

**Die Grundzüge des theologischen Lebensbegriffes
bei Johann Arndt**

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

am Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften

der Universität Kassel

Disputation erfolgte am 01.03.2022

vorgelegt von

Emil Schlichter

Kassel

Abgabe: Juni 2021

INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG	1
1.1	ZUR FORSCHUNGSGESCHICHTE	2
1.1.1	<i>Bemerkungen zu den Buchausgaben</i>	2
1.1.2	<i>Albrecht Ritschl</i>	4
1.1.3	<i>Wilhelm Koepp</i>	5
1.1.4	<i>Edmund Weber</i>	7
1.1.5	<i>Die Mystik in Arndts „Vier Büchern vom wahren Christentum“</i>	8
1.1.5.1	Christian Braw	9
1.1.5.2	Hans Schneider	10
1.1.5.3	Birgit Gruebner	12
1.1.5.4	Elke Axmacher	13
1.1.5.5	Thomas Illg	15
1.1.6	<i>Arndts eigener theologischer Ansatz</i>	16
1.2	FORSCHUNGSFRAGEN	17
1.3	VORGEHENSWEISE	18
2	JOHANN ARNDT UND DIE CHRISTLICHE MYSTIK	21
2.1	TAULERS EINFLUSS AUF ARNDT	26
2.2	DAS THEOLOGISCHE SELBSTVERSTÄNDNIS ARNDTS UND SEINE REZEPTION TAULERS	27
2.2.1	<i>Die Selbsterkenntnis bei Tauler</i>	39
2.2.2	<i>Die Selbsterkenntnis bei Arndt</i>	53
3	DIE THEOLOGIE DER „THEOLOGIA DEUTSCH“ IM KONTEXT DER THEOLOGIE ARNDTS	61
3.1	DIE VORREDE ARNDTS ZUR „THEOLOGIA DEUTSCH“	62
3.2	GOTTESLEHRE	66
3.2.1	<i>Die Gotteslehre in der „Theologia Deutsch“</i>	66
3.2.2	<i>Parallelen zwischen der „Theologia Deutsch“ und Arndt</i>	87
3.3	SÜNDELEHRE	93
3.3.1	<i>Die Sündenlehre in der „Theologia Deutsch“</i>	93
3.3.2	<i>Parallelen zwischen der „Theologia Deutsch“ und Arndt</i>	109
3.4	DIE BEDEUTUNG CHRISTI	112
3.4.1	<i>Die Bedeutung Christi in der „Theologia Deutsch“</i>	112
3.4.2	<i>Parallelen zwischen der „Theologia Deutsch“ und Arndt</i>	122
3.5	DER LEBENSBEGRIFF IN DER „THEOLOGIA DEUTSCH“	125
4	JOHANN ARNDT ALS LUTHERANER	131
4.1	DIE KRITIK AN ARNDT UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG VON OSIANDER, VARENIUS UND DINGER.....	132
4.2	DIE VERTEIDIGUNGSBRIEFE ARNDTS	141
4.3	JOHANN ARNDTS FRÜHSCHRIFT „IKONOGRAPHIA“	155
4.4	INNERLICHES UND ÄUßERLICHES WORT	162
4.4.1	<i>Das innerliche und äußerliche Wort bei Luther</i>	162
4.4.2	<i>Das innerliche und äußerliche Wort bei Arndt</i>	168
4.4.3	<i>Das Verhältnis von innerlichem und äußerlichem Wort</i>	175
4.5	DIE MENSCHLICHE MITWIRKUNG BEI DER RECHTFERTIGUNG.....	178
5	JOHANN ARNDTS FRÜHE WIRKUNGSGESCHICHTE	182
5.1	DIE WIRKUNG ARNDTS AUF HERMAN RATHMANN	184

5.2	DIE WIRKUNG ARNDTS AUF JOHANN SAUBERT	189
5.3	DIE WIRKUNG ARNDTS AUF PAUL EGARD.....	195
5.4	DIE WIRKUNG ARNDTS AUF MELCHIOR BRELER UND CHRISTIAN HOBURG	198
5.5	DIE WIRKUNG ARNDTS AUF JOHANN GERHARD.....	201
5.6	ERKENNTNISSE ZUR FRÜHEN WIRKUNGSGESCHICHTE ARNDTS.....	204
6	JOHANN ARNDTS WIRKUNGSGESCHICHTE AUF DEN PIETISMUS	207
6.1	DIE WIRKUNG ARNDTS AUF PHILIPP JAKOB SPENER.....	208
6.1.1	<i>Der Begriff Wiedergeburt in der Konkordienformel</i>	<i>212</i>
6.1.2	<i>Gedanken zur Wiedergeburt bei Spener.....</i>	<i>214</i>
6.1.3	<i>Erkenntnisstand zum Begriff Wiedergeburt bei Spener und Arndt.....</i>	<i>221</i>
6.2	NEUE GRUNDGEDANKEN BEZÜGLICH DES LEBENSBEGRIFFES BEI FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER.....	223
6.3	ERKENNTNISSE ZUR MITTLEREN WIRKUNGSGESCHICHTE	233
7	ZUR THEOLOGISCHEN BEGRIFFLICHKEIT DES LEBENS	235
7.1	DER LEBENSBEGRIFF IM ALTEN TESTAMENT	236
7.2	DER LEBENSBEGRIFF IM NEUEN TESTAMENT	241
7.2.1	<i>Der Lebensbegriff im Johannesevangelium.....</i>	<i>244</i>
8	JOHANN ARNDTS LEBENSBEGRIFF	251
8.1	DER LEBENDIGE GOTT BEI ARNDT.....	251
8.2	DAS REICH GOTTES IM MENSCHEN	256
8.3	DIE LICHTMETAPHORIK BEI ARNDT	260
8.4	DER MENSCH IM LEBEN ALS ABBILD GOTTES.....	262
8.5	DIE LEIB-SEELE-THEMATIK BEI ARNDT	268
8.6	DAS UNWAHRE LEBEN BEI ARNDT	270
8.6.1	<i>Der Gottesraub im unwahren Leben</i>	<i>277</i>
8.6.2	<i>Das Gewissen im unwahren Leben</i>	<i>280</i>
8.6.3	<i>Das unwahre Leben und die Tugend der Liebe.....</i>	<i>282</i>
8.7	DAS WAHRE LEBEN BEI ARNDT	286
8.7.1	<i>Die Buße im wahren Leben.....</i>	<i>287</i>
8.7.2	<i>Die Vereinigung mit Christus im wahren Leben.....</i>	<i>291</i>
8.7.2.1	<i>Die Erleuchtung als Zwischenstufe der Vereinigung.....</i>	<i>292</i>
8.7.2.2	<i>Die Vereinigung im wahren Leben.....</i>	<i>293</i>
8.7.3	<i>Der menschliche Wille im wahren Leben.....</i>	<i>299</i>
8.7.4	<i>Die Gnade im wahren Leben</i>	<i>300</i>
8.7.5	<i>Das Leid und die Traurigkeit im wahren Leben</i>	<i>306</i>
8.7.6	<i>Die Nachfolge Christi im wahren Leben.....</i>	<i>307</i>
8.7.7	<i>Das Gebet im unwahren und wahren Leben</i>	<i>309</i>
9	RESÜMEE DES THEOLOGISCHEN LEBENSBEGRIFFES BEI ARNDT	314
9.1	DIE SELBSTERKENNTNIS IN DER GOTTESERKENNTNIS	318
9.2	DAS İNEINANDER DES WAHREN UND UNWAHREN LEBENS	322
10	DIE THEOLOGISCHE RELEVANZ DES LEBENSBEGRIFFS UND WEITERFÜHRENDE ÜBERLEGUNGEN	328
11	LITERATURVERZEICHNIS.....	333
11.1	HANDSCHRIFTENDATENBANKEN.....	333
11.2	PRIMÄRQUELLEN	333
11.3	HILFSMITTEL UND LEXIKA	351
11.4	FORSCHUNGLITERATUR.....	356

1 Einleitung

Es steht außer Frage, dass Johann Arndt mit seinem Werk, „Vier Bücher vom wahren Christentum“, den Nerv der damaligen Zeit getroffen hat. Bis ins 18. Jahrhundert zählte man seine Bücher zu den beliebtesten und meistgelesenen Büchern. Nach heutigem Verständnis würden seine Bücher aufgrund ihrer internationalen Bekanntheit als *Bestseller* beschrieben werden. Die Frage nach dem Erfolgsrezept seiner Erbauungsbücher kann nicht eindeutig beantwortet werden. Vielleicht waren es die christlich-mystischen Schriften, die ihn beeinflusst hatten? Es kann auch angenommen werden, dass der Einfluss der Schriften von Paracelsus Arndts Bücher so erfolgreich machte. Es ist sicherlich so, dass die Beschäftigung Arndts mit dem aktiven Glauben und sein Bezug zur Praxis viele Leser angesprochen hat. Insofern ist davon auszugehen, dass die Verinnerlichung und Vertiefung der Frömmigkeit, die von Arndts Büchern ausgingen, diese so erfolgreich machten.

Offensichtlich hat auch die einfache Sprache Arndts, die er mit Metaphern (bspw. das Heranziehen medizinischer Ausdrücke wie Krankheit, Gesundheit, Arzt, Patient, Arznei, heilen) bereicherte, im Vergleich zu den damals gängigen dogmatischen Schriften für seinen Erfolg gesorgt. Zudem liegt die Annahme nahe, dass der kompilatorische Charakter der „Vier Bücher vom wahren Christentum“, diese Bücher so erfolgreich machte, weil er verschiedene Zugänge für Menschen mit unterschiedlicher Vorbildung geboten hat.

1.1 Zur Forschungsgeschichte

Auch wenn es im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich ist, die Forschung zu den „Vier Büchern vom wahren Christentum“ abschließend erschöpfend darzustellen, sollen doch im Folgenden die wichtigsten Tendenzen der Forschung benannt werden, wobei zunächst auf wirkmächtige Positionen seit dem 19. Jahrhundert zu blicken ist (1.1), bevor weitere Forschungsfragen skizziert werden können (1.2). Vorgeschaltet seien die Reihenfolge und Bedeutung der Buchausgaben der „Vier Bücher vom wahren Christentum“ dargelegt (1.1.1); da in der Forschungsgeschichte die Frage nach dem Einfluss der Mystik auf Arndt eine große Rolle spielt, soll hierauf ebenfalls eigens eingegangen werden (1.1.5).

1.1.1 Bemerkungen zu den Buchausgaben

Im Jahr 1605 gab Arndt im Alter von 50 Jahren das erste Buch „Von wahren Christentumb“¹ heraus. Die Vermutung liegt nahe, dass die Urausgabe einer starken Kritik² ausgesetzt war, sodass Arndt eine überarbeitete Braunschweiger Ausgabe im Jahre 1606³ und eine – vermutlich mithilfe von Peter Piskator, einem Professor der Theologie in Jena⁴ – revidierte Version im Jahr 1607 herausgab. Im Jahre 1610 erschienen die Vier Bücher⁵ vom wahren Christentum. Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ gehören zu den am meisten gelesenen Werken des deutschen Protestantismus. Im Jahre 1670

¹ Arndt, Johann (1605), Von wahren Christentumb / Heilsamer Buße/ Hertzlicher Rewe und Leid über die Suende und wahren Glauben: auch heiligem Leben und Wandel der rechten wahren Christen. Das erste Buch [...]. Frankfurt am Main: Jone Rosen M.DC.V. Johann Anselm Steiger weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass nur „zwei Exemplare“ (Steiger, Johann Anselm (2007), S.228) des ersten Buches erhalten sind, die sich in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel befinden.

² Als Primärquelle dient hier ein Brief an den Bürgermeister aus dem Jahr 1608. Dort schreibt Arndt, dass er „öffentlich vor der gantzen Gemeinde“ (Breler, Melchior (1625), Warhafftiger, glaubwürdiger und gründlicher Bericht [...]. S.62ff.) stark angegriffen worden sei.

³ Auf die zweite überarbeitete Ausgabe und die Ausgabe vom Jahr 1607 weist Wilhelm Koepp hin (Koepp, Wilhelm (1973), S.40f.). Über den Verbleib der zwei revidierten Ausgaben konnte im Rahmen der hier vorliegenden Arbeit keine Gewissheit erlangt werden.

⁴ Es ist zu vermuten, dass Arndt aufgrund der Kritik an der ersten Ausgabe vorsichtiger geworden war und in diesem Sinne Peter Piskator eine Offenheit für eine Korrektur signalisierte (Kapitel 4.1).

⁵ Hans Schneider schreibt, dass „am Ende des 17. Jahrhunderts [...] weitere Schriften Arndts als Bücher V und VI hinzugefügt“ (Schneider, Hans (2006), S.197) wurden. Im Rahmen dieser Arbeit werden die „Sechs Bücher vom wahren Christentum“ verwendet, die im Jahre 1996 vom Missionsverlag der Evangelisch-Lutherischen Gebetsgemeinschaft herausgegeben wurden. Auch wenn von den „Büchern vom wahren Christentum“ die Rede ist, sind damit die sechs Bücher gemeint.

waren bereits 64 Drucke erschienen und bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war die Anzahl der Drucke auf 240 gestiegen – für damalige Verhältnisse war dies beeindruckend.⁶ Die „Vier Bücher vom wahren Christentum“ wurden während des 17. und 18. Jahrhunderts auf Schwedisch, Niederländisch, Englisch, Latein, Russisch, Dänisch, Ungarisch und Polnisch übersetzt und in den jeweiligen Ländern herausgegeben. Es wurden auch Buchausgaben auf Jiddisch und Tamulisch verzeichnet.⁷ Die erste baltische Ausgabe des Werkes kam 1678/79 heraus.⁸ Im Jahre 1727 wurden die „Vier Bücher vom wahren Christentum“ auch ins Russische übersetzt.⁹ Diese übersetzte Ausgabe enthielt auch emblematische Kupferausschmückungen; zum ersten Mal war das Erbauungsbuch mit Bildern versehen worden. Seitdem wurden die meisten deutschen Ausgaben mit den gleichen oder ähnlichen emblematischen Sinnbildern geschmückt sowie ihr

⁶ Vgl. Wallmann, Johannes (1990), S.14ff. Johann Jakob Rambach hat als Herausgeber der Sechs Bücher vom wahren Christentum in der Vorrede eine fast unzählige Zahl an Druckorten allein in Deutschland genannt (vgl. Rambach, Johann Jakob (1736), S.14). Zurecht folgert Wallmann daraus, dass er „außer Bibel, Gesangbuch und Katechismus kein Werk [wusste], für das man im protestantischen Deutschland im 17. Jahrhundert eine ähnliche Zahl von Druckorten nennen könnte.“ (Wallmann, Johannes (1995), S.4). Wenn man den Aussagen mancher Theologen wie Johann Heinrich May Glauben schenken mag, dann wurden die Bücher vom wahren Christentum nicht nur gedruckt, sondern auch regelmäßig gelesen: „Denn/ wem sind nicht zur genüge bekant die herrliche Bücher vom wahren Christenthum des theuren Joh. Arndts/ die unzehlich viel/ und nur allein hier in Giessen zum dritten mahl gedruckt worden/ und fast in allen Händen und Häusern anzutreffen sind?“ (May, Heinrich Johann (1715), Vorrede zu: E. Sonthom: Gülden Kleinod der Kinder Gottes [...]. S.6).

⁷ Vgl. Wallmann, Johannes (1984), S.56. Im Rahmen dieser vorliegenden Arbeit angestellte Nachforschungen ergaben zudem, dass im Jahr 1617 eine tschechische Übersetzung der „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ herauskam (Karlsspergka, Danyel Karel (1617), *Anatomia et laboratorium veri christiani* [...]). Von Melchior Breler wissen wir, dass im gleichen Jahr Arndts Arbeiten beim schwedischen Gouverneur Hochschätzung fanden (vgl. Breler, Melchior (1625), *Warhafftiger, glaubwürdiger und gründlicher Bericht* [...]. S.26). Ein Jahr später, im Jahre 1618, wurde in einem Weigel-Druck die Empfehlung der Schriften Arndts ausgesprochen (vgl. Weigel, Valentin (1618) *Soli Deo Gloria*, S.80). Im Jahre 1631 wurden auch in den reformierten Niederlanden die „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ in niederländischer Sprache gedruckt (Pietersz, Dirck (1631), *Vier boecken van het waere christendom* [...]). Der ukrainische Mönch Simeon Todorsij (1699/1700-1754) übersetzte und druckte die „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ ins Russische (vgl. Reichelt, Stefan (2011), S.11). Ende des 17. Jahrhunderts wurde den Besuchern einer spanischen Jesuitenbibliothek eine titellose, lateinische Ausgabe des „Wahren Christentums“ als bestes aszetisches Werk empfohlen (vgl. Jerichow, Traugott Immanuel (1731), *Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes*. S.20ff).

⁸ Vgl. Wallmann, Johannes (2010), S.258. Johannes Wallmann bietet hier im Rahmen der gesammelten Aufsätze einen guten Überblick über die Arndtrezeption im Baltikum (Wallmann, Johannes (2010), S.258-276; Wallmann, Johannes (1995), S.249-281). – Eine Erörterung der fremdsprachigen Ausgaben kann hier nicht geleistet werden, weil sie einer eigenen Dissertation bedürfe.

⁹ Vgl. Reichelt, Stefan (2007), S.316.

Inhalt veranschaulicht.¹⁰ Neben den Bildern wurde am Ende jedes Kapitels ein Gebet gestellt. Die Gebete stammen teils aus Arndts „Paradiesgärtlein“; in ihrer Mehrheit jedoch aus der Feder des Herausgebers Johann Fischer.¹¹ Der Leser wird in dieser Ausgabe zum Innehalten und Händefalten verleitet – die Ausgabe wird dadurch zum Lese- und Gebetbuch.¹² Als Erfinder der Sinnbilder gilt ein Sekretär namens Meyer. Um das Verständnis der Emblematik zu ermöglichen, wird seit dem Jahr 1696 den Emblemen eine zusätzliche Erklärung hinzugefügt.¹³ Bei der genaueren Betrachtung der Embleme wird deutlich, dass diese weitgehend aus der Lebenswirklichkeit und dem Erfahrungsbereich der potenziellen Leser stammen.¹⁴

1.1.2 Albrecht Ritschl

Albrecht Ritschl hat im Rahmen seines Werkes „Geschichte des Pietismus“ die Vier Bücher vom wahren Christentum untersucht, die nach seinem Dafürhalten keinen Anspruch auf systematischen Zusammenhang erheben können.¹⁵ Er kritisiert in Arndts Werk die zahlreichen inhaltlichen Wiederholungen und zweifelt stark am „systematischen Sinn“¹⁶ seines Werks. Arndt hat nach Ritschl viele seiner Ausführungen nicht aufeinander bezogen und diese losgelöst aneinandergereiht. Diese Ausführungen habe er aus mystischen Werken wie der „Theologia Deutsch“ oder Thomas von Kempens Schrift „De imitatione Christi“ und der Postille von Johann Tauler übernommen.¹⁷ Zudem habe Arndt – insbesondere im dritten Buch des wahren Christentums – im Sprach- und Gedankenduktus Taulers geschrieben.¹⁸ Darüber hinaus habe Arndt im zweiten Buch in den Kapiteln 13-27 in zahlreichen Passagen aus der „Theologie des Kreuzes“ von Angela da Foligno entlehnt.¹⁹ Durch diese zahlreichen Entlehnungen und die bloße Zusammenstellung der mystischen Schriften zeige sich, so Ritschl, dass Arndt die Bedeutung gewisser Formeln (bspw. „Christus in uns“) nicht hinreichend verstanden

¹⁰ Vgl. Wallmann, Johannes (2010), S.271.

¹¹ Vgl. Wallmann, Johannes (2010), S.272.

¹² Vgl. Wallmann, Johannes (2010), S.273.

¹³ Vgl. Peil, Dietmar (1978), S.46f.

¹⁴ Vgl. Peil, Dietmar (1978), S.50.

¹⁵ Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.36.

¹⁶ Ritschl, Albrecht (1884), S.36.

¹⁷ Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.37.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.38.

habe.²⁰ Auf der theologischen Ebene behauptet Ritschl, Arndt ginge es nicht um eine dogmatische Bestimmung des Glaubens – vielmehr ginge es ihm um die subjektive Beschäftigung mit dem aktiven Glauben, die konkret die Selbstverleugnung oder die Absage des eigenen Willens beinhaltet.²¹ Diese Selbstverleugnung bzw. die Absage des Willens ist nach Ritschl jedoch lediglich in einer „Mönchsgesellschaft“²² möglich und in der bürgerlichen Gesellschaft undenkbar.²³ Dies betreffe auch die Konzeption der Nachfolge Christi. Fraglich erscheint hier für Ritschl, wie diese Nachfolge wohl aussehen möge. Sie kommt nach seinem Dafürhalten dem evangelischen Rat der Mönche, ihr Eigentum zur Regelung des christlichen Lebens aufzugeben, sehr nahe.²⁴ Dabei sei die Abwendung von der Welt hin zu einem Leben in Einsamkeit eine immense Zumutung.²⁵ So kommt Ritschl zu der SchlussThese, dass Arndts Gedanken nicht mit Luthers Reformationsgedanken vereinbar und dem Mittelalter zuzuordnen seien.²⁶

1.1.3 Wilhelm Koepp

Wilhelm Koepp stellte anfänglich, und radikaler als Ritschl, Mystik und lutherisches Christentum einander ausschließend gegenüber. Arndt schrieb er den Versuch einer synkretistischen Synthese von Mystik und Luthertum zu, die in die Entwicklung einer mystischen Sonderreligion mündete. Diese Sonderreligion ist geprägt von individueller Absonderung – sie ist tiefgreifend individualistisch und will im naturhaften Seelengrund Gott ganz und eigentlich besitzen, sodass sie Feindin jeglicher Kirchenbildung ist, so Koepp.²⁷

Koepp arbeitete auch heraus, dass dem jüngeren Arndt jegliche Tendenz zur Mystik fehlte. Diese Feststellung entnimmt er Arndts Predigten über die ägyptischen Plagen, die eine Orthodoxie der Lehre und einen ethischen Rigorismus der Praxis erkennen lassen.²⁸ Laut Koepp markierte erst die Vorrede Arndts zu seiner Ausgabe der

²⁰ Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.44.

²¹ Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.42.

²² Ritschl, Albrecht (1884), S.47.

²³ Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.47.

²⁴ Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.53.

²⁵ Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.58.

²⁶ Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.48.

²⁷ Vgl. Koepp, Wilhelm (1973), S.291ff.

²⁸ Vgl. Koepp, Wilhelm (1959), S.19ff.

„Theologia Deutsch“ den großen, mystischen Wendepunkt in seinem Leben.²⁹ Arndt würdigte die mystischen Autoren (Bernhard von Clairvaux, Thomas von Kempen, Makarios und Luis de Granada, Angela da Foligno), welche seines Erachtens nach nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Geist geschrieben hatten.³⁰ Dem Leser von Koepps Ausführungen wird nicht ersichtlich, wie er dieses *Schreiben aus dem Geist* Arndts deuten könnte. Darauf geht Koepp nicht weiter ein.

Etwa fünf Jahrzehnte später, im Jahre 1959, fand derselbe Koepp in seiner Schrift „Johann Arndt und sein ‚Wahres Christentum‘: lutherisches Bekenntnis und Ökumene“ versöhnliche Worte für das Werk Arndts. Koepp führte nun aus, Arndt habe die Treue zu seiner Konfession gehalten und sei mit seiner Konzeption des wahren, christlichen Lebens nicht strukturell in Konkurrenz zum Glauben und der Lehre getreten – vielmehr wollte er das Bekenntnis mit seiner Theologie vollenden.³¹ Nun sah er in Arndts Theologie das Luthertum als eine Basis³² an; die Höhe der Frömmigkeit und ihr wertgebendes Ziel entfalte sich hingegen erst mit der Mystik.³³ Seine Kritik an der mystischen Sonderreligion nahm Koepp, unter der Prämisse des Nicht-Verstehens oder Nicht-Verstanden-Habens somit zurück.³⁴ Sodann schrieb er Arndt eine Theologie mit einer „ungeheuren Stoßkraft“³⁵ zu, die „vielleicht mehr gilt als alle Erkenntnis der Theologen“³⁶. Eine fassbare Begründung für seine Aussage und seinen scheinbaren Sinneswandel gab er nicht.

²⁹ Vgl. Koepp, Wilhelm (1959), S.24.

³⁰ Vgl. Koepp, Wilhelm (1959), S.291f.

³¹ Vgl. Koepp, Wilhelm (1959), S.27.

³² Die lutherische Basis soll nicht als Unterordnung gegenüber der Frömmigkeit verstanden werden.

³³ Vgl. Koepp, Wilhelm (1912), S.257.

³⁴ Vgl. Koepp, Wilhelm (1959), S.27.

³⁵ Koepp, Wilhelm (1959), S.15.

³⁶ Ebd.

1.1.4 Edmund Weber

Da Arndt heterogene Quellen³⁷ und Traditionen einbindet und nebeneinanderstellt, fällt eine theologiegeschichtliche Einordnung seiner Werke schwer. Eine tragende Säule der Quellenkritik, die eventuell zu einer besseren Einordnung der „Vier Bücher vom wahren Christentum“ beitragen könnte, bildet die Arbeit Edmund Webers. Edmund Weber konnte weitere Quellen identifizieren – mehr als in der frühen Arndtforschung oder von Ritschl und Koepp herausgestellt – von denen Arndt abgeschrieben haben soll. Nach Weber hat Arndt nicht allein verschiedene Werke mystischer Provenienzen wie die „Theologia Deutsch“ oder Thomas von Kempens Schrift „De imitatione Christi“ und die Postille von Johann Tauler verwendet – vielmehr nahm er auch Rückgriffe auf Angela de Folignos „Theologie des Kreuzes“ vor.³⁸ Zudem kam er sogar zu dem Ergebnis, dass Arndt

³⁷ An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass es bereits vor Edmund Weber eine frühe Quellenkritik der „Vier Bücher vom wahren Christentum“ gab. Viele Vorwürfe erwähnten nur den Namen oder Verfasser der Quellen und blieben ohne Textbeweise. Bereits Melchior Breler hatte in seiner Schrift aus dem Jahr 1625 Arndt vorgeworfen, er habe aus den Schriften Weigels, die nur handschriftlich verbreitet worden waren, geschöpft und habe das zweite Kapitel des 2. Buches Weigels vollständig übernommen (vgl. Breler, Melchior (1625), Warhaftiger, glaubwürdiger und gründlicher Bericht [...]. S.74f.). Vergleichbare Beobachtungen machte bereits Arndts Freund Christoph Besold. Im Jahre 1618 warf Besold Arndt vor, von Weigels Gebetsbüchlein geschöpft zu haben (vgl. Gilly, Carlos (1988), S.74.). Hierzu gab Arndt eine Erklärung in seinem sechsten Buch vom wahren Christentum ab: „Diesem Schatz habe ich nachgeforschet, ob ich etwas davon finden möchte; diese edle Perle habe ich gesucht in manchem Acker. Und daher ist es kommen, als mir ungefähr vor 15 Jahren, da noch des Weigels Schriften das Licht nicht gesehen hatten, dieses Tractätlein in 12 Kapiteln vom Gebet, von einem guten Freund verehret ward, und ich dasselbe andächtig, schriftmäßig und lehrhaftig befand, dass ich mirs belieben lassen, mit in mein anders Buch zu setzen.“ (Arndt, Johann (1996), S.804). Überdies hat auch Lucas Osiander in seinem Werk „Theologisches Bedencken [...]“ die Quellenfrage gestellt (Kapitel 4.1). Zu Beginn des 18. Jahrhunderts kam die nächste konstruktive Kritik durch Gottfried Arnold, der Arndt 1703 vorwarf, von der Theologie des Kreuzes (Angela da Foligno) geschöpft zu haben. Arndt habe im zweiten Buch von Foligno abgeschrieben, so Arnold (vgl. Tersteegen, Gerhard (1735), Außerlesene Lebens-Beschreibungen Heilliger Seelen [...]. S.306f.). Eine weitere Grundlage der wissenschaftlichen Quellenkritik legte Johannes Dieckmann im Vorwort seiner 1706 erschienen Ausgabe des Werkes Arndts vor (vgl. Dieckmann, Johannes (1706), Vorrede an den Christlichen Leser. In Herrn Johann Arndts [...]. S.29ff.). – Da in der vorliegenden Dissertation die Quellenkritik nicht mehr als eine Randrolle spielt, sei lediglich Webers Ansatz als exemplarische Problemanzeige skizziert.

³⁸ Vgl. Weber, Edmund (1969), S.42ff. Weber schrieb Arndt zu, aus den mystischen Quellen in seinem ersten Buch vom wahren Christentum aus der „Theologia Deutsch“ und der „Nachfolge Christi“ in den Kapiteln 2 bis 4, 11 und 31 und den Kapiteln 19 bis 23 und 36 geschöpft zu haben (Vgl. Weber, Edmund (1978), S.51.). Insbesondere das zweite Buch weist in den Kapiteln 6, 22 und 23 eine Affinität „Theologia Deutsch“ (Vgl. Weber, Edmund (1978), S.56ff.). Gleichwohl habe Arndt sich von der italienischen Mystikerin Angela da Foligno, die Arndt zwar nie in seinen Schriften erwähnte, inspirieren lassen, so Weber. Diese Inspiration werde in den Kapiteln 13, 18, 20-22, 24, 27 und 30-33 evident (Vgl. Weber, Edmund (1978), S.65.).

aus den magischen und naturwissenschaftlichen Schriften des Theophrastus von Hohenheim geschöpft habe.³⁹ Allerdings lassen sich letztere Behauptungen nicht evident belegen. Auch wenn Arndt in seinen Schriften und Predigten medizinische Bilder und Metaphern verwendete, könnten wir ihm daraus folgend nicht zwangsläufig einen Grad an Unglauben zusprechen.

An manchen Stellen konnte Weber in den „Vier Bücher vom wahren Christentum“ durch direkte Textvergleiche nachweisen, dass Arndt die Schriften nicht einfach übernommen, sondern diese der lutherischen Dogmatik angepasst hatte.⁴⁰ Diese Beobachtung erschwert erheblich die Beweislast. So kann als Hauptergebnis der Arbeit Webers die Behauptung aufgestellt werden, dass Arndt seine Quellen modifiziert übernommen hat. Hiermit könnte Weber die Bestätigung erbracht haben, dass Arndt die „Vier Bücher vom wahren Christentum“ durch den Filter der lutherischen Dogmatik und Rechtgläubigkeit verarbeitet und somit differenziert rezipiert hat.⁴¹

1.1.5 Die Mystik in Arndts „Vier Büchern vom wahren Christentum“

Die Frage, ob Arndt als christlicher Mystiker bezeichnet werden kann, ist in der Forschung kontrovers diskutiert worden. Bereits im Jahre 1687 vertrat Carpzov die Auffassung, dass Arndt nicht im engeren Sinn als mystischer Theologe zu gelten habe. So wurde die fortwährende Praxis der Theologie Arndts von der bloßen Kontemplation unterschieden, weswegen seine Theologie nicht als mystische Theologie im engeren Sinne gelten könne.⁴² Einige Jahre später wurde Arndt jedoch von Pierre Poiret (1700) und Gottfried Arnold (1702) als Mystiker bezeichnet.⁴³ In diesem Duktus bezeichnete auch Koepp Arndt als den Einführer der Mystik in die lutherische Theologie und definierte Teile seiner Bücher als ein Kompendium Taulers.⁴⁴ Im Folgenden werden die für die neuere

³⁹ Vgl. Weber, Edmund (1978), S.108.

⁴⁰ Vgl. Weber, Edmund (1969), S.40.

⁴¹ Vgl. Weber, Edmund (1969), S.40f.

⁴² Vgl. Carpzov, Johann Benedict/ Günther, Johann (1687), S.14ff.

⁴³ Vgl. Schneider, Hans (2006), S.216.

⁴⁴ Vgl. Koepp, Wilhelm (1973), S.13.

Forschung wichtigen Positionen Christian Braws, Hans Schneiders, Birgit Gruebners, Elke Axmachers und Thomas Illgs, skizziert.

1.1.5.1 *Christian Braw*

Braw sieht in der Frage, ob Arndt ein Mystiker sei, die Hauptaufgabe der Arndtforschung des 20. Jahrhunderts. Er legte mit seiner Arbeit „Bücher im Staube: die Theologie Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik“ (1985) einen Versuch zur Klärung von mystischen und orthodoxen Passagen in Arndts Büchern von wahren Christentum vor.⁴⁵ Nach Braw war Arndt ein „Mann der Praxis“⁴⁶, der in der Mystik „eine andere Theologie als die streitsüchtige zeitgenössische gefunden“⁴⁷ habe. Als Hypothese seiner Untersuchung lässt sich formulieren, dass Braw Arndt nicht als einen „Kompilator der mystischen Schriften“⁴⁸ ansah: Es entstand vielmehr nach der „Verarbeitung der Mystik und ihrer Verbindung mit der reformatorischen Überlieferung [...] eine evangelische Mystik“⁴⁹. Die evangelische Mystik Arndts unterscheide sich durch „ihr starkes Hervorheben von Glaube[n] und Wort von der mittelalterlichen Mystik“⁵⁰. In diesem Lichte habe Arndt auch die christliche Mystik auf der Grundlage des christlichen Glaubens betrachtet.⁵¹ Arndt habe die christliche Mystik, die früher als Unterrichtsstoff für enge Kreise der Klöster wirkte, zum wahren Christentum verarbeitet.⁵² Zudem ist „Arndts Hauptanliegen die Erneuerung des christlichen Lebens“⁵³, sodass Johann Arndt ein „bekenntnistreuer Lutheraner“⁵⁴ war, der „die Bekenner dieser Lehre zu einem christlichen Leben [...] führen“⁵⁵ wollte. Es fällt auf, dass Braw allzu pauschal resümiert und oft ohne konkrete Textbelege arbeitet. Sodann schreibt Braw: „Die Gottesvereinigung ist der Mittelpunkt der Arndschen Spiritualität, das Ziel der Theologie und des menschlichen Lebens“⁵⁶. Eine

⁴⁵ Vgl. Braw, Christian (1986), S.12.

⁴⁶ Braw, Christian (1986), S.221.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Braw, Christian (1986), S.21.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. Braw, Christian (1986), S.46.

⁵² Vgl. Braw, Christian (1986), S.50.

⁵³ Braw, Christian (1986), S.21.

⁵⁴ Braw, Christian (1986), S.196.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Braw, Christian (1986), S.183.

differenzierte Darstellung des Lebensbegriffes⁵⁷ lässt Braw dabei jedoch vermissen.

Als Rechtfertigung für Arndt schreibt Braw, dass er „das Vertrauen auf die Zugehörigkeit zur äußeren Kirche und den Gebrauch der Gnadenmittel erschüttern“⁵⁸ wollte. Die äußeren Gnadenmittel von Predigtamt, Wort und Sakrament sollten daher „den in Liebe verwandelten Gnadengebrauch anregen“⁵⁹. Dieser Auffassung teilt auch Hans Schneider. Ihm zufolge ist der äußere Gottesdienst für Arndt bestenfalls eine „Hinführung zum wahren inwendigen, geistlichen Gottesdienst“⁶⁰. Im äußeren Gottesdienst kann ein Stimulus gegeben werden, damit das Innenleben ins Nachdenken kommt. Demnach kann der äußere Gottesdienst mit dem Innenleben eines Menschen verbunden werden. Der äußere Rahmen befindet sich also auf einer eher pädagogischen Ebene und hat das Ziel, einen Anreiz zum wahren, inwendigen Gottesdienst gewähren.⁶¹

1.1.5.2 Hans Schneider

Schneider vertritt grundsätzlich die These, dass Arndts theologischer Ansatz, Texte und Traditionen heterogenen Inhalts zu kompilieren, als charakteristisches Merkmal des Gesamtwerks herauszustellen ist.⁶² Das Werk Arndts⁶³, welches einen „kompilatorischen Charakter“⁶⁴ aufweise, habe seine Grundkomponenten vorwiegend aus den „vorreformatorischen Quellen“⁶⁵ der „Imitatio-Frömmigkeit“⁶⁶ und der „Demutstheologie der spätmittelalterlichen Mystik“⁶⁷ geschöpft.⁶⁸ Diese Schriften wurden von Arndt thematisch in vier Bücher „Liber scripturae, Liber vitae, Liber conscientiae und Liber naturae“⁶⁹ unterteilt und an die lutherische Theologie angepasst, so Schneider.

⁵⁷ Hiermit ist gemeint, dass die Theologie als etwas Zusammenhängendes und Lebendiges betrachtet wird, die ihren Ursprung in Gottes lebendiger Trinität hat. Sich im Leben Gottes zurückzubewegen bedeutet so viel wie das wahre Leben in Beziehung mit Gott zu haben.

⁵⁸ Braw, Christian (1986), S.161.

⁵⁹ Braw, Christian (1986), S.162.

⁶⁰ Schneider, Hans (2006), S.243.

⁶¹ Vgl. Schneider, Hans (2006), S.243.

⁶² Vgl. Schneider, Hans (2006), S.60.

⁶³ Hiermit sind die „Vier Bücher vom wahren Christentum“ gemeint.

⁶⁴ Schneider, Hans (2006), S.135.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. Schneider, Hans (2006), S.135.

⁶⁹ Vgl. Schneider, Hans (2006), S.136.

Unter den unterschiedlichen Traditionen war Arndts Affinität zu spätmittelalterlichen, mystischen Denkern von nicht geringer Bedeutung. Dies betrifft insbesondere das vierte Buch Arndts, welches neben der Inspiration durch die Paracelsus-Schriften auch mystische Quellen enthält. Zu nennen seien insbesondere Pseudo Dionysius Areopagita (*mystica theologia*) und sein Interpret Marsilio Ficino.⁷⁰ Aufgrund der Vielschichtigkeit des Ansatzes werden seitens der Forschung abweichende theologiegeschichtliche Klassifizierungen des Werkes vorgeschlagen.⁷¹ Zudem führte Arndts Nähe zu mystischen Werken in der lutherischen Kirche zu einer Gegenwehr, sodass die Verwendung spätmittelalterlicher Autoren in der Diskussion um Arndts Werk im 17. Jahrhundert eine Kontroverse blieb.⁷²

Eine positive lutherische Rezeption der arndtschen Konzeption, so Schneider, verdankt sich primär der Arbeit von Arndts gutem Freund Johann Gerhard. Gerhardt stellte in Arndts Schriften eine eminente Tragfähigkeit über die wahre Gottseligkeit und das innerliche heilige Leben fest – in Verbindung mit Frömmigkeit und religiös-ethischer Praxis. Damit konnten Schneider zufolge die anstößigen Aussagen Arndts entschärft und lutherisch integriert werden. Aus diesem Grund stellte Schneider die Hypothese auf, Arndt habe die rezipierten, mystischen Aussagen nur zum Zwecke einer Praxis und Reflexion der Verinnerlichung und Vertiefung der Frömmigkeit, als bloße Ergänzung der orthodoxen Lehre aufgefasst.⁷³

In Kontext der Ergänzung zeigt sich nach Schneider, dass Arndts Mystik grundsätzlich keine Heilmystik ist; vielmehr handle es sich um Heilungsmystik, die nicht einen Weg zum Heil aufzeige, sondern den Weg zur vollen Aneignung bereits zugeeigneten Heils im Leben eines Christen hervorhebe.⁷⁴ Auch nach Wallmann war Arndt selbst kein reiner Mystiker, sondern ein reflektierter „Liebhaber der Mystik“⁷⁵.

⁷⁰ Vgl. Schneider, Hans (2006), S.227.

⁷¹ Vgl. Sommer, Wolfgang (1999), S.296ff.

⁷² Vgl. Schneider, Hans (2006), S.198.

⁷³ Vgl. Schneider, Hans (2006), S.235.

⁷⁴ Vgl. Schneider, Hans (2006), S.236.

⁷⁵ Wallmann, Johannes (1984), S.19. Wallmann hat allerdings den Ausdruck „Liebhaber der Mystik“ „später fallen lassen“ (Wallmann, Johannes (2010), S.113). Sodann schreibt Wallmann, dass „Arndts Mystik [...] nicht die Identität mit Gott sucht. Sie setzt den Glauben an die Rechtfertigung des Sünders voraus und zeigt dem bereits zum Glauben gekommenen

Dementsprechend könnte die christliche Mystik Arndts als eine Gnaden- und Lebensmystik verstanden und primär anhand ihrer Funktion innerhalb der gesamten Theologie eingeordnet werden.⁷⁶ Sodann konnte Arndt nach Schneider die von ihm rezipierten mystisch-spiritualistischen Traditionen schon deshalb auf einer persönlichen Ebene kirchlich einbinden, weil er selbst kirchliche Ämter bis hin zum Leitungsamt eines Generalsuperintendenten bekleidete.⁷⁷ In diesem Sinne gehört Arndt nach Wallmann seit den Tagen der Reformation zu einer der beachtenswertesten Gestalten der pietistischen Frömmigkeit im Luthertum.⁷⁸

1.1.5.3 Birgit Gruebner

Mit ihrer Dissertation „Gott und die Lebendigkeit in der Natur“ aus dem Jahr 1998 hat Birgit Gruebner eine Interpretation des dritten und vierten Buches von wahrem Christentum vorgelegt. „Den Hauptteil dieser Arbeit stellt die „Untersuchung des vierten Buches, des Liber Naturae, dar“⁷⁹. Hauptanliegen ihrer weniger umfangreichen Analyse des dritten Buchs vom wahren Christentum bildet die Frage, „wie Gott im persönlichen Leben eines Menschen gegenwärtig ist und damit verbunden, wie der Mensch selbst aus der Gegenwart Gottes lebt.“⁸⁰ Dabei kam sie zu dem Ergebnis, dass „Gottes Gegenwart“⁸¹ von Arndt „nicht im Sinne einer Eigenschaft des menschlichen Wesens gedacht“⁸² wurde; vielmehr ist sie ein „Gut, welches dem menschlichen Leben ursprünglich und unverlierbar gehört.“⁸³ Die *unio*, die Arndt im dritten Buch beschreibt, ist sonach keine festlegbare und statische Größe im Menschen; sie ist eine lebendige Beziehung „und somit selbst etwas Lebendiges“⁸⁴, so Gruebner. Entscheidend ist somit „der Mensch selbst“⁸⁵, der sein ganzes Leben in „Beziehung zu Gott“⁸⁶ gestaltet. Es geht um die „Weise des Zusammenkommens von

Menschen, dem Gott durch die Rechtfertigung bereits nahe gekommen ist, wie er im Stande der Heilung zu ihm in noch engere Verbindung kommen kann.“ (Wallmann, Johannes (2010), S.113).

⁷⁶ Vgl. Sträter, Udo (1995), S.3.

⁷⁷ Vgl. Schneider, Hans (2006), S.242.

⁷⁸ Vgl. Wallmann, Johannes (1977), S.11ff.

⁷⁹ Gruebner, Birgit (1998), S.11.

⁸⁰ Gruebner, Birgit (1998), S.47.

⁸¹ Gruebner, Birgit (1998), S.48.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

Gott und Mensch im lebendigen, selbstbewußten Ineinander von göttlichem und menschlichem Wirken und Leiden, Suchen und Finden.“⁸⁷

Gruebner untersucht weiterhin das in Arndts Ausführungen zutage tretende Verhältnis von äußerlichem und innerlichem Wort der Bibel. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass sich das äußere Wort der Bibel von innen heraus im Menschen erschließen muss. Hierzu „bedarf es nach Arndt vor allem des Stillwerdens und der Besinnung“⁸⁸. In dieser Einkehr „vermag der Mensch, die Gegenwart Gottes in seinem Leben zu entdecken“⁸⁹.

1.1.5.4 Elke Axmacher

Im Rahmen ihrer Arbeit über Johann Arndt und Paul Gerhardt hat Elke Axmacher die „Dialektik von Lehre und Leben bei Johann Arndt“⁹⁰ untersucht. Axtmacher räumt ein, dass „Arndt selbst sein Verhältnis zur Lehre noch nicht mit dem Begriff der Dialektik bezeichnet“⁹¹ hat, dennoch scheine er zwischen einem

„objektiven und einem subjektiven Wahrheitsverständnis hin- und herzuschwanken, indem er einerseits die Wahrheit der Lehre anerkennt, andererseits aber die Notwendigkeit ihrer Bewahrheitung durch das Leben betont.“⁹²

Arndt versuche, die Wahrheit der Lehre „tief im Menschen zu verankern“⁹³. Überdies sei die Bewahrheitung durch das Leben „eine innere Erfahrung“⁹⁴ der Lehre, durch die der Mensch „ethische Konsequenzen“⁹⁵ für das Leben erlangen solle. Beide Motive (Leben und Lehre) gehören nach Axtmacher für Arndt unabdingbar zusammen – „sittliches Handeln ohne Innerlichkeit führt zu Heuchelei“⁹⁶; ohne Gott ist das altruistische Verhalten mit egoistischen

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Gruebner, Birgit (1998), S.24.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Axmacher, Elke (2001), S.1.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Axmacher, Elke (1994), S.12.

Motiven versehen, „innerlicher Glaube ohne ethische Konsequenzen ist hingegen tot wie ein Baum ohne Früchte.“⁹⁷

Ferner macht Axmacher auf der begrifflich-terminologischen Ebene zurecht darauf aufmerksam, dass Arndt beide Motive, Leben und Lehre, „oft zusammenfasst in den Begriffen [...] lebendiger Glaube.“⁹⁸ Diese Begriffe im Themenkreis des Lebens und der Lehre gehen ineinander über und bedingen sich wechselseitig. In diesem Kontext schreibt Axmacher Arndt auf begrifflicher Ebene einen „persuasiven, drängenden, reihend-kreisenden Stil“⁹⁹ zu. Durch diesen reihend-kreisenden Stil „will Arndt zur Einheit zusammenfassen, was auseinander[zufallen] droht“¹⁰⁰, nämlich Lehre und Leben. Was demnach „scheinbar wahllos“¹⁰¹ von Arndt aneinandergereiht wird, ist „nicht Ausdruck unpräzisen Denkens, sondern spiegelt exakt das Bemühen, die begriffliche Separation einzelner Gedanken aufzulösen zugunsten des einen Gedankens“¹⁰² wider. Der eine Gedanke ist nach Axmacher die Erneuerung in Christo.

Sodann versucht Axmacher, eine kurze Darstellung der Theologie Arndts vorzulegen. Sie beginnt mit Arndts Anthropologie und hebt hervor, dass diese zunächst „nicht vom Menschen in der Verlorenheit der Sünden [...], sondern mit der Bestimmung des Menschen zur Gottesebenbildlichkeit einsetzt.“¹⁰³ Insofern entfalte Arndt „seine Anthropologie von oben, von der göttlichen Bestimmung des Menschen her.“¹⁰⁴ Aus dieser Betrachtung der anthropologischen Ebene heraus weist Axmacher auf Arndts Spiegelbild-Anthropologie hin. Im Rahmen dieser Metaphorik führt sie die Begrifflichkeit des Daseins ein, welche die Begrifflichkeit „Sein als Spiegel“¹⁰⁵ ersetzen sollte. Dabei wird „Menschliches Dasein [...] nur als Bezogensein“¹⁰⁶ auf Gott verstanden.

⁹⁷ Axmacher, Elke (2001), S.2.

⁹⁸ Axmacher, Elke (2001), S.1.

⁹⁹ Axmacher, Elke (2001), S.2.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Axmacher, Elke (2001), S.13.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Axmacher, Elke (2001), S.35.

¹⁰⁶ Ebd.

1.1.5.5 Thomas Illg

In seiner Dissertation „Ein anderer Mensch werden: Johann Arndts Verständnis der *imitatio Christi* als Anleitung zu einem wahren Christentum“ aus dem Jahr 2011 untersucht Thomas Illg¹⁰⁷ „Aussagen zur *imitatio-Christi*“¹⁰⁸-Lehre in Arndts Vier Büchern vom wahren Christentum. Mit dieser Analyse versucht Illg „dem besonderen theologischen Profil Arndts auf die Spur zu kommen und dessen charakteristische Merkmale [zu] beschreiben“¹⁰⁹. Im Kernpunkt dieser Charakteristik steht nach Illg die „*imitatio-Christi*-Lehre“¹¹⁰. Arndt habe eine Art „Anleitung“¹¹¹ für die „Nachahmung [des] tugendhaften Lebens Christi“¹¹² für eine „lebenserneuernde Kraft des wahren Glaubens“¹¹³ geben wollen. Im Rahmen dieser „*imitatio-Christi*-Konzeption“ untersucht er das erste Kapitel der Vier Bücher vom wahren Christentum und kommt zu der Hypothese, „daß Arndt nicht beabsichtigt, die *Imago-Dei*-Thematik in theoretischer Hinsicht zu reflektieren“¹¹⁴. Illg thematisiert zunächst die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, um den Lesern die „ungestörte Gottesbeziehung aufzuzeigen, wie sie vor dem Sündenfall [war].“¹¹⁵ Bei der Lehre der Gottesebenbildlichkeit greift Arndt nach Illg auf Taulers und Weigels Konzeptionen¹¹⁶ zurück, die eigentümlicher Weise von unterschiedlichen theologischen und anthropologischen Prämissen ausgehen.¹¹⁷ Zudem versteht Illg Arndt so, dass die ehemals ungestörte Gottesbeziehung (*status integritatis*) „als eine [in neuer Form wiederzuerlangende] Zielvorgabe“¹¹⁸ verstanden wird, „auf die das Leben der wahren Christen zustreben soll“¹¹⁹. In diesem Kontext erweist sich die

¹⁰⁷ Zudem geht Illg davon aus, dass gegenwärtig in der Diskussion der theologischen Verortung Arndts folgende Themenfelder im Zentrum der Forschung stehen: das Verhältnis Arndts zur Mystik, Arndts Nähe und Distanz zum Spiritualismus des 16. und 17. Jahrhunderts und die Bedeutung der paracelsischen Lehren für den Arndtschen theologischen Ansatz. (vgl. Illg, Thomas (2011), S.26).

¹⁰⁸ Illg, Thomas (2011), Vorwort.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Illg, Thomas (2011), S.55.

¹¹¹ Illg, Thomas (2011), Vorwort.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Illg, Thomas (2011), S.65.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Für Weigel war die Gottesebenbildlichkeit eine unzerstörbare Größe, die lediglich verdeckt wurde. Arndt und Tauler dagegen gingen von einer zerstörbaren Gottesebenbildlichkeit aus, die wieder neu hergestellt werden könnte (vgl. Illg, Thomas (2011), S.71f).

¹¹⁷ Vgl. Illg, Thomas (2011), S.71f.

¹¹⁸ Illg, Thomas (2011), S.65.

¹¹⁹ Illg, Thomas (2011), S.65.

Erbsündenlehre „als ein Kerngedanke [Arndts] theologischen Denkens“¹²⁰, so Illg.

1.1.6 Arndts eigener theologischer Ansatz

Im Zuge der immer wieder aufkommenden Quellenkritik und der Frage, ob Arndt ein Mystiker ist oder nicht, kommt vermehrt die Frage auf, ob Arndt eine eigene Theologie¹²¹ begründet hat. Hermann Geyer sieht in diesem Kontext Arndt nicht als einen „kompilatorischen Buchhalter“¹²² mystischer Fremderzeugnisse und Fremderfahrungen an; vielmehr unterstellt er Arndt selbst die Praxis der tiefen, mystischen Erfahrungen.¹²³ Entsprechend handle es sich bei der heterogenen Theologie Arndts um keine zufällige Kompilation, sondern vielmehr um eine planvolle Komposition, die in eigenständiger Weise die mystisch-spiritualistische sowie auch die hermeneutische Tradition aufnehme und darin an entsprechende Konzeptionen der paracelsischen Lehren von Valentin Weigel anknüpfe.¹²⁴

Auch unter der Hypothese Geyers, der von einer planvollen Komposition ausgeht, lässt sich jedoch an gleich mehreren Textstellen feststellen, dass Arndt durch den umfassenden Anspruch auf Vollständigkeit der rote Faden verloren geht (Kapitel 4). Insofern ist Martin Brecht zuzustimmen, dass Arndt

„sich bemüht [hatte], die von ihm verwendeten Traditionen¹²⁵ durch sorgfältige Auswahl, Paraphrasierungen, Streichungen,

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ So macht Berndt Hamm auf der Suche nach der inneren Einheit der Arndtschen Theologie darauf aufmerksam, dass der Standort Arndts zwischen dem mystischen Spiritualismus und der Orthodoxie genauer bestimmt werden sollte (vgl. Hamm, Berndt (1982), S.52). In diesem Kontext weist er auf die Eigenständigkeit des Arndtschen theologischen Ansatzes hin. Er grenzt seinen Ansatz sowohl gegen die orthodox-lutherische Lehre, als auch die radikal-spiritualistische Ansicht ab und schreibt Arndt einen verkirchlichten Spiritualismus zu (vgl. Hamm, Berndt (1982), S.52f.) Diesen beschrieb es als Verinnerlichung und Verlebendigung der traditionellen Lehre (vgl. Hamm, Berndt (1982), S.54). Für seine Behauptung gibt Hamm keine Textbelege aus Arndts Bücher vom wahren Christentum an.

¹²² Geyer, Hermann (2001), S.338

¹²³ Vgl. Geyer, Hermann (2001), S.338

¹²⁴ Vgl. Geyer, Hermann (2007), S.158.

¹²⁵ Seit Edmund Webers Quellenkritik (Kapitel 1.1.4) ist es unbestreitbar, dass Arndt beim Verfassen der Bücher vom wahren Christentum aus vielen Quellen schöpfte. Es liegt nahe, dass Arndt, der als Pfarrer viel Erfahrung mit Gläubigen sammelte, oft feststellen musste, dass der lebendige Glaube abnahm. Es waren die Schriften von Johannes Tauler, Valentin Weigel und andere unzählige Schriften aus dem Bereich der christlichen Mystik, anhand derer er versuchte, den Lebensbegriff besser zu beschreiben.

Zufügungen oder auch Änderungen in [den] evangelischen Rahmen anzupassen, was angesichts der Eigentendenzen dieses Materials nicht immer gelang.“¹²⁶

Inge Mager wollte mithilfe von Arndts Theologie „Gottes Wort schmecken“¹²⁷ und ins Leben verwandeln.¹²⁸ Zu erfragen bleibt, ob Arndts Theologie das Hauptaugenmerk auf den Begriff des Lebens legt.

1.2 Forschungsfragen

Anhand dieser exemplarischen Skizze der Forschungsgeschichte wird deutlich, dass die „Vier Bücher vom wahren Christentum“ bisher vor allem aus kirchen- und dogmengeschichtlichen (Kapitel 1.1; 1.2)¹²⁹ und quellenkritischen (Kapitel 1.1.4) Perspektiven untersucht wurden.¹³⁰ Es existiert keine Monografie, die den systematisch-theologischen Aspekt der „Vier Bücher vom wahren Christentum“ näher untersucht.

Zudem wird deutlich, dass die „Bemühungen um den ‚Erfolgsautor‘ Arndt [...] noch nicht zu einer befriedigenden Klärung von Ansatz und Profil der Theologie Arndts geführt [haben].“¹³¹ So wirft der aktuelle Stand der Forschung immer wieder ähnliche Fragestellungen auf: „Entspricht der theologische Ansatz von Arndt den orthodox-lutherischen Lehraussagen oder widerspricht er diesen?“¹³² Inwieweit wurde Arndt von den Schriften der christlichen Mystik beeinflusst?

¹²⁶ Brecht, Martin (1993), S.138. Aufgrund der Forschungslage stellen die vier Bücher Arndts eine Kompilation aus Schriften anderer Autoren und Autorinnen dar, die aus nicht-lutherischen Schriften stammen. Insofern kann die Suche nach einem theologischen Ansatz durch den Eklektizismus erschwert werden.

¹²⁷ Mager, Inge (1992), S.149..

¹²⁸ Vgl. Mager, Inge (1992), S.149ff.

¹²⁹ Hans Schneider ist seit Jahrzehnten führend an der Arndtforschung beteiligt. Er untersucht Arndts Leben, sein Werk und seine Wirkungsgeschichte. (vgl. Schneider, Hans (2006): *Der fremde Arndt*). Zu erwähnen ist auch die linguistische Untersuchung von Herbert Wimmel und die philosophiegeschichtliche Untersuchung von Hans Peter Neumann. Wimmel untersuchte die Funktion von Sprache in Arndts Hauptwerk. Dabei fand er unter anderem heraus, dass Arndt religiöse Gedanken mit Sprachbildern untermauerte, um eine Verständlichkeit für die breite Schicht der Leserschaft zu ermöglichen. (vgl. Wimmel, Herbert (1984): *Sprachliche Verständigung als Voraussetzung des Wahren Christentums: Untersuchungen zur Funktion der Sprache im Erbauungsbuch Johann Arndts*). Hans Peter Neumanns Untersuchung stellt heraus, dass die Paracelsische Alchimia und die fromme christliche Praxis für Johann Arndt eng miteinander zusammenhängen. (vgl. Neumann, Hans Peter (2004): *Natura sagax*).

¹³⁰ Vgl. Illg, Thomas (2011), S.14.

¹³¹ Vgl. Sommer, Wolfgang (1992), S.300.

¹³² Illg, Thomas (2011), S.35f.

Insofern ist die Einordnung von Arndts theologischem Ansatz nicht geklärt. Damit steht auch in Frage, ob dieser theologische Ansatz sich als eigenständig verstehen lässt, im Raum. In der vorliegenden Arbeit soll Arndts theologische Eigenständigkeit anhand der Begrifflichkeit *Leben* untersucht werden: Es soll geprüft werden, inwieweit sich die Theologie Arndts mit dem Lebensbegriff beschreiben lässt. Hierzu soll anhand der Textbasis der „Vier Bücher vom wahren Christentum“ die Rekonstruktion der Begrifflichkeit *Leben* versucht werden.

Die zugrundeliegende These lautet hierbei folgendermaßen: *Arndts Theologie kann als eine Theologie, die den Lebensbegriff in den Mittelpunkt rückt, interpretiert werden.* Arndt wollte in den „Vier Büchern vom wahren Christentum“ eine Anleitung für das wahre Leben mit Christus anbieten;¹³³ ein Kerngedanke Arndts besteht daher darin, dass der lebendige Glaube „nicht allein an Christum [zu] glauben, sondern auch in Christo leben [...] und Christus in uns“¹³⁴ zu haben, bedeutet. Es wird demnach auch die Bedeutung des wahren, lebendigen Glaubens, welcher sich in Christus vollzieht, zu untersuchen sein.

1.3 Vorgehensweise

Da Arndt selbst keine systematisch-differenzierten Bücher verfassen wollte und als Ziel die Erbauung des Menschen ansah, sind seine Bücher für den sich täglich wiederholenden Gebrauch geschrieben. Ungeachtet des erbaulichen Stils weisen sie punktuell systematische Pointierungen auf. Allerdings lassen diese Pointierungen – aus einer systematisch-theologischen Perspektive betrachtet – bereits in den ersten Kapiteln des ersten Buches vom wahren Christentum deutlich nach, sodass eine sich wiederholende und andächtige Schreibweise in den Vordergrund tritt, die z.T. auch eine Aneinanderreihung von Begriffen beinhaltet.

Aufgrund dieses Schreibstils Arndts bietet es sich daher an, eine theologische Untersuchung anhand folgender Themenkreise anstelle einer chronologischen Analyse des mehr als tausendseitigen Gesamtwerks vorzunehmen: „Gottes Bild im Menschen“,

¹³³ Vgl. Arndt, Johann (1996), S.64

¹³⁴ Arndt, Johann (1996), S.64.

„Selbsterkenntnis des Menschen“, „Vereinigung mit Christus aus Glauben“ sowie der daraus entstehende Themenkreis „Leben in und aus Christus“. Diese Darstellung bietet sich an, weil der Lebensbegriff in den Büchern vom wahren Christentum an verschiedene Kontexte und theologische Topoi geknüpft ist.

Methodisch bilden den Schwerpunkt der Untersuchung ausgewählte Textausschnitte Arndts aus den „Büchern vom wahren Christentum“. Diese Textpassagen werden wiedergegeben, in den Kontext mit anderen Textstellen eingeordnet und systematisch-reflexiv hinsichtlich ihrer Konsequenzen, Unverständlichkeiten oder Undifferenziertheiten zu verstehen und zu deuten versucht. Die systematischen Interpretationen werden in Themenkreisen im Horizont des gegenwärtigen theologischen Verständnisses beschrieben.

Zudem werden das fünfte und sechste Buch¹³⁵ vom wahren Christentum samt den neun Sendeschreiben Johann Arndts, in welchen Arndt das „wahre Christentum“ zu verteidigen versuchte, untersucht. Das vierte Buch vom wahren Christentum wird, soweit es nicht für die Interpretationen und Weiterführungen des Untersuchungsgegenstandes dienlich erscheint, weitgehend aus der Erforschung ausgelassen. Dort, wo es für die Erforschung des Lebensbegriffes sinnvoll erscheint, wird mithilfe von Querverweisen auf entsprechende weitere Texte, wie Predigten¹³⁶ oder Gebete, hingewiesen.

Angesichts der in der Forschung kontrovers diskutierten Beziehung Arndts zur mystischen Tradition muss vor der eigentlichen Untersuchung der vier Bücher vom wahren Christentum auf ihren Lebensbegriff Klarheit über den mystischen Einfluss gewonnen werden. In Kapitel 2 und 3 werden daher mittels gezielter Textanalyse Taulers Predignachschriften und die Schrift „Theologia Deutsch“ hinsichtlich ihrer Einflussnahme auf Arndt untersucht. Der Bedeutung dieser Fragestellung entspricht es, dass auf die Ergebnisse dieser

¹³⁵ Wie Johannes Wallmann richtig herausgestellt hat bestehen das fünfte und sechste Buch vom wahren Christentum aus „postumen Kompilation kleinerer Schriften und Briefe Arndts [...]“ (Wallmann, Johannes (1995), S.30). In ihnen finden sich auch die neun Sendeschreiben Arndts (vgl. Arndt, Johann (1996), S.817ff.).

¹³⁶ Werner Anetsberger hat im Rahmen der kirchengeschichtlichen Untersuchung die Predigtwerke Johann Arndts untersucht (Anetsberger, Werner (2001) Tröstende Lehre [...]).

Kapitel immer wieder zurückzukommen sein wird. In Kapitel 5 wird die frühe Wirkungsgeschichte Arndts untersucht, was auch ein Eingehen auf die in der Forschung umstrittene Frage, inwieweit Arndt ein Lutheraner und inwiefern er ein Vorläufer des Pietismus war (Kapitel 4 und 6), bedeutet. In diesem Zusammenhang wird auf die Problematik einer möglichen Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung hinzuweisen sein, die sich durch verschiedene Kapitel der Bücher vom wahren Christentum zieht. Diese wirkungsgeschichtliche Analyse erscheint geboten, damit die Untersuchung des Lebensbegriffs selbst nicht durch ungeklärte Vorannahmen, die sich aus der Rezeptionsgeschichte Arndts ergeben, beeinflusst wird. In Vorbereitung auf die Untersuchung von Arndts Lebensbegriff soll in Kapitel 7 eine terminologische und systematisch-theologische Klärung dieses Begriffs anhand biblischer Texte vorgenommen werden. Auf der so in den Kapitel 2 bis 7 gelegten Grundlage kann im 8. Kapitel, dem Kernstück der vorliegenden Dissertation, der Lebensbegriff bei Arndt untersucht werden. Ein Resümee (Kapitel 9) und ein kurzer Ausblick hinsichtlich der resultierenden Überlegungen zum Lebensbegriff beschließen die Arbeit.

2 Johann Arndt und die christliche Mystik

Im Folgenden ist ein differenziertes Bild davon zu zeichnen, wie Arndt zur deutschen Mystik stand. Bevor allerdings die Frage angegangen werden kann, ob Arndt ein Mystiker¹³⁷ war, soll weiter geklärt werden, was hinter dem Begriff *Mystik* überhaupt zu verstehen ist. Dabei ist zunächst daran zu erinnern, dass die Begrifflichkeit „Mystik“, wie Volker Leppin richtig dargestellt hat, ein „Kunstbegriff“¹³⁸ ist, weil „das Substantiv erst im 17. Jahrhundert in französischer Sprache“¹³⁹ auftritt. Dazu steht nicht im Widerspruch, dass es eine altgriechische Begrifflichkeit $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ gibt, die laut der Übersetzung von Erwin Preuschen¹⁴⁰ „Geheimnis und Mysterium“ bedeutet: Da Johann Arndts Bücher vom wahren Christentum weder das Substantiv *Mystik* noch das Adjektiv *mystisch* oder das Verb $\mu\acute{\upsilon}\omega$ enthalten, würde der Zugang über die Etymologie nicht den gewünschten Erfolg bringen. Die definatorische Eingrenzung des Begriffes erscheint außerdem schon deshalb als methodisch schwierig, dass es eine „große Fülle an Texten und Literatur“¹⁴¹ zu diesem Begriff gibt, die offensichtlich nicht leicht zugänglich ist.¹⁴² Anzunehmen ist, dass die schwere Verständlichkeit nicht der komplizierten Terminologie geschuldet ist. Vielmehr könnte die fehlende Klarheit darin bestehen, dass mit der *Mystik* der Mensch in den Bereich der Unsagbarkeit kommt, sodass die Erfahrungswirklichkeit mittels der Sprache nicht mehr beschrieben werden kann. Zudem liegt die Annahme nahe, dass die Unklarheit hinsichtlich des Begriffes *Mystik* dadurch verstärkt wird, dass die Begrifflichkeit *Mystik* einen genuin antik-heidnischen Ursprung hat und im christlichen, jüdischen und islamischen Bereich die Erfahrung einer innerlichen, einenden Begegnung des Menschen mit der göttlichen Unendlichkeit meint.¹⁴³ Im Unterschied zu der rein philosophischen

¹³⁷ Wenn Arndt in diesem Kontext den Mystikern gleichgestellt wird, dann werden vorwiegend die Namen Tauler, Angela von Foligno, der Autor der „Theologia Deutsch“ und Thomas von Kempis genannt (vgl. Wallmann, Johannes (1984), S.66f.)

¹³⁸ Leppin, Volker (2007), S.7.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Preuschen, Erwin (2005), S.117.

¹⁴¹ Gerlitz, Peter (1994), S.534.

¹⁴² Vgl. Gerlitz, Peter (1994), S.534.

¹⁴³ Vgl. Rahner, Karl/ Vorgrimler, H. (1961), S.251. Entscheidend ist auch, dass das Interesse an der *Mystik* nicht nur bei den sogenannten Schwärmern vorhanden war. Sogar Luther habe sich in „Theologia Deutsch“ der christlichen *Mystik* bedient. Auch habe sich Andreas Musculus (1514-1581), einer der Väter der Konkordienformel, nach Koepp einen Rückgriff auf die mittelalterliche *Mystik* erlaubt (vgl. Koepp, Wilhelm (1973), S.13).

Mystik (Naturmystik, monistische Mystik) begreift die Theologie die christliche Mystik als ein religiöses Phänomen.¹⁴⁴ So kann im Kontext der christlichen Religion auch von einer christlichen Mystik¹⁴⁵ gesprochen werden.¹⁴⁶ Wird unter christlicher Mystik eine Begegnung des Menschen mit dem Göttlichen angenommen, kann die christliche Mystik nicht allein für sich selbst stehen, sondern setzt den christlichen Gott als das notwendige Gegenüber zum Menschen voraus. Im Wesentlichen ginge es dann darum, wie diese Begegnung mit dem Gegenüber plausibel beschrieben werden kann und was bei dieser Begegnung geschieht. Offenkundig erscheint es, dass die Begegnung mit Gott keinen Raum für den religiösen Individualismus eröffnet, indem der Mensch lediglich um seine Ichbezogenheit kreist. In diesem Kontext verstehen Weber und Koepp¹⁴⁷ die starke Ichbezogenheit des Menschen als eine Schöpfungsverneinung. Überdies kann die christliche Mystik so gedeutet werden, dass das Göttliche lediglich als eine nicht näher fassbare Natur begriffen wird, sodass das Gegenüber des Menschen an Klarheit verliert und nicht mehr als notwendig erscheint. Wie kann demnach die christliche Mystik definitorisch gefasst werden?

In diesem Zusammenhang erscheint die Überlegung Hartmut Rosenaus weiterführend: Er versucht, die Mystik anhand von „zwei Haupttendenzen“¹⁴⁸ zu beschreiben, die sich „nicht immer präzise voneinander abheben lassen“¹⁴⁹ und „vielfach ineinander gehen“¹⁵⁰.

„Es handelt sich dabei um eine visionäre oder ekstatische religiöse Erfahrung und um Erlebnisse des unmittelbaren Einsseins mit Gott [...]. Solche tief erlebte Mystik verzichtet in der Regel auf eine reflexive oder argumentative Auslegung des Erfahrenen zugunsten einer möglichst authentischen Mitteilung des mystischen Erlebnisses auch mittels Metaphern und Sprachbildern.“¹⁵¹

¹⁴⁴ Vgl. Zaehner, Robert C. (1960), S.262.

¹⁴⁵ Die christliche Mystik zielt tendenziell auf die subjektive Erfahrung des Menschen mit Gott in Christus ab – die Spiritualität dient als Weg zu dieser mystisch-christlichen Erfahrung (vgl. Neumann, Hanns-Peter (2004), S.244).

¹⁴⁶ Vgl. Scholem, Gershom (1998), S.16ff.

¹⁴⁷ Vgl. Edmund, Weber (1969), S.71; vgl. Koepp, Wilhelm (1973), S.7.

¹⁴⁸ Rosenau, Hartmut (1994), S.581.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd.

Zudem benennt Rosenau dezidiert jene Autoren, die Repräsentanten einer solchen nicht reflexiven und argumentativen Mystik sind. Zu diesem Kreis gehören seiner Auffassung nach unter anderem: „Heinrich Seuse, Theresa von Avila, und Johannes Tauler“¹⁵². Rosenau nimmt an, dass eine argumentativ-definitivische Herangehensweise, welche die Begrifflichkeit der Mystik zu erschließen versucht, nur mithilfe von Metaphern und Sprachbildern leistbar wäre. Insofern wäre eine rein systematisch-theologische Darstellung der Begrifflichkeit Mystik schon deshalb zum Scheitern verurteilt, weil diese sich einer der Mystik fremden argumentativ-reflexiven Herangehensweise bedient.

Überdies benennt Rosenau auch die oben genannten mystischen Vertreter, von denen Arndt insbesondere von Tauler geschöpft hat. Rosenau folgend könnte sich eine systematisch-theologische Darstellung von den „Büchern vom wahren Christentum“ infolgedessen in den Tauler-nahen Passagen speziell im dritten Buch als schwierig erweisen. Allerdings räumt Rosenau ein, dass auch die „zweite Tendenz der Mystik [...] durchaus eine reflexive oder argumentative“¹⁵³ Ebene habe. Zu diesen Vertretern zählt Rosenau Pseudo Dionysius Areopagita und Meister Eckhart. Rosenau gesteht ferner zu, dass beide Tendenzen (mystische Erfahrungen und Erlebnisse sowie rationale Ebenen wie Argumente und Reflexion) häufig gemeinsam begegneten. Exemplarisch für derartige Mischformen verweist er auf Jacob Böhme.¹⁵⁴ Es zeigt sich also, dass Rosenaus Einteilung in die Ebene der mystischen Erfahrung und Erlebnisse und die Ebene des Rationalen, des Verstandes und der Vernunft primär als ein Versuch der Differenzierung im Rahmen der Begrifflichkeit Mystik gewertet werden kann.

Zu fragen ist allerdings, ob Rosenaus Zuordnung verschiedener mystischer Theologen zu den von ihm identifizierten Typen von Mystik nicht auch ganz anders erfolgen hätte können. Das gilt insbesondere für Johannes Tauler und den Verfasser der „Theologia Deutsch“, die einen großen Einfluss auf Arndt hatten und selbst nicht isoliert von anderen Einflüssen, etwa Pseudo Dionysius Areopagita, Meister

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Rosenau, Hartmut (1994), S.581.

¹⁵⁴ Vgl. Rosenau, Hartmut (1994), S.581.

Eckhart, aber auch neuplatonischen Einflüssen wie Plotin, betrachtet werden können. Zudem ist die Bestimmung zwischen der rationalen Ebene und der Erfahrungsebene nicht eingehend untersucht worden. Fraglich erscheint in diesem Kontext, ob man wirklich eine trennscharfe Linie zwischen der Erfahrung, dem Verstand und der Vernunft ziehen könnte. Es kann zumindest vermutet werden, dass die Erfahrung und der Verstand zum Teil ineinander verwoben sind und somit in einem interdependenten Verhältnis stehen. Es liegt kein triftiger Grund vor, weshalb sich eine reflexiv-argumentative Denkweise als verschwiegene Voraussetzung nicht der erfahrungsbasierten assoziativen Denkweise mittels Metaphern und Sprachbildern bedienen sollte. Als Versuch einer differenzierten Herangehensweise behält Rosenaus Typisierung indes ihr Recht und wird im Folgenden auch in dieser Funktion berücksichtigt werden.

Bei der näheren Bestimmung des Mystik-Begriffs liegt es nahe, vornehmlich auf die für Arndt wichtige sogenannte deutsche Mystik zu blicken. Ein für diese Strömung wichtiges Ziel ist die Vereinigung mit Gott (*unio*)¹⁵⁵. Fraglich erscheint in diesem Kontext, ob die Vereinigung mit Gott eine Befreiung der einzelnen Menschen bedeutet und ob diese Vereinigung mit dem Zurückkehren zum göttlichen Ursprung gleichgesetzt werden könnte – was nicht minder das Auflösen der eigenen Identität im göttlichen Sein bedeuten könnte. So ist es mit Klaus Ebert weiter zu fragen, ob diese „Einheit im Protestantismus immer nur in gebrochener Form zu erreichen sei, weil nach protestantischer Überzeugung der Mensch auch als Gerechtfertigter noch Sünder bleibe“¹⁵⁶. Nun kann auch weitergefragt werden, ob die Sünde nicht die Beziehung zwischen Menschen und Gott dermaßen gestört hat, dass eine Heilung der Beziehung nur durch Christus möglich ist. Dabei ist auch zu fragen, ob die Einigung mit einem gleichzeitigen Verlust des Selbst, der radikalen Selbst- und Weltverneinung einherzugehen habe. Löst sich das Individuum in der *unio* auf und vereinigt sich mit Gott? Käme dies nicht der Position des ontologischen Monismus sehr nahe? Es kann auch weitergefragt werden, ob diese Selbst- und Weltverneinung in eine vollkommende

¹⁵⁵ Das wird insbesondere im Kapitel 3 deutlich.

¹⁵⁶ Ebert, Klaus (1996), S.9.

Passivität, ähnlich wie im Quietismus¹⁵⁷, führen und eine ethische Gleichgültigkeit befördern könnte.

Zu der deutschen Mystik zählt die Forschung vor allem Meister Eckhart (1260-1328), Heinrich Seuse (1295-1366), Johannes Tauler (1300-1361) und den unbekanntem Autor der Schrift „Theologia Deutsch“. Im Rahmen der vorliegenden Studie liegt eine Konzentration auf Johannes Tauler und die Schrift „Theologia Deutsch“ aufgrund des besonders starken Einflusses auf Arndt nahe. Dafür spricht nicht zuletzt, dass Arndt lange darum bemüht war, die vergessenen Schriften der „Theologia Deutsch“ (Vorwort und Edition 1597/1605), „Kempens Nachfolge Christi“ (Vorwort und Edition 1605) und „Taulers Postille“ (Vorwort und Edition 1621) in eigenverantwortlichen Editionen mit einem ausführlichen Vorwort wiederzubeleben.¹⁵⁸ Ferner ist zu betonen, dass auch andere Schriften, wie die von Meister Eckhart, Plotin und Pseudo Dionysius Areopagita durchaus Erwähnung finden könnten, solange sie der inhaltlichen Klärung der Begrifflichkeiten und der inhaltlichen Ebene dienlich erscheinen.

¹⁵⁷ In der Bewegung „Quietismus“ wird viel Wert auf die „Passivität im Gebet wie auch im Leben des Christen und auf die Notwendigkeit, Gott um seiner selbst willen zu lieben, nicht um irgendeines Lohnes willen“ (Meredith, Anthony (1997), S.41) gelegt. Zudem wird deutlich, dass „der wesentliche Grundsatz, auf dem alle Ausprägungen des Quietismus basieren [...], die Verwerfung jedweder Form menschliche[n] Bemühens und Verlangens [ist]. Sie soll dazu führen, sich Gott und seinem Willen ganz hinzugeben und sich um nichts zu sorgen, weder jetzt noch in der Zukunft.“ (Meredith, Anthony (1997), S.41). „Schon der Wunsch nach Erlösung war ein Zeichen [...der] Unvollkommenheit, möglicherweise sogar Sündhaftigkeit.“ (Meredith, Anthony (1997), S.41). Als problematisch erscheint bei dem Quietismus die moralische Gleichgültigkeit zu sein.

¹⁵⁸ Vgl. Geyer, Herrmann (2001), S.48.

2.1 Taulers Einfluss auf Arndt¹⁵⁹

Wie bereits mehrfach im Rahmen des forschungsgeschichtlichen Überblicks angedeutet, gilt es als gesichert, dass Johannes Tauler einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf Arndt hatte. Spuren dieses Einflusses lassen sich insbesondere im dritten Buch¹⁶⁰ von wahren Christentum, wenn es um „den inneren Menschen“¹⁶¹ geht, wahrnehmen. Da Tauler kein systematisch-theologisches Werk verfasst hat und seine schriftlichen Überlieferungen aus Predignachschriften bestehen, wird der „punktuelle Charakter der Predigten [...] einlinige Systematisierungen unmöglich“¹⁶² machen. Im Übrigen hat Tauler seine Predigten „für eine monastische Zuhörerschaft“¹⁶³ konzipiert. Auch wenn dies mit sich bringt, dass nach dem Kirchenjahresverlauf immer wieder andere Themenschwerpunkte aufgegriffen werden und die Predigten nur bedingt Systematisierungen oder einen durchgehenden roten Faden enthalten, ist zu beobachten, dass gewisse Themenkreise wiederholt begegnen. Es handelt sich dabei um Themenkreise, die sich mit der Selbsterkenntnis des Menschen beschäftigen und die mystische Vereinigung zwischen Menschen und Gott als Ziel verfolgen. Interessant erscheint, dass zwischen Arndt und Tauler bei den oben genannten Themenkreisen wichtige Parallelen auftauchen, worauf weiter einzugehen sein wird. Dies betrifft nicht zuletzt ein durchaus vergleichbares Grundmotiv für die Beschäftigung mit der Theologie.

¹⁵⁹ Der leichten Lesbarkeit halber werden die mittelhochdeutschen Predigten Taulers im Folgenden nach der Übertragung Georg Hofmanns (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann) zitiert; die Zitate wurden mit der von Ferdinand Vettel herausgegebenen originalsprachlichen Ausgabe (Vettel, Ferdinand (1910)) verglichen.

¹⁶⁰ Bereits im ersten Kapitel des dritten Buches schreibt Arndt: „Damit du aber im Eingang dieses Buches, welches gar auf den inneren Menschen gerichtet ist, einen einfältigen, doch gründlichen Bericht haben mögest, wie die Kinder Gottes vom äußern Menschen abzuführen zu dem innern, das ist in den Grund des Herzens, denselben zu erforschen, zu erkennen, zu reinigen, zu ändern und in demselben ihrem Herzensgrunde Gottes [...] wahrzunehmen: will ich davon in diesem ersten Kapitel einen einfältigen Bericht [...] tun; und dann in [...] Johann Taulers Theologie einführen, dessen Worte ich auch in diesem Buch, so viel immer möglich und unsere jetzige zierliche deutsche Sprache erleiden will, behalten habe.“ (Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 1, Nr. 4.).

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Leppin, Volker (2001), S.745.

¹⁶³ Ebd.

2.2 Das theologische Selbstverständnis Arndts und seine Rezeption Taulers

Es kann festgestellt werden, dass wir bereits im Titel des ersten Buches vom wahren Christentum Arndts das Substantiv „Christentum“¹⁶⁴ identifizieren können, welches durch das Adjektiv „wahr“ näher beschrieben wird. Durch den Begriff „wahr“ wird eine gewisse Ernsthaftigkeit ausgesagt, die impliziert, dass es auch ein unwahres oder falsches Christentum gibt. Der Leser könnte sich von dieser Wahrheit angesprochen fühlen; zumindest wird das Interesse des Lesers geweckt, genauer in den Text zu schauen, um herauszufinden, was mit dieser „Wahrheit“ gemeint ist. Zudem wirkt das Adjektiv „wahr“ in diesem Zusammenhang wie eine konzentrierte Zuschreibung, die nach außen signalisiert, dass jegliche, beliebige Aussagen auf die Wahrheit konzentriert und an ihr gemessen werden müssen. In dem Untertitel lässt sich eine Art Anleitung für diese Wahrheit finden: „Wie in einem wahren Christen Adam täglich sterben, Christus aber in ihm leben soll, und wie er nach dem Bilde Gottes täglich erneuert, und in einer neuen geburt leben müsse.“¹⁶⁵ Der Leser kann wahrnehmen, dass es in diesem Buch um den alten Menschen, der sich im Prozess des täglichen Sterbens befindet, und um den neuen Menschen, der in Christus täglich lebt, gehen soll. Es steht zu vermuten, dass Arndt diese Gedanken unter anderem von dem Verfasser der „Theologia Deutsch“ übernommen hat (Kapitel 3).

Geht man der Frage nach, warum Johann Arndt die Bücher vom wahren Christentum verfasst hat, so könnte der erste Anhaltspunkt in der programmatischen Vorrede des ersten Buches vom wahren Christentum¹⁶⁶ gefunden werden. Dort beschreibt Arndt stringent die Motivation, Absicht und Zieldimension seiner Werke. In der Vorrede wird auf das unwahre Christentum Bezug genommen:

„Was für ein großer und schändlicher Missbrauch des heiligen Evangelii in dieser letzten Welt sei, christlicher, lieber Leser! Bezeugt genugsam das gottlose, unbußfertige Leben derer, die sich Christi und seines Worts mit vollem Munde rühmen, und doch ein ganz unchristliches Leben führen, gleich als wenn sie nicht im Christentum, sondern im Heidentum lebten.“¹⁶⁷

¹⁶⁴ Arndt, Johann (1996), Titel des ersten Buches.

¹⁶⁵ Arndt, Johann (1996), Untertitel des ersten Buches.

¹⁶⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), S.64ff.

¹⁶⁷ Arndt, Johann (1996), WChr I, Vorrede Nr.1.

Anhand dieser Textstelle wird deutlich, dass Arndt das unchristliche Leben¹⁶⁸ als gottloses und unbußfertiges Leben bezeichnet. Wenn er von einem „schändlichen Missbrauch“ spricht, so lässt sich zwischen den Zeilen seine Wut, aber auch seine Enttäuschung über Menschen, die als Christen ein unchristliches Leben führen, vernehmen. Zudem können wir auch eine indirekte Frage erkennen, nämlich wie es sein kann, dass Menschen einerseits „Christi und seines Worts mit vollem Munde rühmen“, sich demnach zu ihm bekennen, andererseits ihm mitnichten nachfolgen¹⁶⁹ wollen. Der Leser vernimmt hier Aussagen, die mit dem Begriff „Vertrauensglaube“ beschrieben werden können und sich nach Arndts Ansicht vom lebendigen Glauben zu unterscheiden scheinen. Daraus ergibt sich die Annahme, dass Arndt auf das Ungleichgewicht von Lehre und Leben hinweisen wollte.

¹⁶⁸ Es wird auch weiterhin zu klären sein, ob Arndt mit der Verwendung der Worte „unchristlichen Leben“ nur ethische Interessen verfolgt. In diesem Sinne sei angemerkt, dass Arndts ethische Bemühungen zur Besserung des Lebens in Verbindung mit der Rechtfertigung aus Gnade versteht. So schreibt er „Du mußt dich aber wohl vorsehen, dass du bei Leibe deine Werke und angefangenen Tugenden, oder Gaben des neuen Lebens, nicht mengest in deine Rechtfertigung vor Gott. Denn da gilts keines Menschen Werk, Verdienst, Gaben oder Tugend, wie schön auch dieselben sein, sondern das hohe, vollkommene Verdienst Jesu Christi durch den Glauben ergriffen [...]“ (Arndt, Johann (1996), WChr I, Vorrede Nr. 6).

Viel klarer drückt Arndt es im vierten Buch vom wahren Christentum aus: „Diese vier Bücher haben darum den Titel vom wahren Christentum, dieweil der wahre Glaube an unsern Herrn Jesum Christum, und die Gerechtigkeit des Glaubens, das Fundament sind, daraus das ganze christliche Leben herfließen soll. Demnach habe ich nicht den Heiden geschrieben, sondern den Christen, die zwar den christlichen Glauben angenommen, aber ganz unchristlich leben, und die Kraft des Glaubens verleugnen oder nicht verstehen wollen, 2 Tim. 3,5. Ich habe nicht geschrieben den Ungläubigen, sondern den Gläubigen, nicht denen, die noch erst sollen gerechtfertiget werden, sondern denen, die da schon gerechtfertiget sind. Darum das ganze Werk von täglicher Buße und christlicher Liebe nicht anders verstanden werden soll, denn solchergestalt, dass der Glaube vorleuchte, und das Fundament sei, damit niemand gedenke, dass allhier unserm fleischlichen freien Willen oder guten Werken etwas zugeschrieben werde, mit nichten, sondern, weil du ein Christ bist, und mit dem Geist Gottes gesalbt, so sollst du Christum lassen in dir leben, in dir herrschen, und den heiligen Geist dich regieren, damit dein Christentum nicht Heuchelei sei.“ (Arndt, Johann (1996), WChr IV, Beschluß). Der Leser dieser Textbausteine kann wahrnehmen, dass Arndt die Rechtfertigung des Menschen nicht in der Anthropologie zu suchen vermag. Es ist zu vermuten, dass Arndt auf der Suche danach ist, wie er die Rechtfertigungslehre der Christologie zuordnend mit dem Lebensbegriff verbinden kann. Allerdings finden sich in den Büchern vom wahren Christentum vermehrt konträre Wendungen dazu, auf die in dieser Dissertation einzugehen sein wird. Interessant erscheint auch, dass Arndt anscheinend zwischen der Annahme und der Kraft oder Wirkung des Glaubens unterscheidet.

¹⁶⁹ „Jedermann wollte gern Christi Diener sein, aber Christi Nachfolger will niemand sein. Er spricht aber Joh. 12, v. 26. Wer mir dienen will, der folge mir nach.“ (Arndt, Johann (1996), WChr I, Vorrede, Nr. 2).

Arndt impliziert also allein mit dem Titel und der Vorrede des Hauptwerkes bereits eine Kritik der damals nach seinem Dafürhalten überfrachteten, akademischen Theologie, die seiner Auffassung nach zu theoretisch, verstands-¹⁷⁰ und vernunftorientiert war (Zitat 181). Es entsteht der Eindruck, dass das Lesen, Überlegen und Argumentieren, kurzum die Verstandestätigkeiten, abqualifiziert¹⁷¹ werden, wobei unklar bleibt, welche Theologen Arndt als theoretische Theologen betrachtet und warum er das tut. Deutlich wird, dass Arndt der akademischen Theologie seiner Zeit, freilich ohne aussagekräftige Begründung, das gravierende Defizit, nicht den Willen und die Liebe des Menschen (Anmerkung 173) zu erreichen, zuschreibt. Demgegenüber erhebt Arndt das „lieb haben“¹⁷² Christi zum höchsten Ziel. Dabei stützt er sich auf Eph 3,19, aus dem er ableitet, dass die Liebe eindeutig vor dem Wissen¹⁷³ Vorrang habe. Arndt entfaltet also eine dualistische Denkweise, die auf der einen Seite den Verstand mit seiner Auffassungsgabe und Denkmöglichkeit, die er der Lehre zuschreiben könnte, sieht und unter der anderen Seite die Handlung, den Willen und die Liebe - kurzum die Praxis oder das Leben - versteht.

Des Weiteren erscheint die Begrifflichkeit „Disputation“¹⁷⁴ äußerst negativ belegt zu sein. Arndt entfaltet diese Gedanken in der Vorrede

¹⁷⁰ „wenn sie Christum ergreifen mit ihrem Verstand, durch Lesen und Disputieren“ (Arndt, Johann (1996), S.504).

¹⁷¹ Allerdings lässt sich nicht eindeutig festlegen, ob Arndt nur die Verstandestätigkeiten ablehnt, die sich schwerpunktmäßig auf das Argumentieren und Disputieren beschränken.

¹⁷² Arndt, Johann (1996), S.504.

¹⁷³ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 37, Nr. 13. „Ist demnach tausendmal besser, Christum lieb haben, denn viel von ihm reden und disputieren.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. III, Vorrede). Diese Eindeutigkeit Arndts, die er aus dem Vers des Epheserbriefes herauszulesen vermag, ist zu hinterfragen; anzunehmen ist, dass man bei der Berücksichtigung dieses Verses auch zu anderen Vermutungen kommen könnte. Selbst der Annahme, dass die Liebe das Erkenntnisvermögen des Menschen zu übersteigen vermag, könnte auch unterstellt werden, dass diese Liebe „gerade als solche“, als die Erkenntnis übersteigende Liebe, wieder von derselben Erkenntnis „erkannt“ (Sellin, Gerhard (2008), S.290) werden kann.

¹⁷⁴ Arndt beschreibt in einem Brief an Peter Piskator den Unterschied zwischen der Besserung des Lebens und der akademischen Disputation: „den Unterschied unter theologischen Disputationen und unter Ermahnungen, welche zum Volke zur Besserung des Lebens gerichtet werden. In jenen wird das Allergeringste accurat und genau in den Glaubensartikeln untersucht; in diesen wird ohne Subtilität, wie es am leichtesten zu begreifen ist, das Hauptsächlichste vor Augen gelegt, was die Besserung des Lebens betrifft“ (Arndt, Johann (1996), S.29). Der Leser dieser Ausführungen kann erkennen, dass Arndt nicht um eine genaue Untersuchung und Differenzierung der Begriffe und Glaubensartikel bemüht ist, weil er dieses Vorgehen stringent von der Besserung des Lebens trennt, diese Trennung aber nicht plausibel begründet.

seines dritten Buches weiter, indem er schreibt: „Es sind auch zweierlei Wege, Weisheit und Erkenntnis zu erlangen: der erste durch viel Lesen und Disputieren, die heißet man Gelehrte; der andere durchs Gebet und die Liebe, und die heißet man Heilige.“¹⁷⁵ Zwischen diesen beiden Extremen sieht Arndt einen großen Unterschied: „Jene, die Gelehrte und nicht Liebhaber, sind stolz und aufgeblasen, diese niedrig und demütig.“¹⁷⁶ Dieses dichotome Denkmuster Arndts blendet aus, dass sich dazwischen noch eine Bandbreite von Graustufen befindet. Das Lesen und Disputieren schließen nicht unweigerlich ein andächtiges Leben im Gebet und Liebe zu Gott aus. Zudem erscheint die Kritik, dass alle Gelehrten stolz und aufgeblasen seien, zu pauschal und unbegründet zu sein; insbesondere, weil Arndt weder Namen noch Strömungen der Orthodoxie nennt, gegen die sich diese Kritik richtet. Andererseits sind nicht alle „Liebhaber“¹⁷⁷ niedrig und demütig. Hier wird die empirische Komplexität der Wirklichkeit von Arndt deutlich reduziert und nicht genügend reflektiert. Zudem fragt sich der Leser, wie eigentlich über die theologischen Inhalte reflektiert werden kann, ohne diese in einem konstruktiven Diskurs mit vielen Theologen zu entfalten. Dabei legen Arndts Formulierungen nahe, dass er nicht lediglich manche Inhalte der Disputationen kritisch betrachtete, wie beispielsweise streitsüchtige Motive, Hochmut, Habsucht und Ehrgeiz¹⁷⁸, sondern, wie es scheint, das Medium der Disputation als solches gänzlich ablehnte. Vor dem Hintergrund von Hans Schneiders Studien zu Arndts Bildungsgang¹⁷⁹ legen diese Beobachtungen die Schlussfolgerung nahe, dass Arndt an dieser Stelle unfreiwillig einen Mangel an formaler theologischer Bildung offenbart.

¹⁷⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Vorrede, S.505.

¹⁷⁶ Ebd. An dieser Textstelle wird offenkundig, dass Arndt mit seiner scharfen und pauschalen Kritik die akademischen Theologen öffentlich zu denunzieren versucht.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ In einem Brief an Johann Gerhard spricht Johann Arndt im Kontext der Streitlust der Theologie von Motiven wie „fastus, avaritia, contentio“ (vgl. Tentzel, Wilhelm Ernst (1690), *Monatliche Unterredungen Einiger Guten Freunde*. S.624).

¹⁷⁹ Hans Schneider hat Arndts Studienorte vertieft untersucht und kam zum Ergebnis, dass es nahezu unwahrscheinlich ist, dass Arndt ein ordentliches „Studium der Theologie“ (Schneider, Hans (2006), S.107) absolviert hat

In positiver Hinsicht lässt sich festhalten, dass für Arndt zur Theologie unabdingbar eine lebendige Erfahrung gehört, die nicht nur aus theoretischen Erkenntnissen besteht, sondern als Zielsetzung die lebendige Vereinigung Gottes mit dem Menschen verfolgt.

In der Folge wird der Versuch unternommen, anhand von Arndts Theologiekritik zu fragen, was diese für das Selbstverständnis seiner Theologie im Rahmen des Lebensbegriffes zu bedeuten habe. Es ist zu vermuten, dass Arndt mit seinem Erbauungsbuch eine Alternative zur seiner Ansicht nach überfrachteten akademischen Theologie bieten wollte.¹⁸⁰ Prägnant fasste Arndt sein Anliegen in einem Schreiben an Herzog August von Braunschweig vom 29. Januar 1621 zusammen:

„Erstlich habe ich die Gemüter der Studenten und Prediger wollen zurückziehen von der gar zu disputier- und streitsüchtigen Theologie, daraus fast wieder ein Theologia Scholastica geworden ist. Zum andern habe ich mir vorgenommen, die Christgläubigen von dem toten Glauben ab – und zu dem fruchtbringenden anzuführen. Drittens, sie von der bloßen Wissenschaft und Theorie zur wirklichen Übung des Glaubens und der Gottseligkeit zu bringen. Und viertens zu zeigen, was das rechte christliche Leben sei, welches mit dem wahren Glauben übereinstimmt, und was da bedeute, wenn der Apostel sagt: Ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir, Gal 2,20., welches alles zu erklären mehr erfordert, als das bloße Exempel Christi.“¹⁸¹

¹⁸⁰ Vgl. Arndt, Joachim (1998), S.15.

¹⁸¹ Arndt, Johann (1996), S.44. Die Annahme liegt nahe, dass Arndt im übertragenden Sinne keine Theologie der Entzweiung im Sinne eines Streites fördern, sondern eine Theologie der Vereinigung vermitteln wollte, die in Gal. 2,20 angedeutet wird. Allerdings ist wahrzunehmen, dass auch Arndt mit seiner scharfen Kritik keine gute Grundlage für eine Vereinigung der theologischen Denkrichtungen geschaffen hat. Geradezu unermüdlich scheint Arndt seine Kritik gegenüber den theologischen Studien in seinen Büchern vom wahren Christentum in veränderter Form vorzutragen. „Allein dasselbige ist zu unserer Zeit gar in einem Mißbrach gerathen, also, daß über dem vielen heftigen Disputieren, den Streitpredigten, dem Schreiben und Widerschreiben, des christlichen Lebens, der waren Buße, der Gottseligkeit und christlicher Liebe gar vergessen ist; gleich als stünde das Christentum nur in Disputieren und Vermehrung der Streitbücher, und nicht vielmehr darin, daß das Evangelium und die Lehre Christi in ein heiliges Leben verwandelt werde“ (Arndt, Johann (1996), WCh I, Kapitel 39, Nr. 3). In der Vorrede des dritten Buches vom wahren Christentum ist eine ähnliche Argumentation Arndts zu finden: „es sei gar genug und überflüssig zu ihrem Christentum, wenn sie Christum ergreifen mit ihrem Verstand, durch Lesen und Disputieren, welches jetzt das gemeine theologische Studium ist, und in bloßer Theorie und Wissenschaft bestehend; und bedenken nicht, daß die andere vornehme Kraft der Seele, nämlich der Wille und herzliche Liebe, auch dazu gehöre [...]. [Es ist] tausendmal besser, Christum lieb haben, denn viel von ihm reden und disputieren.“ (Arndt, Johann (1996), S.504).

Eine Parallele dazu findet sich in Taulers Predigten. In der vollständigen Ausgabe der Predigten heißt es: „Die großen Gotteslehrer und die Lesemeister¹⁸² streiten sich über die Frage, ob Erkenntnis oder Liebe (für die Heilung der Menschen) wichtiger und edler sei. Wir aber wollen hier jetzt sprechen von den Lebemeistern.“¹⁸³ Zudem lässt sich auch eine erstaunliche Parallele in der Schrift „Theologia Deutsch“ finden, die Arndt selbst herausgegeben hat (Kapitel 3).

„Niemand soll denken, daß man zu diesem wahren Licht und vollkommener Erkenntnis kommen könne oder zu Christi Leben mit vielem Fragen oder von Hörensagen oder mit Lesen und Studieren noch mit hoher Kunst und großer Meisterschaft oder mit natürlicher Vernunft.“¹⁸⁴

Anhand dieser Textbeispiele lassen sich mehrere Beobachtungen machen:

Zum ersten wird vor ihrem Hintergrund deutlicher, welche Menschen Arndt vor der streitsüchtigen Theologie schützen will: Es sind Studenten und Prediger, demnach Menschen, die tendenziell in der kirchlichen Praxis tätig sind oder sein werden. Auf der anderen Seite befinden sich die Gelehrten, die Arndt in seinen allzu pauschalen Aussagen konkret ansprechen wollte, wenn er von einem unchristlichen Leben sprach. Es sind wohl die Theologen, die wissenschaftlich tätig sind, die als Ziel eine höhere wissenschaftliche Position anstreben und damit nach Arndt die menschliche Weisheit im Fokus haben, ihre Theologie als eine Wortkunst betreiben und auf die lebendige Erfahrung keinen Wert legen. Es ist offensichtlich, dass als Gegengewicht zur menschlichen Weisheit die göttliche Weisheit¹⁸⁵ gesetzt wird, die in Sanftmut und herzlicher Demut Christus im

¹⁸² Ein Blick in das Wörterbuch zeigt, dass mit Lesemeistern vermutlich „lector eines klosters, lehrer der theologie und philosophie“ (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Lfg. 5 (1880), Bd. VI (1885), Sp. 773, Z. 77) gemeint sein müssten.

¹⁸³ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.389.

¹⁸⁴ Deutsche Theologie (1518), Das neunzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

¹⁸⁵ „Hier ist die Schule der himmlischen Weisheit gezeigt, wo soll die Offenbarung geschehen? Ohne Zweifel im Herzen; wodurch? Durch die Liebe Christi. Was soll denn die Offenbarung sein? Göttliche Weisheit und Erkenntnis. Ist nicht aus dieser Werkstatt des heiligen Geistes alles hergeflossen, was je und je Andächtiges, Ernstliches, Geistreiches geredet und geschrieben worden? Und das hat nicht geschehen können, wenn man nicht in sein eigenes Herz eingekehret ist, und sich von der Welt abgewandt hat.“ (Arndt, Johann (1996), S.808). Es wird auch deutlich, dass diese göttliche Weisheit auch eine Weltflucht voraussetzt.

Mittelpunkt als ein lebendiges Beispiel hat.¹⁸⁶ Zudem scheint es wohl „nicht genug“ zu sein, „Gottes Wort [zu] wissen, sondern man muß auch dasselbe in die lebendige Übung bringen“¹⁸⁷. Dies wirft die Frage auf, welche Beurteilungskriterien Arndt bezüglich der göttlichen Weisheit annimmt, damit seine Aussagen über theologische Topoi plausibel erscheinen.

Zum zweiten beschreibt Arndt nicht, welche heftigen Disputationen er hier annimmt, sodass hier nur Vermutungen angestellt werden können. Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt, dass es im deutschen Luthertum der frühen Neuzeit vermehrt zu „innerlutherischen Streitigkeiten kam“¹⁸⁸. In diesem Zusammenhang spricht der Kirchenhistoriker Johannes Wallmann von „innerer Zerrissenheit“¹⁸⁹. Diese Zerrissenheit bestand nach Wallmann darin, dass sich die Gegensätze „zwischen der Theologie des Reformators und der humanistisch gefärbten Theologie Philipp Melanchthons“¹⁹⁰ verschärften. Nach Wallmann kritisierten die Lutherschüler „die von Melanchthon im Leipziger Interim [...] eingeräumten Zugeständnisse an der katholischen Kultpraxis (Adiaphoristischer Streit 1548-1552).“¹⁹¹ Im Blick auf den Gegenstand der vorliegenden Arbeit erscheint der von Wallmann erwähnte „Majoristische Streit 1552-1558“¹⁹² interessant. Er behandelte in erster Linie die Frage, ob die guten Werke als notwendig¹⁹³ (Georg Maior 1502-1574)

¹⁸⁶ „Viele meinen, die Theologie sei nur eine bloße Wissenschaft und Wortkunst, da sie doch eine lebendige Erfahrung und Übung ist. Jedermann studieret jetzt, wie er hoch und berühmt in der Welt werden möge, aber fromm sein, will niemand lernen. Jedermann sucht jetzt hochgelehrte Leute, von denen er Kunst, Sprachen und Weisheit lernen möge, aber von unserm einzigen Doktor, Jesu Christo, will niemand lernen Sanftmut und herzliche Demut, da doch sein heiliges, lebendiges Beispiel die rechte Richtschnur unsers Lebens ist, ja die höchste Weisheit und Kunst, dass wir billig sagen: Christi reines Leben, kann uns Allen Lehre geben.“ (Arndt, Johann (1996), WChr I, Vorrede, Nr. 2).

¹⁸⁷ Arndt, Johann (1996), WChr I, Vorrede, Nr. 1.

¹⁸⁸ Wallmann, Johannes (2012), S.91.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Wallmann, Johannes (2012), S.91.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Die Notwendigkeit der guten Werke wird aus der Antwort Maiors auf die Anschuldigungen von Amsdorf deutlich: „Das bekenne ich aber, das ich also vormalsgeleret vnd noch lere vnd forder alle meine lebtag also lernen will, das gute werck zur seligkeit notig sind, vnd sage öffentlich [...] das auch niemals one gute werck selig werde“ (Maior, Georg (1552), Theologische Kontroversen 1548-1577/80 kritische Auswahledition, herausgegeben von Irene Dingel (2014), S.36). Dabei wollte Maior das reformatorische *sola fide* nicht in Abrede stellen: „alsdenn sind dir die gute werck nit zu der sehligkeit zu erlangen (die du aus genaden on alle werck ALLEJN durch den glauben an Herrn Christum albereit hast), sondern zu der sehligkeit zu behalten vnd nicht wiederumb zu verlieren.“ (Maior, Georg

beziehungsweise als unzutraglich¹⁹⁴ (Nikolaus von Amsdorf 1483-1565) für die Seligkeit des Menschen erachtet werden.¹⁹⁵ Für die weitere Untersuchung zu Arndts Büchern von wahren Christentum erscheint auch der von Wallmann erwähnte „Synergistische Streit 1556-1560“¹⁹⁶ von Interesse zu sein; in diesem wurde über die „alte Frage der Willensfreiheit und die Mitwirkung des Menschen in der Rechtfertigung“¹⁹⁷ disputiert. Überdies könnte auch der Osiandrische Streit 1550-1566 erhellend für das Verständnis von Johann Arndts Theologie sein, weil über die Frage disputiert wurde, ob „die Rechtfertigung als wesentliche Einwohnung der Gerechtigkeit Christi in den Gläubigen“¹⁹⁸ oder als eine „Zurechnung der Gerechtigkeit Christi“¹⁹⁹ verstanden wird. Unabhängig davon, welche Auseinandersetzungen Arndt im Einzelnen vor Augen hatte, scheint damit deutlich zu sein, dass er von einem Luthertum ausging, das seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert stark durch theologische Debatten geprägt war, die Arndt als unfruchtbar empfand.

Zum dritten erscheint Arndts Verwendung des Begriffs „Gottseligkeit“ erklärungsbedürftig zu sein. Martin Luther beschreibt den Begriff *Gottseligkeit* wie folgt:

(1552), Theologische Kontroversen 1548-1577/80 kritische Auswahledition, herausgegeben von Irene Dingel (2014), S.142). Es ist offensichtlich, dass Maior annimmt, dass nach der Rechtfertigung des Menschen gute Werke notwendig sind, damit der Glaube nicht „todt vnd falsch, geferbet vnd eine erdichte opinion ist.“ (Ebd.). Es ist klar verständlich, dass sich aufgrund dieser Auffassung von Maior eine rege Disputation entwickelte, auf die wir in dieser Dissertation jedoch nicht eingehen können.

¹⁹⁴ Amsdorf warf Maior vor, mit seiner Auffassung zu den guten Werken, die *sola fide* Konzeption zu untergraben und diese mit „gute[n] werck den Himel“ (Amsdorf, von Nicolaus (1552), Theologische Kontroversen 1548-1577/80 kritische Auswahledition, herausgegeben von Irene Dingel (2014), S.142) zu verdienen.

¹⁹⁵ Vgl. Wallmann, Johannes (2012), S.91.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Ebd. Osiander nimmt Folgendes an: „Dann wan er (Christus) durch den glauben in uns wohnt, so haben wir sein gerechtigkeit in uns.“ (Osiander, Andreas (1551), Nr. 190. Eine Disputation von der Rechtfertigung, herausgegeben von Gottfried Seebaß u.a. (1997), S.313). Auffällig ist, dass Osiander – anders als Wallmann – vermutet, in der besagten Schrift „Rechte, wahre und christliche Auslegung“ nicht von der Alternative der Einwohnung Christi im Menschen und der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ausgeht, sondern beides verbindend annimmt: „Die [Gerechtigkeit] wird uns auch zugerechnet und geschenkt.“ (Ebd.). Unsere flüchtige Untersuchung ergab, dass Osiander durchaus interessante Ideen bezüglich der „göttlichen Natur“ (Ebd.) die im Menschen wohnt, äußert, welche durchaus unsere Hypothese der göttlichen Lebensbewegung im Menschen bestärken. Es ist hier jedoch nicht der Ort für eine umfassende Auseinandersetzung mit Osianders Theologie gegeben.

¹⁹⁹ Ebd.

„das ist: das wyr ynn allem eusserlichen leben, was wyr thun odder leyden, uns also halten, das wyr gott darynne dienen, nicht unser ehre und nutz suchen, sonder das gott alleynne dadurch gepreyset werde, und das wyr uns also stellen, das man mercken kunde, das wyr alles umb gottes willen thun.“²⁰⁰

Es wird deutlich, dass Luther Gottseligkeit²⁰¹ in allem Tun des Menschen, welches eine Ehre und Liebe zu Gott hat, fernab vom Nützlichkeitsdenken versteht. Alles Tun des Menschen wird auf Gott ausgerichtet. Nun kann auch weitergefragt werden, welcher Zusammenhang zwischen dem Begriff Gottseligkeit und dem Leben besteht. Arndt verbindet den Begriff der Gottseligkeit mit dem Lebensbegriff: „Die Gottseligkeit ist ein Begriff des ganzen christlichen Lebens. Dazu dienen folgende schöne Lebensregeln: [...] Du sollst wenigstens wünschen, vollkommen zu leben.“²⁰² Arndt versteht die Gottseligkeit somit auch als eine Grundhaltung des Menschen Gott gegenüber.

Zum vierten wird anhand dieser Stelle deutlich, dass das Hauptanliegen Arndts in der Anleitung zum rechten, vollkommenen Leben zu liegen scheint. Arndt stuft die zeitgenössische Theologie als lebensfeindlich oder zumindest lebenshinderlich ein; er erachtet sie als Sinnbild für einen toten Glauben. Die polemische Theologie wird in ihrer Förderlichkeit des christlichen Lebens stark in Frage gestellt. Die theologischen Streitigkeiten verhinderten die Umsetzung der Lehre in das Leben, so Arndt. Zudem wird deutlich, dass Arndt zumindest anhand dieser Textstelle das „Christus lebt in mir“ tendenziell praktisch verstehen könnte. „In Christo“²⁰³ zu leben, bedeutet somit primär, sich nicht gedanklich mit ihm zu befassen und ihn mit dem

²⁰⁰ Luther, Martin (1523/1524), Die ander Epistel S. Petri vnd eyne S. Judas gepredigt vnd ausgelegt. Weimarer Ausgabe XIV, S.21.

²⁰¹ Auch das deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm greift zur Begriffsklärung auf Luther zurück: „Gottseligkeit kennzeichnet seiner Ausprägung in der Sprache Luthers nach und gerade auch in der Abgrenzung gegen den älteren Begriff der Gottesfurcht in spezifischer Weise die protestantische Wendung zu einer Frömmigkeit, die von Werkgerechtigkeit und formaler Gesetzeserfüllung absieht. Bezeichnenderweise scheinen die katholischen Bibelübersetzungen des 16. Jhr. trotz starker Abhängigkeit von Luthers Übersetzung das Wort nicht zu verwenden.“ (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Lfg. 9 (1955), Bd. IV,I,V (1958), Sp. 1410, Z.7). Als fraglich erscheint, ob sich der Begriff Gottseligkeit schwerpunktmäßig auf das menschliche Verhalten konzentriert: „Gottseligkeit wird gekennzeichnet als die reine Form der Frömmigkeit, die an einem Verhalten sichtbar wird, das in der Liebe zu Gott gründet und seinen Zweck allein in der Ehre Gottes hat.“ (Ebd.).

²⁰² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 40, Inhalt.

²⁰³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 38, Nr. 11.

Verstand zu erfassen, vielmehr den ganzen „Fleiß und [die] Theologie“²⁰⁴ darauf zu richten, liebevoll und demütig das Leben zu bestreiten.²⁰⁵ Das Leben in Christus realisiert sich folglich in der Praxis und mitnichten allein in der Wissenschaft und der Theorie, so Arndt.²⁰⁶ Hiermit wird zum wiederholten Male die Diskrepanz zwischen Lehre und Leben dargestellt.²⁰⁷

Fraglich erscheint, was Arndt mit der lebendigen Übung des Glaubens und der Gottseligkeit aussagen will. Einen ersten Hinweis gibt Friedrich Wilhelm Krummacher in der Einleitung der sechs Bücher vom wahren Christentum:

„Eine unausgesetzte Beschäftigung mit Gottes Wort wurde ihm dringendes Bedürfnis, und wenn er neben demselben vor Allem, wie einst auch Luther, zu den Schriften eines heiligen Bernhard, Tauler, Kempis, und zu der deutschen Theologie sich hingezogen fühlte, so geschah dies, weil aus jenen Büchern der Geruch des Lebens und der Gottinnigkeit ihm erfrischend entgegenschlug [...].“²⁰⁸

Krummacher verbindet hier die Schriften der christlichen Mystiker und der „Theologia Deutsch“ mit dem Begriff des Lebens. Dies legt die Vermutung nahe, dass die Absicht Arndts in der Beschäftigung mit christlich-mystischen Texten darin lag, das „christliche“ Leben besser beschreiben und mit Inhalt füllen zu können.

Es ist zu vermuten, dass Arndts Rezeption der christlichen Mystik mit der Vorrede zur „Theologia Deutsch“ begonnen hat. In Kapitel 3.1 ist gesondert auf die „Theologia Deutsch“²⁰⁹ einzugehen. Ob eine

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 38, Nr. 11.

²⁰⁶ Deutsche Theologie (1518), S.3f. Vorrede Arndts zur Theologia Deutsch. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

²⁰⁷ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 36, Nr. 11.

²⁰⁸ Vgl. Krummacher, Friedrich Wilhelm (1850), S. VIII.

²⁰⁹ Martin Luther schätzte Tauler und gab die „Theologia Deutsch“ mehrmals heraus. Auch hat Luther den Aristotelismus in der Theologie relativiert (vgl. Luther, Martin (1517), Disputatio contra scholasticam theologiam. Herausgegeben von Hans-Ulrich Delius 1979, S.226). Im Zentrum seiner Theologie stand die Begegnung mit dem gekreuzigten Christus in einer „*seinshaften Gemeinschaft in der Tiefenschicht der menschlichen Person*“ (Hamm, Berndt (2007), S.264.), welcher Verstand und Willen vorgeordnet und dem Bewusstsein nicht zugänglich war. Luther selbst bestätigte, dass sich der fleischliche Mensch in sich kehren und alles Sichtbare und Zeitliche vergessen sollte. Auch war es ein Verlangen Luthers, durch den Buchstaben zum Geist zu kommen, welcher den lebendigen Buchstaben in das Herz schreiben sollte (vgl. Luther, Martin (1513/16) Dictata super Psalterium. Weimarer Ausgabe III, S.255, 33-37). Ähnlich wie Arndt kritisierte er tendenziell die Scholastische Theologie, die die Theologie ohne Ehrfurcht, Demut und mit Arroganz betrieb

Verbindung zwischen dem Lebensbegriff und der christlichen Mystik der „Theologia Deutsch“ und Johannes Tauler besteht, wird später in Kapitel 3.5 zur Sprache kommen.

Aus Arndts Vorrede zu seiner Ausgabe der „Postilla Johanni Tauleri“²¹⁰ kann entnommen werden, dass im Widerspiel zum Disputieren „alles was in der Christlichen Kirchen geschicht/ [...] zur besserung und erbauung geschehen“²¹¹ soll. Dem Leser wird ersichtlich, dass diese „besserung/ welche eigentlich gehet auff das Hertze des Menschen/ auff die ganze hochverderbte Natur/ und angeborne bößheit“²¹² ihre Wirkung entfalten kann. Diese Besserung und Angleichung zu „Gottes Bilde in uns“²¹³ vollzieht sich durch „Gottes Wort/ durch den Heiligen Geist/ und H. Sacramenta“²¹⁴. Luther äußerte in der Vorrede zum Römerbrief ähnliche Gedanken, wenn er schreibt:

„Wenn das Gesetz leiblich were / so geschehe jm mit wercken genug / Nu es aber geistlich ist / thut jm niemand genug / es gehe denn von hertzen grund / alles was du thust. Aber ein solchs hertz gibt niemand / denn Gottes geist / der machet den Menschen dem Gesetz gleich / das er lust zum Gesetz gewinnet von hertzen / vnd hinfurt nicht aus furcht noch zwang / sondern aus freiem hertzen alles thut.“²¹⁵

Luthers Überlegung, dass der Heilige Geist das Herz des Menschen dem Gesetz gleich macht, findet sich mit ähnlichen Worten auch bei Arndt, der von der Besserung zu „Gottes Bilde in uns“ spricht. Deutlich ist, dass es um eine Besserung des Menschen in Form der Angleichung des menschlichen Herzes an das Gesetz (Luther) oder an das Gottesebenbild (Arndt) geht, welche sich sowohl bei Arndt als auch bei Luther durch den Heiligen Geist vollzieht.

(vgl. Luther, Martin (1513/16) *Dictata super Psalterium*. Weimarer Ausgabe III, S.517, 1-4, 22-25).

²¹⁰ Arndt, Johann (1621), Vorrede zur Postille Johannes Taulers, iii.

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Luther, Martin (1545): *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch*. Vorrede. Herausgegeben von Hans Volz.

In Arndts Vorrede zu Taulers Postille wird auch der Begriff „Gelassenheit“ definiert: Diese ist für Arndt „nichts anders als daß man sich dem Willen Gottes ganz lasset, die welt verlesset/ Gott vom ganzen Herten anhenget/ sich selbst verleugnet/ sein eigenes fleischlich Leben hasset.“²¹⁶ Anhand dieser Textstelle wird deutlich, dass Arndt die Gedanken Taulers, die sich auf das Themenfeld Selbst- und Weltverleugnung sowie den Hass auf das eigene sündhafte Leben beziehen, übernimmt. Allerdings ist es Johann Arndt bewusst, dass Taulers Predigten für die Zielgruppe einer monastischen Zuhörerschaft (Kapitel 2.1) verfasst wurden. In diesem Bewusstsein akzeptiert Arndt die folgenden Einschränkungen, die er selbst bei Tauler vornimmt. So schreibt er: „Das ist wohl wahr [...] das nicht alles zu practiciren [ist] oder im gleichen werth soll aufgenommen werden [...]. Was sich daucht deinen Glauben und Gewissen nicht ehlich zu seyn dass lass stehen und gehe vürüber passiren.“²¹⁷ Es wird aus diesen Ausführungen verständlich, dass Arndt die Individualität des Menschen wahrnimmt und zugesteht, dass nicht jeder alles zugleich praktizieren kann.

Als verbindende Konstante zwischen Arndt und Tauler lässt sich die Abgrenzung von den als streitsüchtig charakterisierten Theologien ihrer Zeit (bei Tauler vermutlich die scholastische Theologie und bei Arndt die oben genannten Streitigkeiten²¹⁸) formulieren; beide

²¹⁶ Arndt, Johann (1621), Vorrede zur Postille Johannes Taulers. Es ist anzunehmen, dass Arndt hier von der Schrift „Theologia Deutsch“ beeinflusst wurde, die statt des Substantivs „Gelassenheit“, das Adjektiv „gelassen“ aufgreift und diese Gelassenheit als eine Gottergebenheit im umfassenden Sinn interpretiert, die im Wesentlichen darin besteht, die Ichbezogenheit und den Eigenwillen aufzugeben und Welt- und Distanz zu üben (Kapitel 3): „so lange und so viel er nun meint, es sei nun alles geschehen, er sei nun ganz gestorben dieser Welt und seines Selbstes ausgegangen und allein Gott gelassen.“ („Theologia Deutsch“ (1518), Das fünf- und zwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Zustand der Gelassenheit ein Losgelöstsein von allem Geschaffenen impliziert, eine Willensaufgabe, die Demut und Gehorsamkeit voraussetzt und den Moment von Verlassenheit, Elend, Leid und Einsamkeit bezweckt. Dabei legt sich der Eindruck nahe, dass hier der Begriff Gelassenheit nicht im quietistischen Sinne (Kapitel 2) einer vollkommenen Passivität gemeint ist, die mit einer Nichtübernahme der Verantwortung für sein Leben einhergehen könnte. Vielmehr soll der Ursprung des Lebens und die starke Bindung zu Gott den Menschen präsent sein.

²¹⁷ Arndt, Johann (1621), Vorrede zur Postille Johannes Taulers.

²¹⁸ Gleichwohl ist festzustellen, dass sich, während Arndt sein Studium absolvierte, die bereits erwähnten „theologischen Auseinandersetzungen [...] 1577 auf ein Konsensdokument geeinigt haben, die Konkordienformel [...] und 1580 das Konkordienbuch“, welche als „theologisch und rechtlich verbindliche Sammlung der Bekenntnisschriften“ (Schneider, Hans (2007), S.16) angesehen wurden. Allerdings gab es auch Landeskirchen, die diesem „Konsens aus theologischen [...] Vorbehalten nicht beitraten [...]. Das traf auch für das Fürstentum Anhalt zu“ (Ebd.). Als interessant in diesem

plädieren in Abgrenzung davon für das christliche Leben und die Liebe. Interessant erscheint die Aufteilung Taulers in Erkenntnis und Liebe, die bei Arndt so nicht zu finden ist. Der Leser bekommt bei dieser Passage den Eindruck, als stünde die Liebe dem Leben näher als der bloßen Erkenntnis. Diese Erkenntnis scheint für Tauler eine Nähe zum Disputieren aufzuweisen.

2.2.1 Die Selbsterkenntnis bei Tauler

Tauler versteht die Selbsterkenntnis nicht „von [einer] äußeren Übung her“²¹⁹. Demnach steht er einer christlichen Mystik, die sich mithilfe von kontemplativen Übungen quasi eigenmächtig mit Gott vereinen will, zumindest kritisch gegenüber. Was die Selbsterkenntnis für ihn bedeutet, formuliert Tauler an einer anderen Stelle: „Dieses eine besteht darin, daß du erkennest dein Nichts, dass dein eigen ist, erkennest, was du bist und wer du aus dir selber bist“²²⁰. Selbsterkenntnis besteht also in der Erkenntnis des Nichts; jenes Nichts, welches zum Menschen dazugehört, seine eigene Nichtigkeit. Allerdings geht Tauler nicht unmittelbar und nicht definitorisch auf die Begrifflichkeit „Nichts“ ein. Zudem fehlt jede Spur einer aussagekräftigen, systematischen und zusammenhängenden Begründung der Begrifflichkeit „Nichts“. An dieser Stelle ist es angebracht, auch weitere der Selbsterkenntnis thematisch näherstehende Texte hinzuzuziehen, um sinnverwandte Termini des Begriffes „Nichts“ zu finden. So schreibt Tauler:

„Stoff und Grund zur Demut finden wir in unserem inneren und äußeren Menschen in zweifacher Hinsicht: in unseren natürlichen Schwächen und unseren sündhaften Neigungen. [...] Dieser Mangel der menschlichen Natur ist uns allen wohlbekannt: alles endet im Nichts. So wie wir aus dem Nichts gekommen sind, kehren wir wieder dahin zurück. [...] Wer bei sich selbst bleibe und mit sich vertraut wäre, wie abgrundtief

Kontext erscheint, dass Arndt in diesem Zeitraum dort Pfarrer war. Eine weitere Vertiefung hierzu findet sich in Kapitel 4.2. Zudem bekennt sich Arndt in der Vorrede des ersten Buches vom wahren Christentum zum Konkordienbuch: „nach dem Verstande der Symbolischen Bücher der Kirchen Augsburgischer Konfession, als da sind: die erste ungeänderte Augsburger Konfession, Apologie, Schmalkaldische Artikel, beide Katechismi Lutheri und Formula Concordiä“ (Arndt, Johann (1996), S.67).

²¹⁹ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.313.

²²⁰ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.389.

fände er sich der Neigung zur Sünde verbunden [...] Und diese Neigung endet im ewigen Tod.“²²¹

Daraus wird deutlich, dass Tauler die menschliche Sündigkeit und Sterblichkeit in der Nähe des Begriffes „Nichts“ einordnet. Aus dieser Warte heraus erschließt sich die Begegnung mit Gott als eine dem ewigen Tod entkommende, lebensrettende und erlösende Begegnung. Tauler impliziert damit, dass es für den sündigen Menschen ratsam ist, im Lichte der menschlichen Nichtigkeit eine sinnvolle Lebensgewissheit zu erlangen. Das Nichts scheint Tauler, bezogen auf die obere Textstelle, auch tendenziell²²² zwischen der transzendenten und der konkreten Ebene einzuordnen. Deshalb kann neu gefragt werden, wie Tauler das Nichts und die Selbsterkenntnis deutet. Es ist eine konkrete Ebene und Feststellung von Tauler, dass der Mensch von sich aus „Nichts“ ist. Hier entsteht der Eindruck, dass dem Menschen nur seine Nichtigkeit bleibt. Um das zu verdeutlichen, zitiert Tauler Petrus: „Geh weg von mir, Herr, denn ich bin ein Sünder.“²²³ Der Eindruck der Nichtigkeit des Sünders wird dadurch verstärkt, dass Tauler in einer anderen Predigt über das Nichts schreibt: „Frage nicht, was es sei, sondern versinke in dein Nichts,

²²¹ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.252f. Als interessant erscheint, dass Martin Luther diese Gedanken aufnimmt: „Gottis natur ist, das er auß nicht etwas macht. Darumb wer noch nit nichts ist, auß dem kann gott auch nichts machen“ (Luther, Martin (1517), Die sieben Bußpsalmen. Erste Bearbeitung. Weimarer Ausgabe I, S.183f.). Es ist beeindruckend, dass Tauler diese Gedanken vorweggenommen hat, die später für Kleffmann eine wichtige Rolle einnehmen, wenn er schreibt: „Erst mit der Realisierung des Fürsichseins in der Grunderfahrung des Nichts ist der Mensch zum möglichen Gegenüber Gottes geworden.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.170). Nach unserem Dafürhalten bezieht Tauler neben der Erkenntnis, dass das Geschöpf an sich ein Nichts ist, vermehrt auch die Ebene der Erfahrung des Nichts ein (vgl. Kleffmann, Tom (2013), S.170). Zudem geht auch Tauler implizit davon aus, dass die „Selbstverständlichkeit von Welt und Leben zugrunde gehen muss“ (Kleffmann, Tom (2013), S.170), wenn der Mensch sich in seiner reinen Selbstbezüglichkeit befindet. Das Zurückkehren zum Nichts, aus welchem der Mensch gekommen ist, besteht demnach in der vertieften Reflexion der eigenen Selbstbezüglichkeit, die bei Tauler zu einer „theologischen Notwendigkeit“ (Ebd.) wird. Daraus ergibt sich, dass in der Reflexion der menschlichen Nichtigkeit, „die Schöpfung des Menschen“ insofern vollendet wird, dass der Mensch „erst hier den Sinn der Schöpfung Gottes“ (Ebd.) als ein Gegenüber Gottes zu erahnen beginnt. Erst in der Erfahrung der vollkommenen eigenen Nichtigkeit des Menschen kann von einer sinnvollen Begegnung mit Gott gesprochen werden. Im Laufe des Kapitels wird darauf zurückzukommen sein. Als interessant erscheint auch, dass bereits Meister Eckhart den Terminus Fürsichsein verwendet hat (Kapitel 2.2.1).

²²² „So wie wir aus dem Nichts gekommen sind, kehren wir wieder dahin zurück.“ (Zitat 221) Die eben erwähnte Textstelle kann gewiss ontologisch im Sinne einer neuplatonischen Tradition gedeutet werden. Taulers Verwendung des Terminus „Nichts“ könnte in diesem Sinne auch eine andere Tendenz andeuten. Eine Tendenz der Begrifflichkeit „Nichts“, die einer Beschreibung für Gott entsprechen würde.

²²³ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.314.

sieh auf dein Nichtsein, und daran halte dich und an nichts anderes.“²²⁴ Neben dieser Demut, dieser Gelassenheit des Fallenlassens schwingt die Christologie der Nachfolge, der Überwindung der Ohnmacht des Todes durch Christus²²⁵ mit. So beschreibt Tauler gleich im nachfolgenden Satz und lehnt sich vermutlich an Mt 16,24 an: „Wer zu mir kommen will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“²²⁶ Inmitten dieses Nichts und der daraus wirkenden Demut, befindet sich das Kreuz, welches im Nichts einen Orientierungspunkt bietet und daran erinnert, dass Gott in Christus unsere Nichtigkeit teilt.

Es geht nicht unmittelbar darum, Gott in Gelassenheit und Demut zu begegnen, sondern die Konkretheit der eigenen Sünde wahrzunehmen und anzunehmen: Nicht im „Wohlsein, sondern mit dem Kreuz folgt man Gott“²²⁷. Anders gesagt scheint der Mensch in seiner Nichtigkeit tendenziell empfänglicher für die Gottesbeziehung zu sein als im Zustande der Demut- und Gelassenheit. In diesem Nichts beginnt die Neuschöpfung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch: „wo Gott in dem er in eigentümlicher Weise wirken soll und will, braucht er nichts als das Nichts.“²²⁸ In diesem Zustand befindet sich der Mensch in einem „grundlose[n] Nichts [...] er wird so klein, so gar nichts, daß er all dem entfällt, was er je und je von Gott empfing, und das gänzlich wieder Gott zurückgibt, dem es auch gehört, als wenn er es nie erhalten hätte.“²²⁹ Der Mensch erkennt, dass alle seine Gaben von Gott stammen, nur als entliehen²³⁰ zu

²²⁴ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.455.

²²⁵ „Da dein großer Gott so zunichte geworden ist, von seinen (eigenen) Geschöpfen verurteilt und gekreuzigt zu worden ist und den Tod erlitten hat. Auf solche Weise sollst du dich geduldig leidend und in aller Demut seinem Leiden nachbilden und dich ihm fügen.“ (Tauler, Johannes (ca.1359), übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann 1979, S.392f.).

²²⁶ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.455.

²²⁷ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.455.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.314. „Alles aber, was man jemals (an Gutem) von Gott empfing, soll man sich nicht als ein eigen zuschreiben; sondern ihr sollt es ihm wieder darbieten, nichts davon zu halten, nur an euer lauterer Nichts und an eure Armut denken.“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.375).

²³⁰ Die Gedanken der ungerechtfertigten Bereicherung von Gottes Gaben werden von Arndt übernommen (Kapitel 3.2.1 und Kapitel 8).

betrachten sind und in der Selbsterkenntnis - in der Erkenntnis des grundlosen Nichts - Gott zugeschrieben werden müssen. Das alles erscheint eine gedanklich-reflexive Erfahrung zu sein, die im Todesbewusstsein eine andere innere Haltung zur Welt, zu den entliehenen Gaben ermöglicht. Somit wird hier eine Haltung der innerlichen Loslösung von der Welt im Bewusstsein der Zufriedenheit beschrieben; ein Bewusstsein des Mitten-im-Leben-Seins mit all dem Genuss der Güter und im Wissen der eigenen Vergänglichkeit. Es geht also nicht um übersteigerte Meditationen, Kontemplation oder Bußübungen im konkreten Sinne, es geht auch nicht um den übersteigenden Lebensgenuss und Lebenssteigerung mit der Gefahr der überschwänglichen Bindung an Güter oder menschliche Beziehungen, sondern es geht im Wesentlichen um das Kreuzes- und Todesbewusstsein in der eigenen Nichtigkeit, welches anhand des Gebets²³¹ eine reflektive Erfahrungsebene bekommt. Überdies spricht Tauler entgegen jeglicher Passivität von einer Übernahme der Verantwortung des Menschen für das eigene Leben. So schreibt er: „Darum seht euch selber vor; niemand wird für euch die Verantwortung übernehmen: das müßt ihr selber tun.“²³² Die Verantwortung geht mit der Verpflichtung, etwas zu tun oder zu lassen, einher. Diese Feststellung verstärkt den Eindruck, dass Tauler das Nichts und die Selbsterkenntnis des Menschen tendenziell nicht spekulativ begreift. Zudem erscheint die Begrifflichkeit „Nichts“²³³ sinnverwandt mit dem Begriff „Grund“ zu sein, welchen Tauler auch

²³¹ Als interessant erscheint, dass Tauler im Rahmen der Begrifflichkeit „Nichts“ auf das Gebet eingeht: „Sie gehen unter die verblendenden, verdorbenen Sünder, erleiden qualvollen, empfindlichen Schmerz, empfinden Leiden [...]. Aber niemand darf es tun [...] außer im Gebet.“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.489).

²³² Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.112.

²³³ Die Untersuchung der Predigten Taulers ergibt auch, dass die Begrifflichkeit „Nichts“ in ihrer Zweideutigkeit der eigenen Nichtigkeit des Menschen folgt, aber auch als Zuschreibung für Gott steht. Die Auffassung, dass Gott auch als „Nichts“ beschrieben werden kann, lässt sich auf die neuplatonische Tradition zurückführen. Pseudo-Dionysius Areopagita übernahm diese Vorstellung: „Καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ διὰ ἀγνωσίας. Καὶ ἐστὶν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφή καὶ αἴσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται. Καὶ οὐκ ἴσθι τι τῶν ὄντων, οὐδέ ἐν τινὶ τῶν ὄντων γινώσκεται. Καὶ « ἐν πῶσι πάντα » ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκεται καὶ ἐξ οὐδενός οὐδενί. Καὶ γὰρ καὶ ταῦτα ὀρθῶς περὶ θεοῦ λέγομεν, καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἰσὺ ἀναλογίαν, ὣν ἐστὶν αἰτίος.“ (Pseudo-Dionysius Areopagita (ca.600): De divinis nominibus. Herausgegeben von Beate Regina Suchla 1990. Siebtes Kapitel: Über die Weisheit, den Verstand, die Vernunft, die Wahrheit, den Glauben, §3. S.198)

als „Seelengrund, Gemüt oder menschliche[n] Geist“²³⁴ beschreibt. Überdies wird der „innere Grund“²³⁵ mit „Verborgtheit des Geistes“²³⁶ gleichgesetzt, wodurch der Mensch nach Ansicht von Tauler „volles Leben“²³⁷ gewinnt. Es wird zunehmend deutlich, dass Tauler mit den Begriffen innerer Grund, Seelengrund, Gemüt, menschlicher Geist, Verborgtheit des Geistes und Herzensgrund dasselbe zu meinen scheint. Zudem wird deutlich, dass Tauler terminologisch nicht stringent vorgeht. Die Begriffe Grund, Seelengrund, Abgrund²³⁸, Gemüt und Geist werden nahezu synonym verwendet. Diese Vorgehensweise Taulers trägt dazu bei, dass die Interpretation seiner Predigten aufgrund der Vielfalt der Kontexte, in denen die obigen Begrifflichkeiten vorkommen, erschwert wird.

Relevant erscheint, dass Tauler sich bezüglich der Begrifflichkeit Grund auf Augustin beruft:

„Von diesem Grunde sagt Sankt Augustin, daß die Seele (des Menschen) in sich einen verborgenen Abgrund besitze, der mit der Zeitlichkeit und dieser ganzen Welt nichts zu tun habe und weit erhaben sei über den Teil (des Menschen), der dem Leben und Bewegung gibt.“²³⁹

An dieser Textstelle sind zwei Aspekte besonders aufschlussreich: Erstens stellt Tauler selbst den Bezug zu Augustins Begrifflichkeit

²³⁴ Die Untersuchung ergab, dass Tauler die Begrifflichkeit Seelengrund in die Nähe der Begrifflichkeit Gemüt stellt: „Das Gemüt, der Grund, ist wie eingepflazet in der Seele, so daß sie ein ewiges Streben und Ziehen in sich selbst hinein hat; und der menschliche Geist, der Grund, hat ein ewiges Neigen, ein Grundneigen wieder nach dem Ursprung.“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.412). Interessant erscheint, dass Tauler auch vom Grund des Herzens spricht und es mit dem Lebensbegriff verbindet: „vom Grund seines Herzens Gott allein zu leben“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.266). Die Vermutung liegt nahe, dass der Seelengrund bei Tauler auch mit dem Terminus Herzensgrund in Verbindung steht.

²³⁵ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.166.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.166.

²³⁸ Eine gute Annäherung an den Begriff Abgrund bietet das Frühneuhochdeutsche Wörterbuch, welches ihn wie folgt beschreibt: „›Unergründlichkeit, grundlose Tiefe, Unauslotbarkeit (des Wesens Gottes).“ (http://fwb-online.de/go/abgrund.s.0m_1605054554 [Zugriff:13.01.2020]). Paul Wyser stellt im Zusammenhang mit der Verbindung zwischen Taulers Begriffen Abgrund und Seelengrund Folgendes richtig heraus: „Abgrund und Grund sind synonym, auch in Anwendung auf die Seele, aber natürlich verschärft ‚Abgrund‘ die Vorstellung des Tiefinnerlichen und Verborgenen, es ist der Grund ohne Boden und Ende, also ein vortreffliches Bild für die Unendlichkeit Gottes.“ (Wyser, Paul (1958), S.225).

²³⁹ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.167.

„Abditum mentis“²⁴⁰ her: „das ist in dem gründe das S. Augustinus nemt: ‚abditum mentis“²⁴¹. Zweitens greift er die Begrifflichkeit „Leben“ auf. Bezüglich der Begrifflichkeit Selbsterkenntnis entsteht der Eindruck, dass der Mensch zur Selbsterkenntnis gelangt, wenn er in seinen „eigenen Grund“²⁴² eintaucht. Tauler beschreibt es so:

„Frage nicht nach hoher Weisheit, sondern geh in deinen eigenen Grund, und lerne dich selber kennen, und frage nicht nach Gottes Seinslosigkeit, nach dem Ausfluß und dem Rückfluß der Dinge in Gott, nach dem Seelengrund in der Nichtigkeit der Seele und nach dem Seelenfunken in Gottes aus sich selbst seiendem Sein. ‚Euch ziemt nicht‘, sprach Christus, ‚Gottes Geheimnis zu kennen‘.“²⁴³

Wenn man diese Sätze liest, so entsteht der Eindruck, dass Tauler keine Seinstheologie im neuplatonischen²⁴⁴ Sinne verfolgt und den

²⁴⁰ Augustinus beschreibt in seiner Schrift „De Trinitate“ die Verborgenheit des Geistes wie folgt: „Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui quando cogitantur.“ (Augustinus (ca.417-428), De Trinitate. Buch 14, Kapitel 7). Vgl. auch De Trin. 15,21: „Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus et gignitur intimum verbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intelligentia quae apparet in cogitatione de intelligentia quae in memoria iam fuerat sed latebat, quamquam et ipsa cogitatio quandam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat cum alia cogitaret.“ (Augustinus (ca.417-428), De Trinitate. Buch 15, Kapitel 21). Der Leser dieser Textstellen gewinnt den Eindruck, dass die Begrifflichkeit „Abditum mentis“ (Verborgenheit des Geistes) nur eine beiläufige Rolle in der Schrift „De Trinitate“ einnimmt, die von den christlichen Mystikern (siehe Tauler) vermutlich überinterpretiert wurde. Zudem lässt Tauler seine Leser darüber im Unklaren, wie sich die Anschauung von Augustinus in Bezug auf die Tiefe des Gedächtnisses, wo es vermutlich um ein apriorisches Wissen geht, mit der Vorstellung des Seelengrundes, in dem Gott anwesend ist, in Einklang bringen lässt.

²⁴¹ Tauler, Johannes (1910), S.357, Zeile 29-30; S.358, Zeile 7ff.

²⁴² Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.112. An einer anderen Stelle beschreibt Tauler den Grund folgendermaßen: „Gott begehrt und bedarf in aller Welt nur eines Dinges; das begehrt er aber so sehr, als ob er seinen ganzen Fleiß darauf verwendete, dies einzige nämlich, daß er den edlen Grund, den er in dem edlen Geist der Menschen gelegt hat, ledig und bereit finde, sein göttliches Werk darin zu vollbringen.“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.35). Der Leser dieser Textstelle vernimmt, dass Tauler den Grund in den Geist des Menschen gelegt hat.

²⁴³ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.112.

²⁴⁴ Der Begriff des Neuplatonismus wird von Fritz-Peter Hager folgendermaßen definiert: „Die spätere Phase der Philosophiegeschichte, welche vom 3. bis zum 6. Jh. n. Chr. (bzw. in gewissen Regionen bis zum 7. Jh. n. Chr.) gedauert hat und von einem erneuerten [...] Platonismus dominiert wurde.“ (Hager, Fritz-Peter (1994), S.341). Gleichwohl räumt Hager nach unserem Dafürhalten zu Recht ein, dass „die geistige[n] Nachwirkungen des Neuplatonismus [...] in Wirklichkeit viel weiter, so über die Rezeption durch christliche Kirchenväter (zunächst des griechischen, dann auch des lateinischen Kulturbereichs) weit ins christliche Mittelalter hinein [reichen].“ (Ebd.) Allerdings muss sich der Leser, zumindest im genannten Artikel, mit dieser allgemeinen Aussage begnügen, sodass von Hager keine weiteren Theologen oder Strömungen genannt werden. Die in dieser Arbeit vorgestellten

spekulativen Gedanken kritisch gegenübersteht. Ihm geht es also nicht um die philosophisch-systematische Beschreibung des Seelengrundes oder des Seelenfunktions Gottes im Menschen. Allerdings gibt es auch Passagen in Taulers Predigten, in denen er schreibt, der Mensch solle „sein natürliches und sein gebrechliches Nichts erkennen. Das natürliche Nichts, das ist, daß wir von Natur aus nichts sind; das gebrechliche Nichts ist unsere Sünde, die uns zu einem Nichts gemacht hat.“²⁴⁵ An dieser Textstelle entsteht beim Leser die Schwierigkeit, das natürliche Nichts sinnvoll einzuordnen. Es ist davon auszugehen, dass Tauler, ähnlich wie der Verfasser der „Theologia Deutsch“, mit dem Begriff des natürlichen Nichts aussagen will, dass der Mensch an und für sich kein Sein hat. Anders gesagt würde auch ein durch den Glauben mit Gott vereinter Mensch immer noch kein Sein für sich haben: „Denn alles Geschaffene steht so unaussprechlich tief unter Gott wie ein reines Nichts gegenüber vollkommenem Sein.“²⁴⁶ Es wird deutlich, dass Gott als vollkommenes Sein immer ein für Menschen unerreichbares Sein bleiben wird, weil der Mensch im Rahmen seiner Freiheit Eigenwillen besitzt. Unter diesem Gesichtspunkt müsste es sogar notwendig sein, den eigenen Willen des Menschen zu behalten, weil dieser gerade im Eigenwillen ein Gegenüber zu Gott bildet. Da Tauler nicht von einer Remanation der Dinge und Menschen in Gott ausgeht, kann die Kluft zwischen der menschlichen Nichtigkeit und Gottes vollkommenem Sein nie überwunden werden. Zumindest scheint Tauler diese Gedanken nicht reflektiert zu haben. Allerdings können Vermutungen dahingehend aufgestellt werden, dass Tauler mit dem natürlichen Nichts die ethisch-moralische Ebene des „Lebemeisters“ verlässt und substanztheologisch argumentiert, sodass er trotz seiner Kritik an den spekulativen Elementen in der Mystik nicht gänzlich auf Spekulationen verzichten kann und auch nicht muss, solange sie plausibel begründet werden. Andererseits – und wahrscheinlicher – kann hier mit dem natürlichen Nichts die angeborene erbsündliche Ichbezogenheit gemeint sein. Überdies fragt Tauler, inwieweit die Selbsterkenntnis

Beobachtungen zeigen, dass die Wirkung des neuplatonischen Denkens auch bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Meister Eckhart, Johannes Tauler und der Schrift der „Theologia Deutsch“ bis hin zu Johann Arndt (Kapitel 3.2.1) zu spüren ist; demnach scheint der Neuplatonismus seine Nachwirkung weit über das 6. Jahrhundert entfalten zu können.

²⁴⁵ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.485.

²⁴⁶ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.490.

des Menschen seine wahre Wirklichkeit widerspiegelt. Denn innerhalb der Selbsterkenntnis der sündhaften Natur offenbart sich ein tiefes Dilemma des Subjekts²⁴⁷, das mit einer Entfremdung von Gott einhergeht. Darauf ist in Kapitel 9 weiter einzugehen.

Tauler behauptet in seinen Predigten, dass letztendlich Gott sich im Grund des Menschen befindet. So schreibt Tauler, dass „das Innere, den Grund des Menschen“²⁴⁸ bedeutet. In diesem Grund „hat unser Herr den Ort seiner Ruhe erwählt“²⁴⁹. Die Suche nach Gott besteht darin, dass „der Mensch in seinen Grund gehe, in das Innerste und da den Herrn suche, wie dieser es uns selbst angewiesen hat, als er sprach: ‘Das Reich Gottes ist in euch!’ Wer dieses Reich finden will – und das ist Gott mit all seinem Reichtum und in seiner ihm eigenen Wesenheit und Natur – der muß es da suchen [...] nämlich im innersten Grunde, wo Gott der Seele näher und inwendiger ist, weit mehr als sie sich selbst.“²⁵⁰ Anhand dieses Textausschnittes ist die

²⁴⁷ Das Subjekt befindet sich in einem Zerwürfnis zwischen der Weltlichkeit, in der es als äußerer Mensch verhaftet ist, und der Beziehung zu Gott, die es als innerer Mensch lebt. Es ließe sich in diesem Zusammenhang auch von einer Ambivalenz des Daseins sprechen. Diese Zerrissenheit wird von Tauler wie folgt beschrieben: „Was ist dies für ein Jagen? Nichts anderes, als daß der innere Mensch gerne zu Gott käme, wo sein eigentlicher Platz ist, und den äußeren Menschen dahin jagt und treibt. Der äußere Mensch aber schlägt einen andern Weg ein und verlangt stets nach niederen Dingen, wo seine - des äußeren Menschen – Heimstatt ist; so entsteht in einem solchen Menschen ein Zwiespalt. Des inneren Menschen Eigentum ist Gott; und nach ihm sehnt sich sein Begehren, sein Wille, seine Liebe: denn dorthin neigt sich seine – des inneren Menschen – Natur. Aber dem äußeren Menschen geht das wider seine Natur, und er kämpft dagegen an, wie [...] Paulus sagt: ‘[...] was ich nicht will, das tue ich; was ich aber will, das tue ich nicht.’“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.63).

²⁴⁸ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.112.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.274. Dem Leser wird auch deutlich, dass für Tauler in diesem innersten Grund die Vereinigung mit Gott stattfindet, die er wie folgt beschreibt: „Wenn der Geist (des Menschen) ganz und gar mit seinem innersten Wesen sinkt und einschmilzt in Gottes Innerstes, so wird er davon neu gebildet und erneuert. [...] Und wer vermöchte denn diese göttliche, übernatürliche Einigung scheiden, durch die der (menschliche) Geist hineingenommen und gezogen wird in den Abgrund seines Ursprungs?“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.539). In der Vereinigung zwischen Mensch und Gott im Glauben, die Tauler auch als ein „Versinken“ bezeichnet, „hört alle Gleichheit und Ungleichheit auf, in diesem Abgrund verliert der menschliche Geist sich selber und weiß weder von Gott noch von sich selbst nichts von gleich und ungleich noch von irgendetwas sonst; denn er ist ja in die Einheit mit Gott gesunken und hat den Sinn für jegliche Unterscheidung verloren.“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.197) Gleichzeitig schreibt Tauler auch, dass das oben geschriebene „ein unbegreifliches und unaussprechliches Einsein mit Gott“ (Ebd.) bedeute. Allerdings stellt Tauler in einer anderen Textstelle klar: „selbst in der höchsten, innigsten, tiefsten Vereinigung mit Gott ist die göttliche Natur und göttliches Sein gar hoch über aller Höhe; da

Vermutung aufzustellen, dass dieser Ort in der Seele, in dem Tauler Gott mit seiner Wesenheit und Natur zu finden weiß, sich auf einer tieferen Ebene als die Seele selbst befinden muss. Diese Vermutung lässt sich anhand anderer Stellen Taulers erhärten:

„Nun müssen wir hier bedenken, was dieses Gemüt ist. Es steht bei weitem höher und innerlicher als die Kräfte; diese haben all ihr Vermögen von ihm und sind darin und von da herausgeflossen; und es ist in allem doch über jeglichem Maß. Es ist gar einfach, wesentlich und förmlich.“²⁵¹

Es wird deutlich, dass das Gemüt, welches Tauler als Synonym für den „Seelengrund“ verwendet, höher als alle Kraft beschrieben wird. Deutlich wird auch, dass Tauler zwischen dem Begriff „Seelengrund“ und der entfalteten Wirkung in der Seele, die er vermutlich als Kraft beschreibt, zu differenzieren vermag. Ausgehend von der Beobachtung, dass Tauler annimmt, dass die Tugenden und Kräfte von Gott entliehen sind und wir all unser Vermögen im Rahmen einer neuplatonisch gedachten Emanation bekommen haben, müsste der Seelengrund das sein, was Tauler hier mit „in allem doch über jeglichem Maß [...] einfach, wesentlich und förmlich“²⁵² beschreibt. Insofern müsste der Seelengrund identisch mit dem neuplatonischen Einen sein, welcher in der „Theologia Deutsch“ als „Alles und über Alles“ (Kapitel 3) beschrieben wird und keine Wirkung entfaltet. Soweit ist dies gut verständlich. Allerdings fragt sich der Leser an einer anderen Predigtstelle Taulers, wie diese Vorstellung mit dem Seelengrund in Einklang gebracht werden kann. Nahezu unvermittelt schreibt Tauler: „Und dann kommt der Herr in einem geschwinden Augenblick und leuchtet in den Grund und will da selber Werkmeister sein.“²⁵³ Es fragt sich, warum der Herr kommen muss, wenn Tauler annimmt, dass Gott mit seiner Wesenheit und Natur im innersten Seelengrund des Menschen bereits vorhanden ist. Dass Tauler seine Gedanken unsystematisch entwickelt, wird auch daran deutlich, dass er vom „verborgenen Abgrund des Geistes, worin das wahre Bild Gottes liegt“²⁵⁴, spricht. An dieser Stelle liegt die Frage danach nahe, in welchem Zusammenhang die Wesenheit und Natur Gottes im

geht (der menschliche Geist) in einen göttlichen Abgrund, den ein Geschöpf niemals erlangt“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.230)

²⁵¹ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.444.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Ebd.

Seelengrund mit dem wahren Bild Gottes stehen und wie diese beiden unterschiedlichen Auffassungen zu vereinen sind. Tauler scheint hier zwei Auffassungen zu vertreten, ohne ihre Widersprüchlichkeit der Reflexion für bedürftig zu halten. Allerdings wird deutlich, dass zu den oben genannten Begriffen (Seelengrund, Gemüt usw.) nun auch die Gottesebenbildlichkeit hinzukommt. Wie kann aber die Gottesebenbildlichkeit im Seelengrund, die an sich widersprüchlich zum Verständnis von der Wesenheit und Natur Gottes im Seelengrund ist, verstanden werden? Für diese Vermutung der zwei Auffassungen spricht auch, dass Tauler die Begrifflichkeit „Nichts“ sowohl auf die Nichtigkeit des Menschen als auch auf Gott bezieht. Dies ist die eigentliche Frage, welche einer weiteren Reflektion bedarf. Wenn Otto Langer in diesem Zusammenhang meint, dass nur der bildlose Gott im bildlosen Seelengrund sein könne, weil dieser in seiner Bildlosigkeit das Bild Gottes sei,²⁵⁵ reformuliert er nur die Unklarheit darüber, welche plausible Begründung für die beiden Konzeptionen, die Tauler hier aufgreift, zu denken ist. Auch Langer unternimmt nicht den Versuch, die oben genannten Auffassungen Taulers näher begründen zu wollen.

Tauler greift im Rahmen seiner Gedanken zum Seelengrundes den Lebensbegriff auf: „Dieses Bild Gottes bedeutet nicht nur, daß die Seele nach Gott gebildet sei; sondern es ist dasselbe Bild, das Gott in seinem eigenen [...] göttlichen Sein selbst ist. [...] Gott lebt, west und wirkt in der Seele.“²⁵⁶ Die Annahme liegt nahe, dass mit der Gegenwart Gottes im Inneren des Menschen auch das Leben Gottes im Inneren des Menschen vorhanden ist. Wenn aber das Leben Gottes im Inneren des Menschen ist, so kann der Mensch an diesem Leben mit Hilfe des Glaubens teilhaben und sein Leben daran ausrichten. Im Kontext der Trinitätspredigt schreibt Tauler hierzu: „Die zweite Auslegung von der heiligen Dreifaltigkeit zeigt uns, wie ihr unbildliches Abbild wirklich in uns ist, in unserem Grunde; der Mensch findet dort all das durch göttliche Gnade, was Gott von Natur besitzt“²⁵⁷. Aufmerksame Leser könnten bereits aus dieser Passage eine durch Gnade mögliche Verbindung des Menschen mit dem

²⁵⁵ Vgl. Langer, Otto (2004), S.391.

²⁵⁶ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.277.

²⁵⁷ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.198.

trinitarischen Gott und seinem Leben herauslesen. Tauler versteht das trinitarische Abbild Gottes lediglich als mit Hilfe göttlicher Gnade zu erreichen, sodass eine Eigengöttlichkeit ausgeschlossen ist. In einer anderen Predigt verdeutlicht er das trinitarische Abbild aus Gnade im Menschen, indem er schreibt: „In dem Geist ist die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott versinnbildet, [...] die Verschiedenheit zwischen Mensch und Gott.“²⁵⁸ Dies ließe sich so verstehen, dass die trinitarische Ebenbildlichkeit sich nur mittels des Heiligen Geistes dem Menschen offenbart und der Mensch mit seinem Glauben die Verbindung mit Gott eingehen kann. Wenn aber der Heilige Geist dazu benötigt wird, eine Vereinigung zwischen dem Menschen und Gott zu ermöglichen, bekäme er dann nicht eine doppelte Funktion? Er ermöglichte die Vereinigung und wäre zugleich in der Trinität eine Hypostase, mit der sich der Mensch vereinigte. Nichtsdestotrotz scheint Tauler die Grenzlinie zwischen Geschöpf und Schöpfer zu wahren. Er spricht von einer „Nichtübereinstimmung“²⁵⁹ von Mensch und Gott, einer sogenannten Ungleichheit. Zudem schreibt Tauler weiter: „Je klarer, unverhüllter, unverhohlener, die innere Nichtübereinstimmung von Gott und Mensch erkannt wird, um so angemessener und innerlicher wird die Übereinstimmung der Seele mit Gott sein.“²⁶⁰ Anders gesagt ist der Mensch, der in der Selbsterkenntnis und der Selbstbeobachtung die Ungleichheit zu Gott anerkennt, ein Mensch, der die Aufhebung der Ungleichheit mittels des Heiligen Geistes und seines Glaubens erfährt.

In diesem Zusammenhang ist die Frage, wie sich eine neuplatonische, von Plotin stammende Auffassung von dem Einen Gott, der für sich keine Wirkung entfaltet, mit der trinitarischen Vorstellung Gottes, der im Menschen als seinem Abbild durch Gnade wirkt und lebt, in

²⁵⁸ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.196.

²⁵⁹ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.195. Im Originaltext ist nicht von einer Nichtübereinstimmung die Rede, sondern von einer Ungleichheit: „ungeliche“ (Tauler, Johannes (ca.1359), herausgegeben von Ferdinand Vetter. S.116).

²⁶⁰ Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.196. So heißt es auch hier im Originaltext Taulers: „Noch diseme ussewendigen groben ungelichen so ist ein indewendiger edelre luter ungelich, und daz ungeliche wurt geboren us dem ersten ungelichen. Der sich in diseme gewerlich hielte, in dem wurde endecket und geoffenbaret eine erkentnisse des unsprechenlichen ungelichen [...] Ie dis ungeliche ie klerlicher und blöslicher und offenlicher bekant wurt, ie noherre und innerlicher die glichkeit geboren und drinne ervolget wurt.“ (Tauler, Johannes (ca.1359), herausgegeben von Ferdinand Vetter. S.117).

Einklang bringen lassen kann. Wird nach der neuplatonischen Tradition angenommen, dass das Eine, Unteilbare und Einfache, welches in der negativen Theologie als „Gottheit“ (Kapitel 3) beschrieben und mit dem innersten Grund der Seele vereinigt wird, dann müsste unter der Prämisse, dass nur Gleiches mit Gleichem²⁶¹ vereinigt werden kann, weiter angenommen werden, dass der Seelengrund des Menschen ohne jegliche Vielfalt unteilbar und einfach ist. Die Hypothese des unteilbaren und einfachen Seelengrundes könnte gewiss gegen trinitarische Vorstellungen von Gott sprechen. So könnte davon ausgegangen werden, dass im Seelengrund Gott als Gottheit (Kapitel 3) wesenhaft und naturhaft in uns ist, dieser aber keine Wirkung und kein Leben entfaltet. Allerdings kann auch angenommen werden, dass diese absolut Eine Gottheit als höchstes Prinzip bereits eine Wirkung in sich als trinitarisches Wesen entfaltet und als Abbild in unserem Seelengrund vorhanden ist. Dann müsste weiter angenommen werden, dass die Zuschreibungen *einfach* und *unteilbar* auch für die trinitarischen Hypostasen Geltung haben dürften und somit auch eine Relationalität der innertrinitarischen Hypostasen dem Prinzip des Einen nicht widersprechen könnte. Denkbar wäre eine Einheit des Einen in Relation der drei Hypostasen. So ließe sich versuchen, die Substanzontologie mit dem Relationsgedanken zu verbinden. Auf den Spuren der Substanzontologie wird angenommen, dass das Abbild Gottes als Relation eine Spur, einen Aspekt des Wesens Gottes in sich trägt, um überhaupt Gott im Seelengrund als naturhaft und wesenhaft beschreiben zu können. Sodann wäre anzunehmen, dass bereits ein Abbild Gottes²⁶² im menschlichen Seelengrund eine

²⁶¹ Als interessant erscheint, dass Arndt diese Denkweise übernimmt: „denn ein Gleiches vereinigt sich mit seines Gleichen, und nicht mit einem Ungleichen.“ (Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 9, Nr.1). Auch diese Prämisse kann hinterfragt werden.

²⁶² Auch Meister Eckhart hat im Rahmen seiner Überlegungen zur Gottesebenenbildlichkeit angenommen, dass es kein Bild ohne Gleichheit geben kann: „Dâ treget diu sêle daz götlîche bilde und ist gote glîch. Bilde enmac niht gesîn âne glîcheit , aber glîcheit mac wol gesîn âne bilde. Zwei eier sint glîche wîz , und einez enist doch des andern bilde niht ; wan daz des andern bilde sol sîn, daz muoz von sîner daz muoz von sîner natûre kômen sîn und muoz von im geborn sîn und muoz im glîch sîn.“ (Meister Eckhart (1998), Predigt 16b. Quasi vas auri solidum. Herausgegeben von Georg Steer. S.44). Demnach nimmt Eckhart an, „daz ez von dem, des bilde ez ist sin wesen ane mittel nemende ist [...]“ (Ebd.). Als interessant erscheint, dass Eckhart in diesem Zusammenhang die Spiegelmetapher aufgreift, die auch von Johann Arndt übernommen wird. „Swenne daz anlite geworfen wirt vûr den Spiegel, so mouz daz anlite dar inne erbildet werden, ez welle oder enwelle. Aber diu natûre erbildet sich niht in daz bilde des spiegels [...]. Aber daz hât got im aleine behalten, swâ er sich inne er bildet daz er dâ sîne natûre und allez, diz er ist unde geleisten mac, ze mâle dar inne er bilde [...]. Und diu natûre blibet doch ganz in ir selber.“ (Ebd.). Es scheint, dass Meister

gewisse Identität zum höchsten Prinzip bewahrte. Für diese Annahme spräche, dass es im Übrigen nicht plausibel erscheint, wie ein Abbild der Trinität Gottes als eine reine Analogie im relationalen Sinne etwas Wesenhaftes, Lebendiges und Wirksames in sich haben könnte. Demnach ist weiter anzunehmen, dass in diesem trinitarischen Abbild Gottes auch eine Spur des göttlichen Wesens zu finden sei, ohne dass dabei eine ontologische Selbständigkeit des Seelengrundes ausgesagt werden müsse. Das Wesen Gottes, welches sich als eine Spur im Seelengrund befindet, entzieht sich vollkommen dem menschlichen Nichtsein. Es ist und bleibt immer noch das Sein Gottes, welches sich wesenhaft und naturhaft im Seelengrund befindet. Diesen Zusammenhang verdeutlicht Meister Eckhart am deutlichsten anhand dieser Textstelle:

„Das Sich-auf-etwas-Beziehende (relativum) hat die Eigentümlichkeit, nicht für sich und nicht zu sich zu sein, sondern für sich nicht zu sein, für ein anderes und des anderen und zum anderen zu sein. Deshalb ist es um so mehr nicht sein eigen, je mehr es sein eigen ist, und je mehr es sein eigen ist, um so weniger ist es sein eigen. Denn das Für-sich-Sein und das ihm eigene Sein ist, nicht für sich zu sein, sondern des anderen zu sein.“²⁶³

Diese Textpassage Eckharts lässt sich so verstehen, dass das im Seelengrund befindliche göttliche Sein für sich ein Sein im Sinne von

Eckhart von der Metaphorik des Spiegels als Verdeutlichung der Gottesebenenbildlichkeit im Seelengrund selbst nicht überzeugt war, weil er einräumt, dass bei einem Blick in den Spiegel zwar das Gesicht, aber nicht das Wesen des Menschen abgebildet wird. Demnach hat das Spiegelbild – ontologisch betrachtet – für sich kein eigenes Wesen; es ist abhängig vom Urbild im Sinne einer Repräsentation und hat somit einen verweisenden Charakter. Bei Gott sei es aber anders, so Eckhart, denn er ergieße sich völlig in das Bild. Eckhart lässt seine Leser darüber im Unklaren, wie das völlige Ergießen in das Bild bei gleichzeitigem in sich selbst bleiben verstanden werden kann. Anders gesagt, wie lässt sich das Verhältnis vom Urbild und Bild plausibel erklären? Zudem fragt sich der Leser, warum Eckhart in diesem Zusammenhang die so unpräzise Spiegelmetapher verwendet. Überdies ist zu beobachten, dass die neuplatonische Vorstellung der Emanation gewiss auch eine Wirkung bei Eckhart hinterlassen hat. Dafür spricht, dass Meister Eckhart die Emanationsvorstellung selbst aufgreift: „Nota quod imago proprie est emanatio simplex, formalis transfusiva totius essentiae purae nudaе, qualem considerat metaphysicus circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadunt naturae in consideratione physici. Est ergo imago emanatio ab intimis in silentio et exclusione omnis forinseci, vita quaedam, ac si imaginis rem ex se ipsa et in se ipsa intumescere et bullire in se ipsa necdum cointellcta ebullitione.“ (Meister Eckhart (1956), LW IV, S. 425,14-426,4. Vierter Band, herausgegeben und übersetzt von Ernst Benz, Bruno Decker und Josef Koch).

²⁶³ Meister Eckhart (1994), LW III, S. 360,9-13. Herausgegeben und übersetzt von Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese und Albert Zimmermann. (Das Lateinische: „relativum proprium habet et suum non sibi esse nec ad se, sed sibi non esse, alii esse et alius esse et ad alterum esse. Propter quod quo magis non suum, tanto magis suum, et quo magis suum, tanto minus suum; sibi enim esse et suum esse est sibi non esse, sed alius esse. Filius autem relativum ad patrem.“).

Wesen und Natur ist. Dieses Sein ist das eigene Wesen Gottes und nicht der Menschen, obwohl es sich im menschlichen Seelengrund befindet. Es ist ein anderes Sein im menschlichen Seelengrund. Der Leser kann eine zusätzliche Beobachtung am oberen Textbeispiel machen. Je mehr der Mensch versucht, das Sein Gottes im Seelengrund zu seinem eigenen Sein zu machen, desto mehr entzieht sich das göttliche Sein aus dem Seelengrund.

Eine gewisse gedankliche Ähnlichkeit besteht bei den entliehenen Gaben Gottes, die vom Menschen in Anspruch genommen werden. Meister Eckharts (Anmerkung 262) Gedanken ließen sich in diesem Sinne deuten: Eckhart verbindet die Emanationsvorstellung mit der Vorstellung des Urbildes (sowie des Bildes) und beschreibt diese Verbindung als ein dynamisches Geschehen. Durch das vermutlich ständige Ausfließen des Urbildes²⁶⁴ in ein Bild, welches im Seelengrund des Menschen vorhanden ist, wird sichergestellt, dass das Sein des Urbildes als ein dynamisches Sein auch im Seelengrund vorhanden ist. In diesem Zusammenhang hat Otto Langer zutreffendes geschrieben: das „Bild und Urbild [...] [sind] keine nebeneinanderstehenden Substanzen, vielmehr ist das Eine im anderen.“²⁶⁵ In dieser dynamischen Vorstellung der Emanation ist das Bild, welches vom Urbild in den Seelengrund hineinfließt, als ein Sein Gottes zu verstehen, welches sich im gesamten Prozess des Ausfließens und der gesamten Verbindung befindet. Interessant erscheint, dass Plotin (Anmerkung 264) in diesem Zusammenhang den Begriff des Lebens aufgreift. Dabei zeigt sich, dass auch die Verbindung der Emanationsvorstellung mit der Gottesebenbildlichkeit im relationalen Sinne keine unangreifbare Lösung für das Problem der zwei scheinbar widersprüchlichen Vorstellungen darstellt. Hier könnte auch kritisch nachgefragt werden, ob das Sein Gottes gleichzeitig und mit gleicher Intensität im Urbild und Bild vorhanden sein kann, wie es

²⁶⁴ Dieses Ausfließen wird von Plotin als ein ewiges Ausfließen ohne Verlust oder Minderung des höchsten göttlichen Prinzips (des Einen) angenommen: „In diesem Reigen schaut der Geist die Quelle des Lebens, die Quelle des Intellekts, das Princip des Seienden, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele; dabei werden jene nicht aus dem Ersten herausgeschüttet, um es dann zu verringern; denn es ist keine Masse, oder die Erzeugnisse würden vergänglich sein; nun aber sind sie ewig, weil ihr Princip bleibt wie es ist, ohne sich in dieselben zu zertheilen, vielmehr bleibt es ganz.“ (Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 6. Enneade, neuntes Buch, Nr. 9). Es wird deutlich, dass Plotin das göttliche Prinzip als eine ewige und unverminderte Quelle des Lebens auffasst.

²⁶⁵ Langer, Otto (2018), S.183.

an dieser Stelle den Anschein hat. Zudem könnte gefragt werden, welche Funktion der Analogietheorie des Bildes überhaupt zukomme, wenn das Sein Gottes im Sinne der Emanationsvorstellung im Seelengrund vorhanden ist. Übertragen auf die Begrifflichkeit „Nichts“ würde das bedeuten, dass der Mensch in der Selbsterkenntnis seiner Nichtigkeit auch den Seelengrund erkennt, in welchem das Sein Gottes sich als ein dynamisches Sein befindet. Dieses Sein Gottes scheint als „Nichts“ beschrieben zu sein, damit es nicht vom Menschen als sein eigenes Sein angenommen wird. Sobald der Mensch versucht, das Sein Gottes im Seelengrund als sein eigenes Sein vorauszusetzen, wird das Sein Gottes zu „Nichts“, sodass dem Menschen lediglich seine eigene Nichtigkeit bleibt. Daraus ergibt sich folgende Schlussfolgerung: In der Grenzerfahrung des Menschen, seine eigene Nichtigkeit und Endlichkeit realisiert und reflektiert zu haben, realisiert er auch zugleich sein wahres Selbstbewusstsein, welches sich im Gegensatz zu seinem endlichen Dasein als ein anderes göttliches Sein im Seelengrund befindet. Daher ist der Gedanke eines Gottes, der uns näher ist als wir annehmen, ein hinreichend vernünftiger und ernstzunehmender Gedanke. Es ist ein vernünftiger Gedanke, weil er, erstens, nicht widerlegt, aber auch nicht bewiesen werden kann. Zweitens ist es ein vernünftiger Gedanke, weil er in sich konsistent, im Sinne der Widerspruchsfreiheit und Vorstellbarkeit ist. Die Frage der Evidenz dieser Gedanken wird sich im Kapitel 9 im Zuge der Relevanz des Lebensbegriffes verschärft stellen. Drittens ist der Gedanke vernünftig, weil die Tatsache, dass der endliche Mensch einen unendlichen Gott erdenken kann, in sich impliziert, dass der Mensch eine Ebene der Unendlichkeit in sich haben könnte. Die Unendlichkeit im Seelengrund wird von Tauler und Meister Eckhart vorweggenommen und auch von Johann Arndt angenommen.

2.2.2 Die Selbsterkenntnis bei Arndt

Im dritten Buch vom wahren Christentum begegnen viele ähnliche und Tauler völlig entsprechende Aussagen Arndts, die sich im Themenfeld (Seelen-)Grund bewegen:

„Denn so das Reich Gottes²⁶⁶ in uns ist, so ist Gott selbst in uns mit aller seiner Güte. Dasselbst ist Gott der Seele näher und inwendiger, denn die Seele ihr selbst ist. Dasselbst muß der

²⁶⁶ Zum Reichgottesgedanken bei Arndt siehe unten Kapitel 9.2.

Grund der Seele gesucht werden, welches also geschieht: Wenn ein Mensch in leidender Weise, in allen auswendigen und inwendigen Dingen, mit ihm handeln läßt, wie es Gott gefället, und lässet sich Gott ganz.“²⁶⁷

Der Eindruck liegt nahe, dass Arndt hier den mystisch geprägten Ausdruck des Seelengrundes²⁶⁸ aufgreift, diesen aber - ähnlich wie Tauler - nicht weiter systematisch entfaltet. Dieser Textausschnitt legt aber nahe, dass Gott sich für Arndt im Seelengrund mit all seiner Güte befindet (wie bei Tauler). Dadurch, dass Gott näher und inwendiger ist als die menschliche Seele sich selbst, könnte angenommen werden, dass Arndt den Seelengrund von der Seele abgrenzt und mit dieser Unterscheidung den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen annimmt. Wie könnte aber die Verbindung zu Gott gedacht sein? Der Zugang des Menschen oder der Seele zum Seelengrund wird dadurch eröffnet, wenn der Mensch sich entgegen der Äußerlichkeit auf Gott verlässt, so Arndt (Weiteres hierzu in Kapitel 8.4). Es ist allerdings anhand der dargelegten Textausschnitte unklar, ob Gott für Arndt bereits seit der Schöpfung des Menschen selbst im Grund des Menschen vorhanden ist oder erst durch den Glauben in den Grund der Seele kommt. Diese Frage kann nicht abschließend beantwortet werden, weil Arndt in manchen Textpassagen von einer Seele und in anderen von einer gläubigen Seele spricht, welche die Annahme zulässt, dass nur gläubige Seelen Gott in sich tragen, worauf zurückzukommen sein wird. Allerdings wird deutlich, dass für Arndt die von Tauler übernommene Vorstellung von Gottes Wesen in der Seele von besonderer Wichtigkeit ist. So schreibt Arndt:

„Der Seele Würdigkeit ist, dass sie ein Haus und Wohnung Gottes ist, darinnen Gott lieber wohnt, denn im Himmel und auf Erden; und die gläubige Seele hat mehr Gottes in ihr, als alle

²⁶⁷ Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 4, Nr.1.

²⁶⁸ Es kann festgestellt werden, dass Arndt, wie Tauler, den Begriff Abgrund mit dem Seelengrund gleichsetzt. Die Begrifflichkeit Abgrund erscheint bei Arndt in der Nähe der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis der Sünde des Menschen: „dass man den Menschen in sich kehre, den Abgrund seines Elends zu erkennen.“ (Arndt, Johann (1996), S.30). Allerdings lassen sich auch Textpassagen finden, die sich auf Gott beziehen: „ein Abgrund der Ewigkeit, ein Anfang ohne Anfang, das ewige Wort, das alles trägt, eine Welt, die alles begreift, ein Leben, das alles lebendig macht.“ (Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 1, Nr.9). Es lässt sich wahrnehmen, dass Arndt einen deutlichen Bezug auf den Lebensbegriff herstellt. Im Wesentlichen verwendet Arndt den Begriff Abgrund sowohl auf Gott als auch auf die sündhafte Natur des Menschen bezogen: „Des Menschen Herz ist ein Abgrund alles Bösen, Jer. 17,9. Dagegen Gott der Herr ist ein Abgrund aller Güte.“ (Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 42, Nr.12). Es wird deutlich, dass im Abgrund bzw. im Nichts der sündhaften Natur des Menschen sich Gott als ein Abgrund und Nichts den Menschen begegnet. Demnach ist von einer gegenseitigen Zuwendung im Abgrund/Nichts auszugehen.

Himmel und alle leiblichen Tempel, und alles, was Gott je erschaffen hat.“²⁶⁹

Auch wenn Arndt den Terminus *Seelengrund* nicht oft verwendet, so lässt sich anhand mancher Textpassagen feststellen, dass er sich inhaltlich in der Nähe zu mystischen Aussagen, die Gott in der Seele des Menschen annehmen, befindet:

„Sollte nun das geschehen, so mußte etwas im Menschen sein, das sich mit Gott vergliche, auf dass der Mensch fähig würde des höchsten Guts. Das ist des Menschen Seele, darinnen wollte Gott seine Gütigkeit ausgießen, ja selbst darinnen wohnen und sich derselben immer mehr und mehr offenbaren und zu erkennen geben.“²⁷⁰

Neben der neuplatonischen Terminologie („ausgießen“) wird deutlich, dass Arndt wiederholt Gott in der Seele des Menschen annimmt und davon ausgeht, dass dieser erkannt werden kann. Diese Beobachtung vertieft sich durch die Berücksichtigung weiterer Texte Arndts. So schreibt er im vierten Buch:

„Sollte er (Gott) sich aber mitteilen, so mußte er seines Gleichen haben, der ihn aufnehmen. Denn ein Gleiches nimmt seines Gleichen an, und nicht ein Ungleiches. So konnte er auch mit keiner Kreatur Gemeinschaft haben, ohne mit der, so ihm am nächsten verwandt, und derselben, und keiner andern, konnte er auch sich selbst und seine Liebe mitteilen.“²⁷¹

Damit scheint gesichert zu sein, dass Arndt neuplatonische Vorstellungen der Emanation und Remanation übernimmt: „also ist der Seele nicht besser, als wenn sie in ihrem eigenen Hause ist, das ist, in Gott ruhet, daraus sie geflossen ist, da muß sie wieder einfließen, wenn ihr wohl sein soll.“²⁷² Dabei ist jedoch bemerkenswert, dass hier neuplatonische Sprache einfach übernommen wird, ohne diese einer besonderen Begründung zu unterziehen. Allerdings ist hier auch von einer Mitteilung die Rede, sodass der Glaube als ein kommunikativer Akt angedeutet wird. In diesem Sinne wird deutlich, dass das

²⁶⁹ Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 7, Nr.4.

²⁷⁰ Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 28, Nr.2.

²⁷¹ Arndt, Johann (1996), WCh IV. Zweiter Teil. Kapitel 4, Nr.5; WCh III. Kapitel 9, Nr.1; Vgl. Auch folgende Formulierung: „Denn ein Gleiches ist seines Gleichen fähig und keines Widerwärtigen. Ein Gleiches freuet sich je seines Gleichen, und hat seine Lust an demselbigen; also wollte sich Gott ganz ausgießen in den Menschen mit all seiner Gütigkeit, so ein ganz mitteilendes Gut ist Gott.“ (Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 4, Nr. 22). Auch diese Gedanken entstammen der neuplatonischen Tradition.

²⁷² Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 23, Nr.1.

Ausgießen (Zitat 270) nicht als ein Automatismus zu verstehen ist, weil die Gemeinschaft mit Gott kommuniziert werden muss.

Zumindest auf der expliziten Ebene ungeklärt bleibt bei Arndt, ob der Rückfluss der Seele zu Gott nach dem Tod des Menschen oder bereits zu Lebzeiten vollzogen wird. Zumindest an manchen Textstellen gibt Arndt allerdings zu vermuten, dass er einen endgültigen Rückfluss aller Dinge zu Gott annimmt:

„Das vierte Buch aber habe ich darum hinzutun wollen, dass man sehe, wie die Schrift, Christus, Mensch und die ganze Natur übereinstimme, und wie alles in den einigen, ewigen, lebendigen Ursprung, welcher Gott selbst ist, wieder einfließe, und zu demselben leite.“²⁷³

Eine wichtige Beobachtung anhand dieser Textstellen beruht darauf, dass Arndt von einem lebendigen Ursprung und lebendigem Gott spricht, der offensichtlich eine Wirkung entfalten kann. Zudem greift Arndt auch die Begrifflichkeit *Herzensgrund* auf und verwendet diese als Synonym für *Seelengrund*: „in den Grund des Herzens, denselben zu erforschen, zu erkennen, zu reinigen, zu ändern, und in demselben ihren Herzensgrund Gottes und des Himmelreichs wahrzunehmen.“²⁷⁴ An dieser Textstellen erscheint ein Aspekt besonders aufschlussreich zu sein: Es wird hier, ähnlich wie in Kapitel 2.2.1, deutlich, dass der Mensch offenbar nach Arndt im Rahmen seiner Selbsterkenntnis des Herzensgrundes (oder *Seelengrundes* und auch *Nichts*) Gott zu begegnen vermag. Theologisch ließe sich dies so reformulieren, dass der Mensch in der Wahrnehmung und Annahme seiner sündhaften Nichtigkeit, seines natürlichen Nichts²⁷⁵ und Daseins in derselben Nichtigkeit, in demselben Seelengrund, Herzensgrund und Nichts mittels des Glaubens Gott vorzufinden scheint. Nach heutigem Verständnis ließe sich somit sagen, dass Gott den Menschen in seiner absoluten Nichtigkeit begegnet, sodass hier von einer gegenseitigen Zuwendung²⁷⁶ ausgegangen werden kann.

²⁷³ Arndt, Johann (1996), WCh III. Vorrede.

²⁷⁴ Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 1, Nr.3.

²⁷⁵ So schreibt Arndt: „Denn es kommt niemand zu der lebendigen Wahrheit, denn durch diesen Weg, nämlich durch die Erkenntnis seines eigenen Nichts.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 5, Nr. 1).

²⁷⁶ Dafür spricht der folgende Textausschnitt Arndts: „Denn wir sind ja erstlich gekommen aus einem lauern Nichts, und werden wieder zu einem lauern Nichts.“ (Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 20, Nr.2).

Zudem greift Arndt im Kontext der Thematik des Seelengrundes die Begriffe innerer bzw. inwendiger und äußerer²⁷⁷ Mensch auf:

„Was suchen wir auswendig in der Welt, dieweil wir inwendig in uns alles haben, und das ganze Reich Gottes mit allen seinen Gütern? In unserem Herzen und unserer Seele ist die rechte Schule des Heiligen Geistes, die rechte Werkstatt der Heiligen Dreieinigkeit, der rechte Tempel Gottes.“²⁷⁸

Der Gedanke, dass das Reich Gottes samt seiner Dreieinigkeit in uns, in unseren Herzen und unseren Seelen sei, legt zunächst die Annahme nahe, dass dieses Reich von Natur aus im Menschen angelegt wäre. Es wird auch deutlich, dass sowohl Arndt als auch Tauler ihre Überlegungen im Themenfeld *Grund* „auf den inwendigen Menschen“²⁷⁹ richten. Daher ist anzunehmen, dass Arndt die Begrifflichkeit innerer bzw. inwendiger Mensch von Taulers Predigten übernommen hat. Als fraglich erscheint, ob das Adjektiv *inwendig* „auf den inneren Grund des Herzens oder der Seele“²⁸⁰ bezogen wird. Festzustellen ist, dass Arndt mehrere Begrifflichkeiten von Tauler zu übernehmen scheint, mit deren Hilfe überwiegend dasselbe beschrieben wird. Die Annahme liegt daher nahe, dass mit den unterschiedlichen Begriffen „Gott und das Reich Gottes“²⁸¹ welches im „innern Grunde“²⁸² des Menschen gesucht und gefunden werden

²⁷⁷ Die Differenzierung zwischen dem inwendigen/inneren und äußeren Menschen geht vermutlich auf Platon zurück. Sie wurde auch von Plotin aufgenommen: „so also meine ich das von dem Menschen, wie Plato von einem inwendigen Menschen spricht. Es ist also auch unsere Seele etwas göttliches und zugleich gehört sie der anderen Natur an, wie das durchweg die Natur der Seele ist.“ „Ich meine nicht in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen – denn diese sind davon getrennt.“ (Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 5. Enneade, erstes Buch, Nr. 10). Der innere/inwendige Mensch wird demnach nach Plotin als die nicht sinnlich wahrnehmende Seele definiert, die etwas Göttliches und Menschliches in sich trägt. Zudem lassen sich Gedanken zum inneren und äußeren Menschen auch bei Paulus finden (2 Kor. 4,16; Röm 7,22; Eph 3,16). Auch Augustinus wurde von diesen Gedanken der Abkehr von der Welt und Einkehr in die Innenwelt des Menschen beeinflusst: „Gehe nicht nach draußen, kehre in dich selbst zurück! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.“ (Augustinus (388-391): Der Lehrer: de Magistro Liber unus. Lat./deutsch. übersetzt und herausgegeben von Carl Johann Perl. S.45). Als interessant erscheint, dass Tauler die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen auch mit einem vermutlich aus der neuplatonischen Tradition stammenden Dreierschema erklärt: „denn der Mensch verhält sich, als ob er drei Menschen wäre und ist doch einer. Der erste ist der äußere, tierische, sinnliche Mensch; der zweite der geistige mit seiner Erkenntniskraft; der dritte der sich zu sich selbst neigende Seelengrund [...] das Gemüt.“ (Tauler, Johannes (ca.1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.409). Da Tauler dieses Dreierschema nicht erläutert, ist zu vermuten, dass sich Gott in diesem zu sich selbst neigenden Seelengrund seinen Ort der Ruhe erwählt hat.

²⁷⁸ Arndt, Johann (1996), WCh III. Vorrede, Nr.4.

²⁷⁹ Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 1, Nr.5.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd.

kann, von Arndt hier sachlich dasselbe ausgesagt wird. Überdies begegnen bei Arndt immer wieder Formulierungen, in denen er von der „inwendigen Frucht des Geistes“²⁸³ und von einem „verborgenen Schatz“²⁸⁴ spricht. Dabei bezieht sich Arndt oft auf Tauler, indem er ihn auch namentlich erwähnt. Müsste man nicht bei der Berücksichtigung dieser Textstellen Arndts, in denen Gott im Inneren des Menschen angenommen wird, die Hypothese aufstellen, dass dieser Gott eine feststehende und dauernde Bleibe im inwendigen Grund bzw. Seelengrund des Menschen zu haben scheint und somit naturhaft und wesenhaft im Menschen ist? Sonach kann das Gottesverhältnis als eine feststehende und dauernde Beziehung im Inneren des Menschen gedeutet werden. Dabei wäre zu fragen, ob das menschliche Wesen im inneren Grund als ein Gegenüber repräsentiert wird oder lediglich in Relation zum statischen Grund Gottes in der Innerlichkeit des Menschen vorkommt. Zudem erscheint es fraglich, inwieweit Gott im inneren Grund des Menschen ohne Verkündigung und den Glauben verborgen ist.

Es ist anzunehmen, dass das Innere und Inwendige des Menschen durch Gottes Gegenwart eine andere Qualität im Sinne einer Ewigkeit innerhalb der Zeitlichkeit bekommt. Unklar verbleibt, ob diese Gegenwart dauerhaft und feststehend oder punktuell und relativ von Arndt und Tauler verstanden wird (Kapitel 2.2.1). Interessant erscheint in diesem Zusammenhang die dargestellte Beobachtung, dass der Mensch in der Erkenntnis seines eigenen Nichts eine Wahrheit erfährt, auf der eine tragfähige Beziehung mit Gott aufgebaut werden kann. Zudem greift Arndt auch die Begrifflichkeit „Nichts“ im Zusammenhang mit der zuvor angedeuteten Sünde auf: „Siehe nun, lieber Mensch! was du bist, und was du vermagst. Was hast du zu deiner Wiederbringung und zur Erneuerung deiner verderbten Natur tun können? Lauter nichts.“²⁸⁵ In dieser Hinsicht scheint die Suche nach Gott im inneren Grunde auch bei Arndt mit der Loslösung „von der Welt“²⁸⁶ zu korrelieren. Daraus ergibt sich der Zusammenhang, dass eine Einkehr in die Innerlichkeit mit einer Loslösung von der Welt

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 6, Nr.4. „bedenket auch oft der menschlichen Kräfte Unvermögen und seine eigene Nichtigkeit, dass er lauter Nichts ist ohne Gottes Gnade.“ (Arndt, Johann (1996), WCh V. erster Teil, Kapitel 3, Nr.1).

²⁸⁶ Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 1, Nr.5.

einhergeht: „Und je mehr man nun von der Welt ausgehet in sich selbst, je mehr geht man zu Gott ein in seinen ewigen Ursprung.“²⁸⁷ Bei den Je mehr-desto-Hypothesen Arndts bekommt der Leser den Eindruck, dass die Abkehr von der Welt mit einer Zuwendung zu Gottes Ursprung korreliert. Dabei wird eines deutlich: Die Loslösung von der Welt, die für ihn eine Loslösung von der bekannten Äußerlichkeit bedeutet, steht im wirksamen Gegensatz zur Innerlichkeit. In diesem Sinne argumentiert Arndt dualistisch, indem er schreibt: „Denn vor Gott gilt nichts Äußerliches, sondern das Innerliche; nicht was in den Buchstaben bestehet, sondern was aus dem Geist gehet und im Geist bestehet.“²⁸⁸ Diese Textstelle ist besonders aufschlussreich, da Arndt nicht nur von einem inneren und äußeren Menschen spricht, sondern das Äußerliche in die unmittelbare Nähe zum Buchstaben bringt und damit Taulers Gedanken vom inneren/äußeren Menschen auf den Buchstaben ausweitet. Dies wird im 15. Kapitel des dritten Buches vom wahren Christentum deutlich:

„Wisset, daß das ewige Wort uns also unaussprechlich nahe ist, inwendig in unserem Grunde, daß der Mensch ihm selber, noch seine Natur und Gedanken, noch alles, das man sagen und verstehen kann, nicht so nahe und so inwendig ist, als das ewige Wort im Menschen ist [...].“²⁸⁹

Arndt hat die zitierte Stelle vermutlich aus der 44. Predigt Taulers über Mk 7,37 („Bene omnia fecit: surdos fecit audire et mutos loqui“) entnommen. Dort führt Tauler aus, dass „und wissent doch das das ewig wort uns also unsprechlichen nach und inwendig ist in unserem grunde“²⁹⁰. In einer anderen Trinitatispredigt teilt Tauler mit, dass er mit dem ewigen Wort den Sohn meine.²⁹¹ Vor diesem Hintergrund verstärkt sich der Eindruck, dass Arndt ausschließlich zwischen den beiden Polen der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit differenziert. Das Äußerliche scheint für Arndt eine Ebene außer Gott zu sein. Fraglich erscheint, ob das Äußerliche, oder genauer die Welt, von Arndt als notwendig angesehen wird. Zudem wird von Arndt die Weltverleugnung hinsichtlich der Kirche, die sich nun einmal in der Welt befindet, nicht reflektiert. Es kann auch weitergefragt werden, wie

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ Ebd. Der Text erinnert sehr an die paulinische Redeweise: „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“ (2 Kor. 3,6).

²⁸⁹ Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 15, Nr.1.

²⁹⁰ Tauler, Johannes (ca.1359), herausgegeben von Ferdinand Vetter. S.191.

²⁹¹ Tauler, Johannes (1826), S.450.

Arndt die Bibel in dieser Dualität einordnet. Eine Erklärungsmöglichkeit könnte sein, dass Arndt das äußere Wort der Bibel erst auf die Ebene der Innerlichkeit, des Grundes und Ursprunges bringen möchte, wenn das äußere Wort verinnerlicht ist. Soll demnach das äußere Wort der Bibel den Menschen die Möglichkeit erschließen, verinnerlicht zu werden? Damit scheint das äußere Wort notwendig für die Verinnerlichung zu sein. Bildet es die Voraussetzung für die Verinnerlichung?²⁹²

²⁹² Vgl. zum Verhältnis von innerem und äußerem Wort bei Arndt näher Kapitel 4.5 dieser Arbeit.

3 Die Theologie der „Theologia Deutsch“ im Kontext der Theologie Arndts

Ein Blick auf die „Theologia Deutsch“²⁹³ verspricht wichtige Hinweise auf Arndts theologisches Verständnis des Lebensbegriffs²⁹⁴. Dabei ist in Rechnung zu stellen, dass die Schrift keinen im Sinne der systematischen Theologie²⁹⁵ stringenten Aufbau hat. Mit Alois Haas lässt sich indes feststellen, dass es sich bei dem Werk um ein Traktat handelt:

„[Dieses stellt] in lockerer Aneinanderreihung eine nicht streng gegliederte Abfolge von Themen [vor], deren Ordnung nicht einer innerlich kohärenten, logischen Struktur entspricht, sondern sich aus der je neuen Aufnahme von Leitmotiven ergibt. Anstelle einer Gliederung mit konsequentem Aufbau ist das Ergebnis eine ausgebreitete Fülle von inhaltlich variierten Betrachtungen von letztlich ein und demselben Thema: die gnadenhafte Vergottung

²⁹³ Die umstrittene Frage der Verfasserschaft der Schrift „Theologia Deutsch“ ist nicht eindeutig geklärt, sodass hier nur Vermutungen aufgestellt werden können. Historisch gesichert ist, dass Martin Luther am 4. Dezember 1516 eine unvollständige Version mit dem Namen „Eny genstlich edles Buchlein/ von rechter unterschend/ und vorstand/ was der alt un mensche sen [...]. Johann Rhau Grunnenberg: Wittenberg“ (Luther, Martin (1883), Weimarer Ausgabe I, S.153) herausgegeben hat. Erst zwei Jahre später kam 1518 eine vollständige Ausgabe der „Eny genstlich edles Buchlein/ von rechter unterschend/ und vorstand/ was der alt un mensche sen [...]. Gedruckt durch Wolfgang Stöckel“ (Ebd.) heraus. Die beiden Ausgaben sind mit Luthers Vorreden versehen. Aus der Vorrede Luther erscheint folgender Passus wichtig: „Denn diesmal ist das Büchlein ohne Titel und Namen funden, aber, nach möglichem Gedenken zu schätzen, ist die Materie fast nach der Art des erleuchten Doktors Tauleri, Predigerordens.“ (Arndt, Johann (1597), Vorrede Dr. Martin Luthers zur teutschen Theologia). Zu beachten ist auch, dass die „Theologia Deutsch“ dem Denken Taulers sehr nahekommt. Belegen lässt sich weder der Verfasser, noch die genauere Datierung noch der Titel der Schrift. Allerdings werden wir in unserer Untersuchung nicht weiter darauf eingehen. Einen guten ersten Überblick zu Verfasserfragen, Titel und Datierung der Schrift bietet Andreas Zecherle (Zecherle, Andreas (2007), Die ‚Theologia Deutsch‘ Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat).

²⁹⁴ Wenn Andreas Zecherle schreibt, dass die „Theologia Deutsch“ „ein wichtiges Bindeglied zwischen der spätmittelalterlichen Mystik und der Reformation darstellt“ (Zecherle, Andreas (2007), S.1), legt sich die Frage nahe, welche *inhaltlichen* Themenkreise und Begriffe diesem Bindeglied die verbindende Wirkung verleihen.

²⁹⁵ Zutreffend dazu Haas: „Diese der Systematik widersprechende 'Ordnung' ist eine des meditierenden Umgangs mit Gehalten des geistlichen Lebens, der geistlichen Psychologie und der Einübung in ein geistliches Leben. Der Linearität gedanklicher Abläufe entspricht hier die zyklische Form des intensiven Zurückkommens auf immer wieder dieselben Leitgedanken und -motive. Es geht mithin nicht zunächst um gedankliche Erhellung von logischen Zusammenhängen, sondern vielmehr um die Erschließung für die Kontemplation relevanter Gegebenheiten, die existentiell bedeutsam sind.“ (Haas, Alois M. (1978), S.304f.). Demnach stellt Haas die Vermutung auf, dass die Bücher „der Mystik [...] nach den Gesetzen der Ideenassoziation, und nicht der exakten Logik entstanden [sind], ja sie sind, besonders wenn sie ohne Namen gehen, häufig überarbeitet und erweitert worden.“ (Haas, Alois M. (1978), S.310).

des Menschen im Lichte der vermittelnden Vorbildlichkeit des ‚Christuslebens‘.²⁹⁶

Da die „Theologia Deutsch“ keine systematische Schrift darstellt, erscheint es angemessen, nicht dem Verlauf des Textes zu folgen; stattdessen soll die systematisch-theologische Gedankenwelt inhaltlich anhand wichtiger Themenkreise reproduziert und reflektiert werden.²⁹⁷ Diese Darstellung soll der Vorbereitung und Bekräftigung des Lebensbegriffes dienen. Auf diese Weise kann aber auch deutlich werden, inwiefern zwischen der „Theologia Deutsch“ und Arndts Büchern vom wahren Christentum in Hinblick auf die Themenkreise und den Lebensbegriff Parallelen vorliegen. Dies zeigt sich bereits in der Vorrede Arndts zur „Theologia Deutsch“. Im Folgenden sollen zunächst nur die entsprechenden Parallelen aufgezeigt werden, ihre vertiefte Analyse vor dem Hintergrund der Untersuchung des arndtschen Lebensbegriffs kann erst an späterer Stelle erfolgen²⁹⁸.

3.1 Die Vorrede Arndts zur „Theologia Deutsch“

Bereits im Jahre 1597²⁹⁹ bringt Arndt die „Theologia Deutsch“ mit einer Vorrede heraus. Ein Blick auf den Text der Vorrede zeigt, dass Arndt in diesem mittelalterlichen mystischen Traktat wesentliche eigene Anliegen wiedererkennt:

In der Vorrede von 1597 beschreibt Arndt das einzige „Buch des Lebens, [als] unserm Herrn Jesu Christo“³⁰⁰ als das „wahre, christliche Leben und Gottseligkeit von Ihm [gelernt werden] wie ER uns (Matth.

²⁹⁶ Haas, Alois M. (1980), S.17. Zudem könnte nach Zecherle „entstehungsgeschichtlich [...] die relative Strukturlosigkeit des Textes durch die Vermutung erklärt werden, dass das Werk wie Eckharts, Reden der Unterweisung eine Sammlung klösterlicher collationes darstellt.“ (Zecherle, Andreas (2007), S.20).

²⁹⁷ Vgl. Zecherle, Andreas (2007), S.22. Diese Vorgehensweise trifft auch auf die „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ zu. Da Arndt keine Dogmatik, sondern eine Erbauungsliteratur schrieb, fällt die Systematisierung seiner Bücher sichtlich schwer.

²⁹⁸ S.u. Kapitel 9.

²⁹⁹ Arndt, Johann (1597), S.6f. Vorrede der teutschen Theologia. Im Jahre 1605 bringt Arndt erneut und diesmal gemeinsam mit der Schrift „Die Nachfolge Christi“ die „Theologia Deutsch“ heraus (Zwey vhralte vnd edle Büchlein [...]). Die Überprüfung der Vorrede aus den Jahren 1597 und 1605 hat ergeben, dass diese mit der neudeutschen Übersetzung von Dr. Franz Pfeiffer aus dem Jahr 1886 übereinstimmen, sodass im Folgenden aus der neudeutschen Übersetzung zitiert werden kann. In diesem Zusammenhang erscheint es erwähnenswert, dass Arndt im Jahr 1605 auch „Zwey geistreiche Büchlein/ Doctoris von Staupitz [...]“ (Arndt, Johann (1605)) herausgibt. Diese veränderte Vorrede aus dem Jahr 1605 findet sich in den Sechs Büchern vom wahren Christentum (Arndt, Johann (1996), S.818-830) wieder.

³⁰⁰ Deutsche Theologie (1518), Vorrede Arndts zur Theologia Deutsch. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

11,29.) befohlen hat.“³⁰¹ Der Lebensbegriff ist hier stark auf Jesus Christus konzentriert. Als fraglich erscheint, ob das wahre, christliche Leben dem biblisch überlieferten Leben Jesu Christi entsprechen soll. Es entsteht der Eindruck, dass es sich hier um die konkrete Nachfolge Christi handeln könnte. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, wenn Arndt schreibt: „Da lehret uns der Apostel, daß die Erkenntniß Christi mehr stehe in Praxis, daß nämlich Christus in uns lebe, und wir in Ihm, denn in der Wissenschaft und Theorie.“³⁰² Arndt setzt hier die Wissenschaft und die Theorie mit den dogmatischen und polemischen Schriften in Verbindung, denen er vorwirft, dem christlichem Leben nicht dienlich, sondern hinderlich zu sein (Kapitel 2):

„Wenn man den klugen Wort und Vernunfftkünsten gar zu viel nachänget/ wird wahrhaftig der Geist Gottes verhindert/ daß man seine geistreiche Gedancken haben/ noch geistreiche Wordt reden kann/ und ist große thorheit/ Gottes Wordt durch die vernunfft wollen außlegen. Dann wie kann das durch die vernunfft ausgelegt werden/ was über die vernunfft ist?“³⁰³

Das deckt sich mit Gedanken, die Martin Luther in seiner Vorrede äußert, wenn er schreibt: „denn dies edle Büchlein³⁰⁴, als arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und vielmehr reicher und köstlicher ist es in Kunst und göttlicher

³⁰¹ Deutsche Theologie (1518), S.3f. Vorrede Arndts zur Theologia Deutsch. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³⁰² Deutsche Theologie (1518), Vorrede Arndts zur Theologia Deutsch. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³⁰³ Arndt, Johann (1621), Vorrede zur Postille Johannes Taulers. Es ist nach Arndt „ein grosser unterscheidt unter denen, die auß der vernunfft/ und auß dem heiligen Geist reden/ denn vernunfft ist natürlich/ der heilige Geist muss von Gott erbeten werden/ unnd kompt nicht auß wissenschaft vieler Sprachen und Wortkünsten.“ (Arndt, Johann (1621), Vorrede zu Postille Johannes Taulers). Gleichwohl will Arndt „die frenen Künste und Sprachen nicht verachtet und verworffen.“ (Ebd.) wissen. In diesem Sinne vermag Arndt den Unterschied zwischen der „Menschlichen und Göttlichen Weisheit“ (Ebd.) klar herausstellen. Zudem können wir vernehmen, dass Martin Luther in der Vorrede der „Theologia Deutsch“ zwar keine so starke, dennoch eine kritische Anmerkung zur polemischen Hochschultheologie anbringt: „und befinde allererst, daß es wahr sei, daß etliche Hochgelehrte von uns Wittenbergischen Theologen schimpflich reden, als wollten wir neue Dinge fürnehmen.“ (Arndt, Johann (1597), Vorrede Dr. Martin Luthers zur teutschen Theologia).

³⁰⁴ Schon anhand des Adjektivs „edel“ kann abgeleitet werden, dass Martin Luther die „Theologia Deutsch“ sehr geschätzt hat; ein Eindruck, den die Vorrede Luthers bestätigt: „ein Buch, daraus ich mehr erlernet hab und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind.“ (Deutsche Theologie (1518), Vorrede Dr. Martin Luthers zur teutschen Theologia). Daher liegt die Annahme nahe, dass die Theologie Martin Luthers von der „Theologia Deutsch“ beeinflusst war; vgl. hierzu die Darlegungen bei Andreas Zecherle (Die Rezeption der 'Theologia Deutsch' bis 1523).

Weisheit.“³⁰⁵ Unklar bleibt dabei, wie das Verhältnis vom Glauben zur Vernunft gedacht werden kann.

Allerdings ist davon auszugehen, dass Arndt der menschlichen Vernunft keinen großen Stellenwert beimisst (Kapitel 2.2).³⁰⁶ Es kann auch festgestellt werden, dass die natürliche Vernunft bei Arndt und Luther sogar hinderlich für geistreiche Gedanken zu sein scheint: Allein mit Hilfe der Vernunft kann beiden Theologen zufolge Gottes Wort nicht ausgelegt oder durchdrungen werden. Gottes Wort übersteigt die Vernunft³⁰⁷, so Arndt. Die natürliche Vernunft des Menschen scheint für ihn – ähnlich wie für den Verfasser der „Theologia Deutsch“ – eine untergeordnete, für die Vereinigung mit Christus unbedeutende, Rolle zu spielen. Es wäre zu diskutieren, ob sich Vernunft³⁰⁸ und Glaube nicht widersprechen³⁰⁹. Es ist anzunehmen, dass es einen vernünftigen Glauben geben kann und nehmen an, dass es gute Gründe dafür gibt. Allein die Annahme, dass

³⁰⁵ Deutsche Theologie (1518), Vorrede Dr. Martin Luthers zur teutschen Theologia. Auch bei Arndt begegnet unter den Begriffen *göttliche* und *himmlische Weisheit* Folgendes: „Aus diesem Fundament folget eine andere himmlische Weisheit, und macht nun der Glaube den Unterschied unter den Gelehrten und Heiligen.“ (Arndt, Johann (1996), S.807).

³⁰⁶ Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 11, Nr.13.

³⁰⁷ Diese Gedanken wurden bereits von Pseudo Dionysius Areopagita in ähnlicher Weise geäußert: „Εστω δέ καις νυν ήμίν ό των λογίων θεσμός τροδιωρισμένος τό την αλήθειαν ή μας καταδείσασθαι των περί θεού λεγομένων «ούκ έν πειθοίς σοφίας ανθρωπίνης λόγους, άλλ" έν άποδείξει» της πνευματοκινήτου των θεολόγων «δυνάμεως», καθ' ήν τοις άφθέγκτοις και άγνώστοις άφθέγκτως και άγνώστως συναπτόμεθα κοττά τήν κρείττονα της καθ' ήμας λογικής και νοερας δυνάμεως και ένεργείας ίνωσιν.“ (Pseudo-Dionysius Areopagita (ca.600): *De divinis nominibus*. Herausgegeben von Beate Regina Suchla 1990. Erstes Kapitel: Zweck der Abhandlung. Überlieferung göttlicher Namen §1. S.107f.).

³⁰⁸ Mit Kleffmann ist davon auszugehen, dass „[die] Vernunft [...] sich als die Reflexion des Verstandes auffassen [lässt], die ihn (den Verstand) an seine Grenzen führt, die das Subjekt selbst ist.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.22). Zu vermuten ist, dass die „präzise Unterscheidung von Verstand und Vernunft“ (Kleffmann, Tom (2013), S.23) bei dem Verfasser der „Theologia Deutsch“ und bei Johann Arndt bisher noch nicht angedacht war. Daher ist anzunehmen, dass „der Ausdruck Vernunft oder ratio auch das, was später als Verstandeserkenntnis von der Vernunft unterscheiden wird“, (Ebd.) umschließt. Richtig und wichtig ist, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ die „Wahrheit und Erkenntnis Gottes“ nicht als eine „Leistung der natürlichen Vernunft ansieht, sondern [...] in der Negation des in Verhältnis zu den Dingen bestehenden Fürsichseins“ (Kleffmann, Tom (2013), S.26) annimmt.

³⁰⁹ Auch Martin Luther geht in diesem Zusammenhang von dieser Annahme aus: „Rectius ergo fecerimus, si dialectica seu philosophia in sua sphaera relictis discamus [...]“ (Wir handeln also richtiger, wenn wir die Dialektik oder die Philosophie in ihrer Sphäre beließen und lernten, im Reich des Glaubens außerhalb jeder Sphäre in neuen Sprachen zu reden.“ (Luther, Martin (1539), *Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est*. Weimarer Ausgabe Bd. 39 II, S.5). Für die strikte Trennung von der Vernunft, die vermutlich bei Johann Arndt und dem Verfasser der „Theologia Deutsch“ nahezu synonym für den Verstand verwendet wird, können wir viele Anhaltspunkte finden (Kapitel 2.2). Zu fragen ist dennoch, wie sinnvoll diese Trennung ist und wie sich diese bei dem neuen, im Glauben mit Christus vereinigten Menschen denken lässt.

Gott den Eigenwillen des Menschen zulässt, zeigt uns, dass er ein vernünftiges, freies, menschliches Dasein als sein Gegenüber voraussetzt. Im Rahmen dieser Vernunft hat der Mensch die Möglichkeit, seine eigene Nichtigkeit zu reflektieren und so vernünftig nach Gott als dem wahren Gegenüber zu fragen (Kapitel 8).

Zudem ist zu fragen, was Arndt unter dem Grundsatz „Christus lebt in uns und wir in ihm“ genau versteht. In seiner Vorrede greift Arndt hierzu Lk 9,23 auf: „Will mir jemand folgen, der verlägne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich, und folge Mir nach.“³¹⁰ In diesem Sinne wird die Selbstverleugnung als eine „Aufopferung [des] eigenen Willens, [der] Kreuzigung [des] Fleisches“³¹¹ beschrieben. Dabei wird deutlich, dass für Arndt die Selbstverleugnung bei der Nachfolge Christi eine wichtige Rolle zukommt. Wer „Christi Demuth, Sanftmuth und Geduld in seinem Herzen nicht hat“³¹², kann für Arndt auch keine Vorstellung vom wahren Leben haben. Bezüglich des Lebens Christi verweist er auf die „Theologia Deutsch“: „Solches lehret dich dieses Büchlein, wie du nämlich das edle Leben Christi an dich nehmen, und den lebendigen thätigen Glauben, ja Christum durch den Glauben, in dir sollst lassen leben und alles wirken.“³¹³ In diesem Kontext gibt Arndt dem Leser einen Ratschlag:

„Und wenn du dasselbe durch öfteres Lesen und stetige Uebung in dein Leben verwandeln wirst, wie eine Blume verwandelt wird in ihre Früchte, so wirst du bekennen müssen, daß es das rechte, wahre, lebendige Christenthum sei, und sei kein edler, köstlicher und lieblicher Leben, denn das heilige Leben Christi; wirst auch bekennen müssen, daß ein Christ müsse eine neue Creatur sein, oder er gehöret Christo nicht an, wie Sanct Paulus spricht (2. Kor. 5,17.): Ist jemand in Christo, der ist eine neue Creatur. An dieser Erneuerung in Christo, an dieser geistlichen, himmlischen, göttlichen Wiedergeburt ist alles gelegen, dieselbe ist der einzige Zweck und Ziel der Theologie und des Christenthums. Dies ist die Vereinigung mit Gott (1. Kor. 6,17.), die Vermählung mit unserm Himmelsbräutigam Jesu Christo, (Hosea 2. 19,20.), der lebendige Glaube, die neue Geburt. Christi Einwohnung in uns, des heiligen Geistes Früchte in uns, die Erleuchtung und Heiligung, das Reich Gottes in uns. Dies ist alles eines“³¹⁴.

³¹⁰ Deutsche Theologie (1518), Vorrede Arndts zur Theologia Deutsch. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³¹¹ Ebd.

³¹² Ebd.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Deutsche Theologie (1518), Vorrede Arndts zur Theologia Deutsch. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

Besonders aufschlussreich an dieser Textstelle erscheint, dass Arndt auf der praktischen Ebene aussagt, dass das wiederholte Lesen der „Theologia Deutsch“ zum Leben Christi hinführen kann und somit das Leben zu verwandeln vermag. Eine wichtige Beobachtung kann auch in den von Arndt verwendeten Begrifflichkeiten gemacht werden: Er setzt die Erneuerung in Christo mit der Wiedergeburt gleich, bestimmt diese Begriffe und verbindet sie mit dem Ziel der Vereinigung mit Christus und Gott im Glauben. Zudem führt Arndt aus, dass diese Begriffe (Erneuerung, Wiedergeburt, Vereinigung, lebendiger Glaube; Heiligung, das Reich Gottes in uns, Christi Einwohnung in uns) einen Themenkreis bilden. Dabei fällt auf, dass Arndt diese Begriffe nahezu als Synonyme verwendet, was auch für die Analyse der Bücher vom wahren Christentum wichtig ist: Es wird ersichtlich, dass das systematische Begriffsdenken bei Arndt keinen hohen Stellenwert einnimmt. Es geht überwiegend um das wahre Leben, welches nicht systematisch-theologisch reflektiert und gegenüber anderen Begrifflichkeiten differenziert wird. Zudem macht Arndt deutlich: „So aber Christus in dir wohnt, lebet und wirkt, so ist alles das Gute, so du thust, nicht dein, sondern deines einwohnenden Königs in dir (Ephes. 3,20).“³¹⁵

3.2 Gotteslehre

3.2.1 Die Gotteslehre in der „Theologia Deutsch“

Auf die Frage, wie Gott beschrieben werden könnte, antwortet der Verfasser der „Theologia Deutsch“: Gott ist „das wahre Eine vollkommene Gut.“³¹⁶ „Nun möchte man fragen: was ist aber dieses Eine? Ich³¹⁷ spreche: es ist gut oder gut geworden, und doch weder dies Gut noch das, das man nennen, erkennen oder zeigen kann, sondern es ist Alles und über Alles.“³¹⁸ Mehrere Beobachtungen lassen sich an diesen Textstellen vornehmen: Zunächst stellt der Autor der „Theologia Deutsch“ die Begrifflichkeit des „Einen“ in den Mittelpunkt. Das vom Autor der „Theologia Deutsch“ beschriebene

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ Deutsche Theologie (1518), Das dreiundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³¹⁷ Mit Haas ist davon auszugehen, dass die „Ich-Rede [...] sich dem Verfasser der T[heologia]D[deutsch] weniger aus Gründen höherer Authentizität [...] als aus solchen der Exemplarität“ (Haas, Alois M. (1978), S.311) eröffnet hat.

³¹⁸ Deutsche Theologie (1518), Das neunte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

„Eine“ als das höchst denkbare Prinzip wurde maßgeblich von der Tradition des Neuplatonismus von Plotin beeinflusst. So schreibt Plotin bereits im 3. Jahrhundert nach Christus über das „Eine“: „Alles Seiende ist durch das Eine seiend, sowohl das, was ursprünglich seiend ist, als auch das, was irgendwie zu dem Seienden gezählt wird. Denn was sollte es auch sein, wenn es nicht Eins wäre?“³¹⁹ Der Leser vermutet, dass das „Eine“ eine Zuschreibung für Gott sein kann. Indem hier von Gott als dem „Einen“ gesprochen wird, kann damit impliziert werden, dass das „Eine“ alles andere (die Welt) vor der Schöpfung in sich miteingeschlossen hatte. Die Annahme liegt nahe, dass dieses ursprüngliche Miteingeschlossene eine Wirkung auf die Gegenwart haben könnte. Sonach könnte vermutet werden, dass die Einheit die Mannigfaltigkeit umfasst und dass aus dieser voraussetzungslosen Einheit alle Vielheit hervorgeht. Als fraglich erscheint in diesem Zusammenhang, ob die Begrifflichkeit des „Einen“ bereits die göttliche Dreieinigkeit miteinschließt. Dazu liegt die Annahme nahe, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ die Dreieinigkeit³²⁰ zwar andeutet, aber nicht näher entfaltet oder reflektiert, nicht zuletzt, weil der Verfasser der „Theologia Deutsch“ die Trinitätslehre nicht mit der neuplatonischen Emanationsvorstellung in Einklang³²¹ zu bringen vermag. Der Emanationsgedanke lässt sich einfacher mit der Schöpfungslehre als mit der Trinitätslehre in Verbindung bringen, wie sich auch im 31. Kapitel der „Theologia Deutsch“ selbst zeigt:

„Gott als Gottheit dem gehört nicht zu, weder Wille noch Wissen oder Offenbaren noch dies noch das, das man nennen oder sprechen oder denken kann. Aber Gott als Gott gehört zu, daß ER Sich selbst ausspreche und Sich selber bekenne und liebe und Sich Sich selbst offenbare, und dies alles ohne Kreatur. Und dies ist in Gott noch alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Kreatur ist; und in diesem Aussprechen und Offenbaren wird der persönliche Unterschied.“³²²

³¹⁹ Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 6. Enneade, neuntes Buch, Nr.1. In dieser Hinsicht bleibt der Grundgedanke von Plotin in der Schrift der „Theologia Deutsch“ nahezu unverändert.

³²⁰ Der Heilige Geist wird in der Schrift „Theologia Deutsch“ nicht erwähnt.

³²¹ Ein Widerstand in der Verbindung der Emanationsvorstellung mit der Trinitätslehre könnte sich darin zeigen, dass die neuplatonische Vorstellung von dem absolut Einen bereits impliziert, dass die aus dem Einen hervorgegangenen Hypostasen eine Abstufung zum Einen darstellen würden, sodass die Annahme nahe liegen würde, dass die drei Hypostasen keine gleichrangigen Einheiten wären. Zudem müsste es gute Gründe dafür geben, wieso in der Einheit eine göttliche Trias angenommen werden sollte und wie diese Trias plausibel beschrieben werden könnte.

³²² Deutsche Theologie (1518), Das vierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

Der Autor der „Theologia Deutsch“ unterscheidet „Gott als Gottheit“³²³ und „Gott als Gott“. Auch wenn diese Unterscheidung viele Fragen aufwirft, werden hier auf den ersten Blick für den Leser klare begriffliche Formen geprägt. Bereits der zweite Blick im Rahmen der Untersuchung der „Theologia Deutsch“ verrät, dass an vielen Textstellen nur von Gott die Rede ist, sodass eine stringente Differenzierung zwischen *Gott als Gottheit* und *Gott als Gott* nicht klar beim Lesen erkannt werden kann. Insofern lässt der Autor der „Theologia Deutsch“ seinen Leser darüber teilweise im Unklaren, worin der Unterschied genau liegt. In diesem Zusammenhang liegt die Vermutung nahe, dass *Gott als Gottheit* vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ als „Gott in Ewigkeit [...] ohne Leid, Leiden und Betrübniß“³²⁴ und ohne Geschöpfe beschrieben wird. Diesen Gedanken hat der Autor der „Theologia Deutsch“ wohl aus der Schrift „De divinis nominibus“ von Pseudo Dionysius Areopagita³²⁵ übernommen. Im Gegenzug dazu wird der Vorstellung von *Gott als Gott* die Offenbarung und Liebe zugeschrieben, die als eine Offenbarung in sich selbst beschrieben werden kann. Es kann auch festgestellt werden, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ das Geschöpf bei der Vorstellung von *Gott als Gott* außen vorlässt. Auch hier ist davon

³²³ Es ist anzunehmen, dass der Terminus „Gott als Gottheit“ von Meister Eckhart übernommen wurde (s.u. Anmerkung 339). Wenn diese „Gottheit“ als Merkmal die Unbestimmtheit im Sinne der neuplatonischen Tradition und der negativen Theologie trägt, dann müsste auch zutreffen, was Eckhart in seiner Predigt ausgesagt hat: „Sunder als er ist einvaltic ein , âne alle wîse und eigenschaft : dâ enist er vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz.“ (Meister Eckhart (1958), Predigt 2. Intravit Iesus in quoddam castellum. Die Deutschen Werke herausgegeben und übersetzt von Josef Quiant, S.43f.). Auf die Frage, welche Sinnhaftigkeit hinter der Differenzierung „Gott als Gottheit“ und „Gott als Gott“ steht, wird später noch einzugehen sein.

³²⁴ Deutsche Theologie (1518), Das vierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³²⁵ „Καί μην ούτε δύο των όντων έναντίας άρχάς δυνατόν είναι καί ταύτας εν άλλήλαις καί εν τῷ παντί καί μαχομένας. Εί γάρ τούτο δοθειη, εσαι καί ό θεός ούκ άπήμων ούδέ έκτός δυσχερείας.“ Pseudo-Dionysius Areopagita (ca.600): De divinis nominibus. Herausgegeben von Beate Regina Suchla 1990. Viertes Kapitel: Über das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe, die Ekstase, §21. S.169.). Zudem zeigt sich, dass Meister Eckhart die Differenzierung zwischen „Gott als Gott“ und „Gott als Gottheit“ vornimmt: „Gott und Gottheit haben so viel Unterschied wie Himmel und Erde. Ich sage noch ein zweites und sage [damit noch] mehr: Der innere Mensch und der äußere Mensch, die haben ebenso großen Unterschied wie Himmel und Erde [...]. Gott ist in der Seele mit seiner Natur und mit seinem Sein und mit seiner Gottheit. Und doch ist er nicht die Seele. Der Widerschein der Seele ist in Gott. Und doch ist sie, was sie ist. [...] Alles, was in der Gottheit ist, das ist eins.“ (Eckhart, Meister (2016), übertragen von Gustav Landauer, S.33). Als interessant erscheint, dass Eckhart Gott als Gottheit auch im Seelengrund annimmt. Es wird deutlich, dass Meister Eckhart den Terminus „Gott als Gottheit“ geprägt und der Verfasser der „Theologia Deutsch“ diesen übernommen hat.

auszugehen, dass der Autor der *Theologia Deutsch* modifizierend auf Pseudo Dionysius Areopagita³²⁶ zurückgreift. Zudem erscheint es an dieser Stelle aufschlussreich zu sein, dass der Autor der „*Theologia Deutsch*“ „Gottes Eigenschaft [...] ohne Selbstheit und Ichheit“³²⁷ beschreibt. Auf die Selbstheit und Ichheit wird wir im Rahmen von Kapitel 3.3 näher einzugehen sein. Diese Vorstellung erscheint im Hinblick auf den sich selbst offenbarenden Gott und die verschiedenen Daseinsformen Gottes als *Gott als Gottheit* und *Gott als Gott* nachvollziehbar zu sein. Nicht ohne weiteres nachvollziehbar ist die Annahme des Verfassers der „*Theologia Deutsch*“, dass *Gott als Gott* keine Wirkung entfalten kann. Es scheint, als ob der Verfasser der „*Theologia Deutsch*“ die innertrinitarische Wirkung nicht reflektiert hat, was sich mit der Beobachtung decken würde, dass der Autor der „*Theologia Deutsch*“ die Dreieinigkeit nicht genügend und hinreichend im Blick hatte.

Bezüglich der Unterscheidung von *Gott als Gottheit* und *Gott als Gott* erscheint es sinnvoll, Meister Eckhart als einen Mystiker mit ähnlichen Überlegungen zur Klärung dieser Unterscheidung³²⁸ hinzuzuziehen. Auch bei ihm finden sich sehr ähnliche Formulierungen: „Alles, was in der Gottheit ist, ist eins und davon ist nichts zu sprechen. Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht, sie hat nichts zu wirken, in ihr ist kein Werk. Gott und Gottheit unterscheidet sich wie Wirken und Nichtwirken.“³²⁹ Die hier angedeutete Unterscheidung Eckharts zwischen Gott und Gottheit kann auf die „*Theologia Deutsch*“ übertragen werden. Die Gottheit wird sowohl vom Verfasser der „*Theologia Deutsch*“ als auch

³²⁶ Ein Vergleich ergibt, dass Pseudo Dionysius Areopagita ähnliche Gedanken hatte: „Den göttlichen Geistern wird ebenfalls Bewegung zugeschrieben, nämlich eine kreisförmige.“ (Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600): *De divinis nominibus*. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Viertes Kapitel: Über das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe, die Ekstase, §8). Dies lässt annehmen, dass der Autor der „*Theologia Deutsch*“ die Vorstellung der göttlichen Geister übernommen und die kreisförmige Bewegung der Geister in einer Art kommunikativer Offenbarung in sich selbst umgedeutet hat.

³²⁷ *Deutsche Theologie* (1518), Das vierundzwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³²⁸ Zudem zeigt der Blick auf Taulers Predigten, dass auch er in seinen Predigten die Dreieinigkeit und ihre Unterscheidung andeutet, wenn er schreibt: „Die erste und oberste Geburt ist die, daß der himmlische Vater seinen eingeborenen Sohn in göttlicher Wesenheit, doch in Unterscheidung der Person gebiert. Die zweite Geburt, deren man heute gedenkt, ist die mütterliche Fruchtbarkeit, die jungfräulicher Keuschheit [...]. Die dritte Geburt besteht darin, daß Gott alle Tage und zu jeglicher Stunde in wahrer und geistiger Weise durch Gnade und aus Liebe in einer guten Seele geboren wird.“ (Tauler, Johannes (1359), *Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann*, S.13).

³²⁹ Eckhart, Meister (2016), übertragen von Gustav Landauer, S.33.

von Meister Eckhart als etwas ohne Willen, Offenbarung, Wissen und Wirkung beschrieben. Sie erscheint als eine unbewegte und ruhende in sich geschlossene Einheit, die sich nicht den Menschen offenbart und von ihnen auch nicht erkannt oder benannt werden kann. Zudem müsste die Gottheit eine eigene Einheit neben der trinitarischen Einheit bilden und so von ihr zu unterscheiden sein. Bezogen auf diese Textstellen scheinen sowohl Eckhart als auch der Autor der „Theologia Deutsch“, von der Negativen Theologie³³⁰ beeinflusst worden zu sein. Zudem entsteht beim Leser der Eindruck, dass diese Wirkung im Rahmen der Vorstellung von *Gott als Gott* erst im Kreatürlichen entfaltet wird: „Und dies ist in Gott noch alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Kreatur ist.“³³¹ Es ist besonders erstaunlich, dass es für die Wirkung Gottes einer Kreatur bedarf. Dies legt die Frage nahe, wieso Gott überhaupt eine Wirkung entfalten möchte, wenn er doch „in Sich selber ohne Kreatur ursprünglich und wesenhaft“³³² ist. Auf die damit angesprochene Frage, warum diese absolute Einheit (Gottheit) nicht für sich selbst geblieben ist, bleiben sowohl die „Theologia Deutsch“ als auch Plotin als Gewährsmann der sie prägenden neuplatonischen Philosophie eine Antwort schuldig. So formuliert Plotin:

„Nun, wenn das Erste vollkommen ist und das vollkommenste von allem und die erste Kraft, dann muss es von allem Seienden das mächtigste sein und müssen die andern Kräfte ihm nachahmen, soweit sie es vermögen. Und was immer von den andern Dingen zur Vollendung kommt, das sehen wir zeugen, das halt es nicht aus bei sich selbst zu bleiben, sondern muss ein anderes schaffen, nicht bloss das was einen Vorsatz hat, sondern auch was ohne Vorsatz seine Zeugungskraft übt.“³³³

Deutlich wird zwar, dass Plotin davon ausgeht, dass alle Kräfte der mächtigsten vollkommenen Kraft nachstreben, welche er als das absolut Eine beschreibt. Unklar bleibt jedoch, warum das Vollkommene es nicht aushält, bei sich selbst zu bleiben und über sich selbst hinausgeht. Eine ähnliche Argumentation, angereichert mit dem

³³⁰ Nach Ansicht von Hager, die mit der hier dargelegten Einschätzung von Plotins Schrift übereinstimmt, hat Plotin „mit strengem Bezug auf die vollkommene Einfachheit des höchsten Prinzips eine Negative (Theologie) konsequent entwickelt. Diese besagt, daß das höchste Prinzip, die Absolut vollkommene höchste Gottheit bei Plotin, nur so intellektuell erfaßt werden kann, daß alle positiven Wesensmerkmale ihr noch abgesprochen, von ihr noch negiert werden.“ (Hager, Fritz-Peter (1994), S.348).

³³¹ Deutsche Theologie (1518), Das einundvierzigste Capitulum. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³³² Ebd.

³³³ Plotin (254-270), 5. Enneade, viertes Buch, Nr.1.

Nützlichkeitsgedanken, greift der Verfasser der „Theologia Deutsch“ auf: Auch wenn Gott mit dem vollkommen Guten gleichgesetzt wird, wird die Frage nach dem Grund seiner Selbstmitteilung und damit nach dem Grund für die Erschaffung der Welt nicht befriedigend beantwortet. Ließe sich nicht sogar die Vermutung plausibilisieren, dass das Bei-sich-selbst-bleiben³³⁴ und Nichts-anderes-bedürfen das Vollkommene an sich ausmache und dieses in seiner Vollkommenheit wegen der fehlenden Bedürftigkeit sogar bestärkt? Es ist daher davon auszugehen, dass bei dem Verfasser der „Theologia Deutsch“ und bei Plotin mehrere Voraussetzungen getroffen und nicht weiter begründet werden. Es werden daraus Schlüsse gezogen, die nicht zwingend nachvollziehbar sind. Es wird aber deutlich, dass das Nachdenken über Gott die Frage des Grundes für das Dasein der Schöpfung sinnvollerweise einschließt. Als Entlastung für den Verfasser der „Theologia Deutsch“ und Plotin ist jedoch einräumen, dass die Fragen nach den Ursachen und Gründen immer wieder und in einem unerschöpflichen Maße gestellt werden können. Daraus ergibt sich, dass es gute Gründe dafür gibt, warum die Begründungsketten endlos sind und nicht zielführend sein können. Die vernünftige Frage in diesem Kontext wäre daher, ob diese Begründungsketten sinnvollerweise enden können. Hier vertreten wird die Position, dass sie bei plausiblen, aber angreifbaren, Gründen endlich sind.

Des Weiteren stellt sich die Frage, ob *Gott als Gott* eine innertrinitarische Wirkung entfalten kann und damit auch im Gegensatz zu *Gott als Gottheit* eine Bestimmbarkeit erfährt. Der Verfasser der „Theologia Deutsch“ schreibt der Gottheit zwar all diese

³³⁴ Es ist durchaus ersichtlich, dass Plotin hier eine andere Auffassung vertritt: „Vielmehr muss ein jedes sein Wesen auch einem andern mitteilen, oder das Gute wird nicht gut, der Geist nicht Geist, die Seele nicht eben dieses sein, wenn nicht nach dem Lebendigen auf erster Stufe auch auf zweiter Stufe etwas lebt, und zwar so lange als jenes Erste existiert.“ (Plotin (254-270), 2. Enneade, neuestes Buch, Nr.3). Demnach geht er von der Hypothese aus, dass das Gute (das Eine/Gott) in seiner Mitteilung erst gut wird, sodass alles was gut ist, sich mitteilen muss. Ähnliche Überlegungen lassen sich auch bei Pseudo Dionysius Areopagita finden: „Denn dem Feuer ist es nicht möglich, zu kühlen, und dem Guten ist es nicht möglich, das Nichtgute hervorzubringen. Und wenn alle Wesen aus dem Guten sind (denn das Gute ist seiner Natur nach dazu angetan, hervorzubringen und zu bewahren [...]).“ (Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600): *De divinis nominibus*. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Viertes Kapitel: Über das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe [...]. §19). Als fraglich erscheint, wie sich diese Annahmen mit der Schöpfung als einem freien Willensakt in Einklang bringen lassen. Ein Gott, der sich zwangsläufig mitteilen muss, um gut zu sein, kann schwerlich vollkommene Freiheit oder ewig freier Wille (siehe „Theologia Deutsch“) genannt werden. Es ist hier allerdings nicht der Ort für eine umfassende Auseinandersetzung mit dieser Thematik.

Eigenschaften zu, räumt aber ein, dass Gott „nicht förmlich oder wirklich“³³⁵ ist. Derweil will „Gott [...] dasselbe gewirkt und geübt haben, denn es ist darum, daß es gewirkt und geübt werden soll.“³³⁶

Zusätzlich wird gesagt:

„Was sollte es anders? sollte es müßig sein? wozu wäre es denn nützlich? so wäre es ebenso gut, es wäre nicht, und besser: denn was zu Nichts nütze ist, das ist umsonst und das will Gott und die Natur nicht. Wohlan! Gott will das geübt und gewirkt haben, und das kann ohne Kreatur nicht geschehen.“³³⁷

Der Verfasser der „Theologia Deutsch“ beantwortet die Frage nach dem Sinn der Wirkungsentfaltung Gottes mit dem Verweis auf die Zweckdienlichkeit³³⁸. So entsteht der Eindruck, dass die Gottheit ihre Vollkommenheit, Wahrheit und Güte schon ewiglich auf etwas Kreatürliches (Schöpferisches) ausgerichtet³³⁹ zu haben scheint, damit die Vollkommenheit nicht umsonst ist und eine Wirkung zeigt. Der Autor der „Theologia Deutsch“ scheint ferner folgende Voraussetzungen zu machen: Er unterscheidet einerseits zwischen einer Präexistenz, welche die ganze Wirklichkeit umfasst, die er als nicht förmlich und wirklich in dem Einen (*Gott als Gottheit*) konzentriert versteht und andererseits zwischen der außergöttlichen, förmlich und wirklich entfalteten Existenz und dem Leben. Dies führt zur Frage, warum zur vollkommenen, wahren, ständig über sich hinausfließenden Gottheit deren Wirkung nicht wesentlich dazu gehöre. Eine explizite Auseinandersetzung mit dieser Thematik fehlt; sie wird allerdings im 51. Kapitel aufgegriffen und mit dem „ewige[n] Wille[n]“³⁴⁰ Gottes zu erklären versucht: „Der ewige Wille, der in Gott ursprünglich und wesentlich ist und ohne alle Werke und Wirksamkeit

³³⁵ Deutsche Theologie (1518), Das einundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³³⁶ Deutsche Theologie (1518), Das einundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³³⁷ Ebd.

³³⁸ In diesem Sinne schreibt Mauf: „Ein Zweckloses Dasein ist für die T.D. kein Dasein, ja noch weniger als ein Dasein.“ (Mauf, Max Bernhard (1890), S.38).

³³⁹ Eine andere Deutung schlägt Haas vor. Er nimmt an, dass Gott mit seinem „ewigen Willen [...] innergöttlich nichts anfangen kann“ (Haas, Alois M. (1980), S.20). Daher braucht Gott für seine Wirkung die Kreatur, so Haas (vgl. Haas, Alois M. (1980), S.20). Indem Haas aber annimmt, dass Gott mit seinem Wirken und seinem Willen innergöttlich nichts anfangen kann, setzt er voraus, dass es im Rahmen der Trinität keine innergöttliche Wirkung gibt. Zudem entsteht beim Lesen der Eindruck, dass Gott, dadurch, dass er mit seinem ewigen Willen nichts anfangen kann, den Menschen braucht, um mit seinem Willen etwas Sinnvolles anfangen zu können. Das damit latent gegebene Abhängigkeitsverhältnis Gottes als Vorstellung findet sich in der „Theologia Deutsch“ indes nicht.

³⁴⁰ Deutsche Theologie (1518), Das einundfünfzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

[ist]“, hat die Eigenschaft „daß er wollen soll.“³⁴¹ „Und wäre das nicht, was sollt er anders? er wäre ja sonst ganz vergebens, sollte er kein Werk haben, und dies kann ohne Kreatur nicht geschehen.“³⁴² Es wiederholt sich, was bereits im Zusammenhang mit der Frage der Zweckdienlichkeit zu beobachten war: Als fraglich erscheint der Begriff des Willens im Rahmen der Vorstellung von *Gott als Gottheit*. Es kann festgestellt werden, dass auch hier keine stringente Differenzierung von *Gott als Gottheit* und *Gott als Gott* durchgeführt wird, wenn vom ewigen Willen die Rede ist, welcher in Gott ursprünglich und wesentlich ist – ohne jegliche Werke und Wirksamkeit. Unklar bleibt, wie die hier entfaltete Vorstellung vom ewigen, ursprünglichen und wesentlichen Wille zu den Ausführungen aus Kapitel 31 in Bezug zu setzen ist, wenn es dort heißt, dass *Gott als Gottheit* weder Wille noch Wissen habe und sich nicht offenbare. An sich lässt die sachliche Spannung zwischen beiden Aussagen nur die Annahme zu, dass im 51. Kapitel von *Gott als Gott* die Rede sein muss. Dann müsste folgerichtig der vom Verfasser beschriebene ewige Wille, der ursprünglich und wesentlich ist, auch in *Gott als Gott* vorhanden sein. Nun kann weitergefragt werden, wie die Differenzierung zwischen *Gott als Gottheit* und *Gott als Gott* eingehalten werden kann, wenn die Zuschreibungen *ursprünglich*, *wesentlich* und *ewig* für beide Vorstellungsformen von Gott gelten. Auf Basis der neuplatonischen Emanationsvorstellung wäre aber *Gott als Gottheit*, und zwar als eine vollkommene Gottheit zu beschreiben, zu der ein notwendiges Moment des Hervorgehens aus dem göttlichen Einen dazugehört. Wiederum wäre demgegenüber darauf hinzuweisen, dass im Rahmen der die mystische Tradition ebenfalls prägenden negativen Theologie keine Aussagen über *Gott als Gottheit* getroffen werden können, was auch bedeutete, dass die Emanationsvorstellung bezogen auf „Gott als Gottheit“, nicht aussagbar wäre. Im Sinne von Haas wäre zudem zu berücksichtigen, dass die „neuplatonische Lösung“³⁴³ der Emanation „im Sinn eines zwanghaften göttlichen Selbstaussießens“³⁴⁴ verstanden werden könnte. In der Tat kann die

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Ebd.

³⁴³ Haas, Alois M. (1978), S.345.

³⁴⁴ Ebd. Auch wenn man *zwanghaft* als eine unpassende Zuschreibung abtut und stattdessen die Notwendigkeit des göttlichen Selbstaussießens annimmt, so kann mit Recht in Frage gestellt werden, wie sich der notwendige Überfluss Gottes mit der göttlichen Schöpfung der Welt als Willensakt in Einklang bringen lässt. Als fraglich erscheint auch,

Frage nach der Intention des „Gott als Gottheit“ immer wieder gestellt werden. Zudem kann die Emanation der Gottheit so gedeutet werden, „dass die Welt das Ergebnis eines nichtintentionalen Ausfließens Gottes ist.“³⁴⁵

Zudem wird an dem Textausschnitt deutlich, dass für den Verfasser der „Theologia Deutsch“ Gott als das eine, wahre, vollkommene Gut für uns Menschen nicht fassbar und erkennbar zu sein scheint. Er ist Alles und über Alles zugleich. So entsteht der Eindruck, dass Gott bereits bei der Zuschreibung mit dem Wort „Alles“ über diese Attribuierung hinausgeht und damit nicht fassbar wird. Demnach kann nach unserem Dafürhalten die nicht fassbare Transzendenz als Gottheit beschrieben werden. Diese Beobachtung ist nicht zufällig. Der Autor der „Theologia Deutsch“ verfährt genauso, wenn er Gott als das „Eine“ bezeichnet, wenn er etwa in Kapitel 46 formuliert: „Gott ist Eins und über Eins und ist Alles und ist über Alles.“³⁴⁶ Es ist daher angebracht, auch weitere Textbausteine aus der „Theologia Deutsch“ hinzuzuziehen, um eine größtmögliche Plausibilität in den Aussagen über Gott zu erreichen. Als aufschlussreich stellt sich die folgende Textstelle dar:

„Und gleichwie die Sonne ihren klaren Schein nicht verbergen kann, sondern die Welt erleuchten muß (wenn anders der Himmel geläutert und gereinigt ist), also will sich auch Gott, Der das höchste Gut ist, vor Niemand verbergen, wo ER anders eine andächtige Seele findet, die da gänzlich gereinigt ist von allen Kreaturen.“³⁴⁷

Auch wenn Gott nicht fassbar oder erkennbar zu sein scheint, so ist es umso erstaunlicher, dass er als das *höchste Gut* bezeichnet wird, welches nicht im Verborgenen lebt, sondern sich den (andächtigen) Menschen zu offenbaren scheint. Indem sich Gott hier offenbart und vermutlich eine Wirkung zeigt, legt sich die Annahme nahe, dass hier nicht von *Gott als Gottheit*, sondern von *Gott als Gott* die Rede ist.

Diese Zuschreibung begegnet auch an einer weiteren Stelle:

inwiefern sich der neuplatonische Gedanke mit der Schöpfung aus dem Nichts verbinden lässt.

³⁴⁵ Zecherle, Andreas (2007), S.29.

³⁴⁶ Deutsche Theologie (1518), Das sechsvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³⁴⁷ Deutsche Theologie (1518), Das neunte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

„Was ist das Vollkommene und das Geteilte? Das Vollkommene ist ein Wesen, das in sich und in seinem Wesen alle Wesen begriffen und beschlossen hat, und ohne das und außer dem kein wahres Wesen ist und in dem alle Dinge ihr Wesen haben: denn es ist aller Dinge Wesen und ist in sich selber unwandelbar und unbeweglich, und verwandelt und bewegt alle andere Dinge.“³⁴⁸

An dieser Textstelle sind zwei Aspekte besonders aufschlussreich: Als erstes wird hier das Attribut *vollkommen* verwendet, welches dem *höchsten* Gut ähnelt. Gott wird als das vollkommene Wesen beschrieben und mit dem Adjektiv *wahr* versehen. Im 44. Kapitel der „Theologia Deutsch“ findet sich dazu noch eine Ergänzung: „Und gleichwie in der Wahrheit alle Wesen wesentlich Eins sind in dem vollkommenen Wesen und alles Gut Eins in dem Einen und desgleichen und nichts sein kann ohne das Eine.“³⁴⁹ Beim Lesen dieser Sätze entsteht der Eindruck, dass außer dem wahren, vollkommenen Gott kein anderes wahres Wesen existiert. Zudem gibt es nach Ansicht des Autors der „Theologia Deutsch“ nur eine Wahrheit. Alle Wahrheit und Vollkommenheit scheint in diesem Gott, obwohl er sich noch nicht in seiner Unwandelbarkeit und Unbeweglichkeit unterscheidet, inbegriffen zu sein. An dieser Stelle wäre zu fragen, ob das Leben, auch wenn dies im Sinne der vom Autor beschriebenen Attribute der Unwandelbarkeit und Unbeweglichkeit als unwahrscheinlich erscheint, nicht bereits in diesem „Einen“ unteilbaren Sein vorhanden sein müsste, welches in der Unterscheidung zwischen *Gott als Gottheit* und *Gott als Gott* zur Entfaltung kommt. Während die „Theologia Deutsch“ auch hier keine differenzierten Aussagen enthält, wird durchaus die Position deutlich, dass alle Dinge und vermutlich auch Menschen ihr Wesen *in* und nur *aus* Gott haben. Gott ist ein allumfassendes Sein; er ist nach der Behauptung des Verfassers „Alles allein“³⁵⁰. Im Wesentlichen vermag der Verfasser damit auszusagen, dass alles vor seiner Existenz bzw. seiner Entfaltung bereits in Gott als vollkommene Erscheinungsform und Wahrheit inbegriffen³⁵¹ war. Der Eindruck, dass Gott nach der

³⁴⁸ Deutsche Theologie (1518), Das erste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³⁴⁹ Deutsche Theologie (1518), Das vierundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³⁵⁰ Deutsche Theologie (1518), Das vierundzwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³⁵¹ Als interessant erscheint in diesem Zusammenhang, dass bereits Tauler ähnliche Gedanken dazu geäußert hat: „Sankt Johannes schreibt: ‘Alles, was gemacht ist, hatte Leben in ihm’. Dasselbe, was der Mensch jetzt in seiner Geschaffenheit ist, war er von Anbeginn

Argumentation des Verfassers allein für sich den Anspruch erhebt, wahr zu sein, verstärkt sich angesichts folgender Stelle aus dem ersten Kapitel:

„Nun möchte man auch sprechen: du sprichst, außerhalb diesem Vollkommenen sei kein Wesen, und sprichst doch, aus ihm fließe etwas: was nun ausgeflossen ist, das ist außerhalb ihm? Antwort: darum spricht man, außerhalb ihm oder ohne es ist kein wahres Wesen. Was nun ausgeflossen ist, das ist kein wahres Wesen und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat.“³⁵²

Im Wesentlichen wird damit klar, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ Gott als das einzig wahre Sein annimmt, diese Voraussetzung aber nicht vertiefend begründet. Sodann wird aus dem einzig wahren Sein der zwingend nachvollziehbare Schluss gezogen, dass jedes andere Sein, welches außerhalb dieser Vollkommenheit liegt (wie beispielsweise der Mensch aufgrund seiner Unvollkommenheit, weil er geteilt³⁵³ ist), weder eine umfassende Einheit noch wahres Sein für sich beanspruchen kann und somit nur ein Sein in Beziehung zum wahren Sein ist. Besser gesagt hat der Mensch nur in Relation zu Gott und im Bewusstsein seines Ursprunges in Gott sein wahres Sein³⁵⁴. Er kann somit in seinem ontologischen Dasein nur von Gott her verstanden werden. Dieses Sein, welches außerhalb des wahren Seins liegt, wird vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ als ein Glanz und ein Schein beschrieben,

her in Gott in Ungeschaffenheit, mit ihm ein seiendes Sein. Und solange der Mensch nicht zurückkehrt in diesen Zustand der Bildlosigkeit, mit dem er aus dem Ursprung herausfloß, aus der Ungeschaffenheit in die Geschaffenheit, wird er niemals wieder in Gott hineingelangen.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.337). Allerdings erwähnt Tauler hier den Lebensbegriff. Bei Pseudo Dionysius Areopagita lassen sich auch ähnliche Gedanken hierzu finden: „Bei Urbilder, sagen wir, seien die in Gott vorausbestehenden und wesenhheitschaffenden Ideen von allem.“ (Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600): De divinis nominibus. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Fünftes Kapitel: Über den Seienden und die Vorbilder. §8).

³⁵² Deutsche Theologie (1518), Das erste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³⁵³ Vgl. dazu die Formulierung, dass die „Geteilten [...] begreiflich, erkennbar und aussprechlich“ (Deutsche Theologie (1518), Das erste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz) sind.

³⁵⁴ Hier kann wahrgenommen werden, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ das Dasein des Menschen in seiner Nichtigkeit reflektiert hat. Indirekt kann aber aus einem Textbeispiel entnommen werden, dass der Mensch durch seine Andersartigkeit eher mit der Vorstellung des Teufels, als mit dem Ursprung Gottes verglichen wird: „Das kommt davon, daß die Menschen mehr Gleichheit haben mit dem bösen Geiste denn mit Gott. Denn Ichheit, Selbstheit, Mein, Mir und desgleichen gehört alles dem bösen Geist zu, und deshalb ist er ein böser Geist.“ (Deutsche Theologie (1518), Das zweiundzwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

dass für sich allein kein Wesen hat. Indem vom Autor gesagt wird, dass aus dem wahren Sein etwas heraustritt (fließt³⁵⁵), wird die Möglichkeit der Beziehung zum außerhalb dieser Vollkommenheit³⁵⁶ liegenden Sein (einem Geschöpf) überhaupt erst eröffnet. Als interessant erscheint auch, dass bei dieser Emanation das wahre Sein bei Gott verbleibt und nicht aus ihm herausfließt. Das würde für das herausfließende Geschöpf bedeuten, dass es im Prozess des Herausfließens von Gott vom wahren Sein zum konkreten³⁵⁷, aber sterblichen Dasein umgewandelt wird. Dieser Logik folgend könnte im strengeren Sinne kein Geschöpf samt seiner Seele etwas Göttliches in sich tragen. Damit zeigt sich die neuplatonische Vorstellung³⁵⁸ einer

³⁵⁵ Auch an anderen Textstellen der „Theologia Deutsch“ lassen sich diese Gedanken finden: „Aber das Geteilte oder das Unvollkommene ist das, was aus diesem Vollkommenen entsprungen ist oder wird, recht wie ein Glanz oder ein Schein, der da ausfließt aus der Sonne oder aus einem Lichte und scheint etwas, dies oder das.“ (Deutsche Theologie (1518), Das erste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Zudem wird das Vollkommene mit einem „Brunnen oder Ursprung“ verglichen, „über alles das, welches daraus fließt oder immer fließen kann.“ (Deutsche Theologie (1518), Das sechste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

³⁵⁶ Dieser Deutung liegt die Annahme zu Grunde, dass es in der Vollkommenheit und Einheit mit Gott kein Gegenüber gibt, sodass erst im Prozess des Hervorgehens von Gott das konkrete Dasein des Menschen angenommen wird. Allerdings kann diese Annahme auch in der Hinsicht kritisiert werden, dass bereits in der Einheit Gottes ein individuelles Gegenüber im Sinne eines ursprünglichen, unsterblichen, menschlichen Seins gedacht werden kann.

³⁵⁷ Damit sei nicht ausgeschlossen, dass das vollkommen Konkrete bereits in der Vollkommenheit des Göttlichen vorhanden sein könnte (s.o. Anmerkung 356).

³⁵⁸ Wird angenommen, dass das Einfache an sich eine Unabhängigkeit genießt, dann erscheint die neuplatonische Konzeption von Plotin kaum Angriffsfläche für Kritik zu bieten: „Denn es muss etwas vor allem geben, das seinerseits einfach ist und verschieden von allem nach ihm, das an sich ist, das ohne mit dem von ihm Ausgehenden vermischt zu sein doch in anderer Weise wieder in ihm vorhanden sein kann, das schlechthin und nicht etwa erst ein anderes, dann Eins ist, in welchem Falle auch das Einssein eine Lüge wäre, von dem es keinen Begriff und kein Wissen giebt, das eben über der Wesenheit und dem Sein, wie man sich ausdrückt, steht denn wäre es nicht einfach, nicht frei von allen Eigenschaften und aller Zusammensetzung, ein absolutes Eine, so würde es nicht Princip sein – das ferner, weil einfach und das erste von allem, durchaus sich selbst genügt; denn das Nichterste ist des vor ihm Liegenden bedürftig und das Nichteinfache verlangt nach dem Einfachen in ihm, damit es aus jenem sei.“ (Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 5. Enneade, viertes Buch, Nr.1). Erstens ist anzunehmen, dass es vernünftig und plausibel ist, das absolute und unbedingte Eine anzunehmen. Es ist nachvollziehbar, weil sich in jeder Vielheit das Einzelne und Einfache, woraus die Vielheit zusammengesetzt ist, finden lässt. So entsteht der Eindruck, dass alles, was bestimmbar ist, auf seine Zusammensetzung hin untersucht werden kann. Es ist denkbar, bei allem Einfachen und Bestimmbaren immer wieder danach zu erfragen, wie sich dieses Einfache und Bestimmbare zusammensetzen lässt. Hiermit wird das Einfache wieder zu einer Mannigfaltigkeit und muss wieder neu bestimmt werden. Zudem kann nicht bestimmt werden, ohne einen Unterschied zwischen dem Bestimmenden und dem Bestimmten vorauszusetzen. Wenn also etwas als Sein bestimmt wird, so wird es im Unterschied zu ihm ein anderes Sein oder Nichtsein geben. Daraus schließt Plotin, dass das Eine als höchstes und ursprüngliches Prinzip jenseits von Allem sein muss.

Gottheit³⁵⁹, die als Sein ständig überfließt. Als erwähnenswert in diesem Zusammenhang erscheint, dass auch Tauler ähnliche Gedanken dazu hat, wenn er über die „Art der ersten väterliche Geburt [...], durch die der Vater seinen Sohn in Ewigkeit gebiert“³⁶⁰ schreibt. Die Ursache dieser ewigen Geburt liegt im „Überfluss seiner reichen, über alles menschliche Sein weit hinausgehenden göttlichen Güte“³⁶¹. So konnte Gott sich „nicht verschließen, er mußte sich ausgießen und sich mitteilen.“³⁶² Das vollkommene, wahre Sein scheint damit kein hermetisch abgeschlossenes Sein zu sein. Wenn es aber kein für sich ruhendes, abgeschlossenes Sein ist, dann wird vom Autor der „Theologia Deutsch“ hier nicht *Gott als Gottheit*, sondern *Gott als Gott* gemeint sein. Damit ist aber fraglich, welchen Sinn die Unterscheidung zwischen Gott als Gottheit und Gott als Gott überhaupt hat. Das Gott „alles allein“ ist, erscheint in diesem Zusammenhang darauf bezogen zu sein, dass Gott alles für sich allein ist. Die Annahme liegt nahe, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ für sich in Anspruch nimmt, Gott als alles allein aus der Perspektive der Menschen zu beschreiben. Im Gegensatz zu uns Menschen, wird Gott vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ nicht als bedürftig und auf ein Sein angewiesenes Wesen dargestellt, sondern als ein unabhängiges, voraussetzungsloses, höchstes und vollkommendes Wesen angenommen. Und dieses, in der Tradition des Neuplatonismus völlig unabhängige, höchste und vollkommene Gottheit als höchst denkbare Prinzip, wäre an sich ohne jeglichen Anlass, sodass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ hier ein Ausgeflossenes („Theologia Deutsch“) oder ein Überfluss an Güte (Tauler) annimmt. Auch diese Gedanken, die sich im Rahmen der Emanation³⁶³

³⁵⁹ Auch die Vorstellung einer überfließenden Gottheit ist bereits bei Plotin vorweggenommen: „Denn wenn du es denkst etwa als Intellect oder Gott, so ist es noch mehr; und wiederum wenn du es in deinem Denken zur Einheit führst, so ist es auch in diesem Betracht mehr als du Gott selbst mit Bezug auf die grösste Einheit deines Denkens dir hättest vorstellen können.“ (Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 6. Enneade, neuntes Buch, Nr.6).

³⁶⁰ Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.13. In diesem Sinne fällt auf, dass Tauler von einem menschlichen Sein spricht, welches in der „Theologia Deutsch“ so nicht zu finden ist.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Die Vorstellung der Emanation hat Plotin maßgeblich geprägt. So können wir bei Plotin lesen: „Und wenn jemand sagte, dieses Wort ›Sein‹ sei abgeleitet von dem ›Einen‹ [einaí – hen], so dürfte er vielleicht das Richtige treffen. Das sogenannte Seiende nämlich, das unmittelbar von dorthin kommt und sich gleichsam ein wenig vorgeragt hat [hen on], wollte nicht noch weiter vorwärts gehen, sondern wandte sich nach innen und stand still und wurde zum Stand und Wesen [ousia – hestia] aller Dinge [...] So also ahmen das Gewordene

bewegen, stammen eindeutig aus der neuplatonischen Philosophie von Plotin. Demnach steht zu vermuten, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ aus demjenigen Grund an der Unterscheidung *Gott als Gottheit* und *Gott als Gott* festhält, dass er auf diese Weise trotz der Offenbarung Gottes ein verborgenes, vollkommen in sich ruhendes, wahres, voraussetzungsloses und unabhängiges Wesen als Gottheit denken kann, über das lediglich negative Aussagen getroffen werden können und welches in seinem Ursprung als vollkommene Transzendenz ohne Kausalität alle Wesen in sich trägt. Indem aber der Mensch im Gegenzug zu Gott als bedürftiges und abhängiges Wesen beschrieben wird, impliziert er, dass jeder Mensch, der am wahren Sein interessiert ist, nur durch die Beziehung zu Gott zum wahren Sein gelangen kann. Hiermit wird vom Autor der „Theologia Deutsch“ etwas existenziell Ontologisches eröffnet. Denn jedes kreatürliche Wesen ohne Sein³⁶⁴ scheint aus dem wahren Sein ausgeflossen zu sein. Sodann kann angenommen werden, dass der Mensch als das unwahre Wesen bereits durch die Annahme des Verfassers, dass das unwahre Wesen aus dem wahren Wesen ausgeflossen ist, in sich etwas vom wahren Wesen – sei es nur eine

und das Sein das Eine, aus dessen Kraft sie geflossen sind.“ (Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 5. Enneade, fünftes Buch, Nr.5). „Das Eine ist alles und auch nicht eins; denn das Princip von allem ist nicht alles, sondern ihm gehört alles an; denn dorthin läuft es gleichsam zurück; oder vielmehr es ist noch nicht, sondern wird sein. Wie kann es nun aus einem einfachen Eins stammen, da in ebendemselben [dem Identischen] keine Vielheit zu Tage tritt, nicht irgendwelche Zweiheit von irgend etwas? Nun, weil nichts in ihm war, darum ist alles aus ihm, und damit es das Seiende sei, eben darum ist es selbst nicht seiend, wohl aber der Erzeuger desselben; und dies ist gleichsam das erste Werden. Denn da es vollkommen ist, weil es nichts sucht noch hat noch bedarf, so floss es gleichsam über und seine Ueberfülle brachte anderes hervor.“ (Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 5. Enneade, zweites Buch, Nr.1). Als interessant erscheint, dass Plotin im Rahmen der Emanationsvorstellung von der Annahme ausgeht, dass etwas Vollkommenes in seiner Überfülle überfließen muss. Es entsteht der Eindruck, dass diese Voraussetzung angenommen und nicht weiter begründet wird. Es wird aber deutlich, dass Alles von dem einen höchsten Prinzip abhängig ist. Somit ist das höchste Prinzip voraussetzungslos ein nicht hinterfragbarer Urgrund – eine Vorstellung, die vom Autor der „Theologia Deutsch“ und von Johann Arndt (Kapitel 3.2.1) übernommen wird. In diesem Zusammenhang erscheint es wichtig, die Frage nach der Beziehung zum absolut Einen zu stellen. Darauf antwortet Plotin wie folgt: „Man muss es überhaupt ausser aller Beziehung setzen; denn es ist was es ist und vor den Attributen; sondern wir doch auch das Sein von ihm ab, also auch irgendwelche Beziehung auf das Seiende.“ (Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 6. Enneade, achtes Buch, Nr.8). Es wird ersichtlich, dass das absolut Eine völlig beziehungslos und unzugänglich erscheint, sodass auch eine Kennzeichnung des Einen als Ursprungssein bereits eine Bestimmung wäre. In diesem Sinne spricht Plotin auch vom Ursprung als *vor dem Ursprung/Anfang* (το προ αρχής) (vgl. Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 5. Enneade, fünftes Buch, Nr.7). Wir befinden uns mit dem absolut Einen auf einer Ebene der vollkommenden Transzendenz, in der die Kausalitäten noch nicht vorhanden waren.

³⁶⁴ Überdies scheint das Böse auch ohne Sein zu sein (Kapitel 3.3).

Sehnsucht oder eine Verbundenheit nach dem wahren Wesen – beibehalten hat. Der Autor der „Theologia Deutsch“ geht sogar so weit, dass er behauptet, dass „das Eine allein in der Seele sein“³⁶⁵ muss. Dennoch scheint der Mensch³⁶⁶ die Freiheit zu haben, sich gegen das wahre Sein entscheiden zu können. Das wahre Wesen, welches als *Gott als Gottheit* bezeichnet wird, ist somit das Ursprungssein Gottes, welches alles Sein übersteigt³⁶⁷, über jenes nur negative Aussagen getroffen werden können.

Die vorangegangenen Darlegungen lassen folgende Hypothese zu: Im Rahmen der verneinenden Aussagen über Gott von Plotin bis hin zu der negativen Theologie von Pseudo Dionysius Areopagita, Johannes Tauler, Meister Eckhart und dem Verfasser der „Theologia Deutsch“ ist zu konstatieren, dass die negativen Aussagen über Gott nicht konsequent eingehalten werden. Zudem kann auch den Negationen der Vorwurf gemacht werden, dass bereits durch die Verneinung eine Aussage über Gott getroffen wird, nämlich die Zuschreibung, wie er nicht ist. Daraus folgt, dass die Verneinungen selbst verneint werden müssen, um über Gottes Wesen nichts auszusagen. Auf diese doppelte Verneinung folgt aber keine einfache Bejahung, sondern eine über die positive Bejahung hinausgehende, sich der Transzendenz annähernde Beschreibung, die mithilfe der Beifügung „über“

³⁶⁵ Deutsche Theologie (1518), Das neunte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer Franz. Eine weitere Textstelle dazu findet sich auch im 9. Kapitel der „Theologia Deutsch“: „Auch darf das nicht in die Seele kommen, denn es ist bereits darin, es ist aber unerkant. Wenn man spricht, man soll dazu kommen oder es soll in die Seele kommen, das ist so viel: man soll es suchen, empfinden und schmecken.“ (Deutsche Theologie (1518), Das neunte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer Franz). Hiermit scheint es eindeutig zu sein, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ Gott bereits in der Seele des Menschen annimmt. Auch dieser Gedanke scheint nicht erst beim Autor der „Theologia Deutsch“ aufzukommen. Bereits Plotin ging davon aus, dass die Seele des Menschen etwas Göttliches in sich hat: „so also meine ich das von dem Menschen, wie Plato von einem inwendigen Menschen spricht. Es ist also auch unsere Seele etwas göttliches und zugleich gehört sie der andern Natur an, wie das durchweg die Natur der Seele ist.“ (Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 5. Enneade, erstes Buch, Nr. 10).

³⁶⁶ Allerdings wird auch deutlich, dass der Mensch für sich Nichts ist: „Kreatur als Kreatur ist und hat von sich selber nichts.“ (Deutsche Theologie (1518), Das fünfunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

³⁶⁷ Diese Gedanken stammen von Plotin und Pseudo Dionysius Areopagita: „Die urgöttliche Überwesenheit darf nach dem, was die Übersubstanz der Übergüte ist, niemand aus den Liebhabern der alle Wahrheit übersteigenden Wahrheit als Wort oder Kraft oder Geist [...] preisen, sondern nur als überhoch hinausgerückt über jegliche Beschaffenheit, Bewegung, Leben, Phantasievorstellung, Meinung, Name, Wort, Gedanke, Erkenntnis, Wesen, Stand, Stellung, Einigung, Ende, Unendlichkeit, kurz über alles, was ist.“ (Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600): *De divinis nominibus*. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Erstes Kapitel: Zweck der Abhandlung. Überlieferung göttlicher Namen, §5).

(Anmerkung 363) ausgedrückt wird. Mit dieser Darstellung wird der Versuch unternommen, Gottes Wesen, welches über alles hinausgeht, angemessen zu beschreiben. Das bedeutet wiederum, dass man im Sinne der negativen Theologie nur sinnvoll mithilfe der Präposition „über“ von Gott reden kann. Es ist aber anzunehmen, dass die Negation und die Negation der Negation im Sinne einer vollkommenen Erhabenheit Gottes implizit auch in den positiven Zuschreibungen über Gott ausgesagt werden können. Wenn demnach Gott von der „Theologia Deutsch“ als *Gott als Gottheit* beschrieben wird, so kann die Negation der Negation im Sinne einer Über-Gottheit implizit angenommen werden, ohne diese zur Sprache bringen zu müssen. Daher ist zu vermuten, dass es auch eine sinnvolle Rede von Gott mit positiven Zuschreibungen im Sinne einer plausiblen und inhaltlich mit guten Gründen belegbaren Rede im Sinne einer negativ theologischen Grundhaltung geben kann. Diese positiv sinnvolle Rede über Gott nimmt sich die negative Theologie als Begleiterin mit, sie kann aber nicht vollkommen in der negativen Theologie aufgehen, weil die Folgen der negativen Theologie sehr radikal und kaum umsetzbar sind. Im Wesentlichen wird daher die Botschaft der negativen Theologie als eine Bewusstwerdung und Haltung des Menschen zu verstehen sein, die immer wieder deutlich macht, dass der Mensch für sich allein kein wahres Sein hat, welches wahre Aussagen über Gott tätigen kann. Zu dieser sinnvollen Rede von Gott erscheint es für die Unterscheidung von *Gott als Gottheit* und *Gott als Gott* keine triftigen Gründe zu geben. Somit ist von einem trinitarischen Gott auszugehen, der für sich der erste voraussetzungslose Ursprung und Übersein ist und im neuplatonischen Sinne als das *Eine* beschrieben werden kann, obwohl er bereits ursprungshaft eine hypostatische Dreiheit bildet, durch das innertrinitarische Leben wirkt und durch sein bisher noch nicht ausreichend plausibel begründetes Hervortreten das Dasein des Menschen schafft, welcher das göttliche Sein im Geist (oder in der Seele) behält. Als fraglich erscheint, ob der Mensch und die Welt als ein Dasein vom trinitarischen Gott (Schöpfergott) aus dem Nichts³⁶⁸

³⁶⁸ Ein Blick in die zwei Berichte des Alten Testaments über die Schöpfung verrät, dass es keine hinreichenden Gründe oder Hinweise für eine Schöpfung aus dem Nichts gibt. Eine einzige apokryphe Stelle (2 Makk 7,28) deutet lediglich die Schöpfung aus dem Nichts an: „ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται.“ Zurecht weist Kleffmann darauf hin, dass laut der Textstelle „Gott alles aus dem nicht Seienden machte.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.166). Sonach sprechen gute Gründe dafür, dass Gott nicht aus dem Nichts alles erschaffen hat, sondern dass das Sein des Menschen

erschaffen wurden oder bereits als eine Präexistenz im Ursprung des trinitarischen Gottes vorhanden waren. Es gibt gute Gründe³⁶⁹ für die Annahme einer Präexistenz der Welt samt ihrer Materie und Lebewesen im voraussetzungslosen Ursprung des einen trinitarischen Gottes. Mit Kleffmann ist zu formulieren, dass „jede Äußerung Gottes von Ewigkeit her in seinem Wesen begründet“³⁷⁰ ist. Demnach hat der trinitarische Gott in seiner innertrinitarischen Lebensbewegung die materielle Welt und den Menschen bereits aus der innertrinitarischen Lebensbewegung geschaffen. Daher ist es plausibel, anzunehmen, dass die Schöpfung aus dem Nichts „zugleich [eine Schöpfung] aus Gott selbst“³⁷¹ bedeutet. Die innertrinitarische schöpferische Lebensbewegung Gottes lässt sich bezüglich der Frage nach der Trennung von Gott, Mensch und materieller Welt nicht scharf von der bereits im Kapitel der Selbsterkenntnis (Kapitel 2.2.1) erwähnten

und der Welt bereits in Gott als eine voraussetzungslose Einheit als Präexistenz vorhanden war. Es ist anzunehmen, dass im göttlichen, trinitarischen Ursprungssein kein Gegenüber Gottes vorhanden war, sondern alles eine Einheit ist. Demzufolge konnte kein von Gott unterschiedenes für sich Seiendes angenommen werden. Das bedeutet im Sinne der „Theologia Deutsch“, dass nicht erst „der Gedanke der Schöpfung aus Nichts [...] die geschaffene Welt von Gott [trennt]“ (Kleffmann, Tom (2013), S.168), sondern die Trennung bereits in der ewigen Einheit mit Gott trotz ihrer Einheit und Verbundenheit vorausgesetzt wird, dass diese mit dem Akt des Hervorgehens in die Welt als Dasein realisiert und durch den Eigenwillen des Menschen potenziert wird.

³⁶⁹ Es gibt nachvollziehbare Gründe seitens der antiken Philosophie, die Schöpfung aus dem Nichts nicht anzunehmen. Parmenides schrieb dazu: „Denn was für einen Ursprung willst Du für das Seiende ausfindig machen? Wie und woher sein Wachstum? [Weder aus dem Seienden kann es hervorgegangen sein; sonst gäbe es ja ein anderes Sein vorher], noch kann ich Dir gestatten [seinen Ursprung] aus dem Nichtseienden auszusprechen oder zu denken. Denn unaussprechbar und unausdenkbar ist es, wie es nicht vorhanden sein könnte. Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, früher oder später mit dem Nichts zu beginnen und zu wachsen? So muß es also entweder auf alle Fälle oder überhaupt nicht vorhanden sein. Auch kann ja die Kraft der Überzeugung niemals einräumen, es könne aus Nichtseiendem irgend etwas anderes als eben Nichtseiendes hervorgehen.“ (Parmenides von Elea: Fragmente, Aus „Über die Natur“, B 8 [Onlinezugriff: 29.01.2020 <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Parmenides+aus+Elea/Fragmente/Aus%3A+Über+die+Natur>]). Gegen das Entstehen aus dem Nichtseiendem spricht sich auch Aristoteles aus: „Denn wenn alles Entstehende notwendig entweder aus Seiendem entsteht, oder aus Nichtseiendem, von diesen beiden aber das Entstehen aus Nichtseiendem unmöglich ist.“ (Aristoteles (um 347 v. Chr.), Physik 1. Buch, Viertes Kapitel. Deutsche Übersetzung durch Christian Hermann Weiße. S.10). Obwohl es nachvollzogen werden kann, dass die Vorstellung, dass aus dem Nichts kein Sein werden kann, keine einfach zu verstehende Annahme darstellt, muss auch eingeräumt werden, dass die Gründe von Parmenides ihrerseits bereits auf Annahmen beruhen, die hinterfragt werden könnten. Auch wenn die menschliche Vorstellungskraft bei der Frage, wie aus dem Nichts anderes werden kann und wie von ontologischem Nichts überhaupt sinnvoll gesprochen werden kann, an ihre Grenzen stößt, bedeutet das nicht zugleich, dass es keine plausible Erklärung geben könnte, die die Schöpfung aus dem Nichts nachvollziehbar beschreibt.

³⁷⁰ Kleffmann, Tom (2013), S.168.

³⁷¹ Ebd.

konkreten und sündhaften Nichtigkeit des Menschen im Rahmen seines Umganges mit dem Eigenwillen und der damit eröffneten notwendigen Freiheit (Kapitel 3.3) abgrenzen. Mit anderen Worten wird die Trennung von Gott, Welt und Mensch nicht durch die mögliche Schöpfung aus dem Nichts vorausgesetzt, sondern es wird mit dem Akt des Hervorgehens in die Welt als menschliches Dasein bereits die Möglichkeit in aller Freiheit eröffnet, sich zum ewigen Willen Gottes zu verhalten. Durch diese Freiheit des Menschen zum ewigen Willen Gottes³⁷², kann der Mensch im Namen dieser Freiheit den Rückbezug auf Gott verneinen und einen unvermittelten Umgang des Eigenwillens für sich erfinden, der die Trennung zum Ursprung des göttlichen Willens erhöht. Zudem kann in diesem Sinne auch gefragt werden, ob, wenn Gott alles ist, er auch alles auf der Welt in Gott ist. Damit könnte zumindest die Frage nach dem Pantheismus gestattet sein. Am Horizont erscheint bereits eine weitere Frage, nämlich wie Gott, der selbst unwandelbar und unbeweglich ist und demnach leblos erscheint, alle anderen Dinge verwandeln und bewegen (mit Leben füllen) kann. Haben die vom Autor der „Theologia Deutsch“ verwendeten Begriffe „unwandelbar und unbeweglich“³⁷³ überhaupt eine Überzeugungskraft? Die den Verdacht des Pantheismus weckende Formulierung, dass Gott „über alle“³⁷⁴ ist, findet sich verschiedentlich in der „Theologia Deutsch“. Ob die daraus abgeleitete Transzendenz Gottes ausreichend für die Widerlegung der Pantheismus-Tendenz³⁷⁵ ist, kann in dieser Dissertation nicht

³⁷² Andererseits erscheint es notwendig, dass der Mensch den ewigen Willen Gottes zunächst im Rahmen „der Realisierung des Fürsichseins in der Grunderfahrung des Nichts“ reflektieren muss, um „zum möglichen Gegenüber Gottes“ (Kleffmann, Tom (2013), S.170) zu werden. Als interessant erscheint die Frage, ob der Mensch bereits in seiner Präexistenz in der innertrinitarischen Bewegung ein Fürsichsein hatte, weil er ein wahres Sein und ein wahres Gegenüber in Gott bildete. Zudem ist in Frage zu stellen, ob im göttlichen Seelengrund des Menschen das wahre Sein des Menschen vorhanden ist.

³⁷³ Deutsche Theologie (1518), Das erste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer Franz.

³⁷⁴ Deutsche Theologie (1518), Das zweiunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer Franz.

³⁷⁵ Im Übrigen liegt der Eindruck nahe, dass sich in manchen Textbausteinen der „Theologia Deutsch“ panentheistische (nicht pantheistische) Tendenzen finden lassen. Der Philosoph Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) hat die Begrifflichkeit Panentheismus eingeführt und so zu definieren versucht: „In der Wesenschauung nun wird gefunden, daß das Ein von dem All wesentlich verschieden ist, weil der Gedanke: All, nach dem jetzigen Sprachgebrauch, schon den Gedanken der Vielheit in sich hat, und zwar der vereinten Vielheit, eines Vereinganzes, Totalität. Da aber in der Wesenschauung auch dieß gefunden wird, daß Wesen, als das Eine, auch an sich, oder in sich, unter sich und durch sich Alles, auch der Inbegriff alles Endlichen ist, so würde dieser Einsicht gemäß der Ausspruch gethan werden müssen, daß das Eine in sich und durch sich auch das All sei [...] und weil in der

vertiefend geklärt werden. Allerdings gibt es aus dem unmittelbaren Umfeld eine Textstelle, die für Erleichterung sorgen könnte. So wird vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ formuliert:

„Sieh, wäre nun Gott Etwas, dies oder das, so wäre ER nicht Alles und über Alles, wie ER ist, und so wäre ER auch nicht die wahre Vollkommenheit. Darum ist Gott, und ist doch weder dies noch das, das die Kreatur als Kreatur erkennen, nennen, denken oder sprechen kann.“³⁷⁶

Damit ist angedeutet, dass, wenn Gott etwas Innerweltliches wäre, er nicht als *vollkommen* bezeichnet werden könnte. Im Wesentlichen wird hier der Versuch unternommen, Gott von den kreatürlichen Zuschreibungen vollständig zu befreien. Gott kann anhand dieser Argumentation der „Theologia Deutsch“ vom Menschen weder erkannt noch benannt oder gedacht werden.

„Die Geteilten sind begreiflich, erkennbar und aussprechlich; aber das Vollkommene ist allen Kreaturen als Kreaturen unbegreiflich, unaussprechlich und unerkennbar in dem als Kreatur. Darum nennt man das Vollkommene nicht, denn es ist dieser keines.“³⁷⁷

Aus dem vollkommenen Gott, der nicht genannt wird, kann gedeutet werden, dass er das „Nichts“ ist. Die Annahme liegt nahe, dass die

Wesenschauung erkannt wird, daß Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so könnte wohl die Wissenschaft Pantheismus genannt werden. Wenn man aber den unbestimmten Ausdruck: Pantheismus, so erklärt, daß jede Lehre Pantheismus sey, die da behaupte, daß die Welt und der Mensch, auch der menschliche Geist, auf irgend eine Weise in Gott seyen, so darf sich der Philosoph zu diesem Pantheismus bekennen. Aber das versteht man gewöhnlich nicht unter dem Namen: Pantheismus, wenn man das Wort im Sinne des Vorwurfs gebraucht, sondern man versteht dann darunter, wie vorhin gesagt, die Lehre, welche das Endliche oder die Welt als den Inbegriff des Endlichen für Gott selbst hält, vergöttert, mit Gott verwechselt; und mit dieser Lehre hat die Wissenschaft der Wesenschauung durchaus nichts gemeinsam.“ (Krause, Karl Christian Friedrich (1828), S.256). Eine etwas spätere Definition mit dialektischen Tendenzen findet sich im Wörterbuch der philosophischen Begriffe: „Gott der Welt immanent und zugleich zu ihr transzendent ist, insofern die Welt ihrerseits Gott immanent, in Gott, von Gott umfasst ist“ (Eisler, Rudolf; Roretz, Karl (1929), S.370). Demnach lässt sich Gott nicht mit der Welt gleichsetzen; er ist nicht identisch mit der Welt, weil er die Welt mit seinem wahren Sein um ein Vielfaches übersteigt. So schreibt der Verfasser der „Theologia Deutsch“: „denn Gott ist Eins und über Eins und ist Alles und ist über Alles.“ (Deutsche Theologie (1518), Das sechsvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Und trotzdem scheint Gott nach dieser Definition eine Verbindung mit der Welt zu haben, gewiss *in* der Welt zu sein. In diesem Zusammenhang schreibt John Macquarrie: „Die Lehre des Pantheismus [...] weist auf eine engere Beziehung zwischen Gott und Welt hin, als sie der Theismus zugestehen bereit ist, geht aber nicht so weit wie die pantheistische Vorstellung von der Verschmelzung Gottes mit der Welt.“ (Macquarrie, John (1995), S.611).

³⁷⁶ Deutsche Theologie (1518), Das zweiunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer Franz.

³⁷⁷ Deutsche Theologie (1518), Das erste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

Zuschreibung Gottes sowohl als eine Negation oder als das „Eine“³⁷⁸ tendenziell der Negativen Theologie von Dionysius Areopagita entnommen wurde. Bei Dionysius lassen sich ähnliche Gedanken beobachten, wenn er etwa schreibt, dass „die Negationen bei den göttlichen Dingen wahr [sind], die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind.“³⁷⁹ Allerdings wird in der „Theologia Deutsch“ nicht konsequent im Duktus der Negativen Theologie verfahren, da sich in ihr auch positive Zuschreibungen für Gott als das vollkommene und höchste Gut oder „alles Gut und über alles Gut“³⁸⁰ finden. Zudem lassen sich auch in der „Theologia Deutsch“ Aussagen finden, die Gott als das absolut Gute³⁸¹ beschreiben. Auch hier zeigt sich, dass bei Pseudo Dionysius Areopagita erstaunlich ähnliche Gedankengänge zu finden sind. So wird die Gottheit in der Schrift „De divinis nominibus“ als „als das wesenhaft Gute [,welches] durch ihr Sein auf alles Seiende ihre

³⁷⁸ Bereits Pseudo Dionysius Areopagita formulierte in seiner Schrift „De Divinis Nominibus“ ähnliche Gedanken: „Das Eine aber wird Gott genannt, weil er gemäß des überragenden Vorzugs der einen Einheit auf einartige Weise alles ist und weil er, ohne aus dem Einen herauszutreten, die Ursache von allem ist. Denn nichts von allen Dingen ist ohne Anteil an dem Einen, sondern gleichwie jede Zahl an der Einheit Anteil hat und von einer Zweizahl und einer Zehnzahl und von einem Halben, einem Drittel, einem Zehntel gesprochen wird, so hat das Weltganze und jedes Teilchen desselben Anteil an dem Einen, und alles ist nur dadurch im Sein, daß das Eine ist. Aber es ist das Eine, welches die Ursache von allem ist, nicht Eines aus vielen, sondern es ist vor jeder Einheit und jeder Vielheit und jedes Eine und jede Vielheit begrenzend. Denn die Vielheit ist keineswegs irgendwie ohne das Eine. Ist ja das den Teilen nach Vielfache nach seiner Totalität Eines; was nach seinen Akzidenzien eine Mehrheit bildet, ist Eines nach seinem Suppositum; das Viele rücksichtlich der Zahl und der Potenzen ist Eines in seiner Spezies; was ein Vielfaches ist durch seine Spezies, ist Eines in seiner Art; was eine Vielheit ist durch die (mehrfachen) Ausgänge, ist Eines in seinem Prinzip. Und es gibt unter den Dingen keines, welches nicht an dem durchweg einartigen Einen Anteil hätte, das alles und sämtliche, auch wenn es gegensätzlich ist, in seinem allseitig einartigen Sein auf eingestaltige Weise ehevor enthält. Ohne das Eine wird es zwar keine Vielheit geben, das Eine aber wird auch ohne die Vielheit sein, gleichwie die Einzahl vor jeder vervielfältigten Zahl ist. Und wenn man annehmen will, daß alles mit allem geeint sei, so wird das All in seiner Totalität Eines sein.“ (Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600): Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Dreizehntes Kapitel: Über das Vollkommene und das Eine. §2). Es wird damit deutlich, dass die Einheit Gottes als das Eine in den Mittelpunkt des Kapitels „Über das Vollkommene und das Eine“ gestellt wird.

³⁷⁹ Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600) 141A. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil, Bibliothek der griechischen Literatur. Bd. 22, Stuttgart 1986.

³⁸⁰ Deutsche Theologie (1518), Das zweiunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³⁸¹ „denn alle Dinge haben ihr Wesen wahrlicher in Gott denn in sich selber und auch alles ihr Vermögen, Wissen und Leben und was das ist: denn wäre das nicht, so wäre Gott nicht alles Gut.“ (Deutsche Theologie (1518), Das sechsunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

Gutheit erstreckt³⁸² bezeichnet. Es legt sich daher die Annahme nahe, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ tendenziell von der Negativen Theologie beeinflusst³⁸³ wurde, diese aber moderater und nicht stringent adaptiert hat. Im Rahmen der Untersuchung von Taulers Predigten lassen sich anhand mehrerer Textbausteine feststellen, dass auch Tauler von der Tradition der Negativen Theologie beeinflusst³⁸⁴ war. Zudem bezeichnet der Verfasser der „Theologia Deutsch“ Gott als „das wahre Licht“. Dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ von der neuplatonischen³⁸⁵ Terminologie abweicht, lässt sich anhand dieser Textstellen nicht behaupten. „Das wahre Licht ist das ewige Licht, das Gott ist, oder es ist ein geschaffenes Licht und ist doch göttlich, und das heißt man Gnade, und dies ist alles ein wahres Licht.“³⁸⁶ In unmittelbarer Nachbarschaft findet sich die Formulierung:

„Nun ist Gott auch ein Licht und ein Erkenntnis und es ist Ihm eigen, daß ER leuchte und scheine und erkenne; und darum, weil Gott Licht und Erkenntnis ist, so muß ER leuchten und erkennen, und alles dies Leuchten und Erkennen in Gott ist ohne Kreatur.

³⁸² Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600): *De divinis nominibus*. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Viertes Kapitel: Über das Gute, das Licht, [...], §1).

³⁸³ Auch Meister Eckhart war von der Negativen Theologie beeinflusst. So schrieb er in einer Predigt: „Denn, liebste du Gott, wie er ‚Gott‘, wie er ‚Geist‘, wie er ‚Person‘ und wie er ‚Bild‘ ist, – alles das muss weg. [...] Du sollst ihn lieben, wie er ist: ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild ist, mehr noch: wie er ein lauterer reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts. Dazu helfe uns Gott. Amen.“ (Eckhart, Meister (1976), Predigt 83. *Renouamini spiritu*. S.586).

³⁸⁴ „Das ist das Nichts, von dem Sankt Dionysius sprach, daß Gott all das nicht sei, was wir nennen, verstehen oder begreifen können; da wird der (menschliche) Geist (dem göttlichen) ganz überantwortet; wollte Gott ihn ganz zunichte machen und könnte er selbst (in dieser Vereinigung) zunichte werden, er würde es aus Liebe zu dem Nichts, mit dem er ganz verschmolzen ist, tun, denn er weiß nichts mehr, liebt und fühlt nichts mehr als das Eine.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.395).

³⁸⁵ Auch hier lassen sich ähnliche Gedanken bei Pseudo Dionysius Areopagita finden: „Der Grund davon ist, weil die Gottheit als das wesenhaft Gute durch ihr Sein auf alles Seiende ihre Gutheit erstreckt. Denn gleichwie unsere Sonne ohne Berechnung und ohne Wahl, einfach durch ihr Sein alle Wesen erleuchtet, welche nach ihrer Eigenart am Lichte der Sonne teilzunehmen imstande sind, so entsendet auch das Gute analog — in höherer Weise als die Sonne, da es ja erhaben ist über das dunkle Abbild, das doch in vorzüglicher Weise nach ihm geprägt ist — unmittelbar durch sein Dasein allem Seienden die Strahlen seiner ganzen Gutheit.“ (Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600): *De divinis nominibus*. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Viertes Kapitel: Über das Gute, das Licht, [...], §1).

³⁸⁶ *Deutsche Theologie* (1518), Das einunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

Es ist nicht da als ein Werk, sondern als ein Wesen oder ein Ursprung.“³⁸⁷

Nicht eindeutig klären lässt sich anhand dieser Stelle, ob der Autor der „Theologia Deutsch“ die Begriffe *Licht* und *Erkenntnis* gleichsetzt. Zumindest kann anhand dieser Stelle ausgesagt werden, dass zwischen den Begriffen *Licht* und *Erkenntnis* eine gewisse inhaltliche Nähe besteht, die der Autor aber nicht weiter ausführt.

3.2.2 Parallelen zwischen der „Theologia Deutsch“ und Arndt

Johann Arndt übernimmt die vom Autor der „Theologia Deutsch“ getroffene Unterscheidung in *Gott als Gottheit* und *Gott als Gott* nicht. Allerdings lässt sich beobachten, dass die Begrifflichkeit *Gottheit* 29-mal in den Büchern vom wahren Christentum erwähnt wird. Dabei legt eine genaue Lektüre der entsprechenden Stellen den Eindruck nahe, dass Arndt den Begriff *Gottheit* im eigentlichen Sinne synonym für *Gott*³⁸⁸ verwendet. Er formuliert beispielsweise angelehnt an Kol. 2,9: „Gleichwie nun der heilige Leib des Herrn ist der allerheiligste Tempel und Wohnung, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnt.“³⁸⁹ „Denn an Christi Menschheit müssen wir anfangen und aufsteigen in seine Gottheit.“³⁹⁰ Dieser Satz Arndts wird vielleicht dahingehend zu verstehen sein, dass hier Andeutungen auf eine Nachfolge Christi gemacht werden. Von der a-personalen Zuschreibung *Gott als Gottheit*, wie sie den Autor der „Theologia Deutsch“ oder Meister Eckhart charakterisiert, fehlt jedoch jede Spur. Arndt scheint somit eine klare Trennung zwischen dem göttlichen Prinzip (der Gottheit) und göttlichen Personen nicht vollziehen zu wollen.

Es lassen sich jedoch auch Parallelen feststellen: Ähnlich wie der Autor der „Theologia Deutsch“ beschreibt Arndt Gott als das vollkommene, wahre Gut: „Gott allein, als das höchste, ewige,

³⁸⁷ Deutsche Theologie (1518), Das zweiunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

³⁸⁸ Als erwähnenswert erscheint, dass Arndt Gott nicht explizit als das wahre Licht beschreibt, sondern Christus als das wahre Licht bezeichnet (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. VI, Dritter Teil). S. u. Kapitel 9.

³⁸⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweiter Teil Kapitel 4, Nr.2. „Also wollte der unsichtbare Gott in Christo sichtbar und offenbar werden, und sich in ihm dem Menschen zu erkennen geben; wiewohl er auf eine viel höhere Weise Gottes Bild ist, nach seiner Gottheit, nämlich Gott selbst, und Gottes wesentliches Ebenbild, und der Glanz seiner Herrlichkeit.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.7) Auch diese Textstelle spricht für die Vermutung, dass Arndt die Unterscheidung von Gott als Gottheit und Gott als Gott nicht übernimmt oder zumindest nicht genügend reflektiert hat.

³⁹⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Vorrede, Nr.3.

unendliche, vollkommene Gut, das alles Gut ist, ohne welches kein wahres Gut sein kann im Himmel und auf Erden, in Zeit und Ewigkeit.“³⁹¹ Mit der Annahme Arndts, dass ohne das vollkommene Gut kein wahres Gut und somit wahres Sein³⁹² sein kann, wird die Denkweise des Autors der „Theologia Deutsch“ übernommen, dass Gott die Welt in sich miteinschließt. Sodann zieht Arndt wie der Autor der „Theologia Deutsch“ daraus die Schlussfolgerung, dass jedes andere Sein, welches außerhalb dieser Vollkommenheit liegt, wie beispielsweise der Mensch, aufgrund seiner Unvollkommenheit, keine umfassende Einheit noch wahres Sein für sich beanspruchen kann und nur ein Sein in Beziehung zum wahren Sein ist. Es lassen sich bereits im ersten Buch vom wahren Christentum erstaunliche Parallelen im Rahmen der Spiegelmetaphorik hierzu finden:

„Denn ein Bild ist, darin man eine gleiche Gestalt siehet; und kann kein Bildnis sein, es muß ein Gleichnis haben dessen, nachdem es abgebildet ist. Nämlich, in einem Spiegel kann kein Bild erscheinen, es empfangen denn die Gleichheit oder gleiche Gestalt von einem andern; und je heller der Spiegel, je reiner das Bild erscheint; also je reiner und lauterer die menschliche Seele, je klarer Gottes Bild darin leuchtet.“³⁹³

Es begegnet zwar keine explizite Aussage von Arndt zur neuplatonischen und von Plotin stammenden Begrifflichkeit „des Einen“ als höchst denkbare Prinzip, die Annahme liegt aber nahe, dass mit der Aussage Arndts „ohne welches kein wahres Gut sein kann“ implizit neuplatonische Gedanken („Alles Seiende [...] durch

³⁹¹ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 2, Nr.1.

³⁹² „Wenn nun ein Mensch das vergisset, dass er als ein Schatten an Gott hanget an dem, der alles allein ist, ist und meint, er sei etwas, da er doch nichts ist, der betrügt sich schändlich, Gal. 6,3. denn er fällt ab von dem wahren Wesen, das alles allein ist, und sein eigenes Nichts; von dem wahren, ewigen, höchsten Wesen fällt er in das, so nichts ist, von dem unbeweglichen Gut.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 23, Nr.2). Anhand dieser Textstelle lässt sich mit großer Sicherheit aussagen, dass der Mensch für Arndt nur als ein Schatten und demnach ohne Sein beschrieben wird.

³⁹³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.3. Dass die Seele und damit der Mensch kein wahres Sein hat, wird an zahlreichen Textstellen deutlich: „Unsere Seele ist wie ein Wachs; was man hineindrückt, dessen Bild behält es. Also soll man Gottes Bild in deiner Seele sehen, wie in einem Spiegel, wo man ihn hinwendet, da siehet man etwas darinnen. Wendest du einen Spiegel um gegen den Himmel, so siehest du den Himmel darinnen, wendest du ihn gegen die Erde, so siehest du die Erde darinnen. Also deine Seele, wohin du dieselbige wenden wirst, dessen Bild wird man darinnen sehen.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 18, Nr. 11). Zudem ist es erwähnenswert, dass „Gott die Seele unsterblich geschaffen“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 7, Nr.5) hat. Arndt geht auch davon aus, dass die geschaffene Seele „drei fürnehme Kräfte [...] de[n] Verstand, de[n] Wille[n], und das Gedächtnis“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr. 2) von Gott im Schöpfungsprozess mitbekommen hat. – Für eine Auseinandersetzung mit Arndts Spiegel-Metaphorik s. u. Kapitel 9.4.

das Eine seiend³⁹⁴) und somit auch der oben herausgearbeitete Grundgedanke Plotins zumindest modifiziert übernommen werden. Dafür spricht nicht zuletzt Arndts Äußerung über die Nichtteilung des vollkommenen, unendlichen Wesens Gottes (Kapitel 3.2.1): „gleichwie man sein unendliches Wesen nicht kann teilen.“³⁹⁵ Zudem ließ sich beobachten, dass Arndt die Begrifflichkeiten *unwandelbar* und *unbeweglich* Gott zuschreibt: „gleichwie sein Wesen unwandelbar und unbeweglich ist, und nicht von einem Ort zum andern bewegt werden darf.“³⁹⁶ Allerdings wird die Unwandelbarkeit und Unbeweglichkeit Gottes nicht weiter von Arndt entfaltet und reflektiert, was die Interpretation erschwert. Zu vermuten ist, dass Arndt diese Begriffe einfach übernommen hat, ohne sie einer besonderen Definition oder Begründung zu unterziehen oder sogar in Frage zu stellen.

In diesem Zusammenhang legt sich die Annahme nahe, dass der unwandelbare Gott bei Arndt in sich eine innere Wirkung entfaltet und sich somit das Attribut *unwandelbar*³⁹⁷ eher auf seine Wirkung bezieht, in dem Sinne, dass seine Eigenschaften und die daraus resultierende Wirkung, wie beispielsweise seine Güte, immer gleichbleibend sind. Hierfür sprechen, dass Arndt ausdrücklich auf Ps 145 zurückgreift: „Gott; er aber bleibt immer, wie er ist, gütig und unwandelbar, gerecht in seinen Werken, Ps. 145,8.“³⁹⁸ Arndt beschreibt Gott als „höchste[s], ewige[s], unerschaffene[s] Gut“³⁹⁹ und schreibt diesem Gott zugleich – anders als der Autor der „Theologia Deutsch“ – eine Wirkung mittelbar zu:

„Daraus ist nun offenbar, wie doch Gott, der Allmächtige, nicht müde wird, Gutes zu tun, und warum es das unendliche Gut ist, so nimmer aufhöret. Denn er ist die ewige Liebe, die nicht aufhören kann, Gutes zu tun, sonst hörte Gott auf, die Liebe zu sein.“⁴⁰⁰

³⁹⁴ Plotin (254-270), übersetzt von Hermann Friedrich Müller. 6. Enneade, neuntes Buch, Nr.1.

³⁹⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. IV, Zweiter Teil, Kapitel 1, Nr.4.

³⁹⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. IV, Zweiter Teil, Kapitel 1, Nr.3.

³⁹⁷ Das göttliche Sein unterliegt nicht den Veränderungen durch die Zeiten oder fremden Gewalten. Es ist vom Irdischen unabhängig und in sich selbst begründet. Gott an sich soll aber nicht als unbeweglich verstanden werden. Der lebendige Gott ist demnach nicht unbeweglich und unveränderlich. Ihm steht es frei, sich selbst zu bewegen. Anders gesagt kann seine Unbeweglichkeit auch so verstanden werden, dass er von keiner fremden Macht voreingenommen wird.

³⁹⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 34, Unterkapitel 10, Nr.3.

³⁹⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 21, Nr. 1; vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 23, Nr.2.

⁴⁰⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.14.

Die Annahme liegt nahe, dass Arndt die Begriffe *unendlich*, *unbeweglich*, *unwandelbar* in die Nähe der Wirkung und Handlung Gottes bringt. Gott tut Gutes, er kann nicht aufhören, zu lieben usw. Zudem wird auch von anderen Wirkungen wie Hoffnung, Trost und Frieden die Rede sein, die im gleichen Zusammenhang mit Gott als dem unbewegten Grund gebracht werden.⁴⁰¹ Anders gesagt werden die aus der Tradition der negativen Theologie stammenden Eigenschaften Gottes (*unbeweglich*, *unwandelbar*, *unendlich*) im Vergleich zur „Theologia Deutsch“ von Arndt nahezu frei und weniger konsequent verwendet. Das wird vor allen Dingen daran deutlich, dass Arndt in einem Satz die von der „Theologia Deutsch“ aufgenommene Begrifflichkeit *Gott als Gottheit* und die damit verbundene Nichtwirksamkeit Gottes unmittelbar mit dem Ausdruck *Gott als Gott*, als wirkenden Gott, verbindet: „Gott ist ein ewiges, vollkommenes, unendliches, lieb- und freudenreiches, wesentliches, mitteilendes Gut, und will, dass er also im lebendigen Glauben, im Geist und in der Wahrheit erkannt werde.“⁴⁰² Auf den ersten Blick scheint es, als ob Arndt hier eine Vielzahl von Attributen unstrukturiert verwendet. Ungeachtet dessen, ob Arndt sein Vorgehen bewusst war, kann jedoch über die Verbindung von einem vollkommenen und unbeweglichen Gott und einem mitteilenden und lebendigen Gott nachgedacht werden. Am Horizont erscheint bereits die Frage, wie ein unbeweglicher Gott gleichzeitig lebendig sein kann. Fraglich erscheint, ob Arndt diese Verbindung bereits ursprünglich in Gott angelegt wissen will. Dazu finden sich in den Büchern vom wahren Christentum leider keine expliziten Aussagen. Da aber Arndt den vollkommenen, unbeweglichen und unwandelbaren Gott in die unmittelbare Nähe des mitteilenden Gottes bringt, liegt die Annahme nahe, dass bereits in diesem einen Gott, den der Autor der „Theologia Deutsch“ *Gott als Gottheit* nennt, diese Unterscheidung ursprünglich angelegt war. Dieser Gott ist ursprünglich eine in den Anfängen sich selbst unterscheidende Gottheit. Auch in dieser Vollkommenheit unterscheidet sich Gott, ohne seine Vollkommenheit aufgeben zu

⁴⁰¹ „Von dieser Hoffnung sagt St. Paulus Röm. 5,5. dass sie nicht läßt zu Schanden werden; Ursache: Sie hat einen unbeweglichen Grund, wie auch der Glaube, das ist Gott selbst, darum kann sie nicht zu Schanden werden, denn ihr Grund und Fundament ist fest, ewig und unbeweglich. Darum ist auch ihr Friede, Freude, Ruhe, Ruhm, Trost ewig, und kann sich niemand so hoch betrüben, sie ergreift dagegen genügsamen Trost und Frieden aus ihrem unbeweglichen Felsen.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 50, Nr.2).

⁴⁰² Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 28, Nr.1.

müssen. Das spricht für die oben in Kapitel 3.2. dargestellte Überlegung, dass die Wirkung und das Leben Gottes bereits in diesem „Einen“, diesem unteilbaren Sein durch seine ursprünglich angelegte Unterscheidung vorhanden war. Hier wird der Lebensbegriff bereits in den ursprünglichen Anfängen von *Gott als Gottheit* vorausgesetzt. Anders gesagt war *Gott als Gottheit* bereits ein lebendiger Gott. Diese Annahme liegt insbesondere mit einem Blick auf Tauler nahe, der annimmt, dass alles Leben „was gemacht ist, [...] Leben in ihm (Gott)“⁴⁰³ hatte. Wird dieser auf Gott bezogene Gedanke auf die Vorstellung von *Gott als Gottheit* ausgeweitet, so ließe sich formulieren: „Dasselbe, was der Mensch jetzt in seiner Geschaffenheit ist, war er von Anbeginn her in Gott in Unbeschaffenheit, mit ihm ein seiendes Sein.“⁴⁰⁴ Mit diesen Überlegungen rückt eine Beantwortung der in Kapitel 3.2 aufgetauchten Frage, wie Gott, der selbst unwandelbar und unbeweglich ist und demnach leblos erscheint, alle anderen Dinge verwandeln und bewegen (mit Leben füllen) kann, ein wenig näher.

Auf neuplatonische Weise und nicht mit Hilfe des Lebensbegriffes hat es, wie in Kapitel 3.2 erwähnt, Pseudo Dionysius Areopagita ausgedrückt. Er nahm an, dass es „Urbilder“ sind, die „in Gott vorausbestehenden und wesenhaftschaffenden Ideen“⁴⁰⁵ sind. Interessant erscheint, dass Arndt indirekt die Emanationsvorstellung der neuplatonischen Tradition aufgreift, wenn er schreibt: „als wenn sie (Seele) in ihrem eigenen Hause ist, das ist, in Gott ruhet, daraus sie geflossen ist, da muß sie wieder einfließen, wenn ihr wohl sein soll.“⁴⁰⁶ Es wird deutlich, dass Arndt von den Gedanken der Emanation und zumindest der gemäßigten Remanation⁴⁰⁷ beeinflusst ist, ohne diese explizit zur Sprache zu bringen. Zudem würde Arndt der Auffassung zustimmen, dass bei dieser Emanation das wahre Sein bei Gott verbleibt und nicht aus ihm herausfließt. Auch lassen sich im

⁴⁰³ Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.337.

⁴⁰⁴ Ebd.

⁴⁰⁵ Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600): *De divinis nominibus*. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Fünftes Kapitel: Über den Seienden und die Vorbilder. §8.

⁴⁰⁶ Arndt, Johann (1996), *WChr. I*, Kapitel 23, Nr.1.

⁴⁰⁷ Arndt sagt nicht im neuplatonischen Sinne, dass die Seele sich mit dem vollkommenen Einen auflösend vereinigt, sondern dass es ihr wohl ergehen wird, sodass unklar bleibt, ob die Seele des Menschen mit dem göttlichen Einen verschmilzt oder ob sie ihre Individualität behält. Die Vorstellung einer Vereinigung mit Gott im Sinne der neuplatonischen Tradition könnte die Frage nach der genauen Klärung des Daseins des Menschen hervorrufen.

Themenkreis der Emanation, verbunden mit dem Lebensbegriff, bei Arndt erstaunliche Parallelen im Rahmen der Rede von Gott finden:

„Der Herr ist meines Lebens Kraft. Daraus folget, dass Gott aller lebendigen Dinge Leben ist, dass er das Leben in allen wirkt und erhält, und es fließt aus Gott, als die Wärme aus der Sonne, davon nicht allein der Mensch, sondern auch alle Kreaturen leben.“⁴⁰⁸

In der „Theologia Deutsch“ heißt es parallel dazu:

„Denn Gott ist aller Wesenden Wesen und aller Lebendigen Leben und aller Weisen Weisheit, denn alle Dinge haben ihr Wesen wahrlicher in Gott denn in sich selber und auch alles ihr Vermögen, Wissen und Leben und was das ist: denn wäre das nicht, so wäre Gott nicht alles Gut.“⁴⁰⁹

Als interessant erscheint, dass Arndt den Grundgedanken des Autors der „Theologia Deutsch“ aufgreift, dass Gott aller Lebendigen Leben ist und mit dem Wirkungsbegriff verbindet. Somit wird durch die Offenbarung Gottes seine Wirkung sichtbar gemacht. Auch hier lassen sich sowohl bei Arndt als auch beim Autor der „Theologia Deutsch“ deutliche Parallelen finden. Beide gehen tendenziell nicht von einem verborgenen, sondern von einem Gott aus, der sich offenbart⁴¹⁰. Überdies scheint Arndt auch das Bild aus der „Theologia Deutsch“, in dem das Vollkommene mit einem „Brunnen oder Ursprung“⁴¹¹ verglichen wird, übernommen und erweitert zu haben, formuliert er doch weitestgehend analog:

„Sehet, welch eine tiefe Quelle dieser Brunn hat, die ewige Gottheit. Und wer an ihn glaubt, spricht er, von deß Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen, Joh. 7,38. das ist, Gebet und Gaben des heiligen Geistes.“⁴¹²

Besonders signifikant erscheint, dass der Wirkungsbegriff hier wiederauftaucht und weiter entfaltet wird:

⁴⁰⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 37, Nr.2.

⁴⁰⁹ Deutsche Theologie (1518), Das sechsunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴¹⁰ „Und gleichwie die Sonne ihren klaren Schein nicht verbergen kann, sondern die Welt erleuchten muß (wenn anders der Himmel geläutert und gereinigt ist), also will sich auch Gott, Der das höchste Gut ist, vor Niemand verbergen, wo ER anders eine andächtige Seele findet, die da gänzlich gereinigt ist von allen Kreaturen.“ (Deutsche Theologie (1518), Das neunte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). In einem ähnlichen Kontext schreibt Arndt, dass Gott „in Christo sichtbar und offenbar werden und sich in ihm dem Menschen zu erkennen geben [wollte].“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.7). Auch im direkten Vergleich dazu: „und es fließt aus Gott, als die Wärme aus der Sonne.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 37, Nr.4).

⁴¹¹ Deutsche Theologie (1518), Das sechste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴¹² Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 35, Nr.2.

„Gott ist ein Ursprung und Brunnen des Lebens und alles Guten; das beweisen seine Werke. Denn eine jede Wirkung beweiset ihren Ursprung. Weil Gott alle lebendige Dinge gemacht hat, so muß er selbst das Leben sein; weil er alle Dinge gut gemacht hat, so muß er selbst die Liebe sein. Darum er genannt wird ein lebendiger Gott [...] nicht allein von dem Wesen, darum, dass er für sich lebe, sondern von der Wirkung, dass er alle Dinge lebendig mache, und im Leben erhalte, allen Dingen Leben und Odem gebe, Ap. Gesch. 17,25. Ps. 104,27. Dan. 5,23.“⁴¹³

Somit wird deutlich, dass Arndt, anders als der Verfasser der „Theologia Deutsch“, im Rahmen seiner Rede von *Gott als Gottheit* von jeder Wirkung Gottes plausibel auf seinen Ursprung schließt. Besonders aussagekräftig erscheint in diesem Zusammenhang die Vorstellung Arndts, dass kein toter Gott an und für sich das Leben hervorbringen kann.

3.3 Sündenlehre

3.3.1 Die Sündenlehre in der „Theologia Deutsch“

Die Begrifflichkeit *Sünde* begegnet insgesamt 69-mal in verschiedenen Kapiteln der „Theologia Deutsch“. Zum ersten Mal taucht das Wort *Sünde* im zweiten Kapitel der „Theologia Deutsch“ das erste Mal auf.

„Sünde sei nichts anders, denn daß sich die Kreatur abkehrt von dem unwandelbaren Gute und kehret sich zu dem wandelbaren, das ist: daß sie sich kehrt von dem Vollkommenen zu dem Geteilten und Unvollkommenen und allermeist zu sich selber.“⁴¹⁴

Anders gesagt erkennt der Mensch den vollkommenen wahren Gott nicht an und somit erkennt er auch nicht an, dass er ohne Gott kein wahres Sein hat. In diesem Sinne schreibt der Mensch dem Geteilten und Unvollkommenen das wahre Sein zu, ohne einen Rückgriff auf Gott zu machen. Die Annahme des Autors der „Theologia Deutsch“ liegt nahe, dass der Mensch in letzter Konsequenz das wahre Sein sich selbst zuschreibt. Es wird deutlich, dass der Mensch keine Sehnsucht danach hat, sich in das wahre Sein zu begeben und sich vielleicht in letzter Konsequenz darin aufzulösen, sondern dass er sich gegen Gott als Ichheit behauptet und all das Gute sich selbst

⁴¹³ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 37, Nr.2. Die Annahme liegt nahe, dass Arndt den Lebensbegriff in den Mittelpunkt seiner Textpassagen über Gott stellt: „Aus diesem Einigen quillet heraus das ganze christliche Leben, und alle Gebote, so man erdenken kann, von ihm selbst, als Wasser aus einem Brunnen, nicht aus Not oder Gesetz, sondern aus Liebe und Freiheit des Geistes.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 2, Nr.3).

⁴¹⁴ Deutsche Theologie (1518), Das zweite Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

zuschreibt. Seine Ichbezogenheit aufzugeben bedeutet also auch, seine guten Eigenschaften nicht sich selbst, sondern Gott zuzurechnen. Diese Zuschreibung wird vom Autor als „Annahme“ beschrieben:

„Wenn sich die Kreatur etwas Gutes annimmt⁴¹⁵, als Wesens, Lebens, Wissens, Erkennens, Vermögens und kürzlich alles dessen, das man gut nennen soll, und meint, daß sie das sei oder daß es das Ihre sei oder ihr zugehöre oder daß es von ihr sei: so oft und viel das geschieht, so kehrt sie sich ab [...]. Dies Annehmen und sein Ich und sein Mich, sein Mir und sein Mein, das war sein [Teufel] Abkehren und sein Fall.“⁴¹⁶

Besonders aufschlussreich erscheint hier der Aspekt des Annehmens: Der Autor gibt zu verstehen, dass sich in der Annahme des Menschen alles oben genannten Vermögens⁴¹⁷, die als *gut* beschrieben werden können, bereits die Abkehr von Gott vollzieht, wenn diese Annahme Gott verweigert und nur auf dem eigenen Ich als (wahrem) Wesen beruht. Dieser Zustand wird vom Autor als eine „Selbstheit, Ichheit, Mir, Mein, Mich“⁴¹⁸ beschrieben. Anders gesagt kann hier von einer Selbstbezogenheit und Selbstzuwendung gesprochen werden, die ohne den Bezug auf Gott zu Nichtigkeit führt. Indem der Mensch in seiner Selbstbezogenheit all das Gute für sich beansprucht, welches laut der Vorstellung des Autors der „Theologia Deutsch“ allein Gott

⁴¹⁵ Ein Blick in das Frühneuhochdeutsche Wörterbuch verrät, dass das Wort „annemen“ ein sehr komplexes Bedeutungsspektrum aufweist. Zu vermuten ist, dass das Wort „annemen“ in diesem Zusammenhang vom Autor der „Theologia Deutsch“ negativ verwendet wird, im Sinne von „sich gegen herrschende Normen e. S. unterfangen, unterwinden, sich unterstehen, herausnehmen, erdreisten, etw. zu tun, sich etw. anmaßen, sich etw. zuschreiben“ (Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Online Version: http://fwb-online.de/go/annemen.s.3vu_1604925250 [Zugriff:31.12.2020]).

⁴¹⁶ Deutsche Theologie (1518), Das zweite Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴¹⁷ Der Autor der „Theologia Deutsch“ nimmt an, dass „alle Tugend“ (Deutsche Theologie (1518), Das dritte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz) Gott gehört. Unklar bleibt, was genau hier unter „aller Tugend“ vom Verfasser aufgefasst wird. Die Vermutung liegt nahe, dass der Autor unter allen Tugenden die „dem Menschen [...] von Gott [...] gegebene [...] Fähigkeit zum Guten, moralische Existenzqualität“ (Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Online Version: http://fwb-online.de/go/tugend.s.1f_1604926732 [Zugriff:31.12.2020]) versteht.

⁴¹⁸ Deutsche Theologie (1518), Das dritte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. Offensichtlich wird mit diesen Begrifflichkeiten der alte Mensch beschrieben: „Der alte Mensch das ist Adam und Ungehorsam, Selbstheit und Ichheit und desgleichen“ (Deutsche Theologie (1518), Das sechzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Als interessant erscheint, dass Martin Luther den Gedanken, dass der Mensch in seiner Selbstbezüglichkeit (Selbstheit, Ichheit) ein Nichts ist, aufnimmt. (vgl. Luther, Martin (1513-16), *Dictata super Psalterium*. Weimarer Ausgabe III, S.233; vgl. Luther, Martin (1513-1516), *Dictata super Psalterium*. Weimarer Ausgabe IV, S.192; vgl. Luther, Martin (1513-1516), *Dictata super Psalterium*. Weimarer Ausgabe III, S.449).

(Kapitel 3.2) zukommt, bereichert sich der Mensch in unberechtigter Weise. Diese Gedanken werden vom Autor der „Theologia Deutsch“ noch weiter entfaltet, wenn er schreibt: „Wie der Mensch durch sein Annehmen, daß er sich etwas Gutes annimmt, thut einen Fall und greift Gott in Seine Ehre“⁴¹⁹ an. Es erscheint also, als ob der Mensch sich nicht nur etwas zuschreibt, was ihm nicht zusteht, sondern als ob sich im Prozess dieser Zuschreibung ein Gottesraub (als ungerechtfertigte Bereicherung) vollzieht, welcher hier als Ehrenverletzung Gottes beschrieben wird. Nicht unbegründet erscheint die Nachfrage, wie sich ein Mensch in Freiheit von Gott abwenden kann, ohne dabei das Gute von Gott herausnehmen zu können. Genauer gesagt kann der Mensch sich von Gott ganz abwenden; Gottes Tugenden aber, welche die Fähigkeit zum Guten sowie moralische Existenzqualität umfassen, wird er immer zu Unrecht gebrauchen, da er diese nicht ablegen kann.

In dieser Hinsicht vertritt der Autor der „Theologia Deutsch“ tendenziell deterministische Auffassungen. Im Gegensatz zu all dem Guten müsste ein solcher Mensch lediglich all das Böse verkörpern. Hier wäre zu fragen, ob ein solches Leben überhaupt möglich wäre, weil auch der böseste Mensch gute Tendenzen haben kann. Der Vorstellung vom Autor der „Theologia Deutsch“ zu folgen bedeutete, zu sagen, dass kein Mensch ohne die Beanspruchung von Gottes Tugenden im Sinne des Autors der „Theologia Deutsch“ leben kann. Wenn der Verfasser der „Theologia Deutsch“ im zweiten Kapitel die Frage formuliert „Was that der Teufel anders oder was war sein Fall oder Abkehren anders, denn daß er sich annahm, er wäre auch etwas

⁴¹⁹ Deutsche Theologie (1518), Das vierte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. „Wenn ich mich nun etwas Gutes annehme, also daß ich es sei oder vermöge oder wisse oder thue oder daß es mein sei oder vermöge oder daß es mir zugehöre oder mir gebühre und desgleichen, so viel und oft ich das thue, so nehme ich mich auch etwas Ruhmes oder Ehre an und thue da zwei Übel. Zum ersten thu’ ich einen Fall und ein Abkehren, wie vor gesprochen ist. Zum zweiten greife ich Gott in Seine Ehre und nehme mich dessen an, das Gott allein zugehört. Denn alles das, was man für gut hält oder gut nennen soll, das gehört Niemand zu, denn allein dem ewigen wahren Gut, der Gott allein ist, und wer sich dessen annimmt, der thut unrecht und wider Gott.“ Deutsche Theologie (1518), Das vierte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. Es lässt sich eine wichtige Beobachtung an diesem Textausschnitt machen: Der Leser gewinnt den Eindruck, dass hier eine zweifache Sünde angesprochen wird. Eine weitere Beschreibung der Konsequenz der zweifachen Sünde wird nicht entfaltet, sodass davon auszugehen ist, dass die doppelte Sünde zur menschlichen Nichtigkeit führt. Arndt greift den Gedanken der doppelten Sünde auf (siehe Kapitel 3.3.1).

und etwas wäre sein und ihm gehörte auch etwas zu?“⁴²⁰ zieht er im Rahmen des Sündenfalls eine Analogie zum Menschen. Es bleibt in diesem Zusammenhang fraglich, ob der große Widersacher (der Teufel), gänzlich frei von göttlichen Tugenden ist. Diese Frage wird vom Autor der „Theologia Deutsch“ nicht vertiefend reflektiert. Allerdings ist davon auszugehen, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ selbst bei der Vorstellung des größten Widersachers, des absolut Bösen, welchen er mit dem „böse[n] Geist“ beschreibt, davon ausgeht, dass dieser Gottes Tugenden in Anspruch nimmt. Allein dadurch, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ davon ausgeht, dass der Widersacher, ähnlich wie Adam, von Gott gefallen und abgekehrt ist, nimmt er implizit an, dass der Widersacher kein eigenes Sein im Sinne des absolut Bösen hat. Demnach müsste der Widersacher⁴²¹ auch von Tugenden Gottes leben und kann nicht als absolut böse beschrieben werden.

Der Prozess des Sichselbstzuschreibens aller Dinge ohne Rückgriff auf Gott wird vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ mit der Begrifflichkeit „Ungehorsam“ beschrieben.

„Ungehorsam sei, das ist: daß der Mensch von sich selber etwas hält, und meint, er sei und wisse und vermöge etwas, und sich selber und das Seine sucht in allen Dingen und sich selber meint und lieb hat und desgleichen.“⁴²²

Interessant erscheint dabei, dass der Mensch auf dieser Linie das Seine, sein wahres Sein in allen Dingen zu finden versucht. Die Motivation dieser Aussagen könnte darin liegen, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ annimmt, dass der Mensch eine große Sehnsucht danach hat, sein wahres Sein zu finden. Sodann müsste auch angenommen werden, dass der Mensch implizit wahrnimmt, dass er selbst kein wahres Sein für sich in Anspruch nehmen kann. Diese Sehnsucht des Menschen, sein wahres Sein zu finden, kann indes auch negativ gedeutet werden, insofern der Mensch im eigentlichen Sinn und im Rahmen dieser Sehnsucht die Ichheit und Selbstheit nicht in der Nichtigkeit aufgeben und somit seine Ichheit

⁴²⁰ Deutsche Theologie (1518), Das zweite Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴²¹ Als fraglich erscheint die Überlegung, dass der Widersacher kein Sein für sich hat. Müsste er dann nicht in der konkreten Vorstellung der „Theologia Deutsch“ verbleibend in der letzten Konsequenz des Eigenwillens als Hauptsünde nicht mehr existieren? Anders gefragt: gibt es keinen Widersacher mehr, weil er bereits tot ist?

⁴²² Deutsche Theologie (1518), Das fünfzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

potenzieren und erhalten will. Diese Überlegungen werden vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ indirekt angedeutet und nicht vertiefend reflektiert:

„und wenn uns das (das wahre Leben) vorgehalten wird, so wollen wir dessen nicht und suchen allzeit uns und das unsere. Wir wollen allzeit haben, daß uns das Süße um den Schnabel gestrichen werde, so daß wir in uns großen Geschmack, Lust und Süßigkeit empfinden. Wenn uns das wird, so ist uns wohl und wir meinen, unsere Sache sei ganz in der Ordnung. Aber es ist noch gar weit zu einem vollkommenen Leben.“⁴²³

Für die Vermutung einer indirekten Andeutung spricht das 20. Kapitel:

„Darum hält sie (menschliche Natur/Selbstheit) sich an dasselbe und braucht sich ihrer selbst und ihrer Selbstheit und ihres eigenen Friedens und Gemachs und alles des Ihren daselbst. Und dies geschieht allermeist da, wo hohe natürliche Vernunft ist: denn dieselbe steigt also hoch in ihrem eigenen Licht und in sich selbst, daß sie selber meint, daß sie das ewige wahre Licht sei, und giebt sich dafür aus und ist also betrogen an sich selbst und betrügt andere Leute mit sich.“⁴²⁴

Wenn der Mensch die absolute Nichtigkeit seines Daseins nicht aushalten kann und/oder akzeptieren will, versucht er, mithilfe seiner Vernunft an seiner Selbstheit festzuhalten, sich auf diese vollkommen zu konzentrieren und sie zu potenzieren, in der Hoffnung, ihre Nichtigkeit zu verleugnen, als sei die Nichtigkeit, die sich konkret im Tod der Selbstheit zeigt, lediglich eine surreale Konstruktion. Mithilfe des schöpferischen Verstandes⁴²⁵ konstituiert sich der Mensch seine eigene, die neue Identität voraussetzende Wirklichkeit, in der die Nichtigkeit zeitweilig verdrängt wird. In diesem neuen Selbst- und Weltverhältnis versucht der Mensch seinen eigenen Frieden zu finden. Der Autor der „Theologia Deutsch“ geht zusätzlich von der Annahme aus, dass eine hohe Vernunft die Konstruktion der neuen Selbstheit begünstigen würde.

Besonders signifikant erscheint, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ eine klare begriffliche Trennung zwischen dem alten und neuen Menschen vornimmt, indem er dem alten Menschen Ungehorsam und dem neuen Gehorsam zuschreibt.

⁴²³ Deutsche Theologie (1518), Das zehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴²⁴ Deutsche Theologie (1518), Das zwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁴²⁵ Es lässt sich mit dem Verfasser der „Theologia Deutsch“ und Arndt annehmen, dass, wenn die Kräfte und Eigenschaften von Gott entliehen sind, die neue Identität mithilfe dieser göttlichen Eigenschaften auf verkehrte Art und Weise konstruiert wird.

„Der alte Mensch das ist Adam und Ungehorsam, Selbstheit und Ichheit und desgleichen. Aber der neue Mensch ist Christus und der wahre Gehorsam, ein Entäußern und Verleugnen seiner selbst, aller zeitlichen Dinge und allein die Ehre Gottes suchen in allen Dingen.“⁴²⁶

Die Begrifflichkeit des *Ungehorsams* scheint hier auf der gleichen Ebene wie die Selbst- und Ichheit zu stehen, welche dem alten Menschen in Sünde⁴²⁷ zukommen, wohingegen der Begrifflichkeit *Gehorsam* eine Welt- und Selbstverleugnung und die Konzentration auf Gott zugeschrieben werden (neuer Mensch in Christus).

Im 36. Kapitel der „Theologia Deutsch“ wird der Begriff *Sünde* mit dem Willen in Verbindung gebracht. „Sünde ist nichts anders, denn daß die Kreatur anders will denn Gott und wider Gott will.“⁴²⁸ Es wird deutlich, dass der Eigenwille des Menschen ihn von Gott trennt. Zudem wird klargestellt:

„Und diese Widerwilligkeit gegen Gott heißt man und ist Ungehorsam. Und darum: Adam, Ichheit und Selbstheit, Eigenwilligkeit, Sünde oder der alte Mensch, das Abkehren und Abscheiden von Gott, das ist alles Eins.“⁴²⁹

Implizit kommt hier auch zur Sprache, dass gute Werke, die aus dem eigenen Willen der Menschen entstehen, vor Gott als nichtig erachtet werden, sodass in der Sünde kein Sein zu finden ist.

„Was aber geschieht aus deinem Willen, das ist Alles wider den ewigen Willen: nicht daß alle Werke, die da geschehen, wider den ewigen Willen seien, sondern daß sie geschehen aus einem andern Willen oder anders denn aus dem ewigen und göttlichen Willen.“⁴³⁰

Sodann steckt hinter dem menschlichen Eigenwillen und der Bereitschaft, gute Werke zu tun, keine Substanz als Wesen und Sein, sodass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ an dieser Stelle

⁴²⁶ Deutsche Theologie (1518), Das sechzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴²⁷ „Denn der Ungehorsam ist selber die Sünde“ (Deutsche Theologie (1518), Das sechzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁴²⁸ Deutsche Theologie (1518), Das sechsunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. „Und was nun Sünde sei, das ist vorher gesagt, das ist: anders begehren oder wollen, denn das einige vollkommene Gut oder der Eine ewige Wille, und ohne und wider dasselbe oder denselben Einen Willen wollen.“ (Deutsche Theologie (1518), Das dreiundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁴²⁹ Deutsche Theologie (1518), Das sechsunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴³⁰ Deutsche Theologie (1518), Das fünfzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

schreibt: „das Wollen ist nicht Wesen.“⁴³¹ Offensichtlich wird hier auch ausgedrückt, dass die Eigenwilligkeit⁴³² mit der Ichheit und dem alten Menschen in Sünde gleichgestellt wird und somit alle guten Werke vor Gott als nichtig erscheinen lässt. Der Verfasser der „Theologia Deutsch“ nimmt zudem die Gotteslehre für sich in Anspruch und argumentiert im Lichte der neuplatonischen ontologischen Tradition über das „Eine“:

„Und gleichwie in der Wahrheit alle Wesen wesentlich Eins sind in dem vollkommenen Wesen und alles Gut Eins in dem Einen und desgleichen und nichts sein kann ohne das Eine, also sollen alle Willen Eins sein in dem Einen vollkommenen Willen und kein Wille ohne den Einen. Und wo es anders ist, das ist unrecht und wider Gott und Seinen Willen und darum ist es Sünde. Darum, alle die Willen ohne Gottes Willen (das ist aller eigene Wille) sind Sünde und Alles, was aus eigenem Willen geschieht.“⁴³³

Der Verfasser nimmt zudem für sich in Anspruch, im Eigenwillen des Menschen die Entstehung von allem Bösen zu identifizieren. Damit erhärtet sich der Eindruck, dass der Eigenwille des Menschen nach der „Theologia Deutsch“ zu seiner Grundkonstitution, zu seinem unwahren Sein und seiner Natur dazugehört. Nicht deutlich wird dabei, ob der eigene Wille des Menschen ursprünglich in der Einheit mit Gott als präexistenzielles Gegenüber bestand, ob er erst durch das Hervorgehen des Menschen entstand oder ob er sich im Verlaufe des menschlichen Lebens auch im Rahmen seiner sprachlichen Entwicklung ausgebildet hat. Auffällig erscheint die negative Verwendung des Begriffes *Natur*, welcher „Natur [mit] Selbstheit“⁴³⁴ gleichstellt. Auch Tauler verwendet in seinen Predigten den Begriff der *Natur* in Bezug auf die Natur des Menschen, wenn er schreibt: „deine (menschliche) Natur [ist] am wenigsten geeignet“⁴³⁵. Oder: „Aber nun ist die böse Natur so sehr zum Greifen bereit und so sehr auf das Ihre

⁴³¹ Deutsche Theologie (1518), Das siebenundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴³² In Taulers Predigten lassen sich ähnliche Gedanken finden, die er leider nicht weiter entfaltet: „In uns muß stets ein Mensch sterben. Was wollen wir mit diesem Menschen bezeichnen? Eigenwille oder Selbstgefälligkeit.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.97).

⁴³³ Deutsche Theologie (1518), Das vierundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴³⁴ Deutsche Theologie (1518), Das vierzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴³⁵ Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.112. „Daß die Natur so versteckt in uns regiert, wo es doch Gott ohne Unterlaß und nichts anders sein sollte.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.142).

bedacht, daß sie sogleich hinzuschleicht und das in Anspruch nimmt, was ihr nicht gehört.“⁴³⁶ Es ist also davon auszugehen, dass die Begrifflichkeit *Natur* vom Autor der „Theologia Deutsch“ auf die menschliche und sündhafte Natur ohne wahres Sein bezogen zu sein scheint und somit im Duktus der mystischen Terminologie angewandt wurde. Zudem geht der Verfasser der „Theologia Deutsch“ davon aus, dass die böse Natur im Kern mit dem Eigenwillen beschrieben werden kann. Er stellt dar, dass durch den „eigene[n] Willen [...] Luzifer und Adam von Gott gefallen“⁴³⁷ sind. Besonders signifikant erscheint, dass der Eigenwille die zentrale und einzige Bedeutsamkeit in der Vorstellung der Hölle einnimmt: „Man spricht, es sei nichts so viel in der Hölle als eigener Wille. Das ist wahr: denn da ist nichts Anderes denn eigener Wille; und wäre nicht eigener Wille, so wäre keine Hölle und auch kein böser Geist.“⁴³⁸ Damit stellt sich die Frage, wie der Verfasser der „Theologia Deutsch“ sich den Willen Gottes im Hinblick auf die menschliche Willensfreiheit, die durch den eigenen Willen ausgedrückt wird, zu denken vermag. Offensichtlich wird die Freiheit beim Autor der „Theologia Deutsch“ anders definiert.

„Wo und in welchem Menschen der Wille nicht zu eigen gemacht wird, sondern in seiner edlen Freiheit bleibt, da wird und ist ein wahrer, freier, lediger Mensch oder Kreatur, davon Christus spricht: „die Wahrheit soll euch frei machen.“ Und gleich darauf spricht ER: „wen der Sohn frei macht, der ist wahrlich frei.“⁴³⁹

Anhand dieser Textstelle wird ersichtlich, dass die wahre Freiheit in der Aufgabe des eigenen Willens⁴⁴⁰ und Wollens und der Aufnahme

⁴³⁶ Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.157.

⁴³⁷ Deutsche Theologie (1518), Das sechzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴³⁸ Deutsche Theologie (1518), Das neunundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. „Wenn man spricht, Luzifer fiel von dem Himmelreich und kehrte sich von Gott und desgleichen, das ist nichts Anderes, denn daß er wollte seinen eigenen Willen haben und wollte nicht einwillig sein mit dem ewigen Willen. So verhielt es sich auch mit Adam in dem Paradies. Und wenn man eigenen Willen nennt, so meint man: anders wollen denn der einige und der ewige Wille Gottes will.“ (Ebd.). Auch Arndt geht davon aus, dass Luzifer vom Himmelreich gefallen ist. Er fügt hinzu, dass auch Luzifer von Gott geschaffen wurde: „Denn, nachdem Gott den Luzifer zum schönen Engel geschaffen, ihn mit besondern hohen Gaben, Schönheit, Weisheit, Licht und Herrlichkeit begabt, hat er sich in seinen eigenen Gaben gespiegelt, als ein Pfau in seinen Federn, und angefangen sich selbst zu lieben, zu ehren und zu rühmen; das ist der Anfang seines Falls, dass er die Ehre nicht Gott, sondern sich selbst gegeben, seine Liebe von Gott abgewandt zu sich selbst, da hat ihn Gott verstoßen mit seinen Engeln, die er verführt hatte mit seiner Hoffart.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 31, Nr.7).

⁴³⁹ Deutsche Theologie (1518), Das einundfünfzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁴⁰ Interessant erscheint, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ nicht nur von einer Aufgabe des Willens spricht, sondern auch die Aufgabe der menschlichen Erkenntnis

Gottes Willens und demnach in der Willenseinheit mit Gott besteht. Anders gesagt entscheidet sich der Mensch in aller Freiheit gegen seine Ichheit und für Gott. Nach dem Autor der „Theologia Deutsch“ konzentriert sich die wahre Freiheit nicht auf die Freiheit des menschlichen Willens; sie ist eine Freiheit des im Menschen wirkenden göttlichen Willens. Haas kritisiert im Themenfeld Freiheit, dass der Mensch „damit letzten Endes ohne freien Willensentscheid Gott, dem Einen, überlassen“⁴⁴¹ wird.

„Die Aufhebung des göttlichen und menschlichen Willens in den einen ewigen Willen Gottes tilgt jede Möglichkeit eines personalen Gegenübers zwischen Gott und Mensch. Damit wird aber die im ‚Christusleben‘ sich anbahnende Einheit zwischen Gott und Mensch [...] hindurch aufs ernsthafteste gefährdet.“⁴⁴²

Auch wenn diese Argumentation plausibel ist, ist sie nicht unausweichlich: Es ist zu vermuten, dass Haas von einer vollkommenen Aufhebung des eigenen Willens des Menschen zu Lebzeiten ausgeht. Demgegenüber lässt sich die „Theologia Deutsch“ durchaus auch so lesen, dass zu den Lebzeiten des Menschen das Idealbild von Christus mit der vollkommenen Aufgabe des Eigenwillens nicht erreicht werden kann. Hinzu kommt, dass der Eigenwille sich immer wieder entwickeln/einfinden kann. Sodann

miteinschließt: „Etliche Menschen die sprechen, man solle weislos, willenlos, lieblos, begierdelos, erkennlos und desgleichen werden. Das ist nicht so zu verstehen, daß in dem Menschen keine Erkenntnis sein soll und daß Gott in ihm nicht geliebt, gewollt und begehrt werde und gelobt oder geehrt werde, denn das wäre gar ein großes Gebrechen, und der Mensch wäre gleich dem Vieh und wie ein unvernünftiges Tier: sondern es soll davon kommen, daß des Menschen Erkenntnis also gar lauter und vollkommen sei, daß er eigentlich in der Wahrheit bekenne, daß er von sich selber nichts Gutes habe und vermöge, und daß alle seine Erkenntnis, Weisheit und Kunst, sein Wille, Liebe und gute Werke von ihm nicht kommen und auch nicht des Menschen sind noch einer Kreatur, sondern daß es Alles des ewigen Gottes ist.“ (Deutsche Theologie (1518), Das fünfte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Es ist offensichtlich, dass sich im Zentrum dieser Überlegung die in Kapitel 2.2.1 angesprochene Selbsterkenntnis des Menschen befindet, die darin besteht, seine eigene Nichtigkeit zu erkennen. Als aufschlussreich erscheint in dieser Hinsicht, dass in dieser vollkommenen Nichtigkeit die Möglichkeit einer Vereinigung mit Gott eröffnet wird: „Sobald dann der Mensch wieder einkehrt mit seinem Gemüte und mit ganzem Willen und seinen Geist kehrt in Gottes Geist über die Zeit, so wird das Alles wiedergebracht in einem Augenblick, das früher verloren war. Und möchte das der Mensch zu tausendmalen an dem Tage thun, so würde da allzeit eine neue wahre Vereinigung.“ (Deutsche Theologie (1518), Das achte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). An dieser Textstelle sind zwei Aspekte besonders aufschlussreich. Erstens geht der Verfasser der „Theologia Deutsch“ davon aus, dass der Mensch sich in diesem Zustand in einem Augenblick auf die Ursprungsgemeinschaft rückbesinnt. Zweitens kann mit größtmöglicher Plausibilität gesagt werden, dass eine Vereinigung mit Gott mehrmals am Tag möglich ist.

⁴⁴¹ Haas, Alois M. (1980), S.21.

⁴⁴² Ebd.

muss eine Willenseinheit mit Gott in der Weltlichkeit als Idealvorstellung gesehen werden, die nicht vollständig realisiert wird (Kapitel 3.4). Außerdem geht der Verfasser der „Theologia Deutsch“ davon aus, dass gerade in der Realisierung der Nichtigkeit der eigenen Ichheit das wahre Gegenüber des Menschen erst implizit zum Vorschein kommt. Daher ist anzunehmen, dass im Rahmen der „Theologia Deutsch“ der Mensch bereits mit dem eigenen Willen von Gott als freies Wesen vorausgesetzt wird. Diese Autonomie des Menschen bedeutet aber nicht die Reduzierung der Allwissenheit Gottes. Es wäre durchaus denkbar, dass Gott sich vorstellen und vielleicht sogar nahezu exakt wissen könnte, wie wir uns in existenziellen oder alltäglichen Fragen entscheiden werden. Allerdings lässt⁴⁴³ er diese menschlichen Entscheidungen zu, ohne sie damit zugleich zu befürworten. Zudem ist festzustellen, dass die Vorstellung einer in Gott konzentrierten Willensfreiheit den Verfasser der „Theologia Deutsch“ sehr zu beschäftigen scheint.

Interessant erscheint ferner eine im 51. Kapitel der „Theologia Deutsch“ formulierte Frage: „Warum [hat] Gott den eigenen Willen geschaffen [...], da er Ihm doch so zuwider ist“⁴⁴⁴? Eine eindeutige Antwort fehlt. Stattdessen verweist der Autor der „Theologia Deutsch“ darauf, dass man solche Fragen nicht stellen soll, da diese Fragen eine Rechtfertigung des Eigenwillens implizieren:

„Welcher Mensch oder welche Kreatur begehrt zu erfahren und zu wissen den heimlichen Rat und Willen Gottes, so daß er gern wissen wollte, warum Gott dies oder das thue oder lasse und desgleichen, der begehrt nichts Anderes denn als Adam und der böse Geist.“⁴⁴⁵

⁴⁴³ Im Rahmen des Versuchs einer rationalen Theologie schrieb der Philosoph Holm Tetens folgende Sätze, die auf diesen Kontext übertragen werden können: „Gott will, dass es uns möglich ist, uns für oder gegen Handlungsoptionen zu entscheiden oder entsprechend zu handeln; aber wo wir uns falsch entscheiden, lässt Gott das nur zu, will es jedoch nicht. Eine Welt hingegen, die Gott so eingerichtet hätte, dass wir uns immer nur für das Gute entscheiden und niemals gegen das Gute handeln können, wäre eine Welt, in der wir nur moralisch fehlerfreie Automaten wären.“ (Tetens, Holm (2015), S.47). Der vernünftigen Annahme von Tetens folgend, so eröffnet sich die Frage, wie man sich eine in Gott konzentrierte Willensfreiheit nach dem Tod vorstellen kann. Müsste man nicht unter der Berücksichtigung von Tetens Gedanken, davon ausgehen, dass nach unserem Tod in der vollkommenen Willenseinheit mit Gott das menschliche Gegenüber als Subjekt und eigener Wille vorhanden sein müsste, um nicht bloß fehlerfreie Automaten Gottes zu sein?

⁴⁴⁴ Deutsche Theologie (1518), Das einundfünfzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁴⁵ Ebd.

Ein interessanter Versuch der Erklärung lässt sich aber dennoch in der „Theologia Deutsch“ ausfindig machen. So wird gesagt:

„Nun ist unter allem Freien nichts freier oder so frei als der Wille, und wer den zu eigen macht, und lässt ihn nicht in seiner edlen Freiheit und in seinem freien Adel und in seiner freien Art bleiben, der thut gar unrecht. Das thut der böse Geist und Adam und alle ihre Nachfolger. Aber wer den Willen lässt in seiner edlen Freiheit, der thut recht; und das thut Christus und alle seine Nachfolger.“⁴⁴⁶

Der Verfasser der „Theologia Deutsch“ nimmt also an, dass der in Gott konzentrierte Wille in seiner ursprünglichen Form ein vollkommen freier Wille ist, der für alle Zwecke instrumentalisiert werden kann. Sodann kann die Frage dementsprechend beantwortet werden, dass Gott nicht spezifisch den eigenen Willen geschaffen hat, sondern den Menschen die Teilhabe an seinem ewigen Willen überlassen hat. Auf dieser Linie wäre zu vermuten, dass sich der Mensch im Rahmen seiner Präexistenz⁴⁴⁷ vollkommen in der innertrinitarischen Lebensbewegung Gottes befand und im Rahmen dieser Beziehung zu Gott seine eigene präexistenzielle Individualität hatte. Diese Individualität bestand darin, dass der Mensch ein bestmögliches Verhältnis zum ewigen Willen Gottes hatte. Im Rahmen dieses Verhältnisses bestand das wahre Sein des Menschen. Mit dem Hervorgehen aus der göttlichen Einheit verlor der Mensch das wahre Sein und das vollkommene Verhältnis zum ewigen Willen Gottes. Allerdings ist dieses wahre Verhältnis im Sinne der deutschmystischen Terminologie im Seelengrund, im göttlichen Ebenbild im Menschen noch vorhanden.

⁴⁴⁶ Deutsche Theologie (1518), Das einundfünfzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁴⁷ So wie nach dem Johannesprolog im Anfang das Wort bei Gott war und Gott das Wort war (Johannes 1,1), war der Mensch in dieser Ursprungsgemeinschaft noch nicht vorhanden. Allerdings ist anzunehmen, dass der Mensch in seiner Präexistenz durch das Wort und durch Gott geworden ist (Johannes 1,3), sodass er in diese Ursprungsgemeinschaft hinzukam. Ähnliche Gedanken bezüglich der Präexistenz wurden vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ geäußert: „Im Anfang, da sie (die Seele) geschaffen ward, da kehrte sie das rechte Auge in die Ewigkeit und in die Gottheit, und stund da in vollkommenem Gebrauchen und in Beschauung göttlichen Wesens und ewiger Vollkommenheit unbeweglich und blieb da unbewegt und ungehindert von allen den Zufällen und Arbeiten, Leiden, Marter und Pein, die in dem äußeren Menschen je geschahen.“ (Deutsche Theologie (1518), Das siebte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Im Unterschied zu der Darstellung vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ gehen wir nicht von einer Unbeweglichkeit der menschlichen Präexistenz aus, sondern gerade von einer innertrinitarischen Lebensbewegung.

Als fraglich erscheint, ob der eigene Wille des Menschen im Sinne seiner Selbstwirksamkeit und Autonomie in der Weltlichkeit nicht notwendig für sein Dasein ist. Vermuten lässt sich auf der einen Seite, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ auf diese ontologische Frage keine plausible Antwort hatte. Andererseits kann angenommen werden, dass diese Frage den Eigenwillen⁴⁴⁸ des Menschen impliziert, welcher vom Autor der „Theologia Deutsch“ als die Hauptsünde schlechthin beschrieben wird. Der Eigenwille des Menschen als Begrifflichkeit kann auch positiv ausgelegt werden: Der Eigenwille kann dem Menschen die Freiheit eröffnen, sich für Gott und gegen die vom Autor der „Theologia Deutsch“ beschriebene Vorstellung des Teufels zu entscheiden. Für diese Abwendung vom Widersacher und Zuwendung zu Gott⁴⁴⁹ bedarf der Mensch eines positiven Eigenwillens⁴⁵⁰. Zudem braucht er positiven Eigenwillen, wenn er sich, wie vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ im Sinne des Gehorsams, für eine Welt- und Selbstverleugnung entscheidet und bewusst den vollkommenen Willen Gottes annimmt. Diese Möglichkeit des positiven Eigenwillens wurde vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ nicht in Erwägung gezogen. Andererseits ist anzunehmen, dass es in

⁴⁴⁸ Diese Vermutung stützt, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ im selben Kapitel von *Willenlosigkeit* spricht: „Ein wahrer, demütiger, erleuchteter Mensch, begehrt nicht von Gott, daß ER ihm seine Heimlichkeit offenbare, also daß er frage, warum Gott dies oder das thue und verhänge oder unterlasse und desgleichen, sondern er begehrt, wie er Gott allein möge gefallen und an sich selber zu nichte und willenlos werden und daß der ewige Wille in ihm lebe und über ihn gewaltig sei.“ (Deutsche Theologie (1518), Das einundfünfzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁴⁴⁹ Diese Zuwendung zu Gott ist vermutlich darauf beschränkt, dass der Mensch „in seiner Selbsterkenntnis realisierte Nichts nur die Voraussetzung“ (Kleffmann, Tom (2013), S.171) für diese Zuwendung schafft.

⁴⁵⁰ Es wird auch im Augsburger Bekenntnis angenommen, „daß der Mensch in gewissem Maße einen freien Willen hat: Er kann äußerlich ein ordentliches Leben führen und in Angelegenheiten, die der Vernunft zugänglich sind, frei entscheiden.“ (Das Augsburger Bekenntnis Deutsch (1530), revidierter Text, Artikel 18, S.32). Der positive Wille ist nicht in der Hinsicht zu verstehen, dass der Mensch mittels dieses Willens sich selbst gerecht sprechen kann. Es geht demnach nicht darum „die (menschliche) Natur aus eigenen Kräften Gott wohlgefällig (urspr.: fromm) zu machen, und die so das Leiden und Verdienst Christi verachten.“ (Das Augsburger Bekenntnis Deutsch (1530), revidierter Text, Artikel 2, S.24). Allerdings wäre durchaus zu fragen, wie sich die Vorstellung des Seelengrundes mit der Augsburger Bekenntnis vereinen lässt, wo es im 2. Artikel heißt: „Weiter wird bei uns gelehrt, daß nach Adams Fall (1.Mose 3) alle natürlich geborenen Menschen in Sünde empfangen und geboren werden, das heißt, daß sie alle von Mutterleib an voll Neigung und Lust zum Bösen sind und von Natur aus keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott haben können.“ (Ebd.). Als reflexionsbedürftig erscheint, wie sich die vernichtende Beschreibung der Erbsünde, die von Natur aus keine wahre Gottesfurcht zulässt, mit der Vorstellung des Seelengrundes, die die Göttlichkeit in der Seele annimmt, in Einklang bringen lässt. Möglich wäre einerseits, dass der Seelengrund wegen seiner göttlichen Natur nicht von der Sünde betroffen ist. Andererseits kann auch angenommen werden, dass der Seelengrund erst im neuen Menschen und wahren Leben entsteht.

der „Theologia Deutsch“ keinen freien, positiven Willen im Sinne der Möglichkeit einer Herstellung oder Besserung des Gottesverhältnisses⁴⁵¹ gibt. Eher ist davon auszugehen, dass der freie Wille überwiegend als Rückgriff auf das im göttlichen Ebenbild liegende vollkommene Verhältnis mit Gott in einer Willenseinheit⁴⁵², die eine menschliche Individualität zulässt, zu verstehen ist. So lautet unsere metaphysische Hypothese wie folgt: Wir gehen von einem Seelengrund aus, den wir begrifflich exakter, eingehender und dynamischer mit *Lebensbewegung* beschreiben können. Diese Lebensbewegung, die im Menschen eine Ebene der göttlichen, innertrinitarischen Beziehung voraussetzt, in welcher der Mensch in seiner Präexistenz eine vollkommene Beziehung zu Gott hatte, spricht, den lebendigen Gott in der menschlichen Lebensbewegung annimmt, weckt im Menschen eine gewisse Sehnsucht, nach dem vollkommenen Ursprungszustand, in dem der Mensch sich als aus Gott geschaffenes Wesen⁴⁵³ in der innertrinitarischen Bewegung

⁴⁵¹ Martin Luther scheint ähnliche Gedanken im Rahmen des freien Willens bezüglich des Gottesverhältnisses zu haben, wenn er schreibt: „Tu qui fingis voluntatem humanam esse rem in medio libero positam ac sibi relictam.“ (Luther, Martin (1525), *De Servo Arbitrio*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006. Band 1, herausgegeben von Wilfried Härle u.a., S.560). Ergänzend dazu äußert Luther in der Heidelberger Disputation folgende Gedanken: „Liberum arbitrium post peccatum, res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter.“ (Luther, Martin (1518), *Disputatio Heidelbergae*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006, herausgegeben von Wilfried Härle u.a., S.46). An diesen Textstellen lässt sich beobachten, dass Luther nicht davon ausgeht, dass der Mensch mit seinem freien Willen das ursprüngliche Gottesverhältnis vor dem Sündenfall herstellen kann. Allerdings räumt Luther ein, dass der freie Wille in anderen Lebensumständen durchaus anzunehmen ist: „Non enim de esse naturae loquimur, sed de esse gratiae (ut vocant) Scimus liberum arbitrium natura aliquid facere, ut comedere, bibere, gignere, regere, ne nos delirio illo, velut argutulo, rideat, quod nec peccare quidem liceret sine Christo, si vocem illam, nihil, urgeamus, cum tamen Lutherus donarit liberum arbitrium valere nihil, nisi ad peccandum [...]“ (Luther, Martin (1525), *De Servo Arbitrio*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006. Band 1, herausgegeben von Wilfried Härle u.a., S.566). Luther vertritt also keine Variante des harten Determinismus, weil er einräumt, dass das freie Willensvermögen des Menschen in bestimmten Bereichen des Lebens eine Wirkung entfaltet: „Scimus, quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet ius et liberum arbitrium, ut illa obediant et faciant, quae ipse vult et cogitat.“ (Luther, Martin (1525), *De Servo Arbitrio*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006. Band 1, herausgegeben von Wilfried Härle u.a., S.644). Es ist nicht anzunehmen, dass die menschliche Freiheit von Luther nur als die Freiheit des sündigen Lebens, sprich, eine Freiheit im Rahmen der sündigen Taten, angesehen wurde. Allerdings wird auch deutlich, dass der freie Wille des Menschen auf seine (sündige) Selbstbezüglichkeit bezogen wird: „ut per Ecclesiasticum intelligamus hominem in duo regna distribui, Uno, quo fertur suo arbitrio et consilio, absque praeceptis et mandatis Dei, puta in rebus sese inferioribus, Hic regnat et est dominus, ut in manu consilii sui relictus.“ (Luther, Martin (1525), *De Servo Arbitrio*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006. Band 1, herausgegeben von Wilfried Härle u.a., S.371).

⁴⁵² Die Willensfreiheit wird in Gott selbst vorausgesetzt.

⁴⁵³ Unterstellt sei dabei, dass Gott aus dieser innertrinitarischen Bewegung heraus den Menschen als gleichgeordnetes Sein schaffte.

befand. Das bedeutet, dass die lebendige Selbstbewegung Gottes, welche sich als Lebensbewegung im Menschen befindet, eine zuvorkommende⁴⁵⁴ Wirkung auf den Menschen entfaltet, die sich vermutlich in der Sehnsucht nach dem Sinn des Lebens zeigt. Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens und dem Sinn der Welt findet der Mensch keinen für sich plausiblen und vernünftigen Grund, den er nicht hinterfragen kann. Auf dieser Suche entdeckt er die Notwendigkeit seiner Selbsterkenntnis, er fängt an zu verstehen, dass die Suche letztendlich eine primäre Suche nach seiner Identität in der Welt ist. In der Konzentration auf seine Identität entdeckt er sodann im Bewusstsein des Todes seine eigene Nichtigkeit. In dieser Nichtigkeit wird ihm seine Leere, die Sinnlosigkeit seines Seins und seine Ichbezogenheit gespiegelt. In dieser Nichtigkeit eröffnet sich aber auch unter der Voraussetzung des Aushaltens und Annehmens dieser

⁴⁵⁴ Die Begrifflichkeit der zuvorkommenden/vorkommenden Gnade (*gratia praeveniens*) wird von Arndt im 2. Buch aufgegriffen und mit *vorlaufender Gnade* übersetzt: „Eine vorlaufende Gnade: Erbarme dich unser bald“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.23). Für die zuvorkommende und vorlaufende Gnade von Arndt siehe unten das 9. Kapitel. Der Gedanke der zuvorkommenden Gnade (*gratia praeveniens*) lässt sich letztlich auf Augustinus zurückführen, der in seiner Schrift „*Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe et caritate*“ wie folgt formuliert: „Es liegt nicht am Wollen und Laufen eines Menschen, sondern am Erbarmen Gottes [...] als daß wir alles Gott zuschreiben, der den guten Willen des Menschen zur Unterstützung vorbereitet und nach der Vorbereitung unterstützt. Der gute Wille des Menschen geht nämlich zwar vielen, aber doch nicht allen (Gnaden) gaben Gottes voraus“ (Augustinus (ca. 420)) *Enchiridion* oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe, Kapitel 9, Nr.32). Die menschliche Vorbereitung auf die Gnade wird also durch eine göttliche Vorbereitung des Willens vorweggenommen, sodass hier von einer zuvorkommenden Gnade die Rede sein kann. Es ist zu vermuten, dass die Systematisierung und die damit einhergehende Differenzierung der Begrifflichkeit *Gnade* insbesondere in der Scholastik stattgefunden hat. Insbesondere hat Thomas von Aquin in seiner „*Summa theologica*“ im zweiten Teil, 111. Kapitel, eine Differenzierung der Gnade vorgenommen, auf die hier nicht im Einzelnen in dieser Dissertation eingegangen werden kann. So schreibt Thomas der zuvorkommenden Gnade folgende fünf Wirkungen zu: „1. Das sie Seele geheilt wird; 2. Das sie das Gute will; 3. Das sie das gewollte Gute wirksam tut; 4. Im Guten verharrt; 5. Zur Herrlichkeit gelangt.“ (Thomas von Aquin (1265-1273), *Summa theologica*. deutsche Übersetzung von Ceslaus Maria Schneider, S.520). Dazu vergleicht er die Liebe Gottes mit der Gnade: „Die Liebe Gottes bezeichnet etwas Ewiges; sie ist also immer zuvorkommend.“ (Ebd.). Aus der Annahme der ewigen Liebe kann durchaus der Schluss gezogen werden, dass diese Liebe, sofern sie ewig ist, allem zuvorkommen muss. Es wird zudem im dritten Artikel deutlich, dass zwischen der zuvorkommenden und nachfolgenden Gnade kein substanzieller Unterschied besteht, sodass diese Begrifflichkeiten nahezu synonym verwendet werden können (vgl. Thomas von Aquin (1265-1273), deutsche Übersetzung von Ceslaus Maria Schneider, S.520). Wenn aber kein Unterschied zwischen der zuvorkommenden und nachfolgenden Gnade besteht, so kann diese Differenzierung letztlich der besseren Anschaulichkeit dienen. Sodann kann die zuvorkommende Gnade auch als eine Gnade beschrieben werden, die die erste Wirkung im Menschen entfaltet. Die verbindende Vorstellung bei Augustin und Thomas ist, dass der Mensch hinsichtlich seiner Gnade aus seinem eigenen Vermögen keine vorbereitenden Maßnahmen vornehmen kann. Er ist allein auf Gottes Gnade angewiesen.

Nichtigkeit die göttliche Lebensbewegung als innewohnende Wahrheit, welcher in dieser Nichtigkeit ein Gegenüber im Menschen bildet. In dieser innersten, dynamischen Lebensbewegung erahnt der Mensch den Sinn der Welt, das ewige Leben als tragende Kraft der Lebensbewegung, die keine tragende Kraft des menschlichen Daseins ist. Ferner ist anzunehmen, dass die Lebensbewegung an keinen Ort im Körper oder der Seele gebunden, sondern allein im Geist zu finden ist. Für die Annahme der Wirkung Gottes in der Lebensbewegung des Menschen spricht, dass sowohl der Verfasser der „Theologia Deutsch“ als auch Johann Arndt davon ausgehen, dass sämtliche Eigenschaften, derer sich der Mensch bedient, ursprünglich Gott zugehören und entliehen sind. Daher erscheint es naheliegend, dass, wenn diese Eigenschaften entliehen sind (Kapitel 2.2.1), diese doch eine Ebene Gottes und seines ewigen Willens in sich tragen, welche auf den Menschen allein durch den Gebrauch der Eigenschaften einwirkt; zumindest den Geschmack für das Göttliche⁴⁵⁵ und den „Vorsmack des ewigen Lebens“⁴⁵⁶ eröffnet. Dieses Einwirken Gottes darf mitnichten als direkte Lenkung verstanden werden. Zudem müsste auch vermutet werden, dass, wenn die Lebensbewegung im Menschen als göttliche Instanz angenommen wird, davon auszugehen wäre, dass diese Ebene von der Hauptsünde, die der Verfasser der „Theologia Deutsch“ als den Eigenwillen beschreibt, befreit sei. In diesem Sinne wird in der „Theologia Deutsch“ beschrieben, welcher Zustand sich einstellt, wenn der Mensch seine sündhafte Nichtigkeit erkennt:

„Wenn sich der Mensch selber in Wahrheit erkennt und merkt, wer und was er ist, und findet sich selber so gar schnöde, böse und unwürdig alles des Trostes und Gutes, das ihm von Gott und von den Kreaturen je geschehen ist oder kann, so kommt er in eine so tiefe Demut und Verschmähung seiner selbst.“⁴⁵⁷

Besonders signifikant erscheint, dass der Mensch nicht nur seine Ichbezogenheit zu erkennen und reflektieren anfängt, sondern, dass ihm augenscheinlich klar wird, dass all sein gutes Vermögen, sein Erkennen und Wissen von Gott entliehen ist, sodass er an und für sich nichts verkörpert und nichts hat, außer seinen nackten Eigenwillen,

⁴⁵⁵ Für den Verfasser der „Theologia Deutsch“ ist es der „Vorsmack ewiger Seligkeit“ (Deutsche Theologie (1518), Das achte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁴⁵⁶ Ebd.

⁴⁵⁷ Deutsche Theologie (1518), Das elfte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

der ursprünglich in Form des ewigen Willens auch Gott gehörte. Man könnte diesen Moment die Enthüllung des menschlichen Nicht-Seins nennen. Allerdings beschreibt der Autor der „Theologia Deutsch“ nur einen Weg des menschlichen Umganges mit dieser Enthüllung, den Weg der tiefen Demut, des sich unwürdig Fühlens: „ungetröstet und unerlöset sein und ihm (dem Menschen) ist nicht leid seine Verdammnis und Leiden.“⁴⁵⁸ „Dies ist und heißt wahre Reue um die Sünde.“⁴⁵⁹ Nach Ansicht des Autors der „Theologia Deutsch“ stellt also das Erkennen und Reflektieren der eigenen Ichbezogenheit in ihrer Unwürdigkeit die wahre Reue über die Sünde dar. Zu kurz kommt dabei die Möglichkeit, dass der Mensch diesen Zustand tiefen Sündenbewusstseins nicht aushaltend sich an seinem Eigenwillen festzuhalten, mit dessen Hilfe eine scheinbar neue Ichbezogenheit zu konstruieren und damit seine Sünde zu verschleiern versuchen könnte, um sich sodann selbst zum Gott zu setzen und somit eine verkehrte und illusorische, in seinem Eigenwillen entstehende Vergottung zu vollziehen.

Ferner erscheint eine weitere Bemerkung des Autors der „Theologia Deutsch“ reflexionsbedürftig zu sein: „Wären nun alle Menschen in dem wahren Gehorsam, so wäre auch kein Leid noch Leiden.“⁴⁶⁰ Es ist hier zu vermuten, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ sowohl

⁴⁵⁸ Deutsche Theologie (1518), Das elfte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. In diesem tiefen Leiden und der Demut ist das Motiv der „resignatio ad infernum“ feststellbar, welches sich bereits in Taulers Predigten finden lässt: „O Herr, da mir niemand hilft, so sieh, lieber Gott, daß ich dein armes Geschöpf bin und du mein Gott bist, [...] willst du mich in dieser abgrundtiefen, höllischen Qual ewiglich belassen [...]. Und dann ließ sie sich in den Grund niedersinken für alle Ewigkeit.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.67). „Mein Platz und der alles dessen, was mein ist, ist der tiefste Abgrund der Hölle.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.421) „Das kommt aus der Tiefe und der Erkenntnis ihres Nichts. Sie [...] erleiden qualvollen, empfindlichen Schmerz, empfindliches Leiden.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.489). Anhand der Predigtstellen von Tauler und dem elften Kapitel der „Theologia Deutsch“ wird deutlich, dass es hier um abgrundtiefes Leid und Qualen geht, die der Mensch in der Abwesenheit von Gott und im Bewusstsein von seinem eigenen, sündhaften Nichts zu ertragen versucht. Im Lichte der „Theologia Deutsch“ würde hier von folgendem Zustand die Rede sein müssen: von einer Bereitschaft, in der Hölle in seinem nackten Eigenwillen, wohlwissend, dass man kein eigenes Sein hat, verweilen zu wollen. Anders gesagt macht der Mensch durch die Aufgabe der Selbstheit und Ichheit eine Erfahrung der zeitlichen Hölle durch, in der die vollkommene Einsamkeit und Urangst des in seinem Eigenwillen kreisenden Menschen entfaltet wird.

⁴⁵⁹ Deutsche Theologie (1518), Das elfte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁶⁰ Deutsche Theologie (1518), Das sechzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

Krankheiten, die nicht durch das menschliche Verhalten entstehen, als auch Naturkatastrophen, die ein großes Leid verursachen können, nicht reflektiert.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass jede Eigenwilligkeit, Ungehorsam, jedes anders Wollen als Gott vom Autor der „Theologia Deutsch“ als eine Abkehr vom ewigen Willen, der ewigen Wahrheit, ontologisch als eine Abkehr von dem absolut Einen bezeichnet wird. Die Begrifflichkeit *Sünde* erscheint in diesem Licht nicht nur als ein anders Wollen, sondern, bedingt durch den eigenen Willen des Menschen, auch als ein anders Sein, nämlich als kein wahres Sein außerhalb des „Einen“ definiert zu sein. Jede Hinwendung zur eigenen Ichheit und Selbstheit erscheint in diesem Sinne eine willentliche Entscheidung gegen das absolut „Eine“ zu sein. Fraglich erscheint, wie der Autor der „Theologia Deutsch“ sich eine Hinwendung zur Ichheit und Selbstheit im Zustand des neuen Menschen denkt.

3.3.2 Parallelen zwischen der „Theologia Deutsch“ und Arndt

Johann Arndt übernimmt die in der „Theologia Deutsch“ anzutreffende Auffassung bezüglich der ungerechtfertigten Bereicherung der Tugenden Gottes, worauf in Kapitel 9 dieser Arbeit ausführlicher einzugehen sein wird. Allerdings reflektiert Arndt auch wie der Autor der „Theologia Deutsch“ nicht darüber, wie sich ein Mensch in Freiheit von Gott abwenden kann, ohne dabei das Gute von Gott herauszunehmen. Arndt übernimmt hier die Vorstellung der wahren Freiheit, wie sie der Autor der „Theologia Deutsch“ vertreten hat und versucht diese anhand des Liebensbegriffes⁴⁶¹ zu verbinden. Insofern konzentriert sich die wahre Freiheit nicht auf die Freiheit des menschlichen Willens – sie ist eine Freiheit des im Menschen wirkenden göttlichen Willens:

„Denn es soll nichts geliebt werden, als Gott allein. Liebet sich nun der Mensch selbst, so macht er sich selbst zum Gott, und ist sein Selbstgott. Was ein Mensch liebet, darauf ruhet sein Herz, daran hänget sein Herz, ja das nimmt einen Menschen gefangen, und machet ihn zum Knecht, und beraubet ihn seiner edlen Freiheit. So viel irdische Dinge du lieb hast, so vieler Dinge Knecht und Gefangener bist du. Ist nun deine Liebe lauter, rein,

⁴⁶¹ Bezüglich der Liebe hat der Verfasser der „Theologia Deutsch“ ähnliche Gedanken geäußert: „also daß alle andere Liebe, womit der Mensch sich selber und andere Dinge lieb gehabt hat, ganz zu nicht wird.“ (Deutsche Theologie (1518), Das achtzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

und einfältig auf Gott gerichtet, so bleibst du von allen Dingen ungefangen, und behältst alle deine Freiheit.“⁴⁶²

Zwar verwendet Arndt teilweise andere Ausdrücke, die Grundgedanken bleiben aber die gleichen (Kapitel 3.3), sodass Arndts Vorgehen überwiegend reproduktiv erfolgt. Demnach erscheint es auch hier so, als ob die Gedanken des Verfassers der „Theologia Deutsch“ übernommen werden, ohne diese einer besonderen Begründung unterziehen zu wollen. Offensichtlich kommt bei Arndt aber deutlicher zu Wort, dass der ewigen Freiheit durch die starke Konzentration auf die Selbstbezüglichkeit etwas beraubt wird. Zudem scheint Arndt dem Autor der „Theologia Deutsch“ auch im Hinblick auf die Begrifflichkeit *Ungehorsam* zu folgen. Auch hier lassen sich starke Parallelen beobachten. In der „Theologia Deutsch“ heißt es:

„Ungehorsam sei, das ist: daß der Mensch von sich selber etwas hält, und meint, er sei und wisse und vermöge etwas, und sich selber und das Seine sucht in allen Dingen und sich selber meint und lieb hat und desgleichen.“⁴⁶³

Bei Arndt ist Folgendes zum *Ungehorsam* zu finden:

„Der Fall Adams ist der Ungehorsam wider Gott, dadurch sich der Mensch von Gott abgewendet hat zu ihm selbst, und Gott die Ehre geraubet, indem er selbst Gott sein wollen; dadurch er des heiligen Bildes Gottes beraubet“⁴⁶⁴.

Beide, sowohl Arndt als auch der Autor der „Theologia Deutsch“, nehmen an, dass der Mensch sich in seinem Ungehorsam von Gott abgekehrt und sich seiner Ichbezogenheit⁴⁶⁵ zugewendet hat. Arndt stellt allerdings noch eine weitere Hypothese auf, die bei dem Autor der „Theologia Deutsch“ so explizit nicht genannt wird: Er nimmt an, dass die Motivation des Menschen in letzter Konsequenz darin besteht, Gott selbst sein zu wollen. Der Autor der „Theologia Deutsch“ geht hingegen davon aus, dass der Mensch sich auf der verkehrten Suche nach seinem wahren Sein befindet, die er vermutlich, außerhalb und ohne Gott zu suchen vermag.

⁴⁶² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.2.

⁴⁶³ Deutsche Theologie (1518), Das fünfzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. Diese Textstelle erinnert an Luther, der schrieb: „nos ipsi per peccatum nos fecimus, i.e. nihil et vanos, mortales“ (durch die Sünde machen wir uns selbst, das heißt als Nichts.“ (Luther, Martin (1513-16), Dictata super Psalterium. Weimarer Ausgabe IV, S.164)

⁴⁶⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.1.

⁴⁶⁵ Die oberen Textstellen und das Kapitel 3.3 legen nahe, dass die „Sünde [...] geradezu darin definiert [ist], daß der Mensch bleibend in sich selbst existiert. Das Nichts des Fürsichseins oder Insichseins ist dann die Wahrheit einer Existenz außerhalb des Glaubens.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.171).

Die aus der „Theologia Deutsch“ bekannten Begriffe *Selbstheit*, *Ichheit*, *Mir*, *Mein*, *Mich* lassen sich in den Büchern vom wahren Christentum nicht finden. Allerdings wird der Begriff *Eigenwille* von Arndt aufgegriffen: „denn Eigenwille und Eigenliebe sind unser größtes Verderben“⁴⁶⁶. Zudem wird der Eigenwille – ähnlich wie in der „Theologia Deutsch“ – unmittelbar mit der Abwendung von Gott in Verbindung gebracht: „Der Eigenwille ist nichts anders, als der Abfall von Gott.“⁴⁶⁷ Auch hier wird die Eigenliebe mit Gottesraub in Beziehung gesetzt: „Durch eigene Liebe machet man sich zu Gott, und wird Gottes Feind. Daraus entstehet eigener Wille, eigene Ehre und Ruhm, der schändlichste Gottesraub.“⁴⁶⁸ So verhärtet sich der Eindruck, dass die Begrifflichkeiten *Eigenliebe* und *Eigenwille* von Arndt nicht scharf voneinander abgegrenzt werden; die Übergänge scheinen fließend zu sein. Es finden sich auch Aussagen über den Ursprung des Bösen, die eindeutig auf die „Theologia Deutsch“ zurückgehen: „Und wie der rechte wahre Gott ist ein Ursprung alles Guten, so ist der falsche Gott, des Menschen eigener Wille, ein Ursprung alles Bösen.“⁴⁶⁹ Arndt erhebt offenbar für sich ebenso wie der Verfasser der „Theologia Deutsch“ den Anspruch, im Eigenwillen des Menschen den Kern von allem Bösen zu identifizieren. Damit legt sich die Annahme nahe, dass der Eigenwille des Menschen für Arndt auf den Spuren der „Theologia Deutsch“ zu seiner Grundkonstitution, zu seinem unwahren Sein und seiner schlechten Natur dazugehört. Analog dazu finden sich in der Vorrede Arndts zur „Theologia Deutsch“ ähnliche Worte, mit denen Arndt die „böse Natur im Menschen“⁴⁷⁰ ausdrückt. Es zeigt sich also, dass der Begriff der Natur auch von Arndt negativ belegt wird. Arndts Ausführungen zur Sündenlehre werden in Kapitel 9 ausführlicher dargestellt.

„Gleichwie der Mensch durch den Abfall von Gott, das ist, durch eigene Liebe und eigene Ehre von Gott gerissen worden, und seine angeschaffene Vollkommenheit verloren hat.“⁴⁷¹ Im Sinne der neuplatonischen Emanationsvorstellung der „Theologia Deutsch“ liegt die Annahme nahe, dass der Mensch bereits mit seinem Hervorgehen

⁴⁶⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 6, Nr.1.

⁴⁶⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 6, Nr.7.

⁴⁶⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. IV, Zweiter Teil, Kapitel 31, Nr.1.

⁴⁶⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. IV, Zweiter Teil, Kapitel 32, Nr.2.

⁴⁷⁰ Deutsche Theologie (1518), Vorrede Arndts zur Theologia Deutsch. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁷¹ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 6, Nr.1.

aus dem vollkommenen Einen, aus dem wahren und einzigen Sein folgerichtig seine Vollkommenheit verlieren müsste. Demnach müsste der Mensch seine Vollkommenheit bereits vor den Abfall von Gott verloren haben. Andererseits kann die Emanation bereits als ein Abfall von Gott gedeutet werden. Dann müsste aber angenommen werden, dass bereits bei der Emanation ein eigener Wille des Menschen vorhanden war.

3.4 Die Bedeutung Christi

3.4.1 Die Bedeutung Christi in der „Theologia Deutsch“

Am Anfang des dritten Kapitels der „Theologia Deutsch“ geht der Autor auf die Frage ein, wie der „Fall (Abkehr von Gott) gebessert werden [soll]?⁴⁷²“ Ein Blick auf die Begrifflichkeit *bessern* im Frühneuhochdeutschen Wörterbuch zeigt, dass die sie im Sinne von „Buße tun; in religiöser Demut, Reue, in der Hoffnung auf Gottes Gnade die Störung der Beziehung zwischen Gott und Mensch individuell zu beheben versuchen“⁴⁷³ verwendet wurde. Im Hinblick auf die erfolgten Untersuchungen zur Gottes- und Sündenlehre ist daher zu vermuten, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ mit der Begrifflichkeit *bessern* den Menschen „in einen besseren Zustand bringen [will], den je spezifischen Qualitätszustand“⁴⁷⁴, einen Zustand der störungsfreien Beziehung mit Gott, einen qualitativ hochwertigen Zustand im Sinne der Vereinigung mit dem *Einen*. In seinen weiteren Ausführungen zeigt sich, dass der Mensch diese Besserung nicht aus eigenem Vermögen erbringen kann.

„Der Mensch vermöchte nichts ohne Gott, und Gott sollte nichts ohne Menschen. Darum nahm Gott menschliche Natur oder die Menschheit an Sich und ward vermenschet und der Mensch ward vergottet. Da geschah die Besserung.“⁴⁷⁵

Gott will also nach der „Theologia Deutsch“ die Wiederherstellung der Beziehung nicht ohne den Menschen vollziehen. Offen bleibt dabei,

⁴⁷² Deutsche Theologie (1518), Das dritte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁷³ Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Online Version: http://fwb-online.de/go/bessern.s.3v_1604922198 [Zugriff:02.01.2021]. Zudem besteht eine Bedeutungsverwandtschaft zum Begriff *Bekehrung* (vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Online Version: http://fwb-online.de/go/bessern.s.3v_1604922198 [Zugriff:02.01.2021]).

⁴⁷⁴ Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Online Version: http://fwb-online.de/go/bessern.s.3v_1604922198 [Zugriff:02.01.2021].

⁴⁷⁵ Deutsche Theologie (1518), Das dritte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

ob Gott nach Ansicht des Autors überhaupt die Möglichkeit hatte, diese „Besserung“ allein zu erbringen. Zum Zweiten lässt sich wahrnehmen, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ im Rahmen der Wiederherstellung der Beziehung zwischen Gott und den Menschen eine Vermenschlichung Gottes und eine Vergottung des Menschen annimmt. Diese Vorstellungen⁴⁷⁶ lassen sich auch in Taulers Predigten finden. Tauler ist der Auffassung, dass sich gerade darin Gottes „unausprechliche, über alles hinausgehende Liebe zeigt“⁴⁷⁷. Dies führt zur Frage, wie sich der Verfasser der „Theologia Deutsch“ die Vermenschlichung Gottes und Vergottung des Menschen vorstellt. Die seiner Auffassung nach notwendige Vermenschlichung Gottes vollzieht sich in jedem einzelnen⁴⁷⁸ Menschen so, „daß Gott an Sich nehme alles das, was in mir (im Menschen) ist, von innen und von außen, daß nichts in mir sei, das Gott widerstrebe oder Seine Werke hindere.“⁴⁷⁹ Das besonders Erstaunliche dabei ist, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ in diesem Textausschnitt mitnichten Christus erwähnt. Deshalb kann hier gefragt werden, inwiefern Christus in diesem Prozess der Vermenschlichung Gottes und Vergottung des Menschen eine Rolle spielt. Im Wesentlichen geht der Verfasser der „Theologia Deutsch“ davon aus, dass „Christi Leben das beste und edelste Leben ist.“⁴⁸⁰ Der Autor lässt also den Leser darüber teilweise im Unklaren⁴⁸¹, welche Verbindung zwischen Christus als dem besten und edelsten Leben und der Vermenschlichung Gottes sowie der Vergottung des Menschen besteht. Allerdings lässt sich dem 16. Kapitel entnehmen, dass „kein Mensch also gar lauterlich und

⁴⁷⁶ So schreibt Tauler: „Denn er (Gott) ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.208).

⁴⁷⁷ Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.208.

⁴⁷⁸ Der Textbefund zeigt, dass der Autor die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott als eine Vergottung des Menschen und eine Vermenschlichung Gottes für jeden Menschen einzeln annimmt: „Wenn Gott alle Menschen an Sich nähme, die da sind und je waren, und in ihnen vermenschte würde und sie in Ihm vergottet, und geschähe es nicht auch an mir, so würden mein Fall und mein Abkehren nimmer gebessert, es geschähe denn auch in mir.“ (Deutsche Theologie (1518), Das dritte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁴⁷⁹ Deutsche Theologie (1518), Das dritte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁸⁰ Deutsche Theologie (1518), Das achtzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁸¹ Dennoch erscheint die Annahme von Friedrich Reifenrath, schon allein aufgrund ihrer mangelnden Belegung am Text, als zu weitgehend und undifferenziert: „Daß hier so wenig von Christus gesagt wird, kann niemanden wundern, der weiß, daß nach unserem Büchlein Christus kaum etwas mehr ist als das Urbild des vergotteten Menschen.“ (Reifenrath, Friedrich (1863), S.62).

vollkommen sein kann als Christus war, so ist es doch einem jeglichen Menschen möglich so nahe dazu und dahin zu kommen, daß er göttlich und vergottet heißt und ist.“⁴⁸² Wenn demnach der Zustand der Nähe zu Christus als ein göttlicher und vergotteter Zustand vom Autor der „Theologia Deutsch“ beschrieben wird, dann liegt die Annahme nahe, dass der vollkommene Christus als göttlich und als Idealbeispiel⁴⁸³ der Vergottung bezeichnet werden kann, auch wenn dies in manchen Kapiteln nicht explizit erwähnt wird. Zudem besteht eine Verbindung zwischen den Begrifflichkeiten *Gehorsam/Ungehorsam* und des Lebensbegriffes. So lässt sich etwa dem 15. Kapitel Folgendes entnehmen: „Und dieser (wahre) Gehorsam ist in Adam untergegangen und gestorben und ist in Christo wieder aufgestanden und hat gelebt.“⁴⁸⁴ Sodann wird der wahre Gehorsam⁴⁸⁵ von Christus belebt und mit ihm verbunden, sodass er

⁴⁸² Deutsche Theologie (1518), Das sechzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. Aus dem 16. Kapitel lässt sich herauslesen, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ in die zuvor angedeutete Unklarheit bezüglich Christus mehr Klarheit bringt: „Auch spricht Sankt Paulus `gleichwie alle Menschen in Adam ersterben, also werden sie in Christo wieder lebendig.` Das heißt also viel: alle, die Adam nachfolgen in Hoffart, in Wollust des Leibes und in Ungehorsam, die sind alle an der Seele tot und werden nimmer lebendig denn in Christo. Das ist darum, dieweil der Mensch Adam ist oder sein Kind, so ist er ohne Gott. Christus spricht: `wer nicht mit Mir ist, der ist wider Mich.` Wer nun wider Gott ist, der ist tot vor Gott. Hieraus folgt, daß alle Adamskinder tot sind vor Gott. Wer aber mit Christo in wahrem Gehorsam ist, der ist mit Gott und lebt.“ (Deutsche Theologie (1518), Das sechzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Es wird deutlich, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ Christus hinsichtlich des alten, vor Gott toten und des neuen, mit Gott lebendigen Menschen in den Kapiteln, in welchen Christus nicht erwähnt wird, als selbstverständliche Voraussetzung anzunehmen scheint.

⁴⁸³ Auch anhand weiterer Textbausteine der „Theologia Deutsch“ lässt sich bestätigen, dass Christus als Idealbild fungiert, dem kein Mensch vollkommen entsprechen kann: „Das merke man bei Christo. In dem war ER der allerfreieste, ungehindertste und unabhängigste Wille, der in keinem Menschen je ward oder immer wird.“ (Deutsche Theologie (1518), Das einundfünfzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁴⁸⁴ Deutsche Theologie (1518), Das fünfzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁸⁵ Zudem erscheint es für die Vermutung von Haas zu sprechen, dass die Begrifflichkeiten *Gehorsam/Ungehorsam* in der „Adam-Christus-Typologie“ tendenziell „nicht ein Gehorchen in punktueller guter Absicht, sondern die Grundhaltung, welche die absolute und radikale Offenheit für den Willen Gottes und damit erst Gehorchen im Einzelfall möglich macht [, aussagen].“ (Haas, Alois M. (1978), S.332). Für die Vermutung der offenen Geisteshaltung spricht, dass der Mensch nach dem Verfasser der „Theologia Deutsch“ in manchen Kapitel im Rahmen der Begrifflichkeit *Gehorsam* davon spricht, dass der Mensch in leidender und nicht in tätiger Weise Gott Gehorsam zeigt: „Aber wer Gott leiden will und soll, der muß und soll alle Dinge leiden, das ist: Gott, sich selber und alle Kreatur, Nichts ausgenommen; und wer Gott gehorsam, gelassen und unterthan sein soll und will, der muß und soll auch allen Dingen gelassen, gehorsam und unterthan sein in leidender Weise und nicht in tätiger Weise.“ (Deutsche Theologie (1518), Das dreiundzwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

im Sinne des Gehorsams den vollkommenen Willen Gottes annimmt und vergottet wird. Damit bekundet der Verfasser der „Theologia Deutsch“, dass der Mensch die Besserung nicht aus eigenem Vermögen erbringen kann. Dies wird weiterhin an dieser Textstelle der „Theologia Deutsch“ deutlich:

„Und in dieser Wiederherstellung und Besserung kann und mag und soll ich nichts dazu thun als ein bloßes lauterer Leiden, also daß Gott allein alle Dinge in mir thue und wirke und ich leide Ihn und alle Seine Werke und Seinen göttlichen Willen.“⁴⁸⁶

Hier zeigt sich, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ das menschliche Mitwirken⁴⁸⁷ an seiner Wiederherstellung und Besserung auf das *Mitleiden* beschränkt. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang, ob das oben erwähnte „nichts dazu thun“⁴⁸⁸ des Menschen bei der Wiederherstellung der Beziehung zu Gott bereits aussagt, dass Gott als unser Stellvertreter im Idealbild von Christus „allein alle Dinge“⁴⁸⁹ und seine Werke vollbracht hat. In dieser Hinsicht ist zu konstatieren, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ nicht eindeutig und in aller Klarheit davon spricht, dass Christus unsere Sünden als Stellvertreter⁴⁹⁰ auf sich genommen hat. Allerdings legt der neuplatonische Einfluss es nahe, davon auszugehen, dass der Autor

⁴⁸⁶ Deutsche Theologie (1518), Das fünfzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁸⁷ Streng genommen kann allein die Anerkennung der eigenen Nichtigkeit, der sündhaften Natur und des Gebrauches der Eigenschaften Gottes als eine Art Mitwirkungspflicht des Menschen gedeutet werden. Sodann kann das „in seiner Selbsterkenntnis realisierte Nichts“ (Kleffmann, Tom (2013), S.171) als eine Voraussetzung für den Glauben bereits als Mitwirkung des Menschen gedeutet werden.

⁴⁸⁸ Deutsche Theologie (1518), Das fünfzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. Dieses „nichts dazu tun“ kann auch so gedeutet werden, dass hiermit eine Passivität des Menschen angedeutet wird. Es wird auf jeden Fall deutlich, dass der Verfasser eine ablehnende Haltung zu dieser Frage einnimmt und es wird bekräftigt, dass der Mensch bei der Erlösung, die aus der Vergottung hervorgeht, nur eine leidende Rolle einnimmt. Bei Tauler begegnen im Kontext der Mitwirkung ähnliche Gedanken: „Alles, was du zu tun hast, ist, den Heiligen Geist in dir sein Werk vollbringen zu lassen und ihm kein Hindernis zu bereiten: dann wird er sich gänzlich erfüllen.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.172). Demnach lässt sich mit Tauler sagen, dass die Mitwirkung des Menschen in dem Verzicht auf eigenes Wirken und in der Mitwirkung und Anerkennung der Wirkung Gottes besteht. Zur Frage der Mitwirkung des Menschen vgl. ferner unten Kapitel 4 und 9.

⁴⁸⁹ Deutsche Theologie (1518), Das fünfzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁹⁰ Der Feststellung von Andreas Zecherle ist daher nur bedingt zuzustimmen: „Der Gedanke, dass Christus durch seinen Tod stellvertretende Genugtuung für die Sünde leistete, spielt in der, Theologia Deutsch' ähnlich wie bei Eckhart keine oder zumindest keine große Rolle.“ (Zecherle, Andreas (2007), S.45). Auch erscheint die Aussage von Bernhard Max Mauf in diesem Sinne als wenig aussagekräftig, wenn er schreibt, dass die Theologia Deutsch „keinen Stellvertreter für uns bei Gott für nötig hält.“ (Mauf, Max Bernhard (1890), S.38).

implizit in dem *Einen* und im Sinne der Zuschreibungen Christi als *wahr, gehorsam, göttlich* und *vergottet* Christus bereits in Gott⁴⁹¹ als den vollkommenen Willen miteinschließt. Wenn demnach Christus und Gott eins sind, so kann nachvollzogen werden, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ davon spricht, dass „Gott allein alle Dinge“⁴⁹² vollbringt. Der Schluss liegt daher nahe, dass der Verfasser annimmt, dass Gott sich selbst als Mensch mit seinem ganzen Leben hingibt. Diese leidende Hingebung beschränkt sich nicht nur auf seinen punktuellen Tod; sie umfasst das ganze Leben Christi, welches zugleich das Leben Gottes auf Erden ist:

„Christus sprach: ‘Meine Seele ist betrübt bis in den Tod.’ ER meinte den leiblichen Tod; das war: von der Zeit, daß ER von Maria geboren ward, bis in den leiblichen Tod hatte ER nie einen guten Tag, sondern Trübsal, Leiden und Widerwärtigkeit.“⁴⁹³

Dafür spricht, dass Gott als Stellvertreter nicht nur auf seinen, für uns lebensrettenden Kreuzestod reduziert wird, sondern dass es sein ganzes Leben umfasst, welches sich als ein Ausschnitt auf der Erde offenbart hat. Das neue Gottesverhältnis, welches ein neues Leben für den Menschen eröffnet, wird nicht nur durch den Kreuzestod ermöglicht, sondern muss notwendigerweise auf das ganze Leben Gottes ausgeweitet werden. Nichtsdestotrotz spielt der Kreuzestod eine wichtige, aber nicht alleinige Rolle in der Möglichkeit des neuen Lebens, sodass der Bezug zu Christi⁴⁹⁴ Tod als stellvertretende Genugtuung für unsere Sünden vom Autor der „Theologia Deutsch“ deutlicher herausgestellt werden könnte.

⁴⁹¹ Es ist im 37. Kapitel davon die Rede, dass Gott mit dem Tod die Sünden vertilgt hat: „Und der zu Ihm spräche, ob ER lieber leben wollte, daß die Sünde bliebe, oder sterben und die Sünde mit Seinem Tode vertilgen, ER spräche, ER wollte tausendmal lieber sterben, denn Gott ist Eines Menschen Sünde leider und thut Ihm weher denn Seine eigene Marter und Sein Tod.“ (Deutsche Theologie (1518), Das siebenunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Es wird anhand dieser Textstelle auch deutlich, dass Gott (vermutlich *Gott als Gott*) Schmerz und Leid empfinden kann und für ihn die Sünde und Ungehorsam eines Menschen schmerzhafter und leidvoller sind als sein eigener Tod.

⁴⁹² Deutsche Theologie (1518), Das fünfzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁴⁹³ Deutsche Theologie (1518), Das sechsundzwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁴⁹⁴ Wir gehen von Christus als dem Sohn Gottes aus, der die Fülle der Gottheit (1. Kol. 2,9) in sich hat. Wir stellen die Hypothese auf, dass schon der lebende Christus Gott selbst war, weil in der Präexistenz Christi (Kol. 1,15-20; Joh. 8,58; Spr. 8,22-25) keine Trennung zwischen Gott und Christus angenommen wird (Joh. 1). Die Einheit zwischen Vater und Sohn wird in mehreren Bibelstellen angedeutet (1. Kor. 8). Es wird deutlich, dass Gott durch den präexistenten Christus die Welt erschaffen hat (Heb. 1,2).

Als interessant und reflexionsbedürftig erscheint auch, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ Christus als ein im Anfang geschaffenes Wesen mit zwei Naturen darstellt, welche er vermutlich metaphorisch mit „zwei Augen“⁴⁹⁵ beschreibt. Zu beobachten ist, dass der Autor in diesem Zusammenhang die Differenzierung zwischen innerem und äußerem Menschen⁴⁹⁶ aufgreift. Er schreibt:

„Also stund der innere Mensch Christi nach dem rechten Auge der Seele in vollkommenem Gebrauchen göttlicher Natur, in vollkommener Wonne, Freude und in ewigem Frieden⁴⁹⁷. Aber der äußere Mensch und das linke Auge der Seele Christi stund mit ihm in vollkommenem Leiden, in aller Trübsal, Jammer und Arbeit.“⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Deutsche Theologie (1518), Das siebte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz. Haas hat hier eine interessante Deutung anzubieten: „Es gibt eine auf den 'Physiologus' sich zurückbeziehende Tradition, die vor allem ikonographisch bedeutsam wurde, die, um an Christus die niemals schlafende, sondern immer wachende Gottheit zu markieren, ihm auch am Kreuze die Augen offenstehen ließ: Die offenen Augen wurden so zum Signal der – gegenüber der toten Menschheit - wachenden Gottheit. Daß sich hier in der TD die Problematik eines Auseinanderhaltens der beiden Naturen Christi an die Augen als ein Symbolträger hält, ist von daher ohne weiteres verständlich.“ (Haas, Alois M. (1978), S.335).

⁴⁹⁶ Der Verfasser der „Theologia Deutsch“ hat die Auffassung, dass „wahrer Friede und Ruhe nicht [...] an äußerlichen Dingen [haften].“ (Deutsche Theologie (1518), Das zwölfte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁴⁹⁷ In diesem Zusammenhang beschreibt er diesen Zustand folgendermaßen: „in vollkommenem Gebrauchen und in Beschauung göttlichen Wesens und ewiger Vollkommenheit unbeweglich und blieb da unbewegt und ungehindert von allen den Zufällen und Arbeiten, Leiden, Marter und Pein, die in dem äußeren Menschen je geschahen.“ (Deutsche Theologie (1518), Das siebte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Es lässt sich auch eine erstaunliche Parallele bei Tauler finden, die anstatt des Bildes vom rechten und linken Auge von oberen und niederen Kräften spricht: „Die edle, liebenswerte Seele unseres Herrn Jesus Christus war in ihren oberen Kräften ohne Unterlaß auf die Gottheit gerichtet; sie war vom ersten Beginn ihrer Erzeugung an auf dieses Ziel gerichtet; sie war von da an ebenso selig und genießend, wie sie jetzt ist. Und seinen niederen Kräften nach war er wirkend, bewegend und leidend, und es war (in seinem Leben) genießen, Wirken und Leiden vermisch.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.300). Auch bei Eckhart lassen sich ähnliche Gedanken, allerdings nur mit Bezug auf die menschliche Seele und ohne die Erwähnung von Christus, finden: „diu sêle ist geschaffen als ûf ein ort zwischen zît und êwicheit. Mit den nidersten sinnen nâch der zît Hebet si zîtlichiu dine; nâch der obersten kraft begrifet und enpfindet si âne zît êwigi dine.“ (Meister Eckhart (1958), DW 1, 405, 1-3).

⁴⁹⁸ Deutsche Theologie (1518), Das siebte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

Diese Differenzierung vom inneren/inwendigen⁴⁹⁹ und äußeren Menschen lässt sich auch im Neuen Testament⁵⁰⁰ finden. Zudem erscheint es aufschlussreich, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ Christus als den äußeren Menschen mit seinem Leiden, seiner Handlung und Arbeit, kurzum, mit seinem gesamten Leben und Wirken auf Erden anspricht. Da der im Leben stehende Christus gleichzeitig in „vollkommenem Gebrauchen göttlicher Natur“⁵⁰¹ steht, ist ihm bereits vor seinem Kreuzestod schon die zuvor angedeutete Fülle seiner Gottheit bewusst. Mit seiner Wirkung, seinen Seligpreisungen⁵⁰² und Verweisen (Lk. 6,20–23; Mt. 5,3–10) auf das zukünftige Reich Gottes, hat er seine göttliche Natur bereits vorweggenommen, sodass das Reich Gottes vor Christi Auferstehung angedeutet wurde.

Der Verfasser der „Theologia Deutsch“ überträgt diese Vorstellung auch auf den Menschen:

„Nun hat die geschaffene Seele des Menschen auch zwei Augen. Das eine ist die Möglichkeit zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit und in die Kreatur, darin Unterschied zu erkennen.“⁵⁰³

⁴⁹⁹ Die Unterscheidung in äußerlichen und innerlichen Menschen lässt sich auch in Taulers Predigten finden: „Nie soll der Mensch je damit rechnen – soweit das hinieder möglich ist – , vollkommen zu werden, es sei denn, der äußerliche Mensch werde zu einem innerlichen. Dann wird der Mensch in Gott hineingenommen.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.107). Zudem erscheint auch diese Textstelle Taulers aufschlussreich zu sein: „So verhält sich der nach innen gewandte, verklärte Mensch; dem Genießen nach ist er innerlich; mit dem Licht seiner Vernunft überblickt er rasch die äußeren Kräfte und unterweist sie für ihre Wirksamkeit; inwendig ist er versunken und verschmolzen in [...] Gott und bleibt in Freiheit.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.301). Aufschlussreich erscheint, dass auch Tauler den Freiheitsbegriff an den inneren und mit Gott verbundenen (vergotteten) Menschen bindet und somit ähnlich wie der Autor der „Theologia Deutsch“ zu denken vermag.

⁵⁰⁰ „Denn ich habe Freude an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen“ (Röm 7,22). „Darum werden wir nicht müde; sondern wenn auch unser äußerer Mensch verfällt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert.“ (2 Kor 4.16). Auch Epheser 3,16.

⁵⁰¹ Deutsche Theologie (1518), Das siebte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵⁰² Die Zusagen an die armen, verfolgten, sich in Leid und Trauer befindenden Menschen implizieren nach unserem Dafürhalten die Offenbarung der göttlichen Natur Christi bereits vor seiner Auferstehung.

⁵⁰³ Deutsche Theologie (1518), Das siebte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

Allerdings geht bei dieser Übertragung die gleichzeitige Schau⁵⁰⁴ in die Zeitlichkeit und Ewigkeit,⁵⁰⁵ die bei Christus⁵⁰⁶ vorhanden war, verloren, ähnlich wie bei der Emanation das Sein des Geschöpf verloren geht. Zu vermuten ist, dass, wenn das rechte Auge in die Ewigkeit blickt und somit der Eigenwille des Menschen samt seiner Ichheit wie aufgelöst zu sein scheint, es wie die Freiheit des Menschen zu verstehen ist. Anhand dieser Textstelle wird nach unserem Dafürhalten nochmals ersichtlich, was bereits in Kapitel 3.3 festgestellt wurde: dass die wahre Freiheit für den Autor der „Theologia Deutsch“ in der Aufgabe des eigenen Willens und Wollens und der Aufnahme Gottes Willens liegt.

Bei der Textuntersuchung der Schrift „Theologia Deutsch“ im Rahmen der Begrifflichkeit *Vergottung* wurde festgestellt, dass der Autor im 14. Kapitel die mystische Terminologie des Stufen- und Wachstumsdenkens aufnimmt. In diesem Sinne erwähnt er den Weg „[v]on dreien Graden, die den Menschen führen und bringen zu rechter Vollkommenheit.“⁵⁰⁷ „Zum ersten die Reinigung; zum andern Mal die Erleuchtung; zum dritten Mal die Vereinigung.“⁵⁰⁸ Mit dieser

⁵⁰⁴ Man beachte, dass Meister Eckhart an dieser gleichzeitigen Schau weiterhin festhält: „Diu sêle hât zwei ougen, einz inwendic und einz úzwendic. Daz inner ouge der sêle ist, daz in daz wesen sihet und sin wesen von gote âne allez mittel nimet: daz ist sin eigen werk. Daz úzer ouge der sêle ist, daz dâ gekêret ist gegen allen crêatûren und die merket nâch bildelicher wise und nâch kreftlicher wise.“ (Eckhart, Meister (1958), DW 1, 165, 4).

⁵⁰⁵ „Aber diese zwei Augen der Seele des Menschen mögen nicht zugleich mit einander ihr Werk üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß sich das linke Auge aller seiner Werke entziehen und entschlagen und muß sich halten gleich, als ob es tot sei. [...]. Darum wer Eines haben will, der muß das Andere fahren lassen, denn es mag Niemand zweien Herren dienen.“ (Deutsche Theologie (1518), Das siebte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁵⁰⁶ Vgl. hierzu die treffende Feststellung von Haas, dass „durch diesen Unterschied im (gleichzeitigen oder ungleichzeitigen) Gebrauch der zwei Augen Christus ein Vorrang zugeschrieben wird, der ihn vom durchschnittlichen Menschen und vom Mystiker radikal abhebt. Der Mensch wird nie dazu kommen, die Fähigkeit Christi, die Ewigkeits- und Zeitschau miteinander zu harmonisieren, einzuholen.“ (Haas, Alois M. (1978), S.336). Im Wesentlichen wird hier noch einmal deutlich, dass das Idealbeispiel der Vergottung, welches Christus ist, niemals von einem Menschen erreicht werden kann.

⁵⁰⁷ Deutsche Theologie (1518), Das vierzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵⁰⁸ Ebd. Zudem geht der Autor genauer auf die drei Stufen ein: „Die Reinigung gehört dem anfangenden oder büßenden Menschen zu und geschieht auch auf dreifache Weise: mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer Beichte, mit vollkommener Buße. Die Erleuchtung gehört den zunehmen-den Menschen zu und geschieht auch in dreifacher Weise, das ist: in Verschmähung der Sünde, in Ausübung der Tugend und guter Werke und in willigem Leiden aller Anfechtung und Widerwärtigkeit. Die Vereinigung betrifft die vollkommenen Menschen und geschieht auch in dreierlei Weise, das ist: in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Liebe und in Betrachtung Gottes, des Schöpfers aller Dinge.“ (Ebd.).

Dreiteilung wird der Anschein erweckt, dass hier klare Formen geprägt werden und die Schrift der „Theologia Deutsch“ unter dem Aspekt dieser terminologischen Dreiteilung verfasst wurde. Allerdings lässt sich diese terminologische Stringenz nicht in der Schrift „Theologia Deutsch“ selbst erkennen, sodass der Aussage Zecherles zuzustimmen ist, wenn er schreibt, dass diese Dreiteilung „in dem Werk nicht konsequent als Aufbauprinzip verwendet“⁵⁰⁹ wird. Zecherle ordnet „die einzelnen Aussagen, die der Autor über den Weg zur Vergottung macht, den Begriffen ‘Reinigung’ und ‘Erleuchtung’“⁵¹⁰ zu. Die Begrifflichkeit *Reinigung* begegnet nur in Kapitel 14. Demnach muss nach anderen, der Begrifflichkeit *Reinigung* nahestehenden Begriffen Ausschau gehalten werden. Ob dies jedoch der Textaussage angemessen ist, kann bezweifelt werden, weil Begriffe wie *Gehorsam* nicht nur dem Wortfeld *Reinigung*, sondern auch denen der *Erleuchtung* oder *Vereinigung* mit einer plausiblen Begründung zugeordnet werden können. Überdies ist bei diesem Vorgehen fraglich, welche Kriterien für die Zuordnung zu den Begriffen *Reinigung*, *Erleuchtung* und *Vereinigung* angenommen werden. Innerhalb des Themenfeldes *Vergottung* erscheint daher eine Konzentration auf den Begriff *Vereinigung* als sinnvoll. In diesem Zusammenhang erscheint eine Stelle aus dem 28. Kapitel als interessant:

„Und wo die Einigung geschieht in der Wahrheit und wesenhaft wird, da steht weiterhin der innere Mensch in der Einigung unbeweglich und Gott läßt den äußern Menschen hin und her bewegt werden von diesem zu dem.“⁵¹¹

Interessant erscheint, dass hier wieder die Terminologie des inneren und äußeren Menschen aufgegriffen wird. Der innere Mensch wird in der Vereinigung als *unbeweglich* beschrieben. Diese Beschreibung erinnert uns an die in Kapitel 3.2 dieser Arbeit analysierte Gotteslehre der „Theologia Deutsch“, in der *Gott als Gottheit* als *unbeweglich* dargestellt wird. Die folgende Fragestellung des Autors der „Theologia Deutsch“ erscheint in diesem Zusammenhang passend zu sein:

„Worin besteht nun die Vereinigung? Darin, daß man lauterlich und einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen ewigen Willen Gottes oder zumal ohne Willen sei und daß der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen

⁵⁰⁹ Zecherle, Andreas (2007), S.45.

⁵¹⁰ Zecherle, Andreas (2007), S.47.

⁵¹¹ Deutsche Theologie (1518), Das achtundzwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

und darin verschmolzen sei und zu nichte geworden sei also, daß der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse.“⁵¹²

Offensichtlich wird die Vereinigung mit Gott als die gänzliche Wahrheit, eine Willenseinheit mit dem ewigen Willen Gottes verstanden, die als Voraussetzung die Absage an den Eigenwillen des Menschen und damit die Absage an die Ichheit und Selbstheit umfasst. Demnach werden die Begrifflichkeiten *Vergottung* und *Vereinigung* vom Autor der „Theologia Deutsch“ nahezu synonym verwendet. An dieser Textstelle wird wieder deutlich, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ auf die Emanationsvorstellung zurückgreift und diese in dem Sinne weiterdenkt, dass es einen Rückfluss (Remanation) des eigenen Willens des Menschen in den Ursprungszustand des ewigen Willens Gottes gibt. Anders gesagt kann die Remanation als Rückfluss des zeitlichen Lebens in das ewige Leben Gottes gedeutet werden. Zwar lässt sich in der „Theologia Deutsch“ keine explizite Aussage dazu finden, ob der Rückfluss in das ewige Leben bereits im zeitlichen, leiblichen Leben geschehen kann. Allerdings lassen sich in der „Theologia Deutsch“ indirekt Hinweise hierfür finden, dass der Autor unter Berufung auf Pseudo Dionysius Areopagita („Sanct Dionysius“)⁵¹³ davon ausgeht, dass „die Seele des Menschen, dieweil sie noch im dem Leibe ist, einen Vorschmack ewiger Seligkeit empfangen mag.“⁵¹⁴ Der Blick in die Ewigkeit wird auch als „Vorschmack des ewigen Lebens“⁵¹⁵ beschrieben. Dies legt die Annahme nahe, dass der Rückfluss in Gott als das ewige Leben nach Meinung des Autors der „Theologia Deutsch“ nicht im leiblichen Zustand geschehen kann, auch wenn diesbezügliche explizite Formulierungen fehlen. Wenn jedoch der Verfasser der „Theologia Deutsch“ davon ausgeht, dass der menschliche Wille mit Gott verschmolzen wird, liegt der Schluss nahe, dass diese Vereinigung auch bedeuten könnte, dass der Mensch zumindest in Hinsicht des Willens mit Gott gleichgestellt ist. Da jedoch auch diese Frage nicht explizit geklärt wird, lässt sich nicht mit aller Klarheit sagen, dass die Vereinigung (Vergottung) keine Gleichstellung mit Gott bedeuten würde. Eine konsequente Weiterführung des Beobachtens ergäbe

⁵¹² Deutsche Theologie (1518), Das siebenundzwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵¹³ Deutsche Theologie (1518), Das achte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵¹⁴ Ebd.

⁵¹⁵ Ebd.

jedoch die Frage, ob bei dieser als Willensverschmelzung zu denkenden Vereinigung, nicht ein Moment des Ichbewusstseins des Menschen verbleibt, welcher sich im Kern bewusst ist, dass, obwohl der Mensch das *Eine* mit Gott ist, Gott immer auf die Ursache des *Einen* zurückzuführen ist, indem er über das *Eine* auch immer wieder hinausgeht.

3.4.2 Parallelen zwischen der „Theologia Deutsch“ und Arndt

Anders als in der Schrift „Theologia Deutsch“ finden sich in den Büchern vom wahren Christentum keine Anzeichen dafür, dass Arndt im Rahmen der Wiederherstellung der Beziehung zwischen Gott und den Menschen eine Vermenschlichung Gottes und eine Vergottung des Menschen annähme: Die Begrifflichkeiten *Vergottung* und *Vermenschlichung* lassen sich in den Büchern vom wahren Christentum nicht finden. Es entsteht sogar der Eindruck, dass Arndt die Formulierung *Vergottung* meidet. Feststellen lässt sich allerdings, dass Arndt die Begrifflichkeit *Gleichförmigkeit*⁵¹⁶ in Bezug auf Gott aufgreift, die sachlich dem Gedankengang der Begrifflichkeit *Vergottung* nahekommt. Es wird deutlich, dass Arndt die Gleichförmigkeit auf das Ebenbild Gottes bezieht:

„Das Bild Gottes im Menschen ist die Gleichförmigkeit mit Gott, darin das Gleichnis des unsichtbaren Gottes eigentlich und lebendig abgedruckt ist und leuchtet, nämlich ein Gleichnis der Gütigkeit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Unsterblichkeit, Weisheit, Barmherzigkeit, Macht und Gewalt, und der Glaube.“⁵¹⁷

Zudem wird die Gleichförmigkeit mit dem Begriff des *Willens* verbunden: „Der Wille [des Menschen war] in allen Dingen Gottes Willen gleichförmig.“⁵¹⁸ Arndts Anschauungen dazu werden im 9. Kapitel dieser Arbeit ausführlicher dargestellt. Da auch der Autor der „Theologia Deutsch“ die Begrifflichkeiten *Vergottung* und *Vereinigung* nahezu synonym verwendet, lassen sich bei Arndt hinsichtlich der

⁵¹⁶ Ein Blick in das Frühneuhochdeutsche Wörterbuch zeigt, dass das Wort *gleichförmig* als „innerlich, vom Wesen her analog, angeglichen, wesensähnlich oder -gleich, bei allen äußeren Verschiedenheiten einheitlich“ (Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Online Version: http://fwb-online.de/go/gleichf%C3%B6rmig.s.4adj_1604985261 [Zugriff:04.01.2020]) beschrieben wird. Auch ein Blick in das deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm zeigt, dass unter Gleichförmigkeit „Ähnlichkeit, Gleichartigkeit, Verwandtschaft, Übereinstimmung“ und im theologischen Sinne „von der Angleichung an das Bild Christi und an die Art und den Willen Gottes“ (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Lfg. 10 (1948), Bd. IV,I,IV (1949), Sp. 8074, Z. 36.) verstanden wird.

⁵¹⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweiter Teil, Kapitel 2, Nr.1.

⁵¹⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.6.

Begrifflichkeit *Vereinigung* einige Parallelen finden. Somit greift Arndt, auch wenn er dies nicht explizit erwähnt, auf die Emanationsvorstellung zurück, indem er den Begriff *Vollkommenheit* verwendet: „Denn des Menschen Vollkommenheit bestehet in der Vereinigung mit Gott.“⁵¹⁹ Dies lässt sich durchaus so verstehen, dass auch für Arndt diese Vollkommenheit im Ursprung Gottes, in dem Mensch und Gott in der Einheit verbunden waren, anfänglich vorhanden war.

Arndt greift in der Überschrift zum 22. Kapitel des zweiten Buches vom wahren Christentum den Begriff „Besserung“⁵²⁰ auf und geht ähnlich wie der Autor der „Theologia Deutsch“ auf die Frage ein, wie die Abwendung von Gott *gebessert* werden kann. Derjenige, der gebessert werden will, „folge Christo nach im Glauben, in wahrer Bekehrung und Besserung.“⁵²¹ Damit wird die *Besserung* des Menschen enger an den Glaubensbegriff und an Christus gebunden, als es der Autor der „Theologia Deutsch“ tut. Wo dieser in diesem Zusammenhang Christus nicht erwähnt und auf abstraktere Weise die Vermenschlichung Gottes und eine Vergottung des Menschen annimmt, benennt Arndt konkret die Nachfolge Christi im Glauben. Zudem geht er davon aus, dass „ein wahrer Christ [...] an nichts besser erkannt werden [kann], als an der Liebe und der täglichen Besserung seines Lebens, wie ein Baum an seinen Zweigen.“⁵²² Allerdings betont auch der Autor der „Theologia Deutsch“, dass der Mensch die Besserung nicht aus eigenem Vermögen⁵²³ erbringen kann. Auch Arndt nimmt an, dass im Rahmen dieser Besserung und Wiederherstellung der Beziehung zu Gott keine Werke den Mensch „gerecht machen“ können:

„Daraus siehest du nun, dass dich die Werke nicht können gerecht machen. Denn du mußt zuvor in Christum versetzt sein

⁵¹⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 6, Nr.1.

⁵²⁰ Der Ausdruck *Besserung* könnte auch im Duktus der Medizin (siehe Kapitel 4.2) verstanden werden: „als Besserung des kranken, *refectio aegri*: der sieche ist auf der Besserung; und so war der Patient bald auf dem Wege der Besserung“ (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Lfg. 7 (1853), Bd. I (1854), Sp. 1649, Z. 6). Denkbar wäre in diesem Zusammenhang eine Besserung der Sünde, die Arndt als eine Krankheit bezeichnet (siehe Kapitel 4.2 in dieser Arbeit).

⁵²¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 37, Nr.15.

⁵²² Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 22, Überschrift.

⁵²³ „Und in dieser Wiederherstellung und Besserung kann und mag und soll ich nichts dazu thun als ein bloßes lauterer Leiden, also daß Gott allein alle Dinge in mir thue und wirke und ich leide Ihn und alle Seine Werke und Seinen göttlichen Willen.“ (Deutsche Theologie (1518), Das fünfzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

durch den Glauben, und in ihm gerecht sein, ehe du ein einziges gutes Werk tun kannst, und siehest ja, dass deine Gerechtigkeit Gottes Gnade und Gabe ist, die allem deinem Verdienst zuvorkommt.“⁵²⁴

Arndt geht eindeutiger als der Verfasser der „Theologia Deutsch“ davon aus, dass Christus unsere Sünden als Stellvertreter auf sich genommen hat: „So ist nun das Leiden Christi beides, nämlich eine Bezahlung aller unserer Sünden, und eine Erneuerung des Menschen durch den Glauben; und beides gehört zu des Menschen Wiederbringung.“⁵²⁵ Dabei verschweigt Arndt jedoch unangenehme empirische Sachverhalte nicht:

„Zwar in Christo sind wir alle vollkommen, wenn er uns seine Heiligkeit durch den Glauben zurechnet und schenket; aber was der Gläubigen Leben betrifft, da mangelts weit. Denn auch in den Gläubigen und Wiedergeborenen noch viele überbleibende Sünden, Gebrechen und Mängel gefunden werden, darüber sie täglich seufzen, dieselben bereuen und Gott abbitten, Ps. 19,13. Wer kann merken, wie oft er fehlt? Verzeihe uns die verborgenen Fehler. Denn ob wir schon die neue Geburt, und die tröstliche Kindschaft Gottes empfangen haben durch den Glauben, so geschiehet doch die Erneuerung nicht gänzlich auf einmal; sondern der heilige Geist reiniget, erneuert und heiliget sein Haus von Tag zu Tag, und schmücket das Gnadenkind Gottes täglich je mehr und mehr mit seinen Gaben.“⁵²⁶

Hierauf wird in Kapitel 9 der vorliegenden Arbeit näher einzugehen sein.

Zudem lässt sich feststellen, dass Arndt die vom Autor der „Theologia Deutsch“ erwähnte Vorstellung von Christus als ein im Anfang geschaffenes Wesen mit zwei Naturen, welche er metaphorisch mit „zwei Augen“ beschreibt, nicht übernimmt. Zu beobachten ist aber, dass die damit in Verbindung stehende Differenzierung zwischen dem inneren und äußeren Menschen von Arndt implizit aufgegriffen⁵²⁷ wird. Die in der „Theologia Deutsch“ implizierte Dualität zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit scheint bei Arndt eine Wirkung hinterlassen zu haben, wenn er vom Vorgeschmack des ewigen Lebens schreibt:

⁵²⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 5, Nr.6.

⁵²⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 3, Nr.12. So hat Arndt in einem Brief an Herzog August vom 29.01.1621 deutlichere Worte als der Verfasser der „Theologia Deutsch“ gefunden, wenn er schreibt, er habe „Christum, unsern Heiland [nicht] nur als Exempel“, sondern „als eine Gabe und Geschenk“ (Arndt, Johann (1996), S.43) vorgetragen. Allerdings ist die Annahme durchaus vertretbar, dass Arndt die Betonung Christi als Geschenk im Rahmen seiner Rechtfertigung gegen Kritiker schrieb (siehe hierzu Kapitel 4.1).

⁵²⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. V, erster Teil, Kapitel 1, Nr.4.

⁵²⁷ Für eine Analyse der Begrifflichkeiten *innerer/äußerer Mensch* s. o. Kapitel 2.2.1.

„So ist es wahr, wenn Gottes Wort in unsern Herzen recht geschmeckt wird, so empfinden wir unaussprechlichen Trost, Friede und Freude in uns, und übertrifft solcher göttlicher Trost weit aller Welt Freude und Herrlichkeit; ja solcher Trost ist ein Vorgeschmack des ewigen Lebens.“⁵²⁸

Damit greift Arndt eindeutig den Gedanken des Autors der „Theologia Deutsch“ auf, welcher auch vom „Vorsmack des ewigen Lebens“⁵²⁹ spricht und dazu ergänzt, dass „die Seele des Menschen, dieweil sie noch im dem Leibe ist, einen Vorsmack ewiger Seligkeit empfangen mag.“⁵³⁰

3.5 Der Lebensbegriff in der „Theologia Deutsch“

Der Autor der „Theologia Deutsch“ greift die Begrifflichkeit *Leben* im Zusammenhang mit dem irdischen Leben Christi auf: „In ganzer Wahrheit soll man wissen und glauben, daß kein so edles und gutes und auch Gott so liebes Leben ist, als das Leben Christi, und ist doch aller Natur und Selbstheit das bitterste Leben.“⁵³¹ Wie schon in Kapitel 3.4 dieser Arbeit erwähnt, wird das Leben Christi als Inbegriff für das Leben schlechthin bezeichnet, welches dem Leben der Menschen in Ichheit und Selbstheit wirksam widerspricht. Es wird in den Ausführungen deutlich, dass das gute Leben Christi der Ichbezogenheit und dem Eigenwillen des Menschen eine Absage erteilt. Das vom Autor angedeutete Leben in der Natur der Selbstbezogenheit, welches mit dem Adjektiv „bitter“⁵³² betitelt wird, wird als „das sorglose, freie Leben [...] aller Natur, Selbstheit und Ichheit[,] das süßeste und angenehmste Leben“⁵³³ beschrieben. Es lassen sich wichtige Beobachtungen anhand dieser Textstelle machen: Der Autor der „Theologia Deutsch“ räumt ein, dass ein Leben in der Ichbezogenheit ein durchaus sorgloses, angenehmes und

⁵²⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 52, Nr.8.

⁵²⁹ Deutsche Theologie (1518), Das achte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ Deutsche Theologie (1518), Das achtzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵³² Dem Frühneuhochdeutschen Wörterbuch ist zu entnehmen, dass das Adjektiv „bitter“ auch die Bedeutung „schmerzlich, schmerzhaft, leidvoll, schwer“ (Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Online Version: http://fwb-online.de/go/bitter.s.4adj_1604920597 [Zugriff:04.01.2020]) haben kann. Im Rahmen dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ den Begriff „bitter“ im Sinne von leidvoll und schmerzlich verwendet hat.

⁵³³ Deutsche Theologie (1518), Das achtzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

komfortables Leben zu sein scheint. Der Verfasser deutet also ein nahezu leidloses Leben an. Der Vorstellung von solch einem Leben widerspricht der Autor der „Theologia Deutsch“ allerdings eindeutig, indem er klarstellt: „Es ist aber nicht das beste.“⁵³⁴ Das beste Leben deutet er folgendermaßen an: „das wahre, einfältige Gut, und das selbe Gut [...] wovon Sankt Paulus sprach: „wenn das Vollkommene und das Ganze kommt, so wird alle Teilung und Unvollkommenheit zu nicht“⁵³⁵. Offensichtlich kommt hier zur Sprache, dass so ein sorgloses, angenehmes und freies Leben in seiner letzten Konsequenz vom Autor als nichtig erachtet wird, weil es für sich kein Sein hat und somit in der Nichtigkeit des ewigen Todes verschwindet (s. o. Kapitel 3.2). Es erscheint naheliegend, anzunehmen, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ mit dem Vollkommenen und Ganzen wieder die neuplatonische Tradition des *Einen* aufgreift und diese mit einem Pauluszitat verbindet. Als interessant erscheint, dass in diesem Zusammenhang auch das „freie Leben“ erwähnt wird. Der Gedankengang wird insofern fortgeführt, dass diese Freiheit als „törichte ungeordnete Freiheit und Unachtsamkeit“⁵³⁶ beschrieben wird, die „einem wahren göttlichen Leben [...] fern und fremd ist.“⁵³⁷ Es wird immer wieder deutlich, dass die gesamte Argumentation vom Autor der „Theologia Deutsch“ darauf aufbaut, dass Gott das wahre Eine vollkommene Gut ist (s. o. Kapitel 3.2), welches das wahre Leben, die wahre Freiheit und das wahre Sein hat. Alles außerhalb dieses einen Seins wird vom Autor als nichtig und nur in der Relation zum wahren Sein als Sein erachtet. Zudem wird zunehmend deutlich, dass Attribute wie das *beste* und *vollkommene* Gut eine wesentliche Rolle⁵³⁸ im Denken des Autors der „Theologia Deutsch“ spielen. Überdies erscheint interessant, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ das irdisch-konkrete Leben Christi abstrahiert und in die neuplatonische Vorstellung zu integrieren versucht. Das Leben Christi könnte hier als idealtypische Emanation gedeutet werden. Andererseits scheint der Glaubensbegriff für den Autor der „Theologia

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ Ebd.

⁵³⁶ Deutsche Theologie (1518), Das vierundfünfzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵³⁷ Ebd.

⁵³⁸ Das lässt sich insbesondere an der folgenden Aussage erkennen: „und wäre etwas Besseres denn Gott, das müßte geliebt werden vor Gott.“ (Deutsche Theologie (1518), Das zweiunddreißigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

Deutsch“ auf den Lebensbegriff bezogen mit dem irdischen Leben Jesu zu korrelieren.

„Wer Christi Leben weiß und erkennt, der weiß und erkennt auch Christum. Und hinwiederum: Wer das Leben nicht erkennt, der erkennt auch Christum nicht, und wer an Christum glaubt, der glaubt, daß Sein Leben das alleredelste und beste Leben sei, das je ward, und wer das nicht glaubt, der glaubt an Christum auch nicht.“⁵³⁹

Das Christi Leben erscheint als Maßstab für die Verbindung und Vereinigung mit Gott zu dienen. Die Vorstellung von der Rechtfertigung⁵⁴⁰ allein aus Glauben lässt sich in der „Theologia Deutsch“ nicht finden. Stattdessen wird vermehrt von Christi Leben gesprochen: „Und wie viel Christi Leben in einem Menschen ist, also viel ist auch Christus in ihm, und wie wenig des einen, so wenig auch des andern.“⁵⁴¹ Diese Aussage vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ wird mit der Bibelstelle Gal. 2,20⁵⁴² belegt.

⁵³⁹ Deutsche Theologie (1518), Das fünfundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵⁴⁰ Allerdings kann in diesem Zusammenhang auch mit Haas gefragt werden, ob die „Einschränkung Christi auf seine Erlöserfunktion“ (Haas, Alois M. (1978), S.342) nicht den Lebensbegriff in abstrakter, neuplatonischer Sicht und konkreter, ethischer Ausrichtung verkürzt darstellen könnten. Es ist zu vermuten, dass Arndt ähnliche Gedanken bezüglich der Reduktion Christi auf seine Erlöserfunktion hatte. Hierfür sprechen folgende Gedanken Arndts: „Zwar, der Rechtfertigung nach, sind wir vollkommen in Christo; aber mit der Erneuerung hat man lebenslang zu tun.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. V, Erster Teil Kapitel 1, Nr. 1). Arndt nimmt also an, dass die Rechtfertigung ein statisches Geschehen darstellt, welches in der Vergangenheit liegt, wohingegen der Erneuerung des Menschen eine lebenslange, zukünftige Dynamik beigemessen wird. So entsteht der Eindruck, dass die Begrifflichkeiten losgelöst voneinander betrachtet werden. Als fraglich erscheint, ob die Rechtfertigung auch ohne die Erneuerung des Menschen von Arndt vorstellbar wäre. Zudem entsteht der Eindruck, dass Arndt die Rechtfertigung als eine Art Grundlage auffasst, auf die das Leben in Christus aufbauen soll: „Es wird hier nicht von unserer Rechtfertigung vor Gott geredet, sondern wie eines Gerechtfertigten Leben sein soll, dass er immer stärker und mannhafter werde in Christo.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. VI, Erster Teil Kapitel 9). Der Leser dieser Ausführungen kann sich fragen, warum das gerechtfertigte Leben immer stärker in Christo sein soll. Eine mögliche Antwort lässt sich in einer anderen Textstelle finden. Arndt stellt die Hypothese auf, dass die Sünde mit der Rechtfertigung nicht gänzlich getilgt wird: „Denn auch in den Gläubigen und Wiedergeborenen noch viele überbleibende Sünden [...] Denn ob wir schon die neue Geburt, und die tröstliche Kindschaft Gottes empfangen haben durch den Glauben, so geschiehet doch die Erneuerung nicht gänzlich auf einmal; sondern der heilige Geist reiniget, erneuert und heiliget sein Haus von Tag zu Tag, und schmücket das Gnadenkind Gottes täglich je mehr und mehr mit seinen Gaben, und heilet seine Gebrechen. Darum St. Paulus befiehlt, dass die, so durch den Glauben sind gerecht worden, die Sünde nicht sollen herrschen lassen in ihrem sterblichen Leibe, Röm. 6,12. Klaget auch darüber, dass die Sünde noch in ihm wohne und nehme ihn oft gefangen, widerstrebe dem Geist seines Gemüts, Röm. 7,18.23.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. V, Erster Teil, Kapitel 1. Nr.4).

⁵⁴¹ Deutsche Theologie (1518), Das fünfundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵⁴² „wie Sankt Paulus spricht: „Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ „Und das ist das edelste und beste Leben, denn wo dies Leben ist, da ist und lebt Gott selber und

Dementsprechend kann vermutet werden, dass der Autor der „Theologia Deutsch“ das Leben Christi gleichsam im Sinne einer Nachahmung⁵⁴³ auffassen will. Je mehr dies gelingt, desto mehr kommt man dem Ziel der Vergottung näher. Auch dieses Denken kann sich der Emanationsvorstellung anschließen, wenn gesagt wird, dass der Grad der Teilhabe des Menschen am wahren Sein mit der Nähe seines Daseins zu diesem wahren Sein steige. Dieser Gedanke impliziert eine stufenartige, in Relation zu Gott stehende Vorstellung, die, übertragen auf den Lebensbegriff, den Wachstums- und Fortschrittsgedanken in Form der Aufgabe der Ichbezogenheit und der Annahme des Lebens Christi umfasst. Gerade in dieser Aufgabe der Ichbezogenheit stellt sich der Verfasser der „Theologia Deutsch“ offenbar eine Leere vor, die von göttlicher Wirksamkeit, vom göttlichen Leben gefüllt werden könnte. Hier wäre indes zu fragen, ob der Verfasser der „Theologia Deutsch“ Gal 2,20 nicht zu einseitig interpretiert. Die einseitige Interpretation bezieht sich auf die bereits in Kapitel 3.5 dargestellte Vorstellung von einer Willenseinheit mit Gott, die als eine Art Verschmelzung von Willen und Vernichtung des menschlichen Willens verstanden wird. Der Autor der „Theologia Deutsch“ vernachlässigt in der zitierten Bibelstelle („ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.“) das „Ich lebe“ und zieht es nicht in seine Interpretation mit ein. Dieses „Ich“⁵⁴⁴, welches auch die eigene Ichheit und Selbstheit umfasst, bleibt am Leben, sodass der Wille der Ichbezogenheit nicht vollkommen mit dem ewigen Willen verschmolzen wird. Auch an anderen Stellen zeigt sich, dass das

alles Gut. (Deutsche Theologie (1518), Das fünfundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁵⁴³ Die Aussagen beziehen sich wohl im Rahmen der Nachfolge Christi auf den Lebens- und Erkenntnisbegriff und konzentrieren sich auf die Selbsterkenntnis, die die Selbst- und Weltverleugnung einschließt. Ganz ähnlich wie in Kapitel 19 heißt es in Kapitel 22 der „Theologia Deutsch“: „Wie man zu dem wahren Licht und zu Christi Leben nicht kommen kann mit vielem Fragen oder Lesen oder mit hoher, natürlicher Kunst und Vernunft, sondern mit einem Verleugnen seiner selbst und aller Dinge.“ (Deutsche Theologie (1518), Das neunzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). Der Verfasser der „Theologia Deutsch“ nimmt dabei vermutlich auf Matt. 16,24 Bezug: „willst du Mir nachfolgen, so verleugne dich selbst und folge Mir nach; und wer nicht sich selbst und alle Dinge verläßt und aufgibt, der ist Mein nicht würdig und kann auch Mein Jünger nicht sein. Damit meint ER: wer nicht alle Dinge verläßt und verliert, der kann Mich, die ewige Wahrheit nimmer erkennen noch zu Meinem Leben kommen.“ (Deutsche Theologie (1518), Das neunzehnte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁵⁴⁴ Kleffmann verweist zurecht darauf, dass „[n]icht das Ich des ‘ich lebe’ überhaupt [...] negiert [ist], sondern das Ich, welches das Selbstverständnis hat, sich als Subjekt seiner Werke selbst vor Gott zu bestimmen – welches sich also seine Identität selbst vermittelt (Kleffmann, Tom (2013), S.53).

Entweder-Oder-Denken⁵⁴⁵ beim Autor der „Theologia Deutsch“ keine zu unterschätzende Rolle einnimmt.

Zudem bezeichnet der Autor der „Theologia Deutsch“ das Leben Christi als ein Leben „das je ward und immer wird.“⁵⁴⁶ An dem immer Werden des Lebens wird deutlich, dass hier vom Autor nicht nur das irdische⁵⁴⁷ Leben Christi mit seiner ethisch-praktischen Komponente⁵⁴⁸ benannt wird, sondern darüber hinaus dem Lebensbegriff eine ontologische Tiefe zugeschrieben wird. Offensichtlich wird hier das Leben Gottes angedeutet, das in der neuplatonischen Abstraktheit als das *Eine* dargestellt und vom Verfasser der „Theologia Deutsch“ mit Hinweis auf das konkrete, irdischen Leben Christi verbunden wird. Der Autor der „Theologia Deutsch“ verbindet also das irdische Leben Christi mit dem Leben Gottes, wenn er schreibt: „Und das ist das edelste und beste Leben (Christi Leben), denn wo dies Leben ist, da ist und lebt Gott⁵⁴⁹ selber

⁵⁴⁵ Dies wird an verschiedenen Stellen in der „Theologia Deutsch“ deutlich: „Nun hat die geschaffene Seele des Menschen auch zwei Augen. Das eine ist die Möglichkeit zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit und in die Kreatur, darin Unterschied zu erkennen, wie früher gesprochen ist, und dem Leib Leben und Notdurft zu geben und den zu richten und zu regieren nach dem Allerbesten. Aber diese zwei Augen der Seele des Menschen mögen nicht zugleich mit einander ihr Werk üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß sich das linke Auge aller seiner Werke entziehen und entschlagen und muß sich halten gleich, als ob es tot sei.“ (Deutsche Theologie (1518), Das siebte Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁵⁴⁶ Deutsche Theologie (1518), Das neunundzwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵⁴⁷ Vgl. die plausiblen Gedanken von Haas zum Begriff *irdisch*: „Das «irdische» Leben Christi meint hier nichts weiter als die historische noch nicht durch die Auferstehung ins Geheimnis entzogene Existenz Christi. Auch wenn die historische Existenz Christi nicht weiter — etwa im Sinne einer narrativen, auf die Passion bezogenen Ausgestaltung - thematisch wird, so ist sie doch der zentrale Bezugspunkt. Die Konnotationen der modernen Leben-Jesu-Forschung, die sich um die Problematik der Historizität Christi gelegt haben, sind hier natürlich nicht mitzuhören.“ (Haas, Alois M. (1978), S.343). Der zentrale Bezugspunkt vom Leben Christi wird an dieser Textstelle der „Theologia Deutsch“ deutlich: „Also wird der Mensch gezogen und gelockt zu der Vereinigung des ewigen Gutes. Und dies ist des Vaters Ziehen, und also wird der Mensch gelehrt von demselben das ihn zieht, daß er zu der Ewigkeit nicht kommen kann, er komme denn dahin durch Christi Leben.“ (Deutsche Theologie (1518), Das dreiundfünfzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁵⁴⁸ Anhand mehrerer Stellen erscheint es naheliegend, anzunehmen, dass der Verfasser der „Theologia Deutsch“ die ethische Komponente des Lebens mehrfach betont und diese nicht losgelöst von ontologischen Aussagen betrachtet: „Auch gehört einem vergotteten Menschen zu, wahre, gründliche und wesenhafte Demut, und wo die nicht ist, da ist nicht ein vergotteter Mensch.“ (Deutsche Theologie (1518), Das fünfundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz).

⁵⁴⁹ Wie lässt sich aber dieses Leben Gottes im Hinblick der menschlichen Empfindungen verstehen: „Und weil dann Gott allda derselbe Mensch ist, so ist ER auch verständig und empfindlich Liebes und Leides, Böses und Gutes und desgleichen [...]. Wie ein Mensch, der

und alles Gut.“⁵⁵⁰ Somit ist Haas zuzustimmen, wenn er schreibt: „Dieses Christus leben meint nun tatsächlich nicht irgendeinen geistigen Christus, der die große Versuchung der Kontemplationsmystik darstellt, sondern im Gegenteil den irdischen Christus.“⁵⁵¹ Auf den Lebensbegriff Arndts werden wir im 9. Kapitel näher eingehen.

nicht Gott ist, empfindet und merkt alles das, das dem Menschen wohl und wehe thut und geht ihm zu Herzen, und besonders was ihm zuwider ist, also ist es auch, da Gott und Mensch Eins ist und doch Gott der Mensch ist: da wird alles das vernommen und empfunden, das Gott und dem Menschen zuwider ist.“ (Deutsche Theologie (1518), Das vierundzwanzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz). An dieser Stelle gewinnt der Leser den Eindruck, dass Gott im Menschen eine Sensibilität für Liebe und Leid, Böses und Gutes hat.

⁵⁵⁰ Deutsche Theologie (1518), Das fünfundvierzigste Capitel. Nach der neudeutschen Übersetzung von Pfeiffer, Franz.

⁵⁵¹ Haas, Alois M. (1978), S.343.

4 Johann Arndt als Lutheraner

Die bisherigen Beobachtungen zu Parallelen zwischen Arndts Büchern vom wahren Christentum und mystischen Vorstellungen, insbesondere der „Theologia Deutsch“, bestätigen die forschungsgeschichtlich verbreitete Annahme, dass die deutsche Mystik⁵⁵² mit ihrer Terminologie nicht lediglich als Sondergut in Arndts Büchern vom „wahren Christentum“ bezeichnet werden kann, sondern als eine teilweise implizite Voraussetzung für sein theologisches Denken angenommen werden muss. Es wurde deutlich, dass Arndt der mystischen Terminologie nahestand. Spätestens seit den entsprechenden Studien von Edmund Weber (s.o. Kapitel 1.1.4) ist gesichert, dass Arndt umfangreich aus vorreformatorischen Quellen schöpfte, deren Gedanken er sich in einem differenzierten Rezeptionsprozess aneignete, wobei er durchaus eklektisch vorging⁵⁵³. Nichtsdestotrotz sorgte die Anreicherung mit vorreformatorischen Schriften, schon zu Lebzeiten Arndts immer dann für besonders energische Kritik, wenn Theologen der Auffassung waren, Arndts Mystikrezeption widerspreche der damaligen Auffassung vom Luthertum. Arndts Enttäuschung über diese teils scharfe Kritik klingt etwa im Brief aus dem Jahr 1620 an Johann Gerhard, dem damaligen Superintendenten zu Heldburg und späteren Professor für Theologie in Jena, deutlich an:

„Ich werde heimlich und öffentlich ehrenrührig angeklagt und bei dem rohen Volke verdächtig gemacht, und halte dafür, man wollte mich gerne hinaus haben. Siehe, so geht es mir, und habe, seit Du vor zwei Jahren bei mir warst, keinen guten Tag gehabt. Ich hätte es nimmer geglaubt, daß unter den Theologen so giftige und bösertige Leute wären.“⁵⁵⁴

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die Kritik, die gegen Johann Arndt gerichtet wurde, aus systematisch-theologischer Sichtweise und im Hinblick auf den Begriff des Lebens wahrzunehmen, um in gewissen theologischen Themenkreisen eine

⁵⁵² Bereits zu seinen Lebzeiten war es kein Geheimnis, dass Arndt aus anderen Quellen außerhalb des Luthertums schöpfte. In einem Brief an seinen orthodoxen Freund Johann Gerhardt bezeichnete er seine Bücher mit dem Verb „colligere“ (vgl. Raidel, Martin Georg (1740), S.80). Zudem wies Arndt zu Beginn seines dritten Buches selbst drauf hin, die Einführung in die Theologie Taulers gleichsam wortgetreu darbringen zu wollen (s.o. Kapitel 2) (vgl. Arndt, Johann (1996), S.508).

⁵⁵³ Als interessant erscheint, dass Oetinger ähnlich wie Arndt eklektisch vorging (s.u. Kapitel 6.2).

⁵⁵⁴ Arndt, Johann (1996), S.26.

Klarheit hinsichtlich des theologischen Ansatzes Arndts zu erlangen. Die Darstellung hat dabei exemplarischen Charakter, da Vollständigkeit im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht möglich ist. Unsere Darstellung der Anschauungen jedes einzelnen Kritikers wird daher nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

4.1 Die Kritik an Arndt unter besonderer Berücksichtigung von Osiander, Varenius und Dinger

Mit Arndts Luthertum hat sich seitens der gegenwärtigen kirchengeschichtlichen Forschung insbesondere Hans Schneider (s.o. Kapitel 1.1.5.2) eingehend beschäftigt. Nach seiner Auffassung hat Arndt „seine Frömmigkeitstheologie [...] nicht im Widerspruch zur lutherischen Orthodoxie, aber in deutlicher Distanz zur *Theologia polemica* seiner Zeit“⁵⁵⁵ entwickelt. Zwar stellt Schneider zu Recht heraus, dass Arndt „als Pfarrer und Generalsuperintendent [...] sich ganz im äußeren Rahmen der lutherischen Kirchlichkeit bewegte“⁵⁵⁶, im Rahmen der vorliegenden Arbeit muss aber für die nicht strikt in diesem Kontext angesiedelten Bücher vom wahren Christentum eigens geprüft werden, in welchem Verhältnis Arndt zur lutherischen Orthodoxie stand. Dabei sollen aussagekräftige Zitate Arndts in Briefen und seinen Büchern vom wahren Christentum untersucht werden. Auch die Vorwürfe, die seitens lutherisch orthodoxer Theologen gegen Arndt erhoben wurden, sind wegen ihrer möglichen Auswirkungen auf den Lebensbegriff Arndts eigens zu bedenken.

Im Kontext der Bücher vom wahren Christentum wurden insbesondere zwei Vorwürfe verbalisiert; der Vorwurf der Häresie⁵⁵⁷ und der des

⁵⁵⁵ Schneider, Hans (2006), S.81.

⁵⁵⁶ Schneider, Hans (2006), S.62.

⁵⁵⁷ Osiander formulierte Vorwurf der Irrlehre, indem er die Bücher vom wahren Christentum in eine Reihe mit denen der damals von der lutherischen Orthodoxie für „Irrlehrer“ befundenen Gelehrten (Weigel, auch Schwenckfeld, Paracelsus) stellte. Die Begrifflichkeit Häresie wird in diesem Zusammenhang in der vorliegenden Arbeit deskriptiv an den zeitgenössischen Sprachgebrauch anschließend gebraucht, wohlwissend, dass die „Bestimmung dessen, was als häretisch bzw. orthodox zu gelten hat“ davon abhängt, von welchem „Standpunkt, den theologischen Lehrvoraussetzungen und der gegebenen Situation“ (Betz, Hans Dieter (1985), S.313) ausgegangen wird. Nach dem heutigen Verständnis wäre es zudem sinnvoll, die angeblich häretischen Elemente eines theologischen Inhaltes selbstkritisch daraufhin zu untersuchen, ob sie etwas zur Sprache bringen, was hinsichtlich des Wahrheitsgehaltes und der Plausibilität von Bedeutung sein könnte.

Synergismus⁵⁵⁸. Es steht zu vermuten, dass die Kritiker Arndts auch die Begrifflichkeiten „alter, neuer Mensch, Geburt aus Gott, Absterben, Verleugnung, Gottesgelassenheit“⁵⁵⁹ nicht eindeutig einzuordnen wussten und diese eher den mystischen Schriften von Johannes Tauler als der lutherischen Orthodoxie zugeschrieben haben. Da es sich beim Häresievorwurf um ein zeitgenössisch typisches Instrument der Abgrenzung handelte, und die bisherige Untersuchung der Bücher vom wahren Christentum im Anschluss an Webers Forschungen eher einen differenzierten Aneignungsprozess als eine unreflektierte Übernahme mystischer Formeln und Gedanken wahrscheinlich macht (s.o. Kapitel 1.1.4), erübrigt sich eine intensive Erörterung dieses Vorwurfs. Alle bisherigen Beobachtungen (s o. Kapitel 2 und 3) sprechen dafür, dass Arndt die Intention hatte, vorreformatorische Gedanken dem Luthertum anzupassen. Wie gut ihm das letzten Endes gelungen ist, wird noch zu untersuchen sein: Aus diesem Anpassungsprozess per se kann noch nicht selbstverständlich abgeleitet werden, dass Arndt sich auf dem Boden der lutherisch-orthodoxen Theologie bewegte. Absolute Aussagen, die ohne aussagekräftige Textanalysen des wahren Christentums auskommen, sind daher kritisch⁵⁶⁰ zu betrachten. Dennoch können diese Vorwürfe und die eindeutige Nähe zur deutschen Mystik durchaus Zweifel aufkommen lassen, ob Arndt als Lutheraner zu verstehen ist.

Die exemplarische Untersuchung der Kritik Arndts kann indes durchaus das Verständnis von Arndts Denken fördern. So

⁵⁵⁸ Der Synergismus kann nach Wilfried Joest folgendermaßen aufgefasst werden: „im theologischen Gebrauch zunächst allgemein das Mitwirken des Menschen mit Gottes Gnade zu seinem eigenen Heil, sofern dabei der Mensch als ursächlicher Faktor neben der Gnade vorgestellt wird“ (Joest, Wilfried (1962), Sp.561 [Synergismus. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3 Auflage (RGG Bd. 6) (c) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)]). Bezüglich der Bücher vom wahren Christentum wurde der Vorwurf des Synergismus erhoben (vgl. Koepp, Wilhelm (1912), S.43ff;59ff;86ff.). Es ist anzunehmen, dass dieser Vorwurf, der im Jahre 1607 aus Braunschweig kam, wahrscheinlich angesichts der Nähe Arndts zur christlichen Mystik erhoben wurde. Als Konsequenz daraus folgte ein vom geistlichen Ministerium auferlegtes Druckverbot für die Bücher vom wahren Christentum. Zudem musste Arndt seinen Freund Johann Gerhard um Hilfe bitten, damit das Gesamtwerk seine Veröffentlichung finden konnte (vgl. Koepp, Wilhelm (1912), S.59ff.). Auf den Vorwurf des Synergismus ist noch gesondert einzugehen.

⁵⁵⁹ Arndt, Johann (1996), S.26.

⁵⁶⁰ Dies gilt insbesondere für Eric Lund, der in Johann Arndt den Reformator und Vollender der lutherischen Reformation sieht, aber keine einschlägigen Zitate liefert (vgl. Lund, Eric (1979), S.296.).

veröffentliche Lucas Osiander⁵⁶¹ bereits 1623 seine theologischen Bedenken gegen Arndts Werk vom wahren Christentum.⁵⁶² Darin beanstandet er die „unreinen“ literarischen und geistigen Quellen und wirft Arndt vor, Plagiate begangen zu haben. Als Plagiatsquellen nennt Osiander neben Valentin Weigel (1533-1588) auch Kaspar Schwenckfeld (1490-1561), Paracelsus (1493/94-1541), Jean Gerson (1363-1429), Luis de Granada (1504-1588).⁵⁶³ Bereits auf der zweiten Seite schreibt Osiander, dass er in den Büchern von wahren Christentum „allenley Reden angetroffen [habe,] so mit der Heiligen Schrifft und Form der reinen Lehre nicht übereinstimmen wollen“⁵⁶⁴. Osianders Schrift bleibt aussagekräftige Zitate aus den Büchern vom wahren Christentum schuldig, sodass seine Kritik an manchen Stellen nicht bewertet werden kann. Zudem bekommt der Leser oft den Eindruck, als wolle Osiander Arndt mit den damaligen *Irrlehrern* (siehe oben) seiner Zeit in eine Reihe stellen, sodass es bei manchen Textstellen fraglich erscheint, ob überhaupt der ehrliche Wunsch bestand, Arndts Bücher vom wahren Christentum möglichst unvoreingenommen⁵⁶⁵ zu untersuchen. Ferner ist zu betonen, dass der alleinige Hinweis auf und die Verbundenheit Arndts mit den von Osiander beschriebenen Irrlehrern seiner Zeit keine inhaltliche Auseinandersetzung darstellt. Auch wenn der Annahme Osianders folgend die Zuschreibung dieser Theologen als „Irrlehrer“ übernommen würde – was aus heutiger Sicht durchaus nicht ohne weiteres erfolgen kann –, ist damit noch nicht ausgeschlossen, dass auch diese sogenannten *Irrlehrer* kluge, die inhaltliche

⁵⁶¹ Lucas Osiander brachte 1623 eine scharfe Kritik gegen Johann Arndt in seinem Buch „Theologisches Bedencken [...]“ hervor. Dort spielte die Quellenfrage eine außerordentlich große Rolle. Osiander warf Arndt zu Recht vor, viele Quellen nicht angegeben zu haben (Schwenckfeld, Paracelsus, Weigel) (vgl. Schneider, Hans (2006), S.137). Allerdings gab es auf die scharfe Kritik hin keine offizielle Verwerfung Arndts; zudem folgte die württembergische Kirchenleitung Osianders Auffassung nicht (vgl. Koepp, Wilhelm (1912), S.117ff; vgl. Brecht, Martin (2007), S.247).

⁵⁶² Vgl. Osiander, Lucas (1623), S.8f.

⁵⁶³ Vgl. Osiander, Lucas (1623), S.4f.

⁵⁶⁴ Osiander, Lucas (1623), S.2.

⁵⁶⁵ In diesem Zusammenhang schreibt Steiger zu Recht, dass Osiander Folgendes übersieht: den „unübersehbaren Umstand, daß sich in den BWC sehr wohl auch solche Abschnitte finden lassen, in denen Arndt durchaus in einer mit Luther vergleichbaren Weise davon spricht, daß sich Gott um willen der Stiftung des Glaubens, und das heißt des Heils, äußerlicher Medien bedient.“ So weist Steiger auf die Tendenz Osianders hin, „Arndt von seinen spiritualistischen Aussagen her zu interpretieren und alles andere als nebensächliches Beiwerk erscheinen zu lassen.“ Es gelingt Osiander nicht, „die ungeheure Spannung, die in den BWC zwischen den orthodoxen und den heterodoxen Teiltexten herrscht, auszuhalten, ohne sogleich bestrebt zu sein, diese in die eine oder in die andere Richtung hinein aufzulösen.“ (Steiger, Johann Anselm (2007), S.273).

Auseinandersetzung mit theologischen Topoi und dem Lebensbegriff weiterbringende Gedanken beisteuern könnten. Bei der Kritik Osianders wird zunehmend deutlich, dass er Arndt vor allem den Vorwurf macht: „den Wercken unnd Tugenden auch dasjenige (der Heiligen Schrift entgegen) zugeschrieben unnd zugemessen daß allen dem Glauben unnd dem Verdienst Christi zuzumessen gewesen.“⁵⁶⁶ Leider fehlen auch hier aussagekräftige Zitate, die sich auf Arndts Bücher vom wahren Christentum beziehen. Besonders signifikant erscheint es für Osiander, dass Arndt die guten Werke dem Anschein nach nicht der Heiligen Schrift, dem Glauben und dem Verdienst Christi zuschreibt, sondern diese als selbständige Werke ansieht. In diesem Kontext erwähnt er Kaspar Schwenckfeld:

„Deßgleichen auch die Schwenckfelder nicht geringster Irthumb dieser ist, daß sie uns ein zweifach Wort unnd Schrift, ein innerliches und äußerliches machen wollen. Da sie das äußerliche nennen die H.Bibel, wie sie geschrieben, geredet und gepredigt, ein anderes, welches dir heilig Geist inwendig in das Herz, träftig, auch ohne die äußerliche von ihnen gesandte Schrift und ohne Mittel eingieße und einschreibe.“⁵⁶⁷

Damit behauptet Osiander, dass Arndt, so wie die Schwenckfeldianer die äußerlichen Medien, sprich die Bibel, gegenüber der unvermittelten Geistbegabung im Inneren abwertet. Zudem kritisiert Osiander die Klassifikation in äußerliches und innerliches Wort, weil dies suggeriere, dass das innerliche Wort ein „lebendiges“⁵⁶⁸ und das äußerliche ein „todtne“⁵⁶⁹ Wort sei. Zum ersten Mal belegt Osiander seine Kritik, indem er als Textbeleg das 6. Kapitel des ersten Buches vom wahren Christentum angibt.⁵⁷⁰ In diesem Sinne behauptet Osiander, dass Arndt, von Kaspar Schwenckfeld beeinflusst, die Bibel als „leblose Schrift [bezeichne], so erst von unserm Glauben das Leben empfangen müsse. Unnd also nicht die Schrift uns, sonder wir die Schrift in uns lebendig machen sollten.“⁵⁷¹ Dabei versucht Osiander mittels 1 Petr 1,23 (*Denn ihr seid wiedergeboren nicht aus*

⁵⁶⁶ Osiander, Lucas (1623), S.6f.

⁵⁶⁷ Osiander, Lucas (1623), S.47.

⁵⁶⁸ Ebd.

⁵⁶⁹ Ebd.

⁵⁷⁰ Vgl. Osiander, Lucas (1623), S.52. Möglicherweise meint Osiander Stellen wie die folgende: „Es hat auch Gott die heilige Schrift nicht darum offenbaret, dass sie auswendig auf dem Papier, als ein toter Buchstabe soll stehen bleiben, sondern sie soll in uns lebendig werden im Geist und Glauben, und soll ein ganz innerlicher neuer Mensch daraus werden, oder die Schrift ist uns nichts nütze.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Nr. 2). Darauf ist in den Kapiteln 4.2 und 4.3 zurückzukommen.

⁵⁷¹ Osiander, Lucas (1623), S.52.

vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Wort Gottes, das da bleibt⁵⁷²) nachzuweisen, dass die Unterscheidung in äußeres und inneres Wort biblisch-theologisch unsinnig sei. Es liegt nahe, anzunehmen, dass Osiander selbst bereits von der Bibel als lebendigem Wort ausgeht, welches bereits als geschriebenes Wort den Lebensbegriff miteinschließt, sodass das innerliche Wort seine Notwendigkeit verliert. Das innerliche Wort würde dann von Osiander als ein Wort verstanden, welches vollkommen unabhängig von der Bibel vorhanden wäre und somit aus Osianders Position eher konträr zu Arndt als *lebloses Wort* bezeichnet werden müsste, weil es den Menschen zur falschen Lehre zu verleiten drohe. Osiander kritisiert in diesem Zusammenhang Arndt insofern, dass ein „todnes Wort, das kein Leben in sich [hat], sondern das Leben erst durch uns, in uns und durch unsern Glauben uund Geist empfangen müsste“⁵⁷³ kein lebendiges Wort sein könne. Um seine Aussage zu untermauern, beruft sich Osiander auf Joh 6,63⁵⁷⁴ (*Die Worte, die ich zu euch geredet habe, die sind Geist und sind Leben*⁵⁷⁵). Zudem wird das Innerliche von Osiander als „vermeidte imaginierte oder eingebildete Erleuchtung von Schwärmischen, Schwenckfeldischen und Wigelianischen Einfall“⁵⁷⁶ wieder abgetan. Sonach lehnt Osiander die Auffassung ab, dass durch den Glauben dem biblischen Wort das Leben erst verliehen wird. Zudem kritisiert Osiander, in den Büchern vom wahren Christentum „Reden zu finden, die gänzlich wider einander lauffen“⁵⁷⁷. So zitiert er aus dem ersten Buch, 36. Kapitel vom wahren Christentum Johann Arndt⁵⁷⁸:

„Darum spricht St. Johannes Offb. 2,17: Ich will ihm ein gut Zeugnis⁵⁷⁹ geben, und mit dem Zeugnis einen neuen Namen,

⁵⁷² Lutherübersetzung 2017. vgl. auch Hebr 4,12, wonach „das Wort Gottes [...] lebendig und kräftig [ist]“ (Lutherübersetzung 2017).

⁵⁷³ Osiander, Lucas (1623), S.67.

⁵⁷⁴ Vgl. Osiander, Lucas (1623), S.67.

⁵⁷⁵ Lutherübersetzung 2017.

⁵⁷⁶ Osiander, Lucas (1623), S.62.

⁵⁷⁷ Osiander, Lucas (1623), S.8.

⁵⁷⁸ Vgl. Osiander, Lucas (1623), S.97.

⁵⁷⁹ Die Begrifflichkeit *Zeugnis* begegnet „[i]m profanen Sprachgebrauch“ als „μάρτυς (mártys, Zeuge) und μαρτυρία (martyría, Aussage, Zeugnis) als juristische termini technici.“ (Hartl, Martina (2013), S.1). Im Rahmen des Zitats Arndts beruft Osiander sich auf die Offenbarung des Johannes: „Der Text [Offenbarung des Johannes] erhebt den Anspruch, eine direkte Offenbarung Jesu Christi zu sein, die vom Seher Johannes bezeugt wird (Offb 1,1-3). Diese wird von den Gläubigen nach dem Vorbild des ‘treue[n] (und zuverlässig[en]) Zeug[en] Jesus Christus‘ (Offb 1,5; Offb 3,14) in existentieller Weise als Glaubenszeugnis gelebt und bezeugt, was auch die Hingabe des eigenen Lebens einschließen kann (Offb 2,13; Offb 11,3,7; Offb 17,6).“ (Hartl, Martina (2013), S.3). Demnach ist davon ausgehen, dass

welchen niemand kennt, denn der ihn empfähet. Dies ist das Zeugnis des verborgenen Geistes, welcher dem Wort Gottes Zeugnis gibt. Und hinwiederum, der Geist des Wortes Gottes gibt Zeugnis unserem Geist, Röm. 8,16 und stimmen die beiden überein, vereinigen sich miteinander, und werden Ein Geist, 1 Kor. 6,17.⁵⁸⁰

Die Einwände Osianders gegen diese Textpassage Arndts wiegen schwer. Er schreibt:

„Dann hie findest du zwei Geister, deren der eine in dem Menschen ist und zeuget von der Schrift: der andere steckt in der Schrift und Wort Gottes unnd diese beide stimmen zusammen und werden (als sie gegen dem Dritten, nämlich unserm Geist zeugen) ein vereinigter Geist. Sind dann zwei Heilige Geister, die sich miteinander vereinigen müssen? Oder ist der H. Geist geteilt, daß er halber in uns von der Schrift zeuget und halber auff der anderen Seite in der Schrift steckt [...] so muss zuvor in uns ein Geist sein, der von Gottes Wort in uns zeuget, ehe unnd dann wir demselbigen Glauben geben.“⁵⁸¹

Arndt fehlen also nach Osiander begriffliche Präzision und Klarheit. Fragen entwickelnd versucht Osiander zu ergründen, was Arndt mit seiner Formulierung von den zwei Geistern wohl aussagen wollte und leitet aus der Textpassage Arndts drei Geister ab: Der eine Geist ist im Menschen, der zweite im Wort Gottes, demnach in der Bibel, und der dritte ist der eigene menschliche Geist. So fragt er in diesem Kontext nach der Vereinigung der Geister und verweist darauf, dass es unklar und widersprüchlich ist, welche der drei Geister sich vereinigen: der menschliche Geist mit dem Göttlichen oder die zwei göttlichen Geister? In diesem Zusammenhang spricht er auch eine mögliche Teilung der Geister an. Sodann kommt Osiander zu der Schlussfolgerung, dass es für Arndt einen Geist im Menschen geben müsste, der auch ohne den Glauben auskommen könne. Diese Betrachtungsweise wird von Osiander als „Wigelianisch“⁵⁸² bezeichnet und abgetan. Es wird an dieser Stelle wieder deutlich, dass die Heilige Schrift für Osiander bereits voller Leben und Geist ist. Demnach müssen keine „vergeistete[n] Lehrer [...] das Leben mit ihrer Auslegung geben.“⁵⁸³ Es erscheint jedoch überhaupt fraglich, wie Osiander die Unterscheidung zwischen einer subjektiven Auslegung der Bibel und einer aus dem Heiligen Geist kommenden Auslegung

Arndt hiermit die Ernsthaftigkeit seiner Aussage betonen will und das Zeugnis als Wahrheit versteht.

⁵⁸⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 36, Nr.5.

⁵⁸¹ Osiander, Lucas (1623), S.97f.

⁵⁸² Osiander, Lucas (1623), S.98.

⁵⁸³ Osiander, Lucas (1623), S.101.

des Wortes Gottes treffen will. Gibt es da eine trennscharfe Linie? Zudem kann trotz der Annahme Osianders, dass die Bibel als Wort bereits voller Leben ist, auch die Möglichkeit eröffnet werden, dass auch in der Innerlichkeit des Menschen eine *Lebensbewegung* voller Leben sein kann. Müsste demnach der von Arndt verdichtete Hinweis auf die Wirkungslosigkeit des äußeren Wortes nicht zugleich eine kategorische Ablehnung der Bibel mit der anschließenden Flucht in die unvermittelte Innerlichkeit des Menschen bedeuten? Viel entscheidender und tiefgründiger ist, welche anderen Gründe es dafür geben könnte, dass das äußere Wort der Bibel nicht in die Innerlichkeit des Menschen gelangt. An dieser Stelle könnte der oben eingeführte Begriff *Lebensbewegung* (Kapitel 3) das Wirksamwerden des äußeren Wortes der Bibel in der Innerlichkeit des Menschen bezeichnen. Dennoch kommen mit Osianders Kritik wichtige lutherische Positionsbestimmungen zur Sprache, auf die im weiteren Verlauf dieser Arbeit in den Kapiteln 4.2, 8.15 und 9 weiter einzugehen sein wird.

Beachtlich erscheint in diesem Zusammenhang die im Jahre 1620 herausgegebene Verteidigungsschrift für Arndt aus der Feder von Daniel Dilger⁵⁸⁴. Bereits drei Jahre vor Osianders Kritik geht er auf die Herausforderungen der Unterscheidung zwischen äußerlichem und innerlichem Wort ein:

„Da dieser getrewer Lehrer so viel sagt/ das das geoffenbarete vnd beschriebene Wort zweyerley in sich habe 1. Denn eußerlichen Buchstaben welchen auch die Gottlosen hören. 2. Die jnnerliche Krafft vnter dem Buchstaben verborgen/ welche nicht die jrdische sondern Geistliche gute gleubige Hertzen empfinden vnnd annehmen.“⁵⁸⁵

Dilger nimmt also wahr, dass es auch Leser der Bibel gibt, die zwar die Buchstaben lesen oder hören, aber ihre innerlich verborgene Kraft nicht erkennen und annehmen. Nun kann auch weitergedacht werden, dass es Menschen gibt, die nicht gläubig sind und somit dem Wort Gottes keine Bedeutung beimessen. Zudem erachtet auch Dilger in diesem Sinne die Lebensbegrifflichkeit als wichtig: „Also schmecket die Seele nicht die krafft des Göttlichen worts oder Himmelbrots/ wenn

⁵⁸⁴ Im Jahre 1620 publizierte der Danziger Pfarrer Daniel Dilger (1572-1645) eine ausführliche Verteidigungsschrift für Arndt (Dilger, Daniel (1620). Herrn Johannis Arndes [...] Richtige/ und in Gottes Wort wolgegründete Lehre/ in den vier Büchern vom wahren Christenthumb. Alten Stettin).

⁵⁸⁵ Dilger, Daniel (1620), S.21.

sie nicht dasselbe gantz vnd gar in sich verwandelt/ das ist/ ins Leben.“⁵⁸⁶ Es zeigt sich also, wie bedeutend für Dilger die Übertragung des äußerlichen Worts in die Innerlichkeit, sprich in das Leben, ist. Nun kann auch weitergefragt werden, was genau Dilger mit dem Leben aussagen will:

„Daher kompts/ das viel Menschen wenig Lust/ Frewde vnd Geistlich begierde empfinden aus dem Heiligen Evangelio/ ob sie es gleich täglich hören. Denn sie haben den Geist Gottes nicht/ sie haben nicht Himlische gemüter/ sondern jrrdische Hertzen. Wer aber das wort Gottes recht verstehen wil/ vnd dessen Krafft empfinden/ vnd von dem Himmels Brot essen/ der muß sich befleissigen mit seinem Leben gleichformich zu werden dem Wort Gottes/ vnnd dem Leben Christi.“⁵⁸⁷

Die Vermutung liegt nahe, dass das innerliche Hören, das innerliche Wort mit dem Geist Gottes in Verbindung steht; es geht zudem auch um das Verstehen der Bibel, die Empfindung der Kraft ihrer Worte und eine allmähliche Anpassung des Lebens an das Wort Gottes. In diesem Zusammenhang erscheint am Horizont bereits die Frage, was unter der Anpassung des Lebens an das Wort Gottes zu verstehen ist. Im Wesentlichen stellt Dilger klar: „Also empfindet man nichts von der Krafft deß Götlichen Worts/ wens nicht ins Leben verwandelt wird.“⁵⁸⁸ Gleichwohl wird auf die Frage, wie die Anpassung des äußerlichen Wortes mit dem Leben ermöglicht werden kann, nicht weiter eingegangen. Diese Beobachtung lässt sich nahtlos auf Arndts Bücher vom wahren Christentum übertragen: Auch dort finden sich keine klaren Aussagen über die Anpassung des äußerlichen Wortes auf das Leben. Der Leser gewinnt auch bei Arndt den Eindruck, dass neben den eher pragmatischen Aussagen, dass wenn die Bibel nicht ins Leben umgesetzt werde, diese nutzlos und als toter Buchstabe verbleibe⁵⁸⁹, keine tiefergehenden Aussagen Arndts in diesem Themenkreis zu finden sind. Offen bleibt auch, wie das Verhältnis vom inneren Wort des Menschen zur Bibel und zum göttlichen Geist aussehen kann.

⁵⁸⁶ Dilger, Daniel (1620), S.22.

⁵⁸⁷ Dilger, Daniel (1620), S.23.

⁵⁸⁸ Dilger, Daniel (1620), S.24.

⁵⁸⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Nr.2

In seiner Apologie Arndts⁵⁹⁰ geht Heinrich Varenius⁵⁹¹ 1624 indirekt auf die Frage ein, wie das Wort ins Leben verwandelt werden könnte:

„Als dann wird auch Gottes Wort in uns lebendig/ machet in uns neue Bewegungen/Gedanken/Trost/Kraft und Lust zu allem Guten. Darumb alhie Johann Arndt nicht eigentlich redet vom Gottes Wort/ was es in sich ist/ sondern was es in uns auch werden soll/ [...] Summa/ wie Gottes Wort nich allein in sich lebendig sei/ sondern wie es möge in uns lebendig werden.“⁵⁹²

Indem gesagt wird, dass Gottes Wort uns hinsichtlich der Gedanken, der Kraft, der Lust und des Trostes verändert, könnte vermutet werden, dass der Mensch zum Leben eine andere Haltung mithilfe des Wortes einnimmt; ersichtlich wird auch, dass dieses Leben ein trostvolles Leben ist. Deutlich wird auch die Auffassung des Varenius, dass es Arndt nicht um eine substanzielle Bestimmung des Wortes geht, sondern um die Wirkungskraft, die im Menschen entfaltet werden kann. Überdies stellt Varenius die interessante Frage, ob der Glaube oder das Wort Gottes älter ist. Dazu schreibt er: „Kann hierrauff leichtlich geantwortet werden/ aus Johann Arndts Worten/ als da es das Wort Gottes einen Samen nennet/ aus welchen der Glaube mit

⁵⁹⁰ Eine andere Verteidigungsschrift von Varenius ist in der kirchengeschichtlichen Forschung kaum erwähnt worden. Es handelt sich um eine Schrift aus dem Jahr 1626. (Varenius, Heinrich (1626), *Brevis Consideratio Admonitionis Georgii* [...], Lüneburg).

⁵⁹¹ Aus der Vorrede der Verteidigungsschrift aus dem Jahr 1624 wissen wir, dass Varenius Arndt vermutlich nur einmal getroffen hat: „sonderlich, die mit dem sehligen Herrn Joh Arndten ben seinem Leben mehr und grösser Freundschaft, den ich (als der ich ihn in transitu nur einmal gesprochen).“ (Varenius, Heinrich (1624), Vorrede). Wenn man Varenius' Worten aus der Vorrede Glauben schenkt, dann scheint die Vermutung nicht unbegründet zu sein, dass zwischen Arndt und Varenius keine tiefergehende Freundschaft bestand. Es ist demnach nicht nachvollziehbar, aus welchem Grund er diese aufwendige Verteidigungsschrift verfasst hat. Plausibel erscheint, dass Varenius den Auftrag zur Verteidigungsschrift von Herzog August bekam, zumal er dessen Hofprediger war (s. u. Anmerkung 814).

⁵⁹² Varenius, Heinrich (1624), S.154. In dieser Verteidigungsschrift werden von Varenius viele Kapitel aus den Büchern vom wahren Christentum weitläufig rezitiert, sodass sich wenig eigene aussagekräftige Gedanken von ihm finden. Im Allgemeinen wirkt diese Schrift wie eine Totalverteidigung Arndts; es werden Kritikpunkte Osianders vorgetragen und mit Arndts Zitaten zu entkräften versucht. Dazu werden Bibelzitate hinzugefügt. In der Sache lassen sich aber wenig eindringende und tiefgründige Überlegungen finden. Zudem bekommt der Leser den Eindruck, dass die unangemessenen und möglicherweise kritikwürdigen Textpassagen (z.B. im dritten oder vierten Buch vom wahren Christentum) einfach ausgelassen werden. Eigene Gedanken von Varenius müssen bisweilen lange gesucht werden. Eine eingehende Untersuchung des Textes ergibt außerdem, dass Varenius die Bücher vom wahren Christentum mit nicht genügend kritischer Distanz betrachtet hat. Die im Obertext dieser Arbeit genannten Textstellen erscheinen als die tatsächlich von Varenius entwickelten Gedanken.

seinen Früchten hervorwachsen müsse. Der Samen ist aber allwege für seine Früchten.“⁵⁹³

4.2 Die Verteidigungsbriefe Arndts

In seinem Sendschreiben an den Jenenser Theologieprofessor Peter Piscator erbittet Arndt Hilfe und Rat bezüglich seiner Bücher vom wahren Christentum. Er versucht, sich zu rechtfertigen und bittet um ein „Gutachten und [eine] Privatzensur“⁵⁹⁴ für die Überarbeitung mancher Passagen. Dabei beteuert Arndt, „nichts geschrieben [zu haben] [...], das von der wahren Religion der Augsbургischen Konfession⁵⁹⁵ und der Formula Concordiae abtrete.“⁵⁹⁶ Auch wenn daraus Arndts Anerkennung der lutherischen Bekenntnisse deutlich hervortritt; ist damit noch nicht der Verdacht ausgeräumt, dass Arndt sich mit der Einbindung von vorreformatorischen Quellen und deren Einfluss an der Grenze des Luthertums befand oder diese in manchen Topoi bereits überschritten hatte. Im Rahmen seiner inhaltlichen Rechtfertigung schreibt Arndt:

„Denn ich weiß und lehre, daß die Gnade Gottes alles in uns zur Seligkeit wirke und tue, nach dem Zeugnis der apostolischen Worte: Nicht ich, sondern die Gnade Gottes in mir. Hiernach beweise ich die Gerechtigkeit des Glaubens aus Gnaden mit vielen Gründen in den ersten Kapiteln eben dieses Buches, und zeige deutlich, daß in der Gerechtigkeit des Glaubens aus Gnaden unser höchster und einiger Trost bestehe.“⁵⁹⁷

Trotz seiner Einbindung der vorreformatorischen Quellen bleibt Arndt nach eigenem Bewusstsein seinem Luthertum⁵⁹⁸ inhaltlich treu. Er

⁵⁹³ Varenius, Heinrich (1624), S.221.

⁵⁹⁴ Arndt, Johann (1996), S.26. Interessant erscheint in diesem Kontext, dass Arndt einerseits gegen die seiner Auffassung nach zu theoretische, wissenschaftliche Theologie kritisch vorgeht, andererseits aber Hilfe bei einem Professor der Theologie sucht.

⁵⁹⁵ Im Jahre 1585 unterschrieb er zudem das streng lutherische Anhalter-Bekenntnis vom Abendmahl (vgl. Duncker, Heinrich (1892), S.247f; vgl. Schubart, Wilhelm Friedrich (1898), S.463).

⁵⁹⁶ Arndt, Johann (1996), S.27.

⁵⁹⁷ Arndt, Johann (1996), S.27.

⁵⁹⁸ Ähnliche und klarere Worte können wir bei Martin Luther in der Schrift „De servo arbitrio“ lesen: „So sagen wir denn: Bevor der Mensch erneuert wird zu einer neuen Kreatur des Reiches des Geistes, tut er nichts, unternimmt er nichts, wodurch er sich zur Erneuerung und zum Reich bereitet. Ist er dann neu geschaffen, tut er nichts, unternimmt er nichts, wodurch er in diesem Reich bliebe. Sondern beides wirkt allein der Geist in uns, der uns ohne uns neu schafft und uns neu Geschaffene erhält wie auch Jakobus sagt: ‚Nach seinem Willen hat er uns durch das Wort seiner Kraft gezeugt, dass wir der Anfang seiner Kreatur wären‘; er redet von der erneuerten Kreatur. Aber er wirkt nicht ohne uns, die er eben dazu erneuert hat und erhält, dass er in uns wirke und wir mit ihm zusammenwirken.“ (Luther, Martin (1525), De Servo Arbitrio. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006. Band 1, herausgegeben von Wilfried Härle u.a, S.573). An dieser Textstelle Luthers ist ein Aspekt

beteuert, dass die Gnade an erster Stelle vor aller menschlichen Wirkung steht. Zudem versichert Arndt, über zwanzig Textstellen vorweisen zu können, die den Vorwurf des Synergismus entkräften sollen.⁵⁹⁹ Leider werden die Textstellen nicht eindeutig benannt und können somit nicht gezielt untersucht werden. Arndt zeigt sich betont einsichtig und kooperativ⁶⁰⁰, indem er schreibt: „Ich erbiere mich, dasjenige, was nicht bedachtsam genug geredet ist, nach [...] Gutbefinden in der künftigen Auflage des Buches zu verbessern.“⁶⁰¹

Neben der Enttäuschung über streitsüchtige Theologien, nennt Arndt in seinem Sendschreiben an Piskator auch einen anderen Beweggrund für seine Abfassung der Bücher vom wahren Christentum:

„Ich habe ein Mittel erfinden wollen [...] und einen Weg zeigen, wie auch die Wiedergeborenen nach der Bekehrung durch den Geist Gottes die angeborene Verderbnis⁶⁰² des Herzens bändigen und zähmen könnten.“⁶⁰³

Damit stellt sich die Frage, wie Arndt die Wiedergeborenen nach der Bekehrung durch den Heiligen Geist zu verstehen weiß. Eine eingehende Untersuchung der Begrifflichkeit *Wiedergeburt* hat ergeben, dass diese acht Mal in seinen Büchern vom wahren Christentum vorkommt. Im ersten Buch, 16. Kapitel schreibt Arndt, dass die Wiedergeborenen diejenigen sind, die „nach dem Geist

besonders aufschlussreich: Luther schließt die Mitwirkung des Menschen nicht gänzlich aus und geht von der Annahme aus, dass diese sich im Sinne eines Zusammenwirkens mit Gott erst im gerechtfertigten, neuen Menschen entfaltet. Eine Mitwirkung vor der Erneuerung des Menschen wird von Luther nicht angenommen.

⁵⁹⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), S.27.

⁶⁰⁰ Arndt hatte bereits die Frankfurter Erstausgabe (1605) unter dem Druck der Kritik in den beiden darauffolgenden Ausgaben, der Braunschweiger (1606) und der Jenaer (1607), revidiert. Der Vergleich der Frankfurter Erstausgabe mit der Jenaer ergibt Veränderungen an insgesamt 880 Stellen, so Schneider (vgl. Schneider, Hans (2006), S.206).

⁶⁰¹ Arndt, Johann (1996), S.27.

⁶⁰² Es ist zu vermuten, dass Arndt mit der angeborenen Verderbnis die Erbsünde meint: „Nachdem nun diese verborgene und innerliche Bosheit erkannt, welche unter Tausenden kaum einer recht erkennt: so muß alsdann gezeigt werden die Schwach- und Unvermögenheit menschlicher Kräfte, welche aus der angeborenen Verderbnis, aus diesem aber die Eitelkeit des ganzen fleischlichen Lebens der Menschen herfließet.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. VI, Zweiter Teil, Kapitel 7).

⁶⁰³ Arndt, Johann (1996), S.27. In diesem Sinne schreibt Arndt auch, dass der Mensch „durch den Heiligen Geist“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13, Nr.15) wiedergeboren wird. Im 34. Kapitel des zweiten Buches schreibt Arndt wiederum, dass die Menschen „durch den Glauben aus [Christus] wiedergeboren zu Kindern Gottes“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 34, Nr.3) werden. Auch lassen sich folgende Sätze finden: Sie werden durch Christus „neu geschaffen und wiedergeboren zum neuen Bilde Gottes“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 33, Nr.13).

leben⁶⁰⁴ und somit gegen die „herrschende Sünde“⁶⁰⁵ ankämpfen, die sich von der „einwohnende[n]“⁶⁰⁶ Sünde dadurch unterscheidet, dass die einwohnende Sünde dem Menschen nicht zugerechnet wird, wenn dieser gegen die herrschende Sünde ankämpft.⁶⁰⁷ Diejenigen, die gegen die herrschende Sünde nicht ankämpfen und den

„Streit nicht fühlen [...] sind nicht die wiedergeborenen, die haben herrschende Sünden, sind überwunden, sind Knechte der Sünden und des Satans, und sind verdammt, so lange sie die Sünden in sich herrschen lassen.“⁶⁰⁸

⁶⁰⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 16, Nr.9.

⁶⁰⁵ Ebd. Ein theologiegeschichtlicher Vergleich zeigt, dass Arndt die Begrifflichkeit *herrschende Sünde* wohl von Luther übernommen hat: „vos valde bene probatis, non esse in sanctis vel operibus eorum, peccatum regnans, sed non probatis, non esse peccatum regnatum, seu illud quod Paulus tangit, dum dicit, Non obediatis concupiscenciis eius. Eius, Eius, auditis Domine Latome? Eius peccati quod non regnet in corpore, et tamen sit in corpore cum suis concupiscenciis. Nam Lutherus nunquam de regnante peccato dixit, quod in sanctis esset.“ (Luther, Martin (1521), *Rationis Latomianae confutatio*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006, herausgegeben von Wilfried Härle u.a, Band 2, S.312). Es ist ersichtlich, dass Luther die Begrifflichkeit *herrschende Sünde* nicht für den heiligen Menschen verwendet, „[d]enn es widerstreitet einander: ‚aus Gott sein‘ und ‚sündigen‘“ (Luther, Martin (1521), *Rationis Latomianae confutatio*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006, herausgegeben von Wilfried Härle u.a, Band 2, S.313). Dabei beruft sich Luther auf den Römerbrief: „Hoc Paulus dicit sic Ro. vi. Peccatum vobis non dominabitur, id est, non potestis peccare, quia non estis sub lege sed sub gratia.“ (Luther, Martin (1521), *Rationis Latomianae confutatio*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006, herausgegeben von Wilfried Härle u.a, Band 2, S.312). Wenn Arndt dieser Ansicht Luthers folgt, dann spricht das für die Annahme, dass der alte Mensch gegen die herrschende Sünde kämpft und somit eine Mitwirkung bei seiner Rechtfertigung entsteht.

⁶⁰⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 16, Nr.9. Es lässt sich sinnvollerweise annehmen, dass der erneuerte und gerechtfertigte Mensch von der Erbsünde (nach Arndt die einwohnende Sünde) nicht vollkommen befreit wird. Auch Luther geht im Rahmen seiner Gedanken (*simul iustus et peccator*) von Folgendem aus: „Sed diverso so respectu sumus enim iusti, quod ad reputationem seu misericordiam Die in Christo promissam. hoc est propter Christum, in quem credimus, et qui in hunc credit, non peccat, imo non potest peccare, ut ait Joannes, sed secundum formam aut substantiam, seu secundum nos, sumus peccatores iniusti [...].“ (Luther, Martin (1926), Weimarer Ausgabe Bd. 39/I, S.492). Der Leser kann hier wahrnehmen, dass der Mensch im irdischen Leben die Versuchung der Wiederherstellung der Sünde beibehält, weil er seine Selbstheit und Ichbezogenheit (Kapitel 3) nicht gänzlich negieren kann. Nun kann weiter gefragt werden, ob sich die Sünde des neuen Menschen neu wiederherstellt oder ein Rest der Sünde im neuen Menschen trotz seiner Rechtfertigung verbleibt. Konsequenter wäre der Gedanke, dass der Mensch außerhalb der göttlichen Lebensbewegung nicht von der Versuchung der Sünde befreit wäre. Sodann wäre es denkbar, dass der alte Mensch von der Sünde komplett befreit wird aber von seiner Ichbezogenheit die Intention ausgeht, eine erneute Verkehrtheit zu konstituieren. Demnach ist der Mensch nur in seiner Ichbezogenheit dem alten Menschen ähnlich, ohne jedoch die Konsequenz des alten Menschen tragen zu müssen. In der Relation zur göttlichen Lebensbewegung ist er der neue Mensch. Somit ist nicht davon auszugehen, dass der Mensch in seiner Ichbezogenheit gänzlich der alte Mensch ist, der er vor seinem Glauben und seiner Rechtfertigung war.

⁶⁰⁷ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 16, Nr.9.

⁶⁰⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 16, Nr.9.

Zum einen wird hier deutlich, dass Arndt die einwohnende Sünde von der herrschenden unterscheidet. Zum anderen bekommt der Leser den Eindruck, im Glauben an Jesus Christus⁶⁰⁹ zwar die Sünde überwunden zu haben, dennoch aber im Streit gegen die herrschende Sünde seine Mitwirkung zeigen zu müssen. Arndt gibt hier demnach zu verstehen, dass die Nichtzurechnung der einwohnenden Sünde nur im Verbund mit dem ständigen Kampf gegen die herrschende Sünde erdenklich ist. Am Horizont erscheint bereits die Frage, warum die im Glauben und in der Gnade überwundene (einwohnende) Sünde nicht ausreicht und durch den Kampf gegen die herrschende Sünde immer wieder bestätigt werden muss. So entsteht der Eindruck, dass die Rechtfertigung der einwohnenden Sünde eine vorläufige und somit eine unvollständige Rechtfertigung darstellt. Zudem ist es fraglich, was Arndt damit aussagen will, wenn er schreibt, dass diejenigen, die gegen die herrschende Sünde nicht ankämpfen, *verdammt* sind. Verlieren demnach die Gerechtfertigten ihre Rechtfertigung vor Gott, wenn sie nicht gegen die herrschende Sünde kämpfen? Diese Auffassung scheint Arndt zu vertreten. Anders gesagt realisiert der Kampf gegen die herrschende Sünde, welcher einer Mitwirkung des Menschen bedarf, erst die vollständige Rechtfertigung vor Gott. Im Wesentlichen können hier zwei Abweichungen von Luthers Auffassung festgestellt werden. Erstens: Es ist zu vermuten, dass Arndt davon ausgeht, dass der wahre, gerechtfertigte, neue Mensch die Rechtfertigung der einwohnenden und der herrschenden Sünde nötig hat. Die herrschende Sünde bedarf aber nach Arndt der Mitwirkung des Menschen. Sonach wirkt der alte Mensch bei seiner Rechtfertigung und Erneuerung mit. Zweitens: Wenn der gerechtfertigte, neue Mensch nicht gegen die herrschende Sünde kämpft, wird er wieder zum Sünder. Darf daraus aber abgeleitet werden, dass dieser Mensch verdammt wird? Müsste man nicht unter der Berücksichtigung des neuen Menschen eher zu der Vermutung kommen, dass sich die Ichheit und Selbstheit (Kapitel 3.3) wiederherstellt? Dies würde aber nicht bedeuten, dass der Mensch – im Sinne des alten Menschen – verdammt ist. Die Annahme liegt nahe, dass Arndt nicht von einer Gerechtigkeit allein aus Glauben ausgeht, sondern ein Kämpfen und Mitfühlen (im Sinne von Mitwirkung) im

⁶⁰⁹ So schreibt Arndt im selben Kapitel: „Es ist nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind, die nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist leben.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 16, Nr. 9).

Streit gegen die herrschende Sünde voraussetzt. Sodann geht Arndt nicht von einer Vorstellung der imputativen Rechtfertigung aus. Dafür spräche auch, dass Arndt anzunehmen scheint, dass der Glaube ohne das Fühlen⁶¹⁰ kein wahrer Glaube sei: „Denn die gar keinen Glauben haben, fühlen diesen Kampf nicht.“⁶¹¹ Auch an dieser Stelle wird bei den Textpassagen Arndts eine differenzierte und theologisch reflektierte⁶¹² Überlegung vermisst. Der Gedanke, dass der neue Mensch, der nicht gegen die herrschende Sünde ankämpft, wieder verdammt wird, erscheint problematisch⁶¹³. Auch wenn angenommen würde, dass die herrschende Sünde sich immer wieder erneut einstellte (s. o. Anmerkung 602) oder nach der Gerechtsprechung des Menschen in diesem ein Rest der Sünde⁶¹⁴ verbleibe oder aber, dass die Sünde gänzlich im Menschen verbleibe und nur nicht

⁶¹⁰ Es erscheint jedoch überhaupt fraglich, wieso das Fühlen bei Arndt eine so wichtige Bedeutung erlangt. Ein Blick in das vierte Buch vom wahren Christentum zeigt, dass Arndt das Fühlen als eine unterste, sinnliche Kraft beschreibt: Das „Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Fühlen; und unter denselben ist eines edler, denn das andere. Das Sehen ist edler als das Hören, denn wir können weiter sehen, als hören; das Gehör übertrifft den Geruch, denn wir können weiter hören, als riechen; der Geruch übertrifft den Geschmack, denn wir können weiter riechen, als schmecken. Das Fühlen aber ist das unterste, und durch den ganzen Leib ausgestreckt.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. IV, Kapitel 10, Zweiter Teil. Nr.2).

⁶¹¹ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 51, Nr.10.

⁶¹² Auch wenn Arndt die wissenschaftliche Theologie seiner Zeit kritisierte, rechtfertigt es eine oberflächliche Betrachtung der Erbauungsbücher nicht.

⁶¹³ Es ist angebracht, Luthers Texte, auch wenn diese die Taufe betreffen, hinzuzuziehen. Interessant ist, dass im folgenden Textausschnitt bei Luther die Grenze zwischen der Taufe und dem Glauben nahezu verschwimmt: „Aber glawb ist enn gotlich werck inn uns, gantz ander menschen von jertz, mut Sinn, vnd allen krefften, vnd bringet den heiligen geist mit sich, O es ist enn lebendigm scheffftig, thettig, mechtig ding vmb den glawben, das unmöglich ist, das er nicht un unterlas solt gutts wircken. Er fraget auch nicht, ob gutte weck zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie thanm vnd ist immer im thun.“ (Luther, Martin (1522), Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer. Weimarer Ausgabe DB 7, S.10). Zudem schreibt Luther, dass der Sündenrest nach der Taufe (und dem Glauben) nicht verdammungswürdig ist: „Dices autem, Videmini verbi controversia torqueri, quando in summa convenitis, neutri asserentes damnabile esse illud reliquum baptismi, sive peccatum sit sive poena. Respondeo, de fine concordamus, esse scilicet innoxium.“ (Luther, Martin (1521), Rationis Latomianae confutatio. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006, herausgegeben von Wilfried Härle u.a, Band 2, S.358).

⁶¹⁴ Im Sinne eines Restes der Sünde, welcher nach Luther nach der Taufe verbleibt: „Nonne totum mundum sic asserit ut tamen lavari pedes opus habeat? Quid est hoc aliud quam peccatum in baptismo totum ignosci, et tamen reliquum esse, ut et Paulus dicit Ro. vii? Tota vita pedes lavantur, etiam iis qui toti mundi sunt, sicut dicit, Debetis alter alterius lavare pedes.“ (Luther, Martin (1521), Rationis Latomianae confutatio. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006, herausgegeben von Wilfried Härle u.a, Band 2, S.222). So wird der verbliebene Rest der Sünde nach Luther mit dem Glauben und der Gnade abgewaschen: „Hierher gehört jenes Wort bei Joh: „Wer gewaschen ist, ist ganz rein“, nämlich durch die Gnade; und doch wäscht er durch den Glauben, der am Werk ist, die Füße, den Rest der Sünde.“ (Luther, Martin (1521), Rationis Latomianae confutatio. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006, herausgegeben von Wilfried Härle u.a, Band 2, S.353).

angerechnet⁶¹⁵ werde, so wäre nicht davon ausgehen, dass der neue Mensch nach dem Gerechtsprechungsurteil verdammt werden könnte, auch wenn er nicht gegen die herrschende Sünde ankämpfte. Der Glaube des Menschen bleibt dabei die tragende Kraft, die der vorherige alte Mensch ohne den Glaube nicht hatte. Demnach kann kein gläubiger, sich auf Christus verlassender Mensch verdammt werden. Würde man somit der Ansicht des Verfassers der „Theologia Deutsch“ (s.o. Kapitel 3.3) bezüglich des Eigenwillens in der Hinsicht folgen, dass der Eigenwille des Menschen aus seiner Selbstheit und Ichheit die Hauptsünde darstelle, dann müsste danach gefragt werden, ob die Sünde an sich eine Substanz⁶¹⁶ hat.

Zudem wird anhand der Ausführungen Arndts nicht deutlich, ob der Mensch im Laufe seines Lebens mehrmals wiedergeboren wird. Es bleibt auch unklar, welche Rolle der Mensch – wenn auch nur als

⁶¹⁵ Dazu schreibt Luther: „Es sind die Worte Augustins: ‚Es wird vergeben in der Taufe die ganze Sünde, nicht dass sie nicht sei, sondern dass sie nicht zugerechnet werde.‘ Hörst du? Es gibt Sünde auch nach der Taufe, aber sie wird nicht zugerechnet. Genügt dir nicht diese unaussprechliche Barmherzigkeit Gottes, dass er dich gänzlich rechtfertigt von jeder Sünde, indem er dich ansieht, als wärest du ohne Sünde“ (Luther, Martin (1521), *Rationis Latomianae confutatio*. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006, herausgegeben von Wilfried Härle u.a, Band 2, S.309). Wenn die Sünde in der Taufe vergeben wird, in dem Sinne, dass sie nicht zugerechnet wird, so müsste die Restsünde, von der in der vorherigen Anmerkung die Rede war, auch nicht zugerechnet werden. Welchen Sinn hat es dann noch, von der Restsünde zu reden? Der einzige Sinn, der uns nachvollziehbar erscheint, wäre, dass durch den Glaube die Sünde/Restsünde nicht nur nicht zugerechnet, sondern getilgt wird.

⁶¹⁶ Aus der Konkordienformel ist zu entnehmen, dass der Begriff *Natur* nicht im Sinne einer Substanz der Sünde zu verstehen ist: „So ist auch wol zu mercken der ungleiche verstandt des wortes Natur, dadurch die Manicheer iren irrthum bedecken und viel ein feltiger Leute irre machen. Dann zu zeiten heisset eso des Menschen wesen, als wann gesagt wird: Gott hat die Menschliche natur geschaffen. Zu zeiten aber heisset es die art und unart eines dings, die in der natur oder wesen stecket, als wenn gesagt wird der Schlangen natur ist stechen, und des Menschen natur und art ist sündigen und sünde; da das wort Natur nicht die substantz des Menschen, sondern etwas heisset, das in der natur oder substantz stecke.“ (Die Bekenntnisschriften Der Evangelisch-lutherischen Kirche: Quellen Und Materialien. Band 2: Die Konkordienformel, S.1226). Fraglich erscheint, wie das Stecken der Sünde in der Natur verstanden werden kann. Es ist hier nicht der Ort, um vertiefend darauf einzugehen; vgl. unten Kapitel 9. Der Verfasser der „Theologia Deutsch“ würde die Substanz der Sünde ebenfalls negieren (s. o. Kapitel 3.3) und davon ausgehen, dass der Mensch, der für sich nur ein Dasein hat, durch seinen Eigenwillen, welcher die Hauptsünde darstellt, die Sünde in seine Handlung mit hineinnimmt, sie aber nicht nur auf die Handlung reduziert. Die Annahme, dass es das absolut Böse nicht gibt und somit die absolut naturhafte Sünde nicht existiert, erscheint in diesem Horizont als eine sinnvolle Annahme (s.o. Kapitel 3.3). Sonach ist der Mensch nicht von Natur aus verkehrt, sondern erst im Rahmen seiner umfassenden Ichbezogenheit, sodass seine Verkehrtheit stark davon abhängt, ob er im Rahmen seiner Selbsterkenntnis (vgl. o. Kapitel 2) seine Nichtigkeit erkannt und das Verhältnis zu Gott bestimmt hat. Demnach ist es entscheidend, ob der Mensch sein Selbst- und Weltverständnis aus der göttlichen Lebensbewegung bezieht oder sein Selbst- und Weltverständnis allein auf seine Ichbezogenheit reduziert.

wahrnehmende oder fühlende Person – bezüglich der Mitwirkung in diesem Streit einnimmt.

In seinem Schreiben an Piskator macht Arndt ferner den Zusammenhang deutlich, dass diejenigen, welche „Christum schon durch den Glauben erkannt haben und doch heidnisch leben [...] [ihre] fleischlichen Lüste durch den Heil. Geist ablegen und töten“⁶¹⁷ sollten. Diesen zeigt Arndt die „Belohnung der Gottseligkeit“⁶¹⁸, die „Erleuchtung des Geistes und die Vermehrung der geistlichen Gaben Gottes.“⁶¹⁹ Wenn demnach der Mensch als Sünder nach der Bekehrung durch den Heiligen Geist, durch den Glauben an Christus die herrschende Sünde bündigt und durch den heiligen Geist und Christus wiedergeboren wird, ergibt sich die Frage, ob hier nicht implizit das Stufendenken des „geistlichen und christlichen Leben[s]“⁶²⁰ mit der „täglich[en]“⁶²¹ Besserung, der „mehrere[n] Erleuchtung [...] durchs Gebet, durchs Kreuz“⁶²² mitschwingt, das Arndt in der Vorrede des dritten Buches vom wahren Christentum formuliert hat. Dieses mystische Stufendenken dient dazu, die „Gaben Gottes“⁶²³ im Menschen zu vermehren mit dem Ziel, zu einer „gänzlichen Vereinigung durch die Liebe“⁶²⁴ zu kommen und ein „vollkommene[r] Mann in Christo“⁶²⁵ zu werden. Wie im Brief an Piskator begegnen also in den Büchern vom wahren Christentum die Aspekte der Erleuchtung des Geistes und der Gaben Gottes, die sich im Menschen vermehren sollen. Arndt scheint also implizit vom mystischen Stufendenken und somit vom Gedanken eines Fortschreitens im Glauben beeinflusst zu sein. Diesen Eindruck erhärtet der Brief Arndts an Johann Gerhard, in dem Arndt beteuert, seine Bücher vom wahren Christentum nicht an die „unbekehrten Heiden“⁶²⁶ gerichtet zu haben, sondern an „Christen, bei welchen die Bekehrung ihr tägliches Wachstum und Stufen machen und haben muß.“⁶²⁷ Auch im Brief an Piskator spricht Arndt von einer

⁶¹⁷ Arndt, Johann (1996), S.27.

⁶¹⁸ Arndt, Johann (1996), S.27.

⁶¹⁹ Ebd.

⁶²⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Vorrede, S.504.

⁶²¹ Ebd.

⁶²² Ebd.

⁶²³ Ebd.

⁶²⁴ Ebd.

⁶²⁵ Ebd.

⁶²⁶ Arndt, Johann (1996), S.31.

⁶²⁷ Ebd.

„Verbesserung des Lebens“⁶²⁸. Zunehmend wird deutlich, dass es Arndt um mehrere (und latent gradualistisch verstandene) Wiedergeburten und Erleuchtungen mittels des Glaubens und der Gnade geht, mit dem Ziel, „in Christo immer heiliger leben zu können.“⁶²⁹ Auch dieses Stufen- und Wachstumsdenken könnte aufgrund der damit latent implizierten menschlichen Mitwirkung den Gedanken Luthers in der Vorrede zum Römerbrief widersprechen („DAher kompts / Das allein der Glaube gerecht machet / vnd das Gesetz erfüllet.“)⁶³⁰, allerdings finden sich auch in Luthers Vorrede zum Römerbrief ähnliche Tendenzen finden, wenn er schreibt:

„Ob nu wol die Gaben vnd der Geist in vns teglich zunemen / vnd noch nicht volkomen sind / das also noch böse lüste vnd sünde in vns vberbleiben / welche wider den Geist streiten / wie er saget Rom. vij. vnd Gal. v. Vnd wie Gen. iij. verkündiget ist der hadder [...] So thut doch die Gnade so viel / das wir gantz vnd fur vol gerecht fur Gott gerechnet werden.“⁶³¹

Zwei wichtige Beobachtungen lassen sich an diesen Textbeispielen machen: Erstens ist hier von der täglichen Zunahme des Heiligen Geistes die Rede, die als Stufen- und Wachstumsdenken gedeutet werden kann. Zweitens wird klargestellt, dass wir trotz der täglichen Zunahme des Heiligen Geistes vor Gott gerecht und in Gnade⁶³² sind. Als fraglich erscheint, worin nun der Unterschied zu Arndt besteht, der von einer Besserung⁶³³ des Lebens in Christo bis hin zu einem immer heiligeren Leben spricht. Zwar werden von Luther sprachlich präzisere

⁶²⁸ Arndt, Johann (1996), S.28.

⁶²⁹ Ebd.

⁶³⁰ Luther, Martin (1515-16): Vorrede Römerbrief. Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. 2 Bände, München.

⁶³¹ Luther, Martin (1515-16): Vorrede Römerbrief. Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. 2 Bände, München.

⁶³² „So thut doch die Gnade so viel / das wir gantz vnd fur vol gerecht fur Gott gerechnet werden. Denn seine gnade teilet vnd stücket sich nicht / wie die Gaben thun / sondern nimpt vns gantz vnd gar auff in die hulde / vmb Christus vnsers Fürsprechers vnd Mitlers willen / vnd vmb das in vns die Gaben angefangen sind.“ (Luther, Martin (1515-16): Vorrede Römerbrief. Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. 1972. 2 Bände, München).

⁶³³ Luther findet im Kontext der Besserung des Lebens durch die Werke klare Worte, wenn er schreibt, dass keine Besserung des Lebens durch gute Werke erfolgen kann: „Vnd wenn sie sehen / das keine besserung des Lebens noch gute werck folgen / vnd doch vom glauben viel hören vnd reden können / fallen sie in den jrthum / vnd sprechen / Der glaube sey nicht gnug / Man müsse werck thun / sol man frum vnd selig werden. Das macht wenn sie das Euangelium hören / so fallen sie da her /vnd machen jnen aus eigen krefften einen gedancken /im hertzen / der spricht / Jch gleube / das halten sie denn fur einen rechten glauben. Aber wie es ein menschlich geticht vnd gedancken ist / den des hertzen grund nimer erferet / Also thut er auch nichts /vnd folget keine besserung her nach.“ (Luther, Martin (1515-16): Vorrede Römerbrief. Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. 2 Bände, München).

Formeln geprägt, der Grundgedanke bleibt aber bei Luther⁶³⁴ und Arndt unverändert. Dies legt die Vermutung nahe, dass Arndt im Anschluss an Luther vom bereits gerechten und in Gnade lebenden Menschen spricht, welcher eine tägliche Zunahme des Heiligen Geistes erfährt. Dennoch erledigt sich damit nicht der Eindruck, dass auf der Basis der Gnade andere Prozesse der Besserung des Lebens⁶³⁵ ihren Ursprung haben. Die Thematik des Stufendenkens wird in Kapitel 9 weiterhin entfaltet werden.

Als Rechtfertigung für den Vorwurf des Synergismus schreibt Arndt Piskator Folgendes:

„sonderlich im 6 Kapitel [des zweiten Buches vom wahren Christentum] vernichte ich gänzlich die menschlichen Kräfte in der Bekehrung, und zwar so deutlich, daß ich den menschlichen Kräften an und für sich selbst weder vor, noch in und nach der Bekehrung das Geringste zuschreibe.“⁶³⁶

Ein Blick auf das von Arndt genannte Kapitel bestätigt dies bereits in der Überschrift:

„In der Vereinigung mit Christo durch den Glauben steht des Menschen Vollkommenheit und Seligkeit; dazu der Mensch nichts tun kann, sondern hindert sich vielmehr an Gottes Gnade durch seinen bösen Willen; Christus aber tut's allein in uns.“⁶³⁷

Die eindeutige Überschrift wird zusätzlich mit Joh 15,5 unterlegt. Arndt stellt hier klar heraus, dass die Vereinigung mit Christus ohne menschliche Mitwirkung im Glauben und in Gottes Gnaden geschehe. Ähnlich schreibt Arndt in der Verantwortung seines dritten Buches von wahren Christentum:

„Ist auch kein Schwenkfeldianismus, wie du meinst, sondern ein Christ ist allbereit durch Gottes Wort und hochwürdige Sakramente neu geboren, gläubig worden und bekehret, es mangelt nur die Praxis und Übung des tätigen Glaubens. Ist auch kein Osiandrismus, denn es ist nicht die wesentliche, sondern die gnadenreiche Gerechtigkeit Jesu Christi, die uns aus Gnaden geschenkt wird, welche in uns eitel Gnadenfrüchte wirkt. Ist kein Papismus, denn es ist kein Verdienst, sondern Gnade.

⁶³⁴ Zudem erwähnt Luther in der Vorrede zum Römerbrief auch die neue Geburt des Menschen, wenn er schreibt: „Aber Glaube ist ein Göttlich werck in vns / das vns wandelt vnd new gebirt aus Gott.“ (Luther, Martin (1515-16): Vorrede Römerbrief. Die gantze Heilige Schrift Deusch. 2 Bände, München).

⁶³⁵ Es erscheint fraglich, ob bei Arndt die Vereinigung mit Christus bereits in der Gnade durch die Taufe und den Glauben geschieht oder auf der Gnade aufbaut und im Rahmen der täglichen Besserung des Lebens, im Sinne einer täglichen, höheren Vereinigung angesehen werden kann.

⁶³⁶ Arndt, Johann (1996), S.27.

⁶³⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 6, Überschrift.

Weigelianismus, denn es ist hier die Kraft des lebendigen Worts Gottes.“⁶³⁸

Arndt distanziert sich deutlich von Kaspar Schwenckfeld sowie Valentin Weigel mit der Erwähnung Gottes Worts und der Sakramente und beruft sich klar auf die geschenkte, unverdiente Gnade und somit auf die Grundkonstante der lutherischen Theologie. Andererseits formuliert er in einem Brief aus dem Jahre 1620 an den Wittenberger Theologieprofessor Wolfgang Frantz:

„Und was plaget man sich doch mit der Enthusiasterei? Kann man auch derselben beschuldigt werden, wenn man mit der Schrift sagt: Werdet voll Geister, erfüllet mit aller Gottesfülle? Ephes. 5,18. Sind den die Propheten und Apostel Enthusiasten gewesen [...]. Haben nicht alle Christen solche Verheißung, da der Herr spricht: Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei Ihm machen. Jo. 14,23. [...] Ist das Enthusiasterei, wenn gelehret wird, man soll täglich in sich selbst gehen, sein Elend bedenken, die zukünftige Herrlichkeit betrachten, sich in Gott erfreuen?“⁶³⁹

Offensichtlich will Arndt sich ausdrücklich auf die Heilige Schrift berufen und damit dem von außen kommenden Wort der Bibel Gewicht verleihen. Eine weitere Beobachtung lässt sich an der Verwendung des Begriffs „Enthusiasterei“ machen: Nicht recht deutlich wird, auf welche theologischen Lehrer oder Schriften genau Arndt sich bezieht, die der Begrifflichkeit *Enthusiasmus*⁶⁴⁰ nahestehen oder sie sogar verkörpern. In den Büchern vom wahren Christentum begegnet der Begriff ein einziges Mal⁶⁴¹ im sechsten Buch. Dort versucht Arndt, auf die Kritik an seinen vier Büchern vom wahren Christentum einzugehen. Näherhin fällt der Begriff im Zusammenhang mit Arndts Verteidigung seines dritten Buches, welches den „inwendigen Schatz“⁶⁴² im Menschen zu beschreiben versucht. Zu vermuten ist also, dass Arndt die mit dem Begriff *Enthusiasmus* eine Zuschreibung seitens seiner Gegner aufgreift; angesichts des Vorkommens in den Büchern vom wahren Christentum müsste diese

⁶³⁸ Arndt, Johann (1996), S.806.

⁶³⁹ Arndt, Johann (1996), S.36.

⁶⁴⁰ Ein Blick in das Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaften zeigt, dass die Begrifflichkeit *Enthusiasmus* als Erscheinung „unmittelbarer Gotterfülltheit (E. von entheos, gotterfüllt, gottbegeistert“ (RGG, Band 2, S.495) beschrieben wird. Im Unterschied zur mystischen Terminologie geht es bei dem Begriff *Enthusiasmus* um „Getribensein, Lenkung durch den Geist“ (RGG, Band 2, S.496), die unmittelbar geschieht. Auch wenn die Abgrenzung zu Begrifflichkeiten aus der christlichen Mystik – wie *Spiritualismus* – nicht trennscharf verlaufen kann, so kann als Merkmal des Begriffes *Enthusiasmus* die „unmittelbare Geistwirkung“ (RGG, Band 2, S.496) verstanden werden. In diesem Sinne spricht Arndt im oberen Zitat die Unmittelbarkeit des Heiligen Geistes an.

⁶⁴¹ Arndt, Johann (1996), S.806.

⁶⁴² Arndt, Johann (1996), S.805.

Zuschreibung im Rahmen der Kritik am dritten Buch geäußert worden sein. Zudem deutet auch Arndts Wortwahl im Brief an Wolfgang Frantz („täglich in sich selbst gehen“⁶⁴³) auf die Ansprache des inwendigen Menschen hin. Wenn es demnach um den inwendigen Menschen geht, den Arndt im dritten Buch vom wahren Christentum zu entfalten versucht, liegt die Vermutung nahe, dass sich die Zuschreibung *Enthusiast* in unmittelbarer Nähe zu der Begrifflichkeit *Schwärmer* befindet. Bei dem Versuch einer Begriffsdefinition des Wortes Schwärmer⁶⁴⁴ macht Volker Leppin darauf aufmerksam, dass das Wort „im Lateinischen in der Regel als fanaticus oder enthusiasta wiedergegeben“⁶⁴⁵ wird. Daher ist anzunehmen, dass eine Verbindung zwischen den Begrifflichkeiten *Enthusiasmus* und *Schwärmer* und somit zu einem von Luther in seiner Kritik an Thomas Müntzer und anderen devianten Strömungen der Reformation prominent gemachten Begrifflichkeit besteht. Besonders weiterführend erscheinen in diesem Zusammenhang Formulierungen aus den Schmalkaldischen Artikeln:

„Und inn diesen stücken, so das mündlich, eusserlich wort betreffen, ist fest darauff zu bleiben, das Gott niemand seinen Geist oder gnade gibt, on durch oder mit dem vorgehend eusserlichem wort, fur den Enthusiasten, das ist | geistern, so sich rhümen, on und vor dem wort den geist zu haben, und darnach die Schriff oder mündlich wort richten, deuten und dehnen ires gefallens, wie der Müntzer thet und noch viel thun heutigs tages, die zwisschen dem Geist und Buchstaben scharfe richter sein wollen [...]. Gleich wie auch unsere Enthusiasten das eusserliche wort verdammen und doch sie selbs nicht schweigen, sondern die welt vol plaudern und schreiben, gerade als kündte der geist durch die Schriff oder mündlich wort der Apostel nicht komen. Aber durch ire schriff und wort muste er komen. Warumb lassen sie auch ire predigt und schriff nicht

⁶⁴³ Arndt, Johann (1996), S.36.

⁶⁴⁴ Hans Schneider beschreibt den Begriff *Schwärmer* als einen „komplexen Sammelbegriff“ mit dem „man eine im einzelnen vielgestaltige und heterogene Gruppe von Denkern“ fasst, „die gegenüber den Kirchen und ihren Theologien ein[e] alternative Sicht des Christentums vertraten, dessen Mittelpunkt das unmittelbare Wirken des göttlichen Geistes bildet und mit einer Kritik an allen äußerlichen Gnadenmitteln einhergeht.“ (Schneider, Hans (2007), S.22). Volker Leppin vertritt die Auffassung, dass man vom „belastenden Begriff ‚Schwärmer‘ heute in der Regel Abstand nimmt, ohne doch einen angesichts der erheblichen Binnendifferenzierungen überzeugenden neuen Begriff an seine Stelle setzen zu können.“ (Leppin, Volker (1999), S.628.). In der Tat ist die diffamierende Funktion dieser Begrifflichkeit zu hinterfragen: Es erscheint wenig sinnvoll, eine pauschale Zuschreibung im Sinne einer Reduktion der Komplexität der theologischen Strömungen zu vollziehen, anstatt eine gezielte Auseinandersetzung mit den jeweiligen theologischen Entwürfen oder Personen zu führen, um ein differenziertes Bild zeichnen, welches andere Perspektiven hinsichtlich des Luthertums eröffnen könnten.

⁶⁴⁵ Leppin, Volker (1999), S.628.

an|stehen, bis der Geist selber inn die Leute on und vor irer
schriff kompt, wie sie rhümen, das er inn sie komen sey on
predigt der schriff? Davon hie weiter nicht zeit ist zu disputirn,
Wir habens sonst gnugsam getrieben.⁶⁴⁶

Hiermit macht Luther deutlich, dass die Bibel als äußerliches Wort notwendig für die Gnadenvermittlung ist. In diesem Sinne berufen sich die Enthusiasten nach Luther auf den Geist, ohne die Notwendigkeit des Wortes zu erkennen. Sie ziehen das innere Wort (Kapitel 4.4 und 4.5) dem äußeren Wort der Bibel vor. In dieser Bevorzugung des inneren Wortes befürchtet Luther einen religiösen Subjektivismus. Somit wird zu fragen sein, ob mit dem Geist der Enthusiasten im Allgemeinen der menschliche Geist gemeint ist, sodass zu schließen wäre, dass die Schwärmer den eigenen menschlichen Geist dem Heiligen Geist vorziehen. Dabei stellt Luther klar, dass der Heilige Geist nur mit dem Wort der Bibel vermittelt wird. Eindeutig kritisiert Luther ferner eine Deutung der Bibel, die aus dem Geist und ohne Wort entsteht. In diesem Kontext wäre kritisch anzufragen, ob bereits die Deutung des biblischen Wortes als Grundlage für Enthusiasmus angesehen und somit als religiös subjektive Tätigkeit abgelehnt werden könnte. Diese Auffassung würde den Gebrauch der Schrift als einzige Quelle für Gnade beschreiben und damit die menschliche Deutung ausschließen. Ein deutlicher Charakterzug dieser Kritik Luthers ist es, dass die Enthusiasten als manipulativ dargestellt werden, als bestünde ihr Bemühen nur darin, viele Schriften außerhalb der Bibel zu verfassen, ohne einen jeglichen Bezug zu ihr herzustellen. Arndt hingegen versucht – angelehnt an das vorherige Zitat 639 – demgegenüber eine Umdeutung des negativ konnotierten Begriffs *Enthusiasmus* zu erreichen, indem er das tägliche Innehalten im Gebet schon als „enthusiastisch“ bezeichnet. Auffällig an seinem Brief an Wolfgang Frantz ist also, dass Arndt sich einerseits von den oben genannten Strömungen distanziert, weil er sich dem Anschein nach vor Häresievorwürfen schützen will. Andererseits entsteht der Eindruck, dass Arndt mit Bibelstellen zu belegen versucht, dass die Strömungen der Enthusiasten als zu undifferenziert abgetan werden, sodass man versucht sein könnte, zu formulieren, dass Arndt zwar der Form nach Anstalten macht, sich zu rechtfertigen, inhaltlich seine Ansicht aber beibehalten will. Wenn Arndt von der täglichen Andacht,

⁶⁴⁶ Luther, Martin (1538), Die Schmalkaldischen Artikel. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSLK). Vollständige Neuedition, hrsg. von Irene Dingel im Auftrag der EKD. S.770.

der täglichen stillen Einkehr in sich selbst redet, sprich die „heiligen exercitia (Übungen)“⁶⁴⁷ andeutet, ist es immerhin auffällig, dass er nicht dezidiert auf das Verhältnis dieser Übungen zur Gnade und Mitwirkung des Menschen eingeht. Anders gesagt geht Arndt nicht auf das Verhältnis der menschlichen Anstrengung im Hinblick auf die von außen kommende Gnade, auf das von außen kommende Wort der Bibel ein. Überdies erscheint es als fraglich, ob nur die Nennung von Bibelstellen eine Übereinstimmung mit der Bibel und mit dem Luthertum erzielen könnte. So kann daraus nicht notwendigerweise abgeleitet werden, dass Arndt sich konstitutiv als Ausleger der biblischen Schrift und der Bekenntnisschriften versteht. Sonach erscheint die alleinige Nennung der Bibelstellen samt Negierung der Schriften von Weigel oder Schwenckfeld als Selbstbeurteilung Arndts zuweilen mit dem Textbestand in seinen Büchern des wahren Christentums nicht übereinzustimmen. Auch wenn Richard Grützmaker in diesem Kontext richtig feststellt, dass Arndt die begriffliche Präzision fehlt,⁶⁴⁸ bedeutet das noch nicht, dass Arndt, insofern er keine Schultheologie, sondern Erbauungsliteratur verfasst, theologisch beliebig sein könnte - selbst wenn er sich mit seiner nicht schultheologischen Sprache im Brief an Piskator ausdrücklich in Luthers Tradition stellt:

„Ich kann Luther zum Zeugen anführen, der anders redet, wenn er disputiert [...]. Es stehen einigen Örter in der Kirchenpostille von den guten Werken und von der Gnadenwahl, die er gebraucht, die Buße und Lebensbesserung einzuschärfen, welche ich gewiß mich nicht unterstehen wollte, mit eben den Worten vorzutragen.“⁶⁴⁹

Arndt ist umgekehrt durchaus in der Lage, begrifflich klar zu formulieren. So schreibt er über das Wort Gottes: „es ist der vollkommene Rat Gottes von unserer Seligkeit, ein Regierer unseres ganzen Lebens, ein kräftiger Trost im Sterben und ein gewisser [...] Weg zum ewigen Leben.“⁶⁵⁰

Auch wenn Arndt die Pointierung der Gnade vor der eigenen Mitwirkung des Menschen deutlich macht, entkräftet dies also nicht

⁶⁴⁷ Arndt, Johann (1996), S.36.

⁶⁴⁸ „Eine enge und straffe Formel ist bei Arndt nicht zu erwarten, denn nirgends redet er ja in der Sprache der Schultheologie, sondern stets in der Erbauung, für die eine scharf pointierte, monotone Formel tödlich wäre.“ (Grützmaker, Richard H. (1902), S.206).

⁶⁴⁹ Arndt, Johann (1996), S.28.

⁶⁵⁰ Arndt, Johann (1996), S.700.

den synergistischen Vorwurf, da er an vielen anderen Stellen in den Büchern vom wahren Christentum, aber auch im Brief an Piskator Disparates dazu schreibt.⁶⁵¹ Daher ist durchaus zu fragen, ob es „Arndt gelungen [ist], dem heterogenen Material, das er kompilierte, eine lutherische Prägung zu geben.“⁶⁵² Der Einfluss christlich-mystischer Schriften auf Arndt hat sich als erheblich erweisen lassen (s.o. Kapitel 2 und 3), dies gilt insbesondere für die das dritte Buch vom wahren Christentum bestimmende Rezeption von Taulers Predigten und der „Theologia Deutsch“ (Kapitel 2.2.1; 2.2.2). Zwar ließen sich durchaus deutliche Anzeichen einer reflektierten und differenzierten Aneignung vorreformatorischer Schriften beobachten, da die Verwendung der außerlutherischen Quellen in Arndts Büchern vom wahren Christentum jedoch faktisch überwiegend reproduktiv und teilweise ohne besondere Begründungen erfolgt und überdies deutlich umfangreicher erfolgt als der explizite Rückgriff auf dezidiert lutherisches Schrifttum,⁶⁵³ entstehen vermehrt Aussagen, die in Spannung zu manchen Aspekten des orthodoxen Luthertums stehen. Daher wäre zu fragen, ob Arndt nicht eine Umstrukturierung der lutherischen Theologie vornehmen wollte, da er den Solafideismus als ergänzungsbedürftig ansah.⁶⁵⁴ Als untersuchungswürdig in diesen Sinne erscheint auch die Fragestellung, ob die Rechtfertigungslehre vom christlich-mystischen Lebensbegriff, wie Arndt ihn versteht, außer Kraft gesetzt wird.⁶⁵⁵ Es hat den Anschein, dass Arndt diese Spannung trotz der Kritik seitens zeitgenössischer lutherischer Theologen nicht erkannt hat.

⁶⁵¹ Wie in der Vorrede des dritten Buches vom wahren Christentum (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Vorrede).

⁶⁵² Vgl. Schneider, Hans (2006), S.77.

⁶⁵³ Allerdings soll Arndt nach den Angaben von Albrecht Ritschl auch aus Luthers Freiheitsschrift exzerpiert haben (Vgl. Ritschl, Albrecht (1884), S.51.). Wenn Arndt im zweiten Buch vom wahren Christentum in der Überschrift formuliert: „Und was ein Christ sei nach dem Glauben, nämlich ein Herr über alles; und was er sei nach der Liebe, nämlich ein Knecht unter allen. Und wie Christi Leben unser Spiegel sei“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 11, Überschrift), so erinnern diese Worte in der Tat stark an Luther, der schreibt: „Christianus homo, omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus, Christianus homo, omnium servus est officiosissimus omnibus subiectus.“ (Luther, Martin (1520), Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem. Tractatus de libertate christiana. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 2006. Herausgegeben von Wilfried Härle, Band 2, u.a. S.120)

⁶⁵⁴ Vgl. Schneider, Hans (2006), S.79.

⁶⁵⁵ Eine ähnliche Überlegung stellt auch Schneider an, indem er fragt, ob die Rechtfertigungslehre „durch ein Verständnis von Wiedergeburt, die zu einer näheren Vereinigung der Seele mit Gott führt“, überhöht wird (Schneider, Hans (2006), S.79).

4.3 Johann Arndts Frühschrift „Ikonographia“⁶⁵⁶

Das Fürstentum Anhalt trat nicht „wie die meisten lutherischen Kirchen 1577 [...der] Konkordienformel [...] und dem Konkordienbuch bei.“⁶⁵⁷ Eine Textuntersuchung des ersten Testamentes von Arndt, datierend auf den „22 April, Anno 1610⁶⁵⁸“, ergab, dass Arndt im Jahr 1583 „von dem weiland Durchlauchtigen [...] Fürsten [...] Joachim Ernten, Fürsten und Herrn Anhalt [...] zum Predigtamt berufen [...] und am 30 Oktobis desselben Jahres zu Bernburg im Fürstentum Anhalt ordiniert“⁶⁵⁹ wurde. Arndt befand sich also zum Zeitpunkt, als Anhalt über die Annahme der Konkordienformel zu entscheiden hatte, im kirchlichen Dienst dieses Fürstentums. Dem Testament Arndts lässt sich seine persönliche Zustimmung zur Konkordienformel⁶⁶⁰ entnehmen. Die Ablehnung der Konkordienformel im Fürstentum Anhalt ging indes so weit, dass im Jahre 1590 der von reformierter Seite kritisierte „Taufexorzismus, ein Ritual der Taufliturgie, das dem Täufling die Befreiung von der Macht des Bösen zusprach“⁶⁶¹ abgeschafft werden sollte. In einer im September 1590 verfassten Erklärung verweigerte Arndt die Zustimmung zur Abschaffung des Taufrituals mit den Worten: „ich hierin nicht kann willigen“⁶⁶². Daraufhin findet sich der folgende Antrag im Kirchenbuch von Badeborn: „Es war der Tag Apostoli Matthaei 1590 am 21. September, als Joh. Arndt der Pfarrdienst aufgekündigt, nachdem selbigen schon 4 Wochen vorher die Kanzel zu betreten untersagt worden war.“⁶⁶³ Arndt wurde also aufgrund seines Eintretens für die Beibehaltung des Taufexorzismus des Dienstes verwiesen. Das dürfte für Arndt ein einschneidendes und existenzielles Erlebnis gewesen sein, welches ihm die weitreichenden Konsequenzen theologischer Streitigkeiten deutlich vor Augen führte. Hierin mag ein Grund dafür liegen, dass Arndt jedwede streitlustige Theologie in seinen Büchern vom wahren Christentum ablehnte. Hans-Joachim Schwager vermutet, dass „die

⁶⁵⁶ Arndt, Johann (1597), Ikonographia. Gründlicher und Christlicher Bericht [...]. Im Folgenden wird zitiert aus der von Wilhelm Kühlmann im Jahre 2014 kritisch herausgegebenen und kommentierten Schrift.

⁶⁵⁷ Schneider, Hans (2007), S.16.

⁶⁵⁸ Arndt, Johann (1996), S.50. Das erste Testament abgedruckt aus dem Missionsverlag der Evangelisch-Lutherischen Gebetsgemeinschaft.

⁶⁵⁹ Arndt, Johann (1996), S.49. Das erste Testament abgedruckt aus dem Missionsverlag der Evangelisch-Lutherischen Gebetsgemeinschaft.

⁶⁶⁰ Ebd.

⁶⁶¹ Schneider, Hans (2007), S.16.

⁶⁶² Diese Erklärung ist abgedruckt bei: Schubart, Wilhelm Friedrich (1898), S.464.

⁶⁶³ Dieser Eintrag ist abgedruckt bei: Schubart, Wilhelm Friedrich (1898), S.467.

Begründung [für die Abschaffung vom Taufexorzismus] im Bildervorbot⁶⁶⁴ gesucht wurde. Auch Schneider ist der Auffassung, dass „die Abschaffung des Exorzismus“⁶⁶⁵ lediglich als Auftakt verstanden wurde, „die Altäre, Bilder und Kruzifixe aus den Kirchen“⁶⁶⁶ zu entfernen. Des Landes verwiesen, verfasste Arndt im Ausland seine Schrift „Ikonographia“, die gegen calvinistische Bilderfeinde gerichtet war.⁶⁶⁷ In dieser Schrift versucht Arndt „Vom rechten gebrauch dieser Bilder zu schreiben.“⁶⁶⁸ Seiner Auffassung nach hat Gott die Bildsprache des Alten Testaments „zur offenbarung/weissagung/zeugnis“⁶⁶⁹ genutzt. Arndt erweckt den Eindruck, dass die Bilder des Alten Testaments „alle sichtbarliche Predigten/ Zeugen und Weissagungen [...] von Messia⁶⁷⁰“ darstellen und stellt die folgende These auf:

„1. So bezeugen die Imagine Typicae, die Vorbilder des Messiae/ im alten Testament/ das Gott nicht alle Bilder verboten habe. 2. So bezeugen die Imagines mysticae des neuen Testaments/ das die Göttlichen offenbarungen durch Bilder im neuen Testament. 3. So bezeugen auch die Imagines Historicae, die Historischen Bilder des Herren Christi.“⁶⁷¹

Arndt geht also von der Notwendigkeit der Bilder aus, weil sowohl das alte als auch das neue Testament eine reiche Bilderwelt beinhalten. Überdies betont Arndt, dass Gott sich der Bildsprache bedient: „Denn auch der Geist Gottes durch Bilden vnd Figuren mir vns redet/ in

⁶⁶⁴ Schwager, Hans-Joachim (1961), S.13.

⁶⁶⁵ Schneider, Hans (2006), S.158.

⁶⁶⁶ Ebd. In einem anderen Aufsatz geht Hans Schneider genauer darauf ein und schreibt, dass sich die Beseitigung nicht nur auf Bilder, sondern auch auf „Wandfresken, Statuen“ bezog, die „aus vorreformatorischer Zeit“ (Schneider, Hans (2007), S.16) stammten. Nach Schneider wollten „Luther und die ihm folgenden Theologen [...] die Bilder dulden, solange sie nicht [...] Gegenstand besonderer religiösen Verehrung gewesen waren, und [sie] [...] erkannten sogar den pädagogischen Wert von bildlichen Darstellungen biblischer Geschichten für Lesekundige [an]. Demgegenüber sahen die reformierten Theologen [...] Zwingli und Calvin darin eine Missachtung des alttestamentlichen Bilderverbots (Ex. 20,4-6).“ (Schneider, Hans (2007), S.16f.). Auf diese umfassende Thematik kann in dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden.

⁶⁶⁷ Vgl. Schubart, Wilhelm Friedrich (1898), S.464ff. Schneider hat plausibel anhand von Textvergleichen nachgewiesen, dass Arndt bei der Schrift „Ikonographia“ weitreichend aus der Schrift „Examen decretorum Concilii Tridentini“ von Martin Chemnitz (1522-1586) schöpfte (siehe Schneider, Hans (2006), S.43-60). Somit erscheint diese Schrift Arndts überwiegend reproduktiv zu sein. Indes ergab eine Untersuchung des Textes, dass Arndt mitnichten Martin Chemnitz erwähnt. Eine eingehende Untersuchung der „Ikonographia“ muss einer eigenen Arbeit vorbehalten bleiben.

⁶⁶⁸ Arndt, Johann (2014), S.31.

⁶⁶⁹ Ebd.

⁶⁷⁰ Ebd.

⁶⁷¹ Ebd.

seinem Wort/ im neuen Testament so wol als im alten.“⁶⁷² Bezogen auf die Bilder im Gottesdienst stellt Arndt Folgendes fest: „Es pflegt auch ein stillschweigendes Gemehle an der Wand mit einem zureden/ vnd viel nütze zusein/ Verstehe durch die bedeutung.“⁶⁷³ Um hier Klarheit zu bekommen und einen beliebigen Umgang mit den Bildern auszuschließen, ergänzt Arndt, dass die Bilder „nicht ohne Gottes Wort angeschawet werden“⁶⁷⁴ sollen. Anhand dieser Textstelle wird deutlich, dass Arndt das Wort Gottes als der Bildbetrachtung überlegen und vorgängig verstanden wissen will. Allerdings lassen sich bei Arndt auch folgende Aussagen finden, die sich mit der Voranstellung des Worts nicht einfach in Einklang bringen lassen. So schreibt Arndt mit Bezug auf Gregor von Nyssa⁶⁷⁵ und Gregor den Großen⁶⁷⁶ Folgendes: „Was den Gelerten die Bücher sein/ das sind den Leyen die Gemehle.“⁶⁷⁷ Arndt lässt seine Leser darüber im Unklaren, ob die Betrachtung eines Bildes mit biblischem Motiv das Wort der Bibel ersetzen könnte. Es wird aber ersichtlich, dass Arndt sich gegen den Missbrauch von Bildern ausspricht: „Du solt kein Bildnus machen [Ex 20,4] sondern den mißbrauch“⁶⁷⁸ vermeiden. Zudem gibt es für Arndt Bilder, die ihren „Ursprung aus der Natur haben“⁶⁷⁹. „Darrauf so wisset/ das die Natur irem Schöpffer nachahme“⁶⁸⁰. Indem Arndt formuliert, dass „Gott die Weissagungen durch Bilder in die Natur gepflanzet“⁶⁸¹ hat, entsteht der Eindruck, dass Gott sich in der Natur offenbart. Dabei macht Arndt deutlich, dass er sich mit seinen Ausführungen auf die Gedanken Anderer stützt: „Wie jetzo ein furtrefflicher Philosophus [...] in seinem herrlichen und

⁶⁷² Arndt, Johann (2014), S.54.

⁶⁷³ Arndt, Johann (2014), S.57.

⁶⁷⁴ Ebd.

⁶⁷⁵ Mit dem Zitat „solet enim etiam pictura tacens in pariete loqui, maximeque prodesse“ (Arndt, Johann (2014), S.57), das Arndt namentlich Gregor von Nyssa zuschreibt (Gregorius von Nyssa (1990), Sermones. Pars II. Opera 10/I, S.63, Z. 12f.) und vermutlich von Martin Chemnitz (Chemnitz, Martin (1565-73), Examen Concilii Tridentini S.779a) übernommen hat, versucht Arndt seine Argumentation zu untermauern.

⁶⁷⁶ Auch hier bezieht sich Arndt auf das Zitat „Quod doctis est scriptura, id laicis est pictura“ (Arndt, Johann (2014), S.57) und erwähnt Gregor den Großen (Gregor der Große (1982), Registrum epistolarum, lib. II. S.874) namentlich. Es ist zu vermuten, dass das Zitat von Gregor auch bei Martin Chemnitz (Chemnitz, Martin (1565-73), Examen Concilii Tridentini. S.781a) entnommen wurde.

⁶⁷⁷ Arndt, Johann (2014), S.57. Offensichtlich greift Arndt hier das klassische Biblia pauperum Argument auf.

⁶⁷⁸ Arndt, Johann (2014), S.51.

⁶⁷⁹ Arndt, Johann (2014), S.81.

⁶⁸⁰ Arndt, Johann (2014), S.81.

⁶⁸¹ Ebd.

wunderlichen Amphitheatro sapientiae divinae et humanae schreibet.“⁶⁸². Es ist offensichtlich, dass Arndt hier die Schrift des Alchemisten Heinrich Khunrath (1560-1605) meint, der im Jahre 1595 sein „Amphitheatrum Sapientiae Aeternae“⁶⁸³ veröffentlichte. Ein Brief Arndts an Theodor Zwinger von 1579 verstärkt den Eindruck, dass er von Khunraths alchemistischer Schrift beeinflusst wurde: „Nur die heilenden Kräfte, welche den Dingen der Natur innewohnen, machen Medizin und den Arzt aus. [...] Gott und die Natur sind die Bücher der ärztlichen Erkenntnis.“⁶⁸⁴

Dass Arndt im Allgemeinen an der Medizin interessiert war, zeigt sich auch darin, dass er im vierten Buch vom wahren Christentum Hippokrates⁶⁸⁵ erwähnt. Zudem verfolgte Arndt die Medizin seiner Zeit, insbesondere die paracelsische Medizin⁶⁸⁶, mit Interesse, sodass ein „lebensprägender [paracelsischer und theosophischer] Einfluss“⁶⁸⁷ auf seine Bücher vom wahren Christentum und auf die im Nachlass

⁶⁸² Ebd.

⁶⁸³ Khunrath, Heinrich (1595), *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae, Solius, Verae, Christiano-Kabalisticum, Divino-Magicum, Physico-Chymicum, Tertrium-Catholicon*. Hamburg. Eine neuere Ausgabe stammt aus dem Jahr 2013: Gilly, Carlos u.a. [2013] (Hrsg.) *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae – Schauplatz der ewigen allein wahren Weisheit (= Clavis Pansophiae. Bd. 6)*. Reprint des Erstdrucks von Hamburg 1595 und des zweiten und letzten Drucks Hanau 1609. Mit einer Bibliografie der Drucke und Handschriften Khunraths, Namenregister und Konkordanz der beiden Ausgaben sowie der Transkription einer aus dem 18. Jahrhundert stammenden deutschen Übersetzung des *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag. Zudem hat Edmund Weber in seiner Quellenkritik (Kapitel 1.1.4) darauf hingewiesen, dass Arndt aus kabbalistischen Schriften schöpfte (vgl. Weber, Edmund (1969), S.117f;140;217).

⁶⁸⁴ Arndt, Johann (1579), UB Basel Frey-Grin II 4 Nr.11. Der besagte Brief Arndts an Theodor Zwinger wurde erst von Hans Schneider in der Universitätsbibliothek Basel entdeckt (vgl. Schneider, Hans (2006), S.45). Arndt unterschreibt den Brief am 02.09.1579 mit der Unterschrift „stud.med“ (vgl. Schneider, Hans (2006), S.65; UB Basel Frey-Grin II 4 Nr.14). Dies legt die Vermutung nahe, dass Arndt Medizin studiert oder zumindest medizinische Veranstaltungen besucht hat. Aus einem Sendeschreiben von Johann Arndt und Erasmus Wolfart geht auch hervor, dass Arndt und Khunrath in Korrespondenz standen (vgl. Schneider, Hans (2006), S.105). Anhand des anonymen kleinen Traktats „Vber die 4. Figuren deß grossen Amphitheatri“ (Arndt, Johann (2014), S.126; dieses Werk wurde in Khunraths Werk „*De igne magorum philosophorumque*“ postum im Jahre 1608 veröffentlicht) wird deutlich, wie stark Arndts Frühschriften von der Alchemie und Theosophie beeinflusst waren. Als nicht unbegründet erscheint daher die Vermutung, dass dieser Einfluss bis in das vierte Buch vom wahren Christentum reicht. Es ist hier allerdings nicht der Ort für eine umfassende Erforschung der alchemistischen und theosophischen Einflüsse auf Johann Arndt, welche eine eigene Arbeit füllen könnte.

⁶⁸⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WCh IV. Kapitel 2, Nr.26.

⁶⁸⁶ Es ist offensichtlich, weil sich in der Schrift „*ikonographia*“ zahlreiche Textstellen finden, die der paracelsischen Auffassung sehr nahe kommen: „alle Elementa/ animalia, Vegetabilia, mineralia, sind voller wunderlicher Figuren/ Zeichen vnd Bilder/ dadurch sie sich zuerkennen geben/ vnd offenbaren alle jre geheimnus durch Bilder.“ (Arndt, Johann (2014), S.81).

⁶⁸⁷ Schneider, Hans (2006), S.123.

herausgegebene Schrift „Informatorium Biblicum“ (Kapitel 4) angenommen werden kann. Ferner lassen sich wichtige Beobachtungen im Text seiner Bücher vom wahren Christentum anhand der Begrifflichkeiten, die dem medizinischen Jargon zugeschrieben werden, anstellen. So lässt sich die Begrifflichkeit „Arznei“⁶⁸⁸ achtmal in den Büchern vom wahren Christentum finden. Zudem hat Arndt in seinem Buch *Paradies-Gärtlein* vier Kapitel der „Geistlichen Seelen-Arznei“⁶⁸⁹ gewidmet. Darin lassen sich ähnliche Sätze finden wie „Sein Blut [Christi] ist die köstlichste Arznei und die allerkräftigste Reinigung unserer Sünden, die allerlieblichste Herzstärkung“⁶⁹⁰. Auch lässt sich die „Seelen Arznei im Wort“⁶⁹¹ finden. Gewisse Begrifflichkeiten und Motive wie *Krankheit* (ca. 40-mal), *Gesundheit*⁶⁹² (14-mal), *Arzt* (26-mal) und *Patient*⁶⁹³ (4-mal) lassen sich in den Büchern vom wahren Christentum vermehrt finden. Ein Beispiel für medizinische Metaphern bringt Arndt in folgendem Zitat an:

„Wie nun ein Arzt zu einem Kranken spricht: Siehe, du mußt das nicht tun, oder du mußt sterben, du verhinderst die Arznei, und kannst nicht gesund werden; also spricht der rechte Arzt, Christus Jesus unser Herr, ernstlich zu uns: Siehe, liebes Kind, du mußt Buße tun, und von Sünden ablassen, von deiner Hoffart, Geiz, Fleischeslust, Zorn, Rachgier und dergleichen, oder du wirst sterben, und die köstliche Arznei meines Blutes und Verdienstes kann dir nicht helfen, denn du verhinderst, dass es in dir nicht kann Frucht tragen.“⁶⁹⁴

Es lässt sich demnach nicht bestreiten, dass Arndt medizinische Begriffe – wenn auch nur im übertragenen Sinne – verwendet. Oftmals

⁶⁸⁸ Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 52, Nr.13.

⁶⁸⁹ Arndt, Johann (1996), S.997.

⁶⁹⁰ Arndt, Johann (1996), S.1019.

⁶⁹¹ Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 45, Nr.1.

⁶⁹² „Gibt er [(Gott)] dir nicht Gesundheit des Leibes, so gibt er dir Gesundheit der Seele, die besser ist. Wolltest du nicht lieber eine gesunde Seele haben, als einen gesunden Leib?“ (Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 37, Nr.26).

⁶⁹³ „Denn gleichwie eine Arznei nichts hilft, wenn sie der Patient nur ansieht, und davon hört reden, wenn er sie nicht auch zu sich nimmt: also, weil Gottes Wort unserer verdorbenen Natur Arznei sein soll, so wird sie dich nicht viel bessern, und aus dem Tode lebendig machen, wenn du nicht willst dein Leben darnach richten.“ (Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 5, Nr.4).

⁶⁹⁴ Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 34, Nr.9.

ist von einem rechten/wahren Arzt⁶⁹⁵, der mit Christus⁶⁹⁶ identifiziert wird, die Rede. In manchen Textstellen wird auch von Gott als Arzt⁶⁹⁷ geschrieben. Die Sünde wird dagegen als große Krankheit dargestellt: „Unsere große Krankheit erfordert eine große göttliche Arznei.“⁶⁹⁸ Allerdings muss auch eingeräumt werden, dass für ein reguläres Medizinstudium Arndts konkrete Beweise fehlen. Vielmehr ist mit Hans Schneider davon auszugehen, „daß Arndt nach dem Grundstudium der artes, das er in Helmstedt absolvierte, sich dem Studium der Medizin zuwandte.“⁶⁹⁹

Es lassen sich auch andere wichtige Textbeobachtungen in der Frühschrift „Ikonographia“ machen, die sich den Themenkreis der Innerlichkeit betreffen und somit für die vorliegende Untersuchung als wichtig erscheinen. So schreibt Arndt, dass „die wahre Christliche Religion oder Gottesdienst [...] aus dem innersten Geist des Herzens⁷⁰⁰“ gehe. Somit sind bereits in Arndts Frühschrift Tendenzen hin zur Abwertung der Äußerlichkeit feststellbar: durch die Rede vom Gottesdienst in der Innerlichkeit könnte eine zeitliche und räumliche Unabhängigkeit des Gottesdienstes angenommen werden. So stellt Arndt weiter klar, dass

„der wahre Gottesdienst und Religion in keinem äußerlichen Dingen stehe/ sondern allein im Glauben/ in der Liebe/ in beständiger Hoffnung des ewigen Lebens/ und das man Gott Newegeburt/ das ist/ im neuen Leben diene.“⁷⁰¹

„Denn [...] [der Gottesdienst] ist an keine zeit/ ort/ oder einnig äußerlich Ding gebunden/ Vnd ist das Reich Gottes/ so in uns ist/

⁶⁹⁵ „Christus, der wahre Arzt, und seine Arznei, und aller Trost, ist dir ohne Erkenntnis deiner Krankheit nichts nütze.“ (Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 42, Nr.3). Als interessant erscheint hier, dass die Selbsterkenntnis des Menschen (Kapitel 2.2.2) auch in diesem Zusammenhang angesprochen wird. Manchmal ist auch davon die Rede, dass die Krankheit mittels des Gesetzes erkannt werden kann: „sondern unsere Krankheit aus dem Gesetz erkennen, und nach dem Evangelio uns heilen, und mit uns handeln lassen, wie ein Medikus mit einem Patienten.“ (Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 9, Nr. 9).

⁶⁹⁶ „Jesus Christus, Gottes Sohn, ist uns von unserm himmlischen Vater gegeben zu einem Arzt und Heilbrunnen, wider das verdammliche und tödliche Gift der Erbsünde, samt ihren Früchten, und wider allen Jammer und Elend Leibs und der Seele.“ (Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 1, Überschrift).

⁶⁹⁷ „Nun ihr das Wort von euch stoßet, und euch selbst nicht wert achtet des ewigen Lebens, so wenden wir uns zu den Heiden, sondern mit uns handeln lassen, wie ein Arzt handelt mit einem Patienten, der sagt ihm erstlich seine Krankheit, also offenbaret uns Gott unsere Sünden.“ (Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 34, Nr. 9).

⁶⁹⁸ Arndt, Johann (1996), WCh II. Kapitel 1, Nr.1.

⁶⁹⁹ Schneider, Hans (2006), S.123.

⁷⁰⁰ Arndt, Johann (2014), S.9.

⁷⁰¹ Arndt, Johann (2014), S.10.

welchs nicht kömpt mit eusserlichen geberden.“⁷⁰² Arndt scheint schon in seiner Frühschrift, also vor der Rezeption der Vorrede der „Theologia Deutsch“ (Kapitel 3.1), die Gedanken des Reichs Gottes im Inneren des Menschen (Kapitel 2.2.2; 3.4; 8.2) vertreten zu haben. Als fraglich erscheint, ob Arndt hiermit den Gottesdienst der Kirche, welchen er als Pfarrer jeden Sonntag vorbereitet und gefeiert hat, abwerten will, oder ob nicht vielmehr der äußerliche Gottesdienst weiterhin Notwendigkeit hat. So schreibt Arndt weiter:

„Wiewol nun der reine Gottesdienst in eines jeden Gleubigen Herten/ im Geist vn warheit stehet/ damit er für sich innerlich Gott dienet/ Dennoch so erfordert die art des Glaubens [...] das eine eusserliche sichtbarliche versamlung sen/ in welcher man Gottes Wort predige/ den Glauben erwecke.“⁷⁰³

Offensichtlich kommt hier zur Sprache, dass der sichtbare Gottesdienst, in dem das Gotteswort gepredigt wird, notwendig für den Glauben ist. In der Relation von äußerlichem und innerlichem Gottesdienst scheint der sichtbare Gottesdienst nicht seine Berechtigung zu verlieren. Nun kann weiter gefragt werden, wie die Beziehung des Äußerlichen zum Innerlichen von Arndt in seiner Frühschrift gedacht wird. Eine wichtige Grundunterscheidung scheint Arndt in diesem Kontext zu treffen,⁷⁰⁴ wenn er schreibt:

⁷⁰² Ebd.

⁷⁰³ Arndt, Johann (2014), S.11.

⁷⁰⁴ Es liegt nahe, zu vermuten, dass Arndt diese Unterscheidung von Luther übernommen hat. So schreibt Luther: „wir die zwo kirchen nennen mit unterscheylichen namen. Die erste, die naturlich, grundtlich, wesentlich unnd warhaftig ist, wollen wir heysen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heysen ein leyliche, eusserlich Christenheit, nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen, sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geist-lichen, nach dem leyp ein leylichen menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt ynnerlichen und euserlichen menschen zunennen“ (Luther, Martin (1520), Von dem Papsttum zu Rom wider der hochberühmten Romanisten zu Leipzig. Weimarer Ausgabe VI, S.296f.). Auch wenn Luther hier versucht, die wesentliche und wahrhaftige Kirche von der äußerlichen und sichtbaren Kirche nicht zu trennen, und damit das Gleichgewicht der beiden Kirchen herzustellen, fällt auf, dass er im Rahmen der unsichtbaren, innerlichen Kirche von der wesentlichen und wahrhaftigen Kirche spricht. Bei der äußerlichen Kirche wird das Adjektiv *leiblich* verwendet. Diese Unterscheidung könnte so gedeutet werden, dass die unsichtbare Kirche die wahre Kirche darstellt, in der sich gläubige Menschen befinden, die nicht aus ihrer Selbstbezogenheit sondern aus ihrer göttlichen Lebensbewegung leben. Diese Auffassung könnte nahelegen, dass die sichtbare Kirche aus den Menschen besteht, die überwiegend aus ihrer Ichbezogenheit leben. Je nach theologischem und philosophischem Standort kann die Deutung von der Beziehung zwischen Seele und Leib (welche Luther andeutet) verschiedentlich ausfallen. Zwar versucht Luther, die geistliche-innerliche von der leiblichen-äußerlichen Kirche nicht zu trennen, dennoch scheint die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen beiden Kirchen nicht eindeutig, sodass der Schwerpunkt auf die unsichtbare Kirche gelegt wird. Diese Vermutung könnte mehr zur Gewissheit werden, wenn Luther, ähnlich wie Arndt, schreibt: „die naturlich, eygentlich, rechte, wesentliche

„Daraus folget nun/ das die Kirche zwenerlen sen/ Eine sichtbare/ und unsichtbare. Die unsichtbaren Kirche sind die waren lebendigen Glieder der Kirchen/ die iren Gottesdienst im Herten und Geist haben/ die allein Gott/ der Hertenkündiger kenne/ vnd ist keiner zeit/ ort vnd sichtbarem Heupt vuterworfen/ den sie hat allzeit jren Sabbat vnd Ruhetag in Gott vnd Christo/ Sie hat an allen örten jre Kirch/ darin sie betet/ nemlich jr Hertz/ Sie hat an allen örten jr Geistlichs vnd Lebendiges opffer/ jr gebet/ vnd eignen Leib/ welchen Sie Gott opffert.“⁷⁰⁵

An dieser Textstelle sind zwei Aspekte besonders aufschlussreich: Zum einen wird die unsichtbare Kirche mit der Innerlichkeit des Menschen verbunden. Sie feiert ihren Gottesdienst im Herzen und Geist des Menschen. Zum anderen vermisst der Leser eine genauere theologische Kontur der sichtbaren Kirche, über die Arndt nicht viele Worte verliert. Die Beschreibung aber, was die äußerliche Kirche nach Arndt bedeutet, ist für die Verhältnisbestimmung wesentlich. Deshalb verschärft sich die Frage, wie Arndt sich die sichtbare Kirche genau vorstellt und inwiefern die unsichtbare Kirche lebendige Glieder hat. In diesem Sinne kann auch gefragt werden, inwiefern die unsichtbare Kirche ihren Gottesdienst im Geist hat. Ist von Arndt hier der menschliche Geist gemeint? Dieses damit schon in Arndts Frühschrift „Ikonographia“ angelegte Spannungsverhältnis wird für die weitere Analyse seiner Bücher vom wahren Christentum zu berücksichtigen sein.

4.4 Innerliches und äußerliches Wort

4.4.1 Das innerliche und äußerliche⁷⁰⁶ Wort bei Luther

Bereits erwähnt wurde, dass sich Arndt in seinem Brief an Piskator ausdrücklich auf Luther bezieht (s.o. Kapitel 4.2). Von daher erscheint es naheliegend, zu prüfen, ob sich Arndt auch in seinem Umgang mit der Spannung zwischen äußerlichem und innerlichem Wort auf den Reformator berufen konnte. Zunächst sollen hierfür entsprechende Aussagen Luthers skizziert werden, bevor sie mit Arndt verglichen werden sollen (Kapitel 4.5).

Im Rahmen seiner Postille schreibt Luther:

Christenheit stehe ym geiste, unnd in keinem eusserlichenn ding, wie das mag genennet werdenn“ (Luther, Martin (1520), Von dem Papsttum zu Rom wider der hochberühmten Romanisten zu Leipzig. Weimarer Ausgabe VI, S.296).

⁷⁰⁵ Arndt, Johann (2014), S.11f.

⁷⁰⁶ Hierfür wird auch die Bezeichnung *verbum externum* verwendet.

„es mag niemant got noch gottes wort recht verstehen, er habs denn on mittel von dem heyiligen geyst. Niemand kantz aber von dem heiligenn geist habenn, er erfareß, vorsuchs und empfinds denn, unnd yn derselben erfahrung leret der heylig geyst alß ynn seiner eygenen schule“⁷⁰⁷.

Offensichtlich kommt hier zur Sprache, dass die Erfahrung⁷⁰⁸ für den Verstehensprozess des Wortes Gottes wichtig ist. Luther wertet also die Erfahrung und Empfindung des Menschen als subjektive Kräfte auf und formuliert, dass der Verstehensprozess vom äußerlichen Wort nicht nur mithilfe vom Heiligen Geist gefördert wird, sondern auch von den subjektiven Kräften des Menschen, von seinen Erfahrungen und Empfindungen, abhängt. Ebenfalls deutlich wird, dass es keine Wirkung des Geistes ohne das Wort Gottes geben kann, sodass hier von einer Interdependenz gesprochen werden kann. Zudem wird auch klar, dass die Bibel als göttliches Wort vorausgegangen sein muss und das innerliche Wirken des Geistes erst nachrangig seine Entfaltung zeigt. In einer anderen Predigt stellt Luther klar: „Das wort lesset er öffentlich außgehen, das es yedermann höre, Aber das mans ynwendig ym hertzen entpfinde, das schafft der glaub unnd ist eyn heimlich werk Christi.“⁷⁰⁹ Damit wird deutlich, dass das äußerliche Wort „selbs ym hertzen gefület und geschmeckt sein“⁷¹⁰ muss. Offen bleibt dabei, auf welche Weise das äußerliche Wort gefühlt oder geschmeckt werden könnte. Die Vermutung liegt nahe, dass es auch für Luther ein heimliches Werk Christi ist. Offensichtlich wird hier ausgedrückt, dass das äußerliche Wort nicht ohne Weiteres zugänglich ist und inwendig im Herzen empfangen werden muss, um seine Wirksamkeit entfalten zu können. Anders formuliert bedeutet dies, dass, wenn das äußere Wort nicht in die Innerlichkeit gelangt, dieses auch keine Wirksamkeit im Leben der Menschen entfalten kann. Es ist erstaunlich, dass Arndt dieser Position sehr nahekommt und dafür von Osiander stark kritisiert wird, wenn er schreibt:

„Es hat auch Gott die heilige Schrift nicht darum offenbaret, daß sie auswendig auf dem Papier, als toter Buchstabe soll stehen bleiben, sondern sie soll in uns lebendig werden im Geist und Glauben, und soll ein ganz innerlicher neuer Mensch daraus werden, oder die Schrift ist uns nichts nütze.“⁷¹¹

⁷⁰⁷ Luther, Martin (1521), *Enarrationes Epistolarvm Et Evangeliorvm, Qvas Postillas Vocant*. Weimarer Ausgabe VII, S.546.

⁷⁰⁸ Vgl. Luther, Martin (1519-1521), *Operationes in Psalmos*. Weimarer Ausgabe V, S.107.

⁷⁰⁹ Luther, Martin (1523), *Predigten des Jahres*. Weimarer Ausgabe XII, S.531.

⁷¹⁰ Ebd.

⁷¹¹ Arndt, Johann (1996), *WChr. I, Kapitel 6, Nr.2*

Demgegenüber scheinen die angeführten Passagen aus Luthers Predigten dafür zu sprechen, dass Arndt sich auf dem Boden der oben Theologie Luthers bewegt. Allerdings benennt Luther noch klarer und präziser die Mitwirkung Gottes, wenn er schreibt:

„das es nichts helffe, wie seer man predige, oder wie herrlich man Gottes Wort habe, wenn Gott nicht mitwirket und das hertz umbkehre, das es lasse das wort eingehen und fassets, denn er mus das gedeien dazu geben“⁷¹².

Damit ist noch nicht geklärt, wie diese göttliche Mitwirkung bei Arndt verstanden werden kann und wie man sich das Verhältnis zur menschlichen Mitwirkung vorstellen soll. Zwar wird es sich nicht bestreiten lassen, dass ein Gott, der mitwirkt, ein lebendiger Gott sein muss, damit ist aber nicht geklärt, ob uns das Konzept des Zusammenwirkens von menschlichen Kräften und göttlicher Gnade nicht doch zu Recht mit dem Synergievorwurf konfrontiert wird.

Hinsichtlich der Frage nach dem zeitlichen Verhältnis dieses Zusammenwirkens verdeutlichen Formulierungen Luthers in seinen Predigten über das 2. Buch Mose, dass das Zusammenwirken des Heiligen Geistes mit den menschlichen Kräften auch voneinander zeitlich abweichen kann: „Aber sihe du zu und gehe mit dem göttlichen Wort vleissig umb, sowird der heilige Geist dazukommen und mit dem Wort folgen.“⁷¹³ Damit ergibt sich die Frage, was Luther unter einem fleißigen Umgang mit dem göttlichen Wort versteht: Unklar bleibt, ob der fleißige Umgang mit dem Wort bereits eine Voraussetzung für eine menschliche Kraft schafft, sodass beim Fehlen dieses Umganges der Heilige Geist die Mitwirkung Gottes nicht entfalten kann. Diese Voraussetzung wirkt wie eine Progression, die an das mystische Stufendenken⁷¹⁴ erinnert: „Goth gibt uns von ersten das worth, damit er uns erleuchtet, darnach den H.Geyst, der in uns wirket unnd den glauben anzcundt.“⁷¹⁵ Zunächst scheint der fleißige Umgang mit dem Wort an erster Stufe der menschlichen Mitwirkung zu stehen. Danach folgt das Wort der Bibel, welches eine Erleuchtung bewirken kann. Sodann kommt der Heilige Geist als Mitwirkung Gottes hinzu. Das

⁷¹² Luther, Martin (1524-1527), Predigten über das 2. Buch Mose. Weimarer Ausgabe XVI, S.121.

⁷¹³ Luther, Martin (1524-1527), Predigten über das 2. Buch Mose. Weimarer Ausgabe XVI, S.271.

⁷¹⁴ Was dies bedeutet, wird in Kapitel 9 zur Sprache kommen.

⁷¹⁵ Luther, Martin (1521), Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. Weimarer Ausgabe IX, S.632.

besonders Erstaunliche dabei ist, dass nach dieser Textpassage Luthers der Heilige Geist erst den Glauben in uns entfacht. Die hier von Luther skizzierte Abfolge (Fleiß → biblisches Wort → Erleuchtung → Wirkung des Heiligen Geistes → Glaube) scheint zumindest Fragen offen zu lassen. In der zitierten Textpassage bemüht sich Luther um klare Formen; der Grundgedanke einer menschlichen Mitwirkung bleibt allerdings uneindeutig. Es erscheint jedoch überhaupt fraglich, wie sich diese Aussage von Luther zum Augsburger Bekenntnis verhält. Dort heißt es im 5. Artikel zum Predigtamt: „Solchen glauben zuerlangen, hat Got das predig amt eingesetzt, Evangelium und Sacramenta gebend, dadurch eals durch mittel der heilig geist wirckte fund die hertzen tröst und glauben gibt, wo und wenn er wil, inn denen, so das Evangelium hören.“⁷¹⁶ Von einer Mitwirkung des Menschen durch Fleiß und einer Erwähnung von Erleuchtung lässt sich hier nichts finden. Die Mitwirkung der menschlichen Kräfte in Form von Fleiß, oder auch im Bewusstsein der Stille, lässt daran zweifeln, ob Luther nach Grützmacher „In den synergistischen Irrtum und in die Annahme göttlicher, erst durch menschliches Verdienst erlangter Wirkungen der Gnade [...] nie zurück [fällt].“⁷¹⁷ Wenn hier menschliche Kräfte wie Fleiß oder auch Stille⁷¹⁸ und Gelassenheit angesprochen werden, so kann diese Vorbereitung⁷¹⁹ als synergistisch gedeutet werden. So erscheint es als fraglich, ob auch Luther in seinen Schriften immer die Stringenz bewiesen hat, allein im Handeln Gottes und ohne jegliche menschliche Mitwirkung die Wirkung der Gnade entfaltet zu haben. Zudem könnte auch gefragt werden, ob eine innere Zustimmung des Menschen in Form des Glaubens bereits eine menschliche Mitwirkung bedeuten würde. Ferner kann in diesem Sinne betont werden, dass eine rein göttliche Mitwirkung im Menschen, die das biblische Wort aufnimmt, eine Erleuchtung ermöglicht und die Wirkung des Heiligen Geistes sowie den Glauben entfaltet. Dies würde gegen die Freiheit des Menschen sprechen,

⁷¹⁶ Die Confessio Augustana (1530), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche 2014. Vollständige Neuedition, hrsg. von Irene Dingel im Auftrag der EKD. S.100.

⁷¹⁷ Grützmacher, Richard H. (1902), S.33.

⁷¹⁸ Martin Luther schreibt in seiner Predigt: „Nun als bald man am woth still helth und lesset es eingehn, folgt sobald, das wir erleuchtet werden.“ (Luther, Martin (1521), Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. Weimarer Ausgabe IX, S.632).

⁷¹⁹ Durch die Voranstellung des Heiligen Geistes und des biblischen Wortes, welche alles im Menschen bewirken, werden die inneren Vorbereitungen (Stille, Fleiß usw.) in ihrer Bedeutung gemindert. Überlegenswert erscheint auch, ob das Lesen und Hören der Bibel als alleinige Mittel für die von Gott geschenkte Gnade ausreichen würde.

spricht, gegen die freiwillige Zustimmung des Menschen, welche die Möglichkeit eröffnet, das eben Genannte wirksam werden zu lassen. Andererseits könnte die innere Zustimmung des Menschen im Sinne einer stringenten Auslegung als menschliche Mitwirkung im Rahmen der göttlichen Wirkung gedeutet werden. Dieser Deutung folgend würde auch eine Bejahung Gottes durch den Menschen, aber auch die bewusste Stille und Gelassenheit, als Vorbereitung (eben in der gezielten Vorbereitung) eine menschliche Mitwirkung voraussetzen. Im Rahmen des Themenfeldes *Freiheit* und der Deutung des fünften Artikels des Augsburger Bekenntnisses schreibt Grützmaker: „Gott hat es seinem freien Willen vorbehalten, wann und bei wem er mit seinem Geist durchs Wort wirken will.“⁷²⁰ Nach dem Augsburger Bekenntnis schafft Gott Glauben, wo und wann er will, vermutlich ohne eine Mitwirkung vom Menschen zu verlangen.

Auch andere Formulierungen Luthers im Themenkreis *Bibel, Geist* und *Innerlichkeit* legen es nahe, dass die Beobachtung, dass das göttliche Wort nicht an und für sich ohne den Glauben, die Verinnerlichung im Herzen und den Heiligen Geist auskommt, für einen breiteren Bereich der Theologie Luthers Gültigkeit haben könnte. So schreibt Luther:

„ich predige das Evangelion von Christo, und mit leiblicher Stimm bringe ich dir Christum ins Herz, daß du ihn in dich bildest. Wenn du nu recht gläubest, daß dein Herz das Wort fasset und die Stimm drinne haftet [...] da mußt du sagen, du habest den wahrhaftigen Christum [im Herzen]. Wie das zugehet, kannst du nicht wissen: dein Herz fühlet ihn, aber wohl, daß er gewißlich da ist, durch die Erfahrung des Glaubens“⁷²¹.

Auch wenn die Innerlichkeit hier von Luther nicht explizit erwähnt wird, schwingt sie doch im Halbsatz „daß du ihn in dich bildest“⁷²² und auch mit der inneren Haftung der Stimme im Herzen mit. Auch wenn Luther hier nicht explizit darauf eingeht, wie man sich diesen Prozess der inneren Haftung im Herzen mittels des Glaubens vorstellen kann, so erwähnt er doch zusätzlich Christus, der sich im Inneren des Menschen bildet. Interessant erscheint, dass Luther das äußere Wort im Herzen des Menschen als lebendig erachtet: „[das Wort] fellet yns

⁷²⁰ Grützmaker, Richard H. (1902), S.65.

⁷²¹ Luther, Martin (1526), Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister. Sämtliche Werke, S.334.

⁷²² Luther, Martin (1523-1524), Predigten über das erste Buch Mose. Weimarer Ausgabe XVI, S.271.

hertz und wirt lebendig“⁷²³. Es wird anhand dieser Textstelle deutlich, dass das Wort vorher entweder nicht lebendig war oder durch den Eintritt in die menschliche Innerlichkeit im Menschen lebendig wird. An dieser Textstelle kann auch die Vermutung aufgestellt werden, dass der Begriff des Lebens bei Luther zumindest eine Nähe zur Innerlichkeit aufweist. Überdies wird im vorherigen Zitat erneut die Ebene der Gefühle und der Erfahrung des Glaubens angesprochen. Und genau diese Erfahrung und Empfindung, die dem Themenkreis des Lebens näherstehen, könnten so gedeutet werden, dass der Lebensbegriff die Innerlichkeit des Menschen miteinschließt, weil er auch unvermittelt (ohne die Bibel als Wort und Mittel), aber nicht vollkommen losgelöst von der Bibel wirkt. Das unvermittelte und nicht vollkommen losgelöste Wirken beschreibt Luther an anderer Stelle wie folgt:

„Und ist bei uns ein große Unterscheid das Wort hören und des heiligen Geists Kraft und Wirkung in demselben fühlen [...]. Darumb ist das Wort [...] wenn es uns vonnöthen, unser Herz des, so es gehöret, erinnert, dasselb alsdann beginnet recht zu verstehen und seine Kraft und Trost zu fühlen.“⁷²⁴

Luther erkennt also an, dass ein gehörtes oder gelesenes Wort auch nachträglich seine Wirkung entfalten kann. Diese nachträgliche Wirkung entspricht der Alltagswirklichkeit. So kann es zu nachträglichen, scheinbar unvermittelten Wirkungen des Wortes der Bibel kommen, beispielsweise bei der Betrachtung der Natur, die auf den ersten Blick nicht eindeutig zuordenbar sind. In diesem Sinne beschrieb es Grützmacher sehr trefflich als ein

„Bewußtwerden eines längst vor Zeiten gehörten göttlichen Wortes; [...] wie es im Leben [...] geschieht, daß Anregungen und Worte zunächst häufig erfolglos an uns abprallen, dann aber, unter die Schwelle des Bewußtseins gesunken, plötzlich wieder [...] zum Leben erwachen.“⁷²⁵

Mit diesem Gedankengang wird Arndts Position gegenüber seinem Kritiker Osiander gestärkt, wenn Osiander ihm vorwirft, äußerlichen Medien gegenüber, sprich der Bibel, die unvermittelte Geistbegabung in der Innerlichkeit aufwerten zu wollen (s. o. Kapitel 4). Arndt könnte diesem Vorwurf also mit Luther entgegen, dass es sich hier nicht um eine Abwertung des *verbum externum* handelt, sondern um das

⁷²³ Luther, Martin (1523), Epistel S. Petri geprediget vnnd ausgelegt. Weimarer Ausgabe XII, S.300.

⁷²⁴ Luther, Martin (1525), Am Pfingstage. Dritte Predigt. Sämtliche Schriften, S.1073.

⁷²⁵ Grützmacher, Richard H. (1902), S.38.

nachträgliche Bewusstwerden des göttlichen Wortes in anderen Lebenssituationen (bspw. beim Spaziergang im Wald), sodass die Wortwirkung im Menschen zwar zeitverzögert eintreten kann, aber nicht zwangsläufig losgelöst von der menschlichen Geistwirkung entfaltet wird.

4.4.2 Das innerliche und äußerliche Wort bei Arndt

Nachdem von der Spannung zwischen äußerem und innerem Wort⁷²⁶ bereits verschiedentlich (s. o. Kapitel 4.1; 4.2) die Rede war, soll es im Folgenden darum gehen, dieses Spannungsverhältnis bei Arndt darzustellen und zu analysieren. Entsprechend der bereits vorgestellten Kritik Osianders an Arndt (s. o. Kapitel 4.1) müsste Arndt nach Osiander das äußerliche Wort⁷²⁷ Gottes, sprich die Bibel,

⁷²⁶ Dabei ist nicht zu leugnen, dass das Verhältnis zwischen innerlichem und äußerlichem Wort bereits als Herausforderung der Verhältnisbestimmung von Geist und Wort anhand der Bibelstelle 2. Kor 3,6 bei Origenes, Augustinus bis hin zum Rahtmannschen Streit (Kapitel 5.1) eine außerordentlich spannungsreiche Rolle spielte. Einen ersten Überblick hierzu bietet der Artikel „Geist und Buchstabe“ (Geist und Buchstabe. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, (vgl. RGG Bd. 2, Sp. 1290)). Interessant erscheint, dass Thomas von Aquin das innere Wort, welches er mit „*verbum cordis*“ beschrieb, tendenziell mit der Erkenntnis gleichsetzte: „das Wort des Herzens, *verbum cordis*, [...] hat es in ihrer Natur, daß sie vom anderen ausgeht, nämlich von der Kenntnis des Auffassenden.“ (Thomas von Aquin (1265-1273), *Summa theologica*. deutsche Übersetzung von Ceslaus Maria Schneider, S.457). Es ist zu vermuten, dass Thomas von Aquin das innere Wort als Vorgang des Denkens verstand und auf den reinen Gedanken reduzierte. Auch Augustinus hat im Gegensatz zum „Wort, das draußen erklingt“ (Augustinus (ca.417-428), *De Trinitate* aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus. Das fünfzehnte Buch, 11. Kapitel) angenommen, dass diese Wörter im Vorfeld gedacht werden: „Alle Worte nämlich, in welcher Sprache immer sie erklingen mögen, werden auch schweigend gedacht, und Lieder ziehen durch die Seele, auch wenn der Mund des Leibes schweigt.“ (Augustinus (ca.417-428), *De Trinitate* aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus. Das fünfzehnte Buch, 11. Kapitel). Es ist faszinierend, dass der Ort des innerlichen, gedanklichen Sprechens von Augustinus im Herzen des Menschen lokalisiert wird: „Der von dem gewußten Gegenstand geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen. Dies ist nicht griechisch, nicht lateinisch, noch einer sonstigen Sprache zugehörig.“ (Augustinus (ca.417-428), *De Trinitate* aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus. Das fünfzehnte Buch, 10. Kapitel). Daraus lässt sich schlussfolgern, dass bei dem inneren Vorgang des Denkens ein innerliches Sprechen des Menschen stattfindet. Wir können nicht vertiefend auf das Spannungsverhältnis von innerem und äußerem Wort eingehen, welches bereits mit Origenes begonnen hat und begrenzen uns in dieser Hinsicht. Im Folgenden ist die Darstellung auf den Rahtmannschen Streit zu begrenzen, auf den wir inhaltlich in Kapitel 5.1 eingehen werden.

⁷²⁷ Folgt man der Untersuchung des Kirchenhistorikers Berndt Hamm, so sind Arndts Aussagen zum Wort sowohl von der spiritualistischen als auch von der katholisch-mystischen Konzeption abzuheben. Nach Hamm habe Arndt versucht, einen anderen Weg einzuschlagen, nämlich den des verkirchlichten Spiritualismus, der sich auf das christliche Leben beruft, ohne dabei die weitreichende Bedeutung des *verbum externum* geringzuschätzen (vgl. Hamm, Berndt (1982), S.70f.). Nun kann auch weiter gefragt werden, wie sich dieser verkirchlichte Spiritualismus inhaltlich entfaltet. Hierzu bietet Hamm leider keine Anhaltspunkte.

gegenüber dem innerlichen Wort abwerten. Demgegenüber ist Osianders eigene Position so zusammenzufassen, dass zwischen dem äußerlichen und innerlichen Wort keine Verbindung besteht, sodass lediglich das äußerliche Wort Leben stiftet und das innerliche keine Notwendigkeit hat. Auch wenn Osianders Kritik im Themenfeld der Abwertung des äußerlichen Worts nicht auf konkreten Textbelegen basiert, liegt der Verdacht nahe, dass seine Kritik sich an Stellen wie der folgenden entzündete:

„Es hat auch Gott die heilige Schrift nicht darum offenbaret, daß sie auswendig auf dem Papier, als toter Buchstabe soll stehen bleiben, sondern sie soll in uns lebendig werden im Geist und Glauben, und soll ein ganz innerlicher neuer Mensch daraus werden, oder die Schrift ist uns nichts nütze.“⁷²⁸

Nachvollziehbar erscheint es, dass Osiander eine Reduzierung der Bibel auf den „toten Buchstaben“ ablehnt. Diese Textpassage Arndts könnte auch dahingehend zu verstehen sein, dass das lebendig Werden des Buchstabens in uns Menschen alleinig ein Schöpfungsvorgang des Heiligen Geistes ist. Zudem entsteht der Eindruck, dass es gewisser Voraussetzungen für das lebendig Werden des Buchstabens bedarf. Hinzu kommt eine weitere Aussage Arndts: „Denn vor Gott gilt nichts Äußerliches, sondern das Innerliche; nicht was in den Buchstaben bestehet, sondern was aus dem Geist gehet und im Geist bestehet.“⁷²⁹ Hier wird eindeutig das Äußerliche mit dem Buchstaben in Verbindung gebracht. In Kapitel 2.2.1 wurde bereits herausgearbeitet, dass Arndt zwischen den beiden Ebenen des äußeren und inneren Wortes differenziert. Zudem kann die obere Textpassage Arndts mit ihrer radikalen Abwertung des Äußerlichen, welches dann auf den Buchstaben bezogen wurde, als problematisch erachtet werden. Eine ähnliche Parallele findet sich auch bei Luther, wenn er in der Predigt über den 1. Petrusbrief schreibt:

„Evangelio heisset nichts anders, denn ein predig und geschrei von der gnad und barmherzigkeit Gottis durch den Herren Christum mit seinem todt verdient und erworben, und ist eigentlich nicht das, das in büchern stehet und in buchstaben verfasst wird, sondern mehr ein münchlich predig und lebendig wort.“⁷³⁰

⁷²⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Nr.2.

⁷²⁹ Arndt, Johann (1996), WCh III. Kapitel 1, Nr.5.

⁷³⁰ Luther, Martin (1523), Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt. Weimarer Ausgabe XII, S.259.

Es ist anzunehmen, dass Arndt Luther beipflichten und das lebendige Wort bzw. die mündliche Predigt den „Buchstaben“ vorziehen würde.

In Bezug auf das obige Zitat Arndts (s.o. bei Anm. 728), wird deutlich, dass Arndt das Äußerliche als eine Ebene außer Gott gegenüber dem Innerlichen herabsetzt, so wie es Osiander vermutet hatte. Andererseits ist immerhin auffällig, dass Arndt nicht vom äußerlichen Wort, sondern von einem bloßen Buchstaben redet. Eine eingehende Textuntersuchung zeigt, dass Arndt den Begriff *Buchstabe(n)* zwölf Mal in den Büchern vom wahren Christentum erwähnt hat. Zudem ist zu vermuten, dass Arndt im folgenden Zitat mit dem Buchstaben die Bibel bzw. die Schrift meint: „Sie beschreibt das Reich Gottes äußerlich im Buchstaben.“⁷³¹ Diese Vermutung wird zunehmend bestätigt, indem Arndt weiterschreibt: „Also, was ist das Neue Testament dem Buchstaben nach anders, denn ein äußerlich Zeugnis“⁷³² Allerdings gibt es auch Textstellen, in denen Arndt Konträres dazu schreibt: „Wer in Christo nicht lebet, sondern sein Herz an die Welt hänget, der hat nur den äußerlichen Buchstaben der Schrift, aber er schmecket nicht die Kraft und das verborgene Manna.“⁷³³ Zwei wichtige Beobachtungen lassen sich an diesem Textbeispiel machen. Erstens wird deutlich, dass der äußerliche Buchstabe der Schrift isoliert, d.h. ohne den Lebensbegriff, der hier auf Christus bezogen wird, keine Lebens- und Wirkungskraft entfalten kann. Zum zweiten ist aber immer noch nicht ersichtlich, ob die äußeren Buchstaben der Schrift bereits diejenige Wirkungskraft, welche auch als Lebenskraft beschrieben werden kann, im Verborgenen enthalten. Die Annahme liegt nahe, dass der Mensch nur dem äußerlichen Buchstaben der Schrift begegnen kann, ohne das Verborgene darin zu entdecken. Das bedeutet aber nicht gleichzeitig, dass das Verborgene und Lebendige bereits in der Schrift vorhanden sein muss. Eine abschließende Klärung des begrifflichen Verhältnisses vom äußeren Wort zum Buchstaben kann hier demnach nicht vorgebracht werden. Wenn allerdings anzunehmen wäre, dass der Buchstabe mit dem äußeren Wort gleichzusetzen sei, wäre zu lernen, mit denjenigen Textpassagen Arndts umzugehen, in welchen er die radikale Abwertung des Äußerlichen vollzieht, welches dann auf

⁷³¹ Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 6, Nr.9.

⁷³² Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 6, Nr.3.

⁷³³ Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 36, Überschrift.

die Buchstaben bezogen wird. Indem von Arndt angenommen wird, dass das leblose Wort erst durch den Heiligen Geist zum Leben erweckt wird, so kann im Umkehrschluss Gott ohne den Heiligen Geist nicht mit uns kommunizieren. Zudem kann vermutet werden, dass, wenn der Heilige Geist erst zum Wort hinzukommen muss, er schwerlich bereits im Wort erhalten sein kann. Eine Möglichkeit des Umganges mit diesen Textstellen könnte in der Konzentration auf den Lebensbegriff und somit auf die Wirkung des äußeren Wortes liegen.

In einer späteren Schrift Arndts (Predigtpostille) zeigt sich indes dass das äußere Wort eine höher akzentuierte Stellung einnimmt. Dort schreibt Arndt:

„Ist nun das nicht ein Wunder, daß durch Gottes Wort soll einer Seele vom Tode [...] geholfen werden. Das machet, daß es Gottes Wort und nicht Menschen Wort ist, darum wer Gottes Wort verachtet, verachtet seine eigene Seligkeit, darzu kein ander Mittel ist, denn Gottes Wort.“⁷³⁴

Hier schreibt Arndt klar und eindeutig dem Wort Gottes eine lebendig machende Wirkung zu, die vom Tode erretten kann. Dabei wird eine nähere Bestimmung des Worts vorgenommen, die bereits in Kapitel 4.1 angedeutet wurde. Zwar schreibt Arndt schon früher über das Wort Gottes: „es ist der vollkommene Rat Gottes von unserer Seligkeit, ein Regierer unseres ganzen Lebens, ein kräftiger Trost im Sterben und ein gewisser [...] Weg zum ewigen Leben.“⁷³⁵ Präziser formuliert er allerdings erst in seiner Postille Arndt eine Deckungsgleichheit von Geist und Wort: „Der Geist Gottes ist im Gottes Wort.“⁷³⁶ Zudem lässt sich auch in den Büchern vom wahren Christentum folgende Textstelle finden, die das äußerliche Wort deutlich aufwertet:

„Herr, dein Wort ist nichts, denn eitel Wahrheit. Derohalben reiniget Gottes Wort das Herz von den Lügen des Satans, vom falschen Gottesdienst, und von dem Unfall der falschen Lehre und Aberglauben, wie der Herr Joh. 15,3. spricht: Ihr seid rein um des Worts willen. Derowegen wird unser Herz durch Gottes Wort gleichsam neu geboren, als durch Gottes Samen, welcher die fleischlichen Lüste ändert, und machet neue geistliche Bewegungen und Gedanken, gibt einen neuen Geist, welcher unsere Gemüter nach dem Bilde Gottes erneuert. 2. Das ist die Ursache, dass Gottes Wort 2) der lebendige Same Gottes genennet wird, 1 Petr. 1,23. denn daraus wächset die wahre Erkenntnis Gottes, Gottes Liebe und der Glaube, Gebet,

⁷³⁴ Arndt, Johann (1734), Johann Arndts Postille. S.42

⁷³⁵ Arndt, Johann (1996), S.700.

⁷³⁶ Arndt, Johann (1734), Johann Arndts Postille. S.171.

Gottesfurcht und der ganze inwendige neue Mensch, mit allen seinen Gliedern, Sitten und Tugenden, mit allerlei geistlicher Weisheit.“⁷³⁷

Arndt nimmt also an, dass das Wort Gottes dem Menschen den neuen Geist verleiht. Es lassen sich Aussagen über die wahre Erkenntnis, den Glauben, die Liebe und das Gebet bis hin zu einer Verbindung zum innerlichen Menschen finden, die sich mit dem bisher Dargestellten nicht in Einklang bringen lassen. Ferner kann hier die Vermutung aufgestellt werden, dass das Wort allein schon ein Gnadenmittel bedeuten kann. Angelehnt an Grützmacher wohne dann im Wort der Bibel „der heilige Geist“⁷³⁸, sodass man hier im Duktus der Dogmatik von einer „Immanenz des Geistes im Wort“⁷³⁹ sprechen könnte. Freilich kann hier weitergefragt werden, ob sich eine andauernde Immanenz des Heiligen Geistes im Wort tatsächlich in den Büchern vom wahren Christentum nachweisen lässt. Beobachtung an Textstellen des fünften Buches sprechen zum Teil dagegen, etwa wenn Arndt schreibt:

„darum uns Gott sein Wort als den Samen der ewigen Weisheit geoffenbaret und gegeben hat, und hat es selbst geredet durch den Mund seiner heiligen Propheten, durch den Mund seines lieben Sohnes, durch den Mund der heiligen Apostel, durch welche der Geist Gottes mit feurigen Zungen geredet hat.“⁷⁴⁰

Trotz der bekundeten Distanz Arndts lässt sich der Einfluss Kaspar Schwenckfelds hinter diesen Grundgedanken nicht leugnen: „Dieweil man aber Geist und Leben nicht kann schreiben noch mundlich aussprechen [...], so muss man zwischen der schrift un Gottes lebendige[n] Worte[n] [...] unterscheide[n].“⁷⁴¹ Indem von Schwenckfeld indirekt ausgesagt wird, dass Gott sich mit Geist und Leben mitteilt, könnte daraus abgeleitet werden, dass sich die

⁷³⁷ Arndt, Johann (1996), WCh V. Erster Teil. Kapitel 4, Nr.1.

⁷³⁸ Grützmacher, Richard H. (1902), S.30.

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ Arndt, Johann (1996), S.699.

⁷⁴¹ Schwenckfeld, Caspar (1570), S.284. Es lassen sich noch andere, ähnliche Textpassagen bei Arndt finden, die vermutlich auf Schwenckfeld zurückgehen. So schreibt Arndt: „denn mit äußerlichen, fleischlichen Sinnen kannst du Gott im Wort nicht anschauen, sondern mit innerlichen Augen des Geistes und Glaubens, und gehe in dein Herz durch innerliche Andacht, wenn du Gottes Wort liesest, hörst, betrachtst, da wird Gott in dir von Herzen mit dir reden, dich lehren, erleuchten, trösten, lebendig machen, und mit dem Finger seines heiligen Geistes sein Wort in die Tafeln deines Herzens schreiben, wie Jer. 31,33. Weissaget.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. V, Erster Teil, Kapitel 4, Nr.6). Schwenckfeld spricht im Kontext des inneren Wortes von der inneren Schrift im Menschen: „Drumb so ist zu wissen, das auch noch ain ander hailige schrift [...] ist. Nemlich eine lebendige innerliche schrift, so durch den finger Gottes den h. gaist ins glaubige hertz wird eingeschrieben.“ (Schwenckfeld, Caspar (1551), S.35f.).

mündlich und schriftlich überlieferte Bibel vom Wort Gottes in Form von Geist und Leben unterscheidet. Bei Arndts Textzitat wird deutlich, dass er das Wort Gottes im Bild des Samens der ewigen Weisheit mit Wachstumsgedanken verbindet. Beide Aussagen können aber so gedeutet werden, dass das Wort mittelbar durch Propheten und Apostel den Menschen erreicht und in ihm ein Wachstum entfaltet. Andererseits stellt Arndt klarer heraus: „Weil aber Gott im Wort ist, so speiset Er die Seele, erquicket sie, machet sie lebendig“⁷⁴². Zwar ist hier die Rede vom Heiligen Geist, aber dieser spricht durch Propheten, durch Jesus und Apostel. Als reflexionsbedürftig erscheint, inwieweit die Propheten und Apostel bei der schriftlichen Verfassung der Bibel vom Heiligen Geist geleitet wurden. Zudem ist es nach Arndt nicht eindeutig, ob Gott oder der Heilige Geist im Wort ist. Als erklärungsbedürftig erscheint auch Arndts Wortwahl des „Samens der ewigen Weisheit“. Auch hier wird deutlich, dass Arndt nicht stringent systematisch-theologisch vorgeht, wenn er an einer Stelle Gott im Wort vermutet und an anderer Stelle den Heiligen Geist. Daran wird der Charakter der Bücher vom wahren Christentum wieder deutlich; sie verzichten auf klare Begriffsdifferenzierungen und zielen in einer Art immer wiederkehrender Gedanken auf die Erbauung des Menschen hin. Die Erbauung wird hier und an zahlreichen anderen Textstellen im Themenkreis des Begriffes *Leben* beschrieben. Arndts Rede von einer Wirkungslosigkeit des Wortes hebt nicht darauf ab, dass das Wort der Bibel als solches nicht lebendig und kraftlos ist, sondern an dessen Aufnahme in die Innerlichkeit. Unter der Annahme, dass Gott im äußeren Wort der Bibel innewohnend sei, müsste für Arndt die Bibel an sich als historische Quelle des Glaubens heilig sein. Mit Carl Heinz Ratschow ist daher zu fragen: „Was ist die Bibel eigentlich [für Arndt]? Ist sie Heilsmittler und insofern selbst etwas Heiliges? Oder ist sie nur Informant und insofern selbst nur Verweis auf das Heilsgeschehen?“⁷⁴³ Da die Bibel als äußeres Wort für Arndt die Offenbarung Gottes darstellt und Gott „alles das, was im Menschen geistlich im Glauben geschehen müsse, in die äußerliche Schrift verfasset [hat]“⁷⁴⁴, ist anzunehmen, dass die Bibel für Arndt das Wort Gottes ist.

⁷⁴² Arndt, Johann (1996), S.704.

⁷⁴³ Ratschow, Carl Heinz (1999), S.423.

⁷⁴⁴ Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 6, Nr.1.

Wichtiger als die Frage der Heilsmittlerschaft der Heiligen Schrift war Arndt allerdings ihr Platz im Themenkreis des Lebens. So formuliert er, dass „die ganze heilige Schrift“⁷⁴⁵ nichts anderes als ein Gespräch „der gläubigen Seele mit Gott“⁷⁴⁶ ist. Er geht sogar so weit, zu behaupten, dass Gott „den Menschen vornehmlich dazu erschaffen [hat], daß Er mit demselben reden und sich in ein gnädig Gespräch einlassen woll[e], wie denn von Anfang geschehen“⁷⁴⁷. Gott zu lieben, bedeutet für Arndt, mit ihm im Gespräch zu sein und zu bleiben.⁷⁴⁸ Dies könnte so gedeutet werden, dass Gott in der Bibel mit uns redet. Wie bereits angemerkt, wurde die Bibel Arndts Auffassung nach von „Propheten und Apostel“⁷⁴⁹ als von Menschen geschrieben, die den Heiligen Geist in sich hatten, was für Arndt bedeutet, dass sie im Gespräch mit Gott standen, sodass die Bibel von daher das Wort Gottes umfasst. Das könnte bedeuten, dass die Bibel, um auf die Frage von Ratschow einzugehen, lediglich eine Informationsinstanz ist, welche selbst nur auf das Heilsgeschehen verweist. Arndts Charakterisierung der Bibel als Gespräch ließe sich so verstehen, dass das Wort, welches wir als die Bibel charakterisiert haben, auf ein lebendes Gegenüber gerichtet ist, welches dieses Wort hört und durch den Glauben lebendig macht. Ohne ein Gegenüber als Gesprächspartner hat die Bibel dann nur einen informativen Charakter. Zwar neigte Arndt dazu, „ethische Fragen mit der Bibel“⁷⁵⁰ zu entscheiden, seine erbauungstheologische Interpretation geht jedoch über ethische Fragen hinaus. Für ihn ist die „Heilige Schrift“⁷⁵¹ eine Offenbarung Gottes in „Gnade und Liebe“⁷⁵². Zudem macht der Glaube „das heilige Wort Gottes [im Menschen] lebendig.“⁷⁵³ Arndt hält damit an seiner Position fest, dass das menschliche Wort allein keine lebendig machende Wirkung entfalten kann. Unklar aber bleibt, ob das menschliche Wort mit dem innerlichen/inwendigen Wort gleichgesetzt werden kann. Denkbar wäre auch eine andere Instanz Gottes im Menschen (innerliches Wort), die außerhalb der

⁷⁴⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 39, Nr.4.

⁷⁴⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 39, Nr.11.

⁷⁴⁷ Arndt, Johann (1996), S.848.

⁷⁴⁸ Vgl. Arndt, Johann (1996), S.848.

⁷⁴⁹ Arndt, Johann (1996), S.50.

⁷⁵⁰ Ratschow, Carl Heinz (1999), S.423.

⁷⁵¹ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 37, Nr.7.

⁷⁵² Ebd.

⁷⁵³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Nr.6.

menschlichen Kräfte liegt und dieses Zusammenwirken mit dem Heiligen Geist bei der Begegnung mit der Bibel vollzieht.

4.4.3 Das Verhältnis von innerlichem und äußerlichem Wort

Wie könnte aber im Folgenden das Verhältnis vom äußerlichen zum innerlichen Wort beschrieben werden? Gleichwohl können wir mit Gruebner (Kapitel 1.1.5.3) fragen, ob das äußere Wort doch eine Verbindung zum inneren haben könnte. So könnte das äußere Wort der Bibel im Inneren des Menschen erschlossen werden. Nun kann hypothetisch weitergefragt werden, wie genau diese Verbindung aussehen kann und was unter der Erschließung des äußeren Wortes verstanden werden könnte. In diesem Zusammenhang eröffnet uns Inge Mager (Kapitel 1.1.5) eine Perspektive, die wir schon bei Luther finden konnten. Sie ist – angelehnt an Luther – der Auffassung, dass wir die Erschließung des äußeren Wortes als einen Prozess des „Schmeckens“ von Gottes Wort deuten können. Schmecken in dem Sinne, dass das äußere Wort in das Leben verwandelt werden sollte. So soll das äußere Wort Gottes in unser Inneres dringen und ein Teil unserer Lebendigkeit werden. Im Blick auf diese Überlegungen bleiben unseres Erachtens nach immer noch Fragen offen. Sodann kann neu gefragt werden, wie das äußere Wort in unser Inneres dringen könnte und was unter der Lebendigkeit zu verstehen ist. Zudem gewinnen wir mit zunehmender Textanalyse von Arndts Schriften die Gewissheit, dass es ihm nicht um eine eindeutige Beschreibung des Verhältnisses von äußerem und innerem Wort geht, sondern um die Wirkung, die das äußere Wort im inneren entfalten kann. Daher können wir vergeblich konkrete Erwägungen zum Verhältnis zwischen den zwei Instanzen suchen, sodass hier lediglich plausible Vermutungen aufgestellt werden können.

Es lassen sich dazu im fünften Buch vom wahren Christentum interessante Passagen finden.

„Und gehe in dein Herz⁷⁵⁴ durch innerliche Andacht, wenn du Gottes Wort⁷⁵⁵ liesest, hörst, betrachtest, da wird Gott in dir von Herzen mit dir reden, dich lehren, erleuchten, trösten, lebendig machen und mit dem Finger seines Heiligen Geistes sein Wort in die Tafeln deines Herzens schreiben.“⁷⁵⁶

Zum einen wird in diesem Zitat deutlich, dass der Heilige Geist eine notwendige Funktion der Übermittlung des Wortes in die Herzen einnimmt. Dieser Deutung folgend wird das Wort nur mithilfe des Heiligen Geistes im Menschen lebendig. Der Leser dieser Textstellen bekommt weiterhin den Eindruck, dass der Heilige Geist dem Wort vorangeht, und eine Vorbereitung für das Wort vornimmt. Diese Auffassung bestärkt sich, wenn Arndt in einem Gebet schreibt: „Ach befeuchte das dürre Erdreich meines Hertzens mit dem göttlichen Thau und Regen deines Heiligen Geistes, daß dein Wort in meinem Herten bleibe, und nicht leer wieder zu dir komme.“⁷⁵⁷ Damit das Wort im Herzen ankommt, dort verbleibt und seine Wirksamkeit entfaltet, bedarf es des Heiligen Geistes:

„Denn wo nicht unsere Sinne mit dem Strahl göttlichen Lichts erleuchtet und gereinigt werden, so können wir den eigentlichen Sinn und die Süßigkeit Gottes, der in der Schrift redet, nicht fassen noch begreifen.“⁷⁵⁸

Es wird in den Ausführungen vermehrt deutlich, dass ohne den Heiligen Geist die Bibel als Wort nicht verstanden werden kann. Der Heilige Geist „ist auch der Schlüssel und Ausleger der Heiligen Schrift und der göttlichen Geheimnisse“⁷⁵⁹. In diesem Sinne gehen wir von Arndts Annahme aus, uns einen zuvorkommenden Heiligen Geist denken zu können. Gleichwohl können wir fragen, welche Wirkung der zuvorkommende Heilige Geist entfalten kann. Es wird deutlich, dass Arndt ein Wirken des Heiligen Geistes vor der Begegnung mit dem Wort annimmt und den Erfolg der Wirksamkeit des Worts am Heiligen

⁷⁵⁴ Fraglich erscheint, ob diese Herzensfrömmigkeit mit Wallmann gesprochen „eine über die Vergebungsgewißheit der Rechtfertigung hinausgehende nähere Verbindung mit Gott“ ist, „die durch fromme Übungen und Betrachtungen gepflegt und praktiziert wird und die im täglichen Leben die Früchte eines gottseligen Wandels erkennen läßt.“ (Wallmann, Johannes (1986), S.14).

⁷⁵⁵ Dieser Umgang mit dem biblischen Text hat Ähnlichkeit mit der auf Origenes zurückgehenden allegorischen Schriftauslegung (vgl. Allegorie. Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG Bd. 1, Sp. 240), S.898). Die Vertiefung der christlichen Erkenntnis beschreibt Arndt mit einer „innerlichen Andacht“, die er vermutlich als meditative Andacht versteht.

⁷⁵⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Kapitel 4, Nr.6.

⁷⁵⁷ Arndt, Johann (1996), S.870.

⁷⁵⁸ Arndt, Johann (1996), S.803.

⁷⁵⁹ Arndt, Johann (1996), S.770.

Geist festmacht. Er geht demnach von einer vorbereitenden Wirkung des Heiligen Geistes aus, einer Art Erleuchtung und Reinigung der menschlichen Sinne, die ihre Wirkung vor der menschlichen Vernunft und als seine Erleuchtung entfaltet. Zum anderen ist hier von einer innerlichen Andacht die Rede, die vermutlich zeitgleich mit der Begegnung des Worts im Lesen, Hören und Betrachten ermöglicht wird. Sodann wird von uns die Vermutung aufgestellt, dass die vorbereitende Wirkung des Heiligen Geistes zeitgleich mit dem Lesen, Hören oder Betrachten des biblischen Wortes geschehen kann.

Die in diesem Kontext stehende Kritik Arndts am äußeren, mündlichen Wort und Gebet kann auch so verstanden werden, dass das Wort nicht bloß als etwas Fremdes, Auswendiggelerntes, die Menschen nichts Angehendes gegenübersteht. Um den eigentlichen Sinn des Wortes der Bibel fassbar zu machen, wird der zuvorkommende Heilige Geist benötigt, der die Menschen reinigt, erleuchtet und die Bibel auslegt. Der Leser dieser Ausführungen kann zu der Annahme kommen, dass auch das andächtige Verinnerlicht-werden des Wortes, welches in die Gedanken des Menschen übergeht, eine Leistung des Heiligen Geistes ist. Anders gesagt wird hier nicht zwischen dem inneren und äußeren Wort unterschieden; es wird lediglich differenziert, wie das Wort gehört, verstanden und verinnerlicht wird.⁷⁶⁰ Nun kann auch weitergefragt werden, ob bereits die Erleuchtung und Reinigung sowie das Erfassen vom Sinn des biblischen Wortes eine Verinnerlichung des Wortes bedeuten würde. Eine Verinnerlichung, die auch mit dem lebendig werden des Wortes im Menschen beschrieben werden kann. Das lebendig werden des Wortes im Menschen zielt eben auf die Verinnerlichung und die Beziehung mit Gott ab. Arndt versucht somit, über das Äußerliche, das eine grundlegende Voraussetzung bildet, hinaus zu wachsen und in die innerlichen Herzen der Menschen zu gelangen.⁷⁶¹ Gerade jenes, was den Menschen unbedingt angeht⁷⁶² und ihm sehr wichtig ist, muss sich nach Arndt auch in dessen Leben zeigen; dies bedeutet mehr als nur ein Gewusst- und Gehörtsein.⁷⁶³ Fraglich erscheint, welche Gründe für das Nicht-Annehmen des Wortes vorliegen könnten und warum da der zuvorkommende Heilige

⁷⁶⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6; Kapitel 36, Nr.5.

⁷⁶¹ Vgl. Arndt, Johann (1616), Postilla. Predigt über Joh. 15,26f.

⁷⁶² Dieser Kerngedanke stammt von Paul Tillich.

⁷⁶³ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 36.

Geist keine Wirkung zeigt. Zu vermuten wäre hier ein fehlender Glaube, die Verslossenheit des Menschen, fehlende Buße und Reue, die fehlende differenziert-reflektierte Distanz zur Welt, kurzum: eine fehlende Mitwirkung des Menschen.

4.5 Die menschliche Mitwirkung bei der Rechtfertigung

Da der Vorwurf des Synergismus in Arndts Büchern vom wahren Christentum nach unserem Dafürhalten keine bedeutungslose Rolle einnimmt, werden wir in diesem Kapitel die aktive Mitwirkung des Menschen bei seiner Rechtfertigung reflektieren. Dieses Kapitel hat lediglich einen einleitenden und zusammenfassenden Charakter. Einleitend ist es in dem Sinne, dass wir den synergistischen Streit⁷⁶⁴ keineswegs in einem Kapitel darstellen können und im Rahmen dieser Dissertation auch nicht wollen. Zusammenfassend ist dieses Kapitel insofern, dass es Bezug auf andere Kapitel nimmt und dort geäußerte Gedanken zur Mitwirkung reflektiert. Wie wir bereits in Kapitel 2.2 angedeutet haben, kann der Vorwurf der Mitwirkung bei der Rechtfertigung des Menschen streng genommen im Akt der Selbsterkenntnis seiner eigenen Nichtigkeit als Voraussetzung für den Glauben (Kapitel 3.4) und die Rechtfertigung gedeutet werden. Zudem könnten alle Gemütszustände wie das Mitfühlen (Kapitel 4.2), aber auch Aktivitäten (fleißiger Umgang mit der Bibel, Kapitel 4.4) im Sinne einer Voraussetzung für die Rechtfertigung gedeutet werden. Davon ist auch die Mitwirkung des Menschen, die lediglich darin besteht, auf das menschliche Wirken zu verzichten und Raum für die göttliche Wirkung zu eröffnen, nicht befreit. Auch dieser Verzicht, aber auch jegliche Zustimmungen und Bejahungen Gottes, können als Voraussetzung für die Rechtfertigung ausgelegt werden. In diesem weiteren und strengeren Sinne erscheint die alleinige Wirkung Gottes nur schwer vollstellbar, weil jegliche Aufnahmefähigkeit (in Vorbereitung, in Zustimmung usw.) oder Empfänglichkeit (in Erfahrung und Empfindung) des Menschen als Mitwirkung ausgelegt werden kann. In diesem strengen Sinne kann der Vorwurf des Synergismus nicht entkräftet werden. Sodann kann streng genommen nur von einer

⁷⁶⁴ Christian Link fasst den synergistischen Streit (1556–1560/61) folgendermaßen zusammen: ein „Streit um das Problem, wie die Alleinwirksamkeit der Gnade mit der Personalität des Menschen zusammengesehen werden kann, ohne diese – deterministisch – aufzuheben“ (Link, Christian (2004), Sp.1957 Synergismus. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4 Auflage (RGG Bd. 7)).

zuvorkommenden⁷⁶⁵, göttlichen Wirkung, bzw. Gnade die Rede sein, die die Mitwirkung des Menschen einschließt, aber vollkommen eigenständig⁷⁶⁶ im Menschen bei seiner Rechtfertigung wirkt und

⁷⁶⁵ Im Rahmen der zuvorkommenden Gnade könnte die Frage gestellt werden, nach welchen Kriterien Gott die Menschen auswählt, denen er Gnade zukommen lässt. In diesem Sinne kann hier der Vorwurf der Prädestination gemacht werden. Da die Prädestinationslehre eine sehr umfassende, inhaltliche Auseinandersetzung darstellt (sie betrifft die Gotteslehre, Gnadenlehre und Frage nach der Willensfreiheit des Menschen), deren Gedanken bis ins Neue Testament und zu den Kirchenvätern reichen, kann sie hier nur gestreift werden. Die Gedanken der Vorbestimmung durch Gott kommen im Römerbrief (Röm 8,28-30) und Epheserbrief (Eph 1,3–6) reflektiert vor. Justin (100-165) zeigte sich ablehnend. So schreibt er, wenn „alles nach einem Verhängnisse geschähe, so gäbe es gar keine Verantwortlichkeit; denn wenn es vom Schicksale bestimmt ist, daß dieser gut und jener schlecht ist, so ist der eine so wenig zu loben als der andere zu tadeln. Und wiederum: Wenn das Menschengeschlecht nicht das Vermögen hat, aus freier Wahl das Schändliche zu fliehen und sich für das Gute zu entscheiden, so ist es unschuldig an allem, was es tut.“ (Justin (138-161), Erste Apologie (BKV). Aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Gerhard Rauschen. Apologia (prima), Erste Apologie, 43). Anhand dieser Textstelle wird deutlich, dass hier die Kernproblematik des Determinismus angesprochen wird, welcher jegliche, menschliche Entscheidungen hinsichtlich seiner Vorherbestimmung zur Gnade, ob zum Guten oder weniger Guten, bedeutungslos oder zumindest fraglich erscheinen lässt. Wie schon angedeutet, lassen sich auch vereinzelte Gedanken zur Prädestination bei den Kirchenvätern vor Augustinus finden: „Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur“ (Augustinus (429): De dono perseverantiae. XIV, 35. MPL 45, S.1014). Die Herausforderung der Prädestination besteht für darin, dass es fraglich ist, wie ein liebender und völlig guter Gott nur bestimmte Menschen vorherbestimmt, denen er Gnade zukommen lässt. Eine andere Möglichkeit, sich die zuvorkommende Gnade zu denken, wäre unseres Erachtens nach, dass die Gnade sich aus der Lebensbewegung entfaltet. Wenn angenommen wird, dass jeder Mensch eine göttliche Lebensbewegung hat, dann kann man auch annehmen, dass jedem Menschen die zuvorkommende Gnade als eine Art Sehnsucht oder auch Anregung nach diesem Lebensbewegung zukommt. Die Tatsache, dass es auch Menschen gibt, die nicht an Gott glauben, lässt sich damit erklären, dass sie diese Sehnsucht oder Anregung ignorieren oder verweigern und somit sie Gnade nicht annehmen wollen. Für die Annahme, dass jedem Menschen die göttliche Gnade zukommt spricht der 11. Artikel der Konkordienformel: „Die ewige wahl Gottes aber, rvel Praedestinatio, sdas ists Gottes verordnung zur seligkeitr, gehet nicht zumalt über die frommen und bösen, sondern allein uberu die Kinder Gottes, die zum ewigen leben erwehlet und verordnet sind, ,ehe der Welt grund geleget ward‘, vwie Paulus spricht Eph. 1: ‚Er hat uns erwehlet in Christo Jesu und verordnet zur Kindschafft.‘ Die Vorsehung Gottes (Praescientia) sihet und weis zuvor auch das böse, aber nicht also, das es Gottes gnediger wille were, das es geschehen solte, Sondern was der verkerte, bose wille des Teuffels und der Menschen fürnemen und thun werde und wölle.“ (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (2014): Quellen und Materialien. Band 2: Die Konkordienformel, S.1562).

⁷⁶⁶ Gegen die eigenständige Wirkung Gottes, die keinen Raum für menschliche Wirkung zulässt und dem Menschen überhaupt keinen eigenen, guten Willen zuspricht, wehrt sich Erasmus von Rotterdam (1466[?]-1536) in seiner Streitschrift „De libero arbitrio“: „das meiste auf die Gnade zurück[führen], auf den freien Willen beinahe nichts, ohne ihn völlig zu beseitigen: Sie leugnen, daß der Mensch etwas Gutes wollen könne ohne ‚besondere‘ Gnade, sie leugnen, daß er beginnen könne, sie leugnen, daß er Fortschritte machen könne, sie leugnen, daß er vollenden könne ohne eine grundlegende und dauernde Hilfe der göttlichen Gnade.“ (Erasmus von Rotterdam (1524), De libero arbitrio. Band 4, S.57). Erasmus nimmt an, dass „die Gnade Gottes und der Wille des Menschen“ zusammenwirken, „und zwar so, daß die Gnade die Erstursache ist, der Wille die Zweitursache, die ohne die

diese bejaht⁷⁶⁷. Nach dem Prozess der Rechtfertigung und Erlösung wäre ein Zusammenwirken des Menschen mit Gott innerhalb der göttlichen Gnade möglich. Mit dieser Möglichkeit entgeht man dem Problem der quietistischen Passivität (Kapitel 2), weil im Rahmen des

Erstursache nichts vermag“, sodass die „Erstursache [...] auch allein“ ausreicht (Erasmus von Rotterdam (1524), *De libero arbitrio* Band 4, S.173). Es wird hiermit deutlich, dass „der Mensch sein Heil zur Gänze der göttlichen Gnade zuschreiben soll“ (Erasmus von Rotterdam (1524), *De libero arbitrio*, Band 4, S.173). Allerdings räumt Erasmus Folgendes ein: „da ganz gering ist, was hier der freie Wille ausrichtet.“ (Erasmus von Rotterdam (1524), *De libero arbitrio*, Band 4, S.173). Der Leser fragt sich, was mit dieser geringen Ausrichtung gemeint ist und wie diese verstanden werden kann. Daher ist es angebracht, auch weitere Textbausteine aus dem unmittelbaren Umfeld hinzuzuziehen. So schreibt Erasmus: „Pelagius scheint dem freien Willen mehr als nötig zuzuschreiben, Scotus schreibt ihm reichlich viel zu. Luther verstümmelte ihn zunächst nur“. Er „brachte [...] den freien Willen um und beseitigte ihn völlig. Ich billige die Meinung jener, die dem freien Willen einiges zuschreiben, aber der Gnade das meiste.“ (Erasmus von Rotterdam (1524), *De libero arbitrio*, Band 4, S.189). Die Annahme liegt nahe, dass Erasmus einen gemäßigten Synergismus vertritt, der aber nicht weiter entfaltet wird. Am Ende des Buches „*De libero arbitrio*“ greift Erasmus die spannende Frage auf, ob der menschliche Wille ohne Gott etwas Gutes vollbringen kann und schreibt: „Obwohl wir hier sehen, daß dem freien Willen ganz wenig zugeschrieben wurde“, so wird behauptet, „daß das Gute keineswegs als unsere Leistung bezeichnet werden kann.“ (Erasmus von Rotterdam (1524), *De libero arbitrio*, Band 4, S.177). Hiermit will Erasmus sicherstellen, dass es um die „Kraft des menschlichen Wollens [...] durch die sich der Mensch dem zuwenden [kann], was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte“, geht. (Erasmus von Rotterdam (1524), *De libero arbitrio*, Band 4, S.42). Zudem kritisiert er die deterministische Sichtweise des freien Willens: „Diejenigen übrigens, die leugnen, daß es überhaupt einen freien Willen gebe, sondern behaupten, alles geschehe aus absoluter Notwendigkeit, bekennen, daß Gott in allen nicht nur die guten Werke wirke, sondern auch die bösen.“ (Erasmus von Rotterdam (1524), *De libero arbitrio*, Band 4, S.179). Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass die Willensfreiheit in Verbindung mit „Selbstbesinnung und -bestimmung. Wertbewußtsein, Sprache, ästhetischem, spekulativem, logischem, phantastischem Denken“ (Schott, Erdmann (1962), Sp.1719 Willensfreiheit. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Auflage (RGG Bd. 6) steht. In diesem Sinne hat der Mensch den freien Willen. Er findet sich zwar in einer Welt vor, die er sich nicht ausgesucht hat, dennoch kann daraus nicht geschlossen werden, dass ihm alle schöpferische Kraft zum Guten im Rahmen seiner Willensfreiheit aberkannt und das Gute nur Gott zugeschrieben wird. Daher ist davon auszugehen, dass dem freien Willen ein Moment des Schöpferischen und Guten zugeschrieben werden kann, diese Zuschreibung aber nicht unmittelbar im Rahmen der Rechtfertigung, Gnade und Erlösung des Menschen zu sehen ist. Diese Position entspricht dem 18. Artikel der *Confessio Augustana* (s.o. Kapitel 4): „Vom freien Willen wird gelehrt, daß der Mensch in gewissem Maße einen freien Willen hat: Er kann äußerlich ein ordentliches Leben führen und in Angelegenheiten, die der Vernunft zugänglich sind, frei entscheiden. Aber ohne Gnade, Hilfe und Wirkung des Heiligen Geistes kann der Mensch Gott nicht gefallen, ihn nicht von Herzen fürchten oder an ihn glauben“ (Das Augsburger Bekenntnis Deutsch (1530), revidierter Text, S.32). Es ist offensichtlich, dass der freie Wille des Menschen nicht bestimmend für seine Gnade ist, sodass erst durch die zuvorkommende Gnade Gottes ein Zusammenwirken mit Gott vorstellbar ist, welches nicht auf den freien Willen des Menschen reduziert werden kann, sondern einen freien Willen und die Gnade Gottes miteinschließt.

⁷⁶⁷ Fraglich erscheint, ob die zuvorkommende Gnade bejaht werden muss. Es wäre denkbar, dass eine nicht Verweigerung, eine fehlende Ignoranz für die Annahme der zuvorkommenden Gnade ausreichen könnte. Diese nicht Verweigerung könnte aber als eine Gleichgültigkeit im Sinne von Passivität ausgelegt werden.

Gnadenwirkens dem Menschen eine eigene Glaubenswirkung eröffnet wird. Demnach ist mit Joest gesprochen „hier nicht von einem Mitwirken des Menschen mit der Gnade, sondern besser von seinem Inwirken⁷⁶⁸ im Wirken Gottes zu reden.“⁷⁶⁹ Allerdings könnte die Vorstellung der zuvorkommenden Gnade gegen die Willensfreiheit⁷⁷⁰ des Menschen sprechen, wenn davon ausgegangen wird, dass der Mensch eine Willensfreiheit hat (Kapitel 5.1). Zudem ist es fraglich, wie ein Zusammenwirken oder „Inwirken“ von Gott und Mensch nach der zuvorkommenden Gnade gedacht werden kann. Inwiefern bestimmt der Mensch das Zusammenwirken durch seinen freien Willen? Oder kann von einem freien Willen nach der Gnade nicht mehr die Rede sein, sodass von einem freien Willen im neuen Menschen gesprochen werden muss? Wie lässt sich aber der freie Wille im neuen Menschen denken? Ist es demnach ein freier Wille im Sinne der Gemeinschaft mit Gott? Andererseits können die Voraussetzungen und Vorbereitungen auf die Rechtfertigung und göttliche Gnade von dem tatsächlichen Akt oder Prozess der Rechtfertigung und Gnade getrennt werden. Hiermit hätte der Mensch bei all seinen Bemühungen keinen Anspruch auf die Gnade Gottes. Allerdings hätte er auch keine Mitwirkung an seiner Gnade, sodass diese allein in Gott begründet wäre.

⁷⁶⁸ Joest definiert: „Es ist der Gnade wesentlich, daß sie alleinwirksam ist. Dies bedeutet nicht, daß der Mensch ihr gegenüber zur behandelnden Sache würde. Vielmehr macht Gott den, dem er sich zur Gemeinschaft zuwendet, lebendig zum Leben in seiner Liebe. Aber das Wirken, das daraus entspringt, ist ein In-Wirken in der G., nicht ein Mit-Wirken in der G., so daß es ihr als kausierender Faktor zur Seite geordnet werden könnte.“ (Joest, Wilfried (1962), Synergismus. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3 Auflage. (RGG Bd. 6). S.562)

⁷⁶⁹ Joest, Wilfried (1962), Gnade Gottes. Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG Bd. 2). S.1652.

⁷⁷⁰ Die Vorstellung, dass die zuvorkommende Gnade, ohne eine Zustimmung oder Ablehnung des menschlichen Willens Rechtfertigung und Gnade bewirkt, könnte im Hinblick auf die Willensfreiheit des Menschen den Boden für den Determinismus bereiten. Der Mensch hätte in diesem Determinismus keinen Einfluss darauf, ob er die Beziehung mit Gott eingehen will oder nicht. Auch wenn die Zustimmung des Menschen in der zuvorkommenden Gnade Gottes ausbleibt, so ist es fraglich, ob eine Ablehnung der Gottesbeziehung nicht als freier Willensakt im Menschen selbst begründet sein muss.

5 Johann Arndts frühe Wirkungsgeschichte

Bei der Betrachtung der Wirkungsgeschichte⁷⁷¹ Johann Arndts⁷⁷² haben wir den Eindruck gewonnen, dass mehrere Kirchenhistoriker⁷⁷³ durchaus der Auffassung sind, dass Arndt mit seinen Büchern vom wahren Christentum die meistgelesenen Erbauungsschriften seiner

⁷⁷¹ Die Wirkungsgeschichte Arndts ist so umfassend, dass sie mitnichten in dieser Dissertation inhaltlich darstellbar wäre. Verglichen dazu verläuft die Arndtforschung minimalistisch. Einen guten Überblick zur Wirkungsgeschichte im 17. Jahrhundert bietet Johannes Wallmann (Wallmann, Johannes (2019), Pietismus). Zudem bietet Martin Brecht in der Geschichte des Pietismus einen guten kirchengeschichtlichen Überblick zu Arndts Wirkungsgeschichte (Brecht, Martin (1993), Geschichte des Pietismus). Nach einer vergleichsweise spärlichen Rezeption im Zeitalter des Rationalismus war es erst der Theologe August Tholuck im 19. Jahrhundert, der Arndt sogar in einer Reihe mit Luther sehen konnte. 1850-1860 hat die Göttinger Theologische Fakultät die Schriften von Arndt einer streng wissenschaftlichen Behandlung unterzogen. Vorzüglich galt das Interesse den historischen Streitigkeiten sowie der Bedeutung der Arndtschen Theologie. Diese Forschung wurde von Ludwig Parisius aus Neustadt sowie von Heinrich Ludolf Petzt aus Hannover durchgeführt. Petzt brachte seine Arbeit 1852 (*De Joanne Arndtio eiusque libris [...]*) in Hannover heraus, wohingegen Parisius von einer Veröffentlichung absah. (vgl. Koepp, Wilhelm (1973), S.164f.).

⁷⁷² In diesem Zusammenhang hat Wallmann eine Einteilung der „Anhängerschaft Arndts in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts“ (Wallmann, Johannes (2019), S.41) vorgenommen. Sodann versucht Wallmann eine grobe Differenzierung „von der strengen Orthodoxie bis hin zum kirchenkritischen Spiritualismus“ vorzunehmen, die er als „rechten“ und „linken Flügel“ kennzeichnet (Ebd.). In diesem Sinne spricht Steiger von einer „kirchlich-orthodoxen“ und einer „heterodoxe[n] Wirkungsgeschichte“ (Steiger, Johann Anselm (2007), S.266). Zudem nimmt auch Hans Schneider eine ähnliche Differenzierung vor (vgl. Schneider, Hans (2006), S.153). So rechnet Wallmann diejenigen Theologen zum rechten Flügel, die „Arndts Akzentverlagerung von Lehre auf das Leben begrüßen und für eine innerkirchliche Reformbewegung fruchtbar zu machen suchen“ (Wallmann, Johannes (2019), S.41). Zum linken Flügel gehören all diejenigen, die „Arndts Absicht, mystische und spiritualistische Traditionen durch orthodoxe Neuinterpretation zu verkirchlichen“ (Wallmann, Johannes (2019), S.43), nicht mehr verfolgen. Die Motivation der Zuschreibung in den rechten und linken Flügel wird durch die Komplexitätsreduktion der umfassenden und wenig untersuchten Wirkungsgeschichte deutlich. Zurecht bemerkt Brecht an dieser Stelle, dass der linke Flügel der „mehr dem Trend der radikalen Traditionen“ folgte „und sich weit kritischer gegen die verfaßte Kirche und deren Bekenntnis“ aussprach, selbst eine große „Bandbreite“ hatte. „Es finden sich leidenschaftliche Mystiker, spekulative Theosophen und radikalisierte Arndtanhänger nebeneinander, manchmal waren sie alles in einer Person. Es ist nicht immer leicht, sie abzugrenzen von den sonstigen Mystikern, Paracelsisten, Alchemisten, Kabbalisten, Rosenkreuzern [...] Weigel- und Schwenckfeldanhängern oder unzufriedenen, eigenwilligen Einzelgängern.“ (Brecht, Martin (1993), Die deutschen Spiritualisten des 17.Jahrhunderts. S.205). Allerdings sind diese Zuschreibungen, wie Wallmann selbst schon einräumt, von grober Natur. Dazu zählt auch der Versuch Wolfgang Sommers, den Pietismus in zwei Ebenen, nämlich in eine enge (Spener) und weite (Arndt) Fassung, zu unterteilen (vgl. Sommer, Wolfgang (1988a), S.137). Diese vielfältigen Definitionsversuche dienen der ersten Orientierung und sollen nicht als exakte definitonische Zuschreibungen angesehen werden. Für die vorliegende Arbeit mit ihrem Fokus auf den theologischen Lebensbegriff sind die Verästelungen der Arndtrezeption ohnehin kaum relevant.

⁷⁷³ Wolf-Dieter Hauschild schiebt im Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Arndt zu, „einen Einfluß [erzielt zu haben], der denjenigen Luthers überdeckte“ (Hauschild, Wolf-Dieter (1999), S.665).

Zeit verfasst hat. So vertritt Johann Anselm Steiger die Auffassung, dass Arndts Bücher vom wahren Christentum „Einflüsse auf die Frömmigkeit der lutherischen Orthodoxie und [...] des Pietismus bis hinein in die Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert“⁷⁷⁴ hatten. Die Annahme Steigers findet Bestätigung, wenn wir die Wirkung Arndts auf den Pietismus untersuchen (Kapitel 6). Wirkungsgeschichtlich spiegelt sich der Umstand der Heterogenität der theologischen Konzeption der Bücher vom wahren Christentum bereits in den historischen Streitigkeiten wider. Da die Wirkungsgeschichte Arndts sehr umfassend⁷⁷⁵ ist, werden wir uns exemplarisch auf einige Verfasser und Werke beschränken müssen, die nach unserem Dafürhalten im Themenkreis des Lebensbegriffs neue Impulse setzen und uns andere Perspektiven eröffnen könnten. Des Weiteren wird hier nicht der Anspruch erhoben, eine umfassende Wirkungsgeschichte⁷⁷⁶ Arndts vorlegen zu wollen. Zudem würde bereits eine Darstellung der erforschten und überwiegend aus den kirchengeschichtlichen Kreisen kommende Wirkungsgeschichte den Rahmen dieser Dissertation sprengen. Überdies erachten wir es nicht als sinnvoll, die Wirkungsgeschichte paraphrasenartig darzustellen. In diesem Sinne nehmen wir von einem reinen Referieren aus der Sekundärliteratur Abstand und beschäftigen uns mit einer Textanalyse der Primärquellen. Sodann entwickeln wir unsere Vermutungen und Texterkenntnisse am explizit zitierten Text der jeweiligen Schriften der Theologen. Unsere Darstellungen fußen demnach auf eigenen Primärquellenstudien.

⁷⁷⁴ Steiger, Johann Anselm (2005), S.385.

⁷⁷⁵ Die Wirkungsgeschichte Arndts wäre umfassender eigener Untersuchung wert. So hat beispielsweise „Johann Angelius Werdenhagen (1581-1652) Professor für Ethik in Helmstedt [...] zum Reformationsjubiläum 1617 acht Reden“ (Wallmann, Johannes (2005), S.44) über das „wahre Christentum“ verfasst (vgl. Werdenhagen, Joan Angelii (1618)). Nach Wallmann „kämpfte Wendenhagen gegen [...] die einseitige Betonung der reinen Lehre“ (Ebd.). Im Rahmen der Untersuchung des Lebensbegriffes hat die Schrift von Wendenhagen keinen Mehrwert gebracht. Als auffällig erschien der Themenkreis der „Abwertung vom kirchlichen Amt und kirchlicher Lehre“ (Seebaß, Frieder (1996), S.159). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine vertiefte systematisch-textbasierte Untersuchung der Wirkungsgeschichte bei Arndt fehlt.

⁷⁷⁶ Im 4. Kapitel begegneten bereits die Verteidigungsschriften von Heinrich Varenius und Daniel Dinger, die auch zur frühen Wirkungsgeschichte Arndts zugerechnet werden, sodass hier auf diese nicht sonderlich einzugehen ist. Ebenfalls benannt wurde, dass es eine zusätzliche Verteidigungsschrift Arndts von Paulus Egardus (1579-1655) mit dem Namen „Ehrenrettung Johannis Arndten/ Das ist/ Christliche vnd in Gottes Wort wolgegründete Erinnerung/ was von D. Lucae Osiandri, Theologiae Professoris zu Tübingen Vrtheil vnd Censur, uber Johan Arndten [...]“ aus dem Jahr 1624 gibt. Zu ihr s. o. Kapitel 5.3.

5.1 Die Wirkung Arndts auf Herman Rathmann

In der Analyse der frühen Rezeptionsgeschichte haben wir wahrgenommen, dass Herman Rathmann⁷⁷⁷ (1585-1628) in seiner umstrittenen Schrift „Jesu Christi: des Königs aller Könige und Herrn aller Herren Gnadenreich“⁷⁷⁸ aus dem Jahre 1621 in seinen theologischen Ansichten von Johann Arndts Büchern⁷⁷⁹ vom wahren Christentum geprägt worden war. Durch die Untersuchung dieser Textstellen erhoffen wir uns eine Möglichkeit, Arndts theologische Überzeugungen weiterzudenken. Als interessant empfinden wir die von Rathmann getroffene Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und der Schrift:

„Erstlich ist gewiss/ daß die Schrifft nicht sey das ewige Wort des Vaters/ von welchem geschrieben stehet/ (loh. 1.) Im Anfange war das Wort/ etc. Denn diß Wort ist Ewig/ die H. Schrifft aber ist in der Zeit promulgiret vnd offenbaret.“⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ Bisweilen auch „Rahtmann“.

⁷⁷⁸ Herman, Rathmann (1621). Jesu Christi, Deß Königs aller Könige und Herrn aller Herren Gnadenreich [...]. Die Schrift Rathmanns löste mehrere weitere Streitschriften aus, deren Behandlung den Rahmen dieser Arbeit eindeutig sprengen würden. Eine gute Übersicht der Streitschriften und Fakultätsgutachten um Hermann Rathmann bietet Heinrich Halverscheid in seiner Schrift „Lumen Spiritus prius quam [...]“ (Halverscheid, Heinrich (1971), S.11-23). Dennoch erwähnt sei eine Kritik an Rathmann, die von Conrad Dieterich (1575-1639) im Rahmen seiner Schrift „Quaestiones theologicae: d.i. theolog. Fragen [...]“ betreffend das geschrieben und gepredigte Wort Gottes [...]“ (Dieterich, Conrad (1623)) geäußert wurde, weil diese Kritik auch bei Arndts Büchern vom wahren Christentum eine Rolle gespielt hat. Dieterich vergleicht in seiner Kritik des innerlichen Wortes Rathmann mit Schwenckfeld, ähnlich wie Osiander Arndt des Schwenckfeldianismus (damit ist eine mittellose Bekehrung gemeint) beschuldigt hat (Kapitel 4.1). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Rathmann in seiner im Jahre 1623 erschienenen Verteidigungsschrift „Wolgegründetes Bedencken“ gegen die Beschuldigung Dieterichs vorgeht, indem er der Bibel keine untergeordnete Rolle bei der Vereinigung mit Christus im Glauben beimisst. So schreibt er: „Die Schrifft treibet vnd reizet den eusserlichen vnd innerlichen Menschen/ daß er sich zu Christo finde/ vnd mit jhm vereinbahret werde.“ (Rathmann, Herman (1623), S.84). Dem Leser dieser Ausführungen wird deutlich, dass die Schrift ihre Wirkung nicht verliert und auch bei Menschen, die erleuchtet und mit Christus im Glauben vereint sind, immer noch eine tragende Rolle bei der Erhaltung des Glaubens spielt (vgl. Rathmann, Herman (1623), S.83).

⁷⁷⁹ Friedrich August Gotttreu Tholucks Schrift „Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen“ bietet eine Textstelle aus einem Brief Rathmanns an Meisner (wohl Balthasar Meisner (1587-1626)), aus der hervorgeht, dass Rathmann von Arndts Schriften beeinflusst war. So schreibt Rathmann: „so bekenne ich gern, daß die Lesung der Arndtschen Schriften mich erwärmt hat, und daß ich nichts mehr wünsche, als daß zur Erbauung der Gläubigen noch viele solcher Schriften in deutscher Sprache herausgegeben würden.“ (Tholuck, Friedrich August Gotttreu (1859) S.293). Das Original dieses Briefes ließ sich im Rahmen dieser Arbeit nicht einsehen.

⁷⁸⁰ Herman, Rathmann (1621). S.2. So eine stringente Trennung zwischen Wort Gottes und der Bibel lässt sich bei Arndt nicht finden.

In den Ausführungen von Rathmann wird deutlich, dass er die Identifikation des Wortes Gottes mit der Bibel nicht einfach annimmt. Mit Bezug auf den Johannesprolog identifiziert er das ewige Wort mit Gott und Christus und unterscheidet davon die Bibel als offenbartes Wort⁷⁸¹. Zudem folgt die Differenzierung zwischen innerem und äußerem Wort.⁷⁸² Sodann fanden wir in dieser Schrift erstaunliche Parallelen zu Arndt im Themenkreis des innerlichen⁷⁸³ und äußerlichen Wortes (Kapitel 4.4; 4.5) und spezifisch im Themenfeld der vorbereitenden Erleuchtung durch den Heiligen Geist.

„Ob nun wol die Schrifft/ wie erkläret/ muß dabey seyn zum göttlichen Erkünntnis/ weil das ewige Wort bey unnd in der Schrifft den Menschen zu Gott führet und bekehret/ so gehet doch die Erleuchtung durch das ewige Wort und den H. Geist fürher.“⁷⁸⁴

An dieser Textstelle erscheinen mehrere Aspekte besonders aufschlussreich. Zunächst wird klar, dass die Bibel als notwendiges Mittel der hier von Rathmann beschriebenen, göttlichen Erkenntnis angesehen wird. So erscheint ein unmittelbares Wirken des Heiligen Geistes (ohne die Schrift) von Rathmann auf dieser Textbasis nicht

⁷⁸¹ Dadurch bekommt das offenbarte Wort als geschriebenes Wort der Bibel einen vergänglichen Beigeschmack. Plausibel erscheint hingegen, dass der Heilige Geist als trinitarischer Gott nicht auf das *verbum externum* reduziert werden kann. Allerdings können andere Beobachtungen an Textstellen die Vermutung aufstellen lassen, dass Rathmann die Bibel nicht als gewöhnliche Bücher abwerten will: „weil nun die heilige Schrifft auß der Erleuchtung des heiligen Geistes geflossen/ unnd also eusserlich auff's papyer gebracht“ so ist sie „ein göttliches eusserliches Wort/ oder Zeugnüß deß heiligen Willens und der Thaten Gottes/ die von dem heiligen Geist durch eine hohe Erleuchtung in den Herten der heiligen Propheten und Apostel offenbahret worden/ daß wir durch solches eusserliche Zeugnüß/ in krafft deß heiligen Geistes zu Gott bekehret und selig werden.“ (Rathmann, Herman (1621), S.3). Zudem schreibt Rathmann, dass die Bibel „von allen Büchern der Heiden [...] vnderschieden [ist].“ (Rathmann, Herman (1621), S. b iij). Fraglich erscheint an dieser Textstelle, ob die Menschen die gleiche Qualität des durch den Heiligen Geist empfangenen Wortes erfahren können, wie die Apostel und Propheten seinerzeit. Auf diese Frage geht Rathmann nicht ein. Allerdings führt er aus, dass in der „Schrift der rechte wahre Weg zum Leben erkandt werden [kann]“, wenn der „H. Geist im Hertzen“ (Rathmann, Herman (1621), S. b-b 2) einen Menschen erleuchtet. Überdies lässt sich anhand anderer Textstellen wahrnehmen, dass Rathmann mit dem Verhältnis vom Wort zum Heiligen Geist überfordert zu sein scheint. So stellt Halverscheid richtigerweise fest, dass die Bibel nach Rathmann „von sich aus“ für die „Bekehrung nicht“ ausreicht, sodass „durch den Heiligen Geist zur Schrift noch etwas hinzukommen“ muss. „Wie kann dieses Mehr, daß die geistliche Erkenntnis voraushat, so beschrieben werden, daß dadurch die Buchstabenevidenz der Schrift nicht hinfällig wird?“ (Halverscheid, Heinrich (1971), S.82).

⁷⁸² Vgl. Herman, Rathmann (1621). S.3.

⁷⁸³ Offenbar meint Rathmann mit dem inneren Wort die damalige Kommunikation Gottes mit den Aposteln und Propheten (vgl. Rathmann, Herman (1621), S.18f). Darauf aufbauend ließe sich sagen, dass die Bibel nur mit dem Heiligen Geist verstanden werden kann, durch den sie, Rathmann zufolge, geschrieben wurde, indem die Schriftsteller der Bibel aus dem inneren Wort schöpften.

⁷⁸⁴ Herman, Rathmann (1621), S.b iij v.

beabsichtigt zu sein. Nach unserem Dafürhalten will Rathmann hiermit aber nicht aussagen, dass bereits die Bibel für sich allein zur göttlichen Erkenntnis führt. Wir würden es so deuten, dass die Schrift die erste und notwendige Begegnung der Menschen mit Gott darstellt. Nach dieser Begegnung des Menschen mit der Schrift wird die Erleuchtung, die hier von Rathmann mit der göttlichen Erkenntnis gleichgestellt wird, durch den Heiligen Geist und das ewige Wort bewirkt. Im Wesentlichen wird der Begriff *Erleuchtung* mit dem Lebendig-werden des Wortes gleichgesetzt.⁷⁸⁵ Die Herausforderung liegt hier aber in dem Wörtchen „fürher“, welches auf eine vorherige Wirkung des Heiligen Geistes hindeutet. Rathmann übernimmt demnach die Ansicht Arndts, dass der Heilige Geist seine Wirkung vor der Erleuchtung entfalten muss, damit das Wort der Bibel erkannt und im Herzen aufgenommen werden kann (Kapitel 4). Die zuvorkommende Wirkung des Heiligen Geistes kann auch als eine Anregung und Steigerung der Aufnahmebereitschaft des Menschen⁷⁸⁶ im Hinblick auf das Wort Gottes gedeutet werden. Allerdings wird von Rathmann zum Heiligen Geist auch noch das ewige Wort hinzugefügt. Wo Arndt vom eigentlichen Sinn Gottes spricht (Kapitel 4), redet Rathmann von der Erkenntnis. Auch diese Textpassagen klingen stark nach Arndt: „weil die Erleuchtung geschieht durch den H.Geist als Hauptursach die daß Menschen einig und allein anfasset das der Same Gottes hinein komme.“⁷⁸⁷ In diesem Sinne bezeichnet Arndt das Wort, ähnlich wie Rathmann, auch als den Samen der ewigen Weisheit. Interessant erscheint auch, wie Rathmann die von Arndt übernommene Aufteilung des Heiligen Geistes (Kapitel 4) aufnimmt:

„Darumb auch etliche Wirckung dem ewigen Wort des Vaters vnd H. Geist in Bekehrung des Menschen können zugeschrieben werden/ welche der Schrift vnd mündlichem Wort nicht zustehen/ als da sind: „[...] Das Hertz eröffnen durch vorhergehende Gnade/ daß das Wort angenommen werde. [...] Einen guten Willen in vns erwecken/ das wir begehren das Wort

⁷⁸⁵ Für ein besseres Verständnis des Begriffs *Erleuchtung* bei Rathmann vgl. auch diese Textstelle: „Demnach bleibt es dabey/ das/ so auß der Schrift soll leuchten/ ein rechtes Erkänntuß [...] vnd daß solches im Herten lebendig werden/ so muß es allein das ewige Wort oder der H. Geist wircken.“ (Rathmann, Herman (1621), b ij, S.2f.).

⁷⁸⁶ Rathmann stellt fest, dass es Menschen gibt, die nicht durch die Bibel „zu Gott geführet/ bekehret/ geheiligt/ gereinigt“ (Rathmann, Hermann (1621), b iij, 4) werden, Menschen, denen Gott nichts sagt: „Darumb die Schrift/ so ferne sie im Buchstaben verfasst ist/ die Seele vnd den Menschen nicht fasset vnd wandelt zur Bekehrung/ Heiligung“ (Rathmann, Hermann (1621), b iij, 4). Aufgrund dieser und anderer Textstellen wurde Rathmann von Dieterich stark kritisiert.

⁷⁸⁷ Herman, Rathmann (1621), S.b iij 2r.

zubetrachten [...] Und dem Herten appliciren vnd zu eigen
[machen]⁷⁸⁸.

Zunächst kann hier beim Lesen der Eindruck entstehen, dass die zuvorkommende Gnade einen Anspruch auf höhere Wirkung im Prozess der Bekehrung erhebt. Zudem verstärkt sich bei uns die Vermutung, dass Rathmann die Herausforderung der Mitwirkung des Menschen⁷⁸⁹ im Prozess der Annahme des äußerlichen Wortes und der Verinnerlichung desselben im Leben so zu meistern versucht, dass er immer wieder an den Heiligen Geist appelliert, der die Sinnhaftigkeit des Worts und die Erleuchtung des Menschen mit seiner zuvorkommenden Wirkung entfaltet. Sodann werden jegliche menschliche Mitwirkungstendenzen entsprechend ausgeschlossen. Allerdings eröffnet sich dadurch, so unsere Deutung, eine weitere Herausforderung, die wir in Kapitel 4 angesprochen haben. In diesem Sinne kann eine rein göttliche Mitwirkung im Menschen, die das biblische Wort aufnimmt, eine Erleuchtung ermöglicht und die Wirkung des Heiligen Geistes und den Glauben entfaltet, auch gegen die freiwillige Zustimmung des Menschen sprechen, welche die Möglichkeit eröffnet, das eben Genannte wirksam werden zu lassen. Zudem kann weiterhin gefragt werden, welchen Menschen die zuvorkommende Gnade zugutekommt, wenn angenommen wird, dass sie kein Prädikat der Allgemeingültigkeit besitzt. In diesem Sinne fragen wir uns, ob das Zugutekommen der Gnade durch den Heiligen Geist eine freiwillige Entscheidung des Geistes ist. Dazu lesen wir bei Rathmann, dass die zuvorkommende Gnade „eine freywillige Gabe [ist], die Gott denen gibt, welchen ers von Ewigkeit als ein lieber Vater in der Bekehrung zu geben bestimmt hat.“⁷⁹⁰ Den Ausführungen Rathmanns kann nach unserem Dafürhalten nicht entnommen werden, nach welchen Kriterien die zuvorkommende Gnade den Menschen zugutekommt. Zudem bleibt es unklar, ob diese Gnade allen Menschen gleichermaßen zukommt. In diesem Sinne könnte

⁷⁸⁸ Herman, Rathmann (1624), S.42.

⁷⁸⁹ Streng genommen kann eine Mitwirkung des Menschen bereits beim Lesen und Hören der Bibel (s. o. Kapitel 4) entstehen. Indem Rathmann alle Wirkungen dem zuvorkommenden Heiligen Geist zuschreibt, vermeidet er diese Problematik, vgl. etwa in seiner Schrift „Wolgegründetes Bedencken“: „Lesen können wir die Schrifft wol/ vnd sollen sie auch lesen/ aber das lesen ist nicht eine wirckende Ursache der Bekehrung.“ (Rathmann, Herman (1623), S.72). Die Gedanken Rathmanns weiter zu entfalten würde bedeuten, dass, wenn das Wort der Bibel als solches die Bekehrung bewirken würde, die Aktion des Menschen beim Lesen und Hören des Wortes eine Mitwirkung bei der Bekehrung entfalten müsste.

⁷⁹⁰ Herman, Rathmann (1621), S.a iij 1v.

Rathmann vorgeworfen werden, die Gedanken der Prädestinationslehre zu vertreten. Zur Entlastung Rathmanns finden wir in der Preußischen Kirchen-Historia, einer im Jahre 1686 verfassten Schrift vom Historiker Christoph Hartknoch, den folgenden Vermerk über Herman Rathmann. Dort nimmt Hartknoch genau auf die oben genannte Textstelle Rathmanns Bezug und schreibt:

„Allein darauff hat er sich erkläret/ unnd zwar oft auf öffentlicher Kanzel [...] daß er aber die gnade zur Bekehrung eine freywillige Gabe nennet/ daraus folge dasselbige nicht/ weil Gott diese freywillige Gabe allen Menschen geben will/ wenn sie dieselbe nur annehmen/ und nicht muthwillig von sich stossen wollen.“⁷⁹¹

Für diese Textstelle erbringt Hartknoch allerdings nicht den geringsten Textbeweis⁷⁹², sodass unklar bleibt, woher er die Erklärung Rathmanns hat. Allerdings erachten wir den darin liegenden Gedanken als interessant. Das Prädikat der Allgemeingültigkeit wird hier beibehalten und es wird darauf hingewiesen, dass der Mensch die Freiheit hat, die zuvorkommende Gnade anzunehmen oder abzulehnen (Kapitel 4). Es obliegt dem Menschen, sich der zuvorkommenden Gnade zu widersetzen; somit ist der freie Wille des Menschen sichergestellt. Im Übrigen kann auch hier vermutet werden, dass das Widersetzen des Menschen als eine aktive Handlung ausgelegt werden kann. Allerdings wirkt der Mensch dabei nicht indirekt im positiven Sinne bei seiner Gnade mit, vielmehr ignoriert er die zuvorkommende Gnade. In diesem Sinne wird hier nicht behauptet, dass der Mensch durch seine Gelassenheit, Passivität oder sein Aufnahmevermögen bereits eine menschliche Mitwirkung erzeugt, sodass dieses Problem nicht aufkommt. Ob den Prädestinationsgedanken dadurch eine Absage erteilt wird, lässt sich nicht deutlich sagen. Allerdings bleibt es immer noch unklar, wie das Verhältnis vom Heiligen Geist zum biblischen Wort beschrieben werden kann. Wenig durchsichtig erscheint auch, welche Wirkungen dem biblischen Wort zukommen. Somit verbunden ist die Frage, ob das biblische Wort bereits an sich schon Gnadenmittel ist.

⁷⁹¹ Hartknoch, Christoph (1686), S.803.

⁷⁹² Nicht unbegründet erscheint die Vermutung, dass es mehr die Auffassung Hartknochs ist als die von Rathmann. Vgl. etwa folgende Formulierung Rathmanns: „Lehret die Augsburgische Confession, das der H. Geist den Glauben wircke in denen/ die das Wort hören. Weil aber das Wort andächtig hören vnd dasselbige annehmen Gottes gabe ist/ als wird damit die Gratia praeueniens oder vorhergehende Gnade bekannt.“ (Rathmann, Herman (1624/1625), B iij).

Wir vermuten, dass die Entfaltung des biblischen Wortes als Gnadenwirkung des Hinzukommens des Heiligen Geistes bedarf. Allerdings erscheint das biblische Wort auch bereits selbst Gnadenmittel zu sein. Hiermit können wir der empirischen Beobachtung Arndts, aber auch Rathmanns, eine positive Entsprechung gegenüberstellen. Die menschliche Mitwirkung bei der Entfaltung der Gnadenwirkung könnte darin bestehen, dass der Mensch mit der Unterlassung des Ablehnens der zuvorkommenden Gnade eine erste Tendenz der positiven Bejahung des biblischen Wortes zeigt. Mit dieser Bejahung des In-sich-wirken-lassen-wollens entfaltet der Heilige Geist seine Wirkungskraft im Menschen. Sodann könnte damit auch ausgesagt werden, dass sich aus diesem Zusammenwirken von Heiligem Geist und biblischem Wort der Glaube entfaltet.

5.2 Die Wirkung Arndts auf Johann Saubert

Der Nürnberger Theologe Johann Saubert (1592-1646) hat in seiner 1620 erschienen Vesperpredigt „Geistliche Flämmlein, mit welchem die kalte Lieb dieser letzten Welt etlicher Massen kann erwärmet werden“⁷⁹³ Folgendes in der Widmungsrede verfasst:

„bestehe dem nach das wahre Christenthumb nicht in Worten oder eußerlichem Schein/ sondern in einem lebendigen glauben/ auß welchem die Lieb gegen den Nächsten sampt andern Christlichen Tugenden nohtwendig entspießen.“⁷⁹⁴

Hier greift der bekenntnistreue Lutheraner⁷⁹⁵ Johann Saubert die Themenkreise *äußerliches Wort* und *lebendiger Glauben* auf. Allerdings werden die Themenkreise nicht weiter entfaltet, weil die Predigt über Röm. 13,9 die Liebe als Hauptgegenstand hat. Die obige Textpassage könnte inhaltlich betrachtet auch von Johann Arndt stammen. Eine eindeutige Zustimmung Arndts können wir am Ende der Predigt vernehmen. Dort zitiert Saubert wörtlich aus Arndts erstem Buch vom wahren Christentum.⁷⁹⁶ Der Leser kann vernehmen, dass sich, passend zur Predigt, viele dieser Zitate im Themenfeld der Liebe befinden. Zudem entsteht bei uns der Eindruck, dass Saubert

⁷⁹³ Saubert, Johann (1620).

⁷⁹⁴ Saubert, Johann (1620), S.1.

⁷⁹⁵ Wolfgang Sommer bestätigt, dass Johann Saubert als Reformschrift der lutherischen Orthodoxie das „Zuchtbüchlein“ aus dem Jahr 1633 verfasst hat (vgl. Sommer, Wolfgang (1999), S.241).

⁷⁹⁶ Vgl. Saubert, Johann (1620), S.56ff.

überwiegend unproblematische Textstellen Arndts referiert, sodass klärungsbedürftige Begrifflichkeiten wie alter und neuer Mensch, Geburt aus Gott, Absterben, Verleugnung, Gottesgelassenheit oder Nichts, welche den christlich-mystischen Quellen zugerechnet werden können, hier keine Erwähnung finden. In einer anderen Predigt Johann Sauberts, in der er gezielt auf Johann Arndt eingeht, können wir in Ansätzen Sauberts Intention vernehmen. Es handelt sich um eine Predigt über Gal. 6,15 aus dem Jahr 1625. Um Arndts Bücher vom wahren Christentum angemessen einordnen zu können, beginnt Saubert damit, die kritischen Schriften, aus denen Arndt geschöpft hat, zu benennen:

„daß der Author etliche Periodos auß den Schrifftten Tauleri und anderer alten Teutschen Scribenten daselbst eingefügt/ auch etliche phrases und wort gebraucht/ so nit jederman ins gemein bekandt waren: Als hat sich die nohtdurfft ereyget/ vorneme und Gottseelige Theologos hierüber/ sowoln Mündlich/ als Schrifftlich/ umb raht zu fragen: deren judicia und gutachten/ do es erfordert würde/ köndten fürgezeigt werden.“⁷⁹⁷

Nach dieser Feststellung unterstellt Saubert den Kritikern Arndts, die Motivation hinter dem wahren Christentum nicht richtig erkannt zu haben:

„das intent und den vorgesetzten zweck deß Authoris, dahin er mit dem wahren Christenthumb geizhet/ sondern auch umb desselbigen willen den modum scriptionis nicht verworffen/ in betrachtung dessen/ daß die Übung deß Glaubens/ wie sie bey den wahren Christen seyn soll/ bißweiln solche phrases und reden zulasset.“⁷⁹⁸

Dem Leser dieser Ausführungen wird zunehmend klar, was Saubert und Arndt vereint. Es ist beiden nicht genug, „sie vor den Leuten zu rechtfertigen/ das ist nach ihrem damahligen Stylo [...] sonder es gehören hierzu die rechtschaffenen Früchte.“⁷⁹⁹ Aufgrund dessen stellen wir die Hypothese auf, dass Saubert Arndts Bücher vom wahren Christentum auf die ethische Umsetzung im Leben (mittels Übung und Disziplin) reduziert. Allerdings haben wir den Eindruck gewonnen, dass Saubert mit der wissenschaftlichen und theoretischen Theologie nicht zufrieden ist und einen anderen Zugang vermisst. Anhand der übernommenen Textstelle von Arndt vermuten wir, dass Saubert sich – ähnlich wie Arndt – mehr „lebendige

⁷⁹⁷ Saubert, Johann (1625), S.4.

⁷⁹⁸ Ebd.

⁷⁹⁹ Ebd.

Erfahrung und Übung“⁸⁰⁰ für die Theologie wünscht. Bei der Untersuchung von Sauberts Schrift „Zuchtbüchlein“ wird unsere Vermutung bestätigt. Nach seinem Dafürhalten besteht das „Christentumb auff diesen zweien Hauptpunkten oder Säulen [...] nemlich auff der reinen Lehr des Göttlichen Worts oder auff dem Glauben: und danach auff Gottseligem Christlichem Leben und Wandel.“⁸⁰¹ Zwei Beobachtungen lassen sich an diesem Textausschnitt machen: Saubert betont das göttliche Wort der Bibel und den Glauben – die Säulen auf denen sich das christliche Leben und der Wandel entfalten soll. Weiterhin unklar bleibt, was Saubert hier mit gottseligem, christlichem Leben und Wandel aussagen möchte. Wir vermuten darin den reinen ethischen Rigorismus der Praxis, eine Anpassung des menschlichen Lebenswandels an das biblische Wort, welche Saubert hier vertritt. Dieser Vermutung wird dadurch bestätigt, dass Saubert dem christlichen Leser rät, sein „Leben und Wandel dem heiligen Evangelio gemäß anzurichten und zu führen.“⁸⁰² Es entsteht bei uns zunehmend der Eindruck, dass Saubert den Textstellen Arndts, die sich im Rahmen des ethischen Rigorismus bewegen, viel Bedeutung zuschreibt. Demnach wird den christlich-mystischen Inhalten und Begrifflichkeiten keine Beachtung geschenkt. Allerdings können wir auch eine Ausnahme beobachten. In der Predigt über Gal. 6,15 aus dem Jahr 1625 finden wir eine Passage, in welcher der innere Mensch von Saubert angesprochen wird:

„Dann freilich diese letzte zeit/ do die wahre Gottseligkeit gute disciplin sehr gefallen/ und je mehr und mehr zu grund gehen will: und der gröste theil die Vereinigung der wahren Christen mit ihrem Heyland und deß innerlichen Menschens beschaffenheit nit versteht/ viel minter practicirt, eben umb dieser ursach willen eines Jacobi/ oder Arndii bedürfftig ist.“⁸⁰³

Diese Textstelle Sauberts wirft viele Fragen auf. Indem gesagt wird, dass die menschliche Disziplin für die wahre Gottseligkeit förderlich ist, entsteht bei uns der Eindruck, dass die menschliche Disziplin als Mitwirkung bei der Vereinigung mit Christus vorhanden sein muss. Folglich wird von Saubert eine große Mitwirkungskraft des Menschen bei der Vereinigung mit Christus vorausgesetzt. Der Argumentation folgend würde dies bedeuten, dass Saubert – ob bewusst oder

⁸⁰⁰ Saubert, Johann (1620), S.56.

⁸⁰¹ Saubert, Johann (1636), Zuchtbüchlein der evangelischen Kirchen, S.144.

⁸⁰² Saubert, Johann (1636), Vorrede zum Zuchtbüchlein der evangelischen Kirchen.

⁸⁰³ Saubert, Johann (1625), S.6.

unbewusst – vor synergistischen Tendenzen nicht zurückschreckt. Wie könnte diese menschliche Disziplin allerdings konkret aussehen? An einer anderen Textstelle vernehmen wir überraschend diese Worte Sauberts:

„Die Vereinigung der glaubigen mit Christo (welche Herr Johann Arnd in seinen Büchern oft und oft rühret) ist ein sehr hohe vortreffliche Lehr/ dahin fast die ganze Schrift gehet. Dan zu welchem end wird sonsten Gottes Wort geprediget/ die heiligen Sacramenta gebraucht/ also daß wir dadurch mit Gott und Christo in krafft deß H. Geistes vereinigt werden/ daß wir in Christo und Christus in uns lebe/ herrsche/ regiere/ wohne/ wircke. Darinn auch die höchste Würde und Herrlichkeit der Kinder Gottes in diesem Leben und der höchste Trost stehet/ daß sie Gott und das ganze Reich Gottes in ihnen selbst haben. Auß diesem Brunnen fleusset die wahre Gottseligkeit und innerliches/ Göttliches/ heiliges Leben“⁸⁰⁴.

Folgende Aspekte dieser Textstelle Sauberts sind von Bedeutung: Nach seiner Auffassung ist die Hauptbotschaft der Bibel die Vereinigung der Gläubigen mit Christus. Das biblische Wort und die Sakramente dienen dazu, mittels des Heiligen Geistes mit Gott und Christus vereinigt zu werden. Aus dieser Vereinigung entfaltet sich eine Lebenswirksamkeit. Die Vereinigung ist für Saubert Folgendes: eine „lebendige krefftige Bewegung/ dadurch der ganze Mensch geändert wird.“⁸⁰⁵ Bei der Vermutung, wie diese Änderung des Menschen und somit die Besserung des Lebens genau gedacht ist, kann uns die im Jahre 1636 herausgegebene Schrift Sauberts „Psychopharmacum“ unterstützen. In dieser Schrift schreibt Saubert:

„Wann hieße vorn Herr Johan. Arnd nicht allein bey seinen ihm anbefohlenen Pfarrkindern mit Lehren und Leben/ sondern auch in seinen öffentlichen Schriften auff das wahre Evangelische Christenthumb treweyfrigst gedrungen.“⁸⁰⁶

Hier bekommt der Leser den Eindruck, dass er, wenn er mehr über die Besserung des Lebens wissen will, die Bücher vom wahren Christentum lesen sollte. Zudem ist Saubert davon überzeugt, dass die Schriften von „H. D. Gerhardi, D. Johann Schmidii, Jo. Val. Andreae, Mayfatri, Ergardi [...] an vielen Stellen/ sehr fleissig auff die wahre Gottseligkeit und Besserung des Lebens gedrungen“⁸⁰⁷ haben. Nach Sauberts Auffassung waren es eben diese Personen, die

⁸⁰⁴ Saubert, Johann (1625), S.6.

⁸⁰⁵ Saubert, Johann (1625), S.7.

⁸⁰⁶ Saubert, Johann (1636), Psychopharmacum, S.65f.

⁸⁰⁷ Saubert, Johann (1636), Psychopharmacum, S.66 (Johann Gerhard, Johann Schmidt, Johann Valentin Andreae, Johann Matthäus Meyfart und Paul Egard).

den Versuch unternommen haben, eine „eyfrige Reformation deß Lebens“⁸⁰⁸ zu vollziehen. Leider werden an dieser Stelle von Saubert keine genaueren Schriften der oben genannten Personen angeführt. Zudem fehlen aussagekräftige Textbelege, sodass hier nur Vermutungen aufgestellt werden können. Nichtsdestotrotz haben wir es uns zur Aufgabe gemacht, den Lebensbegriff bei den Schriften der Personen Paul Egard (Kapitel 5.3) und Johann Gerhard (Kapitel 5.5) als Vorbereitung auf und Weiterentwicklung von Arndts Lebensbegriff exemplarisch zu untersuchen.

Den Predigtband von Johann Schmidt (1594-1658) „Zelus Pietatis Oder Eiverige übung wahrer Gottseeligkeit“⁸⁰⁹ aus dem Jahr 1640 werden wir nicht weiter in dieser Dissertation entfalten können, weil dieser nach unserem Dafürhalten die Gedanken Arndts überwiegend reproduzierend aufnimmt, sodass wir darin keinen Mehrwert sehen, diese Predigten näher zu untersuchen. Das Gleiche gilt für Johann Matthäus Meyfart⁸¹⁰ (1590-1642), der Arndts Auffassung zur Streittheologie der damaligen Zeit teilt, darüber hinaus aber nichts zum Lebensbegriff beiträgt. Zudem sind wir bei der Untersuchung von Johann Valentin Andreae⁸¹¹ (1596-1654) zu einem ähnlichen Ergebnis gekommen. Zwar hat Andreae schon im Jahre 1615 die Schrift „Christianismvs genuinus“⁸¹² verfasst, in der er eine Sammlung von Arndts Textbausteinen aus den Büchern vom wahren Christentum präsentiert. Allerdings ergab unsere Untersuchung, dass wir keinen nennenswerten Mehrwert⁸¹³ bezüglich des Lebensbegriffs für unsere

⁸⁰⁸ Saubert, Johann (1636), *Psychopharmacum*, S.67.

⁸⁰⁹ Schmidt, Johann (1640), *Zelus Pietatis Oder Eiverige übung wahrer Gottseeligkeit worinn dieselbe bestehe [...]*.

⁸¹⁰ In seiner Schrift „Christliche Erinnerung“ aus dem Jahr 1635 erwähnt er Arndt, indem er schreibt: „Es hat der thewre Mann Johannes Arndt [...] den Evangelischen Unversiteten schon längst geweißagt/ sie würden dermaleins schwere Rechenschafft geben müssen/darumb/ daß die Professoren der heiligen Schrift zur Zanckerey trieben.“ (Zitiert nach Trunz, Erich (1987), S.268).

⁸¹¹ Es ließ sich lediglich ein Hinweis finden, der auf die direkte Kommunikation von Arndt mit Andreae in Melchior Brelers Nachlass von Arndts Briefen „Warhafftiger/ Glaubwürdiger und gründlicher Bericht [...]“ (Breler, Melchior (1625), S.34ff.) hinweisen könnte. Diese Sammlung wurde im Jahre 1706 wieder unter dem Titel „Apologetica Arndiana, das ist, Schutz-Briefe, zur Christlichen Ehren-Rettung des geistreichen Theologi, Herrn Johann Arndts [...] Leipzig“ herausgegeben.

⁸¹² Andreae, Valentin Johann (1615). *Christianismvs genuinus*. Untertitel. Ex SS. Scriptvra, Vnici Nostri Salvatoris Vita; interno Conscientiae, externo[ue] Naturae testimonio repraesentatus.

⁸¹³ Wie Wallmann richtig erkannt hat, bewegt sich Andreae häufig im Themenkreis der kritischen Moralität und schlägt „einen gegenüber der Arndtschen Innerlichkeit andersartigen, häufig satirischen Ton an.“ (Wallmann, Johannes (2019), S.42).

Arbeit aus ihnen ziehen können. Zudem sind sie in einem apologetischen Charakter⁸¹⁴ geschrieben. Wir wollen in diesem Sinne mitnichten aussagen, dass die Untersuchung der oben genannten Personen und ihrer Schriften aus kirchenhistorischer und -politischer Sicht nicht gewinnbringend wäre. Im Rahmen der systematisch-theologischen Erforschung im Themenkreis des Lebens ist diese Untersuchung unseres Erachtens aber nicht sinnvoll.

⁸¹⁴ Auch bei seiner Doktorrede im Jahre 1642 hat sich Andreae immer noch für Arndt eingesetzt, indem er von Arndt als einem „frommen Mann Gottes“ spricht, dem „groß Unrecht geschehen“ (Handschriftendatenbank Johann Valentin Andreae: Briefe an Philipp Hainhofer (Cod. Guelf. 74 Noviss. 2°, S.34) ist. Das wird auch in diesen Sätzen zunehmend deutlich: „Dem seligen Arndt, meinem einstigen Vater im Christom war ich es schuldig, die Flecken, die ihm einst unwürdig angespritzt worden sind (die mich auch schwer getroffen haben), mit amtlichen Schwamm zu entfernen [...] und keiner hat dagegen zu mucken gewagt.“ (Zitiert nach Brecht, Martin (2002), S.152). Der Leser dieser Ausführungen kann die Vermutung aufstellen, dass mit dem amtlichen Schwamm der Herzog August zu Braunschweig gemeint sein könnte, der aufgrund seiner Stellung jegliche Auflehnung kontrollieren konnte. Dafür spräche, dass auch Herzog August die Liebe zu Arndts Schriften teilte. Herzog August schrieb in diesem Kontext über Arndt: „Daß der liebe Arndt wieder beßer vertragen gesetzet, als es vor Jahren zu Tüwingen gewesen [...]. Polemica remota et theorica suo modo admissa [...] mueß doch pracica Theologia die obhand behalten“ (Handschriftendatenbank Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg: Briefe an Johann Valentin Andreae 1641 - 1653, Bd. 1 (Cod. Guelf. 236.1 Extrav. S.118). August scheint die Abneigung für theologische Disputation mit Arndt zu teilen und die praktische Theologie als lebensnaher zu erachten. Zudem finden sich zwei Sendeschreiben Arndts an Herzog August in den sechs Büchern vom wahren Christentum, was nahelegt, dass Arndt und Herzog August in freundschaftlicher Korrespondenz standen (vgl. Arndt, Johann (1996), S.43f.). Überdies finden sich in Brelers Nachlass von Arndt, dem „Gründliche[n] Bericht“, zwei Briefe von Herzog August an Arndt (vgl. Breler, Melchior (1625), S.48f.). Damit lässt sich klarstellen, dass Arndt vermutlich Einfluss auf den Herzog hatte. Wie genau dieser Einfluss aussah, ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung. Allerdings kann man davon ausgehen, dass die Bücher vom wahren Christentum ohne die Unterstützung der Obrigkeit nicht die gezeigte Wirkung entfaltet hätten. Insofern ist Wallmann zuzustimmen: „Religiöse Erneuerungsbewegungen haben sich selten aus eigener Kraft in der Kirche durchsetzen können. Weder die Reformation noch der Pietismus hätten sich ohne Unterstützung deutscher Territorialfürsten gegen die beharrenden Mächte behaupten und erfolgreich durchsetzen können.“ (Wallmann, Johannes (1995), S.44). Bezogen auf Arndts Verteidigungsschriften scheint es mehr als auffällig, dass zumindest zwei andere Verfasser, und zwar Melchior Breler und Heinrich Varenius (Anmerkung 591) dem Herzog August nahestanden. Breler war der „Leibmedicus des Herzogs“ (Niedersächsisches Landesarchiv (Abteilung Wolfenbüttel): Schreiben an Hzg. August d. J. von dessen Rat und Leibmedicus, Signatur: NLA WO, 1 Alt 22, Nr.202) und Varenius „sein Hofprediger in Hitzacker“ (Wallmann, Johannes (1995), S.36). Daher erscheint die Vermutung nicht unbegründet, dass Herzog August einen Einfluss auf diese Verteidigungsschriften hatte. Vielleicht lässt es sich durch diese politische Verbindung erklären, weshalb Varenius die kritischen Textbausteine vom wahren Christentum gänzlich auslässt und seine Totalverteidigung nicht mit kritischer Distanz verfasst.

5.3 Die Wirkung Arndts auf Paul Egard

Die Entscheidung für ein geeignetes Werk von Paul Egard fiel auf eine seiner Verteidigungsschriften⁸¹⁵, die der „Notorper Pfarrer Paul Egard gegen Osianders Bedenken“⁸¹⁶ verfasst hat. Im Jahre 1624 veröffentlichte Paul Egard die Verteidigungsschrift „Ehrenrettung Johannis Arndten [...]“⁸¹⁷. In dieser Schrift versucht Egard klar herauszustellen, dass Arndt

„bekennet daß Jesus Christus [...] in das Fleisch kommen/ das ist/ daß ist/ er lehret nicht allein/ daß Christus sei ein wahrer Gott und Mensch/ sondern daß auch in Christus alle Fülle/ die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne/ und in ihm alle Gaben des Geistes sein.“⁸¹⁸

Daraus folgert Egard, dass Christus „Brunn und Ursprung des Lebens sei“⁸¹⁹: Der Leser dieser Ausführungen kann auch vernehmen, dass Christus in der „christlichen Kirchen unnd Herz der Kinder Gottes [...] gegenwärtig sei.“⁸²⁰ Das Leben Christi ist nach Egard „das allerbeste und edelste Leben unnd ein vollkommenes Exempel [...] darnach des Menschen Leben sol gebildet und gerichtet sein.“⁸²¹ Zwei wichtige Beobachtungen lassen sich an diesen Textbeispielen machen: Es ist offensichtlich, dass Egard die von Arndt als wichtig erachtete Konzeption der Nachfolge Christi übernimmt. Auch hier können wir mit Ritschl (Kapitel 1.1.2) fragen, wie diese Nachfolge wohl konkret aussehen mag. Wir halten die Feststellung Egards für wegweisend, wenn er schreibt, dass

„die wesentlichen Stücke des wahren Christentumb [...] wahrer Glaube [...] oder ein christlich Leben nach der Lehre Christi und alle Apostel/ welche dies von uns fordern/ daß wir sollen an Jesu glauben/ und im Glauben Christo leben. [...] den der Glaube muss sein/ daß wir in Christo vereinigt werden.“⁸²²

⁸¹⁵ Eine fast unzählige Nennung von Namen und Verteidigungsschriften von Büchern vom wahren Christentum, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, ist zusammengefasst im Aufsatz von Martin Brecht zu finden (vgl. Brecht, Martin (2007), S. 231-261). Eine Konzentration auf alle Verteidigungsschriften würde umfangreiche eigene Studien verlangen, sodass hier nur auf ausgewählte Schriften eingegangen werden kann, die den Lebensbegriff vertiefen könnten.

⁸¹⁶ Brecht, Martin (1993), S.147.

⁸¹⁷ Egard, Paul (1624).

⁸¹⁸ Egard, Paul (1624), S.6f.

⁸¹⁹ Egard, Paul (1624), S.7.

⁸²⁰ Ebd.

⁸²¹ Ebd.

⁸²² Egard, Paul (1624), S.14.

Diese Textstelle Egards ist vielleicht so zu verstehen, dass das christliche Leben eher den Anschein eines ethischen Rigorismus in der Praxis erkennen lässt. Zudem hätten wir uns gewünscht, mehr von dieser Vereinigung im Glauben mit Christus zu hören. Sodann bekommt der Leser an vielen Textstellen von Egard den Eindruck, keine neuen, über Arndt hinausgehende und plausible Erklärungen im Themenkreis der Nachfolge Christi und des Begriffs des Lebens zu finden. Zudem vermisst der Leser eine kritische Würdigung Arndts, die auch bei Hermann Varenius vollkommen ausbleibt, sodass der Eindruck entsteht, dass die kritischen Passagen in den Büchern vom wahren Christentum einfach ausgeblendet oder nicht plausibel⁸²³ sowie ohne Textbelege verteidigt werden. Die kritischen Textstellen Arndts, in denen er von Valentin Weigels Schriften schöpft, werden von Egard dadurch zu entkräften versucht, dass er schreibt: „Darnach daß Johann Arndt/ aus dem Weigelio etwas genommen und eingeführet/ daß hat er gethan nach der Regel des Apostels Pauli/ welcher saget: Prüfet alles und das Gute behaltet (1 Thess, 5).“⁸²⁴ Als differenziert erscheint dagegen die Annahme Egards, dass „kein Ketzler so Grundböse ist/ der auch nicht etwas Gutes sollte haben. Denn die Wahrheit ist so einfältig und mächtig/ daß auch derselbigen Feide/ offft wider ihren Willen müssen davon zeugen.“⁸²⁵ Mit der Trennung von Person und Wahrheit und der Erkenntnis, dass auch die damaligen Irrlehrer wahre und erhellende Gedanken haben konnten, rechtfertigt Egard Arndts Schöpfen aus den Schriften Weigels.⁸²⁶ Damit appelliert Egard an den Inhalt des Geschriebenen und nicht den Schreiber selbst. Somit ist Egard unseres Erachtens der erste Verteidiger Arndts, der die problematischen Schriften, aus denen Arndt schöpfte, nicht verdammt, sondern sich darauf beruft, diese Textstellen genau zu analysieren. Allerdings verweist er nur auf die Textanalyse, ohne diese selbst durchzuführen. Überdies greift Egard die von Osiander kritisierte Textstelle Arndts wieder auf, in der Arndt die Bibel als toten Buchstaben bezeichnet.⁸²⁷ Dabei wirft Egard Osiander vor, Arndt bewusst missverstanden zu haben.⁸²⁸ So tritt Egard als Anwalt Arndts auf und schreibt, dass nicht das Wort an sich

⁸²³ Egard, Paul (1624), S.28ff.

⁸²⁴ Egard, Paul (1624), S.31.

⁸²⁵ Ebd.

⁸²⁶ Vgl. Egard, Paul (1624), S.32.

⁸²⁷ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Nr.2.

⁸²⁸ Vgl. Egard, Paul (1624), S.46.

„ein todter Buchstabe“⁸²⁹ sei, sondern bei „deme der es nicht in das Herz nimpt“⁸³⁰ tot sei. Das Wort muss demnach nach Egard „lebendig [werden] und Frucht trage[n]“⁸³¹. Der Prozess der lebendig-Werdung des Worts vollzieht sich im Glauben.⁸³² In diesem Themenkreis beschreibt Egard die möglichen Zuhörer, die das Wort aufnehmen könnten. Zum ersten beschreibt er Menschen, bei denen wegen „ihrer Sicherheit und Nachlässigkeit“ das Wort „nicht in ihren Herzen lebendig wird“⁸³³. Dann gibt es auch Zuhörer, die wegen ihrer „Unbeständigkeit [...] eine Zeitlang“⁸³⁴ glauben und „zur Zeit der Anfechtung“⁸³⁵ vom Glauben abfallen. „Obwol das Wort angefangen in Inen lebendig zu werden/ dennoch wird es wieder verleschet/ oder stirbt wieder/ daß sie davo keine Seligkeit haben.“⁸³⁶ Daraus schlussfolgert Egard: „So das Wort sol selig machen/ so muß es nicht allein angenommen/ sondern auch behalten werden/sonst nützt es nicht zur Seligkeit.“⁸³⁷ Zudem gibt es noch die Zuhörer, die „wegen der unordentlichen Liebe der irdischen Dinge [...] der Sorgen/ Reichtumb und Wollust der Welt“⁸³⁸ Gottes Wort in ihnen „ersticke[n]“ lassen. Andererseits macht Gott „das Wort durch seinen Geist und Glauben in uns kräftig und lebendig.“⁸³⁹ Es ist aus der Schrift Egards nicht ersichtlich, wie nach seinem Dafürhalten die Rechtfertigungslehre bei Arndt zur Geltung kommt. Zwei Ebenen könnten hier eine Abwägung finden, die Besserung und Wandlung des Lebens und die Werkgerechtigkeit.

⁸²⁹ Egard, Paul (1624), S.46.

⁸³⁰ Ebd.

⁸³¹ Ebd.

⁸³² Vgl. Egard, Paul (1624), S.46.

⁸³³ Egard, Paul (1624), S.47.

⁸³⁴ Ebd.

⁸³⁵ Ebd.

⁸³⁶ Ebd.

⁸³⁷ Egard, Paul (1624), S.48.

⁸³⁸ Ebd.

⁸³⁹ Ebd.

5.4 Die Wirkung Arndts auf Melchior Breler und Christian Hoburg

Auch Melchior Breler⁸⁴⁰ (1589-1627), „Hofarzt Herzog Augusts in Hitzacker“⁸⁴¹, verfasste im Jahr 1621 eine Verteidigungsschrift für Johann Arndt mit dem Titel „Mysterium iniquitatis pseudoevangelicæ“⁸⁴². Noch bedeutsamer erscheint die im Jahre 1623 erschienene Schrift Brelers „Informatorium Biblicum“⁸⁴³, die er als Arndts Nachlass herausgab. Seebaß‘ Auffassung nach ist es „umstritten, ob es sich um ein Werk Arndts handelt oder ob Breler als Verfasser anzusehen ist.“⁸⁴⁴ Festhalten lässt sich aber, dass dieses kleine Buch in der von uns zitierten Ausgabe „Sechs Bücher vom wahren Christentum“, die dieser Dissertation zugrunde liegt, als sechstes Buch⁸⁴⁵ aufgenommen wurde. Auch in dieser Schrift steht – ähnlich wie bei Paul Egard (Kapitel 5.3) – die Nachfolge Christi im Mittelpunkt. So schreibt Breler bzw. Arndt:

⁸⁴⁰ Nach Wallmanns Zuschreibung ist Melchior Breler dem linken Flügel zuzuordnen (Anmerkung 772), Wallmann, Johannes (2019), S.43). Auch Schneider vertritt diese Auffassung, wenn er schreibt: „Die beiden engen Freunde und Schüler Arndts – der orthodoxe Dogmatiker Johann Gerhard und der Theosoph Melchior Breler – können geradezu als Symbolfiguren für diese unterschiedlichen Ströme der Wirkungsgeschichte stehen.“ (Schneider, Hans (2006), S.153). Vgl. zu solchen Zuschreibungen, die den Charakter einer Orientierung und Strukturierung und als Ziel die Unterscheidung der verschiedenen Rezeptionsstränge in einen orthodoxen und einen heterodoxen Kreis verfolgen, oben Anmerkung 772.

⁸⁴¹ Brecht, Martin (1993), S.145. Brecht vermutet, dass Breler Arndt in seinen letzten Lebensjahren sehr nahestand und sich sehr mit ihm identifiziert hat (vgl. Brecht, Martin (1993), S.145). Auch Wallmann ist der Auffassung, dass Breler der „Lieblingsschüler“ (Wallmann, Johannes (2019), S.43) Arndts war. Zudem vermutet Wallmann, dass Breler mit „pansophischen Kreisen und rosenkreuzerischen Strömungen in enger Verbindung stand“ (Wallmann, Johannes (2019), S.43).

⁸⁴² Breler, Melchior (1621), *Mysterium iniquitatis pseudoevangelicæ: hoc est, dissertatio apologetica pro doctrina beati Joannis Arnd, Ducatus Lunæburgensis Superintendententis generalis, [et]c. Adversus centauros quosdam Pseudoevangelicos [et] sophisticam illorum Theologiam, ad nobilissimum virum Oligerium à Rosencrantz, Regiæ Majestatis in Dania Consiliarium [...]*.

⁸⁴³ Breler, Melchior (1623), *Informatorium Biblicum: Das ist: Etzliche christliche Erinnerungs-Puncten, so als ein Denckmal im eingang einer Bibel sollen geschrieben werden. Lüneburg.*

⁸⁴⁴ Seebaß, Frieder (1996), S.163. Auch Wallmann erachtet diese Vermutung nicht als unbegründet und schreibt: „Ob es wirklich von Arndt stammt oder nicht der Feder Brelers zuzuschreiben ist, bleibt umstritten“ (Wallmann, Johannes (1995), S.37). Eigene Nachforschungen haben ergeben, dass auch Spener, der die Postille Arndts im Jahre 1675 herausgegeben hat und das „Informatorium Biblicum“ darin aufnahm, schrieb, dass diese Arbeit: „nicht [...Arndts]/ sondern eines seiner Liebhaber arbeit zu seyn/ geachtet wird“ (Arndt, Johann (1675), Speners Vorrede).

⁸⁴⁵ Im Folgenden wird aus der modernisierten Ausgabe des sechsten Buches unter der Angabe „Johann Arndt“ zitiert.

„du sollst durch tägliche Buße je länger je stärker werden an deinem Herrn Christo [...] an Ihm wachsen in allen Stücken, und ich [Gott] will dich als eine lebendige Weinrebe reinigen, daß du immer mehr und mehr Frucht bringest [...] bis dir aus Gnaden beigelegt werde die Krone des seligen Lebens.“⁸⁴⁶

An dieser Textstelle sind zwei Aspekte besonders aufschlussreich. Arndt (bzw. Breler) hält immer noch an seinem Wachstumsdenken und am Stufendenken, das Arndt bereits im Brief an Piskator (Kapitel 4) geäußert hatte, fest. Zudem bekommt der Leser den Eindruck, dass, je mehr Leistung (durch tägliche Buße) der Mensch bereit ist zu geben, desto gründlicher seine Reinigung erfolgt, bis das höchste Leben, die Krone des seligen Lebens, erreicht wird. Der Verdienst Christi liegt demnach nicht nur in der

„Bezahlung aller unserer Sünden (wie es unverständige, gottlose Leute verstümmeln, und sich hierdurch an ihrer Seligkeit übel verkürzen), sondern aus Christo [...] quillet, als aus einem Heilbrunnen [...] eine lebendige Frucht [...] die neue Geburt oder Erneuerung und Heiligung.“⁸⁴⁷

Diese Textstelle kann so gedeutet werden, dass das selige Leben mit Christus als höchste Stufe des Lebens nicht nur dadurch erreicht wird, dass der Mensch sich als Sünder erkennt und den Glauben an Gott und Christus mithilfe des Heiligen Geistes entfaltet, sondern dass er durch die tägliche Buße zu einer neuen Geburt, einer Heiligung und Erneuerung gelangt. Der Widerspruch von Christi Verdienst und der menschlichen Leistungsbereitschaft in täglicher Buße wird hier unversöhnlich stehen gelassen, so unsere Deutung. Der Widerspruch wird noch deutlicher, wenn es nur ein paar Zeilen später heißt: „Aus Gnaden seid ihr selig geworden durch den Glauben, und dasselbige nicht aus euch, Gottes gabe ist es, nicht aus den Werken.“⁸⁴⁸ Kann die tägliche Buße, die als Ziel hat, die höchste Stufe des Lebens zu erreichen, nämlich die Krone des Lebens, nicht als menschliches Werk⁸⁴⁹ gedeutet werden? Obwohl Arndt hier die Gnade Gottes als

⁸⁴⁶ Arndt, Johann (1996), S.835.

⁸⁴⁷ Arndt, Johann (1996), S.835.

⁸⁴⁸ Arndt, Johann (1996), S.836.

⁸⁴⁹ Ein Blick in das „Historische Wörterbuch der Philosophie“ zeigt, dass das Werk „als Produkt menschlicher Tätigkeit – als dauerhaftes Erzeugnis des Herstellens“ (Recki, Birgit (2005): Werk. Historisches Wörterbuch der Philosophie. (HWPh Bd. 12, Sp.547) beschrieben wird. Nach unserer Untersuchung vollzieht Luther verbindet im Rückgriff auf Röm 1 Werk und Gerechtigkeit, indem er schreibt: „werck gerechtigkeit, die tzeyttlich ist und fur got nicht gilt.“ (Luther, Martin (1523), Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei. Weimarer Ausgabe XI, S.334). Sodann trifft Martin Luther die folgende Unterscheidung zwischen der ersten und zweiten Gerechtigkeit: „Prima est aliena et ab extra infusa. Haec est qua Christus iustus est, et iustificans per fidem [...]. Secunda iustitia est nostra et propria, non quod nos

Gabe Gottes versteht, wird der Leser dieser Ausführungen die Vorstellung nicht los, welche im Jakobusbrief entfaltet wird: „So ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot in sich selber.“ (Jak. 2,17).

Im Folgenden wird kurz auf die Wirkung Arndts auf Christian Hoburg (1607-1675) eingegangen. Bezüglich Christian Hoburg ergab unsere Untersuchung, dass Hoburg außer am Rande⁸⁵⁰, keine Erwähnung⁸⁵¹ in der Forschungsgeschichte Arndts findet. Dabei hat Hoburg im Jahre 1642 die Schrift „Praxis Arndiana, Das ist, Hertzens-Seuffzer über die Bücher vom Wahren Christenthum sel. Johann Arnds [...]“⁸⁵² verfasst. Bereits in der Vorrede fällt uns auf, dass Hoburg von der „Übung der Gottseligkeit“⁸⁵³ spricht, sodass die „H. Schrift nicht nur allein ein Lesewort bleiben [soll]/ sondern machen sie zum Lebewort/ daß Gott in uns/ und wir in ihm Leben mögen“⁸⁵⁴. Dem Leser fällt auf, dass die Gedanken Arndts überwiegend übernommen werden, ohne diese einer besonderen Untersuchung unterziehen zu wollen, oder sogar in Frage zu stellen. Es kann demnach festgestellt werden, dass Hoburg das Anliegen von Arndt bezüglich des Lebensbegriffes teilt, gedanklich aber nicht über die Bücher von wahren Christenthum hinausgeht.

soli operemur eam, sed quod cooperemur illi primae et alienae ... in bonis operibus“ (Luther, Martin (1523), Predigt am fünften Sonntag nach Trinitatis. Weimarer Ausgabe XI, S.145). Es wird deutlich, dass die erste Gerechtigkeit eine von Gott kommende, fremde und geschenkte Gerechtigkeit ist und die zweite Gerechtigkeit auf die menschliche Tätigkeit reduziert werden kann, die jedoch nicht für sich auskommt, sondern zusammen mit der ersten Gerechtigkeit wirkt.

⁸⁵⁰ Der Kirchenhistoriker Martin Brecht rechnet Christian Hoburg den radikalen Arndtianern zu, die nach seiner Auffassung „eine eigene Gruppe unter den Spiritualisten“ (Brecht, Martin (1993), S.221) bildeten. Es lässt sich nicht bestreiten, dass sich unter der Leserschaft Arndts auch Menschen mit heterodoxen und spiritualistischen Tendenzen befanden. Hierzu gibt Martin Brecht aus kirchenhistorischer Sicht einen einführenden Überblick (Brecht, Martin (1993), Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts. S.205-240).

⁸⁵¹ Wallmann erwähnt ihn am Rande, ohne auf seine Texte einzugehen und beschreibt ihn als den „bedeutendsten Repräsentant[en] des linken Flügels der Arndtschule“ (Wallmann, Johannes (2019), S.44).

⁸⁵² Hoburg, Christian (1642), Praxis Arndiana, Das ist, Hertzens-Seuffzer über die Bücher vom Wahren Christenthum sel. Johann Arnds, Den Kern, Marck und Safft der Lehre dieses hocherleuchteten und geistreichen Lehrers allen andächtig-Gott-ergebenen Seelen einfältig vorstellend und erklärend. Wir zitieren aus einer Ausgabe aus dem Jahr 1707.

⁸⁵³ Hoburg, Christian (1707), Vorrede.

⁸⁵⁴ Ebd.

5.5 Die Wirkung Arndts auf Johann Gerhard

Bereits in der Vorrede zu Arndts Postille⁸⁵⁵ bekundet Johann Gerhard (1582-1637) seine Zuneigung zu Arndt. In dieser Vorrede spricht Gerhard die „Erbauung des innerlichen Menschen“⁸⁵⁶ an. Johann Gerhard schreibt, dass er „nunmehr über sechszehn Jahr ihn [Arndt] als [s]einen geistlichen Vater ehre und halte.“⁸⁵⁷ Zudem habe Arndt ihm zum „Studio Theologico [...] gerathen“⁸⁵⁸. Ein Blick in die Sekundärliteratur im Rahmen der kirchengeschichtlichen Forschungen zeigt uns, dass Johann Gerhard in der Theologischen Realenzyklopädie als der „gelehrteste und bekannteste Vertreter der lutherischen Orthodoxie“⁸⁵⁹ bezeichnet wird. Ein streng lutherischer Theologe, der Verfasser des neunbändigen dogmatischen Werks⁸⁶⁰ „Loci Theologici [...]“, einer der „umfassendste[n] lutherische[n] Dokmatik[en]“⁸⁶¹. Auch wenn Gerhard in seinen dogmatischen Schriften neben der „dogmatischen Korrektheit“⁸⁶² ein „praktische[s] Interesse“⁸⁶³ zeigt, ist es dennoch bemerkenswert, dass derselbe Johann Gerhard Folgendes in der Vorrede zu Arndts Postille 1615 schreibt:

„Die Vereinigung der Gläubigen in Christo [...] ist eine sehr hohe vortreffliche Lehre/ dahin fast die ganze Schrift gehet/ denn zu welchem Ende wird sonst Gottes Wort gepredigt/ die H. Sacramenta gebraucht/ als daß wir dadurch mit Gott und Christo in Krafft des Heiligen Geistes vereiniget werden/ daß wir in Christo und Christus in uns lebe [...] darin die höchste Würde und Herrlichkeit der Kinder Gottes in diesem Leben/ und der höchste Trost stehet/ daß sie Gott und das ganze Reich Gottes in Ihnen selbst haben.“⁸⁶⁴

Johann Gerhard nimmt die Kritik gegen Arndts Bücher vom wahren Christentum geschickt auf und deutet sie um:

⁸⁵⁵ Arndt, Johann (1680), Johann Gerhards Vorrede zur Postilla. Die Vorrede Gerhards ist auf den 17. September 1615 datiert. Die Postille Arndts ist im Jahr 1616 erschienen. Zitiert wird im Folgenden aus der besser erhaltenen Ausgabe des Jahres 1680.

⁸⁵⁶ Ebd.

⁸⁵⁷ Ebd.

⁸⁵⁸ Arndt, Johann (1680), Johann Gerhards Vorrede zur Postilla.

⁸⁵⁹ Honecker, Martin (1984), S.448.

⁸⁶⁰ Johann Gerhard verfasste ein neunbändiges Werk (ca.1610-1622)

<https://archive.org/search.php?query=creator%3Agerhard%20title%3Aloci> [Zugriff: 26.11.2020].

⁸⁶¹ Honecker, Martin (1984), S.448. In dem kirchengeschichtlichen Kontext ordnet Wallmann Johann Gerhard in die Phase „der Hochorthodoxie ein“ (Wallmann, Johannes (2012), S.96).

⁸⁶² Ebd.

⁸⁶³ Ebd.

⁸⁶⁴ Arndt, Johann (1680), Johann Gerhards Vorrede zur Postilla.

„Gleich wie es aber dem Herrn Luthero seliger/ und ins gemein allen Evangelischen Lehrern [...] wenn sie die Lehre von der Rechtfertigung tractiret haben/ wie wir nemblich aus lauter Gnaden und Christi willen/ allein durch den Glauben für Gott gerechtfertiget/ und von Sünden losgesprochen werden/ daß ihnen daher zugemessen worden/ als verböten sie gute Wercke/ oder legten dadurch den Fleiß und Eifer zu guten Wercken hernieder.“⁸⁶⁵

Wir haben es bereits in Kapitel 4 als untersuchungswürdig herausgestellt, ob die Rechtfertigungslehre von dem christlich-mystischen Lebensbegriff, wie Arndt und hier auch Gerhard ihn versteht, außer Kraft gesetzt wird. Indem Gerhard hier den menschlichen Fleiß und Eifer im Rahmen der guten Werke anspricht, erscheint es notwendig, die Werksgerechtigkeit zu überdenken. Bereits in der Analyse der Schrift „Theologia Deutsch“ (Kapitel 3) wurde deutlich, dass gute Werke, die aus dem eigenen Willen der Menschen ohne göttliche Wirkung entstehen, vor Gott als nichtig erachtet werden. Dieser Vorstellung folgt auch Luther. Wie bereits in Anmerkung 849 dargestellt, sind die guten Werke im Rahmen der Heilsaneignung für Luther unproblematisch, solange sie mit der göttlichen Gerechtigkeit einhergehen, indem sie sich auf die erste göttliche Gerechtigkeit beziehen. Aufgrund dessen sind die guten Werke für die Seligkeit nicht notwendig, da sie sich bei den seligen Menschen im Zusammenwirken mit Gott entfalten.

Eine weitere Schrift Johann Gerhards, „Meditationes sacrae“⁸⁶⁶, die er im Jahre 1607 im Alter von nur zweiundzwanzig Jahren verfasst hat, ist neben Gerhards Vorrede zu Arndts Postille für uns von besonderem Interesse. In dieser Schrift beschreibt er das Leben, als „flüchtig“⁸⁶⁷ und „vergänglich“⁸⁶⁸. Er schlussfolgert daraus: „darum wenn dich verlanget nach dem ewigen Leben, so sehne dich in diesem flüchtige Leben mit ganzem Herzen danach.“⁸⁶⁹ Zudem soll der Mensch die Welt mit ihren Gütern und Möglichkeiten gebrauchen,

⁸⁶⁵ Ebd.

⁸⁶⁶ Gerhard, Johann (1607). Von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862.

⁸⁶⁷ Gerhard, Johann (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.285.

⁸⁶⁸ Gerhard, Johann (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.286.

⁸⁶⁹ Gerhard, Johann (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.285.

ohne sein Herz „an die Welt“⁸⁷⁰ zu hängen. Gerhard vertritt in dieser Textstelle eine differenziert-reflektierte Distanz zur Welt:

„Habe dein Thun und Treiben in diesem Leben, aber lass deine Seele nicht haften an diesem Leben. Der äußerliche Gebrauch der Dinge dieser Welt schadet Nichts, wo man an ihnen nicht innerlich mit Liebe hanget.“⁸⁷¹

Dies wirft die Frage auf, wie ein liebloser Umgang des Menschen mit der Welt von Gerhard beurteilt werden könnte. An manchen Textstellen wird von Gerhard auch ein düsteres und unseres Erachtens einseitiges Bild vom Leben gezeichnet:

„Was ist dieses Leben? Die Erwartung des Todes [...] ein Meer voller Jammer [...] unser Leben ist ein Irrgang; wir betreten ihn vom Mutterleibe an und über die Schwelle des Todes gehen wir [...]. Wie sind nichts denn Erde und Asche [...] so sind wir auch ein eitel Nichts.“⁸⁷²

Zudem gibt es zahlreiche andere Textstellen, in denen Gerhard seine Enttäuschung über das Leben kundtut.⁸⁷³ Die obige Textpassage erinnert uns stark an Tauler, der schrieb: „Dieses eine besteht darin, daß du erkennest dein Nichts, dass dein eigen ist, erkennest, was du bist und wer du aus dir selber bist.“⁸⁷⁴ Wir vermuten, dass Gerhard diese Gedanken von Arndt übernommen hat. Anhand dieser Textstellen könnte sich die zuvor angesprochene differenziert-reflektierte Distanz zur Welt relativieren. Es könnte der Eindruck entstehen, dass Gerhard zwar klar in Richtung der Distanz zur Welt argumentiert, die Intention seiner Argumentation aber unverändert bleibt. Anders gesagt könnte die Intention eine Abkehr von der Welt sein. Auf der anderen Seite wird aus den Ausführungen Gerhards ersichtlich, dass kein Leben „lieblicher und friedlicher als Christi Leben“⁸⁷⁵ ist. Die Motivation hinter dieser Aussage Gerhards wird deutlich: das Ziel des menschlichen Lebens besteht darin „sich dem Herrn Christo und seinem Leben gleich zu machen.“⁸⁷⁶ Es ist dem

⁸⁷⁰ Gerhard, Johann (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.286.

⁸⁷¹ Gerhard, Johann (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.286.

⁸⁷² Gerhard, Johann (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.284.

⁸⁷³ Vgl. Gerhard, Johann (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.228; 279; 280; 281.

⁸⁷⁴ Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.389.

⁸⁷⁵ Gerhard, Johann (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.217.

⁸⁷⁶ Ebd.

Leser nicht ersichtlich, wie das *Gleichmachen* mit Christus gedacht ist; das Ziel des menschlichen Leben erscheint somit wenig fassbar. Besteht das Gleichmachen darin, mit voller Sehnsucht Christi Leben zu folgen? Um hier Klarheit zu bekommen, ziehen wir eine andere Textstelle hinzu: „darum muss Christus in dir aufstehen und leben [...] dies ist die erste Auferstehung.“⁸⁷⁷ Man könnte hier zugespitzt formulieren, dass in dieser ersten Auferstehung, in der Christus in uns lebt, eine Gleichstellung mit ihm erfolgt. Dieses Leben aus Christus zeigt bereits in unserem Leben seine Wirksamkeit, so unsere Deutung. Allerdings vermuten wir, dass Gerhard das sogenannte Leben mit Christus, welches er als „heiliges Leben“⁸⁷⁸ beschreibt, in seiner Wirksamkeit auch ethisch versteht, indem er dem heiligen Leben „die rechte Demuth, die rechte Sanftmuth und die rechte Liebe“⁸⁷⁹ zuschreibt. Interessant erscheint auch der Gedanke Gerhards, dass der Glaube „aus der Menschen Gesellschaft“ hinausführt und „uns schon in diesem Leben zu himmlischer Gemeinschaft“⁸⁸⁰ führt. Allerdings vermisst der Leser auch hier prägnante Formulierungen, plausible Erläuterungen und Erklärungen, sprich eine systematische Vorgehensweise.

5.6 Erkenntnisse zur frühen Wirkungsgeschichte Arndts

„Man kann sich schwer ausmalen, wie die evangelische Kirchengeschichte [...] verlaufen wäre, wenn die Schriften Arndts – ähnlich wie diejenigen Valentin Weigels und Jakob Böhmes – ihre Wirkung nicht in der Kirche, sondern nur außerhalb [...] bei Randgruppen [...] hätten entfalten können.“⁸⁸¹

Johannes Wallmann hat dies trefflich beschrieben, auch wenn diese Vorstellungen nur spekulativer Natur sind. In Bezug auf den deutschen Territorialfürsten Herzog August konnten wir unsere Vermutungen ein Stück weit zur Gewissheit werden lassen. Ohne die Unterstützung von Herzog August hätten die vier Büchern vom wahren Christentum

⁸⁷⁷ Gerhard, Johann (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.284.

⁸⁷⁸ Johann, Gerhard (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.80.

⁸⁷⁹ Ebd.

⁸⁸⁰ Johann, Gerhard (1607), von Neuem aus d. Lat. übers. v. Carl Julius Böttcher 1862. S.74.

⁸⁸¹ Wallmann, Johannes (1995), S.44. Wallmann ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Pietismus als eine innerkirchliche Reformbewegung hätten wir in Deutschland wohl nicht erlebt.“ (Wallmann, Johannes (1995), S.44).

wahrscheinlich in den Randströmungen mehr Wirkung entfaltet – im Luthertum wären sie allerdings vermutlich in Vergessenheit geraten.

Im Rahmen der Wirkungsgeschichte Arndts und der Beschäftigung mit Hermann Rathmann konnten wir wahrnehmen, dass die Bibel die erste Begegnung des Menschen mit Gott darstellt. Unklarheit besteht weiterhin darin, welche Wirkung die Schrift als solche auf die Gnade des Menschen hat. In diesem Zusammenhang kann die Auffassung entstehen, dass die Bibel eine mindere Wirkung⁸⁸² im Hinblick auf die Gnade des Menschen hat. Es ist zweifelhaft, ob die Wirkungskraft, mit welcher der Heilige Geist die Worte der Bibel im Menschen zum Leben erwecken kann, sich nur im Heiligen Geist oder auch in Anteilen in der Schrift als solche finden lässt. Ein plausibler Erklärungsversuch lässt sich nicht geben. Es ist allerdings ersichtlich, dass Rathmann die Bibel auch als notwendiges Mittel für den Menschen ansieht. Die Auffassung Rathmanns mit der zuvorkommenden Gnade scheint der Behauptung Luthers, dass das Wort vor dem Heiligen Geist kommt (Kapitel 4), zu widersprechen.

Im Hinblick auf die Unterscheidung von innerem und äußerem Wort (Kapitel 4) können wir anhand des Paulusverses 2 Kor 3,6 (*Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig*) die Aussage, dass der Buchstabe tötet, in der Hinsicht deuten, dass mit dem Buchstaben hier die Bewusstmachung des Gesetzes gemeint ist, welche der Mensch mittels des *verbum externum* erfährt. So schreibt Johannes von Lüpke, dass der Buchstabe „im metaphorischen Sinne zu verstehen ist.“⁸⁸³ Folglich behauptet Paulus nicht, „dass das Wort Gottes durch seine schriftliche Aufzeichnung zum toten B. werde“⁸⁸⁴, sondern dass es von der tödlichen Kraft der Sünde erzähle. So kann von uns die Annahme getroffen werden, dass ohne das *verbum externum* die Selbsterkenntnis (Kapitel 2 & 3) des in sich selbst kreisenden alten Menschen nicht möglich wäre. Daraus folgt, dass zur Selbsterkenntnis des Menschen das äußere Wort notwendig ist. Bei einer einseitigen Auflösung des äußeren Wortes im Geist wird der

⁸⁸² So könnte diese Zweiteilung von Schrift und Geist durch das Zusammenwirken von beiden eine erste Annäherung erfahren. Nur gemeinsam mit der Bibel und dem Heiligen Geist kann eine Belehrung und Gnade erfahren werden.

⁸⁸³ Lüpke, Johannes (2005), Sp.579. Geist und Buchstabe. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4 Auflage (RGG Bd. 8).

⁸⁸⁴ Ebd.

Raum für das unvermittelte Geistwirken eröffnet. Im Rahmen der unvermittelten, beliebigen Geistwirkung kann der Mensch die Selbsterkenntnis seines Nichts weder erfahren noch gedanklich erfassen (Kapitel 2). Der Mensch braucht demnach das äußere Wort, welches ihm gezielt seine Nichtigkeit offenbart. Der Inhalt, den die äußere Schrift vermittelt, wird mithilfe des zuvorkommenden Heiligen Geistes erschlossen. Dies bedeutet aber nicht, dass dem äußeren Wort kein Inhalt zukommt. Wenn aber der Heilige Geist zeitverzögert zum Wort hinzukommt, so kann die Frage gestellt werden, inwieweit hier ein Raum für heimliche Offenbarungen ohne das Wort der Bibel eröffnet wird. Abschließend kann gesagt werden, dass sowohl Paul Egard, Melchior Breler, als auch Johann Saubert und Johann Gerhard keine nennenswerten Weiterentwicklungen bezüglich des Lebensbegriffes gegenüber Arndt zu verzeichnen haben.

6 Johann Arndts Wirkungsgeschichte auf den Pietismus

Bei der Betrachtung der Wirkungsgeschichte Arndts fällt auf, dass bereits die Begrifflichkeit *Pietismus*⁸⁸⁵ keine eindeutige Realdefinition⁸⁸⁶ aufweist. Wenn demnach lediglich Definitionsversuche vorliegen, die den Pietismus als eine Bewegung zu beschreiben versuchen, erscheint es fraglich, wie aus diesen Annäherungsversuchen eine Formulierung der Tragweite erwachsen kann, dass Arndt der geistige Vater des lutherischen Pietismus ist. Auch wenn Spener⁸⁸⁷ in der Beschreibung der Anfänge des Pietismus

⁸⁸⁵ Johannes Wallmann beschreibt den Pietismus als „eine im 17. Jahrhundert entstehende, im 18. Jahrhundert zu voller Blüte kommende religiöse Erneuerungsbewegung im kontinentaleuropäischen Protestantismus, [die] neben dem angelsächsischen Puritanismus die bedeutendste religiöse Bewegung des Protestantismus seit der Reformation [darstellt]“ (Wallmann, Johannes (2019), S.21). Wallmann vermittelt den Eindruck, dass der Pietismus im Wesentlichen auf „Individualisierung und Verinnerlichung des religiösen Lebens [drängt]“ (Ebd.). Demnach werden „neue Formen persönlicher Frömmigkeit und gemeinschaftlichen Lebens“ (Ebd.) entwickelt. Einen ähnlichen Definitionsversuch bietet das Historische Wörterbuch der Philosophie. Dort wird der Begriff – ebenfalls von Wallmann – „von lat. pietas, griech. eysebeia, in Luthers Bibelübersetzung [als] «Gottseligkeit» bezeichnet“ (Wallmann, Johannes (1989): Pietismus. Historisches Wörterbuch der Philosophie. S.972 (HWPh Bd. 7.). „Der Begriff Pietismus ist im 17. Jh. gebildet worden. In der von J. ARNDT (Vier Bücher vom wahren Christentum 1605–1610) ausgehenden lutherischen Frömmigkeitsbewegung des 17. Jh. war durch den hohen Stellenwert, den Begriffe wie praxis pietatis, Eifer für die Gottseligkeit u.a. als Formeln für frommes und tätiges christliches Leben erhielten, der Sache wie dem Begriff des P. vorgearbeitet.“ (Wallmann, Johannes (1989): Pietismus. Historisches Wörterbuch der Philosophie. S.973 (HWPh Bd. 7, S.973). Eine erste Annäherung der Begriffsgeschichte lässt sich bei Johannes Wallmanns Artikel „Pietismus“ (Wallmann, Johannes (1989), S.972-974) finden.

⁸⁸⁶ Als nicht unbegründet erscheint die Vermutung, dass die Begrifflichkeit *Pietismus* keine eindeutige Definition aufweist, wenn bereits der Pietist August Hermann Francke im Jahre 1706 schreibt: „Niemand hat bis diese Stunde eine wahrhaftige Definition geben können/was denn der Pietismus sey.“ (Francke, August Hermann (1706), hier neu herausgegeben von Erhard Peschke (1981), S.10).

⁸⁸⁷ Zudem hat sich im Rahmen der Textrecherche gezeigt, dass Arndts Bücher vom wahren Christentum durchaus eine Wirkung auf den Halleschen Pietismus von August Hermann Francke (1663-1727) entfaltet hatten. Es ist hier allerdings nicht der Ort für eine umfassende Auseinandersetzung dieser Wirkung gegeben. In der zweiten Periode des Pietismus (1700-1740) kam nach Koepp im Durchschnitt jedes Jahr geringstenfalls eine Veröffentlichung von Arndt heraus. Überdies hatten fast alle Vertreter des späteren Pietismus (Joachim Lange, 1670-1744; Joachim Justus Breithaupt, 1658-1732; Johann Jakob Rambach, 1693-1735) Johann Arndt zitiert. Breithaupt verfasste im Jahr 1703 das Programm „De laudibus Arndii“ (vgl. Koepp, Wilhelm (1973), S.151f.). Zudem wurden mehrere neue Verteidigungsschriften herausgegeben. So hat der Professor Johann Kaspar Haferung (1669-1744) mit seiner Schrift „Vindiciae Arndianae“ 1728 nach Koepp sehr ausführlich jedes einzelne Arndt-Zitat gegenüber den früheren Arndt-Kritikern (insbesondere Osiander) verteidigt (vgl. Koepp, Wilhelm (1973), S.159). In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts haben die theologischen Fakultäten von Jena und Königsberg Gutachten über Arndts Hauptwerk abgefasst, in denen sie herausstellten, dass Arndt nicht für *justificandi*, vielmehr für die bereits Gerechtfertigten geschrieben hat (vgl. Sommer, Wolfgang (1999), S.250).

im Themenfeld der Gottseligkeit Johann Arndt an den Anfang der Bewegung stellt, kann daraus nicht zwangsläufig abgeleitet werden, dass Arndt der geistige Vater des lutherischen Pietismus ist. Auch scheint die folgende Aussage von F. Ernest Stoeffler nicht ausreichend begründet zu sein: „The father of Lutheran Pietism is not Spener, but John Arndt.“⁸⁸⁸ Stoefflers Formulierung legt nahe, dass man die Strömung des Pietismus eingrenzen kann und genau definitorisch aussagen kann, wer als Pietist gilt. Dies erweckt den Eindruck, dass hier mehrere Vorannahmen implizit getroffen werden, die nicht weiter genannt oder begründet werden. Aus diesen Annahmen werden Schlüsse gezogen, die sich der Nachvollziehbarkeit entziehen. Die Nachforschung von Arndts Wirkung auf die gesamte Strömung des Pietismus erscheint daher nicht sinnvoll. Stattdessen soll im Folgenden schwerpunktmäßig auf Personen geblickt werden, die nachweislich von Arndt und seinen Schriften beeinflusst wurden.

6.1 Die Wirkung Arndts auf Philipp Jakob Spener

Nach derzeitigem Kenntnisstand taucht das Substantiv *Pietist*⁸⁸⁹ erstmalig 1680 in Philipp Jakob Speners⁸⁹⁰ (1635-1705) Brief auf. Dort schreibt Spener:

⁸⁸⁸ Stoeffler, Ernest F. (1965), S.202. Ähnlich, aber differenzierter, nimmt Wallmann an, dass „nicht erst durch Spener und den Pietismus, sondern durch Johann Arndt [...] sich in der lutherischen Kirche eine Frömmigkeit durchgesetzt [hat], die zwar an der Lehre von der Rechtfertigung unbedingt festhält, die aber das Zentrum der christlichen Existenz in die ‚Gottseligkeit‘ rückt [...]. Versteht man unter Pietismus seinem Wortsinn nach eine Frömmigkeitsrichtung, die die christliche Existenz auf das Ideal der ‚Gottseligkeit‘ orientiert, so wird man nicht umhin können, als dessen Begründer nicht Spener, sondern Johann Arndt anzusehen.“ (Wallmann, Johannes (1986), S.14). Am Horizont erscheint bereits die Frage, was Wallmann unter *Frömmigkeitsrichtung* und *Gottseligkeit* versteht.

⁸⁸⁹ Der Leipziger Professor der Poesie Joachim Feller (1638-1691) definierte einen Pietisten im Jahre 1689 folgendermaßen: „Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studirt /Und nach demselben auch ein heiliges Leben führt.“ (Feller, Joachim (1689), S.2f.).

⁸⁹⁰ In diesem Kontext erscheint es wichtig, zu erwähnen, dass Spener sich selbst als Schüler Arndts verstanden hat: „Jch schâme mich nicht sein [Arndts] discipul zu heissen/ ob wohl weiß/ daß mich auch solches bey einigen mit verdacht beschwehret hat (Spener, Jakob Philipp (1702), S.619). Zudem vertrat er die Auffassung, dass die Anfänge des Pietismus bei Arndt zu finden seien: „gar biß auff den anfang/ [...] [als] der theure Johann Arnd das werck Gottes mit ernst geführet/ und auff die übung der Gottseligkeit getrieben.“ (Spener, Philipp Jakob (1698), S.7;10). Aufgrund dieser Basis hat Schattenmann angenommen, dass man in den Jahren zwischen Arndt und Spener von einer Zeitspanne des „Frühpietismus“ (Schattenmann, Paul (1936), S.1) sprechen kann. Auch hier stellt sich die Frage, welche inhaltlichen Themen dem Pietismus und welche dem Frühpietismus zugeschrieben werden können. Die alleinige Zuschreibung der Phase als „Frühpietismus“ besagt für sich genommen noch nicht viel. Wenn man unter dem Begriff *Frühpietismus* die Konventikel

„Jch und Horbius treiben nicht bloß auf ein moral-leben/ sondern dabey eine hertzens änderung aus dem glauben sich findet. Ob in modo gefehlet werde. Von den wiedrigen aufgebrachtten nahmen der neuen Christen/ Pietisten.“⁸⁹¹

An dieser Textstelle ist der Aspekt, dass es Spener anscheinend nicht um ein moralisch-ethisch korrektes Leben⁸⁹² geht, sondern um eine Herzensänderung aus dem Glauben, besonders aufschlussreich. Wie diese Herzensänderung verstanden werden kann, lässt Spener offen. Aus seiner „Pia desideria“ lässt sich hierzu entnehmen:

„Glaube ist nicht der menschliche wahn und traum/ den etliche für glauben halten: Und wann sie sehen daß keine besserung deß lebens und gute wercke folgen/ und doch vom glauben viel hören und reden können/ fallen sie dann in den irrtum/ und sprechen/ der glaube sey nicht gnug/ man müsse werck thun/ soll man fromm und selig werden. Das macht/ wann sie das Evangelium hören/ so fallen sie dahin/ und machen ihnen auß eigenen kräfte einen gedancken im hertzen/ der spricht/ ich glaube/ das halten sie dann für einen rechten glauben/ aber wie es ein menschliches gedicht und gedancken ist/ den deß hertzengrund nimmer erfähret/ also thut er auch nichts/ und folget keine besserung hernach. Aber der glaube ist ein Göttlich

miteinschließt, dann kann Johann Arndt nicht plausibel als Frühpietist bezeichnet werden, weil aus seinen Büchern vom wahren Christentum keine Tendenzen zur Förderung besonders frommer Gläubiger (und deren Zusammenkünfte) ausgehen. In Speners „Theologische[n] Bedencken“ können wir Folgendes vernehmen: „daß mir dieses einen starcken eindruck in das hertz giebet/ daß ich bißdaher in von mir und meinen geliebten Herrn Collegis zu mehrer erbauung gethanen petitis die sehnliche gesuchte erhörung noch nicht erlanget/ noch dero versichert bin“ (Spener, Philipp (1702), S.671). So schreibt er weiter: „ihnen eine gelegenheit wünscheten/ zu gottseligen und erbaulichen Gesprächen/ damit durch zusammen gesetzten fleiß/ was gott im jeglichem gutes angefangen hatte/ zum wachstum zu bringen [...] solche übung“ konnte in Speners „hauß und unter“ seiner „aufsicht angestellt werden“. „Dieses war der anfang des jenigen Collegii (wie es genennet würde) über dessen anstalt in ganz Teutschland nach jedes bewandniß unterschiedliche urtheil entstanden sind“ (Spener, Philipp Jakob (1698), S.47). Anhand dieser Textstelle Speners erhärtet sich der Verdacht, dass er für die Erbauung der Gottseligkeit eine gewisse Vereinigung weniger Gleichgesinnter, die gemeinsam mit Übung und Fleiß zum Wachstum der Gottseligkeit in privaten Räumen außerhalb der Kirche gelangen können, gefördert hat. Bei Arndt sucht man vergeblich nach solchen Tendenzen. Zudem hat die Untersuchung der Schriften von Spener ergeben, dass er eine gewisse Zukunftshoffnung hinsichtlich der „bekehrung der Juden“ hegte und selbst zugab: „Hingegen kan an dem mir angenehmen Arndtio auch gantz wohl tragen/ daß er anderst davor gehalten“ (Spener, Philipp Jakob (1702), S.734), In diesem Sinne erscheint die Zuschreibungen „geistiger Vater des Pietismus“ oder „Frühpietist“ für unsere inhaltliche Untersuchung des Lebensbegriffes nicht als sinnvoll.

⁸⁹¹ Zitiert wird aus der Ausgabe von 1702 (Spener, Philipp Jakob: Theologische Bedencken. Bd. 3. Halle (Saale), S.335).

⁸⁹² Die wesentlichen theologischen Interessen Arndts, die Lehre Christi ins Leben zu verwandeln, wurden für die gesamthafte Bewegung der pietistischen Frömmigkeitstheologie im 17. und 18. Jahrhundert prägend (vgl. Hamm, Berndt (1982), S.46).

werck in uns/ das uns wandlet und neu gebietet auß GOtt/ Joh.
1/ 13.⁸⁹³

Eine Abweichung von der lutherischen Terminologie ist an dieser Stelle nicht erkennbar. Im Sinne Luthers schreibt Spener dem Glauben keine menschliche Leistung zu und schließt damit die guten Werke als Voraussetzung für die Seligkeit kategorisch aus. Offensichtlich kommt hier zur Sprache, dass die Seligkeit nicht mit menschlichen Anstrengungen oder irdischen Gütern zu erreichen ist. Da Spener begriffsdefinitorisch weiter nicht auf den Ausdruck *Seligkeit* eingeht, ist anzunehmen, dass er, der üblichen lutherischen Terminologie folgend, die Seligkeit wie folgt versteht:

„Da das heist selig sein, man got in uns regirt und wir sein reich sein. Die freud aber und lust und alles ander, das man begehren mag, durft man nicht suchen noch bitten noch begeren, sunder es wirth sich als selbst finden und folgen dem reich gotis.“⁸⁹⁴

Spener übernimmt die Gedanken von Luther, dass die guten Werke dem Reich Gottes, welches vermutlich in uns ist, folgen werden, sodass die von Spener angesprochenen eigenen Gedanken im Rahmen des Glaubens nicht notwendig sind. Ausdrücklich erwähnt Spener Arndt im Jahr 1670 in seiner Schrift „Theologische Bedencken“⁸⁹⁵ im Kontext von Valentin Weigel, wohl, um ihn gegen seine Kritiker zu verteidigen. So können wir bei Spener lesen:

„Also wenn der wohlverdiente und geistreiche Arndt/ und irrgest Weigel einerley worte zuführen scheinen: Jsts abermal eigentlich nicht einerley/ sondern ist dasselbe aus jenes munde gantz anders/ nemlich aus jenes/ des lehrers öffentlicher bekänntniß/ und erleuterung seine gesamten bücher/ bey diesem aber aus der gantzen analogi seiner irrigen lehre anzunehmen und zuverstehen.“⁸⁹⁶

Dem Leser dieser Ausführungen erscheint das Argument Speners, dass es darauf ankommt, von wem eine theologische Auffassung stammt und dabei der Inhalt eher in den Hintergrund tritt oder den fraglichen Inhalten zugerechnet wird, nicht als plausibel. Es ist

⁸⁹³ Spener, Philipp Jakob (1676), S.50. Angelehnt an Luther.

⁸⁹⁴ Luther, Martin (1519), Deutsche Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien. Weimarer Ausgabe II, S.98.

⁸⁹⁵ Spener, Philipp Jakob: Theologische Bedencken. Bd. 3. Halle (Saale)). Im Jahre 1675 hat derselbe Spener eine Neuauflage von Arndts Postille samt seiner Vorrede veröffentlicht (Arndt, Johann (1675), Vorrede Spener). Allerdings greift diese Vorrede neben der erbrachten Hochachtung für Johann Arndt weder die Bücher vom wahren Christentum noch den Lebensbegriff dezidiert auf, weshalb sie für die vorliegende Untersuchung nicht von weiterem Interesse ist.

⁸⁹⁶ Spener, Philipp Jakob (1702), S.17.

vielmehr angebracht, auch weitere Textbausteine aus der Schrift „Pia desideria“⁸⁹⁷ hinzuzuziehen. Dort schreibt Spener:

„Wir auch ihm solches vielmehr zu lob anzuziehen/ als ihn deß wegen zu straffen haben/ daß der theure Mann in seinem Wahren Christenthumb sich Tauleri oft gebraucht/ und ihn gerühmet hat. Zu den beyden ist auch zu setzen Thomæ à Kempis Nachfolgung Christi.“⁸⁹⁸

Auch hier entsteht ähnlich wie bei der Verteidigungsschrift von Varenius⁸⁹⁹ (Anmerkung 592) der Eindruck, dass Spener zwar benennt, dass Arndt aus mystischen Quellen geschöpft hat, inhaltlich aber keineswegs näher darauf eingeht.

„Dann wie wir wissen/ daß Christus/ zugleich und nicht von einander gescheiden/ sey der weg/ die warheit und das leben. Der weg ist er wegen seines heiligen lebens/ worinnen wir mit höchstem fleiß ihm müssen folgen; die wahrheit wegen seiner lehr/ die mit glaubigem hertzen ist anzunehmen. Das leben nach seinem verdienst/ welches mit wahren glauben ist zu ergreifen“⁹⁰⁰.

Im 5. Kapitel dieser Arbeit wurde bereits die Vermutung angedeutet, dass es Spener im Rahmen des Lebensbegriffes nicht hauptsächlich um ein moralisch-ethisch korrektes Leben geht. Wie lässt sich aber in diesem Zusammenhang die von Spener erwähnte fleißige Nachfolge Jesu verstehen, die durchaus als eine ethische Nachfolge gedeutet

⁸⁹⁷ Diese Schrift wurde zur „Programmschrift des Pietismus“ (Wallmann, Johannes (2012), S.128).

⁸⁹⁸ Spener, Philipp Jakob (1676), S.142.

⁸⁹⁹ Spener beruft sich im Kontext der Verteidigung Arndts auf Varenius: „verdienten Sel. Henrici Varenii rettung deß Wahren Christenthums (welches Buch auch neu wieder aufgelegt und gemeiner zu werden“ (Spener, Philipp Jakob (1676), S.160). Damit kann angenommen werden, dass Spener der Spur von Varenius folgt, welcher Arndt zweifelsfrei auf dem Boden des Luthertums verortet, ohne auf die kritischen Textstellen einzugehen. Eine differenzierte Würdigung von Arndts Büchern vom wahren Christentum fehlt; das stark kritisierte vierte Buch vom wahren Christentum lässt Spener komplett außer Acht. Zudem gibt Spener im Jahre 1674 eine Neuauflage des „Wahren Christenthums“ heraus, das für die Anfertigung der hier vorgelegten Untersuchung leider nicht eingesehen werden konnte. Johannes Wallmann berichtet, dass Martin Brecht „ein in seinem Besitz befindliches Exemplar“ (Wallmann, Johannes (1986), S.248) Wallmann geliehen hat. So schreibt er dazu: „Spener selbst hat diese Anmerkungen in mühevoller Arbeit zusammengestellt. Teils handelt es sich um Exzerpte aus Heinrich Varenius ‚Rettung der vier Bücher [...]‘, vorwiegend Zitate aus Schriften Luthers, mit denen Osianders Vorwurf [...] entkräftet wird [...]. Den Zitaten des Varenius hat Spener etwa zwanzig selbstausgewählte Zitate, ebenfalls vorwiegend aus Schriften Luthers, hinzugefügt. Überall sucht Spener den Äußerungen Arndts einen Sinn zu unterlegen, der sie mit dem lutherisch-orthodoxen Bekenntnis verträglich macht und den Schein des Synergismus oder einer die äußeren Gnadenmittel von Wort und Sakrament geringachtenden mystischen Unmittelbarkeit tilgt. Dabei dienen die Vareniuszitate und noch mehr die von Spener selbst ausgesuchten Lutherzitate überwiegend dazu, Arndts Aussagen als unanfechtbar abzustützen.“ (Wallmann, Johannes (1986), S.247ff.)..

⁹⁰⁰ Spener, Philipp Jakob (1676), S.23.

werden könnte? Interessant erscheint, dass der Weg, mit dem Spener vermutlich das irdische Leben Christi meint, sich nicht scharf von der Wahrheit, welche Spener mit der Lehre Christi beschreibt, abgrenzen lässt, sodass die Übergänge fließend⁹⁰¹ sind. Zudem entsteht der Eindruck, dass das wahre Leben des Menschen an den Verdienst Christi geknüpft ist. Die folgende Textpassage von Spener weist ähnliche Gedanken zum moralisch-ethischen Leben bezogen auf Arndt auf: „welche das wahre Christenthum (so je nicht bloß dahin in enthaltung von äusserlichen lastern und einem äusserlichen moral guten leben bestehet) recht verstehen und üben.“⁹⁰² Dieser Satz legt nahe, dass das gute Leben nicht darin besteht, ein nach außen hin ethisches Leben zu führen. So schreibt Spener weiter:

„Das vornehmste aber achte Jch dieses zu seyn/ weil ja unser gantzes Christenthum bestehet in dem innern oder neuen menschen/ dessen Seele der Glaube und seine würckungen die fruchten deß lebens sind.“⁹⁰³

Offensichtlich wird hier wieder die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen angedeutet, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit in verschiedenen Kontexten bereits in den Kapiteln 2, 3 und 4 begegnete.

6.1.1 Der Begriff *Wiedergeburt* in der Konkordienformel

Die bisherige Beschäftigung mit dem Begriff *Wiedergeburt* im Rahmen dieser Arbeit hat gezeigt, dass er je nach theologischem Standort äußerst verschiedentlich aufgefasst wird. Ein Blick in die Konkordienformel spiegelt interessanterweise diese Uneinigkeit wider. Im ersten Annäherungsversuch (I) wird die Begrifflichkeit

⁹⁰¹ Für die Annahme des fließenden Überganges spricht Luther, wenn er im Rahmen des Begriffes *Seligkeit* Folgendes schreibt: „Das erst, das er wisse, was er thun und lassen soll.“ (Luther, Martin (1520), Eine kurze Form der zehn Gebote [...]. Weimarer Ausgabe VII, S.204). Der Mensch muss eine Kenntnis vom Wort Gottes haben, damit er das Wissen hat, was er idealerweise im Leben tun und wie er sich verhalten soll. Demnach besteht eine implizierte Verbindung zwischen der Lehre, die im *verbum externum* vermittelt wird, und dem konkreten Leben.

⁹⁰² Spener, Philipp Jakob (1676), S.13. Von Interesse ist auch diese eindeutige Textstelle Speners: „Noch mehr aber ist zu beklagen die unverantwortliche Unwissenheit derer/ so in der Kirchen dem Predigamt warten/ in denen Dingen so das Wahre Christenthum betreffen/ als welche von nichts mehrers/ als einem moral-guten äusserlichen Wandel wissen/ und denselben nicht eben so gar streng/ oder wie sie reden/ schulfüchsisch/ wollen gehalten haben.“ (Spener, Philipp Jakob (1676), S.169).

⁹⁰³ Spener, Philipp Jakob (1676), S.152.

Wiedergeburt als eine Art Folge (nachfolgende Heilung und Lebendigkeit) der Rechtfertigung verstanden und unterschieden:

„Und da an desselben stat die wort ‚Regeneratio‘ rund ‚Vivificatio‘, das ist, ‚lebendigmachung‘ und ‚widergeburt‘ gebraucht, sowie in der Apologia geschichts das es auch in gleichem verstand geschehe, dadurch sonst die erneuerung des menschen verstanden und von der rechtfertigung des glaubens unterscheiden wird.“⁹⁰⁴

Sodann auch deutlicher hier:

„Dieweil aber zu zeiten das wort Regeneratio, Widergeburt, für das wort Justificatio, Rechtfertigung, gebraucht, ist von nöten, das solch wort eigentlich erkleret, damit die erneuerung, so der rechtfertigung des glaubens nachfolget, nicht mit der rechtfertigung des glaubens vermeneget, sondern eigentlich von einander unterschieden werden.“⁹⁰⁵

Der Text legt nahe, dass der Aspekt der nachfolgenden Wirkung der Wiedergeburt als Unterscheidungsmerkmal zur Rechtfertigung dient. Andererseits erscheint an manchen Textstellen der Unterschied zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt nicht klar zu sein, sodass hier auch von einem zweiten Annäherungsversuch (II) gesprochen werden kann:

„Es muss auch und kan die dardurch verruckte, verderbte menschliche Natur allein durch des heiligen Geistes widergeburt und erneuerung geheilt werden.“⁹⁰⁶ Sodann noch deutlicher hier: „Denn das wort Regeneratio, das ist Widergeburt, erstlich also gebrauchet wird, das es zugleich die vergebung der sünden allein umb Christus willen und die nachfolgende erneuerung begreiffet, welche der heilige Geist wircket in denen, so durch den glauben gerechtfertiget sind.“⁹⁰⁷

Hier wird im Wesentlichen die Vergebung der Sünden, im Rahmen der Rechtfertigung, mit der Wiedergeburt vermengt. Zwar wird mit dem Adjektiv „nachfolgend“ kenntlich gemacht, dass die Rechtfertigung nicht mit der Wiedergeburt gleichzusetzen ist, dennoch erscheinen diese beiden Begrifflichkeiten untrennbar zusammen zu gehören. Zudem fällt auf, dass die Begrifflichkeit *Erneuerung* in der Konkordienformel mit der *Widergeburt* gleichgesetzt wird. Nun kann

⁹⁰⁴ Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition, herausgegeben von Irene Dingel (2014), S.1236.

⁹⁰⁵ Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition, herausgegeben von Irene Dingel (2014), S.1392.

⁹⁰⁶ Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition, herausgegeben von Irene Dingel (2014), S.1326.

⁹⁰⁷ Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition, herausgegeben von Irene Dingel (2014), S.1394.

weitergefragt werden, wie das Verhältnis der Begriffe Rechtfertigung, Wiedergeburt und Erneuerung zueinander gedacht ist.

Ein dritter Annäherungsversuch (III) besteht darin, dass in der Konkordienformel nur die Rechtfertigung mit dem Begriff der Wiedergeburt bezeichnet wird:

„Darnach wird es gebraucht allein pro remissione peccatorum et adoptione in filios Dei, das ist, Das es heisset allein vergebung der sünden, das wir zu Kindern Gottes angenommen werden.“⁹⁰⁸

In diesem Sinne besteht keine Einigkeit bezüglich der Begrifflichkeit Wiedergeburt im Zusammenhang der Rechtfertigung. So erscheint die von Joest vorgeschlagene Beschreibung von Wiedergeburt als „das Ganze des Heils unter dem Gesichtspunkt seines Wesens als Schöpfung neuen Lebens“⁹⁰⁹ sinnvoll zu sein.

6.1.2 Gedanken zur Wiedergeburt bei Spener

Ein Blick in die Forschung zur Begrifflichkeit der *Wiedergeburt* in Speners Hauptschrift „*Pia desideria*“ zeigt keine einheitliche Meinung. Emanuel Hirsch vertritt die Auffassung, dass der Glaube an die Rechtfertigung bei Spener „so tief in den Lebensgrund des Einzelnen einzusenken [sei,] daß er den ganzen Menschen in allen seinen Äußerungen von innen her bestimmt und regiert.“⁹¹⁰ Martin Schmidt hingegen ist der Ansicht, dass „die Wiedergeburt [...] das Grundthema der pietistischen Theologie [ist], dass ihr im Wesentlichen der mystische Spiritualismus bereitgestellt hat.“⁹¹¹ Hier wäre zu fragen, wie tragbar die Behauptung ist, dass der Begriff *Wiedergeburt* das Grundthema der pietistischen Theologie bei Spener darstellt. Nicht unbegründet erscheint die Vermutung, dass diese Behauptung Schmidts nicht auf aussagekräftige Textbelege in Speners „*Pia desideria*“ zurückzuführen ist. Ein Blick in ihren Textbestand⁹¹² ergibt

⁹⁰⁸ Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition, herausgegeben von Irene Dingel (2014), S.1394.

⁹⁰⁹ Joest, Wilfried (1962), Wiedergeburt. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, RGG. Auflage 3. Bd. 6, Sp. 1699.

⁹¹⁰ Hirsch, Emmanuel (1951), S.138f.

⁹¹¹ Schmidt, Martin (1969), S.24.

⁹¹² Die Begrifflichkeit Wiedergeburt kommt in der *Pia desideria* nur drei Mal vor (S.13; 47; 117). Demnach kann allein aufgrund von quantitativen Gesichtspunkten nicht davon ausgegangen werden, dass die Begrifflichkeit Wiedergeburt das Hauptthema der Theologie Speners bildet. Die aussagekräftigste Textstelle ist in der Zusammenstellung „Theologische Bedencken“ zu finden (Anmerkung 943).

im Wesentlichen, dass Spener im Kontext der Begrifflichkeit *Wiedergeburt* Arndt lobt:

„Was die wiedergeburt anlangt/ ob jemand den grund der wiedergeburt gewaltiger erkläret/ als der selige Arndt verstanden/ ist mir nicht nur nicht wissend/ sondern wird mir etwas schwer zu begreifen.“⁹¹³

Damit entsteht zum ersten der Eindruck, dass Spener keinen Anlass sieht, auf den Begriff *Wiedergeburt* näher einzugehen. Es kann angenommen werden, dass er der Ansicht ist, Arndt habe den Themenkreis *Wiedergeburt*⁹¹⁴ bereits ausführlich entfaltet, sodass ein kurzer Hinweis ausreichend wäre. Zum zweiten finden sich auch hier keine direkten Zitate aus Arndts Büchern vom wahren Christentum. Beobachten lässt sich ferner, dass Spener der Auffassung Schmidts, dass die Begrifflichkeit *Wiedergeburt* das Hauptthema Speners Theologie sei, selbst widerspricht, wenn er schreibt:

„Dann wir haben zu andernmalen gezeigt/ daß in der wiedergeburt auch die rechtfertigung geschehe/ und wie ich sie vorgetragen habe/ das mittlere stück der wiedergeburt sene. Es besteht aber die rechtfertigung in nichts anders/ als in der sünden vergebung und erlassung [...] wird der mensch auch gleich in der wiedergeburt von der sünde gereinigt [...] hingegen eine neue natur in dem menschen geschaffen wird/ die von sünden rein ist.“⁹¹⁵

Der Auffassung Wallmanns, dass in Speners Schrift „*Pia desideria*“ „[d]ie bei Hoburg häufigen Synonyme ‚neu[e] Geburt‘ und ‚neue Natur‘“⁹¹⁶ gar nicht auftauchen, kann nicht widersprochen werden. Zieht man hingegen den späten Predigtband Speners⁹¹⁷ über die *Wiedergeburt* hinzu, so entsteht ein anderes Bild: Der Predigtband beinhaltet mindestens 27 Textbelege für die Begrifflichkeit „neue Natur“. So greift Spener im Rahmen des Themenkreises *Wiedergeburt* doch auf die Begrifflichkeit „neue Natur“ zurück. Diese neue Natur des Menschen scheint von der Sünde befreit zu sein. So schreibt Spener:

⁹¹³ Spener, Philipp Jakob (1702), S.237.

⁹¹⁴ Eine andere Vermutung äußert Wallmann: Für ihn ist die Tatsache, dass der Begriff *Wiedergeburt* so gut wie nicht erscheint, „nicht zufällig. Es ist Konsequenz eines klar durchdachten Reformkonzepts, das [...] bei der Erneuerung ansetzt.“ (Wallmann, Johannes (2010), S.63).

⁹¹⁵ Spener, Philipp Jakob (1696), S.457.

⁹¹⁶ Wallmann, Johannes (2010), S.50.

⁹¹⁷ Spener, Philipp Jakob (1696), Der hochwichtige Articul von der *Wiedergeburt*: in 66 Wochenpredigten.

„je mehr die neue natur zugenommen hat, und je mehr Gott von seinem und seines Sohns bilde in uns findet, so vielmehr hat er sein belieben an uns.“⁹¹⁸

Indem Spener von einer Zunahme ausgeht, kann angenommen werden, dass er – bezogen auf die neue Natur, die Wiedergeburt und die Wiederherstellung – prozessual über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen denkt, dass es sich hier also um einen Entwicklungsprozess des Menschen handeln muss. Wie diese Vermutung einzuordnen ist, muss anhand des späten Predigtbands Speners, in dem er in 66 Predigten „hochwichtige Articul von der Wiedergeburt“⁹¹⁹ aufnimmt, untersucht werden. Diesen ausführlichen Predigten⁹²⁰ ist zu entnehmen, dass aus

„der Wiedergeburt, der Wille nicht nur ein Vermögen empfangen hat etwas gutes zu wollen und zu thun, sondern er findet auch einen trieb darzu; daß/ gleichwie ihn sein sündlich fleisch noch immer zur Sünde reizet/ hingegen der geist/ oder der neue mensch/ ihn auch zu dem guten locket.“⁹²¹

Weiterhin räumt Spener ein, dass die Wiedergeburt auf der Welt „unvollkommen“⁹²² ist. Der Leser bemerkt eine erstaunliche Ähnlichkeit zur Konkordienformel:

„Dann ob sie wol widergeboren und in dem Geist ired gemüts verneuert, so ist doch solche widergeburt und erneuerung in dieser Welt nicht volkomen, Galat. 5 Rom. 7 sondern nur angefangen, und stehen die gleubigen mit dem Geist ired gemüts in einem stetigen kampff wider das fleisch, das ist wider die vorderbte natur und art, so uns biss in Todt anhanget.“⁹²³

Die Vermutung liegt nahe, dass Spener sich bewusst darum bemüht, mit seinen Ausführungen nicht den Rahmen der lutherischen Orthodoxie zu verlassen. Zudem gewinnt der Leser den Eindruck, dass die Wiedergeburt aus „gnaden“⁹²⁴ passiert, denn „aus gnaden macht uns Gott vollkommen zu seinen Kindern.“⁹²⁵ In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, dass Spener auch von den Steigerungs- und Wachstumsgedanken eingenommen ist. Er schreibt:

⁹¹⁸ Spener, Philipp Jakob (1696), S.220.

⁹¹⁹ Spener, Philipp Jakob (1696), Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt: in 66 Wochenpredigten.

⁹²⁰ Eine eingehende Würdigung dieser Predigten wäre Sache einer eigenständigen Studie.

⁹²¹ Spener, Philipp Jakob (1696), S.73.

⁹²² Ebd.

⁹²³ Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition, herausgegeben von Irene Dingel (2014), S.1252.

⁹²⁴ Spener, Philipp Jakob (1696), S.73.

⁹²⁵ Spener, Philipp Jakob (1696), S.73.

„weil also solche Wiedergeburt jetzt unvollkommen ist, so muss sie durch erneuerung immer fortgesetzt und völliger werden [...] bis an das ende des menschen/ in seinem todt.“⁹²⁶ Es ist immerhin auffällig, dass Spener in diesem Kontext auch betont, dass die „menschen zu unserer seligkeit nichts vermögen zu thun.“⁹²⁷ Zum einen wird durch Speners Predigten deutlich, dass die „erste wiedergeburt [...] durch die tauffe“⁹²⁸ geschieht. Es bedarf aber keiner erneuten Taufe, so Spener.⁹²⁹ Allerdings schreibt er weiter:

„hingegen wann wir unsre geburt verlohren haben/ dürffen wir nur unerseits den bund [mit Gott] in wahrer buß wiederholen/ und uns an den noch von Gottes seiten stehenden bund mit glauben halten. Also ist das wort Gottes das einige mittel der wiederholenden wiedergeburt/ wie es angehört/ oder gelesen/ oder ins herz getauft wird.“⁹³⁰

Spener formuliert hier mit Bedacht und Vorsicht: Er will offensichtlich keineswegs einen Eindruck erwecken, welcher die Einmaligkeit und Besonderheit der Taufe außer Kraft setzen könnte. In seinen Evangelienpredigten äußert Spener sich näher hin dazu, was er unter dem Verloren-Gehen einer Geburt verstanden wissen will:

„wo ein mensch in ein solch sündhaftes leben gefallen ist/ daß er damit die gnade Gottes gantz wiederum von sich gestoßen hat/ daß er alsdann bedörfte/ daß er noch mal gebohren werde/ und also ist jede eigentliche bekehrung eine neue wiedergeburt. Aber was anlangt die tägliche buß derer/ die in Gottes Gnade stehen geblieben sind/ ist solche allein eine erneuerung.“⁹³¹

Es wird an dieser Textpassage deutlich, dass ein wiedergeborener, neuer Mensch immer noch durch die Sünde in Versuchung gebracht werden kann. So entsteht der Eindruck, dass der alte Mensch samt seinen Trieben im neuen Menschen verbleibt. In diesem Sinne wird auch die Unvollkommenheit der Wiedergeburt auf Erden von Spener angenommen. Im Wesentlichen kann man die irdische Wiedergeburt als anfängliche oder vorläufige Wiedergeburt beschreiben. Ähnlich wie in der Konkordienformel geht es dabei um den stetigen Kampf gegen die verdorbene Natur des alten Menschen, der bis zum Lebensende andauert. Spener knüpft an die Unvollkommenheit der Wiedergeburt an und schließt daraus, dass diese bis zum Lebensende erneuert

⁹²⁶ Spener, Philipp Jakob (1696), S.74.

⁹²⁷ Ebd.

⁹²⁸ Spener, Philipp Jakob (1696), S.971.

⁹²⁹ Vgl. Spener, Philipp Jakob (1696), S.971.

⁹³⁰ Spener, Philipp Jakob (1696), S.972.

⁹³¹ Spener, Philipp Jakob (1688), S.707.

werden muss. Allerdings scheint diese Erneuerung keine wiederholte Wiedergeburt zu sein, sondern nur eine fortgesetzte; man könnte in diesem Kontext auch von einer vorbeugenden Erneuerung sprechen. Im Übrigen wird deutlich, dass die Wiedergeburt auf menschlicher Seite durch ein sündhaftes Leben verloren gehen und mit wahrer Buße, dem Glauben und durch das Hören und Lesen des biblischen Worts wiedergebracht werden kann. Der Widerspruch, der sich auf die wiederholende Wiedergeburt bezieht, scheint hier von Spener nicht versöhnt zu sein. Der Ausweg aus dem Dilemma der wiederholenden Wiedergeburt, die Spener zuvor abgelehnt hatte, könnte so aussehen, dass die wiederholende Wiedergeburt nur für den Menschen gedacht ist. Die von Gottes Seite bestehende Verbindung mit dem Menschen durch die Wiedergeburt wird demnach nicht wiederholt – sie scheint ein einmaliger Akt zu sein, an dem der Mensch keine Mitwirkung hat. Allerdings eröffnen sich dabei zahlreiche Fragen. Was passiert, wenn man auf menschlicher Seite die Wiedergeburt nicht wiederholt? Geht dadurch die göttlich geschenkte Gnade nach einer Zeit verloren? Gehen die Taufgnade und die Einmaligkeit der Taufe damit verloren? Diese Fragen scheint Spener nicht im Blick zu haben. Es wird aber im Text deutlich, dass die Erneuerung das sanfte Mittel für Spener darstellt, welches für die Menschen gedacht ist, die die Wiedergeburt nicht durch ihr sündhaftes Leben verloren haben. Interessant in diesem Zusammenhang sind Beobachtungen, die sich anhand von Predigten Speners machen lassen, die unter dem folgenden Titel herausgebracht wurden: „D. Philipp Jacob Speners [...] Predigten Über des seeligen Johann Arnds Geistreiche Bücher Vom wahren Christenthum.“⁹³² Dort schreibt Spener:

„Indem diese erneuerung keine sache ist, die wir aus eigenen kräfte[n] verrichten können, sondern ist Gottes würckung in uns/ daß er sein bild wieder durch den Heil Geist erneuert/ und zwar da der anfang dieses erneuerns in der wiedergeburt geschiehet/ ists darinnen bloßerdings Gottes werck/ was aber die fortsetzung in der absonderlichen so genannten erneuerung betrifft/ wircket der mensch selbst darinnen mit dem H. Geist/ aber aus von Gott geschencketen und mitgetheilten kräfte[n]/ und muß also so fern dessen fleiß auch mit dazu kommen.“⁹³³

⁹³² Spener, Philipp Jakob (1711): Predigten Über des seeligen Johann Arnds Geistreiche Bücher Vom wahren Christenthum: Zu mehrerer Erbauung in Denselben auff Christliches Verlangen herausgegeben.

⁹³³ Spener, Philipp Jakob (1711), S.11.

Spener verwendet im ersten Satz den Begriff *Erneuerung* – diese Wortwahl springt ins Auge. Die Begrifflichkeit der Wiedergeburt würde an sich besser zu der nachträglichen Definition passen, weil es um die alleinige Gotteswirkung in den Menschen geht. Bei der Fortsetzung durch die Erneuerung vermutet der Leser diejenigen Menschen als Adressaten, die sich im Stufen- und Wachstumsdenken des Glaubens befinden und einer immerwährenden Erneuerung bedürfen. Hier wird die alleinige Wirkung und das Werk Gottes auf den Menschen ausgedehnt. Der Mensch hat nun auch die Möglichkeit der Mitwirkung zur Erneuerung. Die Mitwirkung wird als eine gemeinsame Wirkung mit dem Heiligen Geist beschrieben. Seine Mitwirkung hat als Quellen die aus Gott geschenkten und mitgeteilten Kräfte, sodass davon auszugehen ist, dass hiermit der neue Mensch gemeint ist, weil nur der neue Mensch die geschenkte Gnade erfährt. In diesem Sinne scheint auch der Glaube aus der geschenkten Gnade des neuen Menschen zu kommen. Zudem kommt dem Wort Gottes eine besondere Stellung aufgrund der immer wiederkehrenden Möglichkeit der Erneuerung zu. Doch inwieweit ist der alte Mensch an der Mitwirkung (auch im Fleiß) involviert?

Interessant erscheint hierfür die folgende Bemerkung Speners, die vortrefflich an die oben gemachten Beobachtungen (s. o. Kapitel 6.1.1) anschließt: „Hier haben wir zu mercken/ daß von unsern christlichen Theologis das wort wiedergeburt auff unterschiedliche art gebraucht wird.“⁹³⁴

Im weiteren Textverlauf werden die drei oben identifizierten Annäherungsversuche der Konkordienformel an das Problem von Spener kurz referiert (I-III).⁹³⁵ Sein Anliegen besteht darin, „alle drei Stück [Versuche] zusammen“⁹³⁶ zu fassen. Der Leser bekommt den Eindruck, dass trotz der Zusammenfassung der drei Annäherungen von Spener eine Reihenfolge bezweckt wird. Dabei wird die Sündenvergebung an die erste Stelle gesetzt: „aber es stehet vorher von der vergebung der sünden.“⁹³⁷ Der Mensch ist „der neuen natur nicht fähig [...] wo nicht erstlich die sünde vergeben sind.“⁹³⁸ Danach

⁹³⁴ Spener, Philipp Jakob (1696), S.150.

⁹³⁵ Vgl. Spener, Philipp Jakob (1696), S.150f.

⁹³⁶ Spener, Philipp Jakob (1696), S.151.

⁹³⁷ Ebd.

⁹³⁸ Ebd.

setzt Spener „die wirkung des glaubens“⁹³⁹ voraus. Erst dann beginnt „die neue natur in den Menschen“⁹⁴⁰ ihre Wirkung zu entfalten. Hiermit lässt sich bei Spener folgende Abfolge wahrnehmen: (I) Sündenvergebung, (II) Wirkung des Glaubens, (III) Die Wirkung der Wiedergeburt. Es ist nicht eindeutig, ob die Wirkung der Wiedergeburt mit einem neuen Leben einhergeht. Damit kann eine Zwischenbilanz für Speners Begriff *Wiedergeburt* gezogen werden: Die Vermutung liegt nunmehr nahe, dass die Begrifflichkeit *Wiedergeburt* für Spener Folgendes ausdrückt: „in der entzündung des glaubens/ rechtfertigung samt der annehmung an kindes statt/ und schaffung des neuen menschen“⁹⁴¹. Auffällig ist an dieser Textstelle, dass Spener die Entzündung des Glaubens hinzunimmt. Eine nähere Beschreibung lässt sich vergeblich in seinen Schriften suchen.

Anders als die Verfasser der Konkordienformel (s. o. Kapitel 6.1.1) scheint Spener also die Begrifflichkeiten *Erneuerung* und *Wiedergeburt* nicht als Synonyme zu verstehen, sondern sie vielmehr auszudifferenzieren. So schreibt Spener:

„Wann aber/ ob man hier in diesem leben vollkommen seyn könne oder nicht/ disputiret wird/ gehet solches nicht eigentlich die wiedergeburt sondern erneuerung (so von der ersten unterschieden/ fast wie die erhaltung von der schöpfung.“⁹⁴²

An anderer Stelle formuliert er:

„Jch erkenne gern, daß ein grosser unterschied seye unter der wiedergeburt, und erneuerung, und daß freylich jene vor, diese nach gehe, jene und nicht diese vollkommen sey: Also auch, daß nicht eben so gar deutlich von beyden in dem catechismo gehandelt werde, welches ich wünschte austrücklicher geschehen zu seyn.“⁹⁴³

Beide Aussagen legen die Annahme nahe, dass Spener die Wiedergeburt als ein einmaliges Ereignis erachtet, wohingegen die

⁹³⁹ Ebd.

⁹⁴⁰ Ebd.

⁹⁴¹ Zitiert wird aus der Ausgabe von 1700 (Spener, Philipp Jakob: Theologische Bedencken. Bd. 1. Halle (Saale), S.305.

⁹⁴² Spener, Philipp Jakob (1700), S.305.

⁹⁴³ Zitiert wird aus der Ausgabe von 1700 (Spener, Philipp Jakob: Theologische Bedencken. Bd. 4. Halle (Saale), S.116: „Von der materie aber der wiedergeburt und darinnen geschehenden unserer rechtfertigung/ fürchte ich sehr/ daß sie nicht nach gnüge in solchen büchern zu finden seye/ vielmehr daß wiedergeburt und erneuerung offt mächtig in einander geworffen und vermischet werden“ (Spener, Philipp Jakob (1700), S.336). Vgl. ergänzend dazu im Predigtband zur Wiedergeburt: „die wiedergeburt [ist] das erste/ und gleichsam der erste eingang in dem Christenthum/ seye/ auff welche nachmahl die erneuerung folget/ in dero wir wachsen müssen.“ (Spener, Philipp Jakob (1696), S.93).

Erneuerung einen prozesshaften Charakter⁹⁴⁴ (Entwicklungs- und Wachstumscharakter) aufweist. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es nach Spener bei der Sündenvergebung im Rahmen der Rechtfertigung nicht bei der Annahme Gottes, der Wirkung des Glaubens und der Schaffung des neuen Menschen durch die Wiedergeburt bleibt, sondern die Erneuerung hinzukommt, die im neuen Leben des Menschen prozesshaften Charakter hat. Es geht demnach um Wachstum und Entwicklung im neuen Leben.

Gleichwohl ließe sich fragen, was das Ziel dieser Entwicklung im neuen Menschen ist. Ist es nicht ausreichend, bereits durch die Wiedergeburt zum neuen Menschen geworden zu sein? Worin besteht der Sinn der Erneuerung? Anknüpfend an das Zitat 921 geht Spener davon aus, dass der Reiz der Sünde immer noch im wiedergeborenen Menschen vorhanden ist. Es bleibt unklar, ob ein Teil der sündhaften Natur im wiedergeborenen Menschen verbleibt oder ob sich die sündhafte Natur immer wieder trotz der Wiedergeburt herstellt. Es wird in Speners Ausführungen auch nicht deutlich, ob sich im Rahmen der Wiedergeburt des Menschen das Gottesebenbild wiederherstellt, oder ob es im Zuge der ständigen Erneuerung immer besser wird.

6.1.3 Erkenntnisstand zum Begriff *Wiedergeburt* bei Spener und Arndt

Anhand der intensiven Textanalyse von Speners Schriften ist deutlich geworden, dass er an der Unterscheidung von der Einmaligkeit der Wiedergeburt, die alleinigt Gottes Wirkung bedarf, und an einer immer wiederkehrenden Erneuerung des neuen Menschen festhält. In diesem Sinne geht er über die Vorstellung Arndts hinaus, der die Wiedergeburt nicht von der Erneuerung unterscheidet. Die Erneuerung folgt bei Spener dem Stufen- und Wachstumsdenken und kann dadurch als prozesshaft charakterisiert werden.

Bezüglich der Begrifflichkeiten *Wiedergeburt* und *Erneuerung* ist somit Wallmann zuzustimmen, wenn er schreibt, dass Spener „deutlicher als

⁹⁴⁴ Dies wird indirekt anhand dieser Textstelle deutlich: „Also in dem augenblick/ als der neue mensch oder die neue art in uns geschaffen oder gebohren wird/ ist solcher in jenem ersten verstand allezeit in sich vollkommen [...]. Wann aber/ ob man hier in diesem leben vollkommen seyn könne oder nicht/ disputiret wird/ gehet solches nicht eigentlich die wiedergebuhrt sondern erneuerung (so von der ersten unterschieden.“ (Spener, Philipp Jakob (1700), S.305).

Arndt [...] die Wiedergeburt von der Übung der Gottseligkeit [praxis pietatis] [...], dem mit allen Kräften zu betreibenden Vollkommenheitsstreben“⁹⁴⁵, unterscheidet. Wallmanns Schlussfolgerung, dass Spener mit der Konzentration auf die Begrifflichkeit *Erneuerung* und ihrer Differenzierung zur *Wiedergeburt* „auch den mystisch-spiritualistischen Einschlag des Arndtschen Frömmigkeitsstrebens weitgehend“⁹⁴⁶ abstreift, erscheint jedoch nicht zwingend.

Überdies stellt sich die Frage, ob Spener bezüglich des Lebensbegriffes über Arndt hinausgeht. Zudem wurden manche Gedanken Arndts von Spener übernommen, ohne diese plausibel begründen oder in Frage stellen zu wollen. Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass sowohl Arndt als auch Spener keine geschlossenen theologischen Systeme, sondern hauptsächlich erbauliche Literatur hinterlassen haben. Zudem haben sich beide auf die vorreformatorische, christliche Mystik bezogen, wobei Spener deutlich sparsamer mit der Terminologie der christlichen Mystik umging. Mit Blick auf die Fülle hinsichtlich des Lebensbegriffes (s. o. Kapitel 2, 3) und der Vorstellung der Vereinigung mit Christus hat Arndt dadurch, dass direkt aus von den vorreformatorischen christlich-mystischen Schriften⁹⁴⁷ geschöpft hat, eine tiefere Bedeutung des Lebensbegriffes verarbeitet als Spener. Bezüglich der Begrifflichkeit *Wiedergeburt* kann daher mit Härle⁹⁴⁸ festgehalten werden, dass

⁹⁴⁵ Wallmann, Johannes (2010), S.63.

⁹⁴⁶ Ebd.

⁹⁴⁷ Anders Wallmann, der annimmt, dass Spener die christliche Mystik und die Spiritualität verkirchlicht und Arndts Anliegen weitergeführt habe (vgl. Brecht, Martin (1977/1978) S.145ff.).

⁹⁴⁸ Wilfried Härle nimmt an, dass die Begrifflichkeiten „Wiedergeburt“, „neue Kreatur“, „Vergöttlichung“ oder „Vereinigung mit Christus“ als Metaphern für die radikale Neukonstruktion des Menschen verwendet werden (vgl. Härle, Wilfried (2018), S.504). Zudem geht er davon aus, dass diese Neukonstruktion nicht so verstanden werden darf, dass hierbei ein völlig neuer Mensch entsteht, der mit dem alten Menschen in seiner personalen Identität nicht übereinstimmt: „Auch ‚Wiedergeburt‘ setzt doch voraus, daß es der identische Mensch ist, dem diese Wiedergeburt widerfährt. Es wird ja nicht eine neue Person erschaffen, sondern die alte, bekannte Person wird umgewandelt, erneuert und so neu konstituiert.“ (Härle, Wilfried (2018), S.504). Es bleibt unklar, wie dieser Umwandlungs- und Erneuerungsprozess beschrieben werden kann. Zudem ist zu fragen, inwiefern der alte Mensch die personale Kontinuität mit dem neuen beibehält. Härle nimmt an, dass die personale Kontinuität durch die Erinnerung an das alte Leben bewahrt werden kann: „Und deshalb können (und sollen) Glaubende sich erinnern an das, was sie waren und welche Schritte sie durch die Begegnung mit dem Evangelium tun konnten.“ (Ebd.). Sodann versucht Härle sich dem Problem der personalen Identität mit der Erinnerung des Menschen an sein altes Leben zu stellen. Das Kriterium der Erinnerung erscheint jedoch

diese eine „radikale Veränderung, also Neukonstituierung der Person“⁹⁴⁹ aussagt.

6.2 Neue Grundgedanken bezüglich des Lebensbegriffes bei Friedrich Christoph Oetinger

Erwähnenswert und bisher in der Arndtforschung nicht berücksichtigt ist Arndts Einfluss⁹⁵⁰ auf den Theologen Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782; Oetingers Werk: „Theologia ex idea vitae deducta“⁹⁵¹). In der Vorrede Oetingers zu seiner „Theologia ex idea vitae deducta“ lassen sich Gründe für die Erstellung des Werkes finden. Oetinger versucht anhand von „sechs Hauptartikel[n] [...], die Lehre von Gott, vom Menschen, vom Gesetz der Sünde, von der Gnade, von der Kirche und von den letzten Dingen“⁹⁵² zu entfalten. Bereits daran wird deutlich, dass Oetinger offensichtlich bei der Auswahl der theologischen Themen systematischer vorgeht als Arndt. In diesem Zusammenhang erscheint es fraglich, wie sich das systematische Vorgehen Oetingers mit seinem selbst zugegebenen Eklektizismus⁹⁵³

alles andere als verlässlich (man denke nur an die Subjektivität von Erinnerungen im Allgemeinen oder auch an Demenz).

⁹⁴⁹ Ebd.

⁹⁵⁰ So schreibt Oetinger: „Arndt hat uns in das Inwendige geführt, aber nun ist die Zeit, daß Inneres und Äußeres bekannt werde.“ (Oetinger, Christoph Friedrich (1776), *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*. Neu herausgegeben von Julius Hamberger 1849. S.5). Zudem hat Oetinger Arndt gegen Osiander (Kapitel 4.1) zu verteidigen versucht: „Der Verfasser (Osiander) macht Arndt verdächtig, als ob der den Buchstaben der Schrift verachte, indem er oft sage, der Glaube mache in uns das Wort Gottes lebendig.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.292). Bezüglich der Innerlichkeit schreibt Oetinger: „Es muß aber die wahrhafte und innerliche Wiederherstellung des göttlichen Bildes durch den lebendigmachenden Geist [...] erreicht werden.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.215). Ganz im Sinne Arndts verweist Oetinger auch hier auf die Innerlichkeit und die Wiederherstellung des göttlichen Bildes im Menschen.

⁹⁵¹ Oetinger, Christoph Friedrich (1765), herausgegeben von Konrad Ohly 1979. Im Folgenden wird aus der deutschen Übersetzung von Julius Hamberger (Oetinger, Christoph Friedrich (1852)) zitiert. Die Zitate werden mit dem lateinischen Originaltext, welcher von Konrad Ohly herausgegeben wurde, verglichen.

⁹⁵² Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.34.

⁹⁵³ In einem Brief an Karl Friedrich Harttmann (1743-1815) schreibt Oetinger am 11. Januar 1772: „Wir Glaubige sollen Eklektiker sein.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1772), *Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe*, herausgegeben von Carl Christian Eberhard Ehmann 1859, S.773). Ehmann kommentiert den Eklektizismus Oetingers wie folgt: „Eklektiker ist Oetinger nicht in dem Sinn, als ob er von fremdem Capital zehren müßte, sondern in sofern, als er, vermöge seiner Lehre vom Sensus communis überall, auch auf nichtchristlichem Gebiet [...] finden.“ (Ebd.). Ehmann nimmt demnach an, dass Oetinger nicht nur fremde Gedanken übernimmt, sondern diese seiner Vorstellung nach verarbeitet. Gedanken, die von Theologen und Philosophen verschriftlicht wurden, können jedoch nicht losgelöst von

in Einklang bringen lässt. Die Annahme liegt nahe, dass das verbindende Element im systematischen Begriff des Lebens liegt, welchen Oetinger als Grundbegriff seiner Theologie ansieht: In einer anderen Schrift Oetingers „Die Güldene Zeit oder Sammlung wichtiger Betrachtungen“, schreibt er:

„Ich habe die Theologie aus dem Grundbegriff des Lebens hergeleitet [...]. Es gibt keinen so systematischen Begriff, als diesen, da alles durch ein jedes und ein jedes durch alles sich begreift; und das ist erst systematisch.“⁹⁵⁴

Dafür spricht auch, dass Oetinger die „Idee des ewigen Lebens [...] zum Hauptstück in der Theologie macht.“⁹⁵⁵ Oetinger verbindet den Lebensbegriff mit den theologischen Loci:

„1) Gott als Quelle des Lebens aus 2) vom Menschen als dem Verhältnis des Odems der Leben (vitarum), 3) von der Sünde, als die Entfremdung vom Leben Gottes, 4) von der Gnade, als die Mittheilung des neuen Lebens, 5) von der Kirche, als der Gesellschaft in welcher der Geist des Lebens wirkt, 6) von den

früheren Gedanken anderer Theologen und Philosophen angesehen werden, sodass sich diese Gedanken nahezu immer auf frühere Vorstellungen zurückführen lassen. Das Kriterium, das philosophische oder theologische Systeme ihre Originalität dadurch erlangen, dass sie nicht auf frühere Denker zurückgeführt werden, scheint demnach kein sinnvolles Merkmal zu sein. Es wäre dann zu folgern, dass die meisten Philosophen und Theologen Eklektiker sind, weil sich ihre Ideen nahezu immer auf vorherige Denker zurückführen lassen. Demnach wäre anzunehmen, dass Ideen, die plausibel in das eigene theologische oder philosophische System integriert oder weitergedacht und entwickelt wurden, originelle Gedanken sind, die nicht durch die negative Zuschreibung des Eklektizismus angefochten werden können.

⁹⁵⁴ Oetinger, Friedrich Christoph (1761), Die Güldene Zeit. S.10. Es ist zu vermuten, dass hinter dieser Annahme Oetingers die folgende Überlegung steht: „Denn das Ganze ist im Ganzen und in jedem seiner Theile. Der Begriff Gottes greift in den Begriff vom Menschen, des Gesetzes, der Sünde, der Gnade, der Kirche und der letzten Dinge ein, und jeder einzelne Begriff oder Artikel trägt alle zumal in sich.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), Theologia ex idea vitae deducta. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.66). Wir nehmen an, dass Oetinger die Grundidee von Aristoteles übernommen und modifiziert hat: „Dasjenige, was so zusammengesetzt ist, daß das Ganze eines ist, nicht wie ein Haufen, sondern wie die Silbe, ist nicht nur seine Elemente.“ (Aristoteles (348 und 322 v.Chr.), Metaphysik. Zweiter Halbband. Neubearbeitung und Übersetzung Hermann Bonitz. S.77). Sodann hat das Ganze Eigenschaften, die nicht allein durch die Eigenschaften seiner Teile erklärt werden können. Daraus kann mithilfe der Emergenzphilosophie schlussgefolgert werden, dass „ein qualitativ Neues, Aufsteigendes (emergent) [entsteht]“ (Emergenzphilosophie. Historisches Wörterbuch der Philosophie. (HWPh Bd. 2, Sp.452). An dieser Stelle ist es nicht möglich, auf die Emergenz-Begrifflichkeit vertiefend eingehen, welche unter anderem im Rahmen der Philosophie des Geistes diskutiert wird. Nach Oetinger ist das Ganze nicht mehr als seine Teile, sondern in jedem seiner Teile. Nach heutigem Verständnis wäre zu vermuten, dass Oetinger, zumindest anhand dieser Textstelle, die Emergenz nicht annehmen würde.

⁹⁵⁵ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), Theologia ex idea vitae deducta. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.34.

letzen Dingen, wie z.B. von dem Ende und Ausgang des Lebens.“⁹⁵⁶

Deutlich wird hier, dass Oetinger analog zu Arndt Gott als denjenigen ansieht, der als Quelle des Lebens⁹⁵⁷ fungiert und die Worte des Lebens innehat.⁹⁵⁸ Indem Oetinger Gott als die Quelle des Lebens denkt, nimmt er implizit an, dass der Mensch für sich nicht als Quelle des Lebens ohne Gott beschrieben werden kann. Dass der Mensch existiert und lebt, kann faktisch nicht bezweifelt werden. So geht Oetinger davon aus, dass dieses Leben von Gott kommt, weil Gott „das höchste von aller Unvollkommenheit losgeschälte Leben“⁹⁵⁹ ist. Zudem geht Oetinger, ähnlich wie der Verfasser der „Theologia Deutsch“, sowie Arndt davon aus, dass „die Geschöpfe dagegen ein auflösliches, aber doch in seinem Innersten unzerstörbares Leben haben.“⁹⁶⁰ Oetinger ist somit der erste Theologe, der den Lebensbegriff Arndts bewusst weiterentwickelt und diesbezüglich sogar über Arndt hinausgeht. Sonach wird der Lebensbegriff bei Oetinger mit Hilfe des Ausdrucks „Intensum“ beschrieben. So schreibt Oetinger:

„Das Intensum ist ein untheilbares Wesen, hat doch die Eigenthümlichkeit, sich durchdringen⁹⁶¹ zu lassen und nachzugeben. Die sieben Geister⁹⁶² Gottes können nicht zerteilt

⁹⁵⁶ Ebd.

⁹⁵⁷ Oetinger untermauert seine Annahme, dass Gott selbst Leben ist und ein Leben hat, mit dem Johannesevangelium: „Der Sohn Gottes fordert, indem er Joh 5,26 vom Vater redet, zu wiederholten Malen zur Betrachtung des Lebens Gottes auf. Jener Rede zufolge ist es nämlich der Vater, der das Leben hat in sich selber.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.112).

⁹⁵⁸ Vgl. Arndt, Johann (1996), S.212; 592.

⁹⁵⁹ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.109.

⁹⁶⁰ Ebd. Die Auffassung Oetingers spricht für die Annahme der göttlichen Lebensbewegung im Menschen.

⁹⁶¹ Anzunehmen ist, dass Oetinger das Verb *durchdringen* ähnlich wie den in der Trinitätstheologie verwendeten Ausdruck *Perichorese*, als eine „vollständige gegenseitige Durchdringung“ (Stemmer, Peter (1989) *Perichorese*. Historisches Wörterbuch der Philosophie. (HWPh Bd. 7, S. 255) versteht.

⁹⁶² Es ist anzunehmen, dass Oetinger die Vorstellung der sieben Geister Gottes vermutlich von Jakob Böhme übernommen hat: „Es werden alle sieben Geister Gottes in einander gebohren/ einer gebietet immer den andern/ es ist keiner der erste noch letzte/ dann der letzte gebietet so wolden den ersten als der erste den andern/ dritten, vierdten, oder letzten.“ (Böhme, Jakob (1634), *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. S.169). Dafür spricht, dass Oetinger bezüglich des Ausdrucks *Ens penetrabile* schreibt: „Der Haupt Begriff in dem System Jac. Böhme ist der, der allen Philosophen fehlt, nemlich das ens penetrabile, das nicht materiell und auch nicht nur geistlich ist, sondern indifferent zum Geist und zur Materie.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1776), S.32). Es ist hier nicht der Ort für eine umfassende Auseinandersetzung mit der Theosophie Jakob Böhmes.

werden [...] sie durchdringen einander ohne sich mit einander zu vermischen.“⁹⁶³

Interessant erscheint, dass Oetinger sich bei dem Begriff „Intensum“⁹⁶⁴ auf Ezechiel⁹⁶⁵ beruft:

„Ezechiel⁹⁶⁶ kann dir hierüber feste und unüberwindliche Gründe an die Hand geben. Die vier ζώα sind Intensa, weil jedes einzelne in allen besteht und weil die einzelnen Kräfte im Ganzen sind“⁹⁶⁷.

Es ist offensichtlich, dass das *Intensum* als eine Qualität beschrieben wird, welche unteilbar ist. Die Annahme liegt nahe, dass Oetinger damit Gott meint, weil er im Anschluss schreibt, dass die sieben Geister Gottes nicht zerteilt werden können. Es wird auch deutlich, dass das unteilbare Wesen durch das Durchdringen-lassen und Nachgeben eine gewisse Dynamik in sich trägt. Dadurch, dass das Wesen trotz der dynamischen Beweglichkeit nicht zerteilt werden kann, besteht in dieser Bewegung keine Beliebigkeit, sondern Konsistenz. So schreibt Oetinger: „Gott ist durch seinen Geist, actus purissimus, immer im Wirken, niemals stille stehend.“⁹⁶⁸ Es wird in der Ausführung deutlich, dass Oetinger in Gott „kein Stillstand[en], sondern eine ewige Wirkung“⁹⁶⁹ annimmt. In diesem Sinne wird Gott von Oetinger als eine ewige Selbstbewegung, eine ewige durchdringende Wirkung, die niemals zum Stillstand kommt, beschrieben. Nichtsdestotrotz weist Gott eine Kontinuität im Rahmen der Bewegung auf. Zu fragen ist, ob diese ewige Selbstbewegung als Gott selbst beschrieben werden kann oder ob sie eine Wirkung ist, die

⁹⁶³ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.56.

⁹⁶⁴ Oetinger definiert selbst die Begrifflichkeit *Intensum* wie folgt: „daß alles nur Eins sei, daß alles in jedem und jedes im allen sei, und das heiße ich Intensum oder Ens penetrabile.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.82).

⁹⁶⁵ Oetinger beruft sich auf die Visionen des Propheten Ezechiel (Ez 1,15-21) und deutet die Metaphorik der Räder, die ineinander sind, wie folgt: „Daraus ist klar, daß das Leben in den Lebendigen ineinander sei, daß eine Kraft in der andern steckt, so daß also das Leben eine Zusammenfassung der Vermögenheiten und Kräfte heißt, welche der Geist Gottes in eines gedacht.“ (Oetinger, Christoph Friedrich (1776), *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*. Neu herausgegeben von Julius Hamberger 1849. S.222).

⁹⁶⁶ Oetinger weist selbst darauf hin, dass er sich überwiegend auf das 1. und 10. Kapitel bezieht: „Es wird [...] im ersten Kapitel des Ezechiel dargestellt, was die Herrlichkeit Gottes sei [...]. Das zehnte Kapitel ist gleichen Inhalts.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.76).

⁹⁶⁷ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.56.

⁹⁶⁸ Oetinger, Christoph Friedrich (1776), *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*. Neu herausgegeben von Julius Hamberger 1849. S.139.

⁹⁶⁹ Ebd.

von ihm ausgeht und somit von ihm unterschieden werden kann. Die Annahme liegt nahe, beides vorauszusetzen. Überdies ist zu vermuten, dass die Begriffe *ens penetrabile* und *Intensum* nicht auf die Materie oder Geist (Anmerkung 962) reduzierbar sind. Oetinger scheint hier neben der Materie und dem Geist eine dritte Qualität anzunehmen, welche sowohl Materie als auch Geist durchdringt. Die Annahme liegt nahe, dass Oetinger diese Qualität mit dem Begriff *Leben* ausdrücken will.

Zudem kann festgestellt werden, dass die Begrifflichkeit *Herrlichkeit* eng in Verbindung mit dem Lebensbegriff steht. „Das Leben Gottes läßt die im Hohenpriesterthum hervorglänzende Herrlichkeit offenbar werden. Denn Leben und Herrlichkeit fassen Eines das Andere in sich.“⁹⁷⁰ Die Differenzierung zwischen den Begriffen Leben und Herrlichkeit wird wie folgt beschrieben: „diese beiden unterscheiden sich nur dadurch voneinander, daß die Herrlichkeit der nach außen gehende Glanz des Lebens, das Leben dagegen die innere Quelle der Herrlichkeit ist.“⁹⁷¹

Diese Textstellen heben einen Aspekt besonders hervor: Das Leben Gottes und seine Herrlichkeit versteht Oetinger als untrennbar, sodass Leben und Herrlichkeit sich durchdringen. Im Leben Gottes ist die Herrlichkeit und in der Herrlichkeit findet sich das Leben Gottes. Sodann entfaltet die Herrlichkeit eine Wirkung nach außen. In dieser Wirkung der Herrlichkeit befindet sich zugleich das Leben selbst. Dies legt den Schluss nahe, dass hinter dieser Denkweise wieder das Prinzip Oetingers steht, dass das „Ganze im Ganzen und in jedem seiner Teile steckt“. Zudem wird immer wieder deutlich, dass Oetinger bewusst widersprüchliche Aussagen in Bezug auf Gott wählt und diesen Widerspruch (Anmerkung 975) wahrnimmt: „Ich habe gesagt die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ sei etwas von Gott Unterschiedenes und doch von Gott unabtrennlich.“⁹⁷²

⁹⁷⁰ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.266.

⁹⁷¹ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.246.

⁹⁷² Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.113. Es ist anzunehmen, dass es Oetinger bewusst ist, dass diese Position aus philosophischer Sicht kritisiert werden könnte. So schreibt er: „Da sagen sie nun aber: Entweder ist die Herrlichkeit Gottes mit allen den Kräften, welche in ihr

Es ist ungeklärt, aus welchem Grund Oetinger die Begrifflichkeit *Herrlichkeit* in die Nähe des Lebensbegriffs stellt. Wenn das Ganze in jedem seiner Teile vorhanden ist, so bleibt zu fragen, nach welchen Prinzipien die Begrifflichkeiten und ihre Inhalte ausgewählt werden, um diesen Zustand zu illustrieren. Überdies nimmt Oetinger für sich in Anspruch, im Rahmen der Herrlichkeit Gott einen Körper zuzuschreiben:

„Alle Materie löset sich in Atome auf, aber nicht jeder Körper kann in Atome aufgelöst werden. [...] So fällt in Gott keine Materie, wohl aber fällt in das Licht der Herrlichkeit, in welchem Gott wohnt, ein uneingeschränkter Körper oder ein unendlicher Raum der Herrlichkeit.“⁹⁷³

Dieser Gedanke Oetingers legt nahe, dass er einen uneingeschränkten Körper annimmt, welcher immateriell⁹⁷⁴ zu sein scheint. Um hier eine Annäherung an die Vorstellung des uneingeschränkten Körpers⁹⁷⁵ zu ermöglichen, müssen weitere

liegen, etwas von Gott Verschiedenes, oder sie ist mit Gott eins. Ist sie eins in Gott und etwas von ihm Unabtrennliches, dann kann sie den Kreaturen nicht mitgeteilt werden; ist sie dagegen etwas von ihm Unterschiedenes, dann ist diese Herrlichkeit etwas Kreatürliches. Ich antworte, indem ich beides anerkenne jene Konsequenzen aber in Abrede stelle.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.113f.). Auch wenn Oetinger nicht eindeutig benennt, wen er mit *sie* meint, liegt die Vermutung nahe, dass er die philosophische Kritik am Widerspruch andeuten will. Es ist daher anzunehmen, dass er Aristoteles in seiner Annahme in der Metaphysik kritisiert: „daß nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann.“ (Aristoteles (348 und 322 v.Chr), *Metaphysik*, Buch IV, Kapitel 3. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. S.137). So können auch nach Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) zwei sich widersprechende Aussagen nicht zugleich wahr sein. Dem widerspricht Oetinger und nimmt an, dass die Herrlichkeit eins mit Gott ist und zugleich den Menschen auch mittgeteilt werden kann.

⁹⁷³ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.47f.

⁹⁷⁴ So nimmt Oetinger Folgendes an: „Es gibt folglich einen Körper ohne Materie; es gibt einen immateriellen Leib in der Herrlichkeit Gottes selbst.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.49). Fraglich ist, wie dieser materiellose Körper weiter beschrieben werden kann. Hierzu macht Oetinger keine genaueren Angaben.

⁹⁷⁵ Es kann festgestellt werden, dass Oetinger an manchen Textstellen keine uneingeschränkte, sondern eine konkrete Leiblichkeit Gottes voraussetzt: „Wenn jemand den Einwand erhebt, daß ich in diesem Compendium Widersprechendes von Gott behaupte, Körperliches und Geistiges zugleich, so möge er wissen, daß hier ein Widerspruch stattfinden müsse.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.72). Auch wenn die Widerspruchsfreiheit „ein oberstes Prinzip allen Sprechens und Erkennens“ (Anghehrn, Emil (2004), *Widerspruch*. Historisches Wörterbuch der Philosophie. (HWPh Bd. 12, Sp. 688) darstellt, geht Oetinger von einem sich selbst widersprechenden Gott aus. Hiermit nimmt Oetinger den Widerspruch zwischen Körper und Geist ernst und schreibt ihm eine nach unserem Dafürhalten dialektische Sinnhaftigkeit zu. Als erwähnenswert erscheint, dass ein widersprüchlicher Gott bereits bei Heraklit im Fragment 67 angenommen wird, wenn er

Textbausteine herangezogen werden. Ihre Untersuchung ergibt, dass der Lebensbegriff für Oetinger im Allgemeinen Folgendes bedeutet: „Das Leben ist eine Zusammenfassung verschiedener wirksamer und leidender Kräfte.“⁹⁷⁶ Daraus kann abgeleitet werden, dass das Leben aus Kräften besteht, die zusammengesetzt⁹⁷⁷ sind. In diesem Sinne konnte Oetinger die folgende Hypothese aufstellen: „Sein ist nicht das erste, sondern Leben und Bewegen.“⁹⁷⁸ Ein Blick in das „Biblische und Emblematische Wörterbuch“ Oetingers, verstärkt die Vermutung, dass er von einem dynamischen Seins-begriff ausgeht:

„Seyn εἶναι, ist kein solches Wort, wie die Weltweisen annehmen. Sie fangen ihr Denken von esse und existere an, weil sie meinen: Seyn sei das einfachste Wort. Aber Seyn enthält nach der Schrift zuerst Leben, dann Bewegung, und endlich erst Seyn in sich. ‚In ihm Leben wir, in ihm bewegen wir uns, in ihm sind wir‘ Apostelg. 17,28.“⁹⁷⁹

Zunächst kann grundlegend angemerkt werden, dass Oetinger den Grund der menschlichen Existenz „nicht bloß ursprünglich, sondern auch fortwährend in Gott“⁹⁸⁰ annimmt. Zudem wird an der oberen

schreibt: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger; er wandelt sich wie öl“ (Heraklit (2007), griechisch und deutsch. S.23). Zudem geht auch Pseudo Dionysius Areopagita von einem Widerspruch in Bezug auf Gott aus: „Denn die göttliche Offenbarung selbst verkündet, daß Gott das Unähnliche sei, mit dem ganzen Universum nicht vergleichbar, da er ja von allem verschieden ist, und, was noch auffälliger ist, da er (selbst) sagt, daß es nichts ihm Ähnliches gebe. Und doch widerspricht dieses Wort nicht der Ähnlichkeit mit ihm. Denn ein und dieselben Dinge sind Gott ebensowohl ähnlich wie unähnlich.“ (Pseudo Dionysius Areopagita (ca.600): De divinis nominibus. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Neuntes Kapitel: Über das Große, Kleine, Selbstgleichheit, Verschiedenheit, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit [...]. §7). Es erscheint besonders aufschlussreich, dass nach Heraklit und Pseudo-Dionysius Areopagita von Gott nur in Paradoxien gesprochen werden kann. Nikolaus von Kues hat es für denkbar möglich gehalten, das Widerspruchsprinzip im Rahmen der Vorstellung von „Coincidentia oppositorum (Zusammenfall der Gegensätze)“ (Historisches Wörterbuch der Philosophie: Coincidentia oppositorum, (HWPh Bd. 1, S.1022) zu reflektieren. So vertritt Nikolaus von Kues die Auffassung, dass „die peripatetische Beschränkung des Denkens durch das Verbot des Widerspruchs [...] durchbrochen werden“ (ebd.) müsste. Auch für Hegel ist die Begrifflichkeit des Widerspruchs positiv belegt. Er nimmt an, dass der Widerspruch ein „Princip aller Selbstbewegung“ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1813), S.78) ist und schreibt: „Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr daß die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst ist.“ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1813), S.79).

⁹⁷⁶ Oetinger, Friedrich Christoph (1864), Sämtliche Schriften. Herausgegeben von Karl Christian Eberhard Ehmann. 2. Abteilung. Band 6, S.126.

⁹⁷⁷ So schreibt Oetinger: „Das Leben ist etwas zusammengesetztes.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1761), Die Güldene Zeit. S.34).

⁹⁷⁸ Oetinger, Friedrich Christoph (1763), Öffentliches Denckmahl der LehrTafel [...]. S.215.

⁹⁷⁹ Oetinger, Christoph Friedrich (1776), Biblisches und Emblematisches Wörterbuch. Neu herausgegeben von Julius Hamberger 1849. S.425.

⁹⁸⁰ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), Theologia ex idea vitae deducta. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.158. Zudem schreibt Oetinger unter Berufung auf Apg

Textstelle die Kritik Oetingers an der traditionellen Substanzmetaphysik⁹⁸¹ besonders deutlich. Sodann erinnert uns die Kritik Oetingers am Seins-Begriff an jene Kritik, welche die Prozesstheologie⁹⁸² mit ihren diversen Vertretern hervorbrachte. Wenn Oetinger den Seins-Begriff reflektiert und am Anfang des Denkens nicht vom Sein, sondern vom Leben ausgeht, spricht das für die Annahme, dass er den Anfang bei der Bewegung, beim Werden, bei der Interaktion und Beziehung suchen will. Insofern gibt es wichtige Parallelen zur Prozesstheologie, deren Anfänge durch Alfred North Whiteheads (1861-1947) (englischer Prozessphilosoph) markiert wurden; der zeitliche Abstand verbietet selbstverständlich voreilige Vergleiche. Es wird aber auch in den Ausführungen Oetingers deutlich, dass er am Anfang das Leben annimmt, damit aber mitnichten den Substanzbegriff, anders als die Prozesstheologen, abschaffen will. Die anfängliche Annahme des Lebens wird wie folgt begründet: „Die den Menschen zunächst liegende Idee ist das Leben selbst, wodurch er lebt. [...]. Bevor der Mensch klare Erkenntnis hat, lebt er und empfindet, daß er lebt.“⁹⁸³ Offensichtlich kommt hier von Oetinger zur Sprache, dass das Leben eine notwendige und selbstverständliche Annahme ist, die empirisch beobachtet werden kann. An dieser Textstelle kann unausgesprochen der Gedanke

17,28: „Alle unsere Kräfte zu Handeln und alle unsere Handlungen selbst liegen in Gott.“ (Ebd.). Hier besteht eine gewisse Parallele zu Arndts Auffassung der göttlichen Eigenschaften (Kapitel 8.1). Es scheint, als ob die Hypothese, dass alles Leben seinen Ursprung in Gott hat, einfach vorausgesetzt wird.

⁹⁸¹ Mit Hans Blumenberg (1920-1996) ist anzunehmen, dass der Substanzbegriff auf die „Frage nach dem Unvergänglichen, ob dieses nun in den Elementen und Atomen, in den ewigen Urbildern, in den ewigen immanenten Wesensformen oder in den ewigen Weltgedanken der Gottheit gesehen wird“ (Blumenberg, Hans (1962), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Auflage. Substanz, (RGG Bd. 6, Sp. 456)), zurückgeführt werden kann. Der Substanzbegriff ist aus dem Wunsch der Menschheit entstanden, in einer sich immer bewegendem und verändernden Lebenswelt eine gewisse Kontinuität vorauszusetzen. Oetinger setzt bei der Bewegung und Veränderung an und beschreibt, dass der Ursprung dieser Bewegung im Leben Gottes zu finden ist (Anmerkung 957).

⁹⁸² Die Wurzeln der Prozesstheologie werden in der Prozessphilosophie von Alfred North Whiteheads (1861-1947) angenommen. Es gibt mehrere Vertreter der Prozesstheologie, die mit ihren verschiedentlich akzentuierten Ansätzen jeweils andere Schwerpunkte legen. Es ist hier nicht der Ort, um eine ausführliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Strömungen darzustellen. Ein verbindendes Element der verschiedenen Strömungen lässt sich im Handbuch für Theologische Begriffe finden: „Ein zentrales Motiv der Prozesstheologie ist die Überwindung der klassischen (griechischen) Metaphysik [...] durch einen neo-klassischen Entwurf, welcher nicht das Sein, sondern das Werden, und nicht Substanz, sondern die Beziehung als fundamentalen Baustein der Wirklichkeit versteht.“ (Dockter, Cornelia u.a. (2021), S.138).

⁹⁸³ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.106f.

stehen, dass der Mensch bevor⁹⁸⁴ er sein Selbstbewusstsein entfalten kann, bereits als Säugling empfindet, dass er lebt, ohne fähig zu sein, diese Empfindung eingehend zu reflektieren. Es ist bereits eine faktische Tatsache des Menschen, dass er lebt, sodass das Leben als erste Qualität angenommen wird. Als erste Entfaltung dieses Lebens vermutet Oetinger die Bewegung. Diese Bewegung ist vermutlich im Leben als die erste Qualität erhalten und wird durch das Leben erzeugt.⁹⁸⁵ Dabei räumt Oetinger in seiner Schrift „Lehrtafel der Prinzessin Antonia“ selbst ein, dass er nicht mit aller Sicherheit sagen kann „was Bewegung seyn“⁹⁸⁶ soll. Das Sein wird von Oetinger nach dem Leben und der Bewegung als dritte Größe realisiert. Diese Reihenfolge kann aber nicht als Stufensystem verstanden werden. Offensichtlich wird hier ausgedrückt, dass Oetinger Gott als eine dynamische Selbstbewegung versteht, eine Art Lebensbewegung, die als Kraft dieser Wechselwirkung das Sein entstehen lässt. Anders gesagt kann durch diese Wechselwirkung – physikalisch gesprochen – eine gewisse Bewegungsenergie freigesetzt werden, die das Sein hervorbringt. So entsteht der Eindruck, dass das Sein bereits im Leben und in der Bewegung vorhanden ist, aber nicht für uns Menschen in Erscheinung tritt, sodass auch formuliert werden könnte: „alles ist Leben“⁹⁸⁷. Dann kann es kein totes Sein geben; alles ist bereits durch Gott ein lebendiges Sein, welches sich aus Gott erzeugt.

Auf dieser Linie wäre wie folgt weiterzudenken: Das Leben kam nicht in die Welt und hat sich nicht in den komplexeren Formen der belebten Materie entwickelt, sondern ist immer als bewegende Kraft der

⁹⁸⁴ Darauf verweist auch Tom Kleffmann, wenn er schreibt, dass, bevor im Menschen „Subjekt und Objekt noch nicht unterschieden sind“ (Kleffmann, Tom (2013), S.8), der Mensch bereits als lebendiger Leib real ist und mit seiner Umwelt kommuniziert.

⁹⁸⁵ So schreibt Oetinger in diesem Zusammenhang: „kraft des Lebens und der Bewegung entfaltet sich unser Sein.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.159).

⁹⁸⁶ Oetinger, Friedrich Christoph (1763), *Öffentliches Denckmahl der LehrTafel [...]*. S.287.

⁹⁸⁷ Für diese Annahme spricht, dass Oetinger den Lebensbegriff an den Anfang allen Philosophierens und Theologisierens setzen will. Sodann wird der Lebensbegriff als die Ursache allen Seins angenommen. An manchen Textstellen steht der Lebensbegriff in Verbindung mit dem Geist. So schreibt Oetinger: „Die Materie wird nicht zu Geist, aber doch Geist sondert sich aus der Materie.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1763), *Öffentliches Denckmahl der LehrTafel [...]*. S.174). Oetinger negiert mit seinem Lebensbegriff den von René Descartes (1596-1650) vertretenen Dualismus von Materie und Geist, indem er davon ausgeht, dass Elemente vom Leben immer in der Materie vorhanden sind. Anders gesagt findet zwischen Materie und Geist eine rege Durchdringung statt. Sodann entwickelt sich keine Materie zu Geist und Leben, vielmehr ist Geist und Leben von Anfang an in der Materie enthalten.

Entitäten in der Welt vorhanden gewesen. Sodann ist Gott als Ursprung des Lebens immer als Leben da gewesen. Es bleibt offen, wie Gott im Rahmen dieser Lebensbewegung als personales Wesen⁹⁸⁸ gedacht werden kann. Die Vermutung liegt nahe, dass Oetinger die Kontinuität Gottes, die den Begriff der Person miteinschließt, im uneingeschränkten Körper annimmt, der nicht auf Materie oder Geist reduziert, sondern als eine Kraft, die Materie und Geist durchdringt⁹⁸⁹, beschrieben werden kann. Für diese Annahme spricht außerdem, dass Oetinger am Personenbegriff (s. o. Anmerkung 988) festhält und diesen im Sinne einer vollständigen, gegenseitigen Durchdringung (s. o. Anmerkung 961) versteht, die ihre Kontinuität durch ebendiese Durchdringung⁹⁹⁰ erhält. In diesem Sinne kann angenommen werden, dass Oetinger die Substanzontologie mit den Relationsgedanken auf diese Art und Weise zu verbinden versucht, indem er die Relation am Anfang vermutet und die Substanz aus der Wechselbeziehung der Relation entstehen sieht (s. o. Kapitel 2.2.1). Oetinger versucht also, eine neue Qualität neben Materie und dem Geist als denkbar anzunehmen, die nicht in der Materie oder Geist aufgelöst wird oder ihre Wirkung daneben entfaltet, sondern mit der Materie dem Geist in einer Wechselbeziehung steht und aus dieser Wechselbeziehung heraus eine Kontinuität wahr. Zudem

⁹⁸⁸ Oetinger denkt Gott nicht nur als eine Bewegung, sondern auch als aus den „drei Personen bestehend“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.125).

⁹⁸⁹ Die Möglichkeit der Durchdringung von Materie und Geist durch das Leben Gottes spricht für die Nähe zur Prozesstheologie. Vgl. im „Handbuch für Theologische Begriffe“: „Da Gott nach Überzeugung der Prozesstheologie diese Welt durchdringt und in allen Ereignissen transformativ (wenn auch nicht kontrollierend) wirksam ist, und da diese Welt notwendigerweise zur Existenz Gottes gehört, handelt es sich [...] um eine pantheistische Position: Diese Welt ist in Gott, ohne dass sie mit ihm identisch wäre.“ (Dockter, Cornelia u.a. (2021), S.138). Es wäre eine hochinteressante Frage, Ähnlichkeiten von Oetingers Lebensbegriff zur Prozesstheologie in einer eigenen Untersuchung nachzugehen..

⁹⁹⁰ Vor der Verwendung der Begrifflichkeit *Perichorese* in der Trinitätstheologie war die Vorstellung einer Durchdringung bereits bei den stoischen Philosophen vorhanden. So wird im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ formuliert: „Die Idee der vollständigen gegenseitigen Durchdringung entstammt der stoischen Naturphilosophie. Cgrysipp unterscheidet drei Weisen, in denen Körper miteinander gemischt werden können: 1. eine bloß mechanische Vermengung (*paratesis*), 2. eine Verschmelzung, bei der die Ausgangselemente nicht erhalten bleiben (*sygxisis*), und 3. eine Vermischung, die bei Fortbestand der Ausgangselemente zu einer wirklichen Einheit führt (*krasis di' olon*). Die dritte Mischungsart expliziert Chrysipp als Ausdehnung zweier Körper über ein und denselben Raum (*antiparektasis*) oder als vollständige gegenseitige Durchdringung (*xorein olo di' oloy*) (Stemmer, Peter (1989) *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Perichorese*, (HWPb Bd. 7, Sp.255). Es ist gewissermaßen die Vorstellung einer substanziellen Kontinuität, die Oetinger trotz des Durchdringens und der dadurch entstehenden Bewegung annimmt.

kritisiert Oetinger den Seins-Begriff, der als Qualität im Sinne einer Einfachheit beschrieben werden kann: „Grundfalsch ist, daß es ein einiges simplex gebe, welches das Leben in sich selbst habe, oder welches inseitatem vitae in sich selbst habe.“⁹⁹¹ Demnach wird deutlich, dass „zum Leben [...] verschiedene, in einer gewissen Widrigkeit und Gegeneinander-Wirkung [...] zusammenverbundene, auf einen ordentlichen Zweck hin von Gott zusammen verbundene“⁹⁹² Kräfte gehören.

Am Anfang dieses Unterkapitels wurde die Frage gestellt, ob Gott selbst als ewige Selbstbewegung beschrieben wird oder ob die Bewegung als eine Wirkung von ihm unterschieden werden kann. Wenn aber das Leben als Bewegung sinnvoll in Einklang mit Gott gebracht wird, so kann Gott als verbindendes Gegenüber angenommen werden. Es ist davon auszugehen, dass Oetinger Gott einerseits als ein verbundenes Gegenüber, welches der Bewegung einen sinnvollen Zweck gibt und andererseits als die ewige Selbstbewegung an sich annimmt. Es wäre auch denkbar, Gott sowohl als ewige Selbstbewegung, die durch ihre Selbstbewegung einen sinnvollen Zweck verfolgt, anzunehmen, als auch als eine Qualität, die dadurch, dass sie einen Zweck im Sinn hat, eine Konsistenz in der Bewegung bekommt.

6.3 Erkenntnisse zur mittleren Wirkungsgeschichte

Wallmann hat zurecht vermutet, dass in den „Büchern vom wahren Christentum“ „keine Andeutungen auf ein zukünftiges [...] Reich Christi auf Erden“⁹⁹³ zu finden sind. Dem entspricht, dass in den „Büchern vom wahren Christentum“ keine Tendenzen wahrzunehmen sind, die auf die Förderung und Bevorzugung einer Minderheit der Frommen im Wachstum der Gottseligkeit hindeuten. In Speners Vorrede zur „Pia desideria“ hingegen ließ sich diese Tendenz durchaus beobachten:

„Lasset uns erstlich die jenigen/ welche noch selbst willig sind/
was man zur ihrer Aufferbauung thut/ gern anzunehmen/ am
meisten befohlen seyn/ jeglicher in seiner Gemeinde dieselbe

⁹⁹¹ Oetinger, Friedrich Christoph (1773), Swedenborgs und anderer Irrdische und Himmlische Philosophie S.345.

⁹⁹² Oetinger, Christoph Friedrich (1776), Biblisches und Emblematisches Wörterbuch. Neu herausgegeben von Julius Hamberger 1849. S.108.

⁹⁹³ Wallmann, Johannes (1995), S.114.

vor allen zu versorgen/ daß sie mehr und mehr mögen wachsen zu dem maaß der Gottseligkeit [...] wie jenen folgsamen erstlich möge geholffen/ und alles an ihnen gethan werden/ was zu ihrer Aufferbauung nötig ist.“⁹⁹⁴

Es ist also davon ausgehen, dass Spener die einzelnen Frommen - vielleicht einen engeren Kreis - im Blick hatte, wohingegen Arndt mit seinen Büchern vom wahren Christentum die breite Masse⁹⁹⁵ von gläubigen Menschen ansprechen wollte. Überdies fällt auf, dass Arndt in seinen Büchern im Vergleich zu Speners Schriften nie direkt Luther zitiert oder sich auf ihn beruft (s. o. Kapitel 4). Anhand der Beschäftigung mit der Wirkung Arndts auf Spener und Oetinger verdichtet sich so der Eindruck, dass beide in Bezug auf die Ausrichtung auf das Leben hinsichtlich der Besserung des Lebens im neuen Menschen von Arndt beeinflusst wurden, auch wenn mit Wallmann einzuräumen ist, dass das „Denken eines jenen von ihnen [...] seine unverwechselbar eigenen Konturen“⁹⁹⁶ hat.

⁹⁹⁴ Spener, Philipp Jakob (1676), Vorrede.

⁹⁹⁵ In den „Büchern vom wahren Christentum“ gibt es keine Anhaltspunkte für eine sogenannte „Konventikel“ (vgl. Wallmann, Johannes (2012), S.127).

⁹⁹⁶ Wallmann, Johannes (1995), S.5. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang die These Wallmanns, dass es keinen „reinen Arndtrianismus“ gegeben habe. „Immer haben sich Arndts Einflüsse mit anderen Einflüssen gekreuzt, wie sich ja auch nicht nur die Pietisten auf Arndt berufen haben, sondern ebenfalls die antipietistischen orthodoxen Lutheraner“ (Wallmann, Johannes (1995), S.7). Dass Spener nicht nur Arndts Gedankengut übernommen hat, sieht man auch daran, dass das „vierte Buch vom wahren Christentum“ von ihm „beiseite gelassen“ (Wallmann, Johannes (2019), S.38) wurde.

7 Zur theologischen Begrifflichkeit des Lebens

Über den Begriff des Lebens herrscht sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie – analog zum Begriff der christlichen Mystik – eine gewisse Unschärfe. Der Terminus *Leben* erscheint einerseits das uns Nächste und Vertrauteste zu sein. Andererseits weist das Leben aber auch unergründliche Züge auf, die einer Prägnanz bedürfen.⁹⁹⁷ Die verwirrende Vielschichtigkeit des Begriffs des Lebens könnte Anlass dazu geben, diesen vergeblich vermeiden zu wollen. So kann diese Mehrdeutigkeit eine eminente Verschwommenheit, eine unnötige Komplexität sowie eine Sinnverzerrung verursachen.⁹⁹⁸ Es wäre allerdings kurzschlüssig, eine Begrifflichkeit aufgrund dieser Erwägungen abzusetzen. Denn gerade die Vieldeutigkeit des Begriffs könnte seine modische Beliebtheit begründen.⁹⁹⁹ Allerdings muss die Flucht aus der Beliebigkeit durch den reflektierten und zentralen Lebensanspruch geklärt werden. Die mehrdimensionale Bearbeitung der Thematik beinhaltet biologische sowie ethisch-philosophische Lebensführung; sie schließt auch existentielle, metaphysische und theologische Lebenssinnsvorstellungen mit ein.¹⁰⁰⁰ Komplexitätserweiternd ist die Überlegung, inwieweit sich verschiedene Aspekte des Lebens nicht einfach additiv zusammensetzen lassen, sondern vielmehr in komplizierten Verschränkungen, Überlappungen ineinander übergehen und somit die begriffliche Bestimmung zunehmend erschweren.¹⁰⁰¹ Bevor der Lebensbegriff Arndts unter Rückgriff auf die bisherigen Erkenntnisse zu seinem theologischen Profil analysiert werden kann, müssen daher zumindest ansatzweise Aspekte der philosophischen, und vermehrt mit der systematisch-theologischen Bearbeitung des Lebensbegriffes zur Kenntnis genommen werden.¹⁰⁰² Aus dieser Warte heraus ist die Frage nach dem menschlichen Leben, seinem Wesen, seinen Grenzen und seiner Würde hinsichtlich Lebensbeginn und Lebensende im Bezug auf Gott zu stellen.¹⁰⁰³ Diese Frage lässt sich

⁹⁹⁷ Vgl. Rosenau, Hartmut (1997), S.1f.

⁹⁹⁸ Vgl. Elert, Werner (1978), S.144.

⁹⁹⁹ Vgl. Rickert, Heinrich (1920), S.6.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Rosenau, Hartmut (1997), S.1.

¹⁰⁰¹ Vgl. Rosenau, Hartmut (1997), S.1f.

¹⁰⁰² Alles andere würde erheblich den Rahmen dieser Arbeit sprengen; zudem würde eine Untersuchung des Lebensbegriffes in der Philosophie im Rahmen dieser Dissertation lediglich an der Oberfläche verbleiben und somit stark verkürzt sein.

¹⁰⁰³ Vgl. Härle, Wilfried, Reiner Preul (1997), Vorwort.

aber nicht so einfach beantworten, weil der Mensch sein Leben aktiv gestaltet. Es könnte demnach methodisch schwierig werden, sich selbst von der transzendentalen Denkkonstruktion abzuheben und auf einer Art Metaebene eine Selbstreflexion zu betreiben. Darüber hinaus gilt es, sich von der Vorstellung zu verabschieden, dass das Leben vollkommen von außen betrachtet und (objektiv) beschrieben werden könnte.¹⁰⁰⁴ Allerdings kann das allein empirische und intersubjektive Verständnis vom Leben nicht das maßgebliche Prinzip für die Theologie bilden. Dies würde lediglich eine verkürzte empirische Sichtweise des Lebens darstellen. Vielmehr müssen beim Lebensbegriff transzendente Momente von Deutung und Verständnis angenommen werden.¹⁰⁰⁵ Ihr Ziel ist das Leben in Gemeinschaft mit Gott zu erhalten.¹⁰⁰⁶ Darüber hinaus hat die Begrifflichkeit des Lebens das wahre Leben mit Gott als Ziel. Zudem erscheint es nicht verwunderlich, dass aus systematisch-theologischer Sicht nahezu alle dogmatischen Topoi mit dem Thema des Lebens verbunden sind (Schöpfungslehre, Christologie, Soteriologie, Anthropologie und Eschatologie).¹⁰⁰⁷ In den folgenden Kapiteln ist nicht eine nach heutigem Standard vollzogene, exegetische Forschung das Ziel; vielmehr soll eine systematisch-theologische Interpretation und Reflexion des Lebensbegriffes anhand biblischer Texte erfolgen. Sodann soll die Absicht der Beschäftigung mit den biblischen Texten darin liegen, das bisher zum Lebensbegriff Gesagte zu reflektieren. Auch hier besteht kein Anspruch auf Vollständigkeit¹⁰⁰⁸.

7.1 Der Lebensbegriff im Alten Testament

Der Ursprung des Lebens lässt sich im Alten Testament auf Gott zurückführen, sodass Gott als der *lebendige* Gott beschrieben wird (Ps. 42,3; Jos. 3,10; 2 Kön. 19,4). Am ursprünglichen Leben Gottes kann der Mensch partizipieren. Das wird daran deutlich, dass das Leben von Gott vorgelegt wurde (Dtn. 30,15.19). Gott hat auch die

¹⁰⁰⁴ Vgl. Rosenau, Hartmut (1997), S.2.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Rosenau, Hartmut (1997), S.4.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Sundermeier, Theo (1990), S.514ff.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Rosenau, Hartmut (1997), S.3.

¹⁰⁰⁸ Eine vollständige Exegese wäre bei den vielfältigen Bibelstellen, die einen Zusammenhang zum Lebensbegriff aufweisen, gar nicht möglich, weil diese nicht einmal mit mehreren Bänden leistbar wäre. Es wird vielmehr versucht, Bibelstellen, die auf den Lebensbegriff verweisen, exemplarisch zu reflektieren.

Vollmacht über Tod und Leben zu entscheiden (1.Sam. 2,6; Dtn. 32,39). Der Mensch hat nicht die Macht über Tod und Leben zu entscheiden, sodass ihm die Suche nach Gott bleibt, die mit Leben belohnt wird (Am. 5,4).

Die Lebendigkeit Gottes wird zumeist mit sprachlichen Metaphern beschrieben. So ist bei Gott die Quelle des Lebens (Ps. 36,10; Jer. 2,13). Die in diesem Kontext erwähnte Lebendigkeit Gottes wird in den Psalmen deutlicher dargestellt. Sodann versuchen die Psalmen mit Metaphern¹⁰⁰⁹ die schwer zu verstehende Thematik des Todes und des Lebens zu beschreiben, um das rätselhafte Mysterium beider ein wenig zugänglicher zu machen.¹⁰¹⁰ Die Bildsprache der Psalmen erscheint durch ihren metaphorischen Charakter auf den ersten Blick verschwommen und unklar. Die Sprache könnte aber mit ihrer Bildhaftigkeit dem alltäglichen Leben widersprechen und den Menschen zumindest zum Nachdenken bringen. Sie setzt dem geordneten Menschen das Lebendige entgegen, weil sie eine befreiende Selbsterfahrung ermöglicht. Diese Selbsterfahrung in den Psalmen wird auch dann ermöglicht, wenn der Mensch ihren Sinn nicht versteht oder die Tiefe der Botschaft nicht mit dem Verstand ergreifen kann.¹⁰¹¹ So fällt es dem menschlichen Verstand beispielsweise schwer, sich die Ewigkeit vorzustellen. Dementsprechend fasst Ps. 90,2 das Leben Gottes als eine Ewigkeit auf, die immer schon da war. Auch Ps. 102,26 versteht Gott als einen immer bleibenden Gott. Hiermit wird unseres Erachtens das höchste Vertrauen in die Welt ausgesprochen – Gott wird als derjenige verstanden, der immer schon da war und immer bleiben wird.

Es kann zudem festgestellt werden, dass die Lebendigkeit Gottes konkret mit Freude und Treue beschrieben wird; Gott hat ein Herz und den Atem/Hauch (in der Elberfelder-Bibel wurde שָׁנָה [næfæš] ebenso

¹⁰⁰⁹ An dieser Stelle ist mit Saskia Wendel anzumerken, „dass jene Metaphern, die der Bestimmung Gottes dienen sollen, nicht willkürlich gewählt und damit auch keiner beliebigen Bedeutung unterworfen sind, sondern gemäß analogem Sprachgebrauch durchaus die göttliche Wirklichkeit auszusagen vermögen, wenn auch unter der Bedingung des menschlichen Erfahrungshorizontes, der die Wahl und den Gebrauch jener ‚Gott-Metaphern‘ prägt.“ (Wendel, Saskia (2008), S.268).

¹⁰¹⁰ Vgl. Janowski, Bernd (2003), S.244.

¹⁰¹¹ Vgl. Anderegg, Johannes (1985), S.33.

traditionell wie anfechtbar mit „Seele“¹⁰¹² übersetzt), demnach also vermutlich einen (geistigen) Leib.

Unter Berücksichtigung der oben genannten Bibelstellen liegt die Vermutung nahe, dass Gott einen Lebens- und Beziehungsursprung darstellt – er ist ein Beziehungswesen, obgleich er selbst ursprünglich der Beziehung nicht bedarf. Anders gesagt wird hier das wahre, bleibende Beziehungsleben mit Gott angesprochen. Zudem wird implizit vermittelt, dass der Mensch für seine Lebensfähigkeit auf die Gemeinschaft mit Gott und anderen Menschen angewiesen¹⁰¹³ ist. Sodann ist der Mensch angewiesen auf den Odem Gottes. Der Mensch¹⁰¹⁴ wurde von Gott aus der unbelebten Materie (Staub) gebildet; er bekam den Odem נִשְׁמַת [nišmat]¹⁰¹⁵ des Lebens eingehaucht und wurde dadurch ein lebendiger Mensch (Gen. 2,7). Es ist demnach naheliegend, dass der Lebensodem bleibend Gott gehört. Insofern kann Bultmann zugestimmt werden, wenn er schreibt: „Der Mensch hat das Leben also gleichsam als geliehenes.“¹⁰¹⁶ In der

¹⁰¹² Jürgen van Oorschot erachtet die Begrifflichkeit נִפְשׁ [nəfæš] als einen zentralen „Terminus alttestamentlicher Anthropologie für den es im Deutschen keinen Begriff gibt.“ (Oorschot, Jürgen (2020), S.1). So schreibt Oorschot zurecht, dass die „traditionelle, z.B. in Bibelübersetzungen anzutreffende Wiedergabe mit ‚Seele‘ [...] irreführend ist, da sie mit dem Begriff Vorstellungen verbindet, die alttestamentlichem Denken fremd sind.“ (ebd.). Nicht unbegründet ist die Vermutung von Oorschot, dass die Begrifflichkeit נִפְשׁ [nəfæš] nicht ins Deutsche übersetzt werden kann. So kann נִפְשׁ mit „Kehle / Gurgel / Rachen“ oder auch mit „Hals [...] Hauch / Atem“ (Gesenius, Wilhelm u.a. (2013), S.834) oder mit „Leben / Lebendigkeit / Vitalität“ (Liess, Kathrin (2008), S.2) übersetzt werden. Im Allgemeinen wird נִפְשׁ als eine „Bezeichnung desjenigen, was ein Körperwesen [...] zu einem lebendigen macht“ (Gesenius, Wilhelm u.a. (1962), S.514) beschrieben. Dabei kann die Begrifflichkeit רוּחַ [rûah] auch mit „Geist / Hauch / Atem“ (Liess, Kathrin (2008), S.1) aber auch mit Wind, Energie oder Lebenskraft (vgl. Janowski, Bernd (2003), S.257) übersetzt werden. Welche Bandbreite und Unschärfe der Begriff נִפְשׁ umfasst, wird deutlich, wenn man den oben genannten Artikel von Jürgen van Oorschot liest. Beim Lesen der einschlägigen Bibelstellen, in denen der Begriff נִפְשׁ erwähnt wird, entsteht der Eindruck, dass von Vers zu Vers eine Bedeutungsverschiebung stattfindet. Insofern ist zu erwägen, dass der Begriff נִפְשׁ aber auch der Begriff רוּחַ nicht problemlos in das Bibelgriechisch übertragen werden kann.

¹⁰¹³ Die Abhängigkeit des Menschen vom Lebensodem wird anhand dieses Psalmverses deutlich: „תִּסְתִּיר פְּנֵיךָ יְיָ בְּהִלָּחֵץ תִּסְפָּף רוּחִים יִגְעֵן וְאֶל-עַפְרָם יְשׁוּבוּן:“ (Ps. 104,29). Beim Entzug des Lebensodem vergeht das menschliche Leben und wird wieder zu einer toten Materie.

¹⁰¹⁴ Überdies wurde auch den Tieren (Gen. 7,15; 22) der Lebensodem eingehaucht, sodass davon auszugehen ist, dass der gesamten Materie Lebensodem in verschiedenen Intensitäten zugekommen ist.

¹⁰¹⁵ Das Wort נִשְׁמַת [nišmat] wird oft als Atem, Geist oder Hauch des Lebens verstanden und könnte auch als Lebensodem beschrieben werden. In diesem Kontext werden die Begrifflichkeiten נִשְׁמַת חַיִּים [nišmat ḥajjim] (Gen. 2,7) verwendet, welche mit „Lebensodem“ (Bultmann, Rudolf (1935), Art. Ζάω, ζωή. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2, Sp.852) übersetzt werden können.

¹⁰¹⁶ Bultmann, Rudolf (1935), Art. Ζάω, ζωή. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2, Sp.852.

Ausführung von Gen. 2,7 konnte auch deutlich werden, dass Gott der bereits existierenden Materie durch seinen Odem Leben verliehen hat. Folglich kann angenommen werden, dass zunächst eine anorganische Materie vorhanden war, die belebt wurde und das Leben somit nachträglich zu unbelebter Materie hinzugekommen ist. Diese Auffassung würde der oben anhand der Beschäftigung mit Oetinger (s. o. Kapitel 6.2) entwickelten Ansicht, dass die gesamte Materie bereits in gewissen Graden belebt ist (das Leben bereits von Anfang an in der Materie enthalten ist), auf den ersten Blick widersprechen. Allerdings besteht der Widerspruch insofern nicht, weil das Einhauchen des Atems Gottes nicht als ein Ereignis in der Zeit angesehen werden kann. Demnach kann das gesamte geistige Leben des Menschen auf Gott zurückgeführt werden. Bereits mit dem Lebensodem wird eine Art Verbundenheit des Menschen mit Gott ausgesagt; dies lässt sich betrachten als eine relative Teilhaftigkeit des Menschen an Gott, die der Mensch in einer ihm zur Verfügung stehenden und begrenzten Lebenszeit¹⁰¹⁷ durch seine Selbsterkenntnis (Kapitel 2) und den daraus entstehenden Glauben verwirklichen kann. Aus der Vergänglichkeit heraus zeigt das Leben eine Einzigartigkeit – jedes menschliche Leben ist daher eine Besonderheit¹⁰¹⁸. Um diese Besonderheit des Lebens lange

¹⁰¹⁷ Im Fokus des Alten Testaments steht im Kontext von דַּיִם die Lebensdauer eines Menschen, die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit propagiert, ebenso wie das Gras (Ps. 102,12; Ps. 103,15; Jes.40,6f.) oder eine Blume (Hi. 14,2) Vergänglichkeit aufweist. (vgl. Seebaß, Horst (1990), S.521). Zudem umfasst die alttestamentliche Begrifflichkeit des Lebens im weiteren Sinne nicht nur allein das Existieren – sie begreift das Leben auch als ein heilvolles, erfülltes Leben. In diesem Kontext wird im Alten Testament oft die Begrifflichkeit des Lichts verwendet (Ps. 18,29; Ps. 43,3; Ps. 119,105) (vgl. Janowski, Bernd (2003), S.257). Darüber hinaus deutet der priesterliche Schöpfungsbericht (Gen. 1) daraufhin, dass das Licht vor allem anderen geschaffen wurde. Dementsprechend nimmt das Licht in der ganzen Schöpfung eine wichtige Rolle ein (vgl. Barth, Christoph (1987), S.34). Nach Barth wird das Licht zum „Inbegriff des Guten im Gegensatz zum Nicht-Guten, des Kosmos im Gegensatz zum Chaos, des Lebens im Gegensatz zum Tode“ (Barth, Christoph (1987), S.34) erlebt. Im Zusammenhang mit dem Licht wird auch häufig eine Hoffnung angesprochen; das Licht bringt Freunde und Hoffnung herbei (Mi. 7,8; Ps. 97,11-12 usw.). Zudem wird in der Weisheitsliteratur partiell der Gedankengang von Licht und Leben aufgegriffen. Das Licht nicht zu sehen, bedeutet dann tot zu sein (Hiob 3,16), sterben bedeutet demnach das Erlöschen des Lichts. Das Leben zu verlassen, meint, aus der Helligkeit des Tages in die Nacht und Gottesferne zu kommen. Im Gegensatz dazu bedeutet das Lichtgeben, Leben zu geben (Hi. 3,20; Hi. 33,25-30; Ps. 56,14; Hi. 33,30) (vgl. Janowski, Bernd (2003), S.258).

¹⁰¹⁸ Diese Besonderheit des Lebens wird bei Prediger 9,4 deutlich: „בְּיָמֵי אֲשֶׁר יִבְחַר אֵל כָּל-: הַחַיִּים יֵשׁ בְּטָחוֹן כִּי-לֹבֵב חַי הוּא טוֹב מִן-הָאֲרֶזֶה הַמָּוֶת:“ (Pred. 9,4). Anhand dieser Textstelle ist es besonders aufschlussreich, dass jegliches Leben, ganz gleich wie es von außen beurteilt sein mag, immer besser ist als der Tod.

aufrechterhalten zu können, wird ein langes Leben¹⁰¹⁹ als Ziel vorausgesetzt. Sodann wird die zuvor angesprochene Vergänglichkeit des menschlichen Lebens anhand verschiedener metaphorischer Vergleiche¹⁰²⁰ dargestellt.

Zudem deuten vielfältige Klage- und Danklieder (Ps. 22,15; Ps. 31,13; Ps. 39,6; Ps. 42,2; Ps. 102,5) auf die bereits angesprochene Vergänglichkeit des Menschen hin, dessen Leid als zunehmender Tod mitten im Leben interpretiert werden kann.¹⁰²¹ Anders ausgedrückt geht es um den anwachsenden Tod mitten im Leben. Zwar scheinen die bedrängten Menschen im Leben lediglich die Nähe des Todes, nicht aber den physischen Tod selbst erfahren zu haben, dennoch wurde eine solche Erfahrung „im Denken der altorientalischen Völker“¹⁰²² als eine annähernd reale Todeserfahrung aufgefasst.¹⁰²³ Der Bedrängte ist im Augenblick seiner Bedrängnis weder ein toter noch ein lebendiger Mensch. Er befindet sich in einem Zustand, der irgendwo zwischen dem Leben und Tod liegt.¹⁰²⁴ Der Ägyptologe Hornung beschreibt diesen Zustand als einen „jenseitigen Bereich in der diesseitigen Welt.“¹⁰²⁵ Als Differenz zum ägyptischen Gedankengut gibt es im Alten Testament keine Rückkehr des Toten ins Diesseits.¹⁰²⁶ Überdies gibt es Metaphern in den Psalmen, die im Gedankengang des Zwischenzustands Jenseitsfunktionen übernehmen; diese Metaphern (das Grab; der Staub; das Gefängnis;

¹⁰¹⁹ Das hohe Lebensalter (Gen. 15,15; 25,8) wurde als eine Besonderheit angesehen (Dtn. 5,16) und von Gott erbittet und erhofft (1 Kön. 3,11). Durch die Verfehlung des Urmenschen (Gen. 3) wurde die menschliche Lebenszeit verkürzt (Gen. 6,3). Demnach wird das menschliche Leben, welches seinen Ursprung in Gott hat, an das Wort Gottes gebunden (Dtn. 32,47). In einem anderen Zusammenhang – bezogen auf das Buch Hesekeil – schreibt Gerhard von Rad Folgendes, welches auf die Verkürzung der Lebenszeit übertragen werden kann: „der Gehorsame wählt sich Leben, der Ungehorsame den Tod, und die ganzen Ausführungen münden in den dünnen Gedanken aus, daß der gerechte nicht etwa sonderliche Gnadengüter erhält, sondern – am Leben bleibt, der Ungehorsame muss sterben. [...]. Israel hat schon das elementare Leben grundsätzliche vom Gnadengedanken her verstanden.“ (Rad, Gerhard (1935), *Leben und Tod im AT. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Sp.847).

¹⁰²⁰ Zu den Metaphern zählen u.a.: Gras und Blumen (Ps. 90,5f.; Ps. 102,5.12; Ps. 103,15f.; Jes. 40,7f. u.ö.), Schatten (Hi. 8,9; Hi. 17,7; Ps. 39,7; Ps. 102,12; Ps. 109,23; Ps. 144,4), Hauch (Ps. 39,6.12; Ps. 78,33; Ps. 144,4 u.ö.) und Staub (Gen. 3,19; Hi. 10,9; 34,15; Ps. 90,3; Ps. 103,14; Ps. 104,29; Pred. 3,20; Pred. 12,7 u.ö.) (vgl. Liess Kathrin (2008), S.4.).

¹⁰²¹ Vgl. Janowski, Bernd (2003), S.250.

¹⁰²² Barth, Christoph (1997), S.92.

¹⁰²³ Vgl. ebd., S.92f.

¹⁰²⁴ Vgl. ebd., S.92ff.

¹⁰²⁵ Janowski, Bernd (2003), S.252.

¹⁰²⁶ Vgl. ebd.

die Zisterne usw.) bilden eine Grenze zwischen Leben und Tod, auf der sich der Mensch befindet.¹⁰²⁷ Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass die Grenze zwischen Leben und Tod in den Psalmen ein wichtiges Element darstellt. Zudem werden Leben und Tod in den Psalmen metaphorisch beschrieben, sodass der Eindruck entsteht, dass der Lebensbegriff am sinnvollsten anhand der Sprachbilder dargestellt werden kann. Überdies kann festgestellt werden, dass sich das Alte Testament bezüglich des Lebensbegriffes tendenziell auf das Diesseits beschränkt. Es lassen sich aber auch Bibelverse finden, die auf eine Jenseitshoffnung hindeuten. So kann beispielsweise Ps. 73,20 („כְּחַלּוֹם מִהַקִּיץ אֲדֹנָי בְּעִירוֹ צִלְמָם תִּבְרָזָה׃“) so gedeutet werden, dass ein unzerstörbarer Teil von Gott über der physischen Existenz des Menschen verbleibt, sodass ein Weiterleben in diesem Teil von Gott zumindest nicht ausgeschlossen werden kann. Es wird auch implizit eine Lebensbeziehung mit Gott angenommen, die über das diesseitige Leben hinausgeht („אַרְאֶה אֱלֹהִים יַפְדֶּה גַּפְשִׁי מִיַּד־שָׂאוֹל כִּי יִקְהַנִּי׃“, Ps. 49,16) und durch die Aufnahme Gottes in seine göttliche Lebensbewegung gewährleistet werden kann. Es ist möglich, dass sich daraus die Vorstellung von der Auferstehung der Toten formiert hat (Jes. 26,19), sodass das ewige Leben (Dan. 12,2) die Vorstellung des diesseitigen Lebens ergänzt und erweitert. So kann der Beobachtung von Link zugestimmt werden, wenn er schreibt, dass „unter hell. Einfluß [...] das wahre Leben mehr und mehr als Gabe des ewigen Lebens [wird].“¹⁰²⁸

7.2 Der Lebensbegriff im Neuen Testament

Im Neuen Testament (Apg. 17,25) bleibt der Grundsatz des Alten Testamentes bestehen, dass nur Gott allein lebendig machen kann (s. o. Kapitel 7.1) und alles Leben ihm daher bleibend gehört. Zudem können wir gewisse Parallelen hinsichtlich des Lebensbegriffes feststellen. So lässt sich im Matthäusevangelium (Mt. 4,4) folgende Aussage finden, die sich auf Dtn. 8,3 zurückführen lässt: „ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἔπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.“

¹⁰²⁷ Vgl. ebd., S.253.

¹⁰²⁸ Link, H.G. (2000), Art. ζωή. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, S.1233. Für diese Annahme sprechen folgende Belegstellen (4 Makk. 15,3; 16,25; 17,12). Demnach schreibt Link: „So kann das ewige Leben – wie später dann auch im NT – ohne weiteren Zusatz als ζωή [...] bezeichnet werden.“ (Link, H.G. (2000), Art. ζωή. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, S.1233).

Offensichtlich wird hier ausgedrückt, dass der Mensch vom Wort Gottes lebt, sodass das Verb ζάω, welches tendenziell im Kontext des ewigen Lebens verwendet wird, den Fokus auf das diesseitige Leben¹⁰²⁹ leicht hin zum ewigen Leben verschiebt, ohne dabei das diesseitige Leben zu entwerten. Insofern wird das diesseitige Leben zwar vom ewigen Leben differenziert, aber nicht vollkommen losgelöst betrachtet.

Es kann zudem festgestellt werden, dass es für das deutsche Wort *Leben* im Altgriechischen drei Entsprechungen (*βίος*, *ζωή* und *ψυχή*) gibt.¹⁰³⁰ Sodann beschreibt nach Dautzenberg die Begrifflichkeit *βίος*¹⁰³¹ „das Leben in seiner äußeren Erscheinung“¹⁰³², den „Lebenswandel“¹⁰³³ und den „Lebensunterhalt“¹⁰³⁴. Zudem kommt Georg Bertram in seiner Analyse der Septuaginta bezüglich des Buchs der Weisheit zu der Auffassung, dass *βίος* meistens mit „Lebenslänge“¹⁰³⁵ in Verbindung gebracht wird. Es ist demnach naheliegend, dass die Begrifflichkeit *βίος* tendenziell das konkrete Leben im Hinblick auf die Lebensführung, Lebensdauer und die Lebenserhaltung¹⁰³⁶ (gewisse Existenzbedürfnisse wie Wohnraum, Kleidung und ausreichend Lebensmittel¹⁰³⁷) des Menschen meint. Betrachtet man weitere Textstellen aus der Septuaginta, so muss aber

¹⁰²⁹ Es kann Link zugestimmt werden, wenn er schreibt: „Die Grundelemente (im NT) der Lebenserhaltung, Nahrung und Kleidung werden keineswegs gering geachtet, vielmehr dankbar als Gaben des Schöpfers empfangen (Mt. 6,25ff. Lk. 12,15).“ (Link, H.G. (2000), Art. ζωή. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, S.1234). Für die Aufwertung des diesseitigen Lebens sprechen viele Bibelstellen. So heißt es im Markusevangelium: „διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζῶην αἰώνιον κληρονομήσω“ (Mk. 10,17). Dieses Tun bezieht sich auf das diesseitige Leben, sodass angenommen werden kann, dass es Auswirkungen auf das wahre, ewige Leben hat. Insofern wird das diesseitige Leben nicht als nutzloses Leben abgetan. In diesem Sinne schreibt Link, dass sich „am gegenwärtigen Verhalten gegenüber dem Willen Gottes die Teilnahme an jenem zünftigen Leben entscheidet.“ (Ebd.). Für die Annahme, dass das irdische Leben auf das ewige Leben Einfluss nimmt, sprechen auch Lk. 10,25 und Mt. 25,46.

¹⁰³⁰ Vgl. Dautzenberg, Gerhard (1990), S.526.

¹⁰³¹ Es kann auch festgestellt werden, dass die Begrifflichkeit *βίος* lediglich elfmal im Neuen Testament vorkommt und somit deutlich hinter die Anzahl von *ζωή* fällt.

¹⁰³² Dautzenberg, Gerhard (1990), S.526.

¹⁰³³ Ebd.

¹⁰³⁴ Ebd.

¹⁰³⁵ Bertram, Georg (1935), Art. Ζωή und βίος in der Septuaginta. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2, Sp.854.

¹⁰³⁶ So wird im Neue Testament „βίος in der Bedeutung Lebensunterhalt“ am häufigsten (6mal) verwendet. (Link, H.G. (2000), Art βίος. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, S.1230).

¹⁰³⁷ In Sprüche 31,14 (Septuaginta) begegnet das Wort *βίον*, welches nach Luther mit dem Wort „Nahrung“ übersetzt wurde.

auch eingeräumt werden, dass sich keine stringente Differenzierung der Begrifflichkeiten *βίος* und *ζωή* vornehmen lässt. Sodann ist in der Septuaginta in Gen. 8,21 von *σάρκα ζῶσαν* und in Gen. 2,7 von *ψυχὴν ζῶσαν* die Rede.¹⁰³⁸ Im 4 Makk. lässt sich sogar die syntagmatische Verbindung *θείου βίου* (4. Makk. 7,7) finden, welche auf das göttliche Leben hinweist. Das spricht für die oben getroffene Annahme, dass die Lebensbegriffe aus dem Alten Testament nicht einfach auf das Neue Testament übertragen werden können (s. o. Anmerkung 1012).

Die Begrifflichkeit *ζωή* hingegen meint „das Leben im Gegensatz zum Tod, das ewige Leben.“¹⁰³⁹ Sodann wird die Begrifflichkeit *ζωή* auch im biblischen Sprachgebrauch des Alten Testaments in der Nähe des Gottesbegriffs verwendet. Dafür sprechen folgende exemplarische Bibelstellen¹⁰⁴⁰ aus der Septuaginta: „θεοῦ ζῶντος“ (Dtn. 5,26), „θεοῦ ζῶντος“ (1 Sam. 17,36) und „θεὸν ζῶντα“ (2 Kön. 19,4). Eine Konkordanzanalyse ergibt ferner, dass die Begriffsverbindung *βίος* mit Gott nicht vorkommt.

Paulus befürwortet diese Art der Zweiteilung. In seiner Anthropologie geht er von einem universalen Konflikt (einer universalen Dualität) zwischen dem kommenden Leben in Gerechtigkeit und dem vergänglichem Leben der Sünde und des Todes aus. Anthropologisch gesehen stellt er diesen Konflikt als einen Konflikt zwischen dem Geist und dem Fleisch dar. „Fleisch“ bedeutet für Paulus einen Bereich der geschaffenen Welt, der endlich, gebrechlich und vergänglich ist.¹⁰⁴¹ Mit der Auferweckung Christi und der Ausgießung der Lebenskraft des Geistes begann der Konflikt, der im Menschen im Lebenstrieb des Geistes und im Todestrieb der Sünde ausgetragen wurde.¹⁰⁴² Dieser anthropologische Konflikt ist nichts anderes als die Spitze der universalen Apokalyptik, laut welcher diese Welt vergeht. Somit werden die Menschen nicht von der Welt, vielmehr *mit* der Welt, erlöst.¹⁰⁴³

¹⁰³⁸ Bertram, Georg (1935), Art. Ζωή und βίος in der Septuaginta. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2, Sp.854.

¹⁰³⁹ Dautzenberg, Gerhard (1990), S.526.

¹⁰⁴⁰ Es gibt weitaus mehr Bibelstellen, die diese Verbindung aufweisen.

¹⁰⁴¹ Vgl. Moltmann, Jürgen (1991), S.98f.

¹⁰⁴² Vgl. Sauter, Gerhard (1981), S.214.

¹⁰⁴³ Vgl. Moltmann, Jürgen (1991), S.101.

7.2.1 Der Lebensbegriff im Johannesevangelium

Der Lebensbegriff¹⁰⁴⁴ gewinnt neben den Paulusbriefen im Johannesevangelium¹⁰⁴⁵ eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Bereits im Prolog des Johannesevangeliums¹⁰⁴⁶ zeigt sich, dass im Logos das göttliche Leben¹⁰⁴⁷ war¹⁰⁴⁸: „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ¹⁰⁴⁹ ζωὴ ἦν [...]“. (Joh. 1,3-4). Offensichtlich kommt hier zur Sprache, dass alles durch den

¹⁰⁴⁴ So geht Walter Sparn davon aus, dass aus den johanneischen Schriften ersichtlich hervorgeht, dass jegliches Leben eine Segensgabe Gottes ist, sowie nur Gott lebendig machen kann und alles Leben ihm gehört (vgl. Sparn Walter (1997), S.20).

¹⁰⁴⁵ Die forensisch-paulinische Gedankenwelt tritt im Johannesevangelium ein wenig in den Hintergrund.

¹⁰⁴⁶ Wie bereits in Kapitel 7.1 angedeutet, handelt es sich bei dieser Analyse des Johannesevangeliums nicht um eine exegetische Untersuchung. Auf den Spuren von Hartwig Thyen sollen vielmehr die hinsichtlich des Lebensbegriffes relevanten Textstellen des Johannesevangeliums „ohne alle Hypothesen über seine mutmaßliche Genese und seine mögliche Vorgeschichte“ (Thyen, Hartwig (2005), S.65) interpretiert werden. Zudem geht es hier nicht um eine historisch-kritische Untersuchung.

¹⁰⁴⁷ Es wird zusätzlich in Vers 4 Folgendes ausgesagt: „καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν“ (Joh 1,4). Siegfried Schulz äußert in diesem Zusammenhang folgende Gedanken: „Der Logos wird hier also gepriesen als der Lebensgrund der gesamten Schöpfung, der das menschliche Dasein licht und hell macht. Dieses Licht leuchtete in der Schöpfung; von einem Riß zwischen dem ‚Wort‘ und seiner Welt, von einem Fall bzw. Sündenfall ist im Hymnus sehr im Unterschied zur Gnosis, aber auch zur alttestamentlichen Erzählung von I.Mose keine Rede.“ (Schulz, Siegfried (1987), S.20). Es lässt sich in der Tat feststellen, dass in Joh 1, 1-4 keine Gedanken zum Sündenfall geäußert werden. Demnach wird der Sündenfall allenfalls im Nebensatz in Vers 10 angedeutet: „καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω“ (Joh 1,10). Hier erkennt die gesamte Welt ihren Ursprung in der Lebensbewegung Gottes nicht an, sodass diese im Menschen auch nicht anerkannt wird. Durch diese fehlende Selbsterkenntnis wird der Ursprung des Lebens nicht bei Gott, sondern bei dem Menschen selbst gesucht, sodass eine Selbsterkenntnis entsteht, die die eigene Ichbezogenheit des Menschen steigert und gleichzeitig die göttliche Lebensbewegung leugnet. Folglich wird die Teilnahme am ursprünglichen Leben Gottes verweigert. Es ist interessant, dass Ulrich Wilckens das Erkennen nicht auf die intellektuelle Erkenntnis beschränkt, da er schreibt: „Gott zu erkennen, bedeutet, an ihn zu glauben und an seinem Leben teilzuhaben.“ (Wilckens, Ulrich (1998), S.30). Für diese Vermutung spricht Joh 17,5: „αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.“ (Joh. 17,5). Hiermit wird das ewige Leben mit der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis von Christus verbunden.

¹⁰⁴⁸ Es kann festgestellt werden, dass der Logos im Anfang schon da war. So schreibt Rudolf Schnackenburg: „der Logos wurde überhaupt nicht geschaffen [...] er existierte schon damals, absolut, zeitlos-Ewig.“ (Schnackenburg, Rudolf (1972), I. Teil, S.209). Dem stimmt auch Thyen zu, wenn er schreibt: „Ehe die Welt durch Gottes Sprechen wurde (ἐγένετο), war (ἦν) bereits der (umgeschaffene) Logos.“ (Thyen, Hartwig (2005), S.65).

¹⁰⁴⁹ Es kann mit Schnackenburg festgestellt werden, dass ἐν αὐτῷ sich nur auf den Logos beziehen kann, sodass im Logos das Leben war (vgl. Schnackenburg, Rudolf (1972), I. Teil, S.216). Nicht unbegründet ist die Vermutung Schnackenburgs, dass es sich „um das göttlich-geistliche Leben handeln [muss], das den Logos erfüllt und durch ihn den Menschen vermittelt wird.“ (Schnackenburg, Rudolf (1972), I. Teil, S.216). Insofern kann mit Hans Weder gesagt werden, dass bereits der Anfang des Prologs eine „qualitative Beziehung zwischen Gott und dem Logos“ (Weder, Hans (2008), S.32) beschreibt „und damit indirekt über die Beziehung der Menschen zum Christus und Vater“ (Weder, Hans (2008), S.32) spricht.

Logos geworden¹⁰⁵⁰ ist. Wenn demnach alles durch den Logos geworden ist, dann ist es annehmbar, dass der Logos zu allem Gewordenen im Akt des Geworden-Seins in einer starken Verbindung¹⁰⁵¹ steht. Daher ist anzunehmen, dass diese Verbindung in der göttlichen (latenten¹⁰⁵²) Lebensbewegung¹⁰⁵³ des Menschen als eine bleibende Verbindung immer noch Bestand hat. Zudem wäre es vorstellbar, dass das Gewordene durch den Logos geworden ist, weil es ursprünglich im Logos war und aus ihm hervorgegangen ist. In diesem Sinne wäre der Gedanke vorstellbar, dass der Mensch in einer vorweltlichen Wirklichkeit als präexistenzielles Gegenüber von Logos und Gott nahezu am Anfang vorhanden war. An dieser Stelle steht unausgesprochen die Vorstellung, dass der individuelle Mensch in

¹⁰⁵⁰ So beobachtet Schnackenburg treffend, dass der Logos an „der Schöpfung beteiligt“ (Schnackenburg, Rudolf (1972), I. Teil, S.212) ist. Allerdings wird die Frage, worin genau seine Beteiligung bestehe, nicht im 3. Vers beantwortet (vgl. Schnackenburg, Rudolf (1972), I. Teil, S.212).

¹⁰⁵¹ Es bleibt zu fragen, wie diese Verbindung beschrieben werden kann. Aus Joh 1,1 wird deutlich, dass der Logos im Anfang bei Gott war und Gott der Logos war. Der Text legt demnach nahe, dass eine starke Verbindung und wechselseitige Durchdringung zwischen Gott und dem Logos besteht. Dieser Vers würde gegen die Emanation des Logos aus Gott sprechen. Nicht unbegründet aber ist die Vermutung, dass das Gewordene aus der Lebensbeziehung von Gott und Logos hervorgegangen ist. Allerdings kann auch angenommen werden, dass in dieser Lebensbewegung zwischen Logos und Gott ein ständiges Hervorgehen, ein ständiger Austausch stattfindet, sodass der menschliche Verstand bei der Vorstellung dieser Lebensbewegung an seine Grenzen kommt. Demnach erscheint es nicht plausibel, dass Weder anhand Joh 1,3 versucht, den „Logos jedoch nicht als Urheber, sondern als Vermittler der Schöpfung in den Blick“ (Weder, Hans (2008), S.41) zu nehmen. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Ursache der Schöpfung in der Lebensbewegung von Gott und Logos zu suchen ist.

¹⁰⁵² In einer Reflexion darüber, wo der Glaube im Leben seinen Ort hat, beschreibt Gerhard Ebeling eine „Lebensbewegung, die stets latent ist, dann aber akut wird, wenn nicht bloß dies oder das im Leben, sondern das Leben selbst zum Problem wird.“ (Ebeling, Gerhard (1987), S.108). Dieser Text legt nahe, dass der Mensch in existenziellen Situationen (Krankheit, Tod usw.) nach einer tröstenden Lebensbewegung sucht, die ihm Sinn für das Leben verleiht. So wird das Leben nach Ebeling durch den Glauben „radikal verändert, daß es seine Ortsbestimmung außerhalb seiner selbst erhält. Leben im Glauben ist Versetzwerden außerhalb seiner selbst.“ (Ebeling, Gerhard (1987), S.110). Ergänzend ist anzunehmen, dass das Leben im Glauben auch ein Versetzwerden innerhalb seines Selbst, innerhalb seiner göttlichen Lebensbewegung ist, welcher sich im Menschen befindet, dennoch nicht bleibend zum Menschen gehört. Sodann ist die göttliche Lebensbewegung in uns und außerhalb von uns.

¹⁰⁵³ Es ist aufschlussreich, dass Paul Tillich im Rahmen seiner systematischen Theologie den Lebensbegriff und die schöpferische Kraft des Lebens aufgreift und Folgendes dazu vermerkt: „Allerdings ist das Leben nicht in einem absoluten Sinne selbst-schöpferisch. Der schöpferische Grund, aus dem es kommt, ist immer vorausgesetzt. Und doch können wir von der göttlichen Schöpfung nur sprechen, weil schöpferische Kraft auch in uns ist.“ (Tillich, Paul (1987), S.43). Es hat den Anschein, als übernehme Tillich zunächst die Überlegung von Empedokles: „τίθενται γὰρ γινώριζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, ὡσπερ ἂν εἶ τὴν ψυχὴν τὰ πράγματα τιθέντες.“ (Text bei Aristoteles (2017), Περὶ ψυχῆς, S.52).

seinem präexistenziellen Körper¹⁰⁵⁴ bereits in der Selbstbewegung von Gott eine Teilhabe an dieser Bewegung hatte. Sodann war der Mensch ideell oder reell ein Teil der göttlichen Lebensbewegung. Diese Lebendigkeit kann ursprünglich Gott und dem Logos zugerechnet werden. Es ist eine Lebendigkeit, die unmittelbar mit Gott und dem Logos in Verbindung steht, sodass es gute Gründe für die Annahme gibt, dass eine ursprüngliche Lebendigkeit dem präexistenziellen Menschen ohne Gott und dem Logos nicht zukommen kann. Es ist daher angebracht, den dritten Vers des ersten Kapitels (Joh. 1,3) hinzuzuziehen: „πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν.“ Es kann festgestellt werden, dass das Indefinitpronomen πάντα keine Reduzierung des Gewordenen auf den Menschen zulässt. Insofern liegt der Schluss nahe, dass πάντα eine Gesamtheit des Seins beschreibt. Mit der Gesamtheit ist die gesamte materielle und nichtmaterielle Welt durch die Lebensbewegung von Gott und den Logos geworden, sodass am Anfang das Leben in der Lebensbeziehung stand, welches alles Gewordene als lebendig hervorgebracht hat. Dafür spricht auch, dass der Begriff χωρὶς „abseits, außer ausgenommen“¹⁰⁵⁵ bedeuten kann. Demnach gibt es abseits der Lebensbewegung kein einziges Sein, welches für sich beanspruchen kann, aus sich geworden zu sein und allein für sich Leben inne zu haben. Somit erübrigt sich die Frage, wie das Leben in die tote Materie hineinkam, weil das Leben bereits von Anfang an in der Materie und bei allem Nichtmateriellen in der Verbindung mit der Lebensbewegung Gottes vorhanden war. Insofern

¹⁰⁵⁴ Dabei ist keine präexistenzielle Seele notwendigerweise vorauszusetzen, wenn die Existenz einer Seele an sich nicht angenommen wird. Fraglich erscheint, ob ein präexistenzielles Urwesen, eine Art Urmensch, in der Lebensbewegung Gottes vorhanden war, welcher die Menschheit in dieser Lebensbewegung repräsentierte oder ob der individuelle Mensch bereits an dieser Lebensbewegung Gottes partizipierte. Georg Plasger führt aus, dass „neben den realen Präexistenzvorstellungen“ auch „Gottes Willensäußerungen“ ideell präexistent sein können. Insofern schafft „Gottes Wille alles Seiende; das Seiende ist ideell in Gott präsent.“ (Plasger, Georg (2003), Präexistenz. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage (RGG Bd. 6) Sp.1536. Diese ideelle Willensäußerung Gottes könnte in der göttlichen Lebensbewegung des Menschen verankert sein. Zudem sprechen mehrere Verse aus dem Johannesevangelium für eine Präexistenz Christi: „καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῶ τῆ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.“ (Joh. 17,5). Hier ist die Rede von der Herrlichkeit Christi, die er in der vorweltlichen Lebensbewegung („πρὸ καταβολῆς κόσμου“, Joh. 17,24) in Gott hatte. Bezüglich des zukünftigen ewigen Lebens ist mit Paulus von einem „σῶμα πνευματικόν“ (1 Kor. 15,44) auszugehen. Insofern ist hier von einem *geistlichen Leib* die Rede. Demnach kann daraus abgeleitet werden, dass das ewige Leben von einem individuellen, ganzheitlichen Körper gelebt wird.

¹⁰⁵⁵ Preuschen, Erwin (2005), S.176.

war das Leben bereits im anfänglichen Sein und in der Bewegung vorhanden, sodass sich an dieser Stelle die oben anhand von Oetingers Texten erarbeitete Vorstellung „alles ist Leben“ bestätigen lässt (s. o. Kapitel 6.2). Insofern steht jegliches Leben in der Verbindung mit der göttlichen Lebensbewegung¹⁰⁵⁶, sodass der Mensch einen Teil des göttlichen Lebens in sich hat.

Wie lässt sich aber der Lebensbegriff mit der Begrifflichkeit φῶς („καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.“, Joh. 1,4) sinnvoll in Einklang bringen? Es ist zu fragen, ob der Lebensbegriff gleichwertig mit der Begrifflichkeit des Lichts auf einer Ebene steht. Schnackenburg weist darauf hin, dass das Leben als „das Grundlegende“¹⁰⁵⁷ von den Begriffspaaren *Leben* und *Licht* beschrieben werden kann. Inwiefern die Lichtsymbolik „das Näherbestimmende ist, das jenes ‚Leben‘ für die Menschen unter einen besonderen Aspekt stellt“¹⁰⁵⁸, erschließt sich jedoch nicht. Das Vorkommen des Begriffes φῶς lässt vielmehr den Schluss naheliegender erscheinen, dass die nähere Bestimmung des Lebensbegriffes auf der Ebene des präexistenziellen, menschlichen Lebens in der Selbsterkenntnis (Kapitel 2.2.1) dieses Lebens in der göttlichen Lebensbewegung besteht. Aufbauend auf unserer Hypothese, dass diese göttliche, innertrinitarische Lebensbewegung im Menschen vorhanden ist, ist anzunehmen, dass dem Logos die wichtige Aufgabe zukommt, „dieses Leben den Menschen mitzuteilen.“¹⁰⁵⁹ Diese Mitteilung erfolgt durch die Fleischwerdung¹⁰⁶⁰ des Logos; sie weist auf die wahre Natur (göttliche

¹⁰⁵⁶ Die Begrifflichkeit des Lebens kann sich mit Walther Sparr auch trinitarisch verstehen lassen. Das Leben lässt sich dann als ein Beziehungsleben begreifen, welches auf die Nähe des lebendigen Gottes als Schöpfer, Erlöser und Heiliger Geist setzt (vgl. Sparr, Walter (1997), S.37).

¹⁰⁵⁷ Schnackenburg, Rudolf (1972), I. Teil, S.217.

¹⁰⁵⁸ Ebd.

¹⁰⁵⁹ Schnackenburg, Rudolf (1972), I. Teil, S.218.

¹⁰⁶⁰ Bezüglich der Inkarnation des präexistenziellen Logos schreibt Bormann Folgendes: „Die Inkarnation des präexistenten göttlichen Logos in Jesus wird im übrigen Neuen Testament bestenfalls angedeutet, etwa in 1Tim 3,16 (,offenbart im Fleisch‘). Das Johannesevangelium formuliert in aller Deutlichkeit, wie sehr Gott in Jesus sinnlich wahrnehmbar geworden und von welcher besonderen Qualität die Erfahrung mit diesem fleischgewordenen Logos ist: In ihm sieht man die Präsenz Gottes in hervorragender Weise, nämlich voll ‚Gnade und Wahrheit‘“. (Bormann, Lukas (2017), S.346). Es kann gewiss Bormann zugestimmt werden, dass die Fleischwerdung des präexistenten Logos am deutlichsten im Johannesevangelium zur Sprache kommt. Allerdings lässt sich die Fleischwerdung des Logos (Joh. 1,14) nicht streng dualistisch als Geist und Fleisch denken, vielmehr ist von einer Ganzheit auszugehen und anzunehmen, dass das Leben und der Geist nicht ohne Fleisch (auch im Sinne eines Körpers) denkbar sind.

Lebensbewegung) des Menschen hin. Diese Mitteilung erhält durch die Fleischwerdung des Logos eine besondere Bedeutung. Das göttlich-geistliche Leben, welches im Logos präexistenziell vorhanden ist, entfaltet sich durch die Inkarnation des Logos insofern, dass der Logos¹⁰⁶¹ selbst Worte des ewigen Lebens mitteilt (Joh. 6,68; 10,28).

Die Teilhabe am Leben der göttlichen Lebensbewegung kann durch den Glauben¹⁰⁶² des Menschen aufrechterhalten werden: „ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον.“ (Joh. 3,36). Dieser Vers legt nahe, dass der an Christus Glaubende¹⁰⁶³ das ewige Leben¹⁰⁶⁴ innehat. So ist Ebeling zustimmen, wenn er schreibt: „Man kann den Glauben nicht aussagen, ohne seinen Lebensbezug auszusagen.“¹⁰⁶⁵ Damit legt sich der Schluss nahe, dass der Glaube einen Raum für die Möglichkeit der Teilhabe am ewigen Leben eröffnet. Der Glaube überwindet bereits im diesseitigen Leben den bevorstehenden Tod, sodass – mit den Worten des Johannesevangeliums – der Mensch aus dem Tod in das Leben hinübergeht (Joh. 5,24). Es ist offensichtlich, dass der Glaubensbegriff und der Lebensbegriff sich nicht scharf voneinander abgrenzen lassen, sodass die Übergänge fließend sind. Zudem kann festgestellt werden, dass der Glaube im Johannesevangelium kein unvermittelter Glaube ist. Joh. 17,3 legt nahe, dass das ewige Leben in der Gotteserkenntnis¹⁰⁶⁶ mittels des Glaubens und in der Person Christi liegt. Zur Person Christi gehören die Worte des ewigen Lebens unabdingbar dazu (Anmerkung 1061). Erwähnenswert erscheint, dass das ewige Leben – wie anfangs angedeutet – bereits ursprünglich im Logos war (vgl. Joh. 1,4). Sodann ist anzunehmen, dass nicht nur das Leben, sondern auch das

¹⁰⁶¹ Der Logos teilt die Worte des ewigen Lebens mit, weil er selbst das wahre, ewige Leben ist: „οὗτός (Christus) ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.“ (1 Joh. 5,20).

¹⁰⁶² So schreibt Gerhard Ebeling, dass der „Glaube an Gott den Schöpfer der Welt [...] alles kreatürliche Leben zu Gott als dem Schöpfer des Lebens in Beziehung [setzt].“ (Ebeling, Gerhard (1987), S.105).

¹⁰⁶³ So hat jeder Glaubende das ewige Leben (Joh. 6,40; 47).

¹⁰⁶⁴ Es ist zu vermuten, dass das ewige Leben bereits in der Gegenwart gelebt werden kann. Somit ist Lukas Bormann zuzustimmen, wenn er schreibt: „Im Johannesevangelium dominiert, trotz einiger weniger futurischer Aussagen, die präsentische Eschatologie, die die Erfahrung des Heils in der Gegenwart des Glaubens verortet. Nicht erst in einem zukünftigen Gericht wird das Heil zugeteilt, sondern in der Existenzmöglichkeit des Glaubens ist es bereits voll und ganz realisiert.“ (Bormann, Lukas (2017), S.334).

¹⁰⁶⁵ Ebeling, Gerhard (1987), S.105.

¹⁰⁶⁶ Vor dem Hintergrund des oben Erarbeiteten ist außerdem naheliegend, dass eine Gotteserkenntnis mit der Selbsterkenntnis des Menschen einhergeht (s. o. Kapitel 2).

ewige Leben bereits im Anfang¹⁰⁶⁷ im Logos vorhanden war. Für die Teilhabe am Leben mittels des Glaubens spricht auch der Vers 25 im 11. Kapitel des Johannesevangeliums: „ἐγώ εἰμι¹⁰⁶⁸ ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται [...]“ (Joh. 11,25). In diesem Vers spricht der johanneische Jesus von sich selbst, dass er die Auferstehung und das Leben ist. So legt dieser Vers nahe, dass der Glaube im metaphorischen Sinne¹⁰⁶⁹ über den Tod hinausgeht und Leben spendet. Charakterisiert ist dieser Glaube durch die Verbindung zu Christus, wenn es in Joh. 3,15 heißt: „ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.“ Das Wesen des ewigen Lebens besteht demnach darin, ἐν αὐτῷ (Christus) zu sein, wofür der Glaube als eine Voraussetzung zu denken ist. So wird hier deutlich, dass Christus dieses vorweltliche, ewige Leben, das in der Lebensbewegung¹⁰⁷⁰ zwischen ihm und Gott besteht (Joh. 1,1), an welcher der präexistenzielle Mensch partizipierte, dass diese Partizipation aber durch die mangelnde Selbsterkenntnis und die fehlende Erkenntnis (Joh. 1,10) dieser Lebensbewegung verloren hat.

¹⁰⁶⁷ *Ἐν ἀρχῇ* sollte nicht als ein Anfang im Sinne eines Zeitpunktes verstanden werden, sondern als ein Anfang vor der Zeit und Welt und somit als eine Ewigkeit. Dazu schreibt Siegfried Schulz: „Das ‚im Anfang‘ erinnert bewußt an I.Mose 1,1, aber die Aussage des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes wird von dieser vorjohanneischen Zeile noch überboten. Es geht weder um ein Geschaffen- oder Gewordensein des Logos noch um das Sprechen Gottes am Schöpfungsmorgen, sondern das Sein des Wortes geht aller Zeit und Welt voraus; es geht um den Anfang schlechthin.“ (Schulz, Siegfried (1987), S.18). Diesen Anfang beschreibt Hans Weder als „den durch nichts mehr hintergehbaren Ursprung, das Unvordenkliche“ (Weder, Hans (2008), S.30). Ein Blick in das deutsche Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm verrät, dass mit *Unvordenklichkeit* „ein gewisser Zustand, dessen Anfang über Menschen gedenken hinausgeht“ (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Lfg. 14 (1931), Bd. XI,III (1936), Sp. 2148, Z. 43) beschrieben werden kann.

¹⁰⁶⁸ Thyen nimmt an, dass die Ich-bin-Worte nicht aus dem narrativen Kontext isoliert werden sollten (vgl. Thyen, Hartwig (2015), S.354). Lukas Bormann stimmt Thyen in dieser Hinsicht zu und schreibt: „Wenn sie (Ich-bin-Worte) ohne den narrativen Anlass und die dialogische Entwicklung ausgesprochen werden, dann erscheinen sie als eng definierende Sätze, die mit dem Verlust des dialogischen Rahmens auch einen Verlust an Plausibilität erleiden.“ (Bormann, Lukas (2017), S.333). Es ist anzunehmen, dass die Ich-bin-Worte gewisse Wahrheitsmomente haben, sodass eine Interpretation, die einen narrativen Kontext miteinschließt und gleichzeitig über diesen Kontext hinausgeht, sinnvoll erscheint. Insofern können die eng definierenden Sätze durch die Interpretation und den Vergleich weiterer Textbausteine aus unmittelbarem Umfeld, aber auch aus anderen passenden Kontexten, sinnvoll sein.

¹⁰⁶⁹ Der Glaubende lebt weiter, auch wenn er faktisch stirbt (Joh. 11,25). Sodann wird die Aussage metaphorisch gedeutet, weil der natürliche Tod des Menschen nicht überwunden werden kann.

¹⁰⁷⁰ Die auch als Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Logos beschrieben werden kann.

Die distanziert-reflexive Selbstverneinung eines solchen Lebens, die Eigenschaften¹⁰⁷¹ Gottes nicht sich selbst zuzuschreiben, bildet die Voraussetzung des wahren Lebens.

¹⁰⁷¹ Eine Erinnerung an die Urgemeinschaft von Gott und Mensch stellt Gottes Tugenden dar. Diese kann der Mensch, sei er gläubig oder nicht, nicht ablegen — er kann sie lediglich verleugnen. Mit ihrer Verleugnung negiert der Mensch seine bestehende Sehnsucht nach der Urgemeinschaft mit Gott.

8 Johann Arndts Lebensbegriff

8.1 Der lebendige Gott bei Arndt

Da Arndt kein systematisch-theologisches Buch schreiben wollte, sondern die „Vier Bücher von wahren Christentum“ als Erbauungsbücher vorgesehen hat, sind seine Aussagen über Gott über die ganzen vier Werke verstreut zu finden. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die Textstellen, in denen Arndt über Gott schreibt, zusammenzutragen und zu interpretieren. Zudem werden die Themenkreise „Gottes Bild im Menschen“, „Selbsterkenntnis des Menschen“, „Vereinigung mit Christus aus Glauben“ sowie der daraus entstehende Themenkreis „Leben in und aus Christus“ in verschiedenen Kapiteln reflektiert. Die zahlreichen Bezüge der einzelnen Themenkreise erschweren allerdings eine vierstufige Gliederung, sodass ein Ineinandergreifen der Themenkreise mittels der Begrifflichkeiten „unwahres“ und „wahres“ Leben intendiert wird.

Bereits im ersten Kapitel vom wahren Christentum wird indirekt betont, dass Gott „Tugenden, Willen, und Eigenschaften“¹⁰⁷² besitzt. Obwohl die Tugenden getrennt von den Eigenschaften aufgelistet werden, ist nicht ersichtlich, inwieweit die Tugenden sich von den Eigenschaften begriffsdefinitorisch unterscheiden. Eine weitere Erläuterung über diese Begrifflichkeiten erfolgt an jener Stelle nicht. Es ist zu vermuten, dass Arndt die Begrifflichkeiten *Eigenschaften* und *Tugenden* als Synonyme verwendet. Im Übrigen wird auch nicht deutlich, wie die Eigenschaften Gottes mit Gott selbst, sprich mit seinem Wesen¹⁰⁷³, zusammenhängen. Machen die Eigenschaften, Tugenden und der Wille das Wesen Gottes aus? Oder ist das Wesen Gottes mehr als Eigenschaften, Tugenden und Willen?

An einer anderen Stelle schreibt Arndt, dass „Gottes Substanz und Wesen gut und heilig ist.“¹⁰⁷⁴ Es ist dabei nicht ersichtlich, ob Arndt mit der Substanz und dem Wesen ein und dasselbe meint. Auch hier kann weitergefragt werden, ob Substanz und Wesen von den

¹⁰⁷² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.1.

¹⁰⁷³ In Kapitel 3.2 ließ sich feststellen, dass das Wesen Gottes als wahres und vollkommenes Wesen beschrieben wird. Gott als das vollkommene Wesen hat alle Wesen in sich begriffen, sodass außerhalb Gottes kein Wesen existiert (Anmerkung 348).

¹⁰⁷⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.5.

Eigenschaften, Tugenden und dem Willen getrennt werden können. Zudem kann auch gefragt werden, ob Gott auch da gegenwärtig ist, wo seine Eigenschaften wirken. Die Annahme liegt nahe, dass Arndt Gott nicht bis ins letzte Detail durchdeklinieren möchte. Sein Fokus liegt vermutlich auf dem offenbaren Gott in der Bibel, sodass er versucht, nicht spekulativ Gottes Wesen umfänglich zu beschreiben. Allerdings beschreiben die durch die Bibel offenbarten Gottesbilder nicht vollständig alle göttlichen Eigenschaften, sodass immer etwas verborgen¹⁰⁷⁵ bleibt. Insofern kann hier vermutet werden, dass Gott sich offenbart, auch wenn er nicht sein ganzes Wesen¹⁰⁷⁶ offenlegt.

Um auf diese Fragen eine mögliche Antwort geben zu können, ist zunächst mit Arndt die Annahme zu treffen, dass Gottes Wesen nicht teilbar¹⁰⁷⁷ ist. Bei einer Trennung¹⁰⁷⁸ der göttlichen Eigenschaften vom Wesen Gottes erscheint die Vereinigung Gottes mit dem Menschen durch den Glauben lediglich eine Eigenschafts- und Willensvereinigung zu sein. Diese Eigenschafts- und Willensvereinigung widerspricht aber der „Erkenntnis des Wesens Gottes, die aus der Person und dem Werk Jesu Christi gewonnen ist [...] [und sich in folgendem Satz verdichten lässt:] ‚Gottes Wesen ist Liebe‘.“¹⁰⁷⁹ Daher sind die Eigenschaften Gottes nicht von seinem Wesen zu trennen. Die Eigenschaften sind somit mit Gott identisch. Wenn die göttlichen Eigenschaften mit Gott identisch sind, dann ist die Annahme naheliegend, dass die vom Menschen in Anspruch genommenen, göttlichen Eigenschaften dem Menschen zukommen

¹⁰⁷⁵ So schreibt Härle zurecht, dass „die Aussagen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes [...] nicht den Charakter der erschöpfenden Erfassung („comprehensio“)“ haben. (Härle, Wilfried (2018), S.234).

¹⁰⁷⁶ Mit Härle kann davon ausgegangen werden, dass sich Gott in der Offenbarung als „Gott-in-Beziehung“ erschließt (Härle, Wilfried (2018), S.79). Insofern kann man Härle zustimmen, dass bereits „das Geschehen der Offenbarung eine grundlegende Aussage über das Wesen Gottes“ (ebd.) impliziert.

¹⁰⁷⁷ „Und gleichwie man sein unendliches Wesen nicht kann teilen.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. IV, Zweiter Teil, Kapitel 1, Nr.4). Siehe Kapitel 3.2.1.

¹⁰⁷⁸ So schreibt auch Ebeling: „Die strenge Unterscheidung zwischen Eigenschaften und Wesen Gottes wird in dem Satz ‚Gott ist Liebe‘ aufgehoben. Allein die Liebe kann dem Wesen Gottes gleichgesetzt werden. Sie ist die einzige Eigenschaft Gottes, welche an die Stelle des Namens Gottes selbst gesetzt werden kann.“ (Ebeling, Gerhard (1968), S.340).

¹⁰⁷⁹ Härle, Wilfried (2018), S.234. Die Aussage „Gottes Wesen ist Liebe“ hat eine nicht zu unterschätzende Bedeutung, weil sie sich als „eine Fülle biblischer, kirchlicher und theologischer Aussagen über Gott“ (ebd.) verdichtet. „D.h., sie ist trotz der Einzigartigkeit ihrer Formulierung keineswegs eine isolierte, einmalige, sozusagen zufällige Aussage, sondern bringt – im Blick auf das Wesen Gottes – das Wesentliche des christlichen Gottesverständnisses zum Ausdruck.“ (ebd.).

und nicht bereits als menschliche Eigenschaften ursprünglich vorhanden sind.

Des Weiteren zeigt sich durch den Gebrauch des Plurals (Anmerkung 1072), dass Arndt wohl mehrere Zuschreibungen für Gott trifft. Im 24. Kapitel des ersten Buches vom wahren Christentum findet sich eine weitere Aufzählung der Tugenden Gottes. Gott wird dabei „Gnade, Liebe, Freundlichkeit, Geduld, Treue, Wahrheit, Trost, Friede, Freude, Leben und Seligkeit“¹⁰⁸⁰ zugeschrieben. Zudem ist Gott „gerecht, gütig, barmherzig, langmütig, geduldig, freundlich, sanftmütig“¹⁰⁸¹. Diese Zuschreibungen werden mit zahlreichen Belegen aus dem Alten Testament untermauert: „2 Mos. 34,6. Ps. 103,8. Joel 2,13. Jon. 4,2.“¹⁰⁸² Damit wird ersichtlich, dass Arndt als Basis der Zuschreibungen auf die Bibel konzentriert und auf spekulativ-philosophische Zuschreibungen verzichtet.

Damit ist bereits die Beobachtung grundgelegt, dass der Lebensbegriff im Hinblick auf Gott bei Arndt eine entscheidende Rolle spielen könnte. Dies wird deutlich, wenn Arndt im ersten Buch von wahren Christentum von einer gründenden „Kraft“¹⁰⁸³ in Bezug auf Gott spricht. Bei dieser Zuschreibung stützt sich Arndt auf den Ps. 27,1: „Der Herr ist meines Lebens Kraft“¹⁰⁸⁴. Gott wird als „Ursprung und Brunnen des Lebens“¹⁰⁸⁵ beschrieben, „weil er alle lebendigen Dinge gemacht hat.“¹⁰⁸⁶ Arndt folgert daraus, dass Gott „selbst das Leben sein“¹⁰⁸⁷ muss. Dabei stützt er sich auf Apg. 17,28 („Denn in ihm leben, weben und sind wir.“)¹⁰⁸⁸ Es wird ersichtlich, dass Arndt den Lebensbegriff als Verbindungsglied mehrerer dogmatischer Topoi verwendet: Hier bringt er unter dem Lebensbegriff die Gotteslehre mit der Schöpfungstheologie zusammen. Schöpfungstheologisch ist Gott

¹⁰⁸⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 24, Nr.15.

¹⁰⁸¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.6.

¹⁰⁸² Ebd.

¹⁰⁸³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 19, Nr.10.

¹⁰⁸⁴ Lutherbibel 2017 (<https://www.bibleserver.com/text/LUT/Psalm27%2C1>) [Zugriff am: 05.03.2021]

¹⁰⁸⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 37, Nr.10.

¹⁰⁸⁶ Ebd.

¹⁰⁸⁷ Ebd.

¹⁰⁸⁸ Apostelgeschichte 17,28 (Lutherbibel 2017). Es kann festgestellt werden, dass Oetinger sich auch auf die Bibelstelle Ag. 17,28 bezieht (Anmerkungen 979 und 978). Dazu schreibt Oetinger: „Alle unsere Kräfte zu Handeln und alle unsere Handlungen selbst liegen in Gott.“ (Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.158).

von sich aus lebendig und der Ursprung des Lebens.¹⁰⁸⁹ Er ist „wahrer Gott“¹⁰⁹⁰ und das „Leben selbst“¹⁰⁹¹. Bei diesen Ausführungen wird deutlich, dass Gott nicht lebendig ist, weil er in Christus den Tod überwunden hat und auferstanden ist, sondern weil er an und für sich lebendig ist. Eine Verbindung zur Christologie erfolgt an dieser Stelle demnach noch nicht. Es wird aber klar, dass Gott „das Leben im höchsten Grad hat“¹⁰⁹² und aus ihm alles Leben „fließt“¹⁰⁹³, er also das Leben aus seiner Quelle verschenkt. Insofern entsteht der Eindruck, dass die Lebendigkeit Gottes von Arndt als eine Ursprungseigenschaft Gottes angesehen wird.

An anderer Stelle wird weiter beschrieben, dass die „heilige Dreieinigkeit [Gottes sich] im Menschen abgebildet“¹⁰⁹⁴ hat. Zudem hatte Gott bei der Schöpfung des Menschen „Lust und Wohlgefallen.“¹⁰⁹⁵ Diese Aussage wird von Arndt ebenfalls biblisch gestützt (Spr. 8,31).¹⁰⁹⁶ Gott empfindet diese Lust – ähnlich wie ein Vater, der sich freut, wenn er sich selbst in seinen Kindern wiederentdeckt.¹⁰⁹⁷ Daraus lässt sich indirekt schließen, dass Gott nach Arndt diese Lust als Motivation dazu diene, den Menschen nach seinem Ebenbild zu erschaffen. Er ist also nicht apathisch oder leidenschaftslos. Zudem wird an dieser Stelle deutlich, dass Arndt Gott nichts direkt zuschreibt und diese Zuschreibungen vielmehr indirekt mit anderen Themenkreisen kombiniert. An der oben genannten Stelle wird die Gotteslehre mit der Anthropologie in Beziehung gesetzt.

Im Kontext der Gotteslehre und Anthropologie entfaltet Arndt seine Argumentation und schreibt dazu Folgendes: „weil der Mensch ein Bild der Gütigkeit Gottes ist, so muss Gott wesentlich das höchste Gut und alles Gut sein; er muss wesentlich die Liebe, wesentlich das Leben [sein]“¹⁰⁹⁸. Die Zuschreibung Gottes als das „höchste Gut“¹⁰⁹⁹

¹⁰⁸⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 37, Nr.3.

¹⁰⁹⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 37, Nr.5.

¹⁰⁹¹ Ebd.

¹⁰⁹² Ebd.

¹⁰⁹³ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 37, Nr.4.

¹⁰⁹⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.2.

¹⁰⁹⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.2.

¹⁰⁹⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.2.

¹⁰⁹⁷ Ebd.

¹⁰⁹⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.4.

¹⁰⁹⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.5. Mit der Annahme Arndts, dass ohne das vollkommene Gut kein wahres Gut und somit wahres Sein existieren kann, wird die

begegnet mit den Adjektiven „ewig“ und „allmächtig“ im 18. Kapitel wieder.¹¹⁰⁰ Mit dieser Zuschreibung befindet sich Arndt in der platonischen Überlieferung – dort gilt Gott auch als das höchste Sein, sodass alles Dasein eine Teilhaftigkeit an Gottes Güte hat.¹¹⁰¹ Im zweiten Buch vom wahren Christentum verbindet Arndt im 27. Kapitel die Zuschreibung Gottes als das „höchste Gut“¹¹⁰² mit der höchsten „Liebe“¹¹⁰³. Das höchste Gut offenbart sich „im gekreuzigten Christum.“¹¹⁰⁴

Die Offenbarung Gottes als das „höchste Gut“¹¹⁰⁵ wird – im Gegensatz zu platonischen Gottesgedanken – im menschengewordenen und gekreuzigten Jesus wirksam. Durch sie wird Gott „mitteilendes Gut“¹¹⁰⁶. Hier erfolgt die Verbindung vom höchsten Gut zum mitteilenden Gut mittels der Liebe¹¹⁰⁷ – und des Lebensbegriffes, sodass das höchste Gut zugleich die höchste Liebe und das höchste Leben darstellt. Neben der Schöpfung wird zudem die Liebe Gottes in Christus erkannt, in seiner Menschwerdung und seinem Kreuz.¹¹⁰⁸ In diesem Kontext stellt die Liebe eine Selbstaufopferung, eine Hingabe dar und erreicht ihre höchste Wirkung dadurch, dass der Vater uns den Sohn gab.¹¹⁰⁹ Es wird deutlich, inwieweit die Gotteslehre bei Arndt einen christologischen Fokus aufweist. Damit wird auch deutlich, dass die Begrifflichkeiten *höchstes Gut*, *Liebe* und insbesondere *das Leben* bei Arndt in einem Zusammenhang stehen. Dieser Zusammenhang wird klarer, wenn Arndt seine Aussagen über Gott auch mit Bibelversen aus dem Neuen Testament belegt. Er bezieht sich auf 1

Denkweise des Autors der „Theologia Deutsch“ übernommen, und zwar, dass Gott die Welt in sich als höchstes Gut miteinschließt (Kapitel 3.2.1).

¹¹⁰⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 18, Nr.7.

¹¹⁰¹ Vgl. Braw, Christian (1986), S.52.

¹¹⁰² Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 27. Überschrift.

¹¹⁰³ Ebd.

¹¹⁰⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 27, Nr.1.

¹¹⁰⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.5.

¹¹⁰⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.9.

¹¹⁰⁷ Es ist naheliegend, dass Arndt den aus dem Johannesevangelium entnommenen Satz „Gott ist die Liebe“ (1. Joh. 4,16) (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.17) nicht aufgrund der substanzhaften, ontologischen Bestimmung seiner Eigenschaft versteht; vielmehr nimmt er diesen im Kontext der Lebensbegrifflichkeit auf. Arndt begreift diesen wie Demke Christoph, der das Johannesevangelium „als Resultat der Geschichte, die von Liebe Gottes ausgeht, in der der Sohn sein Sein hat“, (Demke, Christoph (1985), S.650) auffasst. Mit anderen Worten zeigt sich die Tugend der Liebe Gottes nicht aus sich selbst heraus, wie es bei Gott als Ursprung des Lebens beschrieben wurde, sondern im Kontext des gekreuzigten Christi.

¹¹⁰⁸ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 24-32; II, Kapitel 45, Nr.5; I, Kapitel 25, Nr.5.

¹¹⁰⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. IV, Kapitel 2, Nr.5.

Joh. 4,7-8 und belegt damit seine Rede von der Liebe als das Wesen Gottes.¹¹¹⁰ Im Kontext des Liebesbegriffes erwähnt Arndt, dass Gott kein verborgener Gott ist, denn er wollte „in Christo sichtbar und offenbar werden und sich in ihm dem Menschen zu erkennen geben.“¹¹¹¹ Hier wird an mehreren Stellen ersichtlich, dass Arndt, soweit er über Gott spricht, diesen mit dem offenbarten Christus gleichsetzt¹¹¹², sodass gesagt werden kann, dass Arndts Reden von Gott eng mit dem offenbarten Christus verknüpft ist. Folglich wird hier die Gotteslehre mit der Christologie anhand des Lebensbegriffes in Beziehung gesetzt.

Zudem fasst Arndt nicht wie Tauler oder in der „Theologia Deutsch“ Gott als einen Abgrund, eine Wüste, ein Nichts, einen Grund auf,¹¹¹³ sondern beschreibt Gott als eine bekannte Einheit – einen geoffenbarten Gott, der das Gute, die Liebe, das Licht und die Schönheit darstellt.¹¹¹⁴ Im geoffenbarten Gott wird eine Schönheit angesprochen, die sich nur durch den Glauben an Christus zeigt. Es ist eine Schönheit, an der es in diesem Leben immer mangelt und mangeln wird und die dennoch durch den Glanz Christi eine Vorahnung der wahren Schönheit erfährt.¹¹¹⁵

8.2 Das Reich Gottes im Menschen

Die bisherigen Untersuchungen ergaben (s. o. Kapitel 2.2.2; 3.1; 3.4), dass Arndt sich bereits im ersten Buch vom wahren Christentum auf Lk. 17 bezieht: „Sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch. Luk. 17,21.“¹¹¹⁶ Es wird an vielen Textstellen in den Büchern vom wahren Christentum deutlich, dass Arndt das Reich Gottes im Inneren des Menschen annimmt. „Damit du mich aber im dritten Buche recht

¹¹¹⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.16.

¹¹¹¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.7.

¹¹¹² So kann aus dem 11. Kapitel des ersten Buches vom wahren Christentum Folgendes entnommen werden: „Und weil es nun das beste Leben ist, so soll es auch uns das liebste sein. In welchem Menschen aber das Leben Christi nicht ist, da wird auch die Ruhe und Friede des ewigen Lebens nicht recht erkannt, noch das höchste Gut, noch die ewige Wahrheit, noch der rechte Friede und Freude, noch das rechte Licht, noch die wahre Liebe, welches alles Christus selbst ist. Darum spricht St. Johannes, 1 Joh. 4,7.8. Wer lieb hat, der ist von Gott geboren, und erkennt Gott, wer aber nicht lieb hat, der erkennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.16).

¹¹¹³ Vgl. Schülter, M. Dietrich (1961), S.127ff.

¹¹¹⁴ Vgl. Braw, Christian (1986), S.56.

¹¹¹⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 30, Nr.3.

¹¹¹⁶ Arndt, Johann (1996), WCh I. Kapitel 6, Nr.1.

verstehest, so wisse, dass es dahin gerichtet ist, wie du das Reich Gottes in dir suchen und finden mögest, Luk. 17,21.“¹¹¹⁷ Es ist ersichtlich, dass Arndt der äußerlichen Welt damit einen geringeren Wert beimisst, weil „das Reich Gottes [...] an keinen äußerlichen Ort gebunden [ist].“¹¹¹⁸ Dafür spricht auch die Abwertung des Äußerlichen, die in manchen Textstellen Arndts zu finden ist: „Sonst, wo man das Reich Gottes an einen äußerlichen Ort bindet, ist es antichristisch.“¹¹¹⁹ Da Arndt sich derart häufig in diesem Zusammenhang auf die Bibelstelle Lk. 17,21 beruft, gilt es, zu überprüfen, ob er damit eine alternativlose Deutung der entsprechenden Stelle vorträgt, oder ob er sich implizit gegen konkurrierende Deutungen¹¹²⁰ absetzt.

Bereits die Frage der Pharisäer an Jesus, „Wann kommt das Reich Gottes?“ (Lk. 17,20) könnte ein zukünftiges und konkretes Kommen des Reiches implizieren. Die Antwort, die Jesus gibt, bezieht sich auf die „Art und Weise des Kommens.“¹¹²¹ Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Antwort Jesu nicht auf ein Ereignis in der empirisch-wahrnehmbaren Welt Bezug nimmt. Für die Annahme, dass das Reich Gottes nicht inwendig im Menschen ist, spricht, dass sich das Wort παρατήρησις (Lk. 17,20), welches mit „Beobachtung“¹¹²² übersetzt werden kann, mit der Präposition μετά auf die Beobachtung hinsichtlich der „äußeren Kennzeichen“¹¹²³ bezieht. Indem aber Lukas Jesus sagen lässt, dass das Reich Gottes nicht mit äußeren Zeichen kommt, widerspricht das der Konzentration auf die äußeren Zeichen: „οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως“ (Lk. 17,20). In diesem Kontext schreibt Bovon, dass Lukas sich „mit dem Jesus zugeschriebenen Spruch gegen jegliche Form der Prüfung äußerer Zeichen, gegen jegliche apokalyptischen Spekulationen“¹¹²⁴ richtet.

Wenn demnach die Äußerlichkeit in den Hintergrund tritt, so spricht dies für Arndts Position, dass das Reich Gottes im Inneren des Menschen zu suchen ist. Arndt macht sich die Innerlichkeit zu eigen, in dem er das Adverb ἐντός (Lk. 17,21) mit dem Adjektiv „inwendig“ gleichsetzt¹¹²⁵. Es ist zu vermuten, dass Arndt mit inwendig „innerlich,

¹¹¹⁷ Arndt, Johann (1996), WCh III. Vorrede.

¹¹¹⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 34, Unterkapitel 10.

¹¹¹⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 34, Unterkapitel 10, Nr.2.

¹¹²⁰ Es ist ersichtlich, dass Arndt nicht im Sinne der heutigen exegetischen Forschung arbeitete.

¹¹²¹ Bovon, François (2001), S.162.

¹¹²² Preuschen, Erwin (2005), S.129.

¹¹²³ Ebd.

¹¹²⁴ Bovon, François (2001), S.165.

¹¹²⁵ Es ist zu vermuten, dass Arndt bezüglich der Innerlichkeit von Tauler beeinflusst wurde und diese auf den Lukasvers übertragen hat (Kapitel 2.1).

sinnlich nicht wahrnehmbar; geistig, seelisch¹¹²⁶ meint. Mit dieser Übersetzung erfasst Arndt exakt die Bedeutung¹¹²⁷.

Zwar begegnen in der exegetischen Forschung auch andere Übersetzungsmöglichkeiten des präpositionalen Adverbs ἐντός¹¹²⁸. Festhalten lässt sich, dass mehrere Theologen¹¹²⁹ ἐντός mit *mitten unter* übersetzen. Es erscheint jedoch fraglich, ob die Übersetzung *mitten unter* die Übersetzung *innen*, *innerhalb*, *inwendig* überbieten kann. Das überzeugende Argument gegen die Wendung *mitten unter euch* liefert jedoch Gäckle, wenn er herausstellt, dass im Lukasevangelium „für die Bedeutung ‚in eurer Mitte/ mitten unter euch‘ sonst die Wendungen ἐν ὑμῖν oder ἐν μέσῳ ὑμῖν“¹¹³⁰ verwendet wird. Gäckle schlussfolgert daraus, dass der „durchgängige Gebrauch von ἐν μέσῳ“¹¹³¹ die Übersetzung *mitten unter euch* höchst unwahrscheinlich macht.¹¹³² Insofern bleibt auf der sprachlichen Ebene die Übersetzung¹¹³³ *innen*, *innerhalb*, *inwendig* die einzig mögliche.¹¹³⁴ Der denkbare Vorwurf, dass diese Übersetzung gnostisch wäre, ist insofern nicht kohärent, da es gute Gründe für die Annahme gibt, dass das Reich Gottes „gegenwärtig im Sinne des ‚ewigen Lebens‘“¹¹³⁵ (Anmerkung 1139) durch den Glauben empfangen wird.

¹¹²⁶ Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Online Version: http://fwb-online.de/go/inwendig.s.4adj_1604939503 [Zugriff: 09.02.2021].

¹¹²⁷ Er liegt damit richtig, weil ἐντός in der Regel mit *innen*, *inwendig von*, oder *innerhalb eines bestimmten Bereichs* übersetzt wird (Mt. 23,26) (vgl. Gäckle, Volker (2018), S.116).

¹¹²⁸ Bovon, François (2001), S.166, nennt „innerhalb, [mitten] unter und zu Verfügung von“ Für alle drei Varianten finden sich diverse Argumente: Volker Gäckle meint, „[d]em gewöhnlichen griechischen Wortgebrauch am nächsten käme die sog. ‚idealistische‘ [...] Übersetzung [...] in eurem Inneren/innerhalb von Euch.“ (Gäckle, Volker (2018), S.115); gegen „mitten unter euch“ oder „euch zur Verfügung stehend“ wendet sich Weder, weil es „mit der Verkündigung Jesu absolut unvereinbar [ist], daß die Gottesherrschaft in der Verfügbarkeit des Menschen wäre.“ (Weder, Hans (1993), S.39)

¹¹²⁹ So beispielsweise Rudolf Otto, der von der Übersetzung „das Reich ist mitten unter euch oder in eurer Mitte“ (Otto, Rudolf (1934), S.106) ausgeht. So schreibt auch Gäckle, dass sich die Übersetzung *mitten unter euch* durchgesetzt hat (vgl. Gäckle, Volker (2018), S.115).

¹¹³⁰ Gäckle, Volker (2018), S.117. Diese Behauptung belegt Gäckle mit folgenden Stellen aus dem Lukasevangelium: Lk 2,46; 8,7; 10,3; 21,21; 22,27; 22,55; 24,36 (vgl. Gäckle, Volker (2018), S.117).

¹¹³¹ Gäckle, Volker (2018), S.117.

¹¹³² Vgl. Gäckle, Volker (2018), S.117.

¹¹³³ Obwohl diese Übersetzung auch gnostisch ausgelegt werden kann, wurde sie von den Kirchenvätern verwendet (vgl. Holmen, Tom (1996), S.223). Da der Übersetzung *mitten unter euch* die philologische Grundlage fehlt (vgl. Gäckle, Volker (2018), S.245), erscheint ganz im Sinne Arndts die Übersetzung *in euch* oder *inwendig* besser.

¹¹³⁴ Vgl. Gäckle, Volker (2018), S.117.

¹¹³⁵ Gäckle, Volker (2018), S.245. Das ewige Leben sei hier beschrieben mit dem Ausdruck *Lebensbewegung*. Die Lebensbewegung ist „eine unsichtbare, verborgene Gabe des Heils, die [...] eine bereits präsentische Wirklichkeit ist, aber erst eschatologisch offenbar werden wird.“ (Gäckle, Volker (2018), S.245).

Arndt entfaltet seine Rede vom inwendigen Reich Gottes¹¹³⁶ weiter, wenn er schreibt:

„Wie herrlich, köstlich und lieblich ist es nun, dass unser höchster und bester Schatz, das Reich Gottes, nicht ein auswendiges, sondern inwendiges Gut ist, welches wir stets bei uns tragen, verborgen vor aller Welt, und vor dem Teufel selbst, welches uns auch weder Welt noch Teufel nehmen kann.“¹¹³⁷

Hiermit wird von Arndt zu verstehen gegeben, dass das Reich Gottes unzerstörbar und verborgen von aller Welt ist. Arndt nimmt also an, dass die Sünde das Reich Gottes im Menschen nicht zerstört hat, weil dieses Reich unzerstörbar ist.

Zudem wird das Reich Gottes mit Gott selbst identifiziert: „Denn so das Reich Gottes in uns ist, so ist Gott selbst in uns mit aller seiner Güte.“¹¹³⁸ Wenn demnach Gott selbst mit seiner Güte im gläubigen Menschen ist, so kann angenommen werden, dass das ewige Leben¹¹³⁹ Gottes auch im Menschen ist. Dazu schreibt Theißen: „Das Gottesreich könnte im Innern des Menschen als Glaube an Jesus beginnen.“¹¹⁴⁰

Zunehmend wird also ersichtlich, dass das Reich Gottes im Menschen, welches Gott selbst im Menschen ist, nicht mit dem Menschen selbst verwechselt werden darf:

„Denn das Reich ist sein, und soll sein bleiben; die Kraft ist sein, und bleibet sein; die Herrlichkeit ist auch sein, und soll und wird in Ewigkeit allein sein bleiben; und indem wir sie ihm allein geben, indem bleibt sie uns auch. Geben wir sie ihm nicht allein, so verlieren wir sein Reich, Kraft und Herrlichkeit“¹¹⁴¹.

Im Geben, in der Zurechnung und Anerkennung der Kraft und Eigenschaften Gottes allein durch Gott, bleibt Gott in uns. Obiges Zitat

¹¹³⁶ Damit wird für Arndt nicht „die Frage nach dem Kommen des Reiches, sondern jene nach dem rechten Sein des Menschen“ (Gäckle, Volker (2018), S.117) in den Vordergrund gestellt.

¹¹³⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Vorrede.

¹¹³⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 4, Nr.1.

¹¹³⁹ Für die Nähe des Ausdrucks ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ zu ζωὴν αἰώνιος im Johannesevangelium spricht sich Jörg Frey aus (vgl. Frey, Jörg (2000), S.248): „Die Rede von der Teilhabe an der ζωὴν αἰώνιος, die in 3.15.16.36 dem Glaubenden präsentisch zugesprochen wird, tritt an die Stelle einer Rede vom ‚Sehen‘ der Gottesherrschaft.“ (Frey, Jörg (2013), S.277ff.). So schreibt auch Otfried Hofius: „Der im Johannesevangelium nur in 3,3b und 3,5 erscheinende Begriff ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ist im Sinne des Evangelisten sachlich gleichbedeutend mit dem für seine Soteriologie charakteristischen Terminus ζωὴν αἰώνιος.“ (Hofius, Otfried (1996), S.39).

¹¹⁴⁰ Theißen, Gerd; Merz, Anette (2001), S.238.

¹¹⁴¹ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 19, Nr.3.

legt nahe, dass das Reich Gottes samt dem ewigen Leben bleibend Gott gehört. Insofern hat der Mensch das Leben als *Geliehenes* (Kapitel 7.1).

Besonders signifikant erscheint, dass das Reich Gottes im Menschen verloren gehen kann. Es ist fraglich, wie sich diese Aussage mit dem bisher Dargestellten, nämlich dass das Reich Gottes in uns von der Welt nicht genommen werden kann (Zitat 1137), in Einklang bringen lässt. Es ist anzunehmen, dass Arndt davon ausgeht, dass nur der Mensch in seiner Ichbezogenheit, der das Reich Gottes ausnahmslos auf sich bezieht und somit sich selbst zum Gott macht, das Reich Gottes verlieren kann.

8.3 Die Lichtmetaphorik bei Arndt

Arndt hat aus dem johanneischen Zeugnis geschöpft und Gott als Licht benannt, sodass in Ihm keine Finsternis zu finden sei (1 Joh. 1,5).¹¹⁴² Zudem klassifiziert er auch Jesus Christus¹¹⁴³ mithilfe des Johannesevangeliums (Joh. 8,12) als „Licht der Welt“¹¹⁴⁴, welchem wir „folgen sollen, als einem Licht in der Finsternis“¹¹⁴⁵. In diesem Kontext steht das Licht als „lebendig Beispiel“¹¹⁴⁶ für Christi „heiliges Leben“¹¹⁴⁷, wohingegen die Finsternis¹¹⁴⁸ von Arndt als „unbußfertiges Leben“¹¹⁴⁹ verstanden wird. Das wahre Licht „weiset allen den Weg zum Leben“¹¹⁵⁰. Christus „leuchtet Allen vor, geht als der rechte Hirt vor den Schafen her“¹¹⁵¹. Das Hirtenmotiv entnimmt Arndt Joh. 10,4; er verarbeitet es eigentümlich, indem er das johanneische Hirtenmotiv, welches aus den Psalmen stammt, mit der Lichtmetaphorik verbindet. Zudem kombiniert Arndt die Nachfolge Christi mit der Lichtmetaphorik,

¹¹⁴² Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.37; Kapitel 3, Nr.11.

¹¹⁴³ Im Duktus des Johannesevangeliums beschreibt Arndt Jesus Christus als *das wahre Licht*, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen (Joh. 1,6) (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 34, Nr.8). An manchen Stellen schreibt Arndt, Gott sei ein Licht (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 37).

¹¹⁴⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.2.

¹¹⁴⁵ Ebd.

¹¹⁴⁶ Ebd.

¹¹⁴⁷ Ebd.

¹¹⁴⁸ Zudem beschreibt Arndt den Teufel als die Finsternis (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 37, Nr.2).

¹¹⁴⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.3.

¹¹⁵⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 34, Nr.8.

¹¹⁵¹ Ebd.

indem er schreibt: „Was ist im Licht wandeln anders, denn Christo im Leben nachfolgen?“¹¹⁵²

Die begrifflich scharfe Differenzierung zwischen Licht und Finsternis wird von Arndt aber nicht konsequent eingehalten. An anderer Stelle redet er vom „falschen Lichte“¹¹⁵³ und vom „ewigen wahren Lichte“¹¹⁵⁴. Überdies wird keine genauere Definition über die Begrifflichkeit *Licht* dargeboten. Es wird zwar ersichtlich, dass der Lebensbegriff bei Arndt im Kontext der Lichtmetaphorik nicht nur die Existenz des Menschen umfasst, sondern als Ziel das erfüllte Leben impliziert. Allerdings wird die Relation zwischen Licht und Leben sowie Finsternis und Tod lediglich angedeutet und nicht hinreichend beschrieben.

Des Weiteren belegt Arndt seine Lichtmetaphorik mit Stellen aus dem Alten Testament (Ps. 18,29). In diesem Kontext schreibt er: „so wenig sich die Finsterniß selbst erleuchten kann, so wenig auch ein Mensch.“¹¹⁵⁵ Es wird ersichtlich, dass der Mensch der „Gnade Gottes“¹¹⁵⁶ bedarf. Insofern vergleicht Arndt die Gnade Gottes mit einem „Licht“¹¹⁵⁷, welches anfängt, „in der Finsternis“¹¹⁵⁸ zu leuchten. Mit anderen Worten ist die „Gnade Gottes und Christus selbst das helle Licht.“¹¹⁵⁹ Auch hier zeigt sich eine christologische Fokussierung. Christus wird dabei als Exempel des tugendhaften Lebens verstanden (Joh. 8,12).¹¹⁶⁰

Im dritten Buch vom wahren Christentum unterscheidet Arndt „das natürliche Licht“¹¹⁶¹ vom „Gnadenlicht“¹¹⁶². Das „natürliche Licht“¹¹⁶³ umfasst die „Kräfte der Vernunft, des Willens und der Sinne.“¹¹⁶⁴ Das Gnadenlicht erleuchtet den Menschen hingegen „über alle Sinne und

¹¹⁵² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 39, Nr.4.

¹¹⁵³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.15.

¹¹⁵⁴ Ebd.

¹¹⁵⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 34, Nr.8.

¹¹⁵⁶ Ebd.

¹¹⁵⁷ Ebd.

¹¹⁵⁸ Ebd.

¹¹⁵⁹ Ebd.

¹¹⁶⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.2; III, Kapitel 11, Nr.3.

¹¹⁶¹ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 10, Nr.1. Die Begriffe „natürliches Licht“ und „Gnadenlicht“ sind auch in Luthers Kirchenpostille gebräuchlich (vgl. Luther, Martin (1522), Kirchenpostille. Weimarer Ausgabe X, I. 1. Band, S.203; 205; 207; 246; 531).

¹¹⁶² Ebd.

¹¹⁶³ Ebd.

¹¹⁶⁴ Ebd.

Vernunft¹¹⁶⁵ und wird „durch die natürlichen Sinne und [die] fleischliche Vernunft verhindert.“¹¹⁶⁶ Es wird deutlich, dass die Erleuchtung des Menschen allein „aus der Wirkung der Gnade Gottes“¹¹⁶⁷ geschehen kann. Durch die Bezeichnung „fleischliche Vernunft“¹¹⁶⁸ wird dabei deutlich, dass Arndt die Vernunft nicht insgesamt, sondern nur in einer bestimmten Ausprägung verwirft. Von einer erleuchteten Vernunft ist bei Arndt indes keine Rede; stattdessen spricht er von „Verstand, Weisheit und Erkenntnis“¹¹⁶⁹, die sich im Gnadenlicht unterscheiden. Es wird jedoch klar, dass der Mensch ohne Gott nur sich selbst und seine Vernunft besitzt, worin er sich selbst und sein Leben in Gott aber nicht finden kann. Auch Gott kann den Menschen nur finden, wenn dieser nicht aus Natur, sondern aus Gnade mit seinem Dasein am Leben Gottes teilhat. Es ist die Gnade, am Ewigen teilhaftig zu sein und von diesem entdeckt zu werden.¹¹⁷⁰ Zudem kann er davon sprechen, dass das erleuchtende Gnadenlicht durch das Wort Gottes entzündet werde.¹¹⁷¹

8.4 Der Mensch im Leben als Abbild Gottes

Das Hauptthema der Anthropologie Arndts ist grundlegend die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die mit Seele, Verstand, Geist und Gemüt im ganzen Menschen vorhanden ist.¹¹⁷²

„Das Bild Gottes im Menschen ist die Gleichförmigkeit der menschlichen Seele, des Verstandes, Geistes, Gemüts, Willens und aller inner- und äußerlichen Leibes- und Seelenkräfte, mit Gott und der heiligen Dreifaltigkeit, und mit allen ihren göttlichen Arten, Tugenden, Willen und Eigenschaften. [...]. Daraus erscheint, dass sich die heilige Dreifaltigkeit im Menschen abgebildet, auf dass in seiner Seele, Verstand, Willen und Herzen, ja in dem ganzen Leben und Wandel des Menschen, lauter göttliche Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gütigkeit erscheinen, und leuchten solle“¹¹⁷³

¹¹⁶⁵ Ebd.

¹¹⁶⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 10, Nr.2. Siehe hierzu auch Kapitel 2.2 und 3.1.

¹¹⁶⁷ Ebd.

¹¹⁶⁸ Ebd.

¹¹⁶⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 10, Nr.3.

¹¹⁷⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 4.

¹¹⁷¹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 10, Nr.3.

¹¹⁷² Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.1; Kapitel 2, Nr.8. Die Bedeutung der Gottesebenbildlichkeit zeigt sich, indem Arndt bereits im 1. Kapitel seines ersten Buches vom wahren Christentum von eben diesem Bild Gottes im Menschen spricht.

¹¹⁷³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.1,2. Zudem schreibt Arndt Folgendes: „Darum sind drei fürnehme Kräfte der menschlichen Seele von Gott eingeschaffen: der Verstand, der Wille, und das Gedächtnis.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.2).

Wie bereits angedeutet (s. o. Kapitel 3.4.1) deutet der Ausdruck *Gleichförmigkeit* bei allen äußerlichen Verschiedenheiten auf eine Einheitlichkeit und Wesensähnlichkeit (s. o. Anmerkung 516) mit Gott hin. Arndt nimmt an, dass das Bild Gottes sich mit seinen Eigenschaften und Kräften wesensähnlich in der menschlichen Seele, im menschlichen Verstand, sprich, in allen menschlichen Fasern und dem ganzen menschlichen Leben befindet. Die Vorstellung Arndts geht soweit, dass er annimmt, dass sich die göttliche Trinität im Menschen gleichförmig abbildet. Arndt versucht die *Gleichförmigkeit* mit Gott mit verschiedenen Vergleichen zu erklären und mit dem Begriff des Lebens zu verbinden. Er vergleicht den Menschen ohne Gott mit einem „Schatten“¹¹⁷⁴, welcher „leblos“¹¹⁷⁵ ist und „keinen Leib, Leben noch Bewegung von ihm selbst hat.“¹¹⁷⁶ Insofern wird die ontologische Selbständigkeit des Menschen ohne Gott in Frage gestellt. Denn die vermeintliche, ontologische Selbständigkeit des Menschen ist vergleichbar mit dem Schatten von Dingen. Ein Schatten ist eine tote, leblose Gestalt. Er hat für sich kein Wesen¹¹⁷⁷ und Leben, sodass der Mensch außerhalb des Gottesverhältnisses weder Leben noch Wesen¹¹⁷⁸ für sich beanspruchen kann.¹¹⁷⁹ Gott allein ist des Menschen „Bewegung und Leben“¹¹⁸⁰, so Arndt. Durch das Leben aus Gott wird bereits impliziert, dass Gott ein Bild des Lebens im Menschen hat. Dieses analogische Bild wird nicht statisch, sondern dynamisch verstanden. In diesem Gedankengang wird das Analogiedenken durch Arndts Spiegelmetaphorik bereichert. Dazu schreibt Arndt:

Es ist zu vermuten, dass sich Arndt bezüglich der Seelenkräfte auf Augustinus bezieht, auch wenn er ihn in diesem Zusammenhang nicht erwähnt.

¹¹⁷⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 10, Nr.13.

¹¹⁷⁵ Ebd.

¹¹⁷⁶ Ebd.

¹¹⁷⁷ In diesem Sinne schreibt Arndt, dass „ein Mensch [...] nichts [hat], das sein ist, als seine Sünde, sein Elend, Nichtigkeit und Schwachheit; das andere ist alles Gottes“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 19, Nr.9). Es wird deutlich, dass der Mensch nur durch die Gnade seine Würde vor Gott bekommt: „Gnade ist es und nicht Würdigkeit, was du um und um bist“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 19, Nr.9).

¹¹⁷⁸ Der Mensch hat kein eigenständiges Sein; es ist ständig darauf angewiesen, seine Gestalt von einem anderen zu empfangen. Demnach ist der Mensch von Gottes Sein abhängig (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.4,7). Durch diese Abhängigkeit des Menschen von Gott wird ersichtlich, dass das menschliche Leben nach Arndt relational verstanden wird. Zudem ist der Mensch nur in Bezug auf Gott wahrhaft lebendig. Siehe dazu weiter Kapitel 8.7.

¹¹⁷⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 23, Nr.1.

¹¹⁸⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 10, Nr.13.

„Denn ein Bild ist, darin man eine gleiche Form und Gestalt siehet, und kann kein Bildnis sein, es muß ein Gleichnis haben dessen, nach dem es gebildet ist. [...] in einem Spiegel kann kein Bild erscheinen, es empfahe denn das Gleichnis oder gleiche Gestalt von einem andern. Und je heller der Spiegel, je reiner das Bild erscheint.“¹¹⁸¹

Die Spiegelmetaphorik¹¹⁸² weist auf eine direktere Verbindung zum Urbild hin. Arndt verbindet sie mit der Lichtmetaphorik: Bei einem hellen, erleuchteten Spiegel erscheint das Bild Gottes reiner, so seine Auffassung. Zudem kann das Spiegelbild auch unklar werden; in seinem Sprachspiel veranschaulicht dies die gestörte Beziehung zwischen Urbild und Abbild, zwischen Gott und Mensch und deutet vermutlich auf die Sünde hin. Zu fragen ist, ob Arndt die Metapher des Spiegels ontologisch oder relational verstanden wissen will. Unsere These dazu lautet, dass hier beides betont werden muss. Da Gott in der Vereinigung mit dem Menschen seine volle Wesenspräsenz entfaltet, ist er mit seinem lebendigen Wesen im Menschen vorhanden, sodass hier von einer ontologischen Präsenz Gottes im Menschen die Rede sein muss. Da der Mensch nicht mit dem trinitarischen Gott gleichgesetzt werden kann, besteht das menschliche Sein nur in der Beziehung zum trinitarischen Gott und versteht sich demnach relational. Dies entspricht auch der Metapher des Spiegels, die zwischen Gott und seinem Spiegelbild eine Wesensdifferenz ausdrückt. Elke Axmacher schreibt dazu trefflich: „Gott selbst im Menschen – der Mensch selbst nicht Gott.“¹¹⁸³ Durch das Sein des trinitarischen Gottes im Menschen wird die Metapher des Spiegels in ihrem klassischen Verständnis gesprengt, wohingegen das relationale Sein des Menschen hinsichtlich der Nichtidentität¹¹⁸⁴ mit Gott die Spiegelmetapher wieder aufnimmt. Die Metapher des Spiegels wird insofern gesprengt, weil die göttliche Trinität im ganzen Leben und im Wandel des Menschen entfaltet wird (Zitat 1173). Der

¹¹⁸¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.3.

¹¹⁸² Das Abbild Gottes, welches der Mensch ist, wird von Arndt als Spiegelbild gedeutet (Gen. 1,26; Gen. 5,8; Gen. 9,6) (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.1-4).

¹¹⁸³ Axmacher, Elke (1994), S.25.

¹¹⁸⁴ Bezüglich der Nichtidentität des Menschen mit Gott schreibt Arndt: „Sich selbst sollte aber der Mensch aus seinem Bildnis also erkennen, dass ein Unterschied sein sollte zwischen dem Menschen und zwischen Gott. Der Mensch soll nicht Gott selbst sein, sondern Gottes Bild, Gleichnis, Conterfait und Abdruck, in welchem allein sich Gott wollte sehen lassen, also, dass nichts Anders in dem Menschen sollte leben, leuchten, wirken, wollen, lieben, gedenken, reden, freuen.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.6).

Mensch lässt sich nicht mit Gott gleichsetzen; gleichwohl ist Gott im Menschen mit seinem trinitarischen Leben präsent.

Auf der erkenntnistheoretischen Ebene kann ausgesagt werden, dass die Selbsterkenntnis (s. o. Kapitel 2.2.2; Anmerkung 1184) des Menschen eng mit der Gotteserkenntnis¹¹⁸⁵ in Verbindung steht. Demnach ist die Selbsterkenntnis ohne die Gotteserkenntnis nach Arndt für einen gläubigen Menschen gar nicht denkbar.¹¹⁸⁶ Dies bedeutet, dass die Selbsterkenntnis des Menschen im Über-sich-hinaus-gehen und im Sich-in-Gott-wieder-finden eine wahrhaftige Selbsterkenntnis ist. Indem der Mensch „zu sich selbst kommt“¹¹⁸⁷, kommt er „zugleich aus sich [selbst] heraus.“¹¹⁸⁸ Der Mensch ist in der trinitarischen Lebensbewegung Gottes bei sich, obwohl er im göttlichen Sein als anderes Sein existiert. Er ist bei sich, indem er das göttliche, trinitarische Sein anerkennt, ohne dieses Sein für sich beanspruchen zu wollen. Insofern wird das wahre menschliche Sein in Gott im „Lassen seiner selbst“¹¹⁸⁹ realisiert. Dagegen ist die Beanspruchung des göttlichen Seins für sich „als Ausdruck des auf sich selbst bestehenden Eigenseins des Menschen [...] theologisch“¹¹⁹⁰ der Sünde zuzurechnen. Die Beanspruchung des

¹¹⁸⁵ So schreibt Arndt: „Gott hat den Menschen zu seinem klaren, hellen Spiegel gemacht, auf dass, wenn der Mensch hätte wissen wollen, was Gott wäre, so hätte er sich selbst angesehen, und Gott, als in einem Spiegel, in sich selbst gesehen.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.11).

¹¹⁸⁶ Hier folgt Arndt neben Tauler (siehe Kapitel 2) Luther, der auch die Selbsterkenntnis eng mit der Gotteserkenntnis verbunden sah: „Idem enim est et utrunque simul est: deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus praesens“ (Luther, Martin (1519-1521), Operationes in Psalmos. Weimarer Ausgabe V, S.118). Dass die Selbsterkenntnis ohne die Gotteserkenntnis nicht denkbar ist, kann auch Calvins „Institutio Christianae Religionis“ entnommen werden (vgl. Calvin, Johannes (1559), Institutio Christianae Religionis, Liber I, 1, 1, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, 6. Aufl. Neukirchen, 1997).

¹¹⁸⁷ Axmacher, Elke (1994), S.39.

¹¹⁸⁸ Ebd. Es ist anzunehmen, dass bei dieser Paradoxie der Verstand an seine Grenzen kommt. Zudem ist es denkbar, dass von Gott nur in Paradoxien gesprochen werden kann (Anmerkung 975). Die obere Paradoxie ist im Sinne eines dialektischen Gegensatzes gemeint. Sie lässt sich nicht als unsinniger Widerspruch abtun. In diesem Sinne betrifft „das Paradoxe [...] die Grenze des Denk- und Sagbaren und die Frage nach der Mittelbarkeit des Eigentlichen und wird so konstitutiv in dem angegebenen Sinn der Anzeige der höheren Wahrheit.“ (Wuchterl, Kurt (1995), S.728). Dadurch, dass der Mensch über sich hinaus geht und sich in Gott wiederfindet, wird die Immanenz mit der Transzendenz in Verbindung gebracht.

¹¹⁸⁹ Axmacher, Elke (1994), S.40.

¹¹⁹⁰ Axmacher, Elke (1994), S.41. (Kapitel 1.1.5.4).

göttlichen Seins für sich bedeutet hiermit eine Abkehr¹¹⁹¹ von Gott und eine Loslösung vom Sein in Gott¹¹⁹² bis hin zu einer vollkommenen „Nichtigkeit“¹¹⁹³. Da der trinitarische Gott das „Leben aller Lebendigen“¹¹⁹⁴ ist, wird seine Absage als Negation des eigenen menschlichen Lebens verstanden.¹¹⁹⁵ So kann auch ausgesagt werden, dass die Spiegelmetapher auf das Verhältnis des Menschen in der Sünde und in der Gnade hinweist. Es geht also darum, wie sich der Mensch in der Sünde verhält und wie er sein wahres Sein in Gott zurückerlangt.¹¹⁹⁶

Die Selbsterkenntnis und die Gotteserkenntnis entfalten eine lebensstärkende und tröstliche¹¹⁹⁷ Wirkung auf den Menschen. Bereits im ersten Buch, erstes Kapitel vom wahren Christentum schreibt Arndt, dass der Mensch „sich [...] selbst erkennen“¹¹⁹⁸ soll. Sich zu erkennen bedeutet in diesem Kontext, sich aus dem „Bildnis Gottes“¹¹⁹⁹ zu erkennen, woraus der Mensch die Fähigkeit erhält, der göttlichen „Liebe, Freude, [...] Ruhe, Stärke, Kraft, Licht“¹²⁰⁰ teilhaftig zu werden. Es ist zu vermuten, dass, wenn Arndt von der lebendigen Erkenntnis Gottes spricht, er diese im Kontext der Gottesebenbildlichkeit und der Christuserkenntnis versteht. Durch die Erkenntnis der Gottesebenbildlichkeit kann der Mensch eine Selbsterkenntnis im Lichte Gottes erfahren. In diesem Zusammenhang spricht Arndt von einer „wahren lebendigen Erkenntnis Gottes“¹²⁰¹, sodass anzunehmen ist, dass die Selbsterkenntnis und die Gotteserkenntnis nicht auf die rein kognitiven

¹¹⁹¹ Zu fragen ist, ob auch das Bejahen des Nichtseins in der Form, dass das göttliche Sein nicht beansprucht, sondern negiert wird, auch als Sünde gedeutet werden kann. Darüber hat Arndt nicht reflektiert.

¹¹⁹² *Sein in Gott* unterstreicht als Formulierung, dass das Sein nur in Gott wahrhaftig sein kann; ohne Gott ist es lediglich ein *Nichtsein*.

¹¹⁹³ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 23, Nr.1.

¹¹⁹⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 31, Nr.9.

¹¹⁹⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 23, Nr.1; II, Kapitel 31, Nr.9.

¹¹⁹⁶ Vgl. Axmacher, Elke (2001), S.16; vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.5.

¹¹⁹⁷ So schreibt Arndt: „das [Bild Gottes] muß mich in meiner Seele stärken, und muß mich von innen durch den heiligen Geist versichern, das muß ein innerer, lebendiger, ewiger Trost sein, das muß mich auch als eine übernatürliche, göttliche, himmlische Kraft stärken und erhalten, in mir den Tod und die Welt überwinden; und muß eine solche Versicherung und Vereinigung mit Christo sein, die weder Tod noch Leben scheiden kann.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 5, Nr.3).

¹¹⁹⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.9; vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.4,5.

¹¹⁹⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.9.

¹²⁰⁰ Ebd.

¹²⁰¹ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Kapitel 3, Nr.1.

Fähigkeiten des Menschen reduziert werden können. Auf dieser Linie schreibt Arndt: „Wer kann Christum recht erkennen, der von der Liebe nichts weiß?“¹²⁰² Die Liebe wird hier mit der menschlichen Erkenntnis in Verbindung gebracht. Demnach kann die „Erkenntnis Gottes und Christi“¹²⁰³ nicht rein kognitiv verstanden werden, sodass „Erfahrung und Empfindung“¹²⁰⁴ für Arndt zur Erkenntnis unabdingbar dazugehören. In diesem Kontext verweist Arndt auf Christus. Dazu bezeichnet er sowohl Gott als auch „das Leben Christi“¹²⁰⁵ als einen hellen „Spiegel der Liebe und aller Tugend im vollkommenden Grad“¹²⁰⁶. Christus ist „Spiegel und Regel“¹²⁰⁷ und „Richtschnur“¹²⁰⁸ des menschlichen Lebens. Hierbei verbindet Arndt die Eigenschaften Gottes, die er gleichsetzt mit Gottes Tugenden und mit der Christologie, indem er Christus auch diese Tugenden zuschreibt. Bei Christus legt er aber seinen Schwerpunkt auf das Leben Christi, welches sich exemplarisch in der Welt ereignete. Mit anderen Worten kann der Mensch die Gottesebenbildlichkeit aufgrund der positiven Eigenschaften und Tugenden (z.B. Liebe) erkennen und diese anhand des Lebens Christi exemplarisch erfahren. Zudem geht Arndt genauer auf den Verdienst Christi ein, welchen der Mensch sich durch den Glauben zu eigen machen muss. Es wird auch deutlich, dass die Tugenden als Früchte des Glaubens erachtet werden. Aus diesem Glauben folgt eine Gerechtigkeit, eine Liebe für den Nächsten, mit all ihren Tugenden.¹²⁰⁹ Nur durch die Nachfolge Christi gelangt der Mensch zu der geistlichen Erfahrung, welche auch das Gebet und die Tugenden umfasst.¹²¹⁰

¹²⁰² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 26, Nr.6.

¹²⁰³ Ebd.

¹²⁰⁴ Ebd. Da Arndt im nächsten Satz die Erkenntnis aufgreift und mit der Liebe verbindet, ist anzunehmen, dass Arndt den Ausdruck *Empfindung* in die Nähe des Liebesbegriffes stellt: „Wer kann Christum recht kennen, der von der Liebe nichts weiß?“ (Ebd.).

¹²⁰⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 11, Nr.3.

¹²⁰⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 11, Nr.3.

¹²⁰⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 3, Nr.10.

¹²⁰⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 18, Nr.2.

¹²⁰⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 26, Nr.4; Kapitel 21, Nr.11; Kapitel 22, Nr.1; Kapitel 24, Nr.5.

¹²¹⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 14, Nr.1; Kapitel 8, Nr.2; Kapitel 14, Nr. 1.

8.5 Die Leib-Seele-Thematik bei Arndt

Arndt erhebt die „edle Seele“¹²¹¹ des Menschen über die „ganze Welt“¹²¹². Das Sein der menschlichen Seele kommt für ihn aus Gott, sodass sie ohne die Welt zu Gott zurückkehren soll.¹²¹³ Da die menschliche Seele „unsterblich“¹²¹⁴ ist, ist sie edler als die ganze äußerliche Welt.¹²¹⁵ Es wird somit deutlich, dass die Seele in der Rangordnung über der materialen Welt steht, zu welcher der Leib nicht eindeutig hinzuzählt. Bei der Annahme, dass der menschliche Leib zur Welt hinzugezählt werden kann, entsteht so der Eindruck, dass die Seele im Vergleich zum Leib von Arndt als wertvoller erachtet wird.

Zudem kann die Unsterblichkeit der Seele auf eine platonische Vorstellung¹²¹⁶ zurückgeführt werden. Dem widerspricht Arndt im Folgenden, indem er davon ausgeht, dass die Seele nicht an und für sich als unsterbliche, sich selbst bewegende (s. o. Anmerkung 393; 1216) Entität definiert werden kann, sondern, dass die Seele ihre Unsterblichkeit nur in Verbindung mit dem göttlichen Geist erlangt. So ist „die Seele des Menschen ein unsterblicher Geist, [der] von Gott [...] mit Verstand, mit Willen, mit Gedächtnis [versehen wurde]“¹²¹⁷. Die „Substanz und das Wesen der Seele“ waren „anfänglich und ursprünglich gut und heilig gewesen“¹²¹⁸. Aus der Vorstellung, dass die Seele eine Substanz besitzt, kann geschlossen werden, dass der Mensch ursprünglich eine Substanz hatte. Allerdings setzt Arndt undifferenziert die menschliche Seele mit dem unsterblichen Geist gleich und schreibt ihr Verstand, Willen und Gedächtnis zu. Es wird aber deutlich, dass der Verstand und das Gedächtnis als leibliche Entitäten nicht von der Seele getrennt angesehen werden können. Dennoch wird der Widerspruch zu Platon hier nicht deutlich, weil die

¹²¹¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13, Nr.16.

¹²¹² Ebd.

¹²¹³ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 7, Nr.5; Kapitel 40, Nr.4; II, Kapitel 37, Nr.24.

¹²¹⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13, Nr.16.

¹²¹⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 7, Nr.5; Kapitel 40, Nr.4; II, Kapitel 37, Nr.24. Bei diesen Behauptungen stützt sich Arndt auf Matthäus 16,26.

¹²¹⁶ So schreibt Platon im Phaidros: „Der Anfang des Beweises ist aber folgender: alles, was Seele ist, ist unsterblich; denn was sich immer bewegt, ist unsterblich.“ (Platon (1964), herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Buchwald S.57).

¹²¹⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.3.

¹²¹⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.5.

Verbindung zwischen der Unsterblichkeit der Seele und dem göttlichen Geist nicht klar herausgestellt wird.

Der zweite Widerspruch zu Platons Seelenvorstellung wird von Arndt zumindest angedeutet. Arndt spricht nicht nur die Seele, sondern auch den ganzen Menschen mit seinem Leib an:

„Und wie in der Seele Gottes Ebenbild gewesen und geleuchtet, also ist auch der Leib der Seele Ebenbild gewesen, mit allen lebendigen Leibeskräften, heilig, keusch, ohne alle unordentliche Bewegungen und Lüste, schön, lieblich und herrlich, allezeit gesund und frisch, unsterblich mit allen seinen inwendigen und auswendigen Kräften und Sinnen, ohne allen Verdruß, Leiden, Schmerzen, Beschwerungen, Krankheit, Alter und Tod. Summa der ganze Mensch ist vollkommen gewesen an Leib und Seele“¹²¹⁹.

So wird deutlich, dass das Ebenbild Gottes (vgl. o. Kapitel 8.4) im Menschen nicht nur auf das Geistliche oder Seelische bezogen wird. Arndt spricht den ganzen Menschen an, samt seiner Leiblichkeit. Mit anderen Worten war der Leib des Menschen auch unsterblich und vollkommen. Allerdings geht Arndt auf die Wechselwirkung von Leib und Seele nicht explizit ein. Offensichtlich kommt aber mit „allen Lebendigen Leibeskräften“ zur Sprache, dass Arndt von einem Lebensprinzip ausgeht, welches nur Leben in Verbindung mit dem Leib annimmt. Arndt widerspricht hiermit einer dualistischen Vorstellung von Seele und Leib: Die Seele¹²²⁰ ist für ihn nur in Beziehung zum Leib und als Einheit mit diesem denkbar.

An einer anderen Textstelle wird deutlich, wie Arndt die Seele und die Gnade Gottes im Lichte der Begrifflichkeit *Leben* sieht, wenn er aussagt, dass die Gnade Gottes unsere Seele am Leben erhält.¹²²¹ Sonach sind Gottes Geist und seine Gnade das wahre Leben der Seele, sowie die Seele „des Leibes Leben ist“¹²²². Daher wird die Gnade Gottes gebraucht; wir brauchen sie allzeit und immer wiederkehrend.¹²²³ Dies würde im Umkehrschluss bedeuten, dass die Seele ohne die Gnade Gottes nicht leben könnte und somit auch nicht

¹²¹⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.8.

¹²²⁰ Es stellt sich die Frage, wieso die Seele dann überhaupt angenommen werden soll.

¹²²¹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.11.

¹²²² Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.11.

¹²²³ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 19, Nr.1; II, Kapitel 9, Nr.11. So wie unser Körper nicht ohne Luft leben kann, kann die Seele nicht ohne Gnade wahrhaftig leben (vgl. Arndt, Johann (1996), II, Kapitel 9, Nr.11).

unsterblich wäre. Die Seele ist also an sich nicht etwas, das Leben und Tod überdauern kann. Lediglich die Seele, die in Beziehung zu Gott steht und grundlegend die Ewigkeit und Unsterblichkeit als Attribute Gottes anerkennt, kann unsterblich in Gott werden. Erst dann erlangt die Seele in Verbindung mit dem Heiligen Geist Gottes die Unsterblichkeit. Ohne Gott ist und bleibt die Seele des Menschen dagegen sterblich. In diesem Kontext beschreibt Arndt die Seele als eine Instanz, die nur in Gott unsterblich werden kann. Sie ist die Braut des Sohnes¹²²⁴ und ein Werkzeug des Heiligen Geistes.¹²²⁵ Gott wollte in ihr „wohnen und sich derselben immer mehr und mehr offenbaren und zu erkennen geben“.¹²²⁶

„Denn gleichwie dem menschlichen Leibe nicht besser ist, denn wenn er in seinem Hause ist: also ist der Seele nicht besser, als wenn sie in ihrem eigenen Hause ist, das ist, in Gott ruhet, daraus sie geflossen ist, da muß sie wieder einfließen, soll ihr wohl sein.“¹²²⁷

Hier wird deutlich, inwieweit Arndt nicht vom seinshafte Dasein Gottes im Seelengrund spricht, sondern eher von einem Einwohnen im Grund durch den Glauben ausgeht.¹²²⁸ Bezüglich des neuplatonischen Einflusses der Emanation und Remanation verweisen wir auf Kapitel 2.2.2.

8.6 Das unwahre Leben bei Arndt

Johann Arndt verwendet nicht den Terminus *unwahr*, allerdings spricht er vom *unchristlichen* oder *gottlosen* Leben.¹²²⁹ Der Terminus *unwahr* erscheint in der Sache jedoch an dieser Stelle angebracht, weil bereits der Titel der Bücher vom wahren Christentum das Adjektiv „wahr“ enthält. Zudem verwendet Arndt den Ausdruck „wahres Leben“¹²³⁰ im Zusammenhang mit Gott.

Das *unchristliche*, *gottlose* Leben wird nach Arndt durch den Sündenfall verursacht. Im zweiten Kapitel des ersten Buches vom

¹²²⁴ So schreibt Arndt: „Die Seele ist eine reine Braut Christi, die sonst nichts liebt in der Welt, als Christum.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.12).

¹²²⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 28, Nr.2; III, Kapitel 7, Nr.2.

¹²²⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 28, Nr.2.

¹²²⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 23 Nr.1.

¹²²⁸ Vgl. Braw, Christian (1968), S.91.

¹²²⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Vorrede; vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 9, Nr.2.

¹²³⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 12, Nr. 3.

wahren Christentum entfaltet Arndt den Sündenfall Adams und stützt sich dabei auf Röm. 5,19: „Der Fall Adams ist der Ungehorsam wider Gott.“¹²³¹ Nach dem oben Herausgearbeiteten (s.o. Kapitel 3.3.1) liegt es sehr nahe, anzunehmen, dass Arndt die Begrifflichkeit *Ungehorsam* abgesehen von ihrer grundsätzlich paulinischen Herkunft vom Autor der „Theologia Deutsch“ übernommen hat. Auch wenn er auf eine schultheologische Definition verzichtet, spricht einiges für die Annahme, dass Arndt diese Begrifflichkeit hamartiologisch versteht. So kann er schreiben, dass der Mensch sich „von Gott abgewendet [und] zu ihm selbst“¹²³² hingewandt habe, sodass er „selbst Gott sein“¹²³³ wollte (Anmerkung 464). Arndt nimmt also die paulinische Auslegung von Adam und Christus auf. Er sieht in Adam, wie Paulus, den Antityp zu Christus. Es wird bei Arndt zwar nicht ersichtlich, ob er Adam als einen geschichtlichen Menschen¹²³⁴ oder eher metaphorisch versteht, deutlich wird aber, dass dessen Ungehorsam die ganze Menschheit in Sünde brachte. Zudem wird verständlich dargelegt, dass das Hauptmotiv des menschlichen Ungehorsams darin liegt, wie Gott selbst sein zu wollen.¹²³⁵ Insofern übernimmt Arndt die augustinische Vorstellung, dass der Wurzelgrund der Sünde in der Selbsterhöhung des Menschen auf die Ebene Gottes liegt. Angetrieben wird der Mensch von seinem angeborenen Hochmut, welcher das Verlangen nach Selbsterhöhung weckt. Dieser Hochmut zur Selbsterhöhung gehört nach Arndt neben anderen negativen Kräften im Menschen zu seiner natürlichen Konstitution.¹²³⁶

¹²³¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.1.

¹²³² Ebd. Die Gedanken der Verkehrung des Selbstverhältnisses gehen auf Augustinus „peccatum originale“ zurück. Demnach ist Kleffmann zuzustimmen, wenn er schreibt, dass „die augustinischen Bestimmungen des peccatum originale wie Hochmut (superbia), selbst wie Gott sein [zu] wollen, Sichselbstzugekehrtsein, Nachsichselbstleben usf. [...] – oder der lutherische Gedanke des Durchsichseins, Insichseins, Aussichseins“ (Kleffmann, Tom (2013), S.83) nichts anderes als die Verkehrung des Selbstverhältnisses ausdrücken.

¹²³³ Ebd.

¹²³⁴ „Die ältere Theologie verstand Gen 3 nicht als symbolische Darstellung eines jederzeit aktuellen inneren Geschehens. Sie nahm diesen Text durchaus wörtlich als Bericht einer einmaligen Tat des ersten Menschenpaares, durch die die Vollkommenheit (integritas), in der Gott den Menschen geschaffen hatte, verloren wurde. Von dieser Tat des Ersterschaffenen an und durch sie ist die ganze Menschheit in einen durch die Sünde gezeichneten Stand der Verderbtheit (status corruptionis) gefallen.“ (Joest, Wilfried; Lüpke, Johannes (2012), S.24).

¹²³⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 23, Nr.4; I, Kapitel 1, Nr.8.

¹²³⁶ In diesem Kontext findet sich auch die Bemerkung, dass „vom Mutterleibe an die böse Unart in ihm (Menschen) reget, sonderlich aber der eigene Wille und Ungehorsam, und wenn es ein wenig erwächset, bricht hervor die angeborne eigene Liebe, eigene Ehre, eigenes Lob, eigene Rache, Lügen und dergleichen; bald bricht hervor Hoffart, Stolz, Hochmut.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.5). Zudem nimmt Arndt an, dass der

Allerdings wird von Arndt nicht eingehend reflektiert, ob der Mensch „das Verlangen nach Selbsterhöhung [...] auch in sehr geistigen und selbst asketischen Formen ausleben“¹²³⁷ kann.

Im Zusammenhang mit der Vorstellung eines angeborenen Hochmutes vertritt Arndt den Begriff der Erbsünde¹²³⁸ – für ihn trifft diese durch die Geburt auf alle Menschen gleichermaßen zu. Die Konsequenz der Erbsünde wird von Arndt als vollkommene Entfremdung¹²³⁹ vom Leben aus Gott verstanden.¹²⁴⁰ Es geht um die Entfremdung des Menschen aus dem göttlichen Ursprung und somit um die Entfremdung vom wahren Leben in Gott. Durch diese Entfremdung vom Leben beginnt die sinnlose Suche nach sich selbst und die damit einhergehende Erhebung seiner Nichtigkeit zur Göttlichkeit. Aus diesem sinnlosen Suchprozess treten nach Arndt als weitere Konsequenz „Krieg, Hunger, Pestilenz“¹²⁴¹, „Blutvergießen [und] Verwüstung“¹²⁴² hervor.¹²⁴³ In diesem Zusammenhang erläutert Arndt die Konsequenzen der Sünde und des unwahren Lebens für den Menschen im gegenwärtigen Leben, samt seiner Gesellschaft und Gemeinschaft. Er unterscheidet die Konsequenz der Sünde im Leben des Menschen mit der Konsequenz der Sünde nach dem Tod. Die

Beginn des Sündenfalls sich im Herzen vollzieht (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.2). Es ist anzunehmen, dass der Begriff „Herz“ wie bei Luther auch bei Arndt nicht nur ein Organ und das Innerste des Menschen umfasst; hier ist der ganze Mensch (Kapitel 8.5) gemeint, mit Leib, Seele und allen Kräften (Verstand, Wille, Affekt, Begierde) (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.8).

¹²³⁷ Joest, Wilfried; von Lüpke, Johannes (2012), S.24.

¹²³⁸ Der Begriff *Erbsünde* behauptet eine „allgemeine zwischenmenschliche, geschichtliche Vermittlung dieser verkehrten Konstitution“ (Kleffmann, Tom (2013), S.13) zu sein. Mit Joest spricht vieles dafür, die Begrifflichkeit *Grundsünde* der *Erbsünde* vorzuziehen, weil diese eingehender die innere Grundeinstellung des Menschen beschreibt. In diesem Zusammenhang schreibt Joest: „Der Begriff *peccatum originale* bezeichnet die dem Willen Gottes entfremdete und widersprechende Grundeinstellung, die das gesamte Lebensverhalten des Sünders von Geburt an bestimmt.“ (Joest, Wilfried; Lüpke, Johannes (2012), S.25).

¹²³⁹ So schreibt er: „Weil ich dem Fürsten der Finsternis gefolget, so ist auch mein Verstand verfinstert, und ich bin entfremdet von dem Leben, das aus Gott ist.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 3, Gebet um die neue Geburt). Oder auch: „Ja die Allerklügsten sind oft entfremdet von dem Leben, das aus Gott ist, und haben noch nie gelernet, dass in Christo ein rechtschaffen Leben sei.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 36, Nr.15).

¹²⁴⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.1; Kapitel 3, Nr.3,4,5; Kapitel 3, Gebet um die neue Geburt.

¹²⁴¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 18, Nr.7.

¹²⁴² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 21, Nr.3.

¹²⁴³ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 18, Nr.7; Kapitel 21, Nr.3; Kapitel 39, Nr.4.

individuelle Konsequenz der Sünde umfasst die eigene Nichtigkeit¹²⁴⁴, die den Tod und die vollkommene Trennung von Gott darstellt. So führt Arndt weiter aus, dass der Mensch im unwahren Leben täglich mit „Eva von dem verbotenen Baum der Lüste“¹²⁴⁵ isst. Der Mensch lebt ihre Lebenssituation nach und nimmt ihre Lebensweise auf.¹²⁴⁶

Zudem beantwortet Arndt die Frage, woher der Wunsch des Menschen, Gott sein zu wollen, kommt, mit dem Fall Satans. Dieser hat sich ihm zufolge analog zu Adam von Gottes Liebe abgewandt und sich lediglich der Selbstliebe zugewandt.¹²⁴⁷ Anders ausgedrückt hat der Teufel, der „vom Himmel verstoßen“¹²⁴⁸ wurde und zuvor mit besonderen Gaben, wie „Schönheit, Weisheit,“¹²⁴⁹ „Licht und Herrlichkeit“¹²⁵⁰ versehen war, diese Gaben sich selbst zugeschrieben¹²⁵¹ und sich damit von Gott abgewandt.¹²⁵² Adam hat dieses Leben, das Leben des Teufels, angenommen und an die nachkommenden Menschen weitergegeben.¹²⁵³ Durch den Ungehorsam wurde der Mensch „dem Satan gleich [...] in seinem Herzen.“¹²⁵⁴ Beide haben sonach die „gleiche Sünde begangen“¹²⁵⁵, sodass der Mensch „aus Gottes Bild des Satans Bild“¹²⁵⁶ wurde. Die

¹²⁴⁴ Der Begriff *Nichtigkeit* lässt sich bei Arndt insgesamt 28-mal finden. So schreibt er: „Denn außer Gottes Gnade ist alles dein Tun Sünde und Verdammnis. Wer nun dies tun kann, und allein des liebsten Willens Gottes warten in der Stille in höchster Demut, und seine eigene Nichtigkeit ansehen“ (Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 23, Nr.20). So ist auch zu lesen, dass der Mensch in sich selbst „Nichtigkeit und Eitelkeit“ (Arndt, Johann (1996), WChr. IV, Zweites Büchlein, Kapitel 32, Nr.4) ist. (Siehe hierzu auch Kapitel 2.2.2).

¹²⁴⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 17, Nr.4.

¹²⁴⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 17, Nr.4.

¹²⁴⁷ Diese Vorstellung findet sich schon bei Augustinus. So schreibt Augustinus in *De civitate Dei*: „non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed uiuendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo; quia et ille secundum se ipsum uiuere uoluit, quando in ueritate non stetit, ut non de dei, sed de suo mendacium loqueretur, qui non solum mendax, uerum etiam mendacii pater est.“ (Augustinus (ca.417-428), *De civitate Dei*. Buch 14, Kapitel 3. Angelehnt an Joh. 8, 44).

¹²⁴⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 31, Nr.7.

¹²⁴⁹ Ebd.

¹²⁵⁰ Ebd.

¹²⁵¹ Arndt geht davon aus, dass der Teufel die Abhängigkeit zu Gott nicht mehr aufrechterhalten wollte, sodass hier von dem Motiv eines selbstbestimmten Lebens ohne Gott gesprochen werden kann.

¹²⁵² Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 31, Nr.7,8.

¹²⁵³ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 31, Nr.7,8.

¹²⁵⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.1.

¹²⁵⁵ Ebd.

¹²⁵⁶ Ebd. Dieser Auffassung widerspricht Joest indem er schreibt: Die „Grundsünde als Verderben der ganzen Natur des Menschen betrifft auch seine Gottebenbildlichkeit, verkehrt sie jedoch nicht zum ‚Bild des Teufels‘; der Mensch bleibt auch als Sünder Geschöpf Gottes.“ (Joest, Wilfried; Lüpke, Johannes (2012), S.26). Als Begründung schreibt Joest mit

Renitenz gegenüber Gott, die Adam zeigte und mit der er das Abbild Gottes gegen das des Teufels austauschte, kostete ihn das freie und sorglose Leben, welches er vorher im Paradies hatte, nicht erkannte und nach welchem er später trachtete, so Arndt.¹²⁵⁷ In diesem Kontext ist auch von einem menschlichen, „bösen Willen“¹²⁵⁸ die Rede, der sich vom göttlichen Willen unterscheidet. So schreibt Arndt: „Wäre kein böser Wille, so geschähe nimmermehr eine Sünde. Das ist aber der böse Wille, der sich von Gott [...] abwendet. [...] Und dieses Abwenden ist des Teufels und des Menschen Fall.“¹²⁵⁹ Hier entsteht der Eindruck, als hätte der Mensch den verkehrten Willen des Teufels geerbt.

Der Mensch wird durch den Sündenfall zu einem verlorenen, gefallenem Menschen, der ganz *irdisch* und *gottlos* ist. In diese Misere wird er durch das Fleisch hineingeboren.¹²⁶⁰ Arndts Schilderungen machen deutlich, dass der Mensch in diesem Missstand nicht verbleiben will, weil er darin keine Ruhe findet. Arndt nimmt in diesem Zusammenhang an, dass der Mensch „in der Vereinigung mit Gott die höchste Ruhe“¹²⁶¹ erfährt. Insofern geht er davon aus, dass der ungläubige und nicht in der Vereinigung mit Gott lebende Mensch nicht zur wahren Ruhe kommen kann. Diese Ruhe ist nur für diejenigen Menschen bestimmt, die sich in der Gegenwart des göttlichen Seins befinden. Insofern kann von Arndt angenommen werden, dass der Mensch nur im Glauben „allein in Gott“¹²⁶² Ruhe finden kann. Ohne den Glauben besteht das menschliche Verlangen nach der göttlichen Vereinigung weiter, sodass der Mensch dieses Verlangen durch weltliche Dinge zu stillen versucht.

Bezug auf die Konkordienformel: „So tief das Verderben alles im Menschen durchdringt, der Unterschied zwischen seiner geschaffenen Natur und seiner Sünde muss festgehalten werden – wie hätte man sonst sagen können, dass der sündlose Christus unsere Natur angenommen hat? Der Teufel kann nicht anstelle des von Gott Geschaffenen etwas anderes schaffen; er kann nur zerstören. Die Sünde ist nicht Natur, sondern Verderben an und in der Natur, in der der Mensch Geschöpf Gottes bleibt.“ (Joest, Wilfried; Lüpke, Johannes (2012), S.27).

¹²⁵⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.2,3.

¹²⁵⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.5.

¹²⁵⁹ Ebd.

¹²⁶⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.1; Kapitel 4, Nr.2.

¹²⁶¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Inhalt.

¹²⁶² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 5, Nr.2.

Dass der Mensch sein Verlangen nicht mit weltlichen Dingen stillen kann, wird daran deutlich, dass sich nach Arndt das ganze christliche Leben in einem geistlichen „Kampf“¹²⁶³ gegen die Sünde und die Heilung derselben, durch den Glauben und mittels des Heiligen Geistes sowie wahrer Buße vollzieht.¹²⁶⁴ Der alte Mensch wünscht sich hingegen, aus dem Bild des Satans, „das freie, sichere, fleischliche Leben“¹²⁶⁵ nach seinem eigenen Willen.¹²⁶⁶ In diesem Leben ist der Mensch davon überzeugt, dass er sein Leben aus sich selbst hat, letztlich ein selbstbestimmtes Leben nach seinen eigenen Lüsten lebt. Er betrachtet sein Leben als eine „große Weisheit“¹²⁶⁷ und glaubt, „das beste und lustige Leben“¹²⁶⁸ gefunden zu haben. Indem der Mensch sich selbst ins Zentrum seines Lebens setzt und Gott verleugnet, erschafft er in sich selbst in lebendiger Form einen Götzen, so Arndt.¹²⁶⁹ Solch ein Leben ist für Arndt ein Leben mit und aus dem Teufel.¹²⁷⁰ Anders gesagt entsteht eine Art Vereinigung mit dem Teufel, sodass man von einem Zustand des Im-Teufel-sein sprechen kann. Es wird auch deutlich, dass der Teufel nach Arndt kein wahres Leben stiften kann. In diesem Leben des Im-Teufel-seins, welches Arndt als das gottlose Leben bezeichnet, wendet sich der Mensch immer stärker dem Weltlichen zu; er wird im Verstand verblendet und im Willen ungehorsam.¹²⁷¹ Das unwahre Leben vollzieht sich somit durch die Abkehr von Gott; in diesem Leben befindet sich der Mensch nach Arndt in folgendem Zustand:

„ohne Gott und ohne Liebe, abkehrt von der Liebe Gottes zu der Liebe dieser Welt, und vornehmlich zu sich selbst und zu seiner Eigenliebe; also daß er in allen Dingen sich selbst sucht, liebet, ehret, und allen Fleiß anwendet, wie er hochgehalten werde von jedermann.“¹²⁷²

¹²⁶³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.17.

¹²⁶⁴ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.17.

¹²⁶⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.15.

¹²⁶⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.15.

¹²⁶⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.15.

¹²⁶⁸ Ebd.

¹²⁶⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 22, Nr.6; vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.20,21,22.

¹²⁷⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13, Nr.11. So schreibt Arndt: „Siehe darauf, mit wem sich hier dein Leben am meisten vergleicht und vereinigt, mit Christo oder mit dem Teufel, mit demselben wirst du auch vereinigt bleiben nach dem Tode in Ewigkeit.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13, Nr.11).

¹²⁷¹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.1.

¹²⁷² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Nr.2.

Fraglich bleibt, wie Arndt die Weltabkehr versteht. Indem er die Liebe zur Welt als fraglich erachtet, entsteht der Eindruck, dass Arndt der imitatio-Christi-Tradition beispielsweise im Sinne des Thomas von Kempen¹²⁷³ (ca. 1379-1471) folgt, die auf eine schlichte und praktische Frömmigkeit drängt und in ihrem Zentrum eine verinnerlichte Glaubensauffassung vertritt, welche eine Abkehr von der lauten und eitlen Welt sowie die Hinwendung zu Christus propagiert.¹²⁷⁴ Andererseits geht es im Wesentlichen um die gesteigerte Eigenliebe des Menschen. Damit wird klar, dass Arndt bei der Abkehr von der Welt nicht auf das Mönchtum oder die Klosterzelle verweist. Er spricht die materielle Weltlichkeit des Menschen an und impliziert damit, dass der Mensch im unwahren Leben die weltlichen Dinge¹²⁷⁵ nicht konstruktiv gebraucht, sodass er das wahre Verhältnis zu den Dingen einbüßt. Der Mensch verliert das wahre Verhältnis zu den Dingen, weil er keine wahre Beziehung mit sich selbst hat. Sodann kann der Mensch bei der Suche nach sich selbst nach Arndt sich nicht selbst finden, weil es kein *Selbst* ohne Gott geben kann (s. o. Kapitel 2; 3; 8.4). Demnach kann der Mensch nicht aus sich selbst allein leben – vielmehr muss er die Entscheidung zwischen zwei Leben treffen. In diesem Kontext schreibt Arndt dem Menschen durch das innen vorhandene Abbild Gottes in Christus die Möglichkeit zu, die „edelste Kreatur“¹²⁷⁶ der Welt zu sein, die das wahre Leben haben könnte.

Durch die immerwährende Suche des Menschen nach sich selbst kommt er nach Arndt in eine Abhängigkeitssituation und verliert seine „Freiheit“¹²⁷⁷. Anders gesagt kann die Freiheit gegenüber den weltlichen Dingen und der richtige Umgang mit ihnen – mit Arndt gesprochen – nur dadurch entstehen, dass der Mensch in seinem Dasein zwischen Zeit und Ewigkeit eine lebendige Beziehung zu Gott hat. Aus dieser Beziehung heraus kann er davon ablassen, von den

¹²⁷³ Es gilt aber hervorzuheben, dass die Thematik der dualistischen Unterscheidung der Abkehr von der Welt und Einkehr in die Innenwelt des Menschen bereits in Grundzügen bei Augustinus zu finden ist. Augustinus lehnte sich bei dem Gedanken von außen und innen an Paulus (2 Kor. 4,16; Röm. 7,22) an. So schreibt Augustin: „Gehe nicht nach draußen, kehre in dich selbst zurück! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.“ (Augustinus (388-391): Der Lehrer: de Magistro Liber unus. Lat./deutsch. übersetzt und herausgegeben von Carl Johann Perl. S.45).

¹²⁷⁴ Vgl. Van Ingen, Ferdinand (1995), S.467.

¹²⁷⁵ Arndt redet hier von „allen Dingen“ (Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 12, Nr.2), die sich in der Zeitlichkeit befinden (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 12, Nr.5).

¹²⁷⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13, Nr.16.

¹²⁷⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 12, Nr.2.

zeitlichen Dingen in der Welt viel zu erwarten.¹²⁷⁸ Insofern ist es naheliegend, dass Arndt an keiner Stelle seiner Bücher vom wahren Christentum einen äußeren Rückzug aus der Welt vertritt. Demzufolge ist mit der Weltabkehr eine reflektierte, innere Distanz zur Welt gemeint: „um des rechten Gebrauchs willen des Zeitlichen“¹²⁷⁹. Zudem spielt die Ewigkeit eine entscheidende Rolle, denn laut Arndt erlangt der Mensch das wahre Verhältnis zum Zeitlichen, indem er ein achtbares Verhältnis zum Ewigen bekommt. In der Beziehung zum Ewigen erreicht der Mensch die Freiheit gegenüber dem Zeitlichen.¹²⁸⁰ Auch das spricht dafür, dass es Arndt nicht um eine strikte Abkehr von der Welt geht; vielmehr erscheint ihm das angemessene Verhältnis ihr gegenüber wichtig zu sein. Wie lässt sich aber das Ewige konkreter fassen? Arndt unterscheidet einerseits die vergängliche Welt, in welcher der Mensch ohne den Glauben und ohne Gott dem Tode nicht entgehen kann, und andererseits eine Welt in Christus, die von ewiger Lebendigkeit geprägt ist. Im Wesentlichen wird das Ewige auf den lebendigen Gott und Christus konzentriert.

Zudem schreibt Arndt der „edle[n] Seele“¹²⁸¹ des Menschen ein höheres Leben als der einfachen Weltlichkeit zu. Es wird deutlich, dass die gläubigen Menschen, die nach Arndt das „Bildnis Gottes in Christo“¹²⁸² haben, ein ewiges Leben erhalten werden.¹²⁸³ Die Vermutung liegt nahe, dass durch das Innehaben des Bildnisses Gottes in Christo die wahre Ewigkeit erlangt wird; wohingegen der Tod in der Vereinigung mit dem Teufel entsteht.¹²⁸⁴

8.6.1 Der Gottesraub im unwahren Leben

Das unwahre Leben wird bei Arndt mit der verkehrten Zuschreibung der göttlichen Eigenschaften gesteigert. Die ungerechtfertigte Zuschreibung des Menschen als Sein ohne Gott samt den positiven göttlichen Eigenschaften, erscheint in diesem Kontext als eine Art Bestätigung der Sünde. Im verkehrten Leben bedient sich der Mensch

¹²⁷⁸ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 12, Nr.2,5; vgl. Gruebner, Birgit (1998), S.35.

¹²⁷⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 12, Nr.5.

¹²⁸⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 12, Nr.2.

¹²⁸¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13 Nr.16.

¹²⁸² Ebd.

¹²⁸³ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13 Nr.16.

¹²⁸⁴ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13 Nr.11.

der Eigenschaften Gottes und nutzt diese, um sich selbst damit zu erheben; er missbraucht sie nach seinem Belieben. Einerseits fällt er von Gott entscheidend ab, andererseits stiehlt der Mensch von Gott Tugenden (Bsp. Liebe) und gebraucht diese im eigenen Sinne (er pervertiert sie).¹²⁸⁵ In diesem Kontext spricht Arndt von einer doppelten Sünde und einem „Gottesraub“.¹²⁸⁶ Hierbei wird deutlich, dass Arndt klar zwischen Christus und den Menschen differenziert. Zu Christus gehören die göttlichen Eigenschaften real und substantiell dazu, wohingegen der Mensch sich die Eigenschaften lediglich durch den Kommunikationsakt des Glaubens ausleiht. Es ist eine Art mit Christus bewirkte Möglichkeit, die Eigenschaften Gottes dem Menschen zukommen zu lassen. Überspitzt könnten wir daher behaupten, dass der Mensch nur ein wahres Leben führen kann, wenn er die geschenkte Gegenwart der göttlichen Eigenschaften mithilfe des Glaubens¹²⁸⁷ bejaht.

Allerdings muss auch eingeräumt werden, dass der Begriff des Gottesraubs (s. dazu o. Kapitel 3.3; 3.3.1) lediglich an einer Stelle, und zwar im Kapitel 22 des zweiten Buches vom wahren Christentum erwähnt wird, sodass hier kein Vergleich mit anderen Textstellen erfolgen kann. Es ist aber ersichtlich, dass die höchste Tugend, welche eine Eigenschaft Gottes ist, zugleich eine fremde Eigenschaft und Tugend für den Menschen ist. Da der Mensch nur ein Abbild Gottes ist, kann er sich Gottes Eigenschaften nicht zuschreiben. Diejenigen Eigenschaften Gottes, die im Menschen durch die Gnade wirken, werden ihm zu eigen; dies bedeutet aber, dass sie immer nur die guten Gaben Gottes bleiben. Insofern werden die Wesensmerkmale dem Menschen als das zu eigen, was sie selbst sind, und zwar Gottes Gaben; sie stellen ein gemeinsames Gut mit Gott dar.¹²⁸⁸ Indem also der Mensch im unwahren Leben Gefallen daran hat, für seine Eigenschaften geehrt und hochgehalten zu werden, spricht, sehr anerkennungsbedürftig und ganz ohne Demut ist,

¹²⁸⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 22, Nr.2.

¹²⁸⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 22, Nr.2.

¹²⁸⁷ Mithilfe des Glaubens können die Eigenschaften Gottes in Demut angenommen werden. In diesem Kontext bedeutet Demut keine vernichtende Selbstabwertung; vielmehr ist eine realistische Selbsteinschätzung des Menschen gefragt, welche erkennt, dass die guten Eigenschaften von Gott stammen (vgl. Teresa von Ávila (2005), S.96; vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.4).

¹²⁸⁸ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 5; vgl. Gruebner, Birgit (1998), S.32.

begeht er den von Arndt so bezeichneten Gottesraub. Er kann nichts Gutes vollbringen, da alles Gute lediglich aus Gott allein kommt.¹²⁸⁹

Im Zusammenhang des Gottesraubs vertritt Arndt erneut die These, dass „der Mensch Gott, seinen Schöpfer, und sich selbst“¹²⁹⁰ aus dem Gottesebenbild erkennen kann (s. o. Kapitel 2.2.2; 8.4). Ersichtlich wird, dass der Mensch beim Verkennen der göttlichen Eigenschaften „sein Leben im Tode sucht.“¹²⁹¹ Es ist zu fragen, inwieweit der Mensch Gott aus dem „Bildnis Gottes“¹²⁹² erkennen kann und wie dieses Erkennen mit dem wahren Leben zusammenhängt. Oder anders gefragt, verbleibt der Mensch, der das Bildnis Gottes in sich erkennt und die Tugenden sowie die daraus resultierenden, guten Taten sich nicht selbst zuschreibt, immer noch im unwahren Leben? In der Vorrede des dritten Buches vom wahren Christentum deutet Arndt eine Antwort auf diese Frage an. Darin beschreibt er, dass es nicht ausreicht, Christus mit „Verstand, durch Lesen und Disputieren“¹²⁹³ zu ergreifen. Vielmehr müssten Gott und Christus „auch [mit] de[m] Willen und herzliche[r] Liebe“¹²⁹⁴ erschlossen werden. Dies legt die Annahme nahe, dass Arndt den Begriff des Verstandes überwiegend auf die Wissenschaft und das „theologische Studium“¹²⁹⁵ reduziert. Mit dem Verstand kann der Mensch „Christum erkenne[n]“¹²⁹⁶, mit „dem Willen“¹²⁹⁷ ihn lieben. Hier vollzieht Arndt eine Zweiteilung zwischen Erkennen und Lieben. Das Erkennen von Christus „und nicht lieb haben, ist nichts nütze.“¹²⁹⁸ Damit ist indes nicht notwendig gegeben, dass Arndt den Verstand in seinen Erbauungsbüchern abqualifizieren will. Vielmehr geht es Arndt um eine lebendige und wahrhaftige Wirkung des Glaubens, sodass die Ursache für die Wirkungslosigkeit des bloßen Erkenntnisaktes meist

¹²⁸⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 6, Nr.4.

¹²⁹⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.4.

¹²⁹¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Gebet um Erneuerung des göttlichen Ebenbildes.

¹²⁹² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.9.

¹²⁹³ Arndt, Johann (1996), WChr. Vorrede zum 3. Buch, Nr.3. Der Mensch muss „Gott dein ganz Herz und Seele geben, nicht allein den Verstand, sondern auch den Willen und herzliche Liebe.“ (ebd.).

¹²⁹⁴ Ebd.

¹²⁹⁵ Ebd.

¹²⁹⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. Vorrede zum 3. Buch, Nr.3.

¹²⁹⁷ Ebd.

¹²⁹⁸ Ebd.

darin liegt, dass sich nur der Verstand und nicht der Wille des Menschen Christus öffnet.

8.6.2 Das Gewissen im unwahren Leben

Arndt weist mit Bezug auf Röm. 1,19 darauf hin, dass sich das Gewissen¹²⁹⁹ des Menschen oft im unwahren Leben meldet. Dieses Gewissen ist nach Arndt das „Gesetz Gottes“¹³⁰⁰, welches dem Menschen ins Herz geschrieben ist.¹³⁰¹ Arndt bringt hier die Gotteserkenntnis mit dem Gesetz Gottes und dem menschlichen Gewissen in Verbindung. Diese Verbindung besteht insofern, dass „Gott [...] dem menschlichen Gewissen drei vornehme Eigenschaften eingepflanzt [hat]. Davon auch nach dem Fall ein Fünkeln übrig geblieben [ist].“¹³⁰² In diesem Zusammenhang beruft sich Arndt auf Röm. 2,14.15. Der ungläubige Mensch kann also nach Arndt durch das Gewissen, welches er als das Gesetz Gottes¹³⁰³ bezeichnet, Gott erkennen. Im Anschluss an Wilfried Joest lässt sich dies so verstehen, dass Arndt „Gott nicht die Möglichkeit ab[spricht], auch das Gewissen von Menschen, die sein Wort noch nicht oder nicht mehr hören, zu berühren und durch sie Gutes zu wirken.“¹³⁰⁴ Wenn aber Gott das Gewissen für ewig in den Menschen eingepflanzt hat (s. o. Anmerkung 1302), so müsste das Gewissen¹³⁰⁵ als göttliche Instanz allein Gott

¹²⁹⁹ Das Substantiv *συνείδησις*, worauf Arndt Bezug nimmt, kommt in Röm. 2,15 vor. Insgesamt kommt der Ausdruck *συνείδησις* 14-mal bei Paulus vor. Erwin Preuschen übersetzt *συνείδησις* mit „(1) Bewusstsein (v. Gott und Sünde) [...] [und mit] (2) Gewissen“ (Preuschen, Erwin (2005), S.158). In der griechischen Sprache ist das Substantiv *συνείδησις* erst spät und vereinzelt im 5. bis 3. Jahrhundert vor Christus belegt und trägt die Bedeutung *Mitwissen, Wissen, Bewusstsein* und *Selbstbewusstsein* (vgl. Blühdorn, Jürgen-Gerhard (1984), S.198).

¹³⁰⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.19.

¹³⁰¹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.19.

¹³⁰² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 7, Inhalt. Diese drei Eigenschaften werden von Arndt wie folgt beschrieben: „Als Gott der Herr den Menschen nach seinem Ebenbilde schuf [...] hat er drei führende Eigenschaften dem menschlichen Gewissen so tief eingepflanzt, dass sie nimmermehr, ja ewig nicht können ausgetilgt werden: Zum 1) das natürliche Zeugnis, dass ein Gott ist. Zum 2) das Zeugnis des jüngsten Gerichts, Röm. 2,15. Zum 3) das Gesetz der Natur, oder natürliche Gerechtigkeit.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 7, Nr.1).

¹³⁰³ So schreibt Arndt: „Denn das Gewissen, welches ist das Gesetz Gottes, so allen Menschen ins Herz geschrieben in der Schöpfung sagt einem jeden, was recht ist.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.19).

¹³⁰⁴ Joest, Wilfried; Lüpke, Johannes (2012), S.155.

¹³⁰⁵ Nach heutigem Verständnis der Gewissensbildung gibt es gute Gründe für die Annahme, dass die Gewissensbildung „weitgehend durch Einwirkungen der familiären und gesellschaftlichen Umwelt geformt wird, dass seine Maßstäbe also von diesen Einwirkungen her so oder so gesetzt und mithin relativ sind. Gewissensbindungen und das durch sie vermittelte Schuldbewusstsein erscheinen als etwas, was von Menschen und Verhältnissen

zugehörig sein. Dem widerspricht Arndt, indem er schreibt, dass das Gewissen, so wie das Abbild Gottes, im Menschen Erneuerung finden muss, da es sonst „träge“¹³⁰⁶ werden kann. Das Träge-werden des Gewissens erinnert an die von Paulus beschriebene Schwachheit des Gewissens (1 Kor. 8,7; 10). Die Rede von Träge-werden des Gewissens legt nahe, dass das Gewissen als Instanz im Inneren des Menschen konstitutiv dem Menschen zukommt.¹³⁰⁷ Das Gewissen im ungläubigen Menschen erscheint demnach keine „unabhängige und unbeeinflussbare Instanz“¹³⁰⁸ zu sein. Für diese Annahme spricht der folgende Textbeleg Arndts: „Ein gut Gewissen aber kann ohne den Glauben und ohne ein heilig Leben nicht sein.“¹³⁰⁹ Demnach kann ein gutes Gewissen nur in Verbindung mit dem Glauben an Gott gedacht werden. Der Glaube im wahren Leben bildet die Voraussetzung für ein gutes Gewissen. Nichtsdestotrotz nimmt Arndt an, dass nach dem Sündenfall ein *Fünklein*¹³¹⁰ des göttlichen Gewissens im ungläubigen Menschen verblieben ist. Dieses *Fünklein* des Göttlichen müsste dann vom menschlichen Gewissen unterschieden werden und könnte somit als unabhängige und unbeeinflussbare, göttliche Instanz gedeutet werden. Insofern könnte diese göttliche Instanz als eine durch den Sündenfall „nicht betroffene natürliche Neigung zum Guten“¹³¹¹ verstanden werden. Dies würde aber der Auffassung Arndts widersprechen, da ein gutes Gewissen ohne den Glauben nicht denkbar ist. Insofern kann die natürliche, menschliche Instanz erst mithilfe einer zuvorkommenden Gnade Gottes zum Guten neigen. Könnte diese göttliche Instanz mit der zuvorkommenden Gnade

»gemacht« wird und damit auch gesellschaftlich und kulturell verschiedenen Maßstäben unterliegt.“ (Joest, Wilfried; Lüpke, Johannes (2012), S.33).

¹³⁰⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 7, Gebet um ein reines und gutes Gewissen.

¹³⁰⁷ Vgl. Wilckens, Ulrich (2014), S.138.

¹³⁰⁸ Wolter, Michael (1984), S.217.

¹³⁰⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 20, Nr.7.

¹³¹⁰ Die Verwendung des Ausdrucks *Fünklein* im Sinne von Seelenfunken (Zitat 243) kann auf Meister Eckhart zurückgeführt werden. In diesem Zusammenhang spricht Eckhart von einem eingedrücktten Bild der göttlichen Natur im Menschen, welches alles Widergöttliche bekämpft (vgl. Krüger, Friedhelm (1984), S.221). Wenn der Ausdruck *συνείδησις* im Sinne des „durch den Sündenfall nicht verderbten Restes gefaßtes natürliches Seelenvermögen der ständigen vernünftigen und willensmäßigen Neigung zum Guten [...]“ (Wolf, Ernst (1958), Sp.1552 Gewissen. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage (RGG Bd. 2)) verstanden wird, kann dieser mit der „spätmittelalterlichen Mystik (bes. bei Meister Eckhart) mit dem Seelenfünklein, dem göttlichen Seelengrund, der ‚Spitze des Geistes‘, gleichgesetzt [werden]“ (ebd.).

¹³¹¹ Wilckens, Ulrich (2014), S.140.

Gottes im Sinne des göttlichen Geistes¹³¹² gedeutet werden? Dann kann erst durch die zuvorkommende Gnade das schwache Gewissen des Menschen dazu befähigt werden, durch diese Gnade eine Neigung zum Guten zu entwickeln.

8.6.3 Das unwahre Leben und die Tugend der Liebe

Im 24. Kapitel des zweiten Buches vom wahren Christentum entfaltet Arndt seine Ansichten zum Liebesbegriff. Die Liebe ist für ihn „die größte unter aller Tugenden“¹³¹³. Um die Wichtigkeit der höchsten Tugend herauszustellen, bezieht sich Arndt auf Paulus (1. Kor. 13,2; 1 Kor. 13,13) und Johannes (1 Joh. 4,8¹³¹⁴). Es wird ersichtlich, dass Arndt die Liebe augustinisch auslegt, indem der Liebe ein hoher Stellenwert eingeräumt wird; in diesem Kontext war die Liebe auch für Luther von großer Bedeutung.¹³¹⁵ Nach Arndt ist die Liebe im Wesentlichen eine unbedingte, gottesgegenwärtige Bejahung des Lebens. In dieser Liebe hat der Mensch den wahren Herzensfrieden.¹³¹⁶

Die Sünde bringt für Arndt eine verkehrte Liebe hervor, die in sich oder nach außen gekehrt ist.¹³¹⁷ Demnach entfaltet der Mensch in der Sünde eine fehl gerichtete Liebe; eine Liebe, in der sich der Mensch mehr liebt als alles andere.¹³¹⁸ Diese gebraucht der Mensch auf eine fälschliche Art und Weise. Zudem bildet die verkehrte Liebe nach Arndt die Grundlage für „Zorn, Haß, Feindschaft, Bitterkeit, Rachgier, Unversöhnlichkeit“¹³¹⁹ und „Geiz, Hoffart, [...] Neid, Falschheit [und] Ungerechtigkeit“¹³²⁰, die im unwahren Leben vorherrschend sind.¹³²¹ So bedingt die Sünde eine „Unordnung“ der Liebe. Die Eigenliebe und

¹³¹² So deutet Origenes das Gewissen „in seiner Auslegung von Röm. 2,15 mit dem Geist Gottes bzw. der mahnenden und strafenden Wächterstimme“ (Wolf, Ernst (1958), Sp.1552 Gewissen. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage (RGG Bd. 2).

¹³¹³ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.1.

¹³¹⁴ 1 Joh 4,8 wird von Arndt zweimal in den Büchern von wahren Christentum erwähnt. Allerdings geht Arndt nicht näher auf die Bibelstelle ein.

¹³¹⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 18, Nr.11; Kapitel 31, Nr.1; II, Kapitel 24, Nr.1; vgl. Braw, Christian (1968), S.95. In Anlehnung an die Liebe bei Luther in Fastenpostille 1525 (Luther, Martin (1525), Fastenpostille. Weimarer Ausgabe XVII, Teil II, S.100, 6-30).

¹³¹⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 14, Nr.4; vgl. Gruebner, Birgit (1998), S.36.

¹³¹⁷ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.2.

¹³¹⁸ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 2, Nr.1; Kapitel 11, Nr.6; Kapitel 31, Nr.7; II, Kapitel 17, Nr.9.

¹³¹⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 8, Nr.8.

¹³²⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 8, Nr.13.

¹³²¹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.9; Kapitel 8, Nr.8; Kapitel 8, Nr.13.

das eigene Leben ohne Gott, letztlich die bleibende Nichtigkeit, müssen nach Arndt abgelehnt werden (Luk. 14,26; Joh. 12,25).¹³²² Sich selbst abzulehnen und zu verleugnen, bedeutet aber nicht, sich nicht auf natürliche Weise zu lieben. So schreibt Arndt:

„Erstlich ist kein Ding auf Erden dem Menschen mehr schädlich an seiner Seligkeit, als sich selbst lieben, welches nicht von natürlicher Liebe und Erhaltung seiner selbst, sondern von der fleischlichen, unordentlichen Liebe und Selbstsucht im ganzen Buch zu verstehen.“¹³²³

Arndt nimmt interessanterweise keine explizite Differenzierung zwischen der zwischenmenschlichen Liebe und der Gottesliebe vor; die relevante Unterscheidung vermochte er dadurch zu treffen, dass er *ordentliche* und *unordentliche* Liebe differenziert.¹³²⁴ Dabei hat die *ungeordnete* Liebe die Ordnung des Daseins gebrochen, indem sie dem Geschöpf mehr Liebe geschenkt hat als Gott selbst. Dennoch ist die *geordnete* Liebe in der Gottesebenbildlichkeit im Menschen vorhanden. Zudem ist die menschliche Selbstliebe hinderlich für eine erfüllte Gottesbeziehung, da sie sich konträr zu Gott verhält.¹³²⁵ „Sich selbst“¹³²⁶ zu lieben, ist lediglich dann *ordentlich*, wenn von einer „natürlichen Liebe und Erhaltung“¹³²⁷ die Rede ist. Bezüglich der natürlichen Liebe schreibt Arndt, dass diese „zwischen Eheleuten, Eltern und Kindern“¹³²⁸ besteht. Die natürliche Liebe dient demnach überwiegend der Erhaltung¹³²⁹ der Menschheit. Die Selbsterhaltung des Menschen bezieht sich aber auch auf die lebendige Erhaltung, welche Atmen, Essen, Schlafen, usw. beinhaltet. Zudem kann auch angenommen werden, dass die natürliche Liebe und Erhaltung auch dann gegeben ist, wenn sich der Mensch ohne selbstbezügliche Motive durch Gott selbst liebt.

Im Kontext der natürlichen Liebe lassen sich aber auch Sätze finden, die darauf hinweisen, dass die natürliche Liebe im Menschen nach dem Sündenfall als Gut geblieben ist.¹³³⁰ Sie ist übriggeblieben, damit

¹³²² Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Überschrift.

¹³²³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.2.

¹³²⁴ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.4.

¹³²⁵ Ebd.

¹³²⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.1.

¹³²⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.2.

¹³²⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.29.

¹³²⁹ So schreibt Arndt: „sonst könnte das menschliche Geschlecht nicht bestehen.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.29).

¹³³⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.29.

Menschen „daraus erkennen und spüren sollten, welch ein hohes Gut und schönes Bild Gottes die vollkommene Liebe Gottes sei, und was für ein hohes Gut wir verloren haben.“¹³³¹ Diese Ausführung Arndts erinnert an das *Fünklein*, welches wir im Kapitel 8.6.2 angedeutet haben (Anmerkung 1310).

Die über das Natürliche hinausgehende Selbstliebe macht einen Menschen selbst zu Gott; sie „nimmt einen Menschen gefangen und macht ihn zum Knecht“¹³³² seiner selbst. In der selbstbezogenen Knechtschaft erfährt der Mensch die bereits beschriebene Entfremdung (s. o. Kapitel 8.6) von Gott und seinem Leben. In diesem Kontext verwendet Arndt den Begriff „Eigenliebe“¹³³³; in ihr sucht der Mensch in allen Dingen nach sich selbst, indem er alles auf sich selbst bezieht (s. o. Kapitel 8.6). Der Mensch verwendet viel Energie darauf, um von den anderen Menschen eine zunehmende Anerkennung zu bekommen, „damit er hochgehalten werde von jedermann.“¹³³⁴ Es wird deutlich, dass eine Liebe, die über die natürliche Liebe hinausgeht, von Arndt als pervertierte¹³³⁵ Eigenliebe verstanden wird. In dieser Eigenliebe verfehlt der Mensch die Gottesliebe, die als Abbild der Gottesebenbildlichkeit in ihm vorhanden ist. Dies erweckt den Eindruck, dass die wahre Eigenliebe des Menschen nur in der

¹³³¹ Ebd.

¹³³² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.29.

¹³³³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.2. Bereits in der Patristik wurde die Begrifflichkeit *Eigenliebe* von Clemens von Alexandrien verwendet: „von Eigenliebe ist aber für jedermann jederzeit Ursache aller Verfehlungen. Deshalb darf man nicht den Ruhm vor Menschen erstreben und selbstsüchtig sein, sondern muß Gott lieben und in der Tat ‚heilig mit Klugheit‘ werden.“ (Clemens von Alexandrien (ca. 300), aus dem Griechischen übersetzt von Otto Stählin. Stromata VI, Kapitel VII, Nr.56,2). Clemens von Alexandrien verwendet den altgriechischen Begriff „φλαυτία“ (Clemens von Alexandrien (ca.300), Stromata Buch I-VI, Zweiter Band, Herausgegeben von Otto Stählin, Stromata VI, Kapitel VII, Nr.56,2, S.460), welcher als Selbstliebe übersetzt werden kann. Es wird deutlich, dass die Ursache aller Verfehlungen in der Eigenliebe zu suchen ist. Zudem gehen Augustinus und Luther davon aus, dass in der Eigenliebe die Ursache für alle Sünden liegt: „eygen lieb, die das yhre sucht, nympt gott was sein ist und den menschen was derselben ist, [...] das wol Augustinus sagt: Der anfang aller sund ist die eygene seyns selbs liebe“ (Luther, Martin (1520), Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers. Weimarer Ausgabe VII, S.212). Diese Auffassung teilt auch Johann Arndt, wenn er annimmt, dass die Eigenliebe das Potential für das größte Verderben der Menschen hat (Kapitel 3.3.1).

¹³³⁴ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 4, Nr.2.

¹³³⁵ Auch Martin Luther geht im Kontext von der Eigenliebe von einer pervertierten Liebe aus: „Homo enim diligit seipsum perverse et solum; que perversitas non potest dirigi, Nisi loco sui ponat et proximum.“ (Luther, Martin (1515/16), Römerbriefvorlesung. Weimarer Ausgabe LVI, S.126).

Gottesliebe zu finden ist.¹³³⁶ Insofern kann gesagt werden, dass die Wahrheit nicht in der Eigenliebe¹³³⁷ gefunden werden kann. Es kann also nach Arndt nur in der Gottesliebe¹³³⁸ eine Eigenliebe geben; nur durch die Gottesliebe kann man sich selbst lieben. Insofern würde Arndt Paul Tillich zustimmen, wenn dieser schreibt:

„Selbstliebe und Weltliebe sind falsch, wenn sie nicht durch das Endliche hindurch in den unendlichen Grund vorstoßen. Wenn sie sich vom unendlichen Grund abkehren und bei den endlichen Manifestationen verharren, sind sie Unglaube.“¹³³⁹

Nur im Akt des Heraustretens und Eintretens in die Gottesliebe kann die Eigenliebe als wahre Selbstliebe beschrieben werden.

Bereits an dieser Stelle wird ersichtlich, dass der Mensch in der Liebe „reichlich irren kann“¹³⁴⁰, weil er besitzergreifende Züge aufweist und die verkehrte Selbstliebe, die Verkehrung, selbst Gott sein zu wollen, bedeutet. In diesem Kontext ruft Arndt zur höchsten Vorsicht auf: man solle „nichts so verdächtig halten“¹³⁴¹ wie die Liebe. Diese Vorsicht vor der Liebe begründet Arndt damit, dass sie funktionalisiert werden kann: Sie kann utilitaristische Züge annehmen und als Funktion zum Selbsterhalt und zu versteckter Selbstverherrlichung dienen.¹³⁴² Arndt berichtet in diesem Kontext von zahlreichen Beispielen und beschreibt eine eigennützige Liebe auch als eine „unreine Liebe“¹³⁴³. Gottes Liebe soll nicht missbraucht werden. Dies bedeutet auch, dass eine reine und lebendige Liebe nur in und durch Gott möglich ist. Der innerweltlichen Liebe zwischen den Menschen – ohne göttlichen Anteil – fehlt die wahre Bestimmung. Im inneren Gefüge ist diese Selbstliebe nichts weiter als eigener Ruhm, eigene Ehre und eigener Nutzen.¹³⁴⁴ Zudem neigt die innerweltliche Liebe in der menschlichen Vereinigung

¹³³⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.2,4; Kapitel 15, Nr.11; Kapitel 28, Nr.1.

¹³³⁷ Es kann Wilfried Härle zugestimmt werden, wenn er schreibt: „Sobald die Selbstliebe sich trennt oder getrennt wird von der Gottes- und Nächstenliebe, hört sie auf, (wahre) Liebe zu sein.“ (Härle, Wilfried (2018), S.525).

¹³³⁸ Jürgen Werbick hat die Gottesliebe mit der Vorstellung der Gnade verbunden und schreibt dazu: „Die Gnade verwandelt die innerste, alles bestimmende „Motivation“ des Sünders, so dass er nicht mehr aus der Selbstliebe und für sie lebt, sondern für die Gottesliebe.“ (Werbick, Jürgen (2013), S.43).

¹³³⁹ Tillich, Paul (2017), S.347.

¹³⁴⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.2.

¹³⁴¹ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.2.

¹³⁴² Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.2-11.

¹³⁴³ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.6.

¹³⁴⁴ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 31, Nr.2,4.

dazu, sich derart fälschlich zu intensivieren, indem sie sich alles gefallen lässt, was derjenige macht, der Liebe empfängt; es entsteht eine Art Liebessucht und Abhängigkeit. Ferner vergöttert diese Liebe das geliebte Objekt; in Wahrheit vergöttert der Mensch sich selbst. Diese Liebe kann den Menschen von seinen intensiven Momenten des Gebets und jeglichen Tugenden abhalten.¹³⁴⁵ Deswegen ist es für Arndt wichtig, im Rahmen der natürlichen Liebe (Bsp. Ehe) auch Gott zu lieben. Der Ehemann sowie die Ehefrau müssen zunächst Christus lieben, der wiederum die Verbindung zu Gott herstellt und zuletzt eine Liebe zwischen den Menschen ermöglicht.¹³⁴⁶ Die Liebe soll „durch den heiligen Geist geführt und regieret werde[n], und durch Betrachtung des ganzen Lebens Christi und seines heiligen Leidens, aus welchem nichts anders als lauter reine Liebe leuchtet.“¹³⁴⁷ Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Liebe für Arndt zu den bedeutendsten Selbstäußerungen des Menschen gehört. Es ist auch offensichtlich, dass das geistliche, neue Leben in Christus nicht bloß aus leeren Worten wie das Leben des Satans besteht; vielmehr steht dieses Leben „in der höchsten Tugend, die Gott selbst ist“¹³⁴⁸, in der Tugend der Liebe (1 Joh. 4,16).¹³⁴⁹

8.7 Das wahre Leben bei Arndt

Der Mensch, der in der Wahrheit lebt, ist für Arndt ein „wahres Kind Gottes [...], aus Gott und Christo geboren, in Christo erneuert, und durch den Glauben lebendig gemacht.“¹³⁵⁰ Mit anderen Worten ist es ein Mensch, „in welchem Christus alles wirke, dessen Wille Christi Wille wäre, seine Gedanken Christi Gedanken, sein Sinn Christi Sinn.“¹³⁵¹ Das wahre Leben ist demnach das Leben mit Christus. In diesem Zusammenhang spricht Arndt auch von einem „geordnet[en]

¹³⁴⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.2-11. So schreibt Arndt: „Es entsteht auch oft eine Liebe zwischen etlichen Personen, die sich also miteinander vereinigen, und durch eine geschöpfte Liebe verbinden, welche in ihnen so hoch wächst und steigt, dass sie sich alles gefallen lassen, was derjenige tut, den sie lieb haben. Denn die Liebe folgt ihrem Geliebten, weil sie ganz und gar an demselben hängt. Und dadurch wird man oft mit hingerissen zum Bösen, oder der Liebhaber reizet seinen Geliebten selbst dazu, weil er weiß, dass es ihm also gefällt, und wird durch solche falsche betrogene Liebe abgehalten vom Gebet und allen andern Tugenden“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.9).

¹³⁴⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.2-11.

¹³⁴⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 24, Nr.10.

¹³⁴⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.17.

¹³⁴⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.17.

¹³⁵⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.10.

¹³⁵¹ Ebd.

Leben.“¹³⁵² Zudem erscheint die *Buße* als Kernbegriff in die Erbauungstheologie Arndts neben den Begriffen *Nachfolge Christi* und *Vereinigung mit Christus* eingegangen zu sein. Bei den Textstellen Arndts, in denen er die Buße anspricht, wird der Eindruck erweckt, dass diese für eine stetige Besserung des Lebens als fortschreitende Bewegung hin zum wahren Leben sowie für ein Verbleiben im wahren Leben vorausgesetzt wird.

8.7.1 Die Buße im wahren Leben

Das Verbleiben im wahren Leben, das Arndt mit der Paulusstelle Gal. 2,20¹³⁵³ anspricht, wird neben dem Topos der Gottesebenbildlichkeit zu den zentralen Themen von Arndts Erbauungstheologie gerechnet. So schreibt Arndt:

„Christi Leben ist das neue Leben im Menschen [...] das heißt denn eine neue Kreatur, 2 Kor. 5,17 [...] wie Paulus spricht: Ich lebe nicht, sondern Christus lebet in mir, Gal. 2,20 [...] das heißt recht Buße getan.“¹³⁵⁴

Offensichtlich kommt hier zur Sprache, dass nach Arndt „niemand ohne wahre Buße [...] mit dem Lichte der Wahrheit erleuchtet werden [kann].“¹³⁵⁵ So ist es nach Arndt wichtig, dass der Mensch täglich Buße¹³⁵⁶ übt und diese nicht aufspart, bis der Tod unmittelbar bevorsteht. „Denn nach dem Tode wird keine Zeit oder Raum zur Buße sein. Hier in diesem Leben wird entweder das Leben ewig verloren oder ewig behalten.“¹³⁵⁷ Es wird in Arndts Ausführungen deutlich, dass die wahre Buße¹³⁵⁸ für das wahre Leben eine elementare Rolle spielt. Buße stellt für Arndt sogar den „Anfang und Grund des wahren Christentums, heiligen Lebens und Wandels“¹³⁵⁹ dar. Zu fragen ist, wie sich diese Buße zum Verdienst Christi verhält. In Kapitel 5.4 war

¹³⁵² Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 17, Nr.1.

¹³⁵³ Hiermit ist die bereits mehrfach angesprochene lebendige Vereinigung des Menschen mit Christus im Glauben gemeint. Sie betrifft die Gotteslehre und die Anthropologie.

¹³⁵⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.10.

¹³⁵⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 39, Nr.4.

¹³⁵⁶ Im Hinblick darauf, dass der Mensch im wahren Leben auch ein alter Mensch in Sünde bleibt, erscheint es ein vernünftiger Gedanke, dass auch im wahren Leben die tägliche Buße ihren Sinn nicht verliert. So schreibt Kleffmann im Hinblick auf Buße und Taufe: „Zwar ist das Werk der Taufe die Tötung des alten, um sich selbst kreisenden Menschen. Doch muß sie im Glauben täglich angeeignet werden, der alte Mensch täglich durch Buße ersauft werden und so der neue Mensch auferstehen.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.211).

¹³⁵⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 8, Nr.11.

¹³⁵⁸ In diesem Kontext entfaltet Arndt das erste Buch vom wahren Christentum, dessen Schwerpunkt in der Buße liegt.

¹³⁵⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 42, Nr.2.

bereits festzustellen, dass der Widerspruch von Christi Verdienst und menschlicher Leistungsbereitschaft in täglicher Buße unversöhnlich von Arndt stehen gelassen wird. Zudem wird ersichtlich, dass Arndt eine Verbindung zwischen *sola fide*¹³⁶⁰ und *in Christo* leben anstrebt.¹³⁶¹ Im Sinnzusammenhang mit dem Leben *in Christo* steht also die wahre Buße, die „aus dem innersten Grunde des Herzens“¹³⁶² kommen müsste.¹³⁶³ Das Herz muss sodann „geändert“¹³⁶⁴ werden, so Arndt. Dies bedeutet, dass die „bösen Affekte im Menschen gedämpft werden“¹³⁶⁵ sollen. Mit anderen Worten bezweckt Arndt mithilfe der wahren Buße „eine Änderung des Gemüths, und die Erneuerung des Gemüths in Besserung des Lebens.“¹³⁶⁶ Der neue Mensch im wahren Leben sollte frei von „Hoffart, Geiz und Wollust“¹³⁶⁷ sein.

Was Arndt konkret mit dem *Herz* oder *Gemüt* aussagen will, wird aus seinen Schriften nicht ersichtlich. Es ist aber naheliegend, dass Arndt beeinflusst von der christlichen Mystik mit dem Ausdruck *Gemüt* die Innerlichkeit des Menschen als Ganzes verstanden wissen will (Kapitel 2 & 3).

Zudem differenziert Arndt nicht zwischen der *Änderung* und der *Erneuerung* des Gemüts oder des Herzens. So entsteht der Eindruck, dass er *Änderung* und *Erneuerung* als Synonyme verwendet. Es wird anzunehmen sein, dass Arndt mit den Begriffen *Herz*, *Gemüt*, *Erneuerung* und *Besserung* des Lebens eine tiefergehende, ganzheitliche Ebene des Menschen anspricht. Diese Ebene umfasst alle Beweggründe des Menschen; sie umfasst alle Gedanken (den Verstand) und den Willen des Menschen, sodass gesagt werden kann, dass die Buße das gesamte¹³⁶⁸ Leben des Menschen einschließt.

¹³⁶⁰ Nicht allein an Christus glauben (vgl. Arndt, Johann (1996), Vorrede, S.64).

¹³⁶¹ Vgl. Arndt, Johann (1996), Vorrede, S.64.

¹³⁶² Arndt, Johann (1996), Vorrede, S.64.

¹³⁶³ Vgl. Arndt, Johann (1996), Vorrede, S.64.

¹³⁶⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.13.

¹³⁶⁵ Ebd.

¹³⁶⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 21, Nr.12.

¹³⁶⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.13.

¹³⁶⁸ Die Buße entspricht demnach „einer ganzheitlichen Haltung des Menschen, insbesondere seiner Ganzhinwendung zu Gott, der Abwendung von und Sühne für Sünden mit Neuorientierung für die Zukunft, der Glaubensbekehrung, der Antwort auf Gottes

Insofern erteilt Arndt der Veräußerung des Bußwesens, so wie diese vor der Reformation stattgefunden hat, eine Absage. Dies wird deutlich, wenn er von der „innerlichen Buße“¹³⁶⁹ spricht. Aus dieser Innerlichkeit heraus erscheint es fraglich, wie die *Erneuerung* und *Besserung* des Lebens im Verhältnis zum Glauben und zur Gnade stehen. Es lassen sich hierzu bei Arndt disparate Züge feststellen, indem er einerseits schreibt: „Die Buße oder wahre Bekehrung ist ein Werk Gottes des Heiligen Geistes.“¹³⁷⁰ Andererseits lassen sich bei Arndt jedoch folgende Textpassagen finden: „Und obgleich Christus für unsere Sünden gestorben und dieselben alle vollkÖmmlich bezahlet, so werden wir doch dieses Verdienstes nicht teilhaftig, und ist uns nichts nütze, wenn wir nicht Buße tun.“¹³⁷¹ „Die Vergebung der Sünden [ist] nicht den Unbußfertigen verheißen.“¹³⁷² Ohne Buße ist „keine Vergebung der Sünden“¹³⁷³ und „keine Gnade da.“¹³⁷⁴ Zudem kann auch der Heilige „Geist ohne Buße nicht empfangen werden.“¹³⁷⁵

Anhand dieser Textstellen wiegen die Einwände schwer, dass Arndt, da er der Buße eine höhere Wirksamkeit¹³⁷⁶ zuschreibt als dem Glauben und der Gnade, die *sola fide*-Konzeption vernachlässigt und somit die Buße als menschliche Leistung und nicht als Gottes Werk deutet. Insofern wird der Eindruck erweckt, dass die Buße die Ebene des Gnadenmittels erlangt und sich somit gegenüber dem Glauben verselbständigt, obwohl sie eigentlich ein Aspekt des Glaubens ist. Insofern werden in den oberen Textstellen Arndts Buße, Glaube und Gnade zu sehr voneinander getrennt. In diesem Kontext wird zu fragen sein, ob der Glaube¹³⁷⁷ und die Gnade für die Sündenvergebung nicht ausreichend seien. Zudem wird die Ansicht

Gnadenruf“ (Schott, Erdmann: Historisches Wörterbuch der Philosophie: Buße. (HWPh Bd. 1, S. 968)).

¹³⁶⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 4, Nr.5.

¹³⁷⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 4, Nr.1.

¹³⁷¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 37, Nr.21. Andererseits schreibt Arndt auch, dass der Tod Christi „das verblichene und erstorbene Bild Gottes“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13, Nr.16) im Menschen wieder herstellt. Sein Tod soll das neue Leben im Menschen hervorbringen. Das Abbild Gottes selbst wird auf diese Weise zum Leben erweckt und mit dem menschlichen Leben verbunden (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 13, Nr.16).

¹³⁷² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 37, Nr.21.

¹³⁷³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 37, Nr.24.

¹³⁷⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 37, Nr.24.

¹³⁷⁵ Arndt, Johann (1996), S.829.

¹³⁷⁶ Oder dass er der Buße zumindest einen Vorrang eingesteht.

¹³⁷⁷ Joest weist zurecht darauf hin, dass es „keine Buße [...] ohne Glauben [geben kann], sondern nur die Umkehr im Glauben.“ (Joest, Wilfried; Lüpke, Johannes (2012), S.149).

von Arndt vermittelt, dass die Buße für die Sündenvergebung ausreichend ist. Es erscheint fraglich, ob die Buße¹³⁷⁸ eine Rechtfertigung für das wahre Leben darstellen kann. Nach den oben zitierten Äußerungen Arndts reicht der reine Glaube ohne Buße nicht für die Tilgung der Sünden aus, wohingegen der lebendige Glaube samt Buße, Vereinigung und Nachfolge Christi seine Vollgestalt entfaltet. Und gerade der lebendige Glaube umfasst wiederum die Buße. In ähnlicher Weise verfährt Arndt mit der Begrifflichkeit der *Reue*. Einerseits ist ohne die „wahre heilsame Reue [...] auch keine Gnade da.“¹³⁷⁹ An anderen Stellen schreibt er über die „wahre“¹³⁸⁰ und „ernstliche Reue“¹³⁸¹, die eine „göttliche Reue durch den Glauben“¹³⁸² sowie eine „gnadenhungrige Reue“¹³⁸³ ist.

Anscheinend folgt Arndt also der reformatorischen Definition der Buße nicht – zumindest anhand dieser Textstellen, die die „Buße aus den Elementen der Reue (*contritio*) und des Glaubens (*fides salvifica*)“¹³⁸⁴ verstehen. Es entsteht vielmehr der Eindruck, dass wahre *Reue* und *Buße*, die für Arndt für das wahre Leben elementar sind, nur durch den Glauben, der ohne sie kein wahrer Glaube ist, verstanden werden können. Damit bekommen *Buße* und *Reue* an manchen Textstellen den Beigeschmack einer Teilleistung des Menschen, um das wahre wahre Leben zu erreichen. Mit anderen Worten bilden die wahre *Reue* und *Buße* eine Art Voraussetzung für den wahren Glauben und für die *Besserung* des Lebens. Es entsteht unseres Erachtens nach eine Art Stufenfolge auf dem Weg in das wahre Leben mit Gott. Für die Annahme des Stufen- und Wachstumsdenkens der Buße sprechen mehrere Textstellen Arndts (s. o. Kapitel 5.4, Anmerkung 846).

Andererseits inkludieren die Zuschreibungen „göttlich“ und „gnadenhungrig“ in Bezug auf die Reue bereits den Glauben als

¹³⁷⁸ Zurecht schreibt Falk Wagner in einem anderen Zusammenhang: „Die von Menschen selbst vollzogene Abkehr von der Sünde macht – zugespitzt gesagt – insofern von der Sünde selbst Gebrauch, als sie sich der menschlichen Eigenleistung verdankt.“ (Wagner, Falk (1981), S.477).

¹³⁷⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 37, Nr.24.

¹³⁸⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Vorrede.

¹³⁸¹ Ebd.

¹³⁸² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 4, Nr.2.

¹³⁸³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 19, Nr.16.

¹³⁸⁴ Wagner, Falk (1981), S.474.

Voraussetzungselement für das wahre Leben mit Christus. Eine genaue Lektüre vermag zu zeigen, wie Arndt förmlich mit den passenden Formulierungen kämpft und dabei an seine Grenzen gerät. Die Intention dieses inneren Kampfes wird klar: Arndt möchte, dass das Leben und der Glauben gleichwertig nebeneinanderstehen können.

Überdies beschreibt Arndt die Buße¹³⁸⁵ als einen Weg der Sündenerkenntnis, eine Erkenntnis der Erbsünde, welche die Vorbereitung darauf bietet, im bußfertigen, zerbrochenen Herzenszustand Christus zu empfangen.¹³⁸⁶ Der zerbrochene Herzenszustand meint in diesem Kontext die Herzensbuße, die gleichzeitig ein Werk des Geistes durch das Wort darstellt, welches eine vereinigende Eigenschaft besitzt.¹³⁸⁷

8.7.2 Die Vereinigung mit Christus im wahren Leben

Das oft angesprochene, mystische Stufendenken und die Wachstumsgedanken Arndts bezüglich der Besserung im Leben (s. o. Kapitel 4.2; 4.4; 4.5; 5.4) werden im Rahmen der Vereinigung mit Christus im dritten Buch vom wahren Christentum deutlich zur Sprache gebracht:

„Gleichwie unser natürliches Leben seine Stufen hat, seine Kindheit, Mannheit, Alter: also ist's auch beschaffen mit unserem geistlichen und christlichen Leben. Denn durch dasselbe hat den Anfang die Buße, dadurch der Mensch sich täglich bessert. Daraufhin folget eine mehrere Erleuchtung, als das Mittelalter [...] durchs [...] Gebet, durchs Kreuz [...]. [Letztendlich folgt] das vollkommene Alter, so besteht Vereinigung durch die Liebe [...] in Christo“¹³⁸⁸.

Es wird immer wieder deutlich, dass Arndt zum Teil das Stufendenken der mystischen Tradition¹³⁸⁹ mit seiner grundlegenden

¹³⁸⁵ „Buße tun und sich zum Herrn bekehren heißt, aus dem Gesetz Gottes seines Herzens angeborne Blindheit, innerliche Bosheit, abscheuliche Unreinigkeit und große Gottlosigkeit erkennen, als den inwendigen Gräuel und vergifteten Brunnen aller Sünden“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.5).

¹³⁸⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 42, Nr.2.

¹³⁸⁷ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Vorrede, S.7; WChr. II, Kapitel 10, Nr.15; II, Kapitel 5, Nr.1.

¹³⁸⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Vorrede, Nr.1.

¹³⁸⁹ Die Untersuchung von Taulers Predigten ergab, dass bezüglich der Altersstufen eine Parallele zu Tauler besteht: „Der Mensch tue, was er wolle, und fange es an, wie er wolle, er kommt niemals zu wahren Frieden, noch wird er dem Wesen nach ein Mensch des Himmels, bevor er an sein vierzigstes Lebensjahr kommt [...]. Dann soll der Mensch noch zehn Jahre warten, ehe ihm der Heilige Geist, der Tröster, in Wahrheit zuteilwerde, der

Unterscheidung zwischen Reinigung und Erleuchtung beibehält, seine Vollendung in der Vereinigung (s. o. Kapitel 3.4, Zitat 508) in Christus findet. Der Lebensbegriff fungiert an dieser Stelle als Verbindungsglied für die Stufenfolge: Am Anfang des christlichen Lebens steht die bereits beschriebene Bußlehre (s. o. Kapitel 8.7). Dabei wird die Bußlehre als die erste Zuwendung zu Gott und als der Weg der Vereinigung mit Gott verstanden.¹³⁹⁰ Die Vereinigung bildet sich durch „die Buße oder Bekehrung zu Gott als wahre Reue und Leid über die Sünden und den Glauben.“¹³⁹¹

8.7.2.1 Die Erleuchtung als Zwischenstufe der Vereinigung

Die Erleuchtung des Menschen steht auf der zweiten Stufe, der Mittelstufe zwischen Buße und Vereinigung. Auch wenn eine schulmäßige Definition dieses Begriffs in den Büchern vom wahren Christentum fehlt, legt sich der Eindruck nahe, dass diese Begrifflichkeit von Arndt unspezifisch verwendet wird. In Bezug auf *Erleuchtung* ließ sich bereits feststellen (s. o. Kapitel 4.2), dass Arndt damit mehrere Wiedergeburten und Erleuchtungen mittels des Glaubens und der Gnade aussagt, mit dem Ziel, „in Christo immer heiliger leben zu können.“¹³⁹² Ebenfalls war bereits zu beobachten (s. o. Kapitel 4.5.1), dass eine Erleuchtung nach Arndt sinnvoll denkbar ist, wenn sie als vorbereitende Wirkung des Heiligen Geistes gedeutet wird, als Erleuchtung und Reinigung der menschlichen Sinne, die ihre Wirkung mit der menschlichen Vernunft und als seine Erleuchtung entfaltet. Zudem wäre diese Erleuchtung folgerichtig denkbar, wenn sie nicht mittellos wäre, sondern in Verbindung mit dem Wort Gottes (s. o. Kapitel 4.5.1) verstanden würde. Sodann entfaltet der Heilige Geist seine Wirkung vor der Erleuchtung oder mit ihr, damit das Wort der Bibel erkannt und im Herzen aufgenommen¹³⁹³ werden kann (s. o. Kapitel 5.1). Anders gesagt kommt es im Kontakt mit dem Wort Gottes zu einer momenthaften Erkenntnis der tiefenliegenden und verborgenen Wahrheit, die sich in der Bibel vereinzelt finden lässt.

Geist, der alle Dinge lehret.“ (Tauler, Johannes (1359), Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, S.136f.). Zudem ist davon auszugehen, dass Arndt das mystische Stufendenken (Reinigung/Buße, Erleuchtung, Unio) aus der „Theologia Deutsch“ übernommen hat (s. o. Kapitel 3.4).

¹³⁹⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 4, Nr.3,6,7; Kapitel 12, Nr.7.

¹³⁹¹ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Kapitel 6, Nr.1.

¹³⁹² Arndt, Johann (1996), S.28.

¹³⁹³ Arndt geht hier auch von der menschlichen Bereitschaft aus, sich ernsthaft auf das Wort einzulassen (innerliche Andacht 756).

Insofern kann die Erleuchtung des Menschen allein „aus der Wirkung der Gnade Gottes“¹³⁹⁴ geschehen (s. o. Kapitel 8.3). Dafür spricht auch, dass Arndt an mehreren Stellen eine „gnädige[n] Erleuchtung“¹³⁹⁵ erwähnt.

Zudem kann davon ausgegangen werden, dass die Begrifflichkeit *Erleuchtung* dem Ausdruck *Erneuerung* des Menschen aus Gnade nahekommt. Die Erneuerung aus Gnade kann in diesem Kontext als Folge der Buße verstanden werden. Allerdings verschärft diese aufbauende Reihenfolge von Buße und Erneuerung das bereits im Zuge der Bußvorstellung Arndts identifizierte Problem (s. o. Kapitel 8.7.1): Diese Reihenfolge widerspricht zumindest latent der *sola fide*-Konzeption, indem sie die Buße als Bedingung für die Erneuerung des Menschen aus Gnaden versteht, auch wenn Rosenau in einem anderen Zusammenhang eine solche Auffassung vom mystischen Stufendenken als ein Missverständnis klarzustellen versucht. Auch wenn nach Rosenau „solche methodischen Anleitungen nur Raum im Menschen“¹³⁹⁶ schaffen sollen, „damit Gott allein wirken kann“¹³⁹⁷, bleibt doch zu fragen, ob nicht genau dieses Raumschaffen auf der Ebene der Reinigung als Voraussetzung für die Wirkung der Gnade Gottes gedeutet werden kann.

8.7.2.2 *Die Vereinigung im wahren Leben*

Die höchste Stufe bildet die Vereinigung, die sich nach Arndt „durch den Glauben und aus Gnaden“¹³⁹⁸ vollzieht. Er beschreibt diese Stufe als eine „Vollkommenheit und Seligkeit“¹³⁹⁹. Insofern ist davon auszugehen, dass die Vereinigung des Menschen mit Gott den Sinn und das Ziel der Theologie Arndts darstellt. Allerdings wirft die Vereinigung mit Gott auch viele Fragen auf. Es wird zu klären sein, was bei der Vereinigung mit der göttlichen Substanz mit der menschlichen Identität geschieht. Auch ist zu fragen, was der Unterschied zwischen einer Vereinigung mit Hilfe des Glaubens und einer Vereinigung, die ohne den Glauben auskommt, ist. Überdies

¹³⁹⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 10, Nr.2.

¹³⁹⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 5, Nr.8.

¹³⁹⁶ Rosenau, Hartmut (2002), S.123.

¹³⁹⁷ Ebd.

¹³⁹⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 6, Nr.1

¹³⁹⁹ Ebd.

spielen die Themenkreise *Wille* (s. u. Kapitel 8.7.3) und *Liebe* eine wichtige Rolle bei der Vorstellung der Vereinigung mit Christus.

Die Vereinigung wird dadurch spezifiziert, dass Arndt annimmt, dass sie „mit Christo durch den Glauben“¹⁴⁰⁰ vollzogen wird. Nach Arndt musste daher „Gottes Sohn Mensch werden[,] auf das[s] die menschliche Natur wieder mit Gott vereinigt“¹⁴⁰¹ werde. „Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist [daher] der vornehmste Grund und Beweis der Vereinigung.“¹⁴⁰² Eine weitere Erklärung gibt Arndt hierfür nicht an. Angelehnt an den Römerbrief (Röm. 8,10) ist in der Vereinigung „der Leib zwar“¹⁴⁰³ in Anbetracht der Sünde tot, „der Geist aber“¹⁴⁰⁴ lebendig.

Im Allgemeinen lässt sich festhalten, dass die Vereinigung ein Bündnis darstellt, in welchem Christus und die menschliche Identität als zwei Identitäten bestehen bleiben und doch in einer Beziehung stehen.¹⁴⁰⁵ Aus dieser relationalen und gnadenreichen Vereinigung mit Christus überträgt sich das wahre Leben auf den Menschen. Fraglich erscheint, ob sich die Vereinigung auf die göttlichen Eigenschaften und in Übereinstimmung der Willen erschöpft.

Es ist auch zu fragen, warum diese Vereinigung bedeutsam ist, wenn Gott durch Christus und den Heiligen Geist in der Welt gegenwärtig ist. Anscheinend differenziert Arndt zwischen der Gegenwärtigkeit und der Wirksamkeit der Vereinigung. Gott scheint in der Welt gegenwärtig zu sein; die subjektive Wirksamkeit dieser Gegenwart ist für den einzelnen Menschen durch die Entfremdung von Gott, und folglich vom Leben Gottes, gestört. Insofern scheint die Wirksamkeit Gottes sich beim einzelnen Menschen erst durch Christus und den Glauben zu entfalten. Allerdings unterscheidet Arndt nicht zwischen der Gegenwart Gottes und der Wirkung an sich. „Gottes Gegenwart selbst, seine Wirkung und Vereinigung gehöret dazu, daß wir erleuchtet, lebendig und wiedergeboren werden.“¹⁴⁰⁶ Eine

¹⁴⁰⁰ Ebd.

¹⁴⁰¹ Ebd.

¹⁴⁰² Arndt, Johann (1996), WChr. V, Kapitel 4, Nr.1.

¹⁴⁰³ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 4, Nr.1.

¹⁴⁰⁴ Ebd.

¹⁴⁰⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.6; Kapitel 41, Nr.9.

¹⁴⁰⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 3, Nr.3.

wirkungslose Gegenwart Gottes scheint von Arndt nicht impliziert zu sein.

Des Weiteren lässt sich feststellen, dass Arndt im Kontext der Vereinigung von einem „lebendigen Ebenbilde“¹⁴⁰⁷ spricht. Die Lebendigkeit der Vereinigung wird durch die Annahme, dass Christus im Menschen lebt, bestätigt: „Und weil nun Christus durch den Glauben in dir wohnt und lebet, Eph. 3,17, so ist ja seine Einwohnung nicht ein totes Werk, sondern ein lebendiges Werk.“¹⁴⁰⁸

Mit der Begrifflichkeit des Lebens schließt Arndt eine substantielle Vereinigung des Menschen mit Christus tendenziell aus. Es wird auch deutlich, dass der Mensch im wahren Leben sein Dasein, anhand der bereits beschriebenen Spiegelmetaphorik Arndts, von Gott in einer lebendigen Beziehung erhält. Durch die Eigenschaften, die der Mensch von Gott empfängt, bleibt er in einer Beziehung mit ihm. Damit wird angedeutet, dass der Mensch nur im wahren Leben bei sich selbst sein kann, wenn er sein Dasein nicht bei sich selbst sucht. Der Mensch kann sich also nicht selbst finden, weil er kein eigenständiges Sein¹⁴⁰⁹ hat; sein Sein besteht nur in Relation zu Gott, sodass der Mensch sein Sein, welches seine wahre Wirklichkeit in Gott findet, als wahres Sein bezeichnen kann. Sucht er allein sich selbst, so zerstört er das lebendige Bild Gottes in sich. Dies gibt dem Menschen unter

¹⁴⁰⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 2, Nr.2.

¹⁴⁰⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 5, Nr.9. Dabei wird auf den Ausdruck *Einwohnung* zurückgegriffen. An manchen Textstellen wird die Einwohnung in die Nähe des Begriffs *Vereinigung* gebracht (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 26, Gebet um die Einwohnung und Vereinigung Gottes). Dabei wird die Vereinigung auch als eine „gnadenreiche Einwohnung“ (Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 2, Nr.1) beschrieben. Bei der Einwohnung Gottes werden die „Herzen der Gläubigen“ (Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 4, Nr.2) aus Gnade zu „Wohnungen Gottes“ gemacht (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 4, Nr.1). Insgesamt wird der Unterschied zwischen der Einwohnung *von* Christus und der Vereinigung *mit* Christus nicht klar. Zudem wird von Arndt nicht differenziert zwischen den Begrifflichkeiten der *Beiwohnung* und *Einwohnung* unterschieden. Arndt schreibt, dass Gott „seine Liebe [...] durch seine tröstliche Beiwohnung unter uns und in uns“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 26, Nr.4) beweist. An einer anderen Stelle erachtet er die Einwohnung höher als die Beiwohnung (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 4, Nr.1). Woher er die Begrifflichkeit *Einwohnung* übernommen hat, wird nicht ersichtlich. Es ist zu vermuten, dass er diesen Zusammenhang neben Eph 3,17 aus Joh 14,23 geschöpft hat: „Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (Joh. 14,23).

¹⁴⁰⁹ Nach Arndts Argumentation hat der Mensch ohne Gott kein Sein, sodass ohne Gott nur das Bewusstsein seiner Nichtigkeit zurückbleibt (Kapitel 2.2.2; Kapitel 3).

anderem auch Anlass dazu, die Gottesebenbildlichkeit zu missbrauchen und sich selbst als Gott zu sehen (s. o. Kapitel 8.6).

Es wird der Eindruck erweckt, dass der Mensch Gottes Sein nie erlangen kann und daher der Schwerpunkt auf Gottes Leben liegt. Bedeutet aber die hier genannte Relation des Menschen, dass dieser gar nicht wirklich mit Gott verbunden ist? Wie könnte diese relative Beziehung aussehen, ohne eine Vermischung und Verschmelzung in eine einzelne Substanz (s. o. Anmerkung 981) zu bezwecken? Und stellt eine menschliche Inanspruchnahme der Eigenschaften Gottes und seines Willens nicht bereits eine Art Vergöttlichung der menschlichen Natur dar? Anders gesagt, kann die relationale Verbindung Gottes mit dem Menschen bereits eine Teilhaftigkeit¹⁴¹⁰ und Annäherung an Gottes Wesen bedeuten? In diesem Sinne würde die Teilhabe am Leben Gottes sowohl Rechtfertigung und im Kontext der Vereinigung (*unio*) zugleich eine *Vergöttlichung* bedeuten. Zwar verwendet Arndt nicht die Begrifflichkeit *Vergottung* oder *Vergöttlichung* (s. o. Kapitel 3.4.1), allerdings spricht er an mehreren Stellen seiner Bücher von einer anfänglichen *Gleichförmigkeit* mit Gott, die sachlich dem Gedankengang der *Vergöttlichung* nahekommt.

Es war bereits festzustellen (s. o. Kapitel 2.2.1), dass im trinitarischen Bild Gottes im Menschen nach mystischer Tradition ein substanzialer Anteil des göttlichen Wesens zu finden ist, der für sich ontologisch selbständig ist. Die ontologische Selbständigkeit des göttlichen Wesens im Menschen entzieht sich vollkommen dem menschlichen Dasein und kann somit dem Menschen nicht zugerechnet werden. Durch den substanzialen göttlichen Anteil im Menschen hat er die Möglichkeit, mit Gott mittels des Glaubens und der Gnade relational verbunden zu sein. Bei dieser Verbindung kommen die Vermischung und Verschmelzung der Substanzen nicht zustande, weil der Mensch (I) für sich keine Substanz, sondern ein relationales Dasein¹⁴¹¹ hat (II), und weil das göttliche, innertrinitarische Wesen im Menschen sich

¹⁴¹⁰ Hier stellt sich die Frage, inwieweit die Eigenschaften Gottes (z.B. Liebe) mit seinem Wesen zusammenhängen.

¹⁴¹¹ Dem stimmt auch Kleffmann zu, wenn er im Blick auf den Substanz- und Relationsbegriff schreibt: „So ist es etwa im Blick auf das Kategorien paar Substanz und Relation verkehrt, wenn der Mensch als dem Gottesverhältnis substanzial vorausgesetztes Insich- oder Ansichsein verstanden wird; seine wahre Identität findet er in der Relation zu Gott, die in Christus, also im Anderen identisch ist.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.108).

vollkommen dem menschlichen Dasein entzieht, sodass keine *Vergöttlichung* der menschlichen Natur stattfindet. Zudem bietet Arndt im Kontext des Substanzbegriffes einen entscheidenden Einwurf: Für ihn ist „der Glaube [...] eine Substanz und Wesen“¹⁴¹². „Denn der wahre Glaube ist das ganze System oder Wesen des neuen Lebens, darum er eine Substanz genennet wird.“¹⁴¹³ Der Glaube kann ohne den Lebensbezug nicht ausgesagt werden (s. o. Kapitel 7.2.1). Die Teilhabe mit Hilfe des Glaubens am trinitarischen Leben Gottes wird nicht als Verschmelzung der Substanzen verstanden, sondern kann als neues Leben des Menschen und eine Teilhabe am Leben Gottes verstanden werden. Die menschliche Substanz in wahren Leben wird im Miteinandersein im Glauben erzeugt und besteht nur in dieser Glaubensgemeinschaft, sodass die Gleichförmigkeit nur im Rahmen dieser Glaubensgemeinschaft gedacht werden kann. Das bedeutet, dass der alte, in Sünde lebende Mensch, der die Eigenschaften Gottes verwendet, im Miteinandersein im Glauben und durch Glauben und Gnade ein neuer Mensch mit einem neuen Sein wird. Diese neue Substanz, die sich nicht auf eine Willenseinheit mit Christus reduzieren lässt, kann auch wiederum nicht erschlossen und muss demnach geglaubt werden. Es ist aber offensichtlich, dass der Lebens- und Glaubensbegriff bei dieser Vorstellung der Substanz im Mittelpunkt steht. In diesem Sinne eröffnet sich die Möglichkeit, dass die Substanzontologie mit den Relationsgedanken verbunden gedacht werden kann (s. o. Kapitel 6.2, 8.4). Sie werden verbunden gedacht, da die Relation bereits in der trinitarischen Beziehung Gottes vermutet wird, die Substanz aus der Wechselbeziehung dieser trinitarischen Relation entsteht und mittels des Glaubens und der Gnade auf den Menschen übertragen werden kann. Es ist die Vorstellung einer substanzialen Kontinuität, die trotz des Durchdringens und der dadurch entstehenden Bewegung angenommen wird. Zudem lässt sich feststellen, dass es für Arndt keine Vereinigung ohne den Glauben gibt, sodass eine gnadenbedingte Gleichförmigkeit mit Gott naheliegend anzunehmen ist, was dazu berechtigen würde, von einer gnadenbedingten Theosis-Konzeption Arndts sprechen.

¹⁴¹² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Nr.6.

¹⁴¹³ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Erstes Büchlein, Kapitel 2, Nr.3.

Zudem bildet „das göttliche geoffenbarte Wort ein Band der Vereinigung.“¹⁴¹⁴ Allerdings muss das äußere Wort nicht als nachträgliche Versicherung des inneren Wortes dienen. Das äußere Wort verstärkt, wie das innere Wort auch, die bestehende Christusgemeinschaft; es beseitigt die Möglichkeit der Perversion des inneren Wortes und bestätigt den Glauben.

Wie schon angedeutet, verbindet Arndt die Lehre der Vereinigung im Glauben mit der Lehre der Gottesebenbildlichkeit (s. o. Kapitel 8.4):

„Und letztlich sollte der Mensch aus dem Bilde Gottes sich also erkennen, daß er dadurch mit Gott vereinigt wäre und daß in seiner Vereinigung des Menschen höchste Ruhe, Friede, Freude, Leben und Seligkeit stünde. Wie im Gegenteil des Menschen höchste Unruhe und Unseligkeit nirgends anders her entstehen kann, denn wenn er wider Gottes Bild handelt, sich von Gott abwendet und des höchsten, ewigen Gutes verlustig wird.“¹⁴¹⁵

Die Selbsterkenntnis des Menschen aus dem Bilde Gottes wird hier mit der Vereinigung mit Gott gleichgesetzt. Dies bedeutet, dass die aus dem Bilde Gottes stammenden Tugenden (z.B. Liebe), die sich im Leben des Menschen zeigen, ohne dass der Mensch diese sich selbst zuschreibt, mitgemeint sind. Bereits hier wird deutlich, dass der Lebensbegriff bei Arndt in Verbindung mit den von Gott geschenkten Tugenden steht. Wenn demnach das Bild Gottes im Menschen ist, so kann angenommen werden, dass es sich um eine gnadenhafte Vereinigung des bereits im Menschen vorhandenen, lebendigen Gottes handeln muss.

Abschließend kann nach den disparaten Aussagen in den Themenkreisen *Buße*, *Erleuchtung* und *Vereinigung* die Frage gestellt werden, ob Arndt das Stufendenken nur der besseren Visualisierung wegen übernahm, aber eigentlich ein zirkuläres Denken bezweckte. Mit anderen Worten sollten die Themenkreise *Buße*, *Erleuchtung* und *Vereinigung* nicht als ein chronologisches Nacheinander, sondern als ein Ineinander und Nebeneinander verstanden werden. Dieses Ineinander könnte mit der Begrifflichkeit des Lebens durchdrungen

¹⁴¹⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 3, Nr.1. Arndt nimmt auch an, dass die „gnädigen Verheißungen Gottes [Jes. 41,10; 43,2; 45,23-25; 54,9 & 10 ...] Gott und Mensch miteinander verbinden.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 3, Nr.4).

¹⁴¹⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.10.

werden. Denkbar wäre auch, dass Arndt das Dasein des Menschen in der Erleuchtung und Vereinigung als Gnadenleistung Gottes ansah, aber dennoch die Vereinigung im Rahmen der Lehre der Gottesebenbildlichkeit mit dem tugendhaften Leben als Stärkung der Vereinigung verstand.

8.7.3 Der menschliche Wille im wahren Leben

Der Mensch sollte nach Arndt „seinen eigenen Willen nicht tu[n], sondern sein Wille sollte Gottes Wille sein.“¹⁴¹⁶ Dabei knüpft Arndt an den präexistenziellen Zustand des Menschen vor der Sünde an, in dem der Wille des Menschen „in allen Dingen Gottes Willen gleichförmig“¹⁴¹⁷ war. Zu diesem Zustand soll der Mensch, soweit wie im irdischen Leben möglich, zurückkehren. Erwähnenswert erscheint auch, dass Arndt im Rahmen der Begrifflichkeit *Willen* die Begrifflichkeit *Gelassenheit*¹⁴¹⁸ verwendet.

Da Arndt im Eigenwillen des Menschen den Kern von allem Bösen identifiziert, wird der Eigenwille des Menschen seiner Grundkonstitution, seinem unwahren Sein und seiner schlechten Natur¹⁴¹⁹ zugerechnet (s. o. Kapitel 3.3.1). Hier wird die Brücke zu Jesus Christus geschlagen, der im Menschen leben soll. Aus diesem Grund

„ist Gottes Sohn Mensch geworden, auf daß er [...] unsern bösen Willen heilte, seinen guten Willen in unser Herz pflanzte und unseren Willen durch seinen Heiligen Geist erneuerte [...] sich mit uns vereinigte, und in uns lebte, daß unser Wille auch Gott gleichförmig würde.“¹⁴²⁰

¹⁴¹⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.6.

¹⁴¹⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.6.

¹⁴¹⁸ Gelassenheit bedeutet bei Arndt, sich dem Willen Gottes hinzugeben, vom Geist regieren zu lassen und an nichts Geschöpfliches gebunden zu sein. Zwar ist die Gelassenheit der Seele als Voraussetzung für das Gotteseerlebnis zu sehen, andererseits ist die Teilhaftigkeit an Christi Leben, die Erfahrung und die Nachfolge seiner Demut und Sanftmut auch eine Voraussetzung für die Ruhe der Seele.

¹⁴¹⁹ Demnach würde Arndt Augustin zustimmen, wenn dieser schreibt: „Was ist der Mensch, der in diesem Leben seinen E. gebraucht, bevor er Gott wählt und liebt, anderes als ungerecht und gottlos?“ (Fuchs, Hans Jürgen: Eigenwille, Eigensinn. Historisches Wörterbuch der Philosophie. (HWPh Bd. 2, S. 343)).

¹⁴²⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 33, Nr.11.

8.7.4 Die Gnade im wahren Leben

Auch im Themenkreis der Gnade können an vielen Textstellen disparate Aussagen von Arndt wahrgenommen werden. Einerseits schreibt er: „Aber, oh Herr, je größer diese Gnade ist, je mehr wird sie gemäßbraucht.“¹⁴²¹ Zum anderen ist zu lesen: „Gott fordert nicht mehr von dem Menschen, denn diese zwei Worte, daß der Mensch seine Sünde bereue und beweine und um Gnade bitte.“¹⁴²² An vielen anderen Stellen schreibt Arndt auch im gleichen Duktus über die göttliche Gnade. Zwischen den Zeilen wird immer wieder deutlich, dass Arndt es für problematisch hält, wenn die umsonst geschenkte Gnade Gottes von den Menschen missbraucht wird, weil diese keine Eigenleistung des Menschen verlangt. Demnach nimmt Arndt an, dass der Mensch einen Beitrag für die Gnade Gottes leisten muss. Gerade das Gebet¹⁴²³ kann neben der Buße (s. o. Kapitel 8.7) als ein solcher Beitrag gedeutet werden. Sodann wird das Beten ähnlich wie in Kapitel 8.7 als eine Voraussetzung¹⁴²⁴ für die Gnade Gottes gesehen: „Willst du Gottes Gnade [...] haben, so musst du beten. Denn ohne Gebet wirst du es nicht erlangen.“¹⁴²⁵

Überdies kann die Gnade auch verloren gehen, „denn Gottes Gnade bleibt bei keinem Menschen, der sich für etwas hält.“¹⁴²⁶ Sie muss erhalten werden: „Erhalte mich auch, mein Gott, in deiner Gnade.“¹⁴²⁷ Andererseits schreibt Arndt: „Wenn aber unsere Gerechtigkeit auf uns selbst, auf unsere Werke und Verdienst gegründet wäre, so wäre die Gnade nichts.“¹⁴²⁸ Zudem wird die Begrifflichkeit der *Gnade* in vielen

¹⁴²¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 8, Gebet um wahre Buße.

¹⁴²² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 19, Nr.15.

¹⁴²³ Als erwähnenswert erscheint in diesem Kontext, dass Christus „von denen, die nicht beten“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 34, Unterkapitel 2, Nr.4) abweicht, sodass „Gottes Wille [...] in ihnen unbekannt“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 34, Unterkapitel 2, Nr. 4) bleibt. Der Leser bekommt an dieser Stelle den Eindruck, dass das Beten eine Voraussetzung für das lebendige Miteinander von Menschen und Christus ist, mit dessen Verlust auch der Verlust des göttlichen Willens einhergeht. Es erscheint auch hier fraglich, wie Arndt in diesem Zusammenhang den Glauben und die Gnade versteht. Die Irritation besteht weiterhin, auch wenn Arndt an mehrere Stellen vom „gnädigen Willen“ (Arndt, Johann (1996), WChr. VI, Kapitel 6, Teil 1, Nr.1) spricht.

¹⁴²⁴ Mit dieser Voraussetzung wird der „Skopus der Erbsünden- und der Rechtfertigungslehre [...] verfehlt oder sogar konterkariert, wenn die Gnade als eine dem Menschen für sich (substantiell) zukommende Eigenschaft verstanden wird, die ihn befähigt, sich selbst zur angebotenen Gemeinschaft zu bestimmen.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.85).

¹⁴²⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 20, Nr.13.

¹⁴²⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 19, Nr.9.

¹⁴²⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 34, Gebet um geistliche Hilfe an der Seele.

¹⁴²⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 3, Nr.8.

Kapiteln über die ganzen 1000 Seiten der Bücher vom wahren Christentum wieder aufgenommen und mit verschiedenen anderen Begrifflichkeiten zusammengebracht. So kommt es dazu, dass die Gnade mit der Buße, der Bitte, dem Gebet, der Absage des Willens, der Demut und der Selbsterkenntnis in Gotteserkenntnis (im Abbild Gottes) zusammen eingereiht wird. Allerdings wird dieses Einreihen von Begrifflichkeiten bei Arndt nicht systematisch reflektiert, sodass es oftmals bei einer Nennung der Begriffe oder einem Aussagesatz verbleibt, ohne dass dafür eine systematisch-reflektive Begründung geliefert wird. Es lässt sich auch kein systematischer Höhepunkt des Themenkreises *Gnade* finden.

Um wieder auf die geschenkte Gnade zurückzukommen: diese wird bei Arndt nicht eindeutig in den Vordergrund seiner Theologie gestellt. Mit anderen Worten wird die Rechtfertigung allein durch den Glauben, die Paulus in Röm. 3, 24 mit den Worten „ohne Verdienst [...] durch die Erlösung durch Jesus Christus“¹⁴²⁹ beschreibt, von Arndt an mehreren Textstellen nicht explizit ausgesagt. Zwar erachtet Arndt Christus als ein „Geschenk“¹⁴³⁰, gleichzeitig sollte aber der Mensch „täglich“¹⁴³¹, sogar „stündlich [und] augenblicklich“¹⁴³² darum bitten, dieses Geschenk annehmen zu dürfen. Es wird ersichtlich, dass es Arndt darum geht, mit einer regelmäßigen Eigenleistung Christus zu erbitten, damit er „sein heilbringend Amt [...] an [uns] erfüllen möge.“¹⁴³³ Auch wenn Arndt vom „Gnadenwerk des Erlösers [...], welches zwar gegeben wird denen, so von Herzen demütig sind, sich wahrhaftig erkennen, sich selber für nichts achten [...]“¹⁴³⁴, spricht, so impliziert er Voraussetzungen in Form von Eigenleistungen und Bemühen für die Gnade. So entsteht der Eindruck, als unterscheide Arndt eine nachhaltige, lebendige Gnade von einer geschenkten Gnade¹⁴³⁵ ohne menschliche Vorleistungen.

¹⁴²⁹ Lutherbibel 2017 (<https://www.bibleserver.com/text/LUT/Römer3%2C25>)
[Zugriff:10.02.2021]

¹⁴³⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.7.

¹⁴³¹ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.7.

¹⁴³² Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.11.

¹⁴³³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.7.

¹⁴³⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Zweites Büchlein, Kapitel 7, Nr.5.

¹⁴³⁵ Bei der geschenkten Gnade spricht Arndt von einem Gott, der den Menschen seine Gnade anbietet, indem er „flehet und bittet, wir sollen doch zu ihm kommen“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.3). Dieses Flehen und Bitten Gottes stützt er mit der Bibelstelle Jer. 3,12-13.

Eine ähnliche Interpretationsmöglichkeit könnte die Begrifflichkeit des Lebens in den Vordergrund stellen. Da Arndt im Rahmen des Themenkreises *Gnade* davon spricht, „sein Leben ernstlich [zu] bessern“¹⁴³⁶, erscheint es, als fasse er das Leben als einen Lernprozess auf. In diesem Kontext könnte auch die Gnade für Arndt einen prozesstheoretischen Charakter haben. Für diese These des prozessualen Charakters spräche Arndts Rede von einer Zunahme der Gnade mit Hilfe der menschlichen Demut, der Buße und des Gebets.¹⁴³⁷ Die Gnade erscheint mittels der Demut des Menschen flexibel zu- und abzunehmen. Nach Arndt ist die Gnade „bei den Demüthigen [...] so stark und mächtig“¹⁴³⁸. Als Ziel der Gnade wird das wahre Leben in Christus (die Vereinigung in Christus, vgl. o. Kapitel 8.7.2) definiert, welches ein entsprechendes Leben des Menschen voraussetzt. In dieser lebendigen Vereinigung zwischen Christus und Mensch wirken beide in der Buße und im Gebet miteinander, nebeneinander und ineinander. Daran angeknüpft ließe sich von einer lebendigen Gnade sprechen. Bei der lebendigen Gnade verstricken sich menschliches Bemühen und die geschenkte Gnade zutiefst und lebendig ineinander. Die lebendige und die geschenkte Gnade könnten auch durch ihren Bezug zueinander dialektisch aufgefasst werden.

Demnach kann festgestellt werden, dass die lebendige Gnade eine Mitwirkung, Bereitschaft und ein Bemühen des Menschen voraussetzt. Arndt schreibt in diesem Kontext der Gnade lebenserhaltende Eigenschaften zu. Die Gnade ist „unserer Seele Leben“¹⁴³⁹. Mit dem bisher Gesagten lässt sich festhalten, dass die geschenkte Gnade sich im Leben des Menschen durch die lebendige Gnade (ihre Buße, Verneinung des Willens und Demut) bewähren muss. In diesem Kontext schreibt Kleffmann trefflich, dass die „Rechtfertigung des Sünders nicht scharf von dem wahren Leben“¹⁴⁴⁰ getrennt werden kann, sodass der „Mensch für sich [...] bei seiner Rechtfertigung durch Selbstbestimmung mitwirken und in dem Maß, in dem er gerechtfertigt ist, diese Rechtfertigung durch Taten der Liebe bewähren und steigern

¹⁴³⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.5.

¹⁴³⁷ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 20, Nr.16.

¹⁴³⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 20, Nr.3.

¹⁴³⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.11.

¹⁴⁴⁰ Kleffmann, Tom (2013), S.86.

[muss].¹⁴⁴¹ Insofern muss der Mensch „mit Hilfe der ihm übereigneten Gnade sein wahres Leben [immer wieder] verwirklichen.“¹⁴⁴² Diese stetige Verwirklichung des wahren Lebens sieht Arndt unter anderem in der Buße, im Gebet, in der Verneinung des Eigenwillens und in der Demut.

Fraglich erscheint, ob diese Mitwirkung lediglich auf eine Bejahung Gottes reduziert werden kann. Nun kann auch weiter gefragt werden, ob nicht bereits die Bejahung Gottes eine Mitwirkung des Menschen enthält. Anders gesagt konzentriert sich der Mensch bei der Bejahung im Innersten auf Gott und schreibt ihm eine hohe Bedeutung zu. Sind diese Bedeutungszuschreibung und Gottesbejahung des Menschen nicht eine aktive Mitwirkung des Menschen? Zudem ist unklar, ob das Mitwirken als ein passives Mit-sich-geschehen-lassen im Sinne eines Wirken-lassens Gottes im Glauben¹⁴⁴³ verstanden werden kann. Wird also der Glaube als ein passives Geschehen betrachtet? Wenn für Arndt „der Glaube [...] eine Substanz und Wesen“¹⁴⁴⁴ und Gott allein ein Wesen und eine Substanz ist, so muss auch angenommen werden, dass der Glaube zur Substanz Gottes gehört und somit eine alleinige Wirkung Gottes auf den Menschen hat. Hier entsteht der Eindruck, dass der Glaube keiner Mitwirkung des Menschen bedarf. Wird also die Mitwirkung lediglich auf die Bejahung Gottes reduziert? Wie verhält es sich dann mit der stündlichen Bitte und dem Gebet des Menschen nach der Gnade Gottes? Hat die Bitte ihren Ursprung im Glauben, sodass sie als bloßes Mit-sich-geschehen-lassen verstanden werden kann? Überdies spricht dagegen, dass der Mensch eine immerwährende Bereitschaft für die Absage seines Willens und für die Bereitschaft der Annahme der Gnade aufweisen muss. Und gerade diese Absage des Willens bedeutet zumindest eine Mitwirkung des Menschen.

¹⁴⁴¹ Ebd.

¹⁴⁴² Ebd.

¹⁴⁴³ Von Tauler hat Arndt auch gelernt, sich Gott als ein wirkendes Wesen vorzustellen, demgegenüber sich der Mensch passiv und „entleert“ verhält. Diese Entleerung des Menschen finden wir bei Arndt unter dem Begriff des Glaubens (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 9, Nr.1) Tauler hingegen beschreibt die Entleerung mit dem Begriff der *Gelassenheit* (s. o. Kapitel 2).

¹⁴⁴⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Nr.6.

Wenn aber der Absage des menschlichen Willens Ernsthaftigkeit verliehen werden sollte, dann müsste sie aus der lebendigen Beziehung mit Gott kommen. Und gerade die lebendige Beziehung mit Gott erfordert, durch die Buße und Reue, eine Mitwirkung des Menschen. Hier erscheint bei Arndt die Mitwirkung zumindest bei der Annahme der Gnade als wesentlich. Andererseits kann die Gnade auch differenzierter als eine „zuvorkommende und vorlaufende Gnade“¹⁴⁴⁵ (s. o. Kapitel 4.5.1, Anmerkung 454; 765) von Arndt verstanden werden. Diese vorlaufende Gnade bildet den „Vorsatz[,] [G]utes zu thun“¹⁴⁴⁶ und entstammt dem „Heiligen Geist“¹⁴⁴⁷. Sie ist eine Gnade, die nicht wartet, „bis der Mensch tüchtig werde“¹⁴⁴⁸, sondern macht ihn „selbst würdig und tüchtig“¹⁴⁴⁹. Überdies spricht Arndt in diesem Kontext auch von einer „wartenden Gnade“¹⁴⁵⁰.

Nichtsdestotrotz ließen sich an mehreren Stellen im Themenkreis der Gnade und der Buße bei der Mitwirkung des Menschen „ein Miteinander von menschlicher und göttlicher Aktivität“¹⁴⁵¹ aufzeigen. Allerdings entsteht durch Arndts Konzeption der zuvor kommenden Gnade der Rahmen einer göttlichen Aktivität, in welchem „menschliche Schritte ermöglicht werden.“¹⁴⁵²

Zudem spricht Arndt im Rahmen des Themenkreises *Gnade* in Verbindung mit dem Lebensbegriff zwei Ebenen an. Er spricht im Rahmen der Erneuerung des Menschen im Zusammenhang mit den Topoi *Buße*, *Erleuchtung* und *Vereinigung* auch die ethische¹⁴⁵³ Komponente an. Durch das Miteinander der menschlichen und göttlichen Aktivität, die sich konkret in der Bitte, im Gebet und der demütigen Grundhaltung zeigt, wird das menschliche Leben auch ethisch gebessert. Auch in einem Brief an Johannes Piscator schreibt

¹⁴⁴⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 8, Nr.5.

¹⁴⁴⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 22, Nr.5.

¹⁴⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁴⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 34, Unterkapitel 8, Gebet um Erkenntnis der allgemeinen Liebe Gottes.

¹⁴⁴⁹ Ebd.

¹⁴⁵⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 8, Nr.5.

¹⁴⁵¹ Hauschild, Wolf-Dieter (1985), S.476.

¹⁴⁵² Ebd.

¹⁴⁵³ Zudem wird es bei Arndt auch deutlich, dass durch die Zunahme der Gnade nicht nur die ethische, sondern auch soteriologische Ebene, die für ihn „die höchste Versöhnung Gottes“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 19, Nr.9) darstellt, angesprochen wird. Die soteriologische Ebene wird allein durch die geschenkte Gnade Gottes wirksam.

Arndt über die „Verbesserung des Lebens“¹⁴⁵⁴ (s. o. Kapitel 4.2), die nicht im Rahmen einer „theologischen Disputation“¹⁴⁵⁵, sondern im Rahmen einer „Ermahnung, welche zum Volke zur Besserung des Lebens gerichtet [ist].“¹⁴⁵⁶. Es geht Arndt darum, die „Buße und Lebensbesserung einzuschärfen.“¹⁴⁵⁷

In diesem Kontext ließe sich auch von einer ethischen Erneuerung des Menschen im Rahmen der Gnade sprechen. Dabei könnte indes der Eindruck entstehen, dass Arndt durch die ethische Verbesserung des Lebens im Miteinander der menschlichen und göttlichen Aktivität eine tugendhafte Lebenspraxis bezwecke, als ob der Mensch durch diesen wiederholt prozesshaften Lernweg der tugendhaften Lebenspraxis seine Mitwirkung in einem zunehmenden Lernprozess verselbständigen könne. Die Tugendkonzeption könnte hier verselbständigt werden und zu einer Verschiebung der Mitwirkungskraft seitens des Menschen beitragen, sodass hier eine Verschiebung der Gnade in Richtung der menschlichen Tugend erfolgt. Sodann könnte der Mensch wieder in das verkehrte Leben fallen, indem er die Mitwirkung Gottes negiert und sich selbst alle Tugenden zuschreibt. Dies führt zum Eindruck, dass das wahre Leben bei Arndt nicht als eine immerwährende Konstanz verstanden werden kann. Der Mensch kann also aus dem wahren Leben wieder in das unwahre Leben zurückfallen, sodass es zu den Grundvoraussetzungen des Menschen gehört, eine fortwährende Beziehung mit Gott im Glauben anzustreben.

Zusammenfassend scheint Arndt seine Erbauungstheologie im Themenkreis der Lebensbegrifflichkeit zu verstehen. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass die Gnade flexibel zu- und abnehmen kann sowie der „Heilige Geist über uns mehr und mehr ausgegossen“¹⁴⁵⁸ werden kann.

¹⁴⁵⁴ Arndt, Johann (1996), S.28.

¹⁴⁵⁵ Ebd.

¹⁴⁵⁶ Ebd.

¹⁴⁵⁷ Ebd.

¹⁴⁵⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 21, Nr.5.

8.7.5 Das Leid und die Traurigkeit im wahren Leben

In Kapitel 8.7.2 war bereits festzustellen, dass die Vereinigung mit Christus durch „die Buße oder Bekehrung zu Gott als wahre Reue und Leid über die Sünden und den Glauben“¹⁴⁵⁹ entsteht. Fraglich erscheint, ob die Reue und das Leid durch die Vereinigung mit Christus immer noch Bestand im wahren Leben haben. Dazu schreibt Arndt, dass der Mensch in einer Lebenskrise „tief in den Unglauben“¹⁴⁶⁰ stürzen kann. Hier spricht er schwierige Lebenssituationen an, die er nicht explizit erläutert. In diesen Lebenssituationen zweifelt der Mensch, dass „ihm Gott gnädig sei“¹⁴⁶¹. Gerade in dieser Not und Verzweiflung „lässt Gott den Menschen seine Nichtigkeit“¹⁴⁶² erkennen, so Arndt.

Trotz der immer wiederkehrenden Erkenntnis der Nichtigkeit wird „der Mensch erhalten.“¹⁴⁶³ An dieser Stelle benennt Arndt nicht explizit, wodurch der Mensch erhalten wird. Die Vermutung liegt aber nahe, dass der Mensch durch den Heiligen Geist erhalten wird, der „den Menschen zu allen Zeiten ermahnet, treibet, locket und ziehet in ein geordnetes Leben.“¹⁴⁶⁴ Diese Textpassage verdeutlicht, dass der Mensch auch im wahren Leben „Herzensleid [und] Traurigkeit [...]“¹⁴⁶⁵ erfahren kann und dass das wahre Leben ihn nicht davor bewahrt. Mit anderen Worten zeigt dieses Leiden im wahren Leben an, „daß die Christen nicht der Welt entnommen sind, sondern weiterhin in ihren weltlichen Bezügen leben.“¹⁴⁶⁶

Zudem beschreibt Arndt dieses Leiden und diese Traurigkeit als „ein Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes.“¹⁴⁶⁷ Dies legt den Eindruck nahe, als möchte Arndt die Traurigkeit und das Leid positiv umdeuten und eine Art erfahrbare Gegenwart des Heiligen Geistes konstituieren. Folgt man der Argumentation Arndts, so würde dies

¹⁴⁵⁹ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Kapitel 6, Nr.1.

¹⁴⁶⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 52, Nr.4.

¹⁴⁶¹ Ebd.

¹⁴⁶² Ebd.

¹⁴⁶³ Ebd.

¹⁴⁶⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 17, Nr.1.

¹⁴⁶⁵ Ebd. Überdies erlangt der Mensch durch den Heiligen Geist die Liebe, die in ihm Nächstenliebe erweckt, welche sich vor allem darin zeigt, sich dem Nächsten gegenüber allem leichtfertigen Urteilen und Richtens zu enthalten (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 17, Nr.4).

¹⁴⁶⁶ Wolter, Michael (1990), S.684.

¹⁴⁶⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 40, Nr.5.

auch bedeuten, dass Leid und Verzweiflung völlig undifferenziert und nicht begründet als ein Beweis der Gegenwart des Heiligen Geistes verstanden werden könnten. Daher ist es fraglich, ob solche Gemütsregungen zur Feststellung der Vereinigung mit Christus oder der Gegenwart des Heiligen Geistes dienen können. Es ist darüberhinaus unklar, wie Arndt die Unterscheidung der menschlichen und göttlichen Traurigkeit vornehmen will. An einer Stelle schreibt er, dass die weltliche Traurigkeit „aus Geiz, Neid, aus Sorge der Nahrung, aus Unglauben und Ungeduld“¹⁴⁶⁸, dagegen die „göttliche Traurigkeit aus Erkenntnis der Sünden“¹⁴⁶⁹ entsteht. Ein wenig verständlicher wird es, wenn Arndt die göttliche Traurigkeit „mit der ernstliche[n] Betrachtung des heiligen Leidens Christi“¹⁴⁷⁰ verbindet. Die Traurigkeit und das Leid erscheinen hier im Lichte der Auferstehung nicht grundlos vorzukommen. Sie tragen in sich die Möglichkeit für einen Neuanfang des Lebens. Inmitten des Neuanfanges steht das Leben von Christus, welches uns ein authentisches Exempel bietet. Durch „die Anschauung des gekreuzigten Christus“, durch die Betrachtung seines Leidens“¹⁴⁷¹ soll der Mensch Anteil an der göttlichen Traurigkeit im wahren Leben nehmen. Es wird hier deutlich, dass Arndt die Leidensgeschichte Jesu mit in das wahre Leben einbezieht. Überdies wird in der „Anschauung des gekreuzigten Christus“¹⁴⁷² dem Menschen Trost verliehen, weil sich dieser mit seiner Traurigkeit nicht isoliert versteht, sondern in Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes steht.

8.7.6 Die Nachfolge Christi im wahren Leben

Es ist davon auszugehen, dass Arndt die Nachfolge Christi im wahren Leben vorsieht, weil er schreibt, dass der Mensch Christus als „neue Kreatur“¹⁴⁷³ nachfolgen soll. Christus offenbart uns ein „lebendig Beispiel“¹⁴⁷⁴ eines „göttlichen, unschuldigen, vollkommenen, heiligen Lebens“¹⁴⁷⁵, so Arndt. Das biblische Fundament dazu bietet sich Arndt unter anderem in Joh. 14,6¹⁴⁷⁶:

¹⁴⁶⁸ Ebd.

¹⁴⁶⁹ Ebd.

¹⁴⁷⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 8, Nr.7.

¹⁴⁷¹ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 21, Nr.11.

¹⁴⁷² Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 21, Nr.11.

¹⁴⁷³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Gebet um die Liebe des göttlichen Wortes.

¹⁴⁷⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.2.

¹⁴⁷⁵ Ebd.

¹⁴⁷⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.2; Kapitel 11, Nr.15; Kapitel 24, Nr.16.

„Und ob wir gleich die Nachfolge des heiligen und edeln Lebens Christi in dieser Schwachheit nicht vollk6mmlich erreichen k6nnen, dahin auch mein B6chlein nicht gemeinet, so sollen wir's doch lieb haben und danach seufzen.“¹⁴⁷⁷

Auch wenn Arndt von einer Nachfolge¹⁴⁷⁸ des Lebens Christi spricht, wird unseres Erachtens deutlich, dass er darunter nicht die Nachfolge des konkreten Lebens Christi versteht. Es ist daher keine Nachfolge im engeren Sinne gemeint. Ein Blick auf die von Arndt angefuhrte Schriftstelle zeigt, dass Arndt eine konkrete Nachfolge, die die „Lebensform des J6ngerkreises des irdischen Jesus“¹⁴⁷⁹ miteinschlie6t, nicht formuliert und an ihre Stelle das *Lieb haben*¹⁴⁸⁰ des Lebens Christi setzt. Mit anderen Worten versteht Arndt mit der Nachfolge keine „Wanderschaft und damit verbunden [keine] Armut, Familienlosigkeit [...] oder Heilungen.“¹⁴⁸¹ Im Wesentlichen geht es darum, dass „Christus [...] die Richtschnur unsers ganzen Lebens [bildet], dahin unser Herz, Sinn und Gedanken sollen gewendet sein, wie wir zu ihm kommen [...] und ewig mit ihm leben m6gen.“¹⁴⁸² Zudem wird die Nachfolge auch als die „selbst verleugnen, und [...] den Willen deines Vaters tun“¹⁴⁸³ beschrieben.

Zu beobachten ist ferner, dass die Begrifflichkeit der Nachfolge bei Arndt durch den Bezug auf die Tugenden, die aus Gott stammen, einen starken Fokus auf die Gotteslehre aufweist. Die Vermutung liegt also nahe, dass wir die Begrifflichkeit der Nachfolge auch mit der Begrifflichkeit „Gleichf6rmigkeit des Ebenbildes“¹⁴⁸⁴ ersetzen k6nnen. Dieser Eindruck wird dadurch gest6rkt, dass Arndt im Rahmen des Themenkreises der Gottesebenbildlichkeit von einer „Gleichf6rmigkeit

¹⁴⁷⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Vorrede.

¹⁴⁷⁸ Arndt selbst empfand Kempens Schrift „Nachfolge Christi“ (Vorwort und Edition 1605) als bedeutsam, sodass er diese in eigenverantwortlicher Edition mit einem ausfuhrlichen Vorwort wiederzubeleben versuchte.

¹⁴⁷⁹ Luz, Ullrich (1994), S.678.

¹⁴⁸⁰ Das *Lieb-haben* von Christus kann so gedeutet werden, dass auch ein Mensch im wahren Leben wahrnehmen muss, dass in Christus das ganze Gesetz bereits erf6llt worden ist. In diesem Sinne schreibt Arndt: „Darum zeigt uns erstlich der gekreuzigte Christus unsere S6nde, derselben Gr66e und Menge.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 19, Nr.2). Mit seinem blutigen Leib „voller Schmerzen und Krankheit“ (ebd.) zeigt er exemplarisch, wie ernsthaft wir unsere S6nde verstehen sollen. 6berdies versteht Arndt die Menschwerdung Christi als eine Offenbarung der Liebe Gottes (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.9; II, Kapitel 6, Nr.1).

¹⁴⁸¹ Luz, Ullrich (1994), S.678.

¹⁴⁸² Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 18, Nr.2.

¹⁴⁸³ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Gebet um die Liebe des g6ttlichen Wortes.

¹⁴⁸⁴ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.1.

des Ebenbildes unsers Herrn Jesu Christi“¹⁴⁸⁵ spricht. Zudem bedeutet für ihn die Gleichförmigkeit mit Christo eine Gleichförmigkeit „in Geduld, Sanftmuth, Demuth“¹⁴⁸⁶.

Abschließend kann gesagt werden, dass der Mensch die Qualität von Christi Werk nicht vollkommen übernehmen kann; es wird immer ein Abstand zwischen dem Menschen und Christus gewahrt bleiben. Die Nachfolge des heiligen und edlen Lebens Christi sensibilisiert den Leser zunächst für den Sprachgebrauch Christi. Die Unmöglichkeit der vollkommenen Nachfolge Christi macht den Glauben als Verbindungsglied nicht zunichte, sodass der Gläubige eine Verbindung zu Christus beibehält.¹⁴⁸⁷

8.7.7 Das Gebet im unwahren und wahren Leben

Durch die Gegenwart des trinitarischen Gottes im Menschen, die eine Teilhabe am göttlichen Leben bedeutet, wird der gläubige Mensch in das wahre Leben versetzt. Der Beginn des wahren Lebens kann zugleich als Vorgriff auf das ewige Leben gedeutet werden.

Auf die Bewahrung des wahren Lebens gibt Arndt im dritten Buch (18. Kapitel) vom wahren Christentum eine konkrete Antwort. Der Mensch, der sorgfältig auf sein Leben achtet und sich in der Welt nicht verliert (indem er nur Lust und Freude in dieser Welt sucht und sich selbst¹⁴⁸⁸ in allen Dingen finden will), kann die Gegenwart Gottes im irdischen Leben erhalten.¹⁴⁸⁹ In diesem Kontext führt Arndt die Begrifflichkeit „Weltgeist“¹⁴⁹⁰ ein. Der Mensch kann demnach den Heiligen Geist durch den Weltgeist zurückstoßen. Der Weltgeist stellt sich immer wieder ein, wenn der Mensch „Lust und Freude [in] dieser Welt

¹⁴⁸⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. V, Drittes Büchlein, Kapitel 3, Nr.5.

¹⁴⁸⁶ Arndt, Johann (1996), S.827. In diesem Zusammenhang schreibt Arndt: „Diese drei Haupttugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung sind nun befreundet mit drei andern Tugenden: der Glaube ist befreundet mit der Demut, die Liebe mit der Geduld, die Hoffnung mit dem Gebet. Denn wer glaubt, der demütiget sich, wer liebt, der ist geduldig, wer hoffet, der betet.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 12, Nr.3).

¹⁴⁸⁷ Vgl. Wimmel, Herbert (1981), S.49.

¹⁴⁸⁸ Demnach ist es denkbar, dass der Mensch gute Werke in Selbstsucht tut. Dies geschieht, wenn der Mensch die guten Werke sich selbst zurechnet und in dieser Perversion des unwahren Lebens lebt (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 22, Nr.2; Kapitel 16, Nr.3; Kapitel 20, Nr.1; Kapitel 22, Nr.7).

¹⁴⁸⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 18, Nr.4-7.

¹⁴⁹⁰ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 18, Überschrift, Nr.1. Die Begrifflichkeit *Weltgeist* kommt in den Büchern von wahren Christentum vier Mal vor.

sucht.“¹⁴⁹¹ Insofern kann der Weltgeist, „welcher die Seele ihrer edeln und höchsten Ruhe beraubt“¹⁴⁹², bei Arndt mit der „Welt [...und] ihrem Vergnügen“¹⁴⁹³ gleichgesetzt werden. Daher kann der Weltgeist „gleichbedeutend mit Weltsinn“¹⁴⁹⁴ verstanden werden. Es wird deutlich, dass die Distanz zur eigenen weltlichen Person, die aus dem Absterben des eigenen Willens sowie der Eigenliebe besteht, allzeit im Glauben aufrechterhalten werden muss. Neben der Distanz muss der Mensch seine Nichtigkeit vor dem Tode immerwährend erkennen. Der Weltgeist kann demnach wiederholt vom Heiligen Geist zurückgedrängt werden, wenn der Mensch mit Gott mittels des Gespräches kommuniziert. So wird der Eindruck gewonnen, dass das wahre Leben immer wieder neu erkannt und beabsichtigt sein muss, um es zu erhalten.

Demnach muss der Mensch auch im wahren Leben das Gespräch mit Gott suchen. Was Arndt mit dem Gespräch genau auszusagen vermag, wird an mehreren Stellen seiner „Bücher vom wahren Christentum“ deutlich: Für ihn scheint dieses Gespräch ein Gebet¹⁴⁹⁵ zu sein, welches er zunächst als „mündliche[s] Gebet“¹⁴⁹⁶ bezeichnet. Dem Leser wird ersichtlich, dass dieses mündliche Gebet gegenwärtig als etwas dem Menschen von außen Zukommendes erscheint. Es nimmt den Charakter eines übernommenen Brauchs, einer fortgesetzten Gewohnheit oder des „Gespräch[s] des Mundes“¹⁴⁹⁷ an. Allerdings wird dasselbe äußerliche Gebet als „eine feine, demütige, äußerliche Übung, welche zu dem innerlichen Gebet [...], ja welches den Menschen in sein eigenes Herz führet“¹⁴⁹⁸, beschrieben. Es ist Arndt ein Anliegen, dass das mündliche Gebet „im Glauben andächtig“¹⁴⁹⁹ wahrgenommen wird. Die Vermutung liegt nahe, dass für Arndt die Wortfelder *Andächtigkeit*, *Herz*, *Ruhe* und

¹⁴⁹¹ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 18, Überschrift, Nr.1.

¹⁴⁹² Ebd. So schreibt Arndt, dass „Gott [...] im Menschen nicht leben [kann], so er (der Mensch) nicht der Welt abstirbet.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 18, Nr.7).

¹⁴⁹³ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 18, Überschrift, Nr.1.

¹⁴⁹⁴ Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Lfg. 10 (1954), Bd. XIV, I, I (1955), Sp. 1579, Z.65.

¹⁴⁹⁵ Das persönliche Gebet stellt eine Herzmitte des geistlichen Lebens dar, konstituiert einen Ausdruck der Beziehung zu Gott. Das Gebet ist somit eine dialogische Zuwendung des Menschen zu Gott (vgl. Schlosser, Marianne (2015), S.15).

¹⁴⁹⁶ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 20, Nr.3.

¹⁴⁹⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 20, Nr.1.

¹⁴⁹⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 20, Nr.3.

¹⁴⁹⁹ Ebd.

*Gelassenheit*¹⁵⁰⁰ eine Verbindung aufweisen. Das wird daran deutlich, dass das mündlich-äußerliche Gebet durch die andächtige Betrachtung zu einem innerlichen Gebet werden kann. Eine andächtige Betrachtung des äußeren Gebetes setzt unseres Erachtens eine Offenheit des Herzens und die Vorbereitung des Geistes voraus; eine Art Ruhe und Gelassenheit¹⁵⁰¹. Die andächtige Betrachtung (s. o. Zitat 756) des Gebets wird von Arndt als sinnvoll erachtet, weil sie vermutlich der Begegnung mit dem äußerlichen Buchstaben der Schrift mehr Tiefe verleihen könnte sowie die Möglichkeit, das Verborgene darin zu entdecken (s. o. Kapitel 4.5). Insofern wird deutlich, dass Arndt das *innere Gebet* nicht losgelöst vom *äußeren, mündlichen Gebet* versteht, sodass das innere Gebet¹⁵⁰² nicht den Ausdruck eines subjektiven Gefühls – losgelöst vom Wort Gottes – darstellt. Die Wirkungslosigkeit des Wortes und das Fremdheitsgefühl von einem nicht selbst formulierten Gebet liegen vermutlich nicht darin, dass das Wort der Bibel nicht lebendig ist, sondern an der Aufnahme¹⁵⁰³ des Wortes in die Innerlichkeit. Damit

¹⁵⁰⁰ Indem Arndt die Wortfelder *Herz*, *Ruhe* und *Gelassenheit* im Kontext der Verinnerlichung der Bibel benutzt, bleibt zu fragen, wie sich der Verstand des Menschen zu dieser Verinnerlichung und lebendigen Beziehung, zu diesem Gespräch mit Gott verhält. Wie bereits dargestellt, ist die Annahme irrig, dass Arndt die Begrifflichkeit *Verstand* in seinen Erbauungsbüchern abqualifizieren will. Allerdings hat es den Anschein, dass für Arndt der ganzheitliche Mensch nicht nur aus Verstandestätigkeiten besteht. Der Mensch könnte demnach nur den toten Buchstaben der Bibel auffassen, wenn er nur mit dem Verstand die Bibel liest. So werden das lebendige Wort und echter Trost nicht entfaltet (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 36, Nr.16-24; II, Kapitel 28, Nr.5).

¹⁵⁰¹ Die Ruhe der Seele, die eine Hinwendung der Seelenkräfte von der Welt zu Gott bedeutet, stellt für Arndt ein Werk des Heiligen Geistes dar. Für Tauler allerdings ist die Gelassenheit des Menschen eine Voraussetzung für das Werk des Heiligen Geistes (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 1, Nr.3; Kapitel 2, Nr.5; vgl. Braw, Christian (1968), S.146). Die menschliche Seele findet allein durch den Glauben an Christus ihre Ruhe (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.12; Kapitel 5, Nr. 2).

¹⁵⁰² Auch hier lässt sich die mystische Stufenfolge wahrnehmen, wenn Arndt schreibt: „Durch ein solch innerliches Gebet wird man denn geführet zu dem übernatürlichen Gebet, welches geschieht, wie Tauler sagt, durch wahre Vereinigung mit Gott durch den Glauben.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 20, Nr.5). Es ist offensichtlich, dass sich alles auf die höchste Stufe der Vereinigung mit Christus mittels des Glaubens zubewegt (Kapitel 8.7.2). Der Zustand dieser Vereinigung wird mit *Durchdringung von Liebe*, *Erkenntnis* und *Freude* beschrieben, sodass der Mensch an „nichts anderes denken kann“ (ebd.) außer an Gott. So ist Christus im Gedächtnis und in den Gedanken verbindend und gegenwärtig. Die Seele erkennt etwas Unaussprechliches. Dieser Zustand ist allerdings eine Momentaufnahme, die bald vergeht. Der Mensch muss demnach den himmlischen „Geschmack“ mittels des äußerlichen und innerlichen Gebets vollziehen, um zum übernatürlichen Gebet und zur Vereinigung mit dem höchsten Gut zu kommen, so Arndt (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 20, Nr.5).

¹⁵⁰³ Fraglich erscheint, welche Gründe für das Nicht-annehmen des Wortes vorliegen könnten und warum da der zuvorkommende Heilige Geist keine Wirkung zeigt. Zu vermuten wäre hier ein fehlender Glaube, die Verslossenheit des Menschen, fehlende Buße und

die Aufnahme des Wortes in die Innerlichkeit¹⁵⁰⁴ erfolgt, dort verbleibt und seine Wirksamkeit entfaltet, bedarf es des Heiligen Geistes (s. o. Kapitel 4.5). Insofern ist es denkbar, dass die vorbereitende Wirkung des Heiligen Geistes zeitgleich mit dem Lesen, Hören oder Betrachten des biblischen Wortes geschehen kann (s. o. Kapitel 4.5). Zudem kann auch gesagt werden, dass die Motivation für das Gebet vom zuvorkommenden Heiligen Geist geweckt wird. Durch das Gebet und die Beziehung zum Ewigen bekommt der Mensch ein Gefühl für das rechte Verhältnis zum Weltlichen. Die verkehrte Neigung des Menschen, sich selbst und die Dinge der Welt für wichtig zu halten und danach zu streben und zu leben, bleiben allerdings im Menschen für immer erhalten.¹⁵⁰⁵ Derweil bedarf der Mensch immer wieder des Anstoßes von außen, der Predigt und der Anfechtungen, damit er immer wieder Gottes Leben anerkennt und den Grund seines eigenen Lebens zu verstehen lernt.¹⁵⁰⁶ In diesem Sinne wird das äußere Wort nicht zugunsten des inneren Wortes abgewertet (s. o. Kapitel 4.5). Es ist offensichtlich, dass der Glaube durch das Gebet lebendig gehalten wird. So schreibt Arndt:

„Darum hat Gott das Gebet so ernstlich, so oft und so betuerlich befohlen, Ps. 50,15. dieweil das Gebet ist ein Pfand und ein Band, dadurch uns Gott zu sich ziehet, dadurch er uns desto öfter und länger bei sich behalten will, dadurch wir auch desto näher zu ihm kommen könnten, und uns mit ihm, als dem Ursprung alles Guten, vereinigen, und sein in allen Dingen nicht vergessen sollen. Sonst dächten wir selten an ihn, und würden seiner Güter nicht teilhaftig.“¹⁵⁰⁷

Das innerliche und das äußerliche Gebet nehmen eine wichtige Position im wahren Leben eines Christen ein. Durch das Gebet wird der Mensch näher zu Gott kommen und länger im wahren Leben verbleiben. Dadurch dass hier von Arndt gesagt wird, dass der Mensch sich durch das Gebet länger und öfter in der Nähe Gottes

Reue, eine fehlende differenziert-reflektierte Distanz zur Welt, kurzum: eine fehlende Mitwirkung des Menschen (s. o. Kapitel 4.5).

¹⁵⁰⁴ Demnach kann auch festgehalten werden, dass das trinitarische Abbild Gottes im Menschen somit die Grundlage der Kommunikation mit Gott bildet (vgl. Schlosser, Marianne (2015), S.19).

¹⁵⁰⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 21, Nr.4. Da der Mensch im Leben gerecht und zugleich ein Sünder ist, ist das wahre Leben nur im Unwahren denkbar. Die Verkündigung des wahren Lebens muss sich immer wieder auf das Fürsichsein (für Gott das andere Fürsichsein) und seine Verkehrung beziehen. Des Weiteren gehört zur Verwirklichung des wahren Lebens auch der offene Konflikt (Kritik und Zweifel) (vgl. Kleffmann, Tom (2013), S.200).

¹⁵⁰⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 21, Nr.4,5.

¹⁵⁰⁷ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 20, Nr.8.

befindet, wird implizit angenommen, dass durch das Fehlen des Gebets der Mensch in Gottesferne und Gottvergessenheit lebt. Es wird in den oberen Ausführungen demnach deutlich, dass das wahre Leben nicht als eine immerwährende Konstanz verstanden werden kann (s. o. Kapitel 8.7.4). Insofern kann die Nähe Gottes und damit das wahre Leben in Form von Teilhabe am Leben Gottes sowohl zu- als auch abnehmen. Ähnlich verfährt Arndt mit dem Wort Gottes: „Denn dieweil Gottes Wort der Same Gottes in uns ist, so muß er je wachsen in eine geistliche Frucht.“¹⁵⁰⁸ Anscheinend kann der Mensch im wahren Leben durch das Wort Gottes, das Gebet und den Glauben immer wieder wachsen. Diese Wachstumsgedanken scheinen auch im wahren Leben eine bedeutende Rolle zu spielen. Insofern kann auch die Vereinigung des Menschen mit Gott wachsen und abnehmen. Dieses Wachsen und Abnehmen bezieht sich allerdings lediglich auf den Menschen; das Wesen Gottes bleibt davon unberührt.

Es lässt sich damit festhalten, dass das wahre Leben in Gott einen Vorgeschmack auf das ewige Leben mit ihm vermittelt. Es kann nicht konstant bleiben und ermöglicht die innerste, untrennbare Verbindung mit Gott. Dieser fruchtbare Moment kann nur erhofft und erwartet werden; er lässt sich niemals herstellen oder erzwingen.¹⁵⁰⁹

¹⁵⁰⁸ Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 6, Nr.1.

¹⁵⁰⁹ Vgl. Gruebner, Birgit (1998), S.29; vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 1-4.

9 Resümee des theologischen Lebensbegriffes bei Arndt

Mit dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen, die theologischen Grundzüge des Lebensbegriffes bei Johann Arndt zu entfalten. Die Basis für eine solche Untersuchung von Arndts Theologie bildeten die Themenkreise „Gottes Bild im Menschen“, „Selbsterkenntnis des Menschen“, „Vereinigung mit Christus aus Glauben“ und das daraus entstehende „Leben in und aus Christus“. Der eingangs geäußerte Eindruck, dass Arndt selbst in den zur Erbauungsliteratur gehörenden Schriften nicht nach theologischen Loci sortiert arbeitete, hat sich ebenso bestätigt wie die Annahme zahlreicher Bezüge der einzelnen Themenkreise zueinander. Insofern können die oben erwähnten Themenkreise aufgrund ihrer wechselseitigen Verbindung miteinander losgelöst voneinander betrachtet werden. Deswegen wurde ein Ineinandergreifen der Themenkreise mittels der Begrifflichkeiten „unwahr“¹⁵¹⁰ und „wahr“¹⁵¹¹ Leben intendiert. Mit diesen übergeordneten Themenkreisen wird eine Systematisierung der Erbauungsbücher Johann Arndts erst in Grundzügen möglich. So konnte bestätigt werden, dass der Lebensbegriff in Arndts Erbauungstheologie eine bedeutende Stellung einnimmt. Es ist nun zu fragen, welche Relevanz dieser Lebensbegriff für die heutige systematisch-theologische Diskussion haben könnte (s. u. Kapitel 10).

In Kapitel 8.1 war festzustellen, dass Gott von Arndt als Ursprung des Lebens beschrieben wird, der alles Leben erschaffen hat. Daraus folgert Arndt, dass Gott selbst das Leben sein muss (s. o. Kapitel 8.1). Es wird weiterhin ersichtlich, dass Arndt dem Lebensbegriff eine hohe Bedeutung beimisst und diesen als Verbindungsglied mehrerer dogmatischer Topoi verwendet. So wird der lebendige Gott mit der Schöpfungslehre in Verbindung gebracht (s. o. Kapitel 8.1). Mit einer weiteren Annahme, und zwar dass der trinitarische Gott ein lebendiges Bild im Menschen hat, wird die Gotteslehre mit der Anthropologie verbunden (s. o. Kapitel 8.1). Durch die Offenbarung

¹⁵¹⁰ Wie in Kapitel 8.6 dargestellt, verwendet Arndt zwar nicht den Terminus *unwahr*, spricht aber vom unchristlichen oder gottlosen Leben, welches als unwahres Leben gedeutet werden kann.

¹⁵¹¹ Der Ausdruck „wahr Leben“ wird im Zusammenhang mit Gott verwendet (s. o. Kapitel 8.6).

Gottes als das höchste lebendige Gut in Christus erfolgt die Verbindung zur Christologie (s. o. Kapitel 8.1).

Zudem ließ sich feststellen, dass Arndt seine anthropologischen Überlegungen mit der Beziehung des Menschen zu Gott beginnt. Bei der Bestimmung des Menschen zu Gott greift Arndt auf den präexistenziellen Menschen zurück, um eine vor dem Sündenfall vorhandene Gottesbeziehung aufzuzeigen. In diesem Sinne wird der vollkommene Mensch im *status integritatis* angesprochen. Diese präexistenzielle Beziehung, die der vollkommene und in Gerechtigkeit lebende Mensch hatte, sollte von ihm wieder angestrebt werden. Insgesamt zeigt sich, dass der alte Mensch täglich sterben muss, damit Christus in ihm leben kann. Daraus ergibt sich, dass der Mensch nach dem Bild Gottes täglich erneuert werden müsste (Zitat 165). Insofern kann die präexistenzielle Beziehung zu Gott auch als das wahre Leben beschrieben werden, welches wieder durch die tägliche Erneuerung angestrebt werden sollte. Es lässt sich daraus schließen, dass das wahre Leben durch die Sünde nicht mehr vorhanden ist. Insofern wird die Sünde als die Entfremdung vom wahren Leben aus Gott verstanden (s. o. Kapitel 8.6). Anders gesagt, besteht die Notwendigkeit der Wiederherstellung der Beziehung zu Gott durch die Sünde. In diesem Sinne wird die Sünde als Ursache für das Verkennen des göttlichen Bildes im Menschen Adam zugeschrieben, der sich die Eigenschaften Gottes selbst zurechnete und somit das göttliche Bild und damit sein Sein in Gott verleugnete (s. o. Kapitel 8.6). So verleitet die Sünde auch den Menschen dazu, die menschliche Nichtigkeit und das Bild Gottes im Menschen zu verleugnen. Schließlich wird Gott als Ursprung und Grund des Lebens negiert.

Die Notwendigkeit der Wiederherstellung der Beziehung zu Gott besteht auch, weil der Mensch nach Arndt für sich kein Sein hat. Der Mensch ist demnach in seiner Endlichkeit vollkommen von Gott abhängig und besitzt ein Sein nur außerhalb seiner selbst in Gott. Anders gesagt kann der Mensch nur mit und durch Gott ein wahres Sein haben. Dieser Zustand wird von Arndt anhand der Metaphorik des Spiegels¹⁵¹² ausgedrückt (s. o. Kapitel 3.2.1). Die Konsequenz

¹⁵¹² Dieses Spiegelbild hat kein eigenständiges Sein. Es ist ständig darauf angewiesen, seine Gestalt von einem anderen zu empfangen (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1,

des Menschen, der die Beziehung zu Gott negiert und sich selbst ein Sein zuschreibt, ist der Tod.

Das Wesentliche der Gottesbeziehung liegt für Arndt demnach darin, dass er das Reich Gottes, welches er auch mit dem Bild Gottes beschreibt, *innerhalb* des Menschen annimmt. Er verwendet die Begriffe *Erneuerung, Wiedergeburt, Vereinigung, lebendiger Glaube, Heiligung, Reich Gottes in uns* und *Christi Einwohnung in uns* als Synonyme (s. o. Kapitel 3.1, Zitat 314). Alle Synonyme weisen auf die Gottesbeziehung hin.

Mit dem geoffenbarten Gott in Christus kommt das Reich Gottes zusätzlich in unsere Welt, um auf das Reich Gottes in unserem Inneren hinzuweisen. Zudem wird das Reich Gottes als eine Lebensbewegung im Menschen beschrieben (s. o. Kapitel 8.2, Anmerkung 1139), die durch den Glauben empfangen wird. Zusammenfassend kann festhalten werden, dass das Bild Gottes im Menschen die Grundkonstante¹⁵¹³ in Arndts Theologie bildet. Bei dieser Hypothese kann die Frage, ob die Gottesebenbildlichkeit eine anthropologische Konstante oder eine Beziehung in Form von Lebensbewegung zwischen den drei Hypostasen darstellt, nicht eindeutig beantwortet werden. Festhalten lässt sich, dass Arndt davon ausgeht, dass sich die Trinität Gottes im Menschen abbildet (vgl. o. Anmerkung 1094). Bei dieser Annahme bezieht er sich zurecht auf das Lukasevangelium: „Sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch. Luk. 17,21.“ (s. o. Kapitel 8.2). Es lässt sich zudem feststellen, dass Arndt das Reich Gottes mit Gott selbst identifiziert (vgl. o. Anmerkung 1138). Insofern ist das Bild, welches im Menschen ist, das Urbild (Gott) selbst. Daraus kann abgeleitet werden, dass der trinitarische Gott selbst im gläubigen Menschen als Lebensbewegung der Hypostasen vorhanden ist. Hieraus ergibt sich, dass Arndt die Gleichförmigkeit¹⁵¹⁴ des Menschen auf das lebendige Ebenbild Gottes bezieht. Die

Nr.4,7). Zudem kann das Spiegelbild unklar werden. Dies veranschaulicht die gestörte Beziehung zwischen dem Urbild und dem Abbild, zwischen Gott und Mensch und erinnert an die Sünde und die Nichtigkeit des Menschen.

¹⁵¹³ Neben dieser Konstante bilden die Gedanken zu Adam und Christus den Kern Arndts Theologie, die von der Begrifflichkeit des Lebens und der Erneuerung des Lebens umrahmt sind.

¹⁵¹⁴ Bezugnehmend auf das Kapitel 3.4.1 deutet der Ausdruck *Gleichförmigkeit* bei allen äußerlichen Verschiedenheiten auf eine Einheitlichkeit und Wesensähnlichkeit (s. o. Anmerkung 516) mit Gott hin.

Gegenwart Gottes und somit auch das Leben Gottes im Inneren des Menschen wird auch in Taulers Predigten bestätigt, die einen Einfluss auf Arndt hatten (s. o. Kapitel 2.2.1).

Insofern wird das Sein Gottes von Arndt als trinitarisches Sein verstanden, welches in einer Lebensbeziehung zueinander steht. In diesem Kontext macht Arndt immer wieder deutlich, dass das trinitarische Sein Gottes, welches sich wesenhaft und naturhaft im Menschen befindet, immer das Sein Gottes bleibt. Das bedeutet, dass die Eigenschaften Gottes, die im Menschen wirken, ihm nur vorübergehend zu eigen werden; sie bleiben immer nur die guten Gaben Gottes. Anders gesagt werden die Eigenschaften dem Menschen zu eigen als das, was sie selbst sind: Gottes Gaben und somit ein gemeinsames Gut.¹⁵¹⁵ Daraus ergibt sich die realistische Selbsteinschätzung des Menschen, dass die guten Eigenschaften von Gott stammen; diese Selbsterkenntnis des Menschen ist immer wieder erforderlich. Insofern lässt sich folgern, dass die Eigenschaften Gottes nur geliehen sind, sodass alles, was der Mensch sich allein zum Eigentum macht, spätestens mit seinem Tod zur Nichtigkeit wird.¹⁵¹⁶ Daraus ergibt sich, dass der Mensch im wahren Leben nicht durch seinen Besitz definiert wird. Insofern wird der Abstand des Menschen zu Gott dadurch bewahrt, dass sich der Mensch Gottes Sein nicht selbst zuschreibt, es also nicht besitzt. Gottes Eigenschaften, sein trinitarisches Wesen und das ewige Leben gehören somit bleibend Gott (s. o. Kapitel 7.1). Und gerade mit der Zurechnung und Anerkennung des Menschen durch den Glauben bleibt Gott mit gleicher Intensität und Gleichzeitigkeit sowohl bei sich als auch im Menschen. Insofern wird deutlich, dass das Reich Gottes gegenwärtig durch den Glauben empfangen wird (s. o. Kapitel 8.2). Dabei ist anzunehmen, dass das Bild Gottes als Relation einen Aspekt des Wesens Gottes in sich trägt, um überhaupt Gott im Menschen als naturhaft und wesenhaft beschreiben zu können (s. o. Kapitel 2.2.1). Das Wesen Gottes, welches sich als Wesen im Menschen befindet, entzieht sich vollkommen dem menschlichen Dasein. Als instruktiv für das Verständnis Arndts erwies sich in diesem Zusammenhang die

¹⁵¹⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 5; vgl. Gruebner, Birgit (1998), S.32.

¹⁵¹⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 14, Nr.2,3.

Auffassung Eckharts, nach der sich Gott bei gleichzeitigem *In-sich-selbst-bleiben* völlig in das Bild ergießt (s. o. Anmerkung 262).

Der Mensch hat die Aufgabe, das Reich Gottes in sich zu suchen. Dies ist nach Arndt das höchste Ziel, welches er mit der Vereinigung durch den Glauben beschreibt. Dieses Ziel wird folgendermaßen erreicht: (I) Mit der Selbsterkenntnis der Nichtigkeit des menschlichen Daseins (s. o. Kapitel 2.2.1). (II) Mit dem Wort Gottes und dem Heiligen Geist (s. o. Kapitel 2.2). (III) Mit dem Glauben an den trinitarischen Gott, welcher sich in Christus offenbart hat. In diesem Kontext kommt zur Sprache, dass für Arndt das wesentliche Ebenbild Gottes Christus ist (s. o. Anmerkung 483). Insofern ist die Rechtfertigung des Sünders ohne Christus nicht möglich.

9.1 Die Selbsterkenntnis in der Gotteserkenntnis

Im Wesentlichen verbindet Arndt die Selbsterkenntnis¹⁵¹⁷ des Menschen mit dem Themenkreis „Gottes Bild in Menschen“, indem er davon ausgeht, dass der Mensch die guten Taten Gott zurechnen sollte, da diese ihren Ursprung nicht im Menschen selbst haben können, sondern allein Gottes Wirklichkeit sind, die mittels des Glaubens und der Gnade dem Menschen zukommen. Im Gegensatz dazu sucht der Mensch beim Verkennen der göttlichen Eigenschaften sein Leben nicht in Gott, sondern im Tod¹⁵¹⁸, in seiner vollkommenen Nichtigkeit¹⁵¹⁹, so Arndt.¹⁵²⁰ In diesem Zusammenhang ist auch vom Tod und von der Wahrheit des unwahren Lebens die Rede. Insofern ist es einleuchtend, dass dem Menschen im unwahren Leben nur seine Nichtigkeit zukommt (s. o. Kapitel 8.4). In diesem Kontext wird deutlich, dass nur Gott als wahres Gegenüber den Tod überwinden kann. Der Mensch ist von Gott abgeschieden und in seiner Selbstbestimmtheit dem Tode verfallen.

¹⁵¹⁷ So stellt Kleffmann zutreffend fest: „Die Voraussetzung der sinnvollen Rede von Gott ist die Selbsterkenntnis des Menschen – und zwar die Selbsterkenntnis, die dem menschlichen Leben notwendig ist.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.8).

¹⁵¹⁸ Der Mensch negiert seine Vergänglichkeit.

¹⁵¹⁹ Arndt verwendet an mehreren Stellen die Begrifflichkeit „Nichtigkeit“ (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Vorrede; WChr. I, Gebet um Verachtung des Zeitlichen und Liebe des Ewigen; S.128; WChr. I, Kapitel 19, Nr.5).

¹⁵²⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Gebet um Erneuerung des göttlichen Ebenbildes.

Insofern wurde im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ersichtlich, inwieweit die Selbsterkenntnis in der Nichtigkeit des Menschen im Kontext des Bildes Gottes, welches sich aus der Gnade in Form von Teilhabe am Leben Gottes ergibt, eine wesentliche Rolle einnimmt. Auf der erkenntnistheoretischen Ebene konnte in diesem Zusammenhang gezeigt werden, dass die Selbsterkenntnis (s. o. Kapitel 2.2.2; 8.4; insbes. Anmerkung 1184) des Menschen eng mit der Gotteserkenntnis¹⁵²¹ in Verbindung steht. Sich zu erkennen bedeutet, sich aus dem *Bilde Gottes* zu erkennen. Demnach ist die Selbsterkenntnis ohne die Gotteserkenntnis¹⁵²² nach Arndt für einen gläubigen Menschen gar nicht denkbar, sodass zwischen der Selbsterkenntnis und der Gotteserkenntnis eine Reziprozität besteht. Zudem kann der Mensch im Rahmen der Gotteserkenntnis nicht ohne die Bibel als göttliches Wort zur Selbsterkenntnis gelangen; das Wort weist auf die Verkehrtheit der von Gott losgelösten Selbsterkenntnis hin; es bejaht die Selbstverständlichkeit, dass die wahre Selbsterkenntnis nur im Rahmen der Gotteserkenntnis möglich ist. Anders gesagt führt das Wort Gottes den Menschen zur Selbsterkenntnis. Mit anderen Worten kann an dieser Stelle auch von einer dialektischen Einheit zwischen Selbst- und Gotteserkenntnis gesprochen werden. Nach unserem Dafürhalten bringt es Augustinus auf den Punkt, wenn er schreibt: „Noverim me, noverim te.“¹⁵²³ Insofern kann der Mensch ohne die Gotteserkenntnis auch nicht die wahre Selbsterkenntnis erlangen. Ähnlich und noch treffender als Arndt formuliert auch der junge Martin Luther die Verbindung von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis: „Et ita Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos introire Et per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem.“¹⁵²⁴

¹⁵²¹ So schreibt Arndt: „Gott hat den Menschen zu seinem klaren, hellen Spiegel gemacht, auf dass, wenn der Mensch hätte wissen wollen, was Gott wäre, so hätte er sich selbst angesehen, und Gott, als in einem Spiegel, in sich selbst gesehen.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 41, Nr.11).

¹⁵²² Die Verbindung von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis kann auch von der Selbstliebe (Eigenliebe) und Nächstenliebe ausgesagt werden. Insofern ist die Selbstliebe ohne Gottes- und Nächstenliebe nicht denkbar. So wie die Selbsterkenntnis ihre Wirkung ohne die Gotteserkenntnis verliert, verliert die Selbstliebe ohne die Gottes- und Nächstenliebe ihre Größe und den Anspruch, Liebe genannt zu werden.

¹⁵²³ Augustinus (1986), *Soliloquiorum libri duo* II, 1, CSEL 89, S.45.

¹⁵²⁴ Luther, Martin (1515/16), Die Vorlesung über den Römerbrief. Weimarer Ausgabe LVI, S.229.

Die Selbsterkenntnis in der Gotteserkenntnis ermöglicht erst die wahre Selbsterkenntnis, die darin besteht, dass der Mensch sein Dasein in Nichtigkeit anerkennt. Durch die Erkenntnis der Nichtigkeit erlangt der Mensch zugleich die Erkenntnis der Ewigkeit; er erfährt seine wahre Identität im Rahmen der Gotteserkenntnis. Das bedeutet, dass der Mensch erkennt, dass er (I) für sich nur ein nichtiges Dasein führt, welches durch die sündige Verfassung endlich ist (II) in derselben Nichtigkeit durch die Gotteserkenntnis den einheitlichen Grund des Lebens finden kann. Dieser Grund liegt im trinitarischen Gott selbst, der von Arndt als „Leben aller Lebendigen“¹⁵²⁵ bezeichnet wird. Die Absage dieses göttlichen Lebens wird als Negation an das eigene menschliche Leben verstanden.¹⁵²⁶

Indem Gott in Christus¹⁵²⁷ über sich selbst hinausgewachsen ist, weil er Mensch geworden ist, hat er das „Leben in und aus Christus“ und somit die Teilhabe an seinem göttlichen, innertrinitarischen Leben erst ermöglicht. Daher kann im Rahmen der Gotteserkenntnis auch von einer gnadenhaften Selbsterkenntnis des Menschen gesprochen werden. Indem der Mensch sein Dasein negiert und sich selbst ein Sein ohne Gott zuschreibt, geht er bei der Selbsterkenntnis nicht über sich hinaus, bleibt bei sich und kann sich nicht in Gott wieder finden (s. o. Kapitel 8.4). Demzufolge bleibt der Mensch bei seinem Dasein und kommt nicht zu sich selbst, zu seinem wahren Sein, welches im Bild Gottes verborgen ist. Insofern kommt der Mensch nur zu sich selbst, wenn er über sich selbst, über sein Dasein hinauswächst. Das Über-sich-hinauswachsen¹⁵²⁸ wird von Arndt als ein Prozess verstanden (s. o. Kapitel 8), welcher in der höchsten Stufe die Vereinigung mit Gott aus dem Glauben annimmt (s. o., insbes. Kapitel 8.7.2). Daher kann festgehalten werden, dass der Mensch in der Vereinigung mit Gott über sich hinauswächst und sein wahres Sein in Gott entdeckt. Der Mensch ist demnach in der trinitarischen Lebensbewegung Gottes ganz bei sich, in seiner wahren Bestimmung zu Gott. Im Kontext dieser Selbsterkenntnis, die als Ziel die

¹⁵²⁵ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 31, Nr.9.

¹⁵²⁶ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 23, Nr.1; Kapitel 31, Nr.9.

¹⁵²⁷ Dabei nimmt Arndt an, dass Gott in Christus Mensch geworden ist, damit er den Menschen „ein sichtbar, lebendig Beispiel zeigte eines göttlichen, unschuldigen, vollkommenen, heiligen Lebens.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.2).

¹⁵²⁸ Das Über-sich-hinauswachsen bedeutet aber nicht, dass der Mensch von seinem Ich entfremdet wird.

Vereinigung mit Gott aus Glauben verfolgt, wird eine vernichtende Selbstabwertung nicht als notwendig erachtet, vielmehr ist die realistische Selbsteinschätzung des Menschen gefragt, dass die guten Eigenschaften von Gott kommen.¹⁵²⁹

Die Selbsterkenntnis in der Gotteserkenntnis führt durch die „Vereinigung mit Christus aus Glauben“ zum wahren Leben, welches als ein „Leben in und aus Christus“ beschrieben werden kann. Daraus ergibt sich, dass das *In-Christus-sein* durch die Vereinigung mit Christus mittels des Glaubens und des Lebens in und aus ihm bestimmt werden kann. Bezüglich des Lebens in und aus Christus bezieht sich Arndt auf Paulus (2. Kor. 5,17), sodass er die Erneuerung des Lebens in Christus als eine Neuschöpfung versteht.¹⁵³⁰ In diesem Kontext legt Arndt nahe, dass durch das *In-Christus-sein* der Mensch am ewigen Leben Gottes teilhaben und somit den Tod und die Welt überwinden kann.¹⁵³¹ Zudem legt Arndt auch nahe, dass das gemeinsame Leben mit Christus Demut einschließt. Anders ausgedrückt bilden die Gnade und der Glaube an Christus das Fundament des wahren Lebens, welches mit der Demut¹⁵³², die wiederum eine Eigenschaft Gottes ist, bereichert wird.

Festhalten lässt sich, dass das Ziel der Selbsterkenntnis darin besteht, Gott als Ursache und Grund dieser Welt zu erschließen. Demnach besteht zwischen den Themenkreisen „Gottes Bild im Menschen“, „Selbsterkenntnis des Menschen“ und „Vereinigung mit Christus aus Glauben“ eine wechselseitige Beziehung (s. o. Kapitel 8.4; 8.7.2), die es ermöglicht, Gott, Welt und die menschliche Identität zusammenzudenken und in der Vereinigung als eine Einheit zusammenzubringen.

¹⁵²⁹ Vgl. Teresa von Ávila (2005), S.96; vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 1, Nr.4.

¹⁵³⁰ So schreibt Arndt: „Christi muß des neuen Menschen Leben werden. Das heißt denn eine neue Kreatur, 2 Kor. 5,17“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 11, Nr.10; vgl. Kapitel 32, Nr.3).

¹⁵³¹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 11, Nr.1; Kapitel 58, Nr.11.

¹⁵³² Die Eigenschaften Gottes sind dem Menschen aus Gnade geschenkt worden; dennoch sollen sie mittels des Glaubens und in Demut als Geschenk angenommen werden. Zudem wird diese Demut von Arndt mit einem Durst nach Gottseligkeit gleichgesetzt, einem Verlangen, das aus dem Empfinden der Wahrheit geboren wird und welches sich erst im wahren Leben offenbart (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 15 Nr.11-12). Ihre eigentliche Kraft äußert sich in stetigem „Hunger und Durst nach Gottes Gnade“ (Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 20, Nr.4). Sie erhält den Gedanken an Gott und hält ihn lebendig (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, 20, Nr.4,5).

9.2 Das Ineinander des wahren und unwahren Lebens

Es wurde deutlich, dass das wahre Leben das „Leben in und aus Christus“ ist. Daraus folgt, dass das wahre Leben ohne Christus nicht denkbar ist. In Christus geht Gott selbst eine Beziehung mit den Menschen ein. Die Voraussetzung für das wahre Leben hat Gott geschaffen, indem er selbst Mensch wurde und somit die menschliche Natur mit ihm vereinte (s. o. Kapitel 8.7.2). Insofern lässt sich sagen, dass der Mensch – mittels des Glaubens an Christus – Anteil am Leben Gottes haben und somit mit Gott und durch Gott im wahren Leben sein kann (s. o. Kapitel 8.7). Diese Verbindung zwischen Gott und Mensch kann als relationale und gnadenreiche Vereinigung mit Christus beschrieben werden (s. o., insbes. Kapitel 8.7.2). Des Weiteren lässt sich feststellen, dass Arndt im Kontext der Vereinigung von einem *lebendigen Ebenbilde* spricht. Mit der Begrifflichkeit des Lebens schließt Arndt eine substantielle Vereinigung des Menschen mit Christus aus (s. o. Kapitel 8.7.2). Allerdings konnte auch festgestellt werden, dass der wahre Glaube in diesem Zusammenhang von Arndt mit dem Substanzbegriff beschrieben wird (vgl. o. Kapitel 8.7.2). Daraus folgt, dass der Glaube ohne den Lebensbezug nicht dargestellt werden kann (s. o. Kapitel 7.2.1). Andererseits folgt daraus nicht, dass das menschliche Dasein mit der göttlichen Substanz verschmilzt. Das menschliche Dasein, welches keine Substanz für sich beanspruchen kann, bekommt erst durch den Glauben an Gott eine Substanz in Gott. Die menschliche Substanz im wahren Leben wird im Sich-verlassen auf Gott gebildet und nur im Akt des Sich-verlassens auf Gott erhalten (s. o. Kapitel 8.7.2). Daraus lässt sich ableiten, dass die Substanzontologie mit den Relationsgedanken verbunden gedacht werden (s. o. Kapitel 6.2, 8.4). Anders ausgedrückt entsteht die Substanz mittels des Glaubens aus der Wechselbeziehung der trinitarischen Relation (s. o. Kapitel 8.7.2).

Insofern kann festgestellt werden, dass der Glaube für das wahre Leben entscheidend ist, weil er die Integration des zeitlichen Lebens in die Ewigkeit Gottes im Sich-verlassen auf Christus erst ermöglicht. Der Glaubende lebt im zeitlichen Leben in der vorgezogenen Ewigkeit Gottes. Und gerade im Sich-verlassen auf Christus geht der Mensch mithilfe des Glaubens über sich selbst hinaus. Er geht einerseits über sich selbst hinaus und kommt andererseits zu sich selbst, sodass der Mensch innerhalb seiner selbst, sprich innerhalb seiner göttlichen

Lebensbewegung, versetzt wird, welche sich im Menschen befindet, aber dennoch nicht bleibend zum Menschen gehört (s. o. Anmerkung 1052).

Zudem kommt in mehreren Ausführungen Arndts zur Sprache, dass das wahre Leben mithilfe der täglichen Buße erhalten werden kann (s. o. Kapitel 8.7). Es wurde deutlich, dass Arndt mit der Buße eine tiefere, ganzheitliche Ebene des Menschen andeutet, die eine vollkommene Hinwendung mittels des Glaubens zu Christus beinhaltet (s. o. Kapitel 8.7). Allerdings konnten auch gegensätzliche Ausführungen Arndts zur Buße festgestellt werden, die auf eine höhere Wirksamkeit der Buße bezüglich des Glaubens und der Gnade hindeuten. Insofern wurde der Eindruck gewonnen, dass die Buße die Ebene des Gnadenmittels erlangt und somit sich gegenüber dem Glauben verselbständigt (s. o. Kapitel 8.7). Daher lässt sich folgern, dass Arndt die Buße als Voraussetzung für den wahren Glauben und die Besserung des Lebens annimmt und somit an der Stufenfolge auf dem Weg in das wahre Leben mit Gott festhält (s. o. Kapitel 5.4; 8.7; insbes. Anmerkung 875). Diese Überlegungen Arndts passen, wie sich zeigte, gut in das mystische Stufendenken und die Wachstumsgedanken im Rahmen der Besserung im Leben (s. o. Kapitel 4.2; 4.4; 4.5; 5.4). In diesem Sinne wird auch das Gebet, die Verneinung des Eigenwillens und die Demut – ähnlich wie die Buße in manchen Textstellen der Bücher von wahren Christentum – als eine Voraussetzung für die Gnade Gottes angesehen (s. o. Kapitel 8.7.4). Dies scheint jedoch der Aussage zu widersprechen, dass Arndt die Bücher vom wahren Christentum für die bereits Gerechtfertigten verfasst hat (vgl. o. Kapitel 4.2; Anmerkung 887). Erfüllt der im wahren Leben mit Christus lebende und gerechtfertigte Mensch nicht das Gesetz ganz von selbst, indem er sich auf Christus verlässt und mit ihm eine Gemeinschaft im Glauben begründet? Insofern kann kritisch angemerkt werden, dass das Verhältnis zwischen Buße, Verneinung des Eigenwillens, Demut und Gebet sowie dem Glauben im wahren Leben von Arndt nicht deutlich genug herausgestellt wurde. In diesem Zusammenhang kann mit Kleffmann zurecht behauptet werden, dass mit diesen Voraussetzungen die Rechtfertigungslehre und die geschenkte Gnade für überflüssig und nachrangig befunden werden (s. o. Anmerkung 1424). Demnach kann der Vorwurf, dass die geschenkte Gnade Gottes im Kontext der Buße und des Gebets ihre

Bedeutung verliert, nicht entkräftet werden. Für die theologische Beurteilung Arndts folgt daraus, dass die Grenzen zwischen dem Gesetz und dem Evangelium verwischen. Insofern hätte Arndt klarer differenzieren können, dass sich „die Forderung des Gesetzes nur auf den Menschen für sich“¹⁵³³ bezieht, sodass „das Evangelium streng [vom Gesetz] zu unterscheiden“¹⁵³⁴ ist.

Andererseits räumt auch Kleffmann ein, dass der Mensch bei seiner Rechtfertigung mitwirkt und diese mit Taten der Liebe steigert (s. o. Anmerkung 1441). Daraus folgt, dass ein Miteinander der menschlichen und göttlichen Aktivität, die sich konkret im Gebet und in der demütigen Grundhaltung zeigt, im wahren Leben nicht ausgeschlossen werden kann (s. o. Kapitel 8.7.4). Zudem können das Gebet, die Verneinung des Eigenwillens und die Demut zugleich als Voraussetzung für das wahre Leben als auch als Folge daraus angesehen werden, sodass von Arndt kein Nacheinander, vielmehr ein Ineinander des unwahren und wahren Lebens impliziert werden könnte. Hier ist kritisch anzumerken, dass dieses Ineinander des unwahren und wahren Lebens von Arndt nicht deutlich genug ausgedrückt wurde.

Zudem besteht die große Herausforderung der menschlichen Mitwirkung darin, dass sich die Mitwirkung im wahren Leben verselbständigen kann. Daraus folgt, dass der Mensch wieder in das unwahre Leben zurückfallen kann, indem er die Mitwirkung Gottes negiert und sich selbst eine höhere oder die alleinige Wirkung beim Erhalt des wahren Lebens zuschreibt (s. o. Kapitel 8.7.4). Mit der Zuschreibung der alleinigen Wirkung beim Erhalt des wahren Lebens wird die ontologische Abhängigkeit von Gott negiert, sodass der Mensch sich wiederum im unwahren Leben befindet. Es lässt sich daraus schließen, dass sich der Mensch vom wahren Sein abwendet und sich wieder sich selbst, seinem Dasein (seiner Ichbezogenheit) zuwendet.¹⁵³⁵ Diese starke Ichbezogenheit macht es dem Menschen unmöglich, an Gott zu glauben. In diesem Kontext stehen auch die *Guten Werke*, die außer Gott nur die Funktion der Anerkennung¹⁵³⁶

¹⁵³³ Kleffmann, Tom (2013), S.191.

¹⁵³⁴ Ebd.

¹⁵³⁵ Da Gott das Leben aller Lebenden ist, wird seine Absage als Negation des eigenen Lebens verstanden. (Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 23, Nr.1.)

¹⁵³⁶ Die Funktion der Anerkennung umfasst eine Art Selbsterhebung mittels der Guten Werke.

annehmen und das Sich-verfestigen im verkehrten Subjekt nur verstärken.¹⁵³⁷ Die zuvor bestehende Vereinigung mit Gott aus Glauben und Gnade wird negiert, die eigene Nichtigkeit des Daseins verleugnet.

Insofern kann das wahre Leben bei Arndt nicht als eine andauernde Konstanz¹⁵³⁸ verstanden werden. Der Mensch kann aus dem wahren Leben wieder in das unwahre Leben kommen, sodass es zu den Grundvoraussetzungen des Menschen gehört, eine fortwährende Beziehung mit Gott im Glauben anzustreben (s. o. Kapitel 8.7.4). Um die Beziehung und die Vereinigung mit Gott aufrechterhalten zu können, soll die Distanz zur eigenen, weltlichen Person, die im Absterben des eigenen Willens sowie der Eigenliebe besteht, allzeit im Glauben reflektiert werden. In diesem Kontext fordert Arndt keine vollkommene Abkehr von der Welt¹⁵³⁹ (z.B. ein Leben im Kloster); er plädiert für den richtigen, distanzierten Umgang mit ihr.¹⁵⁴⁰ Neben der Distanz muss der Mensch seine Nichtigkeit ohne Gott immer wieder erkennen (s. o. Kapitel 8.7.7). Und gerade in der Selbsterkenntnis der absoluten Nichtigkeit erfährt der Mensch die Zusage Gottes als geschenkte Gnade (s. o. Kapitel 2). Es lässt sich also folgern, dass die Selbsterkenntnis der menschlichen Nichtigkeit auch als eine Voraussetzung für das wahre Leben in und mit Gott gilt.¹⁵⁴¹

¹⁵³⁷ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 32, Nr.1.

¹⁵³⁸ Es lassen sich in diesem Kontext im Themenkreis der Nächstenliebe folgende Textpassagen finden: „Denn wer die Liebe des Nächsten nicht bei ihm findet von dem ist auch die Liebe Gottes gewichen, ja Gott selbst.“ (Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 24, Nr.21). Daraus folgt, dass das wahre Leben bereits durch die fehlende Nächstenliebe verloren werden kann.

¹⁵³⁹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 4, Nr.6. Andererseits fordert Arndt an manchen Textstellen die innerliche Buße ein, die eine Selbst- und Weltverleugnung umfasst (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr I, Kapitel 4, Nr.9). Es wird aber deutlich, dass die Selbst- und Weltverleugnung im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis der menschlichen Nichtigkeit steht. Zudem wird die Selbstverleugnung von Arndt mit der täglichen Erneuerung des Menschen gleichgesetzt (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr I, Kapitel 15, Überschrift). Der zentrale Aspekt ist hier auch das Leben in Christus mittels des Glaubens (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr I, Kapitel 4, Nr.6). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Arndt keine absolute Selbst- und Weltverleugnung vertreten hat, sondern von einer Selbsterhaltung ausging, welche Atmen, Essen, Schlafen, usw. beinhaltet (Kapitel 8.6.3) und als Ziel der Selbst- und Weltverleugnung die Vereinigung, die gnädige Teilhabe an Christi Leben, annahm.

¹⁵⁴⁰ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr I, Kapitel 14, Nr.2-4.

¹⁵⁴¹ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. III, Kapitel 5, Nr.2; Kapitel 15, Nr.10; Kapitel 15, Nr.11; Kapitel 20, Nr.1; Kapitel 23, Nr.20.

Im Wesentlichen kann demnach festgehalten werden, dass das wahre Leben im irdischen Leben nicht als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden kann. Insofern eröffnet das wahre Leben in Gott einen Vorgeschmack¹⁵⁴² auf das ewige Leben mit ihm. Aus diesem Grund befindet sich jeder Christ „zweifach“¹⁵⁴³ in seinem Leben. Dieser Zustand lässt sich als die anthropologische Ambivalenz des Menschen: Er ist mit Adam in Sünde geboren und zugleich ist im Glauben der trinitarische Gott als Bild in ihm.¹⁵⁴⁴ Beide Leben, sowohl das Leben von Adam sowie das Leben von Christus im Glauben, sind im menschlichen Leben vorhanden.¹⁵⁴⁵

Insgesamt zeigt sich hiermit das Ineinander des wahren und unwahren Lebens. Da der Mensch im Leben gerecht und zugleich ein Sünder¹⁵⁴⁶ ist, ist das wahre Leben nur im unwahren möglich.

Eine einheitliche Auffassung bezüglich der Konsequenzen des sich wiederherstellenden, unwahren Lebens lässt sich bei Arndt nicht finden. Auch wenn das unwahre Leben sich immer wieder herstellen kann, so lässt sich daraus nicht folgern, dass der neue Mensch *verdamm*t werden kann, auch wenn er sich im unwahren Leben befindet (s. o. Kapitel 4.2). So bleibt die Frage offen, ob getaufte Menschen im unwahren Leben verdammt werden können.

An dieser Stelle ist auf Kleffmann zu verweisen, der die Frage, ob das unwahre Leben im wahren als ein erneuter Sündenfall verstanden werden kann, folgendermaßen beantwortet: „[Es] wäre [...kein] erneuter Sündenfall, so doch ein Selbstwiderspruch des Lebens, ein nebeneinander zweier entgegengesetzter Selbstverhältnisse.“¹⁵⁴⁷ Das wahre Leben wäre zwar immer noch übergeordnet, „im Moment des Fürsichselbstlebens jedoch stillgestellt und erneut zu

¹⁵⁴² Die Zusage Gottes im Wort kann einen Vorgeschmack auf das ewige Leben bieten, welches sich als Trost zeigt (Kapitel 3.4.1).

¹⁵⁴³ Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 7, Nr.1.

¹⁵⁴⁴ Vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. II, Kapitel 7, Nr.1-4.

¹⁵⁴⁵ Vgl. Arndt, Johann (1996), S.277. Nach Arndt hat der Mensch zwei Geburtslinien in sich: die fleischliche Linie Adams sowie die geistliche Linie Christi. Diese Gegensätze, wie der alte und der neue Mensch, die alte und die neue Geburt sowie das irdische und das himmlische Bild, sind in der Geschichte der Menschheit bereits vorkonstituiert (vgl. Arndt, Johann (1996), WChr. I, Kapitel 3, Nr.4).

¹⁵⁴⁶ Vgl. Martin Luther, Die Vorlesung über den Römerbrief. Weimarer Ausgabe LVI, S.347.

¹⁵⁴⁷ Kleffmann, Tom (2017), S.115.

aktualisieren.“¹⁵⁴⁸ Die neue Aktualisierung besteht darin, dass der Mensch sich im wahren Leben „immer wieder an den Tod erinnern lassen [muss], der die Wahrheit des Fürsichseins als solcher ist, und aus dem das wahre Leben hervorgeht.“¹⁵⁴⁹

Angesichts der Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung liegt die Schlussfolgerung nahe, dass das wahre Leben somit auf Erden nicht vollkommen sein kann; es ist stets gefährdet durch den Rückfall in das unwahre Leben. Dieser Zustand des wahren Lebens samt dem sich ergebenden Konflikt lässt sich daher als ein Zustand bezeichnen, der „prävollkommen“ ist.

¹⁵⁴⁸ Ebd.

¹⁵⁴⁹ Kleffmann, Tom (2017), S.116.

10 Die theologische Relevanz des Lebensbegriffs und weiterführende Überlegungen

Es gibt gute Gründe, die für eine theologische Relevanz des Lebensbegriffes sprechen: (I) Der Lebensbegriff umfasst das Ganze der Systematischen Theologie und fungiert als Verbindungsglied zwischen allen dogmatischen Topoi (vgl. o. Kapitel 6.2, 7, 9.1). So kann Oetinger auch aus heutiger Sicht zugestimmt werden, wenn er den Lebensbegriff zum Hauptstück der Theologie macht und von:

„Gott als Quelle des Lebens [...] vom Menschen als dem Verhältnis des Odems der Leben (vitarum), [...] von der Sünde, als die Entfremdung vom Leben Gottes, [...] von der Gnade, als die Mittheilung des neuen Lebens, [...] von der Kirche, als der Gesellschaft in welcher der Geist des Lebens wirkt, [...] von den letzten Dingen, wie z.B. von dem Ende und Ausgang des Lebens [spricht].“¹⁵⁵⁰

(II) Das Evangelium vom Kreuz und die Auferstehung Christi kann ohne den Lebensbegriff nur bedingt verstanden werden. Zutreffend formuliert Kleffmann: „Das Evangelium glauben, also dem Anspruch jener Kommunikation vertrauen, bedeutet [...], den Tod als Wahrheit des Lebens für sich an sich selbst (im Selbstverständnis) zu erfahren.“¹⁵⁵¹

Es wäre wünschenswert, dass die systematisch-theologischen Entwürfe diesen Kerngedanken des Evangeliums übernehmen: *Gott überwindet die Nichtigkeit des Menschen, indem er sie selbst annimmt und diese durch seinen Tod teilt*. Paulus bringt diese Vorstellung auf den Punkt, wenn er schreibt: „ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῶ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.“ (Gal. 2,19-20). Insofern wurde der alte Mensch zusammen mit Christus gekreuzigt (Röm. 6,6); er stirbt mit Christus, weil er daran glaubt, dass Christus die Nichtigkeit des Todes erfahren und überwunden hat. Dieser Glaube verweist zugleich auf die Selbsterkenntnis in der eigenen, menschlichen Nichtigkeit, die der alte Mensch für sich hat. Mit der Selbsterkenntnis in der Nichtigkeit, die der Mensch für sich im Glauben erfährt, eröffnet sich auch die Frage nach der menschlichen Konstitution und der Bestimmung des Lebens. Wer ist der alte Mensch für sich? Welches Leben kann der alte Mensch für

¹⁵⁵⁰ Oetinger, Friedrich Christoph (1765), *Theologia ex idea vitae deducta*. Die deutsche Übersetzung von Julius Hamberger. S.34.

¹⁵⁵¹ Kleffmann, Tom (2012), S.519.

sich leben? Welche Konsequenzen muss der alte Mensch in solch einem Leben tragen? Diese Fragen bilden ein notwendiges Moment einer systematischen Theologie. Insofern stellt sich die Frage nach dem Selbstverhältnis des Menschen, welche die Bestimmung des menschlichen Lebens miteinschließt. Die Antworten auf diese Fragen lassen sich im Evangelium vom Kreuz und der Auferstehung Christi finden. Am Kreuz wird der Tod und die Nichtigkeit des Menschen von Christus erfahren und mit der Auferstehung überwunden. Und gerade in der Überwindung des Todes eröffnet sich für den gläubigen Menschen die Teilhabe am ewigen Leben mit Gott; darin besteht die eschatologische Hoffnung. Insofern kann die Anteilnahme am göttlichen Leben mittels des Glaubens an Christus realisiert werden, weil Gott die Nichtigkeit des Menschen durch seinen Tod und somit durch die Entfremdung vom Leben Gottes (vgl. o. Anmerkung 1550) überwunden hat. In diesem Sinne bedeuten alle Synonyme, die bei Arndt auf die christliche Gottesbeziehung hinweisen, wie *Vereinigung in Christus aus Glauben, Christi Einwohnung im Menschen* (s. o. Kapitel 9.1) oder *in Christus sein* konkret Folgendes: Gott überwindet die Nichtigkeit des Menschen, indem er sie selbst annimmt und diese durch seinen Tod erfährt. Der Mensch, der mit Christus diesen Tod im Glauben realisiert, hebt seine Nichtigkeit mit Gottes Hilfe auf und lebt im Glauben mit Christus. Der Glaube eröffnet die Anteilnahme an der Auferstehung und am ewigen Leben¹⁵⁵² in Gott. Daher lässt sich mit Kleffmann festhalten: „So hat der Mensch am ewigen Leben Anteil – indem er sein Selbstverhältnis im Verhältnis zu Christus hat und ihn der Geist des Mensch gewordenen Gottes bestimmt.“¹⁵⁵³ In diesem Sinne ist anzunehmen, dass die in mehreren Kapiteln der vorliegenden Studie angesprochene innertrinitarische

¹⁵⁵² Bezüglich des ewigen Lebens ist auf Boethius zu verweisen, der das ewige Leben „als [eine] ganze und vollkommene Anteilhabe am unbegrenzten Leben“ (Boethius (ca. 520), *De consolatione philosophiae*, Liber quintus, VI: „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“) versteht. Das ewige Leben ist demnach nur im Zusammenhang des göttlichen Lebens denkbar. Genauer ausgedrückt: „Ewigkeit aber ist als Ewigkeit Gottes zu denken, d. h. als Gottes ewiges Leben. Und das ewige Leben des Menschen, wenn es nicht die leere Fiktion von Unsterblichkeit oder unendlicher Fortdauer meint, kann nur im Verhältnis zum ewigen Gott bestehen.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.241). So liegt das Ziel der Theologie in der Anteilnahme am ewigen, göttlichen Leben, welches als vollkommenes und wahres Leben beschrieben werden kann. Insofern geht auch Härle in seiner Dogmatik davon aus, dass das ewige Leben in und aus Gott „durch die Macht der Sünde und des Todes nicht zerstört werden kann, sondern seinerseits diese Verderbensmächte überwindet.“ (Härle, Wilfried (2018), S.371).

¹⁵⁵³ Kleffmann, Tom (2013), S.240.

Lebensbewegung für Arndt allein im Geist der Gemeinschaft¹⁵⁵⁴ zwischen Mensch und Gott zu finden ist. Genauer gesagt: „Der Gläubige [hat] das Selbstbewußtsein, daß der Geist in ihm wohnt, also das Selbstbewußtsein, selbst an diesem Leben Gottes teilzuhaben.“¹⁵⁵⁵

Der Mensch hat demnach durch den Glauben die Möglichkeit, das göttlich-innertrinitarische Leben, welches ewig währt, in seinem endlichen Leben als Geschenk der Gnade zu erhalten. Dieses neue, wahre Leben wird mithilfe der Gnade mitgeteilt. Daraus ergibt sich, dass die Anteilnahme an der Lebensbewegung Gottes nicht im Akt der Schöpfung, sondern erst im gläubigen, neuen Menschen ermöglicht wird. Insofern bedeutet, allein aus dem Glauben zu leben, auch aus der innertrinitarischen Lebensbewegung zu leben. Die Grundlage dafür bietet die Tatsache, dass „die Trinität logisch nachvollziehbar als Bewegung des göttlichen Lebens aufgefaßt werden [kann]: ein „ewiges Trennen von sich selbst und ein Zurückkehren zu sich selbst“.¹⁵⁵⁶ Am deutlichsten bringt es Oetinger zu Sprache, wenn er in Bezug auf Gott schreibt: „Sein ist nicht das erste, sondern Leben und Bewegen.“¹⁵⁵⁷ (s. o. Kapitel 6.2). Insofern lässt sich mit Oetinger sagen, dass Gott immer im Wirken, immer in Bewegung¹⁵⁵⁸ ist (s. o. Kapitel 6.2). Allerdings kann Gott nicht nur auf eine Bewegung reduziert werden. Wenn demnach von einem lebendigen Gott die Rede ist, so wird er als eine ewige Selbstbewegung, eine ewige durchdringende Wirkung, die niemals zum Stillstand kommt, verstanden (s. o. Kapitel 6.2). In diesem Zusammenhang begründet Oetinger die Selbstbewegung Gottes auf der Grundlage der Apg 17,28¹⁵⁵⁹ (s. o. Anmerkung 979) und deutet diesen Vers so, dass er am Anfang nicht vom Sein oder der Substanz, sondern vom Leben

¹⁵⁵⁴ Der Geist der Gemeinschaft wird durch das Wort vermittelt. In diesem Zusammenhang ist auf Kleffmann zu verweisen: „Der Anspruch, den der Glaube realisiert, ist, daß Gott selbst sich in dem menschlichen Wort mitteilt, das seine Menschwerdung verkündigt: das menschliche Gespräch wird zur Kommunion, in der sich für den Glauben die Gemeinschaft Gottes als das wahre Leben ereignet – in der sich also der Geist Gottes vermittelt.“ (Kleffmann, Tom (2013), S.201).

¹⁵⁵⁵ Kleffmann, Tom (2013), S.35.

¹⁵⁵⁶ Kleffmann, Tom (2013), S.38.

¹⁵⁵⁷ Oetinger, Friedrich Christoph (1763), Öffentliches Denckmahl der LehrTafel. S.215.

¹⁵⁵⁸ Kleffmann beschreibt es als eine „Bewegung in sich, in der es seine reine Präsenz und Ganzheit vollzieht“ (Kleffmann, Tom (2013), S.241).

¹⁵⁵⁹ Oetinger beruft sich auf Ag. 17,28 („ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὔροιεν“) und beschreibt damit das Leben als eine Bewegung, die innerhalb Gottes Lebensbewegung stattfindet.

und der Bewegung ausgeht. Daraus folgt, dass der Anfang der Welt bei der Bewegung, beim Werden, bei der Interaktion, Beziehung und Kommunikation gesucht werden muss (s. o. Kapitel 6.2). So lässt sich der Ursprung des Lebens und der Bewegung in Gott finden. Nichtsdestotrotz weist Gott eine Kontinuität in dieser Bewegung auf (s. o. Kapitel 6.2). Die daran anschließende Überlegung im Angesicht der Ergebnisse der vorliegenden Arbeit lautet demnach wie folgt: Das Leben ist als bewegende Kraft der Entitäten in der Welt immer schon vorhanden gewesen. Sodann ist Gott im Sinne eines Ursprungs des Lebens immer in Form einer Bewegung des Lebens da gewesen. Daher erscheint es auch nicht sinnvoll, außerhalb der göttlichen Lebensbewegung eine ewige menschliche Seele oder einen ewigen menschlichen Geist anzunehmen.

Das göttliche Sein wird nach dem Leben und der Bewegung als dritte Größe realisiert (s. o. Kapitel 6.2). Die Realisierung des Seins entsteht innerhalb der Lebensbewegung Gottes, aus eben dieser Wechselwirkung. Mit anderen Worten entsteht aus der trinitarischen Selbstunterscheidung Gottes und der Wechselbeziehung heraus die göttliche Substanz. Es ist die Vorstellung einer substanziellen Kontinuität, die trotz des Durchdringens und der dadurch entstehenden Bewegung angenommen wird (s. o. Kapitel 8.7.2.1). Insofern lässt sich folgern, dass das Wesen Gottes in der Selbstbewegung besteht. Durch diese göttliche Selbstbewegung, Selbstunterscheidung und Wechselwirkung entsteht die Kontinuität, welche mit dem göttlichen Wesen beschrieben werden kann, das an und für sich selbständig ist. Daraus folgt für uns, dass sich die Selbständigkeit des göttlichen Wesens im Menschen vollkommen dem menschlichen Dasein entzieht, sodass sie nicht dem Menschen zugerechnet werden kann (s. o. Kapitel 8.7.2.1). Insofern kann die Teilhabe am trinitarischen Leben Gottes nicht als eine Verschmelzung der Substanzen verstanden werden, sondern muss als ein neues Leben des Menschen, eine Neuschöpfung des Lebens in der Gemeinschaft mit Christus angenommen werden. Mit anderen Worten wird die menschliche Substanz in wahren Leben des Menschen im Miteinandersein im Glauben neu erschaffen, sodass die Neuschöpfung nur in dieser Glaubensgemeinschaft besteht und die Gleichförmigkeit mit Gott nur im Rahmen dieser Glaubensgemeinschaft gedacht werden kann (s. o. Kapitel 8.7.2.1). In

diesem Sinne vereinigt sich das Wesen Gottes, welches aus einer Lebensbewegung, einer ewigen Selbstunterscheidung besteht und trotzdem in dieser Relation eine göttliche Einheit bildet, mit dem Dasein des Menschen, welches nur seine wahre Identität in der neuschöpfenden Gemeinschaft Gottes hat (s. o. Kapitel 6.2, 8.4).

11 Literaturverzeichnis

11.1 Handschriftendatenbanken

Giermann, Renate [1992]: Die neueren Handschriften der Gruppe Novissimi: 1 Noviss. 2 - 100 Noviss. 2 ; 1 Noviss. 4 - 78 Noviss. 4 ; 1 Noviss. 8 - 235 Noviss. 8 ; 1 Noviss 12 - 19 Noviss. 12 - Frankfurt am Main: Klostermann. Hier: Johann Valentin Andreae [1639–1647]: Briefe an Philipp Hainhofer (Cod. Guelf. 74 Noviss. 2°, S.34).

Wolf-Dieter Otte [1993]: Die neueren Handschriften der Gruppe Extravagantes, Bd. 3. Frankfurt am Main. Hier: Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg: Briefe an Johann Valentin Andreae 1641 - 1653, Bd. 1 (Cod. Guelf. 236.1 Extrav. S.118).

11.2 Primärquellen

Andreae, Valentin Johann [1615]: Christianismvs genuinus. Ex SS. Scriptvra, Vnici Nostri Salvatoris Vita; interno Conscientiae, externo[ue] Naturae testimonio repraesentatus. Argentorati: Glaser & Ledertz Verlag.

Aristoteles [348 und 322 v.Chr.]: Metaphysik. Erster Halbband. (Bücher I-VI). Griechisch-Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz 1989. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Aristoteles [348 und 322 v.Chr.]: Metaphysik. Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV). Griechisch-Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz 1991. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Aristoteles [o.J.]: Περί ψυχής. Über die Seele. De Anima. Griechisch-Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen, herausgegeben von Klaus Corcilius 2017. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Aristoteles [ca. 347 v.Chr.]: Physik. 1. Buch, Viertes Kapitel. Deutsche Übersetzung durch Christian Hermann Weiße 1829. Leipzig: Johann Ambrosius Verlag.

Arndt, Johann [1597] (Hrsg.): Vorrede zu: Die teutsche Theologia. Das ist Eyn edels Büchleyn von rechtem vorstand, was Adam und Christus sey, vnd wie Adam in vns sterben, vnd Christus in vnd leben sol. Halberstadt: Kote Verlag.

Arndt, Johann [1597]: Ikonographia. Gründtlicher vnd Christlicher Bericht Von Bildern, jhrem vhsprung, rechtem gebrauch vnd mißbrauch [...]. Halberstadt: Kote Verlag.

Arndt, Johann [1597]: Ikonographia. Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger 2014. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.

Arndt, Johann [1605] (Hrsg.): Zwey geistreiche Büchlein/ Doctoris von Staupitz [...]. Von der holdseligen Liebe Gottes Von unserem H. Christlichen Glauben. Magdeburg: ohne Verlag.

Arndt, Johann [1605] (Hrsg.): Vorrede zu: Zwey alte und edle Büchlein. Das Erste [...]. Magdeburg: Johann Francke Verlag.

Arndt, Johann [1605]: Von wahrem Christentumb/ Heilsamer Buße/ Hertzlicher Rewe und Leid über die Suende und wahren Glauben: auch heiligem Leben und Wandel der rechten wahren Christen. Das erste Buch [...]. Frankfurt am Main: Jone Rosen Verlag.

Arndt, Johann [1606]: Vier Bücher. Von wahrem Christenthumb/ Heilsamer Busse: Hertzlicher Rewe vnnnd Leid vber die Sünde [...]. Braunschweig: Ohne Verlag.

Arndt, Johann [1616]: Dissertatio D. Johannis Arnds. In: Gerhard, Johann (Hrsg): Aphorismi Sacri Praecipua Theologiae Practicae Complectentes. Jena: Ohne Verlag.

Arndt, Johann [1616]: Postilla: Das ist: Außlegung und Erklärung der Evangelischen Text [...]. Jena: Ohne Verlag.

Arndt, Johann [1616]: Vier Bücher vom Wahren Christentum. [...]. Stade: Caspar Holwein Verlag.

Arndt, Johann [1621]: Postilla Johannis Tauleri, Des berühmten Theologi / der zur zeit deß Keyseris Caroli IV. gelebt [...]. Hamburg: Hering Verlag.

Arndt, Johann [1675]: Postilla: Das ist: Geistreiche Erklärung Der Evangelischen Texte durchs gantze Jahr auff alle Sonn Hohe und andere Fest und Apostel Tage [...]. Frankfurt am Main: Zunner Verlag.

Arndt, Johann [1680]: Herrn Johann Arndts sel. Postilla Oder: Außlegung der Sontages und aller Festen Evangelien/ durchs gantze Jahr: Aus dem Exemplar so der Autor vor seinem Ende selbst corrigirt, und allerseits nicht wenig vermehret/ Nebenst den Passions-Weihnacht- und Neu-Jahrs Predigten/ mit Verdeutschung des Lateins und Ergänzung der vornehmsten Allegate. Lüneburg: Stern Verlag.

Arndt, Johann [1734]: Johann Arndts Postille oder: Geistliche Erklärung der gewöhnlichen Sonn und Fest Tags Evangelien. Vorrede von Rambach. Leipzig: Ohne Verlag.

Arndt, Johann [1852]: Vorrede zu: Postilla: Das ist: Außlegung und Erklärung der Evangelischen Texte [...]. Gütersloh: Bertelsmann Verlag.

Arndt, Johann [1888]: Vier Bücher vom wahren Christentum, das ist von heilsamer Buße, herzlicher Reue und Leid über die Sünde und wahren Glauben, auch heiligem Leben und Wandel der rechten wahren Christen; nebst desselben Paradies-Gärtlein. Berlin: Verlag des Evangelischen Bücher-Vereins.

Arndt, Johann [1996]: Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein. Mit einer Lebensbeschreibung des selbigen Mannes und seinem Bildnis. 2. Auflage. Bielefeld: Missionsverlag der Ev.-Luth. Gebetsgemeinschaft.

Augustinus [388-391]: Der Lehrer: de Magistro Liber unus. Lat./deutsch. übersetzt und herausgegeben von Carl Johann Perl 1974. Paderborn: Schöningh Verlag.

Augustinus [ca. 417-428]: De civitate Dei (CCSL). Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV, 1 et 2 ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955.

Augustinus [ca. 417-428]: De Trinitate. De trinitate Cura et studio W. J. Mountain Auxiliante Fr. Glorie Turnhout 1968. Novam editionem curaverunt Christof Krambrich, Burkhard Mojsisch, Paolo Rubini, Thomas Zimmer 2005. (Pro textu digitalizato Burchardo Mojsisch magnas gratias ago. U.H.).

Augustinus [ca. 420]: Enchiridion ad Laurentiom, seu de fide, spe et caritate. Übersetzung: Enchiridion oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe (BKV). In: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften/ aus dem Lateinischen übers. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften Bd. 8; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 49) 1925. Kempten; München: J. Kösel F. Pustet Verlag.

Augustinus [1881]: Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. Leipzig: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek; 2791/94a).

Augustinus [o.J.]: Opera, Sect. I, Pars IV: Soliloquiorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae; Rec. W. Hörmann. Reihe: CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 1986, Band: 89. Wien: Hpt Verlag.

Boethius [ca. 520]: Consolationis philosophiae/ Trost der Philosophie, lateinisch – deutsch. Einleitung: Olof Gigon, Übersetzt von Ernst Gegenschatz & Olof Gigon 1969. Zürich: Artemis Verlag.

Böhme, Jakob [1634]: Das ist: Morgen Röthe im Auffgang und Mutter der Philosophiae. Oder: Beschreibung der Natur [...]. Alles aus rechtem grunde, in erkänntnuß des Geistes im willen Gottes mit fleiß gestellet. Amsterdam: Joh. Jansson.

Breler, Melchior [1623]: Informatorium biblicum: Das ist: Etzliche christliche Erinnerungs-Puncten, so als ein Denckmal im eingang einer Bibel sollen geschrieben werden. Lüneburg: Stern Verlag.

Breler, Melchior [1625]: Warhafftiger, glaubwürdiger und gründlicher Bericht von den vier Büchern vom wahren Christenthumb Herrn

Johannis Arndten. Aus den gefundenen brieflichen Urkunden zusammen getragen. Lüneburg: Stern Verlag.

Calvin, Johannes [1559]: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, 6. Aufl. 1997. Neukirchen Verlag.

Chemnitz, Martin [1565-73]: Examen Concilii Tridentini, per martinum Chemnicium [...]. Herausgegeben von Eduard Preuß 1861. Berlin: Gust. Schlawitz Verlag.

Clemens von Alexandrien [ca. 300]: Clemens Alexandrinus. Zweiter Band. Stromata Buch I-VI. Herausgegeben von Otto Stählin. 4. Auflage. 1985. Berlin: Akademie Verlag.

Clemens von Alexandrien [ca. 300]: Clemens von Alexandrien, Teppiche: Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Aus dem Griechischen übersetzt von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Otto Stählin. (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 17, 19, 20) München 1936-1938.

Deutsche Theologie [1518]: Deutsche Theologie. Die lehret gar manchen lieblichen Unterschied göttlicher Wahrheit und sagt gar hohe und gar schöne Dinge von einem vollkommenen Leben. Nach der neudeutschen Übersetzung von Dr. Franz Pfeiffer 1886. Baden: Buchdruckerei Bethlehem.

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche [2014]: Vollständige Neuedition. herausgegeben von Irene Dingel. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche [2014]: Quellen und Materialien. Herausgegeben von Irene Dingel. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Dieckmann, Johannes [1706]: Vorrede an den Christlichen Leser. In Herrn Johann Arndts [...]. Sechs Bücher vom Wahren Christenthum [...]. Stade: Ohne Verlag.

Dieterich, H. Conrad [1623]: Quaestiones Theologicae, Das ist/ Theologische Fragen/ von dem Schwarm der Schwenckfelder/ vnd andern: Betreffend das geschriebene und gepredigte Wort Gottes. [...]. Gedruckt zu Alten Stettin durch Nicolum Barthelten.

Dilger, Daniel [1620]: Des Ehrwürdigen/ Achtbaren vnd Hochgelarten Herrn Johannis Arndes [...] Richtige/ vnd in Gottes Wort wolgegründete Lehre/ in den vier Büchern vom wahren Christenthumb. In etlichen Puncten auß dringenden/ Nothwendigen Ursachen/ die in der Vorrede angezogen/ repetiret vnd wiederholet. Stettin: Duber Verlag.

Eckhart, Meister [1935]: Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben von Josef Quint. Die deutschen Werke. Band 1. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Eckhart, Meister [1956]: Magistri Echardi Sermones (Sermones de tempore - Predigten über das Kirchenjahr / Sermones de sanctis - Predigten an den Festen der Heiligen). Herausgegeben und übersetzt von Ernst Benz, Bruno Decker und Joseph Koch. Lateinischer Text und deutsche [...]. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer Verlag.

Eckhart, Meister [1958]: Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke. Band 1: Meister Eckharts Predigten, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Eckhart, Meister [1971]: Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke. Band 2. Meister Eckharts Predigten, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Eckhart, Meister [1976]: Quint, Josef (Hg.), Meister Eckharts Predigten. Bd. 3. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer Verlag.

Eckhart, Meister [1998]: Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet (5 lateinische und 22 mittelhochdeutsche Predigten mit Übersetzungen in modernes

Deutsch und Kommentaren). Herausgegeben von Georg Steer, Loris Sturlese. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer Verlag.

Eckhart, Meister [2016]: Vollständige Neuauflage mit einer Biographie des Autors. Herausgegeben von Karl-Maria Guth. Berlin. Textgrundlage ist die Ausgabe: Meister Eckharts mystische Schriften. Übertragen von Gustav Landauer 1903. Berlin: Karl Schnabel Verlag.

Egard, Paul [1624]: Ehrenrettung Johannis Arndten/ Das ist/ Christliche vnd in Gottes Wort wolgegründete Erinnerung/ [...]. Lüneburg: Sternverlag.

Erasmus von Rotterdam [1524]: De libero arbitrio Diatribe sive collatio. In: Ausgewählte Schriften, herausgegeben von Werner Welzig, Band 4, 1969. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.1-195. (lateinisch-deutsch).

Feller, Joachim [1689]: Sonnet. In: Luctuosa desideria Quibus [...] Martinum Bornium prosequerantur Quidam Patroni, Praeceptores atque Amici. [Verschollener Erstdruck.] – Wiederabdruck: Sonnet. In: [Adelheid Sibylla Schwartz:] Gottes Ernstliche Offenbarung/ Wider D. August. 1692. Pfeiffern 2. Aufl. Lipsiae.

Foligno, De Angela [1601]: B. Angela de Fulginio ostendens nobis veram viam qua possumus sequi vestigia nostri redemptoris. Köln: Ioannem Gymnicum Verlag.

Francke, August Hermann [1706]: Streitschriften. In: Peschke, Erhard (1981), neu herausgegeben, Texte zur Geschichte des Pietismus. Band 2. Göttingen: Walter de Gruyter Verlag.

Gerhard, Johann [1607]: Meditationes sacrae. Neu aus dem Lateinischen übersetzt von Carl Julius Böttcher, 1862. Leipzig, Dresden: Justus Naumann Verlag.

Gregor der Große [1982]: S. Gregorii Magni Registrum epistularum libri VIII-XIV, Appendix. Herausgegeben von Dag Norberg. Turnhout (CCL 140 A).

Gregorius von Nyssa [1990]: Sermones. Pars II. Opera 10/I. Herausgegeben von Gunther Heil u. a. Leiden.

Hartknoch, Christoph [1686]: Preussische Kirchen-Historia: Darinnen Von Einführung der Christlichen Religion in diese Lande/ wie auch von der Conservation, Fortpflanzung/ Reformation und dem heutigen Zustande derselben ausführlich gehandelt wird; Nebst vielen denckwürdigen Begebenheiten [...]. Frankfurt am Main: Beckenstein Verlag.

Heraklit [2007]: Fragmente. Griechisch und Deutsch. Herausgegeben von Bruno Snell. 14. Auflage. Zürich und München: Artemis & Winkler Verlag.

Hoburg, Christian [1707]: Praxis Arndiana, Das ist, Hertzens-Seuffzer über die Bücher vom Wahren Christenthum sel. Johann Arnds, Den Kern, Marck und Safft der Lehre dieses hoch-erleuchteten und geistreichen Lehrers allen andächtig-Gott-ergebenen Seelen einfältig vorstellend und erklärend: Bey jetziger Heuchel-Zeit hertzgründlich zu betrachten, und in täglicher Übung des Christenthums inniglich zu practicieren; auf daß das falsche, Heuchel-Schein- und Spott-Christenthum falle, und das wahre lebendige Hertzens-Christenthum wieder auffgehe. Frankfurt am Main: Oehrling Verlag.

Hoffmann Daniel [1591]: ORTHODOXA || DE EXORCISMO || A QVIBVSDAM ECCLESIIIS || AVGVSTANAM CONFSSIONEM || amplectentibus in Baptismi administratione || NON IMPIE retento, doctrina [...]. Ohne Verlag.

Justin [1913]: Erste Apologie (BKV)/ Erste Apologie/ aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Gerhard Rauschen. In: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Band I. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 12). München, S.65-138.

Karlsspergka, Danyel Karel [1617]: Anatomia et laboratorium veri christiani: to gest: Cztwery knihy v pravem krestanstwy ... (d.i.: Vier Bücher von dem wahren Christenthum (etc.) (boh.). Prag: Karl & Karlsspergk Verlag.

Krause, Karl Christian Friedrich [1828]: Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen: Dieterich Verlag.

Luther, Martin [1512/18]: Schriften. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Weimar.

Luther, Martin [1513/15]: Psalmenvorlesung. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 3. Weimar.

Luther, Martin [1513/15]: Psalmenvorlesung. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 4. Weimar.

Luther, Martin [1515/16]: Römerbriefvorlesung. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 56. Weimar.

Luther, Martin [1515-16]: Vorrede Römerbrief. Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. 1972. 2 Bände. München.

Luther, Martin [1518/19]: Schriften. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 2. Weimar.

Luther, Martin [1519/20]: Schriften. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 6. Weimar.

Luther, Martin [1520]: Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 7. Weimar.

Luther, Martin [1521]: Schriften. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 7. Weimar.

Luther, Martin [1522/23]: Predigten. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 12. Weimar.

Luther, Martin [1522]: Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer. Weimarer Ausgabe DB 7.

Luther, Martin [1523]: Predigten und Schriften. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 11. Weimar.

Luther, Martin [1524/26]: Vorlesungen über die Kleinen Propheten. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 13. Weimar.

Luther, Martin [1524/27]: Predigten. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 16. Weimar.

Luther, Martin [1524]: Predigten. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 15. Weimar.

Luther, Martin [1525]: Am Pfingsttage. Dritte Predigt. Herausgegeben von Joh. Georg Walch. Sämtliche Schriften. Erster Band der Kirchenpostille. Evangelientheil. 1882. Lutherischer Concordia-Verlag.

Luther, Martin [1525]: Fastenpostille. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 17, Teil 2. Weimar.

Luther, Martin [1529]: Predigten. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 29. Weimar.

Luther, Martin [1531]: 2. Galatervorlesung (cap.1-4). D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 40, Teil 1. Abteilung 4: Schriften/ Werke. Wittenberg: Metzler Verlag.

Luther, Martin [1538]: Die Schmalkaldischen Artikel. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSLK). Vollständige Neuedition. Herausgegeben von Irene Dingel im Auftrag der EKD. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag. 2014. Darin: Die Schmalkaldischen Artikel, bearbeitet von Klaus Breuer und Hans-Otto Schneider, S.713–788.

Luther, Martin [1545]: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe. Herausgegeben von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke.

Textredaktion Friedrich Kur. 1972. München: Rogner und Bernhard Verlag.

Luther, Martin [1597]: Theologie Deutsch: Das ist Eyn edels Büchleyn von rechtem vorstand, was Adam und Christus sey. Halberstadt: Kote Verlag.

Luther, Martin [1894]: Dr. Martin Luther Sämmtliche Schriften, herausgegeben von Georg Walch, dritter Band, Auslegung des Alten Testaments. Concordia Publishing House.

Luther, Martin [2006]: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Herausgegeben von Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg unter Mitarbeit von Michael Beyer. Band 1. Der Mensch vor Gott. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig.

May, Heinrich Johann [1715]: Vorrede zu: E. Sonthom: Gülden Kleinod der Kinder Gottes. Frankfurt am Main und Gießen (unpag.; Bl.* 6r).

Niedersächsisches Landesarchiv (Abteilung Wolfenbüttel) [Laufzeit: 1623 – 1627]: Schreiben an Hzg. August d. J. von dessen Rat und Leibmedicus Melchior Breler, enthaltend Nachrichten von Kriegsereignissen, polititschen u. gelehrten Sachen, desgl. von des Herzogs Bibliothek. Darin: Brelers vom Herzoge eigenhändig entworfene Bestallung sowie Konzepte von zwei an den König von England und den Prinzen von Wallis von Hzg. August erlassenen merkwürdigen lateinischen Schreiben, worin des Herzogs Anwesenheit bei der vor 20 Jahren stattgehabten Krönung des Königs erwähnt wird. Signatur: NLA WO, 1 Alt 22, Nr. 202.

Niedersächsisches Staatsarchiv Wolfenbüttel [o.J.]: 37 alt, 2592.

Oetinger, Friedrich Christoph [1761]: Die Güldene Zeit oder: Sammlung wichtiger Betrachtungen von etlichen Gelehrten zur Ermunterung in diesen bedenklichen Zeiten zusammen getragen, Band 2. Frankfurt am Main, Leipzig: Ohne Verlag.

Oetinger, Friedrich Christoph [1763]: Öffentliches Denckmahl der LehrTafel einer weyl. Württembergischen Princeßin Antonia in Kupffer gestochen, Dessen Original sie von den 10. Abgläntzen Gottes in den Dainachischen Brunnen in einem prächtigen Gemähld gestiftet [...]. Tübingen: Ohne Verlag.

Oetinger, Friedrich Christoph [1765]: Theologia ex idea vitae deducta. In deutscher Übersetzung, und mit den notwendigen Erläuterungen versehen, herausgegeben von Julius Hamberger 1852. Stuttgart: Steinkopf Verlag.

Oetinger, Friedrich Christoph [1772]: Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe: als urkundlicher Commentar zu dessen Schriften. Herausgegeben von Carl Christian Eberhard Ehmann 1859. Stuttgart: Steinkopf Verlag.

Oetinger, Friedrich Christoph [1773]: Swedenborgs und andere Irrdische und Himmlische Philosophie: zur Prüfung des Besten ans Licht gestellt. Der irdischen und himmlischen Philosophie. Zweiter Teil. Frankfurt am Main, Leipzig: Ohne Verlag.

Oetinger, Friedrich Christoph [1776]: Auserlesene Schriften. Herausgegeben von Emanuel Swedenborg. Band 4. Frankfurt am Main: Hechtel Verlag.

Oetinger, Friedrich Christoph [1776]: Des Württembergischen Prälaten Friedrich Christoph Oetinger Biblisches Wörterbuch. Neu herausgegeben von Julius Hamberger 1849. Stuttgart: Steinkopf Verlag.

Oetinger, Friedrich Christoph [1837]: Die Evangelien-Predigten über alle Sonn- und Feiertage: nebst kurzen Betrachtungen über alle Episteln und Reden nach dem allgemeinen Wahrheits-Gefühl: Anhang: Die Sittenlehre Salomo in etlichen Predigten vorgestellt. Leonberg: Johannes Röcker Verlag.

Oetinger, Friedrich Christoph [1864]: Sämtliche Schriften. Herausgegeben von Karl Christian Eberhard Ehmann. 2. Abteilung: Theosophische Schriften. Band 6. Stuttgart: Steinkopf Verlag.

Osiander Lucas [1623]: Theologisches Bedenken, und Christliche Treuherzige Erinnerung, welcher Gestalt Johann Arndten genandtes Wahres Christenthumb, nach Anleitungen deß, H. Wortes Gottes, und der reinen Evangelischen Lehr und Bekandtnussen, anzusehen und zu achten seye. Tübingen: Dietrich Werlin Verlag.

Parmenides von Elea [1922]: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 1. Band. Berlin, S. 148-165. [Onlinezugriff: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Parmenides+aus+Elea/Fragmente/Aus%3A+Über+die+Natur>]. Fragmente, Aus „Über die Natur“, B 8.

Pietersz, Dirck [1631]: Vier boecken van het waere christendom: dat is, Oprechte practijcke en oeffeninghe der godsaligheyd beschreven door Ian Arent. Amsterdam: Dirck Pietersz Verlag.

Platon [1964]: Phaidros. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Buchwald. München: Ernst Heimeran Verlag.

Plotin [254-270]: Die Enneaden. Übersetzt von Hermann Friedrich Müller 1878. Band 1 und 2. Berlin: Weidmann Verlag.

Polykarp Leyser [1706]: Officium pietatis. Leipzig: Lipsia Verlag.

Pseudo Dionysius, Areopagita [ca. 600]: Corpus Dionysiacum. De divinis nominibus. Herausgegeben von Beate R. Suchla 1990. Berlin, New York

Pseudo Dionysius, Areopagita [ca.600]: Schriften über "Göttliche Namen" (BKV). Sprache: deutsch. Bibliographie: Schriften über "Göttliche Namen" (De divinis nominibus). In: Des heiligen Dionysus Areopagita angebliche Schriften über "Göttliche Namen"; Angeblicher Brief an den Mönch Demophilus/ aus dem Griechischen übers. von Josef Stiglmayr. (Des heiligen Dionysius Areopagita ausgewählte

Schriften Bd. 2; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 2) Kempten; München: J. Kösel: F. Pustet, 1933. Unter der Mitarbeit von: Uwe Holtmann.

Pseudo Dionysius, Areopagita [ca.600]: Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil, Bibliothek der griechischen Literatur. Bd. 22, Stuttgart 1986.

Radelius, Georgius Martinius [1740]: Epistolae Virorum Eruditorum Ad Johannem Gerhardum Magni Nominis Theologum: Ex Manuscriptis Editae Et Notis Quibusdam Illustratae. Nürnberg: Endter Verlag.

Raidel, Martin Georg [1740]: Epistolae Virorum Eruditorum Ad Johannem Gerhardum Magni Nominis Theologum. Ex Manuscriptis Editae Et Notis Quibusdam Illustratae. Nürnberg: Apud B. Joh. Andreae Endteri Haeredes.

Rambach, Johann Jacob [1736]: Kurtzer Bericht von Ankunfft/ Leben und seligen Absterben Herrn Johann Arndts. In: Rambach, Johann Jacob: Johann Arndts Geistreiche Schriften und Werke, Bd. 3. Leipzig, Görlitz: Heinsius Verlag, S.17-23.

Rathmann, Herman [1621]: Jesu Christi, Deß Königs aller Könige und Herrn aller Herren Gnadenreich [...]. Dantzig: Gedruckt durch Andream Hünefeldt.

Rathmann, Herman [1623]: Wolgegründetes Bedencken, vvas von deß D. Condari Dieterichs seinen Schwarmfragen/ darinnen er vom Schwenckfeldianismo/ betreffend das beschriebene und gepredigte Wort Gottes/ handelt/ [...]. Lüneburg: Ohne Verlag.

Rathmann, Herman [1624/25]: Abgenöhtige Antwort/ D. Johannis Corvini unchristlichem Schreiben/ womit er M. Hermanni Rahtmanni außgegangene Büchlein [...]. S.l.e.a.

Rathmann, Herman [1624]: Christliche Erinnerung/ Wessen in der Frage/ Was die H. Schrift sey und wircke. Dantzick: Ohne Verlag.

Saubert, Johann [1620]: Geistliche Flämmlein mit welchen Die kalte Lieb dieser letzten Welt etlicher massen kan erwärmet werden. In einer Vesperpredigt zu Altorff vorgetragen. Nürnberg: Halbmayr Verlag.

Saubert, Johann [1625]: Die neue Creatur, wie sie von dem Apostel Paulus angedeutet wirdt, Galat. 6. An dem Neuen Jahrstage Anno 1625 zu Nürnberg in der Kirch zu unser Frawen, einfeltig und schriftmässig erläutert Sampt einer Vorrede oder information für die Einfältigen, Warfür man die Bücher Johann Arndii, vom wahren Christenthumb, halten solle. Nürnberg: Halbmayr Verlag.

Saubert, Johann [1636]: Psychopharmacum pro evangelicis & pontificiis, Seelen Artzney, für die Lutherische unnd Päbstische: Das ist: Gründliche schriftmässige Erörterung dieser Frage: Ob nunmehr, wann wir die Papisten zu unserer Evangelischen Religion bewegen wöllen, hierzu nöthiger sey, Unser Disputiren, oder aber die Besserung unsers Lebens. Nürnberg: Endter Verlag.

Saubert, Johann [1636]: Zuchtbüchlein der evangelischen Kirchen. Nürnberg: Endter Verlag.

Scharff, Balthasar Gottfried [1727]: Supplementum historiae litisque Arndianae. Wittenberg: Knoch Verlag.

Schwenckfeld, Caspar [1551]: Von der hailigen Schrift, jrem Jnnhalt, Ampt, rechtem Nutz, Brauch vnd mißbrauch, Jtem, Vom vnderschaide der diener vnd prediger der hailigen Schrift, vnd des worts Gottes. Was auch recht aigentlich Gottes wort sei. Hagenau.

Schwenckfeld, Caspar [1570]: Epistolar, des Edlen von Gott hochbegnadet[e]n [...] Caspar Schwenckfelds von Ossing [...] : christliche leerhaffte Sendbrieffe und Schrifften [...] mit fleiß und trewe auß seinen protocollen, oder nachverlassenen Originalschrifften zusammen gebracht.

Spener, Philipp Jakob [1676]: Pia Desideria. Frankfurt am Main: Zunner Verlag.

Spener, Philipp Jakob [1688]: Die Evangelische Glaubens-Lehre 1688. Predigten über die Evangelien (1686/87) 1. Advent bis 4. p. Trin. Eingeleitet von Dietrich Blaufuß, Erich Beyreuther. Herausgegeben von Erich Beyreuther, Band III.1, Teilband 1. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.

Spener, Philipp Jakob [1696]: Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt: in 66 Wochenpredigten. Frankfurt am Main: Zunner Verlag.

Spener, Philipp Jakob [1698]: D. Phil. Jac. Speners Chur-Fürstl. Brandenb. Cons. Raths und Probstens zu Berlin Warhafftige Erzählung/ Dessen was wegen des so genannten Pietismi in Teutschland von einiger Zeit vorgegangen: Auß Gelegenheit Hn. Gerhard Craesi seiner Historiae Quackerianae einverleibter Historiae Pietistarum und zu dero Verbesserung Aufgesetzt. Frankfurt am Main: Zunner Verlag.

Spener, Philipp Jakob [1700]: Theologische Bedencken. Und andere Brieffliche Antworten auff geistliche/ sonderlich zur erbauung gerichtete materien zu unterschiedenen zeiten auffgesetzt/ und auff langwihriges anhalten Christlicher freunde in einige ordnung gebracht und herausgegeben. Bd. 1. Halle (Saale): Waisenhaus Verlag.

Spener, Philipp Jakob [1702]: Theologische Bedencken. Und andere Brieffliche Antworten auff geistliche/ sonderlich zur erbauung gerichtete materien zu unterschiedenen zeiten auffgesetzt/ und auff langwihriges anhalten Christlicher freunde in einige ordnung gebracht und herausgegeben. Bd. 3. Halle (Saale): Waisenhaus Verlag.

Spener, Philipp Jakob [1711]: D. Philipp Jacob Speners, Weyland Königl. Prsußischen Consistorial-Raths und Probstens in Berlin Predigten Über des seeligen Johann Arnds Geistreiche Bücher Vom wahren Christenthum: Zu mehrerer Erbauung in Denselben auff Christliches Verlangen herausgegeben. Frankfurt am Main: Zunner Verlag.

Spener, Philipp Jakob [1715]: Theologische Bedencken. Und andere Brieffliche Antworten auff geistliche/ sonderlich zur erbauung gerichtete materien zu unterschiedenen zeiten auffgesetzt/ und auff langwihriges anhalten Christlicher freunde in einige ordnung gebracht und heraußgegeben. Bd. 4. Halle (Saale): Waisenhaus Verlag.

Storch, Wilhelm [1621]: Christliche Leich-Predigt/ Uber den Spruch S. Pauli/ 2. Timoth. 4. Ich werde schon geopffert/ etc. Bey der Begräbnüß/ des [...] Herrn Johann Arndts/ der beyden Fürstenthümbe Braunschweig: Lüneburg: Zellischen und Grubenhagischen theils [...] Generalissimi Superintendentis: Als welcher in der Fürstlichen Stadt Zell/ den 11. May. dieses 1621. Jahrs [...] entschlaffen/ und folgendts den 15. May in der Pfarrkirchen daselbst Christlich zur Erden bestattet worden. Lüneburg: Göttinger Digitalisierungszentrum.

Tauler, Johannes [ca. 1359]: Die Predigten Taulers: aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Herausgegeben von Ferdinand Vetter 1910. Berlin.

Tennenhardt, Johann [1710]: Extract aus Joh. Arndts Wahres Christentum, wie wir Gott oder das Wort durch die Einkehrung des stillen Sabbaths in uns suchen und finden sollen, wollen wir anders die Seligkeit erlangen. Göttlicher Extract, so auff Befehl des grossen Gottes, Schöpfers Himmels und der Erden auß Doct. Johann Tauleri Schriften gezogen. Regensburg.

Tentzel, Wilhelm Ernst [1690]: Monatliche Unterredungen Einiger Guten Freunde. Von Allerhand Büchern und andern annemlichen Geschichten. Allen Liebhabern Der Curiositäten Zur Ergetzlichkeit und Nachsinnen Heraus gegeben. Leipzig: A. B. Fritsch Verlag.

Theologia Deutsch [1518]: „Der Franckforter“ („Theologia Deutsch“): kritische Textausgabe von Wolfgang Hinten 1982. München, Zürich: Artemis Verlag.

Thomas von Aquin [1265-1273]: Die katholische wahrheit; odor, Die theologische summa des heiligen Thomas von Aquin. Deutsch

wiedergegeben von Ceslaus Maria Schnedier. Band 6. Regensburg:
G. J. Manz Verlag.

Varenius, Heinrich [1626]: Brevis Consideratio Admonitionis Georgii Rostii super Controversiis de vero B. Andri Christianismo ortis. Lüneburg: Stern Verlag.

Varenius, Heinrich [1628]: Eine Antritts-Predigte von dem Ampte aller getrewen Lehrer unnd fleissigen Zuhörer. [...]. Lüneburg: Sternverlag.

Weigel, Valentin [1618]: Soli Deo Gloria. Drey Theil einer gründlichen/ vnd wol Probirten Anweisung vnd Anleitung der Anfahenden/ [...]. Neustadt.

Werdehagen, Joan Angelii [1618]: Verus Christianismus fundamenta Relligionis nostrae continens: Octo Orationibus secularibus, In Academia Iulia habitis explicatus, Quum annus Iubilaeus Lutheranus & Iuleius, celebraretur. Magdeburg: Kirchnerus Verlag.

11.3 Hilfsmittel und Lexika

Angehrn, Emil [2004]: Art. Widerspruch. In: Ritter, J. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, S.688-699.

Benrath, Gustav Adolf [1981]: Art. Buße. In: TRE 7, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.452-473.

Bertram, Georg [1935]: Art. Ζωή und βίος in der Septuaginta. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2. Stuttgart. Sp.853-856.

Betz, Hans Dieter [1985]: Art. Häresie. In: TRE 14, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.313-348.

Blühdorn, Jürgen-Gerhard [1984]: Art. Gewissen, I. Philosophisch. In: TRE 13, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.192–213.

Blumenberg, Hans [1962]: Art. Substanz. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage. (RGG Bd. 6).

Bultmann, Rudolf [1935]: Art. Ζάω, ζωή. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2. Stuttgart. Sp.850-853.

Crouzel, Henri [1980]: Art. Bild Gottes. In: TRE 6. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.491-515.

Dautzenberg, Gerhard [1990]: Art. Leben. In: TRE 20. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.526-530.

Demke, Christoph [1985]: Art. Gott. Neues Testament. In: TRE 13. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.601-708.

Dockter, Cornelia [2021]: Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch. Paderborn: Schöningh Verlag.

Eisler, Rudolf; Roretz, Karl [1929]: Art. Panentheismus. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch quellenmäßig bearbeitet von

Rudolf Eisler. Weitergeführt und vollendet durch Karl Roretz. 4., völlig neubearb. Aufl. Band 2. Berlin: Mittler Verlag, S.67-68.

Frühneuhochdeutsches Wörterbuch [o.J.]: Online Version: http://fwb-online.de/go/annemen.s.3vu_1604925250 [Zugriff: 31.12.2020]

Fuchs, Hans Jürgen: Art. Eigenwille, Eigensinn. In: Ritter, J. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2. Basel, S.343-345.

Gerlitz, Peter [1994]: Art. Mystik. In: TRE 23. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.533-592.

Gesenius, Wilhelm u.a. [1962]: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17. Auflage. Berlin u.a.: Springer Verlag.

Gesenius, Wilhelm u.a. [2013]: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament: Gesamtausgabe. Berlin u.a.: Springer Verlag.

Grimm, Jakob und Wilhelm [1854-1971]: DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Hager, Fritz-Peter [1994]: Art. Neuplatonismus. In: TRE 24. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.341-363.

Hartl, Martina [2013]: Art. Zeuge / Zeugnis. In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de).

Hauschild, Wolf-Dieter [1985]: Art. Gnade. In: TRE 13. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.459-511.

Honecker, Martin [1984]: Art. Gerhard, Johann. TRE 12, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.448-453.

- Joest, Wilfried [1962]:** Art. Synergismus. RGG 3. 3 Auflage. Band 6.
- Joest, Wilfried [1962]:** Art. Wiedergeburt. RGG 3. 3 Auflage. Band 6.
- Koch, Traugott [1992]:** Art. Mensch. In: TRE 22, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.548-567.
- Krüger, Friedhelm [1984]:** Art. Gewissen III, Mittelalter und Reformationszeit. In: TRE 13. Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag, S. 219–225.
- Leppin, Volker [1999]:** Art. Schwärmer. TRE 30, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.628-629.
- Leppin, Volker [2001]:** Art. Tauler, Johannes. TRE 32, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.745-748.
- Liess, Kathrin [2008]:** Art. Leben. In: M. Bauks / K. Koenen (Hrsg.): Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet (www.bibelwissenschaft.de).
- Link, Christian [2004]:** Art. Synergismus. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4 Auflage (RGG Bd. 7).
- Link, H.G. [2000]:** Art. Βίος. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.1229-1230.
- Link, H.G. [2000]:** Art. ζωή. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.1230-1236.
- Lüpke, Johannes [2005]:** Art. Geist und Buchstabe. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4 Auflage (RGG Bd. 8).
- Luz, Ullrich [1994]:** Art. Nachfolge Jesu. In: TRE 23. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.678-686.

Macquarrie, John [1995]: Art. Panentheismus. In: TRE 25, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.611-615.

Meredith, Anthony [1997]: Art. Quietismus. In: TRE 25, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.41-45.

Mühlen, Karl-Heinz (1981): Art. Demut. In: TRE 8. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.486-473.

Müller, Gotthold [1984]: Art. Gebet. Dogmatische Probleme gegenwärtiger Gebetstheologie. In: TRE 12, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.84-94.

Nüssel, Friederike [2003]: Art. Werke. In: TRE 35, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.642-648.

Nüssel, Friederike [2004]: Art. Wiedergeburt. In: TRE 36, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.14-20.

Oorschot, Jürgen [2020]: Art. Leben / naefaesch (AT). In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de). 2020.

Plasger, Georg [2003]: Art. Präexistenz. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage (RGG Bd. 6).

Preuschen, Erwin [2005]: Griechisch-Deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag.

Rad, Gerhard [1935]: Art. Leben und Tod im AT. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Sp.844-850.

Ratschow, Carl Heinz [1999]: Art. Schrift, Heilige. Systematisch-theologisch. In: TRE 30. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.402-434.

Recki, Birgit [2005]: Art. Werk. In: Ritter, J. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12. Basel, S.547-552.

Rosenau, Hartmut [1994]: Art. Mystik In: TRE 23. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.581-589.

Schott, Erdmann [1962]: Art. Willensfreiheit. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage (RGG Bd. 6).

Schott, Erdmann: Art. Buße. In: Ritter, J. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1. Basel, S.968.

Seebaß, Horst [1990]: Art. Leben. In: Theologische Realenzyklopädie. Kreuzzüge - Leo XIII. Band 20. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.514-566.

Steiger, Johann Anselm [2000]: Art. Seelsorge I. In: TRE 31, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.7-31.

Stemmer, Peter [1989]: Art. Perichorese. In: Ritter, J. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7, S.255-259.

Sundermeier, Theo [1990]: Leben I. In: TRE 20. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.514-520.

Wagner, Falk [1981]: Art. Buße. In: TRE 7. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.473-487.

Wallmann, Johannes [1989]: Art. Pietismus. In: Ritter, J. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7. Basel, S.972-974.

Wolter, Michael [1984]: Art. Gewissen II, Neues Testament. In: TRE 13. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.213–218.

Wolter, Michael [1990]: Art. Leiden. In: TRE 20. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.669-711.

Wuchterl, Kurt [1995]: Art. Paradox. In: TRE 25. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag, S.726-731.

11.4 Forschungsliteratur

Adam, Karl [1925]: Das Wesen des Katholizismus. 2. Auflage. Düsseldorf: Schwann Verlag.

Adam, Karl [1930]: Christus unser Bruder. Seele-Büchlein zur Aufbewahrung gesunden Christenlebens. Band 6. 2. Auflage. Regensburg: Druck und Verlag Josef Habbel.

Althaus, Paul [1924]: Theologie des Glaubens. In: ZSTh 2, S.281-322.

Anderegg, Johannes [1985]: Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Anetsberger, Werner [2001]: Tröstende Lehre. Die Theologie Johann Arndts in seinen Predigtwerken. München: Herbert Utz Verlag.

Arndt, Friedrich [1838]: Johann Arndt, weiland General-Superintendent des Fürstenthums Lüneburg. Ein biografischer Versuch. Berlin: Oehmigke Verlag.

Arndt, Joachim [1998]: Das Leben und Wirken von Johann Arndt. Der Reformator der Reformation (1555-1621). Bielefeld: Missionsverlag der Evgl.-Luth. Gebetsgemeinschaft e.V.

Aßmann, Helmut [2012]: Glauben leben. Leben lernen. Eine Anleitung zum geistlichen Leben. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.

Axmacher, Elke [1994]: Das Spiegelbild Gottes. Johann Arndts theologische Anthropologie. In: Axmacher, Elke u.a. (Hrsg.): Belehrteter Glaube. Festschrift für Johannes Wirsching zum 65. Geburtstag. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang Verlag.

Axmacher, Elke [2001]: Johann Arndt und Paul Gerhard. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts. Tübingen, Basel: Francke Verlag.

Baeza, Ricardo [2009]: Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken. Berlin: LIT Verlag.

Barth, Christoph [1987]: Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer Verlag.

Barth, Christoph [1997]: Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer Verlag.

Barth, Karl [1930]: Zur Lehre vom Heiligen Geist. Beiheft 1. Zwischen den Zeiten. München: Ohne Verlag.

Becker; Heinrich [1897]: Des Zerbster Superintendenten Wolfgang Amling Orationen 1578-1606. ThStKr 70.

Behjat, Hamideh [1990]: Johann Arndts „Wahres Christentum“ als Erbauungsbuch. Zürich: Zentralstelle der Studentenschaft.

Beierwaltes, Werner [1981]: Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Heidelberg: Carl Winter Verlag.

Benrath, Gustav Adolf [1988]: Johann Arndt und der Spiritualismus im 17. Jahrhundert. In: Benrath, Gustav Adolf u.a. (Hrsg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.598-602.

Berger, Klaus [1991]: Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Betz, Hans Dieter [1967]: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Bonhoeffer, Dietrich [1971]: Widerstand und Ergebung. 2. Auflage. Hamburg: Gütersloher Verlagshaus.

Bormann, Lukas [2017]: Theologie des Neuen Testaments. Grundlinien und wichtige Ergebnisse der internationalen Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Bovon, François [2001]: Das Evangelium nach Lukas, EKK III/3: (Lk 15,01-19,27). Neukirchen: Neukirchen-Vluyn Verlag.

Braw, Christian [1986]: Bücher im Staube. Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Leiden: Brill Academic Pub.

Braw, Christian [1987]: Das Gebet bei Johann Arndt. In: Brecht, Martin u.a. (Hrsg.): Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.9-24.

Brecht, Martin [1977/1978]: Spener und das wahre Christentum. In: Brecht, Friedrich u.a. (Hrsg.): Pietismus und Neuzeit. Die Anfänge des Pietismus. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Brecht, Martin [1978]: Philipp Jakob Spener und das Wahre Christentum. In: VF 21, Stuttgart, S.119-154.

Brecht, Martin [1986]: Ordnung und Abgrenzung der Reformation: 1521-1532. Band 2. Stuttgart: Calwer Verlag.

Brecht, Martin [1993]: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland. In: Brecht, Martin (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.113-151.

Brecht, Martin [1993]: Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts. In: Brecht, Martin (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.205-240.

Brecht, Martin [2002]: Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg Ihr Briefwechsel und ihr Umfeld. Clavis Pansophiae 8, S.33-35.

Brecht, Martin [2007]: Die Aufnahme von Arndts „Vier Bücher von wahren Christentum“ im deutschen Luthertum. In: Schneider, Hans/Otte, Hans (Hrsg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.231-263.

Brohed, Ingmar [1999]: Johann Arndt in der Forschung Hilding Pleijels. In: Jarlert, Anders (Hrsg.): Johann Arndt – Rezeption und Reaktion im Nordisch-Baltischen Raum. Lund: Lund University Press.

Carpzov, Johann Benedict; Günther, Johann [1687]: De religione quietistarum. Lipsia: Fleischer Verlag.

Das Augsburger Bekenntnis [1530]: 1530-1980. Revidierter Text. Gaßmann, Günther u.a. 1978. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Denifle, Heinrich Seuse [1951]: Die Deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Freiburg: Studia Friburgensia Verlag.

Dilthey, Wilhelm [1968]: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in metaphysischen Systemen. In: Gesammelte Werke. Band VIII. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Stuttgart, Göttingen: B.G. Teubner Verlag.

Dingel, Irene [2014]: Der Mayoristische Streit (1552-1570). Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548-1577/80. Kritische Auswahledition. Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Duncker, Heinrich [1892]: Anhalts Bekenntnisstand: Während Der Vereinigung Der Fürstentümer Unter Joachim Ernst Und Johann Georg, 1570-1606. Dessau: Kessinger Pub Co Verlag. Ein christliches Lebensbild (SVRG 101/102). Leipzig: Rudolph Haupt Verlag.

Ebeling, Gerhard [1966]: Gott und Wort. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Ebeling, Gerhard [1969]: Wort und Glaube: Band 2: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott (1963–1968). Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Ebeling, Gerhard [1975]: Wort und Glaube. Band 3. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Ebeling, Gerhard [1979]: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band I, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Ebeling, Gerhard [1987]: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band I, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Ebeling, Gerhard [1989]: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band II, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Ebert, Klaus [1996]: Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Ein Textbuch. Weinheim: Deutscher Studienverlag.

Elert, Werner [1978]: Die Lehre des Luthertums im Abriss. Erlangen: Martin Luther-Verlag.

Fiedrowicz, Michael [1998]: Homiliae in Evangelia = Evangelienhomilien: Zweiter Teilband: übersetzt und eingeleitet von Michael Fiedrowicz. Von Gregor der Große. Freiburg: Herder Verlag.

Flasch, Kurt [1980]: Augustin. Eine Einführung in sein Denken. Stuttgart: Reclam Verlag.

Franz, Günther [1977]: Bücherzensur und Irenik. In: Brecht, Martin (Hrsg.): Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag.

Frey, Jörg [2000]: Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Frey, Jörg [2013]: Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangeliumstradition [...]. In: Schlegel, Juliane (Hrsg.): Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, S.239-294.

Gäbler, Ulrich [1975]: Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897-1972. Zürich: Theologischer Verlag.

Gäckle, Volker [2018]: Das Reich Gottes im Neuen Testament. Auslegungen – Anfragen – Alternativen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Geyer, Hermann [2001]: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.

Geyer, Hermann [2007]: Libri Dei. Die Buchmetaphorik von Johann Arndt „Vier Bücher von wahren Christentum“ als theosophisch-theologisches Programm. In: Schneider, Hans/ Otte, Hans (Hrsg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.129-161.

Gilly, Carlos [1988]: Iter Rosicrucianum. Auf der Suche nach unbekanntenen Quellen der früheren Rosenkreuzer. In: Janssen, F. A. (Hrsg.): Das Erbe des Christian Rosenkreuz: Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18. – 20. November 1986 über Johann Valentin Andreae (1586 der Rosenkreuzerbruderschaft 1614-1616). Amsterdam: Hauswedell Verlag, S.63-85.

Gilly, Carlos [2007]: Hermes oder Luther. Der philosophische Hintergrund von Johann Arndts Frühschrift „De antiqua philosophia et divina veterum Magorum Sapientia recuperanda“. In: Schneider, Hans/ Otte, Hans (Hrsg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.163-201.

Gilson, Etienne [1960]: Die Philosophie des heiligen Bonaventura. 2. Auflage. Köln: Jakob Hegner Verlag.

Gilson, Etienne [1963]: The Elements of Christian Philosophy. New York: Doubleday Verlag.

Gruebner, Birgit [1998]: Gott und die Lebendigkeit in der Natur. Eine Interpretation des Dritten und Vierten Buches von Johann Arndts „Wahrem Christentum“. (Arbeiten zur Theologiegeschichte 4), Rheinbach: CMZ Verlag.

Grunewald, Käte [1972]: Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit. Hildesheim: Verlag Dr. H.A. Gerstenberg.

Grützmaker, Richard H. [1902]: Wort und Geist. Eine Historische und Dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes. Leipzig: Georg Böhme Verlag.

Guardini, Romano [1977]: Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens. 2. Auflage. Paderborn: Schöningh Verlag.

Haas, Alois M. [1971]: Nim Din Selbes War. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.

Haas, Alois M. [1978]: Die „Theologia Deutsch“. Konstitution eines mystologischen Texts. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Band 25. Freiburg, S.304-350.

Haas, Alois M. [1979]: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.

Haas, Alois M. [1980]: Einleitung. In: Haas, Alois M (Hrsg.): „Der Franckforter“. Theologia Deutsch. In neuhochdeutscher Übersetzung. Freiburg. S.13-25.

Haas, Alois M. [1989]: Gott leiden – Gott lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Haas, Alois M. [1996]: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Halverscheid, Heinrich [1971]: Lumen Spiritus prius Scriptura intellecta – Hermann Rathmanns Kritik am lutherischen Schriftprinzip, Diss. theol. Marburg.

Hamann, Georg Johann [1950]: Kreuzzüge des Philologen. Berlin: Zenodot Verlagsgesellschaft.

Hamm, Berndt [1982]: Die Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und kirchliche Heilsvermittlung bei Augustin. In: Jüngel, Eberhard (Hrsg.): Zeitschrift für Theologie und Kirche 78. J.C.B. Mohr Verlag, S.409-441.

Hamm, Berndt [1982]: Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus. In: Brecht, Martin u.a. (Hrsg.): Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.43-72.

Hamm, Berndt [2007]: Wie mystisch war der Glaube Luthers? In: Hamm, Berndt/ Leppin, Volker (Hrsg.): Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther. Tübingen, S.237-287.

Härle, Wilfried [2018]: Dogmatik. Berlin, Boston: Walter de Gruyter Verlag.

Hauschild, Wolf-Dieter [1999]: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Haustein Mennecke, Ute [1991]: „Theologia Deutsch“. In: Viller, Marcel (Hrsg.): Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. Bd. 15. Paris. Sp.459-463.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1813]: Wissenschaft der Logik. Bd. 1, 2. Nürnberg: Schrag Verlag.

Heiler, Friedrich [1923]: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Ernst Reinhardt Verlag.

Hemmerle, Klaus [1975]: Theologie als Nachfolge. Bonaventura, ein Weg für heute. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.

Hirsch, Emanuel [1951]: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band II. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag.

Hofius, Otfried [1996]: Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1-21. In: Kammler, Hans-Christian (Hrsg.): Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, S.33-80.

Holmen, Tom [1996]: The Alternatives of the Kingdom. Encountering the semantic restrictions of Luke 17,20-21. In: ZNW 87, S.204-229.

Illg, Thomas [2011]: Ein anderer Mensch werden. Johann Arndts Verständnis der imitatio Christi als Anleitung zu einem wahren Christentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Inge, W. R. [1899]: Christian Mysticism. New York: Charles Scribner's Sons.

Ingen, Ferdinand [1995]: Die Wiederaufnahme der Devotio Moderna bei Johann Arndt und Philipp von Zesen. In: Breuer, Dieter (Hrsg.): Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Iserloh, Erwin [1967]: Luther und die Mystik. In: Asheim, Ivar (Hrsg.): Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Janowski, Bernd [2003]: De profundis. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen. In: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, S.244-266.

Jerichow, Traugott Immanuel [1731]: Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes. Frankfurt, Leipzig: Walther Verlag.

Joest, Wilfried; Lüpke, Johannes [2012]: Dogmatik II: Der Weg Gottes mit dem Menschen. 5. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Kaufmann, Thomas [1997]: Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlicher Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675. Gütersloh: G. Mohn.

Kemper, Hans-Georg [1981]: Gottesebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. Band I. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Kemper, Hans-Georg [1987]: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Band 2. Konfessionalismus. Tübingen: Walter de Gruyter Verlag.

Kierkegaard, Søren [1980]: Die Bestätigung in dem inwendigen Menschen. In: Hirsch, E. u.a. (Hrsg.): Gesammelte Werke. Gütersloh, S.126-148.

Kleffmann, Tom [2003]: Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Kleffmann, Tom [2012]: Theologie des Lebens. In: (Hrsg.): Schaede, Stephan/ Hartung, Gerald/ Kleffmann, Tom (Hrsg.): Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, S.517-543.

Kleffmann, Tom [2013]: Grundriß der Systematischen Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Kleffmann, Tom [2017]: Das Gesetz, das Leben, der Tod und die Frage nach dem wahren Selbstverhältnis. Eine systematische Paulusstudie. In: Christof Landmesser/Enno Edzard Popkes (Hrsg.): Gerechtigkeit verstehen. Theologische, philosophische, hermeneutische Perspektiven. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S.103-117.

Koepf, Wilhelm [1912]: Johann Arndt – eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. Berlin: Scientia-Verlag.

Koepf, Wilhelm [1959]: Johann Arndt und sein „Wahres Christentum“. Lutherisches Bekenntnis und Oekumene. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Koepf, Wilhelm [1973]: Johann Arndt – eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. Berlin: Scientia-Verlag.

Köhler, Walther [1948]: Das Täuferium in der neueren kirchenhistorischen Forschung, IV Teil. Die Spiritualisten. In: Archiv für Reformationsgeschichte 41, S.164-186.

Kreidler, Hans [1988]: Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.

Kriechbaum, Friedel [1967]: Grundzüge der Theologie Karlstadts. Hamburg-Bergstedt: H. Reich Verlag.

Krummacher, Friedrich Wilhelm [1850]: Johann Arnds sechs Bücher vom wahren Christenthum und dessen Paradiesgärtlein. Leipzig: Philipp Reclam jun.

Krumwiede, Walter [1989]: Der Heilige Geist und die Christen in der Gemeinschaft der Glaubenden bei Luther, Arndt und Spener. In: Cleve, Fredric, Ryökäs, Esko (Hrsg.): Makarios-Symposium über den Heiligen Geist. Vorträge der zweiten Finnisch-deutschen Theologentagung in Karis 1984. Karis: ABO ACADEMY PRESS, S.9-27.

Langer, Otto [2018]: Christliche Mystik im Mittelalter: Wissenschaft, Ökonomie und Gotteserfahrung. Wbg Academic Verlag.

Lehmann, Hartmut [2004]: Einführung. In: Lehmann, Hartmut, Brecht, Martin u.a. (Hrsg.): Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Band 4. Glaubenswelt und Lebenswelten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.1-18.

Lehmkuhler, Karsten [2004]: Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Lemanski, Jens [2009]: Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers. Band 1. London: Turnshare Ltd.

Lexutt, Athina [2005]: Der Mensch – natürlich. Schöpfer, Mensch und Natur im Denken Johann Arndts. In: Herms, Eilert (Hrsg.): Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik. Kongreßband des XI.

Europäischen Kongresses für Theologie 15. – 19. September 2002 in Zürich. Aachen: Gütersloher Verlagshaus, S.352-368.

Lexutt, Athina [2007]: Johann Arndt und das lutherische Bekenntnis. In: Otte, Hans/ Schneider, Hans (Hrsg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.113-129.

Lund, Eric [1979]: Johann Arndt and the development of a Lutheran spiritual tradition. Yale University. Connecticut: University Microfilms.

Luther, Martin [1987]: Der Galaterbrief. Hrsg. von Hermann Kleinknecht. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Mager, Inge [1992]: Gottes Wort schmecken und ins Leben verwandeln. Johann Arndts Schriftverständnis. In: Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen 24. Helsinki: Deutsche Bibliothek Verlag, S.149-158.

Mager, Inge [1992]: Spiritualität und Rationalität. Johann Arndt und Georg Calixt in Norddeutschland im 17. Jahrhundert. In: Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte (Hrsg.): Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. Nabu Press, S.31-41.

Mager, Inge [2007]: Johann Arndts mystisch vertiefte Seelsorge, insbesondere Johann Gerhard gegenüber. In: Tamcke, Martin (Hrsg.): Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Mandel, Hermann [1908]: Theologia deutsch. Band 7 von Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme).

Mauf, Max Bernhard [1890]: Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten Deutschen Theologie, Dargestellt unter vornehmlicher Berücksichtigung von Meister Eckhart, Diss, Jena: Drugulin Verlag.

Moeller, Berndt [1963]: Tauler und Luther. In: La mystique rhenane. Paris: Colloque de Strasbourg, S.157-168.

Moltmann, Jürgen [1991]: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie. München: Kaiser Verlag.

Müntzer, Thomas [1968]: Ausgedrückte Entblößung. In: Kirn, Paul/ Franz, Günther (Hrsg.): Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Gütersloh, S.265-319.

Neumann, Hanns-Peter [2004]: Natura sagax – Die geistige Natur. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Otto, Rudolf [1934]: Reich Gottes und Menschensohn: ein religionsgeschichtlicher Versuch. München: C. H. Beck Verlag.

Peil, Dietmar [1978]: Zur angewandten Emblemik in protestantischen Erbauungsbüchern. Dilherr – Arndt – Francisci – Scriver. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Peters, Christian [1985]: Theologia Deutsch. In: Horst Robert Balz, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite u.a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Band 33. Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag, S.258-262.

Pleijel, Hilding [1975]: Die Bedeutung Johann Arndts für das schwedische Frömmigkeitsleben. In: Bornkamm, H. (Hrsg.): Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Bielefeld.

Rahner, Hugo [1935]: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen. Zeitschrift für katholische Theologie, S.333-418.

Rahner, Karl [1984]: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag.

Rahner, Karl/ Vorgrimler, H [1961]: Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg: Herder Verlag.

Reichelt, Stefan [2007]: Johann Arndts (1555-1621) „Vier Bücher von wahren Christentum“ in Russland. Ein frühes Kapitel der west-osteuropäischen geistigen Integration. In: Otte, Hans/ Schneider, Hans (Hrsg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.315-337.

Reichelt, Stefan [2011]: Johann Arndts „Vier Bücher von wahren Christentum“ in Russland. Vorboten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Reifenrath, Friedrich [1863]: Die deutsche Theologie des Franckfurter Gottesfreundes. Aufs Neue betrachtet und empfohlen. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

Repo, Matti [1996]: Die christologische Begründung der Unio in der Theologie Johann Arndts. In: Repo, Martin/ Vinke, Rainer (Hrsg.): Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie. Referate des Symposiums der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft in Helsinki 15.-16. November 1994. Helsinki: Slag Verlag, S.249-274.

Repo, Matti [2005]: Durch den Glauben? Die Korrekturen Johann Arndts am Rechtfertigungsverständnis der frühesten Auflagen seines „Wahren Christentums“. In: Sträter, Udo/ Lehmann, Hartmut/ Müller, Thomas-Bahlke/ Wallmann, Johannes (Hrsg.): Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung, Bd. 1. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, S.109-120.

Richter, Eberhard Horst [1979]: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Hamburg: Rowohlt Verlag.

Rickert, Heinrich [1920]: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen: Mohr Verlag.

Ritschl, Albrecht [1884]: Geschichte des Pietismus. Bd. 2. Bonn: Nabu Press Verlag.

Ritschl, Otto [1927]: Dogmengeschichte des Protestantismus. Band IV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Röbbelen, Ingeborg [1957]: Theologie und Frömmigkeit im deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Rosenau, Hartmut [1997]: Zur Einführung: Theologische Vorbemerkung zum Thema „Leben“, Zur Einführung in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hrsg.): Marburger Jahrbuch Theologie IX (Leben), Marburg 1997, S.1-14.

Rosenau, Hartmut [2002]: Unio mystica und iustitia passiva. Reichweite und Grenzen protestantischer Mystik. In: Ökumenische Rundschau 51/2002, 17-32; erweiterte Fassung: In: Johannes Schilling (Hrsg.): Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2003, S.117-132.

Sauter, Gerhard [1981]: Geist und Freiheit. Geistvorstellungen und die Erwartung des Geistes. In: EvTh 41. Jg. München.

Schattenmann, Paul [1936]: Eigenart und Geschichte des deutschen Frühpietismus. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 40, S.1-32.

Schlosser, Marianne [2015]: Erhebung des Herzens. Theologie des Gebets. Theologie der Spiritualität. Band 2. Sankt Ottilien: EOS Verlag.

Schmidt, Martin [1969]: Speners Wiedergeburtstheorie. In: Schmidt, Martin (Hrsg.): Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien

zur Geschichte des Pietismus. AGP 2. Witten: Luther-Verlag, S.169-194.

Schmidt, Martin [1969]: Wiedergeburt und neuer Mensch. gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. AGP 2. Witten: Luther-Verlag.

Schmithals, Walter [1976]: Der Pietismus in theologischer und geistesgeschichtlicher Sicht. In: Schmithals, Walter (Hrsg.): Pietismus und Neuzeit 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.235-301.

Schnackenburg, Rudolf [1972]: Das Johannesevangelium; Teil 1. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4. Herders Theologischer Kommentar zum neuen Testament, Band IV. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder Verlag.

Schneider, Hans [2006]: Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Schneider, Hans [2007]: Der Braunschweiger Pfarrer Johann Arndt. Sein Leben auf dem Hintergrund der deutschen Kirchengeschichte 1555-1621. In: Otte, Hans/ Schneider, Hans (Hrsg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.13-25.

Schneppen, Heinz [1960]: Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben. Münster: Aschendorff Verlag.

Scholem, Gershom [1998]: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Schubart, Friedrich Wilhelm [1898]: Johann Arndt. Ergänzungen und Berichtigungen zu der Geschichte seines Lebens und Wirkens in Anhalt, NKZ 9. o.O.

Schülter, M. Dietrich [1961]: Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Taulers. In: Filthaut E. (Hrsg.): Johannes Tauler, ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag. Essen: Hans Driewer Verlag, S.122-161.

Schulz, Siegfried [1987]: Das Neue Testament Deutsch. Teilband 4. Das Evangelium nach Johannes. Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Schumacher, Joseph [2003]: Die Mystik im Christentum und in den Religionen. Eine Vorlesung aus dem Jahr 2003/2004. <http://www.theologie-heute.de/Mystikvorlesungl.pdf> [Zugriff 16.09.2016].

Schwager, Hans-Joachim [1961]: Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des Neuen Lebens der Gläubigen. Gütersloh: Kramer Verlag.

Seebaß, Frieder [1996]: Die Schrift „Paraenesis votiva pro pace ecclesiae“ (1626) und ihr Verfasser. Ein Beitrag zu den Arndtschen Streitigkeiten. In: Martin Brecht u.a. (Hrsg.) Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. 22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.124-173.

Sehling, Emil [1904]: Die Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, I/2. Leipzig: Mohr Verlag.

Sellin, Gerhard [2008]: Der Brief an die Epheser. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Sommer, Wolfgang [1988]: Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Sommer, Wolfgang [1992]: Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg. In: Rublack,

von Hans Christoph (Hrsg.): Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte. Gütersloh: Mohn. S.299-311.

Sommer, Wolfgang [1999]: Arndt und Spener. Die Predigten Philipp Jakob Speners über die Leittexte von Johann Arndts Wahrem Christentum. In: Sträter, Udo (Hrsg.): Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus. Band 31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.98-136.

Sommer, Wolfgang [1999]: Gottes Odem in der Schöpfung. Zum Bild der Natur bei Johann Arndt und Jakob Böhme. In: Sommer, Wolfgang (Hrsg.): Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.206-226.

Sommer, Wolfgang [1999]: Johann Sauberts Eintreten für Johann Arndt im Dienst einer Erneuerung der Frömmigkeit. In: Sommer, Wolfgang (Hrsg.): Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.239-262.

Sommer, Wolfgang [1999]: Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Rückblick und Ausblick auf die Diskussion in der gegenwärtigen Forschung. In: Sommer, Wolfgang (Hrsg.): Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.286-307.

Sommer, Wolfgang [2001]: Gespräche zwischen Arndt und Spener im Reich der Toten. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte Johann Arndts im sächsischen Pietismus. In: Breul-Kunkel, Vogel, Lothar (Hrsg.): Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag. Darmstadt, Kassel: Verlag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung.

Sommer, Wolfgang [2008]: Johann Arndts Nachwirkung im Amt der Celler Generalsuperintendenten. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 106, S.41-54.

Sparn, Walter [1997]: „Die Religion aber ist Leben“. Welchen theologischen Gebrauch kann und sollte man vom „Leben überhaupt“ machen? In: Wilfried Härle/ Reiner Preul (Hrsg.): Marburger Jahrbuch Theologie IX (Leben). Marburg: Elwert, N. G. Verlag. S.1-14.

Spiess, Werner [1966]: Geschichte der Stadt Braunschweig im Nachmittelalter, 1. Halbband. Braunschweig: Waisenhaus-Buchdruckerei und Verlag.

Steiger, Johann Anselm [1998]: „Das Wort sie sollen lassen stahn...“. Die Auseinandersetzung Johann Gerhards und der lutherischen Orthodoxie mit dem Danziger Pfarrer Hermann Rahtmann und deren abendmahlstheologische und christologische Implikate. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95, S.338-365.

Steiger, Johann Anselm [2005]: Zur Druck- und Entstehungsgeschichte von Johann Arndts Büchern vom Wahren Christentum bis 1610. In: Steiger, Johann Anselm (Hrsg.): Johann Arndt. Vom wahren Christentum. Die Urausgabe des ersten Buches (1605). Kritisch herausgegeben und mit Bemerkungen versehen. Hildesheim, Zürich, New York: S.351-374.

Steiger, Johann Anselm [2007]: Johann Arndts „Wahres Christentum“, Lukas Osianders Kritik und Heinrich Varenius' Arndt Apologie. In: Schneider, Hans/ Otte, Hans (Hrsg.): Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“. Göttingen: V&R Unipress, S.263-291.

Stoeffler, Ernest Fred [1965]: The Rise of Evangelical Pietism (SHR 9). Leiden: E. J. Brill Verlag.

Stoeffler, Ernest Fred [1971]: The Rise of Evangelical Pietism. 2. Auflage. Leiden: E. J. Brill Verlag.

Stoltz, Anselm [1936]: Theologie der Mystik. Regensburg: Pustet Verlag.

Sträter, Udo [1995]: Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Teresa von Ávila [2005]: Wohnungen der Inneren Burg. Vollständige Neuübertragung. Gesammelte Werke Band 4. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag.

Tersteegen, Gerhard [1735]: Außerlesene Lebens-Beschreibungen Heilliger Seelen [...], II, Frankfurt, Leipzig: Egger Verlag.

Tetens, Holm [2015]: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie. Stuttgart: Reclam Verlag.

Theißen, Gerd; Merz, Anette [2001]: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Thielicke, Helmut [1938]: Gotteslehre und Christologie. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Tholuck, August [1852]: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts. Hamburg: Wiegandt & Grieben Verlag.

Tholuck, August [1859]: Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Krieges. Berlin: Wiegandt & Grieben Verlag.

Thyen, Hartwig [2005]: Das Johannesevangelium. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Thyen, Hartwig [2015]: Das Johannesevangelium. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Tillich, Paul [1954]: Der Mut zum Sein. 2. Auflage. Stuttgart: Steingrüben-Verlag.

Tillich, Paul [1955]: Systematische Theologie I. Stuttgart: Walter de Gruyter Verlag.

Tillich, Paul [1966]: Systematische Theologie III. Stuttgart: Walter de Gruyter Verlag.

Tillich, Paul [1987]: Systematische Theologie III. Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag.

Tillich, Paul [2005]: Dogmatik-vorlesung (Dresden 1925-1927). Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag.

Tillich, Paul [2017]: Systematische Theologie I–II. Herausgegeben und eingeleitet von Christian Danz. Berlin, Boston: Walter de Gruyter Verlag.

Trunz, Erich [1987]: Johann Matthäus Meyfart. Theologe und Schriftsteller in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. München: C. H. Beck Verlag.

Venard, Marc u.a. [1996]: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Band 8/9/10. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag.

Völker, Ludwig [1972]: „Gelassenheit“. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartischen Mystik bis Jacob Böhme. In: Hundsnurscher, Franz/ Müller, Ulrich (Hrsg.): „Getempert und gemischt“. Für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag. Göppingen: Göppinger Arbeiten, S.281-312.

Walch, Johann Georg [1733]: Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen. 3 Teil. Jena.

Waldschütz, Erwin [1989]: Denken und Erfahren des Grundes. Zur Philosophischen Deutung Meister Eckharts. Wien, Freiburg, Basel: Herder Verlag.

Wallmann, Johannes [1972]: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus. In: Jahrbuch der Gesellschaft der niedersächsischen Kirchengeschichte 70, S.179-200.

Wallmann, Johannes [1977]: Die Anfänge des Pietismus. In: Brecht, Martin u.a. (Hrsg.): Pietismus und Neuzeit. Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.11-53.

Wallmann, Johannes [1981]: Herzog August zu Braunschweig und Lüneburg als Gestalt der Kirchengeschichte. Unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Johann Arndt. In: Brecht, Martin (Hrsg.): Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Band 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.9-32.

Wallmann, Johannes [1984]: Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum. In: Breuer, Dieter u.a. (Hrsg.): Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Amsterdam. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland. Amsterdam: Chloë Verlag, S.50-74.

Wallmann, Johannes [1984a]: Einflüsse der Schweiz auf die Theologie und das religiöse Leben des deutschen Luthertums im konfessionellen Zeitalter 1580-1650. In: Schweizerisch-deutsche Beziehungen im konfessionellen Zeitalter. Beiträge zur Kulturgeschichte 1580-1650. Band 12. Wiesbaden: Hubert & Co Verlag.

Wallmann, Johannes [1986]: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus in Deutschland, BHth 42. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Wallmann, Johannes [1990]: Der Pietismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Wallmann, Johannes [1995]: Herzog August zu Braunschweig und Lüneburg als Gestalt der Kirchengeschichte. In: Wallmann, Johannes

(Hrsg.): Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Mohr Verlag, S.20-45.

Wallmann, Johannes [1995]: Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum. In: Wallmann, Johannes (Hrsg.): Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Mohr Verlag, S.1-19.

Wallmann, Johannes [1999]: Reflexion und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts. In: Jakobowski-Tiessen, Manfred (Hrsg.): Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.25-42.

Wallmann, Johannes [2004]: Frömmigkeit und Gebet. In: Lehmann, Hartmut/ Brecht, Martin u.a. (Hrsg.): Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Band 4. Glaubenswelt und Lebenswelten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, S.80-101.

Wallmann, Johannes [2005]: Der Pietismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Wallmann, Johannes [2010]: Pietismus und Orthodoxie. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Wallmann, Johannes [2012]: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.

Wallmann, Johannes [2019]: Der Pietismus. Stuttgart: Utb Verlag.

Wallmann, Johannes/ Sträter, Udo (Hrsg.) [2006]: Philipp Jakob Spener, Briefwechsel mit August Hermann Francke. 1689–1704. Tübingen: Mohr Verlag.

Weber, Edmund [1969]: Johann Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17.

Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung. Marburg: N. G. Elwert Verlag.

Weber Edmund [1978]: Johann Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung. 3. Auflage. Hildesheim: Lang Peter Verlag

Weder, Hans [1993]: Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThST 20). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Weder, Hans [2008]: Ursprung im Unvordenklichen. Eine theologische Auslegung des Johannesprolog. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Weigl, Eduard [2009]: Die Heilslehre Des Hl. Cyrill Von Alexandrien. Kessinger Pub Co Verlag.

Weiß, Bardo [1965]: Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart. Mainz: Ohne Verlag.

Weiß, Bardo [2004]: Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. Band 3. Paderborn, München: Schöningh Verlag.

Wels, Volkhard [2014]: Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit. Göttingen: V&R Unipress.

Wendel, Saskia [2002]: Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung. Regensburg: Pustet Verlag.

Wendel, Saskia [2008]: Der Johannesprolog – Joh 1. In: Bibel und Liturgie [...] in kulturellen Räumen 81.Jhrg. Heft 5. 4/2008, S.268-272.

Werbick, Jürgen [2013]: Gnade. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.

Wilckens, Ulrich [1998]: Das Evangelium nach Johannes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag.

Wilckens, Ulrich [2014]: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Der Brief an die Römer. Göttingen: Patmos Verlag.

Wimmel, Herbert [1981]: Sprachliche Verständigung als Voraussetzung des „Wahren Christentums“. Untersuchungen zur Funktion der Sprache im Erbauungsbuch Johann Arndts. Frankfurt am Main: Pater D. Lang Verlag.

Wimmel, Herbert [1984]: Sprachliche Verständigung als Voraussetzung des „Wahren Christentums“. Untersuchungen zur Funktion der Sprache im Erbauungsbuch Johann Arndts. Frankfurt am Main: Pater D. Lang Verlag.

Winter, Friedrich Julius [1911]: Johann Arndt, der Verfasser des „Wahren Christentums“, Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 20. Jg., Nr.101. Leipzig.

Wyser, Paul [1958]: Der Seelengrund in Taulers Predigten. In: Philosophische Fakultät (Hrsg.): Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammer. Freiburg: Universitätsverlag.

Zaehner, Robert C [1960]: Mystik, religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung. Stuttgart: Klett Verlag.

Zecherle, Andreas [2007]: Die „Theologie Deutsch“. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat. In: Hamm, Berndt/ Leppin, Volker (Hrsg.): Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, S.1-96.

Zimmermann, Paul [1926]: Album Academiae Helmstadiensis. Hannover: Selbstverlag der Historischen Kommission.