

DIETER BREUER

Endzeitliche Ausblicke ins Himmlische Jerusalem bei Johann Matthäus Meyfart, Angelus Silesius und Martin von Cochem

I.

*Jerusalem du hochgebawte Stadt/
Wolt Gott/ wer Ich in dir!
Mein sehnlich Hertz so groß Verlangen hat/
Vnd ist nicht mehr bey mir!
Weit über Berg und Thale/
Weit über blache Feld/
Schwingt es sich überale
Vnd eylt aus dieser Welt.*

Der Dichter dieses bekannten Liedes aus dem Jahr 1626, der lutherische Theologe Johann Matthäus Meyfart, kommentiert die zitierte Strophe mit den Worten: *Also erseufftzen betrübtte Christen/ wenn sie den heutigen Zustandt/ Elend und Jammer wo nicht ansehen doch erfahren*¹. Mit ähnlich sehnsuchtsvoller Ausdrucksgebärde sucht auch der Jesuit Friedrich Spee zur gleichen Zeit den frommen Leser und Sänger zu affizieren²:

*Jerusalem du schöne statt
wan ich zu dir gedencke
Zur stund in heisser zähren bad
mein Augen tieff versencke
ah Sonnen liecht
mehr scheine nicht
lösch aus dein feurich stralen/
all glantz vnd schein
all flammen dein
Acht ich wie schwartzte kolen.*

Gemeint ist in beiden Fällen nicht das reale Jerusalem der Pilgerfahrten ins Heilige Land, sondern das Himmlische Jerusalem der Geheimen Offenbarung des Evangelisten

1 Johann Matthäus MEYFART, *Tuba Novissima*. Das ist Von den vier letzten Dingen des Menschen. 1626. Mit einem Anhang: Ausgewählte Stücke aus Meyfarts Schriften, hg. v. Erich TRUNZ, Tübingen 1980, 85.

2 Friedrich SPEE VON LANGENFELD: *Jerusalem du schöne Stadt*. Zit. nach: *Psalteriolum Harmonicum Sacrarum Cantilenarum* [...]. Colonia Agrippinae 1642. Mit einem Nachwort von Rudolf EWERHART, hg. v. Anton ARENS, Trier o. J., 174.

Johannes. Das reale Jerusalem ist allenfalls die düstere Folie der Zerstörung, von der sich das himmlische Jerusalem nur um so strahlender abhebt, wie in den folgenden Strophen des Kapuziners Laurentius von Schnüffis aus dem Jahre 1698³:

Wann aber ich an das
 Jerusalem gedencke/
 Wie es die Flügel hencke
 Jezt/ wie verwelcktes Graas/
 Wie kann es mir erfreulich seyn/
 Wo nicht gebliben Stein auff Stein
 So/ daß es sich mit Gremmen
 Deß Namens auch muß schämen.

Gedenck' ich aber an
 Jerusalem dort oben/
 So nicht genugsam loben
 Der Patmos Adler kann/
 So muß ja die Begird dorthin/
 Wann ich nicht gar unglaublich bin/
 Und alles Guts will fliehen/
 Mein Hertz Magnetisch ziehen.

Kann sich der Dichter für das zerstörte irdische Jerusalem auf die Klagelieder des Propheten Jeremias berufen, so für das himmlische Jerusalem auf Johannes, den Visionär und »Adler von Patmos«. Auch in diesem Lied erregt der bloße Gedanke an das himmlische Jerusalem Begierde des Herzens nach der Gottesstadt. Laurentius hat noch ein übriges getan und dem 20-strophigen Lied einen emblematischen Kupferstich vorangestellt, der zugleich weit in die christliche Memoria zurückverweist: auf die mittelalterliche Legende vom frommen Königssohn Josaphat und seinem heidnischen Vater Averrinus; diese Legende enthält in der Fassung der *Legenda aurea* auch eine Schilderung des himmlischen Jerusalems, hier in Form eines Traumbildes⁴.

Die drei Andachtslieder aus dem 17. Jahrhundert zeigen: Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem wurde den Christen des 17. Jahrhunderts, unabhängig von der Konfession, als die biblisch verbürgte Hoffnung auf Ausgleich erduldeten Leids, als Utopie im wörtlichen Sinne vor Augen gestellt: als Trost in einer Zeit, in der man Krieg, Hunger und Seuchen als Hauptstrafen Gottes deutete, in der das Heilige Römische Reich aufs äußerste bedroht erschien und bedenkliche Prodigien, Kometen, Mißgeburten, Hexenepidemie, das unmittelbar bevorstehende angsterregende Weltende ankündigten. Prediger und Dichter wurden nicht müde, diese Utopie als strahlendes Gegenbild zur Düsternis einer als heillos erfahrenen Lebenswelt auszuphantasieren⁵. Noch Grimmelshausen, der der Naherwartung des Weltendes skeptisch gegenübersteht, schließt 1672 einen seiner historischen Romane, *Proximus und Lympida*, mit dem Wunsch: *Gott gebe das wir in den irdischen Stätten diser zergänglichen Welt also leben!*

3 LAURENTIUS VON SCHNÜFFIS: *Mirantische Maul-Trummel*. Nachdruck der Ausgabe Konstanz 1698. Hildesheim u.a. 1986 (Dokumentation zur Geschichte des deutschen Liedes 5), 271f. (Str. 10–11).

4 Vgl. Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard BENZ. Heidelberg o. J. (erstmalig Jena 1917), 957 (*Von Sanct Barlaam und Josaphat*).

5 Vgl. Hartmut LEHMANN, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot* (Christentum und Gesellschaft 9), Stuttgart u.a. 1980, 105–169.

das wir durch göttliche Gnad erlangen nach abgelegter Sterblichkeit in das Himmlische Jerusalem zu Bürgern vnd ewigen Inwohnern auffgenommen zu werden. Die diesem Wunsch vorausgehende Schilderung der Republik Venedig zeigt, daß die Utopie des himmlischen Jerusalem auch ihre politischen Implikationen hat: Vorbild für einen Ort zu sein, wo man als Bürger Gott und den Menschen gerüewiglich dienen kann, wo es keine Herrschaft und tyrannische Gewalt gibt⁶.



Laurentius von SCHNÜFFIS, Mirantische Maul-Trummel, Konstanz 1698,
Dritter Theil, Illustration zu Elegia IV.

6 Hans Jacob Christoffel von GRIMMELSHAUSEN, Werke, Bd. II, hg. v. Dieter BREUER, Frankfurt a.M. 1997, 677.

II.

Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem⁷ hat im religiösen Leben der Frühen Neuzeit ihren festen Platz, jedenfalls solange das biblische Geschichtsverständnis und seine Erwartung des Endes der Geschichte nach 6000 Jahren verbindlich geglaubt wurde. Die Vorstellung war eingebunden in die Glaubenslehre von den »Vier letzten Dingen« des Menschenlebens, Tod, Gericht, Himmel, Hölle. Diese Lehre war verankert im Katechismus und in der Perikopenordnung des Kirchenjahres; besonders die Perikopen der letzten Sonntage des Kirchenjahres boten Anlaß zu entsprechenden Predigten über Tod, Auferstehung der Toten, Wiederkunft Christi und Endgericht, Aussonderung der für die ewige Seligkeit und der für die ewige Verdammnis Bestimmten. Im 17. Jahrhundert ist das Schrifttum über diese Themen besonders umfangreich: Predigtzyklen über die Vier letzten Dinge, aus solchen Predigten entwickelte Andachtsbücher, popularisierende Druckgraphik, Lieder für Kirchengesang und häusliche Andacht. Es waren auch nicht nur Theologen, die sich dieser Materie annahmen. Wer immer geistliche Schriften verfaßte, versuchte auch die aufwühlende Vorstellungswelt der Vier letzten Dinge zu gestalten. Man denke an Andreas Gryphius expressive Sonette *Der Tod, Das letzte Gericht, Die Hölle, Ewige Freude der Auserwählten*, mit denen er das II. Buch seiner Sonette beschließt, oder an die Traktate von Jeremias Drexel, Justus Georg Schottelius oder Erasmus Francisci. Die Autoren reagierten mit solchen Arbeiten auf die enorme Nachfrage nach Trost- und Andachtsliteratur, insbesondere solcher, die Aufschluß gab über die bedrängenden eschatologischen Fragen⁸.

Der Historiker Hartmut Lehmann erklärt die mentale Besonderheit der Menschen des 17. Jahrhunderts mit den politischen und sozialen Umwälzungen und Katastrophen der Zeit: Die Phasen und die Regionen besonderer politischer und sozialer Konflikte in Europa des 17. Jahrhunderts seien zugleich auch Schwerpunkte eschatologischen Schrifttums gewesen: zeitlich die zwanziger und dreißiger, die siebziger und achtziger Jahre des 17. Jahrhunderts und das erste Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, geographisch die jeweiligen Krisengebiete:

»Überall dort, so könnte man verallgemeinernd sagen, wo im Europa des 17. Jahrhunderts die Not besonders groß war, oder doch besonders groß zu werden drohte, genügten erbauliche Ratschläge und seelsorgerlicher Trost nicht mehr; überall, wo die sozialpsychologische Spannung und der äußere Druck mit den bisherigen Antworten nicht erklärt werden konnten, setzte sich bei den Gläubigen wie bei ihren Hirten das Bedürfnis nach genauerer heilsgeschichtlicher Orientierung und nach baldiger Erlösung durch. Kein Gegenargument, so scheint es, hielt den verführerischen Überlegungen von der baldigen Errettung aus dem Übel dieser Welt stand; kaum jemand konnte sich noch

7 Zur theologischen Dimension vgl. Dagmar STOLTMANN, Jerusalem – Mutter – Stadt. Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt (Münsteraner theologische Abhandlungen 57), Altenberge 1999. – Adrian SCHENKER, Neues Jerusalem, neuer Tempel (Jer. 31, 38–40). An den Ursprüngen eines biblischen und liturgischen Symbols, in: Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche. Festschrift für Anton Hänggi, hg. v. Alois SCHIFFERLE, Basel u.a. 1992, 163–167. – Paul ALTHAUS, Die vier letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh¹⁰1970. – DERS., Der Friedhof unserer Väter. Ein Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder der evangelischen Kirche, Gütersloh³1928, 113f.

8 Vgl. Dietrich KORN, Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1957, 102–107. – Volker LEPPIN, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (QFRG 69), Gütersloh 1999.

vorstellen, Predigt und Seelsorge könnten Gottes Reich herbeiführen; fast alle frommen Christen erwarteten eine Besserung der Verhältnisse allein durch Gottes direkte Intervention. Als sich im zweiten und dritten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts die politische Lage in Europa beruhigte und sich gleichzeitig die wirtschaftlichen Verhältnisse zu bessern begannen, wurde die Lehre von den letzten Dingen das, was sie dann bis ins 20. Jahrhundert bleiben sollte: »Eine Sonderlehre kleiner Zirkel.«

Der politisch-sozialen Krise, die der Historiker beschreibt und deutet, entspricht in der Theologie ein forciertes, die Gerechtigkeit Gottes betonender Augustinismus, der der Ausgestaltung der Thematik von Tod und Gericht, Himmel und Hölle die scharfen dualistischen Konturen gibt⁹.



Matthäus MERIAN, Biblia Sacra, Straßburg 1630, Illustration zu Offb. 21.

9 LEHMANN, Das Zeitalter des Absolutismus (wie Anm. 5), 134.

III.

Der lutherische Theologe Johann Matthäus Meyfart,¹⁰ 1590 in Jena als Sohn eines Pfarrers geboren, 1642 in Erfurt gestorben, hatte in Jena bei dem Kontroverstheologen Albrecht Grauer und in Wittenberg beim Dogmatiker Leonhard Hutter studiert und wurde 1617 als Professor an das Akademische Gymnasium Casimirianum in Coburg berufen, wo er in den Fächern Dogmatik, Kontroverstheologie, Kirchengeschichte, Geschichte, Geographie, Griechisch und Hebräisch unterrichtete, für die rhetorischen und theatralischen Übungen sowie für die wöchentlichen Gottesdienste für die Studierenden in der Hauptkirche der Stadt zuständig war, ab 1623 als Direktor des Gymnasiums, 1624 standesgemäß in Jena zum Dr. theol. promoviert. Schon 1618, zu Beginn seiner Coburger Lehrtätigkeit, hatte Meyfart Disputationen über die theologischen *Loci de novissimis*, die »letzten Dinge«, abgehalten (*De fine mundi; De Extremo Judicio; De Inferno*). Sie bildeten die Grundlage für sein umfangreiches kontroverstheologisches Werk *Meletemata Theologica*, das 1623 in Coburg erschien und Streitpunkte der *loci de resurrectione mortuorum, de fine mundi* und *de extremo judicio* behandelt. 1626 folgte, als Frucht seiner Predigtstätigkeit vor den Studierenden und Bürgern von Coburg, in nunmehr geschliffener deutscher Sprache, seine *Tuba Novissima, Das ist/ Von den vier letzten dingen des Menschen/ nemlich/ von dem Todt/ Jüngsten Gericht/ ewigen Leben und Verdammniß/ Vier vnterschiedliche Predigten/ gehalten zu Coburg bey gegebener Gelegenheit*¹¹. Er habe, schreibt Meyfart in der Vorrede »An den Christlichen Leser«, *vornehmlich dahin gesehen/ daß die studirende Jugend in diesen bösen Zeiten zum guten erbawet würde, habe in der Folge aber auch andere fromme Christen als Zuhörer berücksichtigen und auff das einfältigste, d.h. für jedermann verständlich, predigen müssen*¹². Die Predigten sind datiert auf den 8. März, 26. April, 14. Juni und 13. September 1626. Die *gegebene Gelegenheit* sind die Kriegsschrecken, die seit 1622 auch das zunächst neutrale Sachsen-Coburg heimsuchten. 1626 ist die Not in Coburg durch Truppendurchzüge, Hunger und Seuchen besonders schlimm, – für Meyfart alles Zeichen der Nähe des Jüngsten Tages: *Die Heimlichkeiten der Himmel auszugrübeln/ ist vnsers Beruffs nicht* – erklärt Meyfart mit Bezug auf Offb. 6,11 en passant in der 3. Predigt – *jedoch dürfft einer fast in die Gedancken kommen/ der Engel/ welcher das Jüngste Gericht einblasen soll/ habe sich allbereit vor den Thron des Lambs mit seiner Posauen gestellt/ und warte alle Augenblick auff die gewünschte Stundt/ in welcher die Zahl der Märtyrer vnd Außerwehlten wird seyn erfüllet [...]*¹³.

Das Bild aus der Geheimen Offenbarung erklärt zugleich den Titel *Tuba Novissima*. Wie an dieser Stelle argumentiert Meyfart in allen vier Predigten gemäß lutherischem Schriftprinzip mit Hilfe von biblischen Aussagen zu den Vier letzten Dingen; streckenweise könnte man an eine Collage aus gereihten Schriftziten denken.

10 Vgl. Christian HALLIER, Johann Matthäus Meyfart: Ein Schriftsteller, Pädagoge und Theologe des 17. Jahrhunderts. Mit einem Nachwort von Erich TRUNZ, Neumünster 1982 (Neudruck der Diss. Frankfurt a. M. 1926, die 1928, 1929 und 1930 in drei Zeitschriften-Teildrucken erschienen war). – Ferner Erich TRUNZ in seinen Nachworten zu den reprographischen Nachdrucken von MEYFART, *Tuba Novissima* (wie Anm. 1) und MEYFART, *Teutsche Rhetorica oder Redekunst* 1634, hg. v. Erich TRUNZ, Tübingen 1977, 3*–39*. – DERS., Johann Matthäus Meyfart, Theologe und Schriftsteller in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, München 1987.

11 So der vollständige Titel, vgl. MEYFART, *Tuba Novissima* (wie Anm. 1), Bl. Aj.

12 Ebd., Bl. A3^r.

13 Ebd., 71f.

Seine Darstellung des himmlischen Jerusalem verteilt sich, dogmatisch korrekt, auf die zweite und die dritte Predigt. In der zweiten, der Gerichtspredigt, geht es um den Weg der frommen Seele nach dem Tod in das himmlische Jerusalem, in der dritten, der Himmelspredigt, um das Endgericht und den Einzug der Auserwählten in die Gottesstadt. Wie stellt nun Meyfart die *himmlische Glori vnd Herrlichkeit/ die kein Aug gesehen/ kein Ohr gehöret*¹⁴, seinen Zuhörern vor Augen? Er erreicht die nötige Anschaulichkeit, indem er den ersten wie den zweiten Vorgang, der traditionellen eschatologischen Topik folgend, in einzelne Phasen gliedert und diese dann beschreibt:

*Den Anfang machen wir/ ab actu emigrationis*¹⁵. D.h. die gläubige Seele wird *von den heiligen Engeln auff den himmlischen Berg Zion mit großer Freude geführt*, wobei diese die Verdienste der Auserwählten verkünden: *[...] da fährt dahin die gleubige Seele/ den Weg der Ewigkeit/ in vnnachdencklicher Geschwindigkeit/ sie verlesset diese jrdische Welt/ vnnd dringt durch die Städte der Elementen/ sie überhöhet weit die Feste der Sterne/ sie bricht durch den eussern Himmel/ und eylet zu dem ewigen Vaterland*¹⁶.

Auf diesen *egressus* folgt der *Actus appropinquationis*, die Begrüßung der neu ankommenden Himmelsbürger durch die *seeligen Bürger* der Stadt Jerusalem:

*Da wird es heissen/ das ist der Prediger der mich gelehret hat/ das ist der Zuhörer/ der mir gefolget hat/ das ist der Praeceptor der mich informiret hat/ das ist der Discipulus der fleissig studiret hat/ das ist die Obrigkeit die mich geschützet hat/ das ist der Vnterthane der mich geehret hat/ das ist der Vater/ der mich gezeuget/ das ist die Mutter/ die mich gesenget/ das ist das fromme Kind/ das vns gehorsamet hat/ das ist der Bruder/ der mich geliebet/ das ist der Freund/ der mir geholffen hat [...]*¹⁷.

Der *Actus ingressus* sodann inmitten dieser *heiligen Gesellschaft*: der Einzug der Seele in die *gewünschte Ehrenburgk*, gibt Gelegenheit zu einer Beschreibung der Gottesstadt, in der die Seele ein schönes Haus bezieht: *[...] ein schöne Stadt in einem schönen Landt/ ein schön Land/ in einem schönen Reich/ ein schön Reich/ da Gott selbst König vnd Keyser ist*¹⁸. Leitend für die Vorstellung ist das Kunstwerk einer fürstlichen Residenz: *[...] da ist der König Gott selber/ der Stuel der Thron/ das Reich der Himmel/ der Pallast das Paradeiß/ die Diener die Engel/ der Adel die Patriarchen/ die Secretarien die Propheten/ die Notarien die Evangelisten/ die Kriegßleut die Märtyrer/ die Vnterthanen alle Außerehlten*¹⁹.

Die adäquate Haltung des Neuankömmlings gegenüber den Schönheiten dieses Kunstwerks ist, entsprechend der manieristischen Poetologie der Zeit, die »Verwunderung«, das Staunen²⁰. So »verwundert« sich die in der Stadt ankommende Seele über den *Vnaußforschlichen Schmuck des Frewdensaals*, der mit Hilfe der Angaben der Geheimen Offenbarung (Kap. 21) beschrieben wird: *Ist von Jaspis/ vnd die Stadt von lauter Goldt/ gleich dem reinen Glaße/ vnd die Gründe der Mawren umb die Stadt sind*

14 Ebd., 37 (mit Hinweis auf 1 Kor 2,9).

15 Ebd.

16 Ebd., 39.

17 Ebd., 40f.

18 Ebd., 41f.

19 Ebd., 45f.

20 Vgl. Gustav René HOCKE, *Die Welt als Labyrinth. Manierismus in der europäischen Kunst und Literatur*, 21959, hg. v. Curt GRÜTZMACHER, Reinbek 1991. – Ernesto GRASSI: *Macht des Bildes – Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, Köln 1970, 147–193. – Klaus Peter LANGE, *Theoretiker des literarischen Manierismus. Tesaurus und Pellegrinis Lehre von der »Acutezza« oder von der Macht der Sprache*, München 1968.

*geschmücket mit allerley Edelgesteinen/ vnd die Thor von Perlen*²¹. Gegenstand dieser Verwunderung sind sodann *die unerforschliche Grösse des Himmels*, die große Zahl der Wohnungen (nach Joh 14), *die Schulen der Propheten vnd Prophetinnen/ die Zusammenkunfft der Ertzvätter vnd Ertzmütter/ die Schaare der Martyrer vnd Bekenner*, die den Neuankömmling begrüßen, sowie die *Bürgerschaft der triumphirenden Kirchen*, die in Landsmannschaften aufziehen: *Sie [die Seele] wird sich verwundern/ wann sie anschauen thut/ wie die Achajer mit Andrea/ die Indianer mit Thoma/ die Aethiopoer mit Bartholomaeo/ die Weyland Heyden waren ins Gemein mit Paulo/ die Jüden mit Petro/ die Teutschen mit Luthero/ Gottsfürchtige Böhemen mit Husso [...] aufziehen*²².

Verwunderungswürdig ist schließlich das *mächtige Kriegsbeer der Engel* (der Prediger verweist hier auf Hiob 25 und Daniel 7) und ihre *Englische Musica*. Und nun läßt Meyfart eine Beschreibung dieser vielstimmigen Musik folgen, die die Zuhörer zu eben dieser Verwunderung affizieren soll²³:

Vnd von dieser Englischen Musica wird die Frewd und Wonne je mehr vnd mehr erwachsen/ wann sie [die Seele] nicht allein sibet/ sondern auch höret/ wie die Cherubim vnd Seraphim über alle außserwehlten sich austheilen/ den seligen Kindern/ Knaben/ vnd Jungfrauen den anmühtigen Discant/ den Jünglingen und Frawen den reinen alt/ den Mennern den frewdigen Tenor/ den alten aber den tieffen Baß zu stellen/vnd allezeit ein newes Lied daher spielen vnd singen/ Apoc. 14. ohne Auffhörung vnd doch ohne Verdriessung/ ohne Auffhörung/ vnnd doch ohne Wiederholung. [...] Das mag wol eine Musica seyn vnd bleiben/ weit über den Psalter David, weit über die Paucken Mirjam, weit über die Posaunen Benaja, da loben sie Gott in seinem Heiligthumb/ sie loben jhn in der Feste seiner Macht/ sie loben jhn in seinen Thaten/ sie loben jhn in seiner großen Herrligkeit/ sie loben jhn mit Seyten vnnd Pfeiffen/ sie loben jhn mit hellen Cymbalen/ sie loben jhn mit wolklingenden Cymbalen/ alles was Odem hat/ lobet den HERRN/ vnd darauff beschleust die Stimm der grossen Schaar/ als eine Stimm grosser Wasser/ vnd als eine Stimm starcker Donner/ mit dem mächtigen Alleluja/ wie abermahls Apoc. 19 geschrieben stehet.

Der Prediger Meyfart ist sich der überwältigenden Wirkung seiner figurenreichen Darstellung bewußt und leitet die Assoziationen der Zuhörer auf den gemeinsamen Wunsch, *daß wir doch von diesem vnendlichen Brunnen der Liebligkeit/ nur ein einzig Tröpflein/ aus dem vnendlichen Feuer der Frewdigkeit/ nur ein einzig Füncklein/ aus dem vnendlichen Liede dieser Seligkeit/ nur ein einzige notam in diesem schwachen Leben hören/ vnd nur von ferne zuschawen möchten*²⁴.

Im Grunde beschränkt sich Meyfart auf nur wenige biblisch verbürgte Topoi zur Darstellung des himmlischen Jerusalem, die er in affektiver Manier in die Abfolge der *actus* integriert. Auf den *actus ingressus* folgen der *actus accessionis ad thronum agni* (der Akt der liebenden Begegnung mit Christus), der *actus praesentationis* (Christus stellt die Seele seinem Vater vor, der ihr die Krone des Lebens aufsetzt, ihr das weiße Kleid der Auserwählten anlegt und ihr ihren Namen im Buch des Lebens zeigt), der *actus clarificationis* (Verklärung des Leibes, dargestellt in Bildern des Hohenliedes), der *actus glorificationis animi* (Einführung der Seele in die *visio beatifica*, die Schau der göttlichen Geheimnisse)²⁵.

21 MEYFART, Tuba Novissima (wie Anm. 1), 42.

22 Ebd., 43.

23 Ebd., 44f.

24 Ebd., 45.

25 Ebd., 46–56.

Die Reihe der *actus* wird in der dritten Predigt, *Von der Frewde vnnnd Herrligkeit/ welche alle Außerwehlte in dem ewigen Leben zugewarten haben*,²⁶ vervollständigt. Noch einmal schildert Meyfart, indem er zahlreiche Schriftstellern beizieht, den *actus glorificationis animi*: die Seele empfängt die Krone des Lebens, wird mit den Patriarchen zu Tische sitzen und von der dreifaltigen Gottheit *zum stattlichsten tractiret*, vom himmlischen Bräutigam mit den Worten des Hohenliedes *holdselig* unterhalten²⁷ und erhält als Morgengabe das Reich Gottes.

Der folgende *actus descensionis ad reduntionem cum corpore* liegt in der Zukunft: am Jüngsten Tag. Die Leiber erheben sich aus ihren Gräbern, um mit der Seele wieder vereinigt zu werden. Diese Stelle nutzt Meyfart zu einer sozialkritischen Darstellung der Wirkung des Posaunenstoßes am Jüngsten Tag, der alles verändern wird; er schreibt²⁸:

Ich kan es nicht unterlassen/ ich muß bekennen/ ich freue mich inniglich/ so oft ich gedencke an den Tag der großen restitution, wie jhn der Apostel nennet/ Act 3. an welchem alles soll wiedergebracht werden/ was GOtt geredet hat durch den Mund aller seiner heiligen Propheten/ von der Welt an. In diesem Leben gehet es sehr wunderbarlich zu/ Tugend wird nicht geachtet/ Arbeit wird wenig bey so geschwinden Läuften belohnet; Aber wie dem allen/ Seyd getrost alle ihr betrangte Wittwe vnd Waysen/ verfolgte Bekenner der Warheit/ vnterdrückte gerechte/ verhaste Prediger/ nothdürfftige Studenten/ vnd insonderheit du elendes Armuth/ es wird bald besser werden!

Zur Begründung führt er wieder an, daß die von Gott festgesetzte Zahl der Auserwählten *fast* erfüllt sei, so daß man bald das *fröhliche Feldgeschrey* aus den Wolken hören werde.

Es folgen nun der *actus reduntionis* (die freudige Vereinigung des auferstandenen Leibes mit seiner Seele) und der *actus ascensionis in occursum Domini* (die Auffahrt der Auserwählten dem Herrn entgegen). Bei diesem *actus* läßt Meyfart, abgesichert durch 1. Thess 4,1, seiner Phantasie mehr Freiheit²⁹:

Dies wird trefflich wol anzusehen seyn/ wie die Außerwehlten von der Erden durch Christi Macht sich erheben/ vnd in die Höhe fahren: Vnnnd wird nicht anders scheinen/ als ob ein grosser Hauffen der schönsten Sonnen/ vnd der schönsten Sternen nach den Wolcken auffstiegen. Da wird es in den hohen Lüfften allenthalben von glorificirten Christen vnd Kindern des ewigen Lebens helle leuchten/ als weren viel tausend Sonnen/ vnd viel hundert tausend Sternen in einer gantzen neuen Schöpfung auffgangen.

Der *actus benedictionis*, bei dem Christus die Auserwählten als Erben des Paradieses einsetzt, gibt dem Prediger Gelegenheit, die Zuhörer durch eine *Sermonicatio*, Rede Christi, mit anschließender affektiver Kommentierung und sich steigernden Exclamations zu beeindrucken. Der abschließende *actus immissionis in aeternam beatitatem* (Einführung in die *volle ewige Seligkeit*) wird durch eine Aufzählung der Stände der triumphierenden Kirche weniger eindrucksvoll veranschaulicht. Doch glaubt Meyfart seinen Zuhörern noch Auskunft schuldig zu sein, wie man sich die *volle Seligkeit* vorzustellen habe. Freilich schränkt er sogleich ein: *so viel vnser schwaches Gesicht leyden*

26 Ebd., 62–88.

27 Ebd., 69f.

28 Ebd., 73.

29 Ebd., 76.

wil³⁰. Er nennt fünf Tätigkeiten der Auserwählten: *Gaudium*, die Freude über das Zusammensein, *inter ipsos electos, inter angelos et homines* und *inter Deum et homines*; *Pax et Dilectio*, Friede und Liebe zwischen Menschen, Engeln und der göttlichen Dreieinigkeit; *Scientia*, vollkommenes Wissen durch Vervollkommnung von Verstand und Gedächtnis. Letzteres bringt Meyfart seinen studentischen Zuhörern wie folgt nahe³¹:

Da werden alle Außerwehltten gelehret seyn/ vnmnd doch nicht studiret/ sie werden Magistri und Doctores seyn/ vnmnd doch nicht promoviret haben [...]. In Summa/ daß ewige Leben ist die rechte hohe Schul/ in welcher Gott der Vater declamiret vom Himmel herab/ Gott der Sohn liest die arcana Prophetica [...]. Der H. Geist disputiret von der Macht des Vaters/ von der Weißheit des Sohnes/ vnd von seiner selbst eygenen Güte vnd Barmhertzigkeit. Da wird in allen Sprachen geredet/ gesungen/ gelobet vnd gebetet/ so jemahls vnter der Sonnen sind geböret worden.

Schließlich gibt es noch vergnügliche *Colloquia*: Die Auserwählten werden miteinander, mit den Engeln und mit Gott über die Ereignisse der Heilsgeschichte diskutieren. Meyfart beendet mit diesen Vergleichen aus dem Schulbetrieb seinen Ausblick ins himmlische Jerusalem und läßt die Predigt mit dem oben zitierten Lied *Jerusalem du hochgebawte Stadt* ausklingen.

IV.

Die vier Predigten der *Tuba Novissima* sind für Meyfart nur das Vorspiel zu der voluminösen Serie von Traktaten über die Vier letzten Dinge. Bereits 1627, ein Jahr nach der *Tuba Novissima*, erschien in zwei Bänden der Traktat *Das Himmlische Jerusalem*. 1629 folgte *Das höllische Sodoma* und 1632 *Das Jüngste Gericht*³². Den vierten Teil des Zyklus, über den Tod, hat er nicht mehr fertigstellen können. Schon in der *Tuba Novissima* hatte Meyfart verschiedentlich bedauert, sich mit Rücksicht auf die Predigtsituation kurz fassen zu müssen, und eine ausführlichere Darstellung angekündigt. An den Anfang habe er die Meditation *Über das Himmlische Jerusalem* gestellt, schreibt er in der Vorrede zu diesem Werk, *weil bey diesen sehr betrübten Läuufften die Contemplation manchen mit Krieg bedrängten Christen sehr tröstlich seyn könne*³³. Nicht zuletzt sei er selbst *mit nicht geringen innerlichen Tentationen angesprenget* gewesen. Die Meditation über das himmlische Jerusalem soll als Gegenbild einer Welt des Friedens und der Liebe die erlittenen Kriegsschrecken und die Melancholie bewältigen helfen³⁴.

Was die Anlage des Werkes betrifft, so teilt Meyfart den Stoff wie in den Predigten in zwei Teile: *Zustandt der Auserwehltten Seele/ bis zu der allgemeinen Aufferstehung der Todten* (Band I) und *Zustandt der Auserwehltten/ Von der allgemeinen Aufferstehung der Todten an biß in die unendliche Ewigkeit* (Band II). Der meditative Charakter des Textes wird durch Gebete am Schluß der einzelnen Kapitel unterstützt. Das Werk

30 Ebd., 79.

31 Ebd., 81f.

32 Vgl. das Werkverzeichnis von TRUNZ in MEYFART, *Teutsche Rhetorica oder Redekunst* (wie Anm. 10), 6*f., 9*.

33 Ich zitiere nach den Textauszügen im Anhang zu MEYFART, *Tuba Novissima* (wie Anm. 1), 3*-11*, hier 3*.

34 Vgl. ebd. 4*: Meyfart spricht von *nicht geringen innerlichen Tentationen*, gegen die er Trost sucht.

ist zwar ausführlicher als die Predigten der *Tuba Novissima*, anschaulicher aber ist es nicht.

V.

Schon Christian Hallier hat in seiner Meyfart-Monographie festgestellt, daß Meyfart in allen seinen Schriften über die Vier letzten Dinge fest auf dem Boden der lutherischen Orthodoxie verbleibt, ja daß er sich strikt, geradezu ängstlich an die *loci theologici de novissimis* der Dogmatiker Leonhard Hutter und Johann Gerhard hält³⁵. Bereits in der »Tuba Novissima« zeigt sich dies an der Systematik der actus und der Verwendung der lateinischen Begriffe; aber auch die meisten Schrift- und Väterzitate übernimmt er von Gerhard³⁶. Er hat sich, wie er in der Vorrede zum »Himmlischen Jerusalem« versichern zu müssen glaubt, *in der Meditation aller Enthusiasterey entschlagen*, jedoch sich die *zugelassene Freyheit* genommen, in einem Punkt dem *vortrefflichen Theologus* Philipp Nicolai zu folgen, der in seinem »Freudenspiegel des ewigen Lebens« die mittelalterliche brautmystische Allegorese des Hohenliedes für das Luthertum wiedergewonnen hatte³⁷.

Wie vorsichtig Meyfart zu Werke geht, zeigt sich auch darin, daß er sich und dem Leser das Sprachproblem, die Unmöglichkeit zureichender Aussagen, ständig bewußt hält. Es sei *unmöglich/ mit Menschlicher Zungen die Herrligkeit des ewigen Lebens gnugsam zu beschreiben*, heißt es schon in der *Tuba Novissima*³⁸, er müsse Wesentliches mit Schweigen übergehen³⁹ oder die biblischen Texte *auf etwas allegorische Weise* erklären⁴⁰. Im Andachtsbuch »Das Himmlische Jerusalem«, in dem er sich Ausführlichkeit abverlangt, stellt sich das Sprachproblem verschärft. Meyfart behilft sich, indem er zunächst die Unmöglichkeit der Paradiesesbeschreibung feststellt und dann, um den Eindruck der *Enthusiasterey* nicht aufkommen zu lassen, immer wieder auf das Sprachproblem verweist: Er gibt seine Beschreibung des Einzugs der Seele ins Himmlische Jerusalem grammatisch im Modus potentialis wieder und wertet die einzelnen Aussagen als bloße Einbildungen:

Ich bilde mir nichts anders ein/ als ob [...].

Ich dürffte fast in die Gedancken geraten [...].

Ich bilde mir ein/ wie [...].

Ich dürffte auch fast in die Gedancken geraten/ [...]⁴¹.

Bei soviel Skrupeln vor der Mitteilung von Nicht-Authentischem ist es nur folgerichtig, daß Meyfart in seinem Kapitel *Von den überschwänglichen Wollüsten deß Himmlischen Jerusalems* überhaupt nicht zur Sache kommt, sondern statt dessen das Sprachproblem darstellt: *wer will doch so thöricht handeln/ daß er sich unterstehe in dem engen Winckel dieser Welt das unendliche/ aus dem Koth dieser Erden/ das mehr als güldene Jerusalem*

35 HALLIER, Johann Matthäus Meyfart (wie Anm. 10), 30, 34f., 51ff.

36 Vgl. ebd., 53.

37 MEYFART, *Tuba Novissima* (wie Anm. 1), 4*; vgl. auch HALLIER, Johann Matthäus Meyfart (wie Anm. 10), 52f.

38 MEYFART, *Tuba Novissima* (wie Anm. 1), 66; vgl. auch 36f.

39 Ebd., 54f.

40 Ebd., 35.

41 Ebd., 7*f.

abzureissen?⁴² Weder die *Copia sententiarum* noch die *Copia verborum* reiche dazu aus. Das Kapitel gipfelt in einem rhetorischen Kabinetstückchen der Absage an die gestellte Aufgabe⁴³:

Wo ist nun die nachdenckliche Metonymia? wo ist die spitzige Ironia? wo ist die liebliche Metaphora? wo ist die weitaussehende Synecdoche? Können auch durch derer Zierde die Wollüste deß himmlischen Jerusalems geschmückt werden?

Wo ist die endlautende Epizeuxis? die gedoppelte Anadiplosis? die von Stufen auferhöbete Climax? die scharffklingende Anaphora? die verwandte Epistrophe? die reiche Symploce? die Schlangenfügige Epanalepsis? die gleichstimmende Epanodos? die widerschallende Paronomaesia? Können auch durch derer Holdseligkeit die Wollüste deß himmlischen Jerusalems vorgestellt werden?

Die Exclamation möchte helffen den Unverstand zu beklagen/ die Epanorthosis die Vermessenheit zu ändern/ die Aposiopesis die unnügliche Rede zu verkürtzen/ die Apostrophe den Ruchlosen anzuschreyen/ die Prosopopoeja einen Sündhafftigen zu beschreiben/ und endlich die Concessio (anderer zu geschweigen) dem Chrysostomo nachzugeben/ daß die Wollüste des ewigen Lebens weder mit menschlichem Verstand begriffen/ noch mit menschlichen Zungen ausgesprochen werden können.

Bei so starken sprachkritischen Vorbehalten bleiben Meyfart nur die Darstellung ex negativo und die Aussagen des Alten und Neuen Testaments der Bibel, denn diese akzeptiert er als direkt von Gott inspiriert und daher authentisch⁴⁴.

VI.

Solches Mißtrauen in die Kraft der Phantasie bei der Vergegenwärtigung der Utopie des Himmlischen Jerusalem finden wir auf katholischer Seite, bei dem Konvertiten Angelus Silesius (1624–1677), nicht. Seine *Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge – Der Tod* (20 Strophen), *Das Jüngste Gericht* (60 Strophen), *Die Ewigen Peinen der Verdammten* (72 Strophen), *Die ewigen Freuden der Seligen* (157 Strophen) – strotzt nur so von Vertrauen in die Sprache zum Zwecke der affektiven Vergegenwärtigung der Glaubenssätze in poetischer Form⁴⁵. Seine weitläufige Beschreibung des Himmlischen Jerusalem macht begreiflich, weshalb die Menschen des 17. Jahrhunderts in dieser sehnsuchtsvollen Vorstellung angesichts der Endzeitschrecken Trost fanden, Trost finden wollten⁴⁶.

42 Ebd., 9*.

43 Ebd., 10*.

44 Vgl. HALLIER, Johann Matthäus Meyfart (wie Anm. 10), 26ff.

45 Ich zitiere diese wenig beachtete Schrift Johann Schefflers nach der Ausgabe von Held, Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke. In drei Bänden, hg. und eingeleitet v. Hans Ludwig HELD, 3. erweiterte Aufl. München 1952. Bd. 1, 319f. (Vorwort zur Sinnlichen Beschreibung der vier letzten Dinge), Bd. 3, 221–312 (Text). Vgl. dazu Louise GNÄDINGER, Angelus Silesius, in: Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk, hg. v. Harald STEINHAGEN u. Benno von WIESE, Berlin 1984, 553–575, hier 569f. (Verweis auf die Methode der »Exercitia Spiritualia« des Ignatius von Loyola).

46 Angelus SILESIIUS, Sämtliche poetische Werke, Bd. 3 (wie Anm. 45), 268.

Ich bin voll Trost und ewger Freud,
 Voll himmlischer Güte,
 Voll Lebens, voller Seligkeit,
 Voll Jauchzens im Gemüte,
 Wenn ich an dich, du werthe Stadt,
 Jerusalem, gedenke
 Und in dich meiner Sinnen Rad,
 Du Liebesland, versenke. (Str. 1)

Apocal.

NOVA IERUSALEM

Cap. XXI.



42

Urbs quadrata jacet gemmis atque coruscans /
 perpetua trepida sunt sine nocte dies.
 Rivus inexhaustis saliens exuberat undis /
 lignaque continuus fructibus aucta virent.
 O mirum / quibus haec est urbs intrata / beatos!
 Christus ut intremus det / pie Lector / Amen.

Dies ist die Perlen-Stadt der güldnen himels-Welt,
 die Gott mit lauter Glanz, ohn alle Nacht bestelt,
 Darinnen alle Gut ist, kombt und bleibt heylsam men.
 die höchste Seeligkeit ist Gott, und Gottes - Lam,
 der ist in dieser Stadt, Sonn, Tempel, Brautigam,
 ☩ das wir bald dahin erzücht werden! Amen.

Melchior KÜSEL, Icones Bibliae, Wien 1679.

Sinnlich vor Augen gestellt wird zunächst die Stadt: Die Mauern sind *hochaufgespitzt, Ganz schußfrei, voller Türme*. Ihre Steine: Jaspis, Chalzedonier, Goldstein, Sardonyk, Amethyst, Karneol, Hyazinth, Chryopras, Topas, Saphir, Beryll (Str. 3–5) – funkeln, *daß auch fast's Gesicht Vergeht noch auf den Grenzen* (Str. 4). Die Pracht der Pforten, jeweils aus einer Perle geschnitten, *wunderlich beschlagen und künstlich geätzt*, ist *unglaublich und unvergleichlich*. Hier werden die ankommenden Pilger von Seraphinen freudig begrüßt und als neue Bürger eingeführt. Die Gassen sind *mit klarem Gold gebrücket*, alles ist vom *Licht der Herrlichkeit, der wesentlichen Sonne, Gott selbst*, überglänzt. An den Gassen stehen turmhohe Häuser aus Alabaster und durchscheinendem Marmor, mit Fenstern aus poliertem Bergkristall und silbernen geätzten Rahmen, mit Dächern aus teuerstem Schmelzwerk (Str. 11–12). Die Zimmer sind mit herzerfreulichen *Kunsttapestereien* ausgestattet, die in lebhafter Abfolge die *Heilige Geschichte* vorstellen (Str. 13).

Zu jedem Haus gehört *hinten dran* ein *Zier- und Blumengarten* mit kunstvoll angelegten Broderien: *Kein Perlenhefter hat ein Tuch So künstlich ausgesticket, Als dieses Wunderblumenbuch Sich ineinander schicket* (Str. 14–16). Dem Blumengarten schließt sich *in bester Ordnung* ein Baumgarten mit fruchttragenden Bäume aller Art an (Str. 17–19); von diesem aus gelangt man ins freie Feld: *Da liegt ein Berg, da steht ein Wald, Da ruhen Aun und Wiesen* (Str. 10), *goldstrieimige Saaten* von etlichen hundert Morgen, Felder mit Kürbissen und *zückernen Melonen* (Str. 21) darüber *Lerchen und Turteltaublein* (Str. 22).

Durch die grüne Landschaft schlängeln sich Flüsse mit singenden Schwänen, in den Wäldern musizieren Nachtigall, Taube, Amsel, Fink, Lerche, Zeisig, Stieglitz, Elster, ganze Scharen von Papageien. Das Wild ist *samtlich da nicht wild*; Leopard und Löwe sind sanft und mild, und die Hirsche lassen sich gerne hetzen. Günstig gelegene Brunnlein, Bächlein, Wiesen und Matten vervollkommen die reizvolle Natur: *Es hat da, was er will, der Sinn, Schöns Licht und schönen Schatten*. (Str. 28). Auch Schäferlein mit Schafen, die statt Wolle Seide tragen, fehlen hier nicht, ebensowenig wie fischreiche Teiche (Str. 29f.). Die Hügel, in den oberen Regionen aus Edelsteinen, sind *mit Gold, Grün und Rasen* bewachsen und mit einem Kranz von Lauben, mit Reben, Oliven, Mandel- und Feigenbäumen umgeben, die Wege mit Zedern markiert. Es herrscht ewiger Frühling und ewiger Herbst zugleich (Str. 34), es schneit allenfalls Blüten, und der Regen, der gelegentlich fällt, ist *von Rosmarin und Rosen destillieret*, es weht ein *tausendkühles Lüftelein* (Str. 37f.).

An diesem Ort, der die in der Geheimen Offenbarung verwendete Topik mit der des antiken Elysiums und des »locus amoenus« der Bukolik vereint, schweben neben den hilfreichen Engeln die schwerelosen Seligen: *erstattungsvoll*, glänzend wie Edelsteine, duftend nach allen Wohlgerüchen. Ihre *heiligen Leiber* sind nicht mehr an Ort und Zeit gebunden; *subtiler als die Luft*, durchdringen sie die Materie, wissen alle Geheimnisse, *haben Gott, die höchste Lust* (Str. 55) und leben *in Vertraulichkeit Wie Kinder miteinander* (Str. 60), gehen spazieren, singen und spielen (Str. 63), setzen sich *fein* im Schatten zusammen und erzählen sich ihre Lebensgeschichte⁴⁷:

47 Ebd., 268. – Angespielt wird in dieser Strophe auf die Heiligenviten von Kaiser Heinrich II. und Kaiserin Kunigunde, der provenzalischen Adligen Eleazar (Gotthilf) de Sabran und Delphine de Signe, der stadtrömischen Märtyrer Caecilia und Valerian sowie Alexius: Vorbilder der Enthaltsamkeit.

*Da rühmt Henricus seine Braut,
Die keusche Kunigunde,
Und Elzear sagts überlaut,
Daß ihn sein' überwunde
Da scherzet die Caecilia
Mit ihrem Valeriane
Da kommt Alex aus Syria
Mit seiner Pilgerfahne. (Str. 65)*

An dieser Stelle lenkt der Autor den Blick zum prachtvollen Thron von *König Jesus* und zum Thron seiner *Jungfrau Mutter* zu seiner Rechten *etwas unter ihm*. Zu beiden Seiten sitzen die Patriarchen, vor den beiden Majestäten knien die unschuldigen Knaben, steht die große Schar der Heiligen: Päpste, Kaiser, Märtyrer, Bekenner, Frauen, Jungfrauen, und über der Thronszene schweben die neun Chöre der Engel zu *hunderttausend Paaren* (Str. 70–77). Es folgt die Beschreibung der Huldigung des Königs durch den Umstand des Thrones, die in einem allgemeinen Jubilieren, Musizieren, Chorgesängen, Reigentänzen kulminiert. Viele können vor Freude nicht an sich halten: *Maria fällt ihm um den Hals mit hunderttausend Küssen, Johannes fliegt an seine Brust, Magdalena küßte ihm die verklärten Füße* (Str. 88f.). Der Autor schließt daraus⁴⁸:

*Da siehet man, wie Majestät
Mit Liebe kann bestehen,
Wie wohl sie sich in einer Stätt
Vertragen und begeben. (Str. 90)*

Das anschließende *grosse Bankett Im grossen Göttersaale* gibt noch einmal Gelegenheit, den Aufzug des Königs und seines Hofstaats auszumalen: Allen voran die neun Chöre der Engel und die Edelknaben, dann als Erzmarschall der Großfürst Michael, dann König Jesus, an seiner Seite die keuschen *Gotts Verlobten* (Str. 101–104), hinter ihm die Apostel, die Patriarchen, die Märtyrer, die Bekenner, die Prediger und Lehrer, die Bischöfe, Ordensstifter, Eremiten, Diakone, Priester und *ohne Zahl Die gmeinen Heiligen*, an beiden Seiten des Aufzugs wehrhafte Engel als Trabanten. Dann folgt das *heilige Frauenzimmer*, an seiner Spitze, geführt vom Obersthofmeister Gabriel, Maria, *Gottes erste Braut*, umgeben von tausend Engeln, während die *Bethlehemiter-Knaben* ihr Blumen streuen. Ihr folgen die Nonnen, andere keusche Jungfrauen, die Witwen, die Büßerrinnen, die *gmeinen Heiliginnen* und die kleinen Mädchen (Str. 118–124). Der Aufzug wird beschlossen durch ein *Regiment Gewalten* (Str. 125). Bei der Ankunft vor dem *Göttersaal* treten die *engelischen Heere* in bester Ordnung ins Gewehr, salutieren und *schreien* dem König und den Ankommenden jubelnd zu, während Jesus diese einzeln begrüßt und nach Verdienst reich beschenkt: die Herren mit ganzen Ländern, Städten, Palästen, Burgen oder Dörfern, die Damen mit den teuersten Geschmeiden (Str. 129–131). Ein Trompetensignal ruft sodann zum Hochzeitsmahl. Jesus setzt sich mit den Heiligen zu Tisch, die Engel bedienen sie mit allegorischen *zärtlichsten Gerichten*, dem Leben Jesu (Str. 136–139), und mit dem Wein *aus dem lautren Brunnen der heiligen Dreifaltigkeit* (Str. 140), bis sie trunken *in Vaters Schoß hinein Und ewge Bett versinken* (Str. 141) und *in ewger Lust Und ewigem Genießen daliegen* (Str. 142), Gott sehen, *wie er ist* (Str. 143), *ein Gott in Gott* werden (Str. 144), *von dem allersüßsten Mund Der ewgen Lieb verschlucket*, bis die *Anderheit* aufgehoben ist und man sich *vor Wollust selbst ver-*

48 Ebd., 293: Christus als Idealbild des Herrschers.

lieren muß (Str. 145). Will man in diese Stadt gelangen und an diesen Wollüsten teilhaben, so der Autor abschließend, dann halte man sich bitte an die Bedingungen der acht Seligpreisungen der Bergpredigt (Str. 147–155).

Obgleich auch Scheffler bzw. Angelus Silesius auf sein Unvermögen, ja die Unmöglichkeit verweist, etwa den himmlischen *Aufzug mit unverzuckten Sinnen* zutreffend zu beschreiben, und zugibt: *Ich will nur lalln, so gut ich kann, Den Schatten bloß zu bilden* (Str. 92); traut er seiner Phantasie doch zu, einerseits in den Bildern städtisch-patriarchalen Lebens, andererseits in den Bildern des höfischen Zeremoniells das Himmlische Jerusalem parodistisch und beweglich zugleich vor die Sinne zu stellen, um sein erbauliches geistliches Ziel zu erreichen: nämlich Sehnsucht nach dem Himmlischen Jerusalem und den »ewigen Freuden der Seligen« zu wecken (Str. 157). Dieser Zweck heiligt die poetischen Mittel, und der Autor ist ironisch genug zu wissen, daß es poetische Mittel sind.

Im Vorwort rechtfertigt er sich für sein Verfahren: Indem er dem *geliebten Leser* die Vier letzten Dinge *in deutschen Reimen unter die Augen* stellt, will er *den eigenen mühseligen Stand mit guten Gedancken [...] verzukkern* und *die Gemüter zu einer heilsamen Erstaunung, und glückseligen Verzuckung bewegen*, und dies ohne die üblichen mythologischen Mittel, mit denen *sonsten die Poeten ihre Schriften zu spicken und auß zu ziehren pflegen*⁴⁹. Scheffler will somit sein geistliches Thema im Sinne der zeitgenössischen Argutia-Poetik gestalten, wobei er die Schwierigkeit durch Beschränkung der sprachlichen und bildlichen Möglichkeiten noch erhöht⁵⁰. Daß er sich dabei an die Einbildungskraft wendet und den Himmel mit irdischen Bildern veranschaulicht, bereitet ihm keinerlei dogmatische Probleme. Er argumentiert: *Weil sich aber die Heilige Schrift in Beschreibung des himmlischen Jerusalems selbst ihrer gebraucht, so werde ich nicht unvernünftig getan haben, daß ich solche auf andere geringe, jedoch den Sinnen annehmliche Dinge mehr ausgedehnet, und hiermit auch den niedrigen Gemüthern etwas gegeben habe*. Den Himmel könne man nur beschreiben, wenn man *die Anmuttigkeit der Creaturen* mit einführe: *Wir schreiben nur, was wir wissen und was wir sinnen können, und den sinnlichen Menschen fürzutragen ist*⁵¹. Über die *Seligkeit an sich selber* will er damit noch nichts gesagt haben. Diese ist für ihn *die lautere dürre Wahrheit*, die der bewegenden poetischen Vermittlung bedarf⁵².

VII.

Der Kapuziner Martin von Cochem (1634–1712), einer der erfolgreichsten Schriftsteller der frühen Neuzeit⁵³, geht im *Nutzlichen Zusatz In dem grossen Leben Christi Von denen Vier letzten Dingen des Menschen/ Als nemblich: Vom Tod/ Gericht/ Höll und Him-*

49 Angelus SILESII, Sämtliche poetische Werke, Bd. 1 (wie Anm. 45), 319.

50 Zur Argutia-Poetik vgl. Volker KAPP, Artikel »Argutia-Bewegung«, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. v. Gert UEDING. Bd. 1, Tübingen 1992, 991–998.

51 Angelus SILESII, Sämtliche poetische Werke, Bd. 1 (wie Anm. 45), 320.

52 Ebd., 319.

53 Vgl. Konradin ROTH, P. Martin von Cochem 1634–1712. Versuch einer Bibliographie. Koblenz-Ehrenbreitstein: Provinzarchiv der rheinisch-westfälischen Kapuziner 1980. – DERS., Leben und Schriften des Pater Martin von Cochem (1634–1712), in: Pater Martin von Cochem 1634–1712. Zum 350. Geburtstag des Volksschriftstellers, hg. v. der Kirchengemeinde St. Martin Cochem, Cochem 1984, 7–32. – DERS., Das Verzeichnis der Schriften des P. Martin von Cochem. Versuch einer Bibliographie., ebd., 45–22.

*melreich*⁵⁴ noch einen Schritt weiter: vom poetischen Schein zum kosmischen Sein. Zwar weiß auch er, daß man eigentlich nicht beschreiben kann, was *kein Aug gesehen/ kein Ohr gehört/ und in keines Menschen Hertz gestiegen ist*. Doch habe Gott *so wol in der H. Schrift/ als in den Büchern H. H. Väter* so viele Ding von dem Himmel schreiben lassen/ *dadurch unser Verlangen desto mehr mögt entzündt werden*, daß er, Martin von Cochem, durchaus nicht vermessen handle, wenn er durch seine Himmelsbeschreibung *alle und jede zur Begierd der Himmlischen Dingen desto mehr entzündet*⁵⁵. Zunächst versucht er zu erweisen, daß der Himmel kein nur geistiger Gegenstand, sondern *ein leibliches Ding/ gemacht auß Matery und Form*, allerdings aus einer besonderen hellglänzenden Materie, jenseits der Sterne und des *grossen Gewässers* sei⁵⁶. Trotz unendlicher Ausdehnung ist der Himmel kein öder Platz, sondern von Gott nach Fürstenart mit Palästen und Gärten unterschiedlicher Größe bebaut, in der Mitte auf dem Berg Zion überragt durch den Palast des Königs Christus und den seiner Mutter, rings um den Berg herum die Paläste der Apostel. Begründung für diese sinnfrohe Annahme: *Dan was hätten die Heiligen in ihren fünf Sinnen für Freud/ wan im Himmel nichts mehr zu sehen wäre/ als der grosse ungeheure Platz. Was hätten sie ausser der Göttlichen Anschauung für Lust/ wan sie alle auff dem lären Platz deß Himmels bey einander stünden/ als die Schaaf in dem Pferch?*⁵⁷ Alle diese Paläste und Häuser sind *auff das aller künstlichste gebaut und außgearbeitet/ also/ daß sich die allerfürtrefflichsten Werkmeister dieser Welt/ wann sie einmal in den Himmel kommen werden/ über diese Göttliche Kunst-Stücklein nit genugsam werden verwundern können*⁵⁸.

Auch über die Größe der Gottesstadt weiß Martin von Cochem verlässliche Angaben zu machen: Sie hat einen Umfang von 1400 gemeinen Teutschen Meilen und könnte zweihunderttausend Millionen Einwohner beherbergen: mehr als in den 6000 Jahren, in denen die Welt besteht, hineinkommen könnten, wenn jede Stunde *Tag und Nacht ohne einig Aufhören vier tausend Menschen in den Himmel kämen*⁵⁹. Im übrigen ist diese Stadt, die Martin anhand der Maßangaben in der Geheimen Offenbarung berechnet hat, nicht das ganze Himmlische Jerusalem, sondern nur die *Residenz-Stadt Gottes* für Christus, die Engel und die vornehmsten Heiligen; außer dieser Stadt gebe es noch unzählbar viele Städte im Himmel für die übrigen *lieben Heiligen* und Engel.

Auch Martin von Cochem malt die Beschaffenheit von Stadt und Umland mit allem Sinnenreiz aus, ähnlich wie wir es bei Angelus Silesius gefunden haben. Martin kann sich wie jener dabei auf »Hochgelehrte« Autoren des Jesuitenordens (Jacobus Tirinus, Sebastian Barradius, Jeremias Drexel, Athanasius Kircher) berufen,⁶⁰ wenn er im Analogieschluß folgert:

54 Diese Schrift wurde seit 1682 Martins Erfolgsbuch, dem »Grossen Leben Christi«, mit separater Seitenzählung beigegeben, erschien erst seit 1842 als selbständiger Druck (bis 1900 38 Ausgaben). MARTIN VON COCHEM, *Das grosse Leben Christi/ Oder: Außführliche/ andächtige und bewegliche/ gantz Vollkommene Beschreibung Deß allerheiligsten Lebens und bittern Sterbens unsers Herrn Jesu Christi/ Und seiner Glorwürdigsten Lieben Mutter Mariae. [...]*, München: Wagner van Geldern 1682. Ich zitiere nach der Ausgabe der Diözesanbibliothek Aachen.

55 MARTIN VON COCHEM, *Nützlicher Zusatz In dem grossen Leben Christi Von denen Vier letzten Dingen des Menschen/ Als nemblich: Vom Tod/ Gericht/ Höll und Himmelreich*, 237.

56 Ebd., 239.

57 Ebd., 240.

58 Ebd., 241f.

59 Ebd., 242.

60 Martin bezieht sich auf folgende Schriften: Jacobus TIRINUS SJ, *Commentarius in Vetus et Novum Testamentum*, Antwerpen 1632. – Sebastian BARRADAS SJ, *Commentaria in concordiam et*

[...] gleich wie die König und Käyser neben ihren herrlichen Pallästen auch köstliche Blum-Gärten/ Lust-Wäldlein/ Baum-Gärten/ Wiesen und Felder haben/ darin sie sich bey lieblichen Sommers-Zeiten erlustigen; gleich wie wir von dem König Ahasvero lesen/ daß er einen überaus köstlichen Baum-Garten gehabt/ in welchem er seine Beampte auff das herrlichst tractirt hat: also seynd auch im Himmel (wie etliche Hochgelehrte dafür halten) unterschiedliche lustbarliche Ort/ als Gärten/ Wissen/ Lust-Wäldlein/ Bäch und Flüß/ Blumen und Kräuter und dergleichen Ding/ welche die menschliche Augen erlustigen⁶¹.

Die Begründung für diese Vorstellung leitet er wiederum vom Dogma der leiblichen Auferstehung ab⁶²:

Dieses wird gnugsam daher bewiesen/ weil Gott nach dem Jüngsten Tag die Leiber der Seligen mit den Seelen wil vereinigen/ und in den Himmel führen. Wan dan nun keine leibliche Ding im Himmel wären/ welche die fünff Sinn deß Menschen könten erfreuen/ warum wolt dan GOTT die Leiber der Seligen mit ihren fünff Sinnen begaben? Mit den leiblichen Augen werden wir Gott nicht anschauen/ weil er nur ein Geist ist; darumb müssen ja andere leibliche Ding im Himmel seyn/ welche wir anschauen mögen.

Damit nicht genug: Martin glaubt sich auch auf die Bibel berufen zu können; er zitiert Offb. 22,1–2 (*Der Engel zeigte mir einen Fluß eines lebendigen Wassers/ klar wie ein Crystall: Der entsprunge unter dem Thron Gottes und deß Lamms. Mitten auf der Gassen/ auf beyden Seiten deß Fluß stunden Bäum deß Lebens/ die trugen zwölfmal Früchten/ alle Monat trugen sie neue Früchten. Und die Blätter der Bäum diene zur Gesundheit der Völker.*) und wendet die Regel des heiligen Augustinus an, derzufolge die Worte der Heiligen Schrift buchstäblich auszulegen seien, sofern dem Buchstaben nicht die Lehre der Kirche, die guten Sitten oder die klare Vernunft entgegenstünden⁶³. Da dies nicht der Fall sei, könne man mit Augustinus annehmen, daß im Himmel ein warhafter Fluß/ warhaffte Bäum/ warhaffte Früchten und warhaffte Blumen seyn: welche das Angesicht/ den Geschmack/ den Geruch und das Gefühl unaußsprechlicher Weiß erfreuen⁶⁴. Martin sieht die solchermaßen erschlossene Realpräsenz eines alle Sinne beglückenden Himmels auch durch die Legenden der heiligen Dorothea und des heiligen Didacus sowie durch visionäre Paradiesesberichte im *Magnum speculum exemplorum*, in der von Johannes Major SJ herausgegebenen Fassung, und beim Kartäuser Dionysius bestätigt⁶⁵. Quellenkritik ist seine Sache nicht.

historiam evangelicam. T. 1–4, Mainz 1618 u.ö. – Jeremias DREXEL SJ, *Caelum, Beatorum Civitas*, München 1635 (dt. München 1637). – Athanasius KIRCHER, *Iter exstaticum Kircherianum*, Rom 1656 (2. Ausgabe hg. von Caspar SCHOTT, Würzburg 1660).

61 MARTIN VON COCHEM, Nutzlicher Zusatz (wie Anm. 55), 243.

62 Ebd.

63 Ebd., 244.

64 Ebd.

65 Ebd. – *Magnum Speculum exemplorum ex plusquam sexaginta autoribus excerptum. Ab Anonymo quodam [...] deprehenditur. [...] Studio Joannis Maioris. T. 1–2. Douai 1610 (E 1603).* – Dionysius CARTHUSIANUS, *Liber utilissimus de quatuor hominis novissimis*, Köln 1626 (erstmal Köln 1532).

VIII.

Auch Martins Ziel ist, wie gesagt, in den Lesern die Begierde nach dem himmlischen Jerusalem zu entzünden. Dabei geht er freilich anders vor als Meyfart und Scheffler. Meyfart läßt sich auf eine sinnliche Vergegenwärtigung des himmlischen Jerusalem nur mit Bedenken ein und sucht Trostgründe angesichts endzeitlicher Bedrängnis mehr in orthodoxen theologischen Argumenten, weniger über die Einbildungskraft zu gewinnen. Angelus Silesius dagegen will durch die Macht der sinnlichen Bilder *heilsame Erstaunung und glückselige Verzückung* erregen, ohne freilich die Differenz zwischen der sinnlichen Vorstellung und der *Seligkeit an sich selbst* zu leugnen. Martin von Cochem versucht die bisherigen Darstellungen der Vier letzten Dinge in ihrer Wirkung auf den Leser dadurch zu übertreffen, daß er sowohl durch scharfsinnige theologische Argumentation die Verstandeskkräfte seiner Leser aktiviert als auch durch die Macht der Bilder die Einbildungskraft in Bewegung setzt. Aber nicht nur das. Nach den einzelnen Abschnitten seiner Beschreibung des himmlischen Jerusalem, immer dann, wenn er den Leser zum Staunen gebracht zu haben glaubt, schließt er eine fromme affektive Betrachtung an, etwa so: *Nun gedencke bey dir/ O Gottliebende Seel/ wie hell und schön der Himmel sein müsse/ wan er allenthalben also scheint/ daß die Sonn nur ein Finsterniß dargegen zu rechnen ist. [...] O was für Freud werden dann die liebe Heiligen haben in Anschauung eines so unaußsprechlichen Liechts. O lieber Gott verleyhe mir deine Gnad/ damit ich auff Erden das Liecht liebe/ und die Finsternuß der bösen Wercken scheue/ auf daß ich ewiglich das himmlische Liecht möge anschauen*⁶⁶. Sein Vorsatz, *alles einfältig, klärlich und beweglich zu schreiben*⁶⁷, gipfelt jeweils in einem solchen *kräftigen Seuffzer, ernstlichen Fürsatz oder andächtigen Gebet*⁶⁸. So kommt eine rührende Wirkung zustande, und dieser rührende, scheinbar naive Stil hat den Schriften Martins, auch dem Trostbild vom himmlischen Jerusalem, über die Jahrhunderte im Kreis der Gläubigen eine erstaunliche Breitenwirkung gesichert und sie gegen Aufklärungsversuche immunisiert⁶⁹. Hier konnten die Romantiker anknüpfen. Das »neue Jerusalem« des Novalis (1799),⁷⁰ ebenfalls Trostgrund in schweren Kriegszeiten, ist ohne die barocken Ausgestaltungen des himmlischen Jerusalem nicht denkbar⁷¹.

66 MARTIN VON COCHEM, Nutzlicher Zusatz (wie Anm. 55), 239.

67 Ebd., Vorrede.

68 Ebd. – Martin von Cochem verfährt in allen seinen Legendenwerken in dieser Art.

69 Vgl. dazu Dieter BREUER, Frühneuzeitliche Hagiographie am Beispiel des »Leben Christi« von Martin von Cochem, in: Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, hg. v. Walter SPARN, Gütersloh 1990, 105–115. – DERS., Martin von Cochems Legendenkonzeption und ihre gattungsgeschichtliche Wirkung, in: Legenden. Geschichte, Theorie, Pragmatik, hg. v. Hans-Peter ECKER (Druck in Vorbereitung).

70 NOVALIS, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment, in: Werke, Tagebücher und Briefe, hg. v. Hans-Joachim MÄHL u. Richard SAMUEL, Darmstadt 1999, Bd. 2, 750.

71 Vgl. dazu Romantik-Handbuch, hg. v. Helmut SCHANZE, Stuttgart 1994, 556–589. Zu wenig beachtet worden ist, daß die frühneuzeitliche Kultur der katholischen Reichsteile erst von den Romantikern, seit Tieck, gewürdigt wird. Martin von Cochems Legendenstil gilt nun als vorbildlich für eine Literatur, die volksnah sein will.

