

„Vor deinen Thron tret ich hiermit“
Erwägungen zum Verständnis der Frömmigkeit
bei Johann Sebastian Bach

Von Reiner Marquard (Freiburg/Br.)

Christoph Wolff zum 80. Geburtstag

„Mein amt, gut, ehr, freund, leib und seel“¹ nimmt der Tod. Johann Sebastian Bach sollte bereits zu Lebzeiten erfahren, was es bedeutet, einen solchen Tod sterben zu müssen. Im Frühjahr 1749 hatte sich sein Gesundheitszustand derart verschlechtert, daß Auswirkungen auf die Arbeit seines Kantorats nicht ausbleiben und verborgen bleiben konnten.

Den 8. [Juni] ward auf Befehl E. Edlen Hochweisen Raths, dieser Stadt, welche meistens zugegen waren, auf dem großen *musicalischen Concert*-Saale im drey Schwanen aufm Brühl, durch Ihro *Excellenz* des Geheimbden Raths und *Premier Ministres* Grafens von Brühl *Capell Director* Herrn Gottlob Harrern, *Proba* zum künftigen *Cantorat* zu St. Thom:, wenn der *Capellmeister* und *Cantor* Herr *Sebast:* Bach versterben sollte, mit größten *Applausu* abegeleget.²

Ein ungeheuerlicher Vorgang, der wie im Brennspiegel offenlegt, wie belastet das Verhältnis zwischen Bach, dem Leipziger Ratskollegium³ und der Superintendentur über all die Jahre in Teilen gewesen sein muß.⁴ Bach findet noch einmal zurück und komponiert und führt auf.⁵ Nach zwei erfolglosen Augenoperationen erleidet er einen Zusammenbruch und erblindet zeitweise. „Zehn Tage vor seinem Tode schien es sich gähling⁶ mit seinen Augen zu bessern. [...] Allein wenige Stunden darauf, wurde er von einem Schlagflusse überfallen.“⁷

¹ „Vor deinen Thron tret ich hiermit“ (Strophe 12).

² Dok II, Nr. 584.

³ Vgl. dazu U. Siegle, *Bachs Stellung in der Leipziger Kulturpolitik seiner Zeit*, BJ 1983, S. 7–50; BJ 1984, S. 7–43; BJ 1986, S. 33–67.

⁴ Am 28. 10. 1730 schreibt Bach an Georg Erdmann, daß in Leipzig „eine wunderliche und der *Music* wenig ergebene Obrigkeit ist, mithin fast in stetem Verdruß, Neid und Verfolgung leben muß, als werde genöthiget werden mit des Höchsten Beystand meine *Fortun* anderweitig zu suchen.“; Dok I, Nr. 23.

⁵ Vgl. dazu C. Wolff, *Johann Sebastian Bach*, Frankfurt/Main 2000 (²2014), S. 486 bis 488.

⁶ „gähling“ = „plötzlich“, „jählings“; siehe H. U. Delius und M. Beyer, *Frühneuhochdeutsches Glossar*, in: Martin Luther Studienausgabe, Bd. 6, Leipzig 1999, S. 7–192, speziell S. 69.

⁷ Dok III, Nr. 666 (S. 85).

Auf den folgenden Seiten beschäftigen wir uns mit der Frage, welche Gründe Bach bewogen haben könnten, sich in dieser Zwischenzeit dem geistlichen Duktus eines Liedes anzuvertrauen, das in Leipziger Gottesdiensten eher nicht gesungen wurde⁸ und abgedrängt in das persönliche Tagesgebet ein regelrecht privates Dasein fristete. Die Vermutung liegt nahe, daß Bach uns mit dieser Entscheidung einen besonderen Hinweis auf den Grund seiner „Gemüths-Ergötzung“ gegeben hat. In der Wahl dieser Lieddichtung von Justus Gesenius begegnet uns Bach nämlich gänzlich befreit von liturgischen Erfordernissen des Kirchenjahres und kann uns auf diese Weise einen Einblick in seine persönlichen theologischen Prävalenzen geben. Das Lied „Vor deinen Thron tret ich hiermit“ erschließt insofern Erwägungen zu Bachs Frömmigkeit, die ein Leben lang angekoppelt blieb an die prägenden Eindrücke der Schulzeit. Es ist vor allem Leonhart Hütters Lehrbuch,⁹ das Bach und seinen Librettisten ein solides theologisches Gerüst lieferte und eine prägende Kraft auf die Textgestaltung seiner Kantaten ausübte.¹⁰ Mit seiner Liedauswahl erinnert er noch einmal das gesamte theologische Programm der Gotteslehre in gedichteter und gebeteter Sprache. Dabei wird ein Lied, das offensichtlich auch Bach betete, durch die Verbindung mit einem Choral zum Gesang erhoben. „Ein guter Beter muß ein guter Sänger seyn, und hinwiederum, wer ein guter Sänger seyn will, der muß vorher ein rechter Beter werden; [...] Wir sehen daher, daß fromme Leute das selten scheiden, was GOtt zusammen gefüget hat“.¹¹

⁸ Das in Leipzig gebräuchliche *Neu Leipziger Gesangbuch* (1682) enthielt das Lied nicht. Auch das *Privilegirte Ordentliche und Vermehrte Dreßdnische Gesangbuch* berücksichtigt es nicht, wohl aber frühere und spätere Ausgaben; zu den in Leipzig gebräuchlichen Gesangbüchern vgl. G. Stiller, *Johann Sebastian Bach und das Leipziger gottesdienstliche Leben seiner Zeit*, Kassel 1970, S. 27; Wolff (wie Fußnote 5), S. 279.

⁹ L. Hütter, *Compendium locorum theologicorum ex Scriptura sacra et libro Concordiae*, Wittenberg 1610 (und zahlreiche weitere Auflagen; Kritische Neuausgabe von J. A. Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006. Vgl. auch M. Petzoldt und J. Petri, *Johann Sebastian Bach. Ehre sei dir Gott gesungen*, Berlin 21990, S. 35, Abbildung 33.

¹⁰ Zur Bedeutung von Hütters *Compendium* für Bach siehe R. Marquardt, *Das Lamm in Tigerklauen. Christian Friedrich Henrici alias Picander und das Libretto der Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach*, Freiburg 2017, 13 f. Die (Wittenberger) Bibel von Anna Magdalena Bach (1736) enthielt Hütters „Summarien/ der Biblischen Bücher“. Vgl. H. Besch, *J. S. Bach. Frömmigkeit und Glaube*, Kassel 1950, S. 238, und Petzoldt/Petri (wie Fußnote 9), S. 29 (Abbildung 23) und S. 148 (Abbildungen 227 und 228).

¹¹ C. Marbach, *Evangelische-Singeschule. Vorbericht und Anhang, in welchem die Evangelische Singe-Schule wider Hanselnum gerettet wird*, Breslau und Leipzig 1726/1729 (Reprint: Hildesheim 1991), S. 6 f.

„Hilf, daß ich sey von hertzen fromm“

Frömmigkeit ist seiner Bedeutung nach ein religiöser Begriff, der die Art und Weise des Verhältnisses des Glaubenden zu seinem Gott im Blick hat. „[D]ie geistliche richtung der sprache legte endlich den vorzug der gottesfurcht, pietas als der vornehmsten tugend in das wort.“¹² Gottesfurcht bedeutet nicht psychologisch eine von Angst gesteuerte Form der Gottesbeziehung, sondern meint „die grundhaltung rechter frömmigkeit“¹³ im Sinne einer Ehrfurcht. Bach bevorzugte in seiner Zeit die Rede von der Gottseligkeit. „die grenze zu gottselig wird nie völlig verwischt, wenn auch die berührung in der gemeinsamen entsprechung zu lat. *pius, religiosus* manchmal sehr eng erscheint, besonders unter dem einfluss von fromm, das sich im sinne von lat. *pius* seit dem 16. Jh. im begriffsfeld ‚fromm‘ durchzusetzen beginnt.“¹⁴ Frömmigkeit ist ein kontinuierlicher Lebensvollzug konkreter Übungen einer persönlichen Glaubenspraxis von verschiedenen aufeinander bezogenen Grundformen des Glaubens. In der Tradition der Mönchsbewegung gestaltete sich die spezielle Praxis des Glaubens (πράξις) anhand von Glaubensübungen (πολιτεία¹⁵), die im Spätmittelalter als *meditatio, oratio, tentatio, sacramenta* und *caritas* das Grundgerüst einer so verstandenen Praxis und *Politeia* bildeten.¹⁶

Das Kennwort unter den Grundformen einer solchen Praxis lautete *meditatio* und umfaßte die *lectio* (gefolgt von *meditatio*), *oratio* und *contemplatio*. Luther, dieser mönchischen Tradition erwachsen, änderte mit der Reihung entscheidend den Sinn der Übung: Das Gebet (*oratio*) als die der Lektüre der Schrift (*lectio*) und der *meditatio* vorausgehende Sammlung führt in die *tentatio*. Damit nimmt Luther eine einschneidende Veränderung vor: die *contemplatio* entfällt geradezu und wird durch die *tentatio* ersetzt. Gotteserfahrung verlagert sich in die Begegnung mit dem Wort vom Kreuz (das heißt: Christus) und wird auf diese Weise einer anthropologisch-religiösen

¹² *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 32 Bde., Leipzig 1854–1961 (künftig: DWB), Bd. IV/1.1 (1878), Sp. 240.

¹³ DWB IV/1.5 (1958), Sp. 1232.

¹⁴ Ebenda, Sp. 1237.

¹⁵ *Politeia* ist seiner Bedeutung nach nicht nur die *civilitas* (der Bürgerstand), sondern auch die *conversatio* als die Zugehörigkeit zum Kloster und insofern der gottesfürchtige Wandel.

¹⁶ „Methoden des Nachsinnens über der aufgeschlagenen Bibel, Beten in den vielfältigen Formen der Kirche, Erfahrungen des Glaubens im Kampf mit den Anfechtungen, das Leben mit den sieben Sakramenten, vor allem mit dem im Gottesdienst gefeierten, der Eucharistie, und die unter *caritas* zusammengefaßten Konsequenzen“; M. Seitz, *Frömmigkeit II*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 36 Bde., Berlin 1977–2004, Bd. 11 (1993), S. 674–683, speziell S. 677 (Zeile 26–29).

Lokalisierung beraubt. Wer Gott ist, klärt sich nicht in einer Gottesschau, sondern offenbart sich dem Beter im Wort der Schrift. Es ist der *Deus absconditus*, der im Leiden verborgene Gott, der zur Anfechtung führt und in der Anfechtung zum Trostanker wird. In der Anfechtung erfährt der Beter durch das Wort die Nähe Gottes. „Bewährung in der Anfechtung anstelle mystischer Gottesschau; und Ziel der *meditatio*: die Erfahrung Gottes in der Anfechtung.“¹⁷

Martin Luther entlehnt sein Verständnis von Meditation aus der Auslegung von Psalm 1,1–2¹⁸: „1 Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum et in via peccatorum non stetit in cathedra derisorum non sedit / 2 sed in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte“.¹⁹ Das Sinnen über dem Gesetz Gottes Tag und Nacht (Vers 2) geschieht in der Übersetzung Luthers aus „Lust“: *voluntas* ist „die freie und nicht durch Furcht bewirkte, es ist die aus innerem Antrieb stammende Zuwendung zu Gott und seinem Wort.“²⁰ Meditation ist in jedem Fall – in welcher Form sie auch betrieben werden mag – schriftgebunden. Denn ihr Gegenstand erst, die im Wort offenbare Liebe Gottes, gibt der Hinwendung an dieses Wort ihren wahren und verlässlichen Grund. Die Hinwendung ereignet sich nicht in einzelnen Akten einer ansonsten freien Existenz, sondern ist als Hinwendung der *Basso continuo* einer *praxis pietatis*. Meditation als Bindeglied zu *oratio* und *tentatio* bildet den Grund und das harmonische Gerüst eines frommen Lebens.

Als Bach sich des Liedes „Vor deinen Thron tret ich hiermit“ erinnert, bewegt er sich frömmigkeitlich in der Tradition des lutherischen Dreiklangs von *oratio – meditatio (lectio) – tentatio*. Er bezieht sich auf ein Gebetslied (*oratio*), das die Grundwahrheiten des Glaubens (*meditatio*) trinitätstheologisch im Angesicht des Todes (*tentatio*) meditiert. Zurückgeworfen auf das Krankenbett, das ihm mehr und mehr zum Sterbebett wurde, praktizierte Bach seine Form von *Politeia* als die Anrufung eines unter allen Umständen barmherzigen Gottes. Die lutherische Architektur einer an den Grundwahrheiten des Glaubens orientierten *praxis pietatis* läßt sich insbesondere an Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519)²¹ nachzeichnen. In Bachs Be-

¹⁷ Seitz, *Frömmigkeit* (wie Fußnote 16), S. 677, Zeile 45–48.

¹⁸ M. Luther, *Dictata super Psalterium (1513–1515)*, in: Martin Luther Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. von D. Korsch, Leipzig 2012, S. 39.

¹⁹ <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/> (7. April 2018).

²⁰ M. Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen 21991, S. 46.

²¹ M. Luther, *Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519)*, in: D. Martin Luthers Werke, hrsg. von J. K. F. Knaake et al. (Weimarer Ausgabe), 120 Bde., Weimar 1883–2009, Abteilung Schriften (künftig: WA), Bd. 2, S. 685–697; *Martin Luther Studienausgabe*, Bd. 1 (wie Fußnote 18), S. 230–243; zitiert nach *Martin Luther. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, 6 Bde., Frankfurt/Main 1982, Bd. 2, S. 15–34.

sitz befand sich auch die Jenaer Luther-Ausgabe, deren erster Band Schriften von 1517–1522 enthielt. In zwanzig Artikeln entfaltet Luther eine geistliche Handreichung zur evangelischen Sterbehilfe. Der Abschied ruht geistlich darin, daß „man sich allein zu Gott richten“ (*oratio*), sich Gottes Gnade („nemlich in Christus“) vor Augen führen (*meditatio*) und der Zusage Gottes anbefehlen soll, „daß Christi Leben meinen Tod in seinem Tod überwunden habe, sein Gehorsam meine Sünde in seinem Leiden vertilgt, seine Liebe meine Hölle in seinem Verlassensein zerstört habe“ (*tentatio*), weswegen „kein Christenmensch an seinem Ende daran zweifeln (soll), daß er nicht allein sei in seinem Sterben.“²²

Die Nähe Gottes erfährt Bach durch den persönlichen Zuspruch der Gnade im Sakrament unter Brot und Wein durch seinen Beichtvater Wölfe. Der persönlichen Praxis einer so verstandenen *Politeia* hat immer schon der Charakter einer ‚verborgenen Übung‘ angehaftet, denn „wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern“ (Mt 6,7), sondern – so die Einleitung Jesu zum Vaterunser-Gebet: „Wenn du aber betetest, so geh in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist“ (Mt 6,6), womit das Vaterunser-Gebet nach Gehalt und Form geradezu ein Prototyp einer recht verstandenen Praxis und *Politeia* geworden ist. Jesus selbst hebt damit „das Gebet als das Zentrum christlichen Lebens heraus“, weil es – wie das Vaterunser – „allein in die rechte, nicht selbstbezogene Haltung gegenüber Gott einweisen kann.“²³

In der *oratio* („man sich allein zu Gott richten soll“) liegt die entscheidende Weichenstellung. Die Pointe liegt in der Exklusivpartikel „allein“. Aus gutem Grund ordnete die lutherische Orthodoxie²⁴ die *vocatio* (Berufung) der *regeneratio* (Wiedergeburt) vor, so daß die Rede von der *unio credentium mystica cum Deo* (mystische Einheit der Glaubenden mit Gott) nichts anderes bedeuten konnte, als die Einzeichnung der Heiligung in das rechtfertigende Handeln Gottes.²⁵ Recht verstandene Bekehrung als aktivistische Hinwendung des Glaubenden zu Gott folgt der Berufung als einem Geschehen, das die zueignende

²² Martin Luther, *Ausgewählte Schriften* (wie Fußnote 21), Bd. 2, Artikel 3 (S. 16), 10 (S. 21), 15 und 18 (S. 27 und 30). Das Gebet ist kein „Paradiesgärtlein“, sondern „der Kampfplatz, auf dem das *signum crucis* aufgepfanzt ist“ (W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, Witten 51967, S. 168).

²³ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, in: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1, 5., völlig neubearbeitete Auflage, Neukirchen-Vluyn 2002, S. 429.

²⁴ Vgl. J. F. König, *Theologia positiva acroamatica (Rostock 1664)*, hrsg. und übersetzt von A. Stegmann, Tübingen 2006, S. 278 f. (Pars Tertia, § 426)

²⁵ Zur Lehre von der *unio mystica* vgl. Marquard, *Das Lamm in Tigerklauen* (wie Fußnote 10), S. 81–93.

Gnade voraussetzt.²⁶ Damit sind theologische Modelle einer *praxis pietatis* ausgeschlossen, in denen der Bedeutungsschwerpunkt nicht im Ansatz bei der Berufung (als geistliches Widerfahrnis), sondern bei der Hervorhebung der Bekehrung (als Aktion des Glaubens) liegt. Der Pietismus zeigte für das orthodoxe Luthertum hier ein Einfallstor eines synergistischen Glaubensverständnisses,²⁷ wenn er geradezu von einer „wahre Bekehrung“ sprach,²⁸ die sich einer „Vollkommenheit“ zu verschreiben hatte und im Kehrum dazu aufforderte, „zu vermahnen, zu trösten, zu strafen.“²⁹ Was aber ist von einem Trost zu halten, dem die Vermahnung vorausgeht und die Strafe folgt? Bei August Hermann Francke war es die verstörende Rede vom Bußkampf, die den Eindruck nicht vermeiden konnte, der Mensch würde fleißig und heftig mitwirken, daß die Gnade auch als erkämpfte Gnade wirksam werden könne. Erst von seinem „Kniefall“ an habe Francke „auch recht erkannt, was Welt sei und worin sie von den Kindern Gottes unterschieden ist.“³⁰ Diese Unterscheidung wirkte jedoch wie eine Trennung, und aus dem anthropologischen Kerngedanken der Sünde³¹ konnte leicht ein moralischer Rigorismus erwachsen, der mit Bach jedenfalls nicht zu machen war.³²

1723 wurde von Bach die in Es-Dur notierte erste Fassung des Magnificat (BWV 243 a) zum Fest Mariae Heimsuchung komponiert, „die in ihren inneren wie äußeren Dimensionen – vor allem aber in den technischen Anforderungen – alles in Leipzig bislang Dagewesene weit in den Schatten stellte.“³³ Im Frühsommer 1723 hatte Bach das bedeutende Leipziger Thomaskantorat

²⁶ „Vocatio est actus gratiae applicatricis Spiritus Sancti“ = „die Berufung ist ein Handeln der zueigenden Gnade des Heiligen Geistes“; König (wie Fußnote 24), S. 282 f.

²⁷ Der führende Kritiker eines so verstandenen Pietismus war Valentin Ernst Löscher, der die Verflachung der lutherischen Rechtfertigungslehre beklagte; vgl. H. Friese, *Valentin Ernst Löscher. Lebensbild eines bedeutenden Theologen und zugleich ein Sitten- und Kulturgemälde der Zeit August des Starken*, Berlin 1964, S. 93.

²⁸ P. J. Spener, *Pia Desideria – Programm des Pietismus. In neuer Bearbeitung von Erich Beyreuther*, Wuppertal 1964, S. 26.

²⁹ Ebenda, S. 40, 50 und 60.

³⁰ A. H. Francke, *Der Bekehrungsbericht (1690/91)*, in: *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, hrsg. von H. A. Oberman, A. M. Ritter und H.-W. Krumwiede, Neukirchen-Vluyn 1985–1994, Bd. IV/1, S. 63–66, speziell S. 66.

³¹ Vgl. Marquardt, *Das Lamm in Tigerklauen* (wie Fußnote 10), S. 67–79.

³² Die erbaulichen Gedanken eines Tobackrauchers (BWV 515 a) oder die Kaffeeantate (BWV 211) zeigen, daß Bach eine gesunde Lebensführung nicht unbedingt mit einem entschiedenen Glauben gekoppelt sah. Liesgen jedenfalls fürchtet sich vor nichts mehr, als zu ihrer „Qual / Wie ein verdorrtes Ziegenbrätchen“ zu werden. „Ach, so schenkt mir Coffee ein!“ (BT 220).

³³ A. Glöckner, *Bachs Es-Dur-Magnificat BWV 243 a – eine genuine Weihnachtsmusik?*, BJ 2003, S. 37–45, speziell S. 39.

übernommen, so daß „Bach die Gelegenheit ergriff, bereits zum ersten großen kirchlichen Festtag seiner Leipziger Amtszeit mit einer umfangreichen und klangprächtigen Neukomposition aufzutreten“³⁴ – sozusagen mit Pauken und Trompeten. Ein solches Datum bleibt haften: „Quia respexit humilitatem ancillae suae; ecce enim ex hoc beatam me dicent“.³⁵ Bach kannte die Auslegung Luthers. Maria wird für Luther zum Exempel eines solchen Glaubens:

Gott hat auf mich armes, verachtetes, unansehnliches Mädchen gesehen und hätte wohl gefunden reiche, hohe, edle, mächtige Königinnen, großer Herren und Fürsten Töchter. Hätte er doch wohl können finden Hannas' und Kaiphas' Töchter, welche die obersten im Land gewesen. Aber er hat auf mich seine ganz und gar gütigen Augen geworfen und so eine geringe, verschmähte Magd dazu gebraucht, damit niemand vor ihm sich rühme, daß er dessen würdig gewesen wäre oder sei, und auch ich bekennen muß, daß es lauter Gnade und Güte ist und in gar nichts mein Verdienst und Würdigkeit.³⁶

Wo das Menschsein so fundamental als Geschenk verstanden wird, kann man nicht anders Mensch sein, als daß sich der Mensch dem Menschen zum Geschenk macht. Und indem er das tut, ehrt er nicht sich selbst, sondern wahrhaft den menschengewordenen Gott.

Was ist dann Frömmigkeit?³⁷ Kein irgendwie gearteter frommer Heroismus,³⁸ kein selbst auferlegtes frommes Schicksal, sondern im Entbehren des sicheren Hafens, im Erleben des Wankens und Rutschens sich berufen zu sehen – „nicht zu einem besonders frommen, innigen oder gar schönen Beten“, sondern „einfach zum Beten!“³⁹ Das in Psalm 145 anklingende „Schreien“ vor Gott (Vers 19) wandelt sich angesichts der Erfahrung, im Gottesbezug behütet zu sein, in das „Loben“ seines Namens (Vers 21). Der an Christus glaubende Christ weiß sich berufen zu „seiner Befreiung aus der Angst in das Gebet“;⁴⁰

³⁴ Wolff (wie Fußnote 5), XXV.

³⁵ BT 253.

³⁶ M. Luther, *Das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt 1521*, in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften (wie Fußnote 21), Bd. 2, S. 115–196, speziell S. 138 f.

³⁷ Ich bevorzuge bei Bach den Begriff der Frömmigkeit in Abwehr einer unterbestimmten Rede von der Spiritualität; vgl. Marquard, *Das Lamm in Tigerklauen* (wie Fußnote 10), S. 9.

³⁸ „Nicht also ihr Gläubigsein als solches, nicht irgendein ihnen anhaftender heiliger Charakter ist es, der ihre Gemeinschaft konstituiert, sondern das Ereignis von Wort und Sakrament, wie es im Wirken des Heiligen Geistes gründet“; H. Vogel, *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*, Berlin 1951, S. 831.

³⁹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, Zürich 1959, S. 771.

⁴⁰ Ebenda, S. 770. Hans Preuß verkennt in seiner Studie über Bachs „lutherische Frömmigkeit“ (*Johann Sebastian Bach der Lutheraner*, Erlangen [1935], S. 13) die

und so wird gewiß auch in jener Abendmahlsfeier betend gesungen worden sein. In einer solchen Bekehrung (*conversio*) im Sinne einer gottvertrauenden Hinwendung ruht nach Leonhart Hütter das Geheimnis der Frömmigkeit. Sie schöpft ihre Kraft „nicht auß eigener natürlicher/ wircklicher Geschicklichkeit/ Tüchtigkeit oder Fähigkeit/ sondern auß lauter Gnaden/ durch gnädige/ kräftige Wirkung des H. Geistes.“⁴¹

Gemüths-Ergötzung

Bach hat zahlreiche Werke mit einem Vorspruch versehen, der die Partitur unter ein geistliches Kennwort stellt und ihr eine besondere Signatur verleiht. Das, worum es geht, soll der „Gemüths-Ergötzung“ dienlich sein.⁴² Eine Sonderstellung nimmt ein Passus aus der Generalbaßlehre ein.⁴³ So sehr an dieser Stelle die Rede von „Gottes Ehre und Recreation des Gemüths“ beziehungsweise „Ehre Gottes und zulässiger Ergötzung des Gemüths“ zu Bach passen, so sehr stehen doch diese (gedoppelten) Gedankenfragmente in einem für Bach höchst untypischem Kontext. Es wäre Bach nicht in den Sinn gekommen, die Rede vom Teufel lediglich als moralische Peitsche für die Umsetzung (s)einer Theorie ins Feld zu führen („Wo dieses nicht in acht genommen wird da ists keine eigentliche Music, sondern ein Teufflisches Geplerr und Geleyer“). Der Teufel wird bemüht, um den Generalbaß und sein Harmoniegesetz auf Linie zu halten. Ohnehin geht die Wendung auf Friedrich Erhard Niedts *Musicalische Handleitung* (1700) zurück. Vermutlich wurde sie in Erinnerung an diverse authentische Aussprüche Bachs übernommen, um sich mit geliehener Autorität Gehör zu verschaffen; jedenfalls stammt das Dokument gewiß nicht aus der Feder oder einem Diktat Bachs.⁴⁴ Als Steig-

eigentliche Bedeutung Luthers für das Leben und Werk Bachs. Bach habe dem Gekreuzigten „immer wieder heldische Größe“ (S. 21) verliehen und Luther wie Bach stürmen „im Glanze der aufgehenden Ostersonne [...] mit dem Auferstandenen durch Grab und Tod“ (ebenda). Ein solches Frömmigkeitsverständnis kennt keine *tentatio* und hat mit Luther oder Bach nichts gemein.

⁴¹ Hütter (wie Fußnote 9), S. 198 f.

⁴² Dok I, Nr. 168. Vgl. ebenso Dok I, Nr. 156, 159, 160, 162, 164, 165, 169 und 172.

⁴³ Dok II, Nr. 433.

⁴⁴ So unverständlicherweise Spitta II, S. 599 und A. Schweitzer, *Johann Sebastian Bach*, Ausgabe Leipzig 1963, S. 153, sowie beiden folgend Preuß (wie Fußnote 40), S. 14. Zweifel an einer solchen Zuschreibung hatte bereits André Pirro (*J. S. Bach*, Paris 1906, S. 443); vgl. auch F. Hashagen, *Johann Sebastian Bach als Sänger und Musiker des Evangeliums und der lutherischen Reformation. Skizzen*, Wismar 1909, S. 23–26.

bügelhalter für eine Lehre vom Generalbaß aber hätte Bach nie und nimmer den Teufel bemüht. Der Teufel war für Bach ganz im Sinne Luthers „der Fürst, unter dem wir gefangen sind, Gesetz und Tod sind auch dabei“.⁴⁵ Der „Fürst dieser Welt“⁴⁶ wird deshalb so genannt, weil er in fundamentaler Opposition zur „Gnungtuung und Verdienst Christi“⁴⁷ steht. Die Ergötzung des Gemütes hat eben gerade mit dem Teufel nichts zu tun.

Im Matthäus-Evangelium (22,37⁴⁸) heißt es in Aufnahme von 5. Mose 6,5: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt“.⁴⁹ Herz, Seele und Gemüt stehen in einem inneren komplementären Verhältnis zueinander. 1723 bringt Bach zum 13. Sonntag nach Trinitatis die Kantate „Du sollst Gott, deinen Herren, lieben“ BWV 77 zur Aufführung. Der Evangelientext ist synoptisch zu Mt 22,37 dem Lukas-Evangelium entnommen (Lk 10, 23–37). Im Rezitativ des zweiten Satzes dichtet Johann Oswald Knauer⁵⁰: „So muß es sein! / Gott will das Herz vor sich alleine haben. / Man muß den Herrn von ganzer Seelen / Zu seiner Lust erwählen / Und sich nicht mehr erfreuen. / Als wenn er das Gemüte / Durch seinen Geist entzündt, / Weil wir nur seiner Huld und Güte / Alsdenn erst recht versichert sind.“⁵¹ Die triadische Reihung Herz – Seele – Gemüt entfaltet wie in einem Brennspiegel die Gesamtheit des christlichen Lebens. Das a) Herz ist Sinnbild der Lebensmitte. Dem einen Gott entspricht die Hingabe des *ganzen* Lebens. Im Kleinen Katechismus (1529) antwortet Luther auf das Erste Gebot: „Wir sollen Gott ober alle ding fürchten, lieben und vertrauen.“⁵²

⁴⁵ D. Martin Luthers *Evangelien-Auslegung*, hrsg. von E. Mülhaupt, Fünfter Teil (*Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien*), 3., durchgesehene Auflage, Göttingen 1961, S. 483.

⁴⁶ M. Luther, *Rationis Latominae Confutatio* (1521), in: Martin Luther Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 2, Leipzig 2006, S. 298, Zeile 15 f. (*princeps mundi*). Siehe auch BJ 2020, S. 180 f. (R. Marquard).

⁴⁷ Hütter (wie Fußnote 9), S. 133.

⁴⁸ Paraphrase nach Mk 12,30–33 und Lk 10,27.

⁴⁹ In den Sach- und Worterklärungen vermerkt die Luther-Übersetzung von 2017 zu „Gemüt“: „Das Wort bezeichnet bei Luther nicht nur das Gefühl, sondern umfaßt, dem biblischen Sprachgebrauch von ‚Herz‘ folgend, auch Verstand, Vernunft, Gesinnung, Willen, Verlangen und Streben.“ Damit aber wird eine Spur gelegt, die sich eher von Paulus her im Sinne von [gr.] *νοῦς* und [lat.] *mens* erschließt, woraufhin die Luther-Übersetzung von 2017 – entgegen der Übersetzung von 1984 – Röm 7,23 mit „Verstand“ statt „Gemüt“ übersetzte. In Mt 22,37 ist aber von *διάνοια* die Rede, das die Luther-Übersetzung von 2017 mit „Gemüt“ wiedergibt, was dem [lat.] *anima* näher kommt als *νοῦς/mens*.

⁵⁰ Schulze K, S. 392–396.

⁵¹ BT, S. 125.

⁵² Siehe *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, hrsg. von I. Dingel, Göttingen 2014 (künftig: BSELK), S. 862, Zeile 6.

Die b) Seele „erwählt“ sich den Weg des Gottvertrauens und drängt als Instanz der Selbstbestimmung und Selbstverfügung auf entsprechende Lebensgestaltung. Im c) Gemüt schließlich ist die Entscheidung für eine im Glauben ruhende Lebensmitte und einer daraus folgenden Lebensgestaltung sowie einer dafür verheißenen Lebenskraft anvisiert.

Die Innigkeit der nach 5. Mose 6,5 und Mt 22,37 erforderten Gottesliebe findet nirgendwo anders ihren eigentlichen Ausdruck als im Gebet, so daß Luther 1519 in seiner Auslegung des Vaterunser-Gebets im Umkehrschluß sagen kann: „Also beschließen alle Lehrer der Schrift, daß das Wesen und Natur des Gebets sei nichts anderes, denn eine Aufhebung des Gemüths oder Herzens zu Gott.“⁵³ Das Gemüt, das in das Gebet führt, wird durch das Gebet „aufgehoben“. Das Gemüt ist sozusagen ein Speicher, dessen Kapazität durch das Gebet jeweils mit Lebenskraft angereichert wird. Friedrich Schlegel hat das Gemüt als die eigentliche Lebenskraft „der innern Schönheit und Vollendung“⁵⁴ genannt, „so ist das wesentliche des Begriffes die „*einheit unserer inneren*, in der auch der Geist in dem heutigen engeren Sinne mit aufgeht als in einem Ganzen, und zwar von der ältesten Zeit her bis nahe an unsre Zeit heran. Es kommt darin mit *sinn* ganz oder nahe überein, worin auch jener ursprünglichen Einheit ein glücklicher Ausdruck aus alter Zeit her bewahrt geblieben ist bis heute“.⁵⁵

Als Bach komponierte, kursierte Leibniz' Rede von der „praestablierten Harmonie“ – das Seelenhafte ist ein Widerspiegeln des Universums.⁵⁶ Und Bach? „Hat jemals ein Tonkünstler die verstecktesten Geheimnisse der Harmonie in die künstlerische Ausübung gebracht; so war es gewiß unser Bach“⁵⁷ – eine Harmonie, die *allem* zugrunde liegt. So setzte die Sozietät der musikalischen Wissenschaft ihrem verstorbenen Mitglied ein dementsprechendes Denkmal. „Ähnlich wie seine Kollegen in der Philosophie, die den *Principia* der Weltweisheit nachgingen, sie erforschten und lehrten, suchte, erforschte und lehrte

⁵³ M. Luther, *Auslegung des Vater unser für einfältige Laien* (1519), Eisleben 1846, S. 10.

⁵⁴ DWB IV/1.2 (1897), Sp. 3324.

⁵⁵ Ebenda, Sp. 3300.

⁵⁶ „In der Monade zeigt sich das große Ganze – was für eine Paradoxie. Die kleinste Kleinheit und die größte Größe schützt den Menschen vor dem Wahn, daß die Grenze seiner Wahrnehmung zugleich die Grenze seiner Wirklichkeit sei. Jedes Individuum trägt in sich die Spur der Unendlichkeit. Schöpferische Tätigkeit weckt den Menschen aus dem Schlummer seiner vermeintlichen Bedeutungslosigkeit. Alles ist eingebettet in diesen Ursprung und Anfang, deren Abbildung ihr Ziel und ihre Aufgabe ist“; R. Marquardt, *Johann Sebastian Bach im Spannungsfeld der Leipziger Aufklärung*, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 214 (Dezember 2016), S. 33–56, speziell S. 37.

⁵⁷ Dok III, Nr. 666 (S. 87).

Bach die Grundsätze, welche die Musik regierten, und zwar nicht nur deren physikalische, materielle und technische Seite, sondern auch ihre geistige und emotionale Dimension.⁵⁸ Der Sitz im Leben der anthropo-theologischen Harmonie ist das Gemüt, das jeweils der „erfrischung und wiedererquickung“⁵⁹ bedarf. Diese „recreation“⁶⁰ erfährt in der erwähnten Kantate (BWV 77) eine soteriologische Grundierung: „Als wenn er das Gemüte / Durch seinen Geist entzündt, / Weil wir nur seiner Huld und Güte / Alsdenn erst recht versichert sind.“⁶¹ Der Vorspruch Bachs hinsichtlich der Ergötzung des Gemütes zeichnet die für den Adressaten erbetene Lebenskraft ein in einen Gottesbezug. Erst aus diesem Gottesbezug heraus kommt es für Bach recht eigentlich zur Erhebung des Gemütes, deren liturgische und ethische⁶² Pointe im konzertanten und gottesdienstlichen Lob des dreieinigen Gottes besteht wie im dement-sprechenden Gottesdienst im Alltag der Welt (Röm 12,1).

Zeit ohne Zeit

Daß die „Recreation des Gemüths“ bei Bach etwas sehr viel anderes bedeuten muß als eine vordergründige Erfrischung, lehrt der Blick auf Bachs Lebensende. Am 20. Juli 1750 erlitt Bach einen Schlaganfall.⁶³ Er gab sich keinen falschen Hoffnungen hin und ließ nach seinem Beichtvater Christoph Wolle zur „Priv: Commun[ion]“⁶⁴ rufen, der ihm in dieser Funktion nahezu zehn Jahre beigestanden war. Der Archidiaconus von St. Thomae feierte mit Bach

⁵⁸ Wolff (wie Fußnote 5), S. 332 (vgl. insgesamt S. 327–334). Vgl. C. Wolff, *Bach's Musical Universe. The Composer and His Work*, New York 2020, S. 24, sowie zur Bedeutung der „Ideenwelt der Aufklärungszeit“ im Schaffen Bachs unter musikwissenschaftlichem Aspekt bei A. Dürr, *Das Bachbild im 20. Jahrhundert*, in: ders., *Im Mittelpunkt Bach. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Kassel 1988, S. 178–191, speziell S. 187.

⁵⁹ DWB IV/1.2 (1897), Sp. 3310.

⁶⁰ Ebenda.

⁶¹ BT, S. 125.

⁶² Die Titelseite des Orgel-Büchleins versieht Bach abschließend mit dem Vorspruch: „Dem Höchsten Gott allein zu Ehren, | Dem Nächsten, draus sich zu belehren“ (Dok I, Nr. 148). Indem das Werk exklusiv Gott lobt, ist jedes daraus resultierende Werk inklusiv Gottesdienst im Alltag der Welt.

⁶³ Zu den letzten Lebenstagen Bachs vgl. Wolff (wie Fußnote 5), S. 483–494; siehe auch C. Wolff, *The Deathbed Chorale: Exposing a Myth*, in: ders., *Bach. Essays on his life and music*, Cambridge/Mass. 1991, S. 282–294 (deutsche Fassung: *Bachs Sterbechoral. Kritische Fragen zu einem Mythos*, in: *Essays in Renaissance and Baroque Music in Honor of Arthur Mendel*, hrsg. von R. L. Marshall, Kassel 1974, S. 283–297).

⁶⁴ Petzold/Petri (wie Fußnote 9), S. 133 und Dok II, Nr. 605.

am Mittwoch nach dem 8. Sonntag nach Trinitatis (22. Juli 1750) am Krankenbett das Heilige Abendmahl. Das Evangelium dieses Sonntages (Mt 7,15-23) mag Wölfe wie Bach daran erinnern haben, welche Kämpfe sie auszuführen hatten und sich vorwerfen lassen mußten, „falsche Propheten“ zu sein. Wölfe hatte in seinem Vorgesetzten Salomon Deyling wegen seiner theologischen Optionen einen erbitterten streng orthodoxen Gegner und Bach war von Johann Adolph Scheibe in unverschämter Weise öffentlich wegen mangelnder akademischer Kompetenz angegriffen worden.⁶⁵ Die Epistel Röm 8,12–17 stellte demgegenüber die Glaubenden unter die Verheißung der Gotteskindschaft. „Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi“ (Röm 8,17).

Vielleicht erinnerte Bach sich in der Feier des Abendmahls an den Schlußchor seiner zum gleichen Sonntag 1723 komponierten Kantate „Erforsche mich Gott und erfahre mein Herz“⁶⁶: „Dein Blut, der edle Saft / Hat solche Stärk und Kraft / Daß auch ein Tröpflein kleine / Die ganze Welt kann reine / Ja, gar aus Teufels Rachen / Frei, los und ledig machen.“⁶⁷ Das kleine Tröpflein wird zum Quellgrund allen Trostes angesichts verrinnender Zeit: „So schnell ein rauschend Wasser schießt, / So eilen unser Lebenstage. / Die Zeit vergeht, die Stunden eilen / Wie sich die Tropfen plötzlich teilen / Wenn alles in den Abgrund schießt.“⁶⁸ Bach war schwer erkrankt. Der Bruder Leib hatte seinen Halt verloren und war „gänzlich über den Haufen geworfen“⁶⁹ – „wenn mir vergeht all mein Gesicht“ hatte es im von Paul Eber gedichteten Choral geheißen⁷⁰ –

⁶⁵ Vgl. R. Marquardt, *Johann Sebastian Bach im Spannungsfeld der Leipziger Aufklärung* (wie Fußnote 56), S. 34–36 und 48–51.

⁶⁶ BWV 136/6 (BT 113 f.).

⁶⁷ Strophe 9 von „Wo soll ich fliehen hin“ (J. Heermann, 1630). Strophe 10 nimmt die Epistel auf: „Jetzt kann ich nicht verderben, / dein Reich muß ich ererben“; G. Wimmer, *Ausführliche Lieder-Erklärungen. Dritter Theil*, Altenburg 1749 (<http://opac.sub.uni-goettingen.de/DB=1/PPN?PPN=568863526>), S. 222.

⁶⁸ Satz 2 der Choralkantate „Ach wie flüchtig, ach wie nichtig“ (BWV 26), BT 151 f.

⁶⁹ Dok III, Nr. 666 (S. 85). Vgl. dazu A. Kruse, *Die Grenzgänge des Johann Sebastian Bach. Psychologische Einblicke*, Berlin und Heidelberg 22014, S. 53–64 sowie D. Kranemann, *Bachs Krankheit und Todesursache: Versuch einer Deutung*, BJ 1990, S. 53–64. Bach litt an den Folgen des Diabetes Typ II. Anders als der genetisch bedingte Typ I ist der Typ II lebensstilbedingt. Risikofaktoren sind die Ausbildung einer Arteriosklerose, einer Herz-Kreislauf-Erkrankung und einer diabetischen Augenerkrankung (Retinopathie). Als Spätfolge eines Diabetes Typ II kann sich eine Polyopathie einstellen. Der Nekrolog (Dok III, Nr. 666, S. 85) spricht von einem „blöden Gesicht“: Bach litt unter Sehstörungen.

⁷⁰ Strophe 2 von „Herr Jesu Christ, wahr' Mensch und Gott“; vgl. die gleichnamige Choralkantate BWV 127.

„so ist unser Leben, sehet!“⁷¹ Bach wird seinen Hütter auswendig gekannt haben: Zum Abendmahl (*De coena*) wird der Schüler des *Compendiums* auf nichts als auf den „wahren/ wesentlichen Leib“ Christi verwiesen, „den er für uns in den Todt gegeben.“⁷² Wollte und Bach feiern im Abendmahl die sakramentale Teilhabe am Leib Christi.⁷³

In der Feier des Hl. Abendmahls ruht alle gedankliche und künstlerische Aktivität. Das Abendmahl tritt sozusagen zwischen Wissen und Tun. Es schafft einen Freiraum, der nur in Frömmigkeit betreten werden kann. „Frömmigkeit“ – so hat Schleiermacher ausgeführt – „ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.“⁷⁴ Wir müssen die systematisch-theologischen Grundierungen der Begriffswelt von Schleiermacher nicht teilen, aber die durch seine Unterscheidung von Aktion und Selbstsein gewonnene Haltung erschließt uns den kostbaren Gedanken an das, was wir so leichthin als Frömmigkeit zu bezeichnen pflegen. Es verbietet sich, Kranksein und Sterbenmüssen religiös zu überhöhen, um das gesetzte Niveau schließlich existentiell zu unterlaufen. Zwischen religiöser Idealisierung und Selbstpreisgabe der Religion tritt nichts als die eigene Person in unmittelbarer Verantwortung. Paul Eber, der die Choralvorlage für BWV 127 gedichtet hat, hat diesen Gedanken geradezu kongenial umgesetzt; die erste Strophe benennt den Grund der Hoffnung und allen Trostes: „Herr Jesu Christ, wahr’ Mensch und Gott, / Der du littst Marter, Angst und Spott, / Für mich am Kreuz auch endlich starbst, / und mir deins Vaters Huld erwarbst, / Ich bitt durchs bittre Leiden dein, / Du wollst mir Sünder gnädig sein.“ Schwere Dogmatik wird im gesungenen Tonfall zum performativen Trost. Der Sterbende ist eingebettet in das stellvertretende Leiden seines Heilands.

Die Versuchung liegt nahe, sich der Polypathologie Bachs mit einem vermeintlich erlaubten Einfühlungsvermögen zu ermächtigen, um mit dem Ende dieses Lebens dem Leben selbst noch einmal eine zusätzliche Bedeutsamkeit zu verleihen. Protagonisten einer solchen postumen literarischen Weihehandlung waren niemand geringere als Philipp Spitta und Albert Schweitzer. Der erstere kommentierte das berühmte von Forkel⁷⁵ berichtete Diktat: „Seine tiefsten Lebenskräfte hat er bis ans Ende einer Form geweiht, deren Inhalt

⁷¹ Eingangschor der Choralkantate „Ach wie flüchtig, ach wie nichtig“ BWV 26; BT 151 f.

⁷² Hütter (wie Fußnote 9), S. 453.

⁷³ Zum Abendmahlsverständnis der Matthäus-Passion vgl. Marquard, *Das Lamm in Tigerklauen* (wie Fußnote 10), S. 107 f. (Fußnote 108).

⁷⁴ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 6. unveränderte Auflage, Berlin 1884, § 3, S. 6.

⁷⁵ J. N. Forkel, *Ueber Johann Sebastian Bachs Leben, Kunst und Kunstwerke. Reprint*

die Empfindung des Glücks ist, Gott in der Gemeinde loben und anbeten zu können.“⁷⁶ Spitta übersieht infolge eines falschen Pathos⁷⁷ den Umstand, daß Bach sich eben gerade nicht einem Gemeindegesang⁷⁸ zugewendet hatte und auf diese Weise „Stimmung“ schöpfte⁷⁹, sondern er wandte sich einem Lied zu, das in der privaten Hausandacht gebetet wurde. Das, was Gemeinde sein könnte, ist weit entfernt und infolge der herabwürdigenden Besetzungsposse des Jahres 1749 in manchen Teilen für Bach erheblich beschädigt. Bach ist im Augenblick des Abschieds vor Gott ein Privatier. Albert Schweitzer, der zweite im Bunde, verlegt die Szene in ein abgedunkeltes Zimmer. „Die letzte Zeit scheint er ganz im verdunkelten Zimmer zugebracht zu haben. Als er den Tod nahen fühlte“,⁸⁰ diktierte er Altnickol die Choralbearbeitung. Was zu Beginn der Szene noch als Fiktion dargeboten wurde, wird Schweitzer unter der eigenen Ergriffenheit im weiteren Verlauf der Schilderung zur Gewißheit: „Im dunklen Zimmer, schon von Todesschatten umspielt, schuf der Meisten dieses Werk, das selbst unter den seinen einzig dasteht.“⁸¹ Spitta wie Schweitzer vermengen Kommentar, erzählerische Ausschmückung und Faktenwissen und bleiben darüber hinaus einen belastbaren Nachweis für die Notiz (Titelung des Choralvorspiels) schuldig.

Beide Autoren haben keine theologisch gefaßte Vorstellung von dem, was wir zuvor unter dem Stichwort Frömmigkeit erwogen haben. Sie greifen begrifflich zu hoch und damit vorbei. Sie sind interessiert an der Persönlichkeit und ordnen ihr einen religiösen Habitus zu. Bei Bach aber erfolgt die Bewegung gänzlich umgekehrt. Frommsein ist eine Hinwendung zum vorgeordneten Gut des Glaubens, die für ihn vor allem in seiner Vokalmusik zur Darstellung gelangt. Christian Marbach bringt 1726 in seiner *Evangelischen*

der Erstaussgabe Leipzig 1802, hrsg. und kommentiert und mit Registern versehen von A. Fischer, Kassel 1999, S. 53.

⁷⁶ Spitta II, S. 701.

⁷⁷ „Ein Orgelchoral aus alter Zeit schwebte vor seiner sterbensbereiten Seele, dem er die Vollendung geben wollte“ (Spitta II, S. 759). Zu Spitta vgl. Wolff, *The Deathbed Chorale* (wie Fußnote 63), S. 283 f. Preuß (wie Fußnote 40), S. 25, weiß gar über „ein seliges, friedvolles Hinüberträumen“ zu berichten, und ebenso abwegig ist die Rede bei Besch (wie Fußnote 10, S. 290) von der „Todesfrömmigkeit Bachs“ beziehungsweise einer „Todessehnsucht“ (ebenda, S. 297). Schweitzer (wie Fußnote 44, S. 155) sprach bereits zuvor vom „Todessehnen“. Auch André Pirro verfällt in Pathos: „Déjà séparé des vivants, Bach chante, dans ce choral, la liberation de son esprit, sa joie de quitter le monde sensible“ (*Jean-Sébastien Bach*, Paris 1906, S. 451).

⁷⁸ Spitta II, S. 701.

⁷⁹ ebenda, S. 760.

⁸⁰ Schweitzer (wie Fußnote 44), S. 202; aufgegriffen bei Hashagen (wie Fußnote 44), S. 24.

⁸¹ Schweitzer, ebenda.

Singe-Schule das Singen und Beten in einen theologischen Zusammenhang als „Ausschüttung des Hertzens vor GOtt“⁸² und fährt fort:

Denn das Beten mag wol eher gewesen seyn, als das Singen; sie sind beyde schöne Zwillinge GOtt geheiligter Andacht. [...] Durch das Singen schüttet der Mensch das Hertze mit vollem Halse und mit mehrer Gewalt aus; da er hingegen im Gebete gleichsam gelassener ist, und nur die gewöhnliche Stimme braucht. [...] Daß man unter dem Singen fast insgemein mehr Bewegung in seinem Hertzen fühlet, und die Andacht besser ermuntern und erhalten kann, als unter dem Gebete, in welchem die Worte oft die Empfindungen übereilen.⁸³

Marbach resümiert,

daß fromme Leute das selten scheiden, was GOtt zusammen gefüget hat. Und im öffentlichen Gottesdiensts wird auch Singen und Beten allezeit verbunden; es ist auch kein Zweifel, daß dieses Band im Himmel selbst wird unzertrennet bleiben, und durch die Ewigkeit erst recht unauflöslich werden.⁸⁴

Bach sucht nach einer Ewigkeitsvorstellung, die ihn zum Ende seines Lebens nicht quält, sondern ihm zum Trost wird. Auf der Rückseite der Titelseite des Erstdruck der Kunst der Fuge ist eine möglicherweise von C. P. E. Bach notierte Nachricht aufgeführt:

Der selige Herr Verfasser dieses Werkes wurde durch seine Augenkrankheit und den kurz darauf erfolgten Tod außer Stande gesetzt, die letzte Fuge, wo er sich bey Anbringung des dritten Satzes namentlich zu erkennen giebet, zu Ende zu bringen; man hat daher die Freunde seiner Muse durch Mittheilung des am Ende beygefügeten vierstimmig ausgearbeiteten Kirchenchorals, den der selige Mann in seiner Blindheit einem seiner Freunde aus dem Stegreif in die Feder dictiret hat, schadlos halten wollen.⁸⁵

Wer etwas aus dem Stegreif bewerkstelligt, tut es sozusagen verwegen und *en passant*.⁸⁶ Der ans Bett verwiesene Bach ging jedoch konzentriert zu Werke. Die Choralbearbeitung hat Bach „wenige Tage vor seinem Ende seinem

⁸² Marbach (wie Fußnote 11), S. 5.

⁸³ Ebenda, S. 6; vgl. ebenso Vorrede zum *Neuen Leipziger Gesangbuch*.

⁸⁴ Ebenda, S. 7.

⁸⁵ Dok III, Nr. 645. Nachricht übernommen von F. W. Marpurg (Dok III, Nr. 648).

⁸⁶ Vgl. DWB X/2.1 (1919), Sp. 1389. „bildlich aus dem stegreife, ohne grosze vorbereitung, ohne lange überlegung, keck, eilig, gleichsam wie der fröhliche reitersmann schnell noch etwas erledigt, auch wenn er schon im sattel sitzt und ohne abzusteigen“ (ebenda, Sp. 1390).

Schwiegersohn Altnikol in die Feder dictirt“⁸⁷ und ist uns als BWV 668 unter dem Titel überliefert: „Choral. Wenn wir in hoechsten Noethen Canto Fermo in Canto“.⁸⁸ Die Melodie dieses Chorals – das muß Bach in diesem für sein Leben so dramatischen Moment in den Sinn gekommen sein⁸⁹ – konnte auch zu dem Gebetslied „Vor deinen Thron tret ich hiermit“ von Justus Gesenius gesungen werden. Den ursprünglich ausgewählten Choral ließ er überschreiben: „Vor deinen Thron tret ich etc.“.⁹⁰

„Vor deinen thron tret ich hiemit“

Justus Gesenius⁹¹ wurde am 6. Juli 1601 in Esbeck (Kreis Alfeld) geboren. Der Vater war Pfarrer. Gesenius studierte Theologie in Helmstedt bei Georg Calixt und in Jena bei Johann Gerhard. 1628 wurde er zum Magister der Philosophie promoviert. Nach kurzer Lehrtätigkeit wechselte er in den pastoralen Dienst. 1636 wurde er Zweiter Hofprediger und Konsistorialassessor in Hildesheim und 1642 Erster Hofprediger und Superintendent Generalissimus in Hannover. 1643 wurde Gesenius in Helmstedt unter dem Vorsitz Calixts mit der Dissertation *De Igne purgatorio* zum Doktor promoviert. Gesenius nutzte sein kirchenleitendes Amt, um nach dem 30jährigen Krieg ein dar-

⁸⁷ Forkel (wie Fußnote 75), S. 53. Forkel fügt an: „Von der in diesem Choral liegenden Kunst will ich nichts sagen; sie war dem Verf. desselben so geläufig geworden, daß er sie auch in der Krankheit ausüben konnte. Aber der darin liegende Ausdruck von frommer Ergebung und Andacht hat mich stets ergriffen, so oft ich ihn gespielt habe, so daß ich kaum sagen kann, was ich lieber entbehren wollte, diesen Choral, oder das Ende der letzten Fuge“.

⁸⁸ Dok III, Nr. 645. Vgl. BG 25/2 (W. Rust, 1878), S. XXf.; sowie Spitta II, S. 701 und 759f.; Schweitzer (wie Fußnote 44), S. 202; Besch (wie Fußnote 11), S. 9f.; F. Hamel, *Johann Sebastian Bach. Geistige Welt*, Göttingen 1951, S. 224–226; unerlässlich in der Sache, weil die Quellenlage klärend: C. Wolff, *The Deathbed Chorale* (wie Fußnote 63).

⁸⁹ Vgl. Wolff (wie Fußnote 5), S. 491: „Es läßt sich nicht nachvollziehen, was sich an Bachs Sterbebett tatsächlich abspielte, aber die ‚Anmerkung‘ auf der Rückseite des Titels der postumen Erstausgabe der Kunst der Fuge, die den Choral unter der Überschrift ‚Wenn wir in höchsten Nöten sein‘ enthält, sollte nicht wortwörtlich genommen werden“; sowie ders., *The Deathbed Chorale* (wie Fußnote 63), S. 292: „The principal result is founded in the justified contention that this so-called deathbed chorale was never ‚dictated ... on the spur of the moment,‘ but that Bach dictated in his blindness revisions for an existing composition“.

⁹⁰ P 271, Faszikel 2.

⁹¹ Zu Gesenius vgl. HEKG, S. 111 f.; RGG3 2, S. 1510 f. (P. Meyer); NDB 6 (1964), S. 339 f. (H.-W. Krumwiede). Warum das Lied mitunter Bodo von Hohenberg (1604–1650) zugeschrieben wird, bleibt ein Rätsel.

niederliegendes Katechumenat zu fördern (er veröffentlichte einen im Hannoverland maßgeblichen Katechismus). 1646 erschien sein mit David Denicke zum Privatgebrauch herausgegebenes *New ordentlich Gesang-Buch/ Samt einer nothwendigen Vorrede und Erinnerung Von dessen nützlichem Gebrauch*, das 1657 in den Rang eines für den Gottesdienst bestimmten Gesangbuches gehoben wurde (Nr. 217: „Für deinen Thron tret ich hiermit“).⁹² Gesenius engagierte sich theologisch als Konfessionalist. 1669 erörterte er nach der Konversion von Herzog Johann Friedrich unter dem Pseudonym Timotheus Friedlieb die Schrift: *Erörterung der Frage, Warumb wilt du nicht Römisch-Catholisch werden, wie deine Vorfahren waren?* Er starb am 18. September 1673 in Hannover.

Gesenius war in der spätorthodoxen Hymnologie offensichtlich nicht unumstritten. Gabriel Wimmers nimmt in seiner vierbändiger Ausgabe der *Ausführlichen Lieder-Erklärung* (1749) im Kanon der „200. Stück der besten Lieder“⁹³ von Gesenius keine Notiz. Offensichtlich wird ihm „die Modernisierung alter Lieder nach den Regeln der Opitzschen Verskunst“⁹⁴ vorgehalten. Gegen das „Lieder-Aendern“ ging schon Christian Marbach in seiner *Evangelischen Singe-Schule* (1726/29) vor, das durch freizügige Hinzufügungen, Weglassungen oder Umstellungen „ie länger ie ärger“ wird.⁹⁵ Die gute Absicht wird in einigen Fällen nicht in Abrede gestellt (die Änderung als Erbauung zum verständigen Singen), doch es überwiegt bei den Kritikern offensichtlich die böse und eitle Absicht, sich zu den Meistern der Liedern aufzuschwingen, um die Lieder „nach ihrem eitlen Geschmacke“⁹⁶ aufzurichten. Vermessen ist die Wirkung der Änderungen, die den Eindruck nicht widerlegen können, sie würden die „ehrlichen und frommen Lieder-Dichter [...] auf solche Weise zu irrigen Lehrern machen.“⁹⁷

Gesenius hat in seinem Lied „Vor deinen Thron tret ich hiermit“ in einigen Strophen Anleihen bei früheren Liederdichtern gemacht. Paul Speratus hatte

⁹² Zitiert nach: *New ordentlich Gesang-Buch/ Samt einer nothwendigen Vorrede und Erinnerung Von dessen nützlichem Gebrauch* (1646); Text nach: *Kern und Marck Geistlicher Lieder. Oder: Vollständiges, Evangelisch-Lutherisches Märckisches Gesang-Buch, Samt einem Anhang und nöthigen Gebätern, Evangelien und Episteln, Geschichte des Leydens, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, Dabey auch Die Zerstörung der Stadt Jerusalem, Der Catechismus Herrn Doct. Lutheri/Und Augsburgische Confession, Gott zu Ehren Und zur Kirch- und Haus-Andacht Mit sonderbarem Fleiß eingerichtet: Unter Königl.-Preuß. Allergnädigsten Privilegio in keinerley Format nachzudrucken*, Soest 1753 (Nr. 444).

⁹³ Wimmer (wie Fußnote 67), Theil I, Vorbericht, § 5.

⁹⁴ NDB 6 (1964), S. 340 (H.-W. Krumwiede).

⁹⁵ Marbach (wie Fußnote 11), S. 56–64, speziell S. 56.

⁹⁶ Ebenda, S. 59.

⁹⁷ Ebenda.

1523 in seinem Lied „Es ist das Heil uns kommen her“ gedichtet: „das ganz Gesetz hat er erfüllt / damit seins Vaters Zorn gestillt“ (EG 342,3). Bei Gesenius heißt es: „Das schwer gesetz für mich erfüllt, / Damit des Vaters Zorn gestillt“ (Strophe 5). Luther schrieb 1523 („Nun freut euch, lieben Christen g'mein“): „es war kein Guts am Leben mein“ (EG 341,2); Gesenius macht daraus kontrakonfliktär: „Ist etwas guts am Leben mein“ (Strophe 8). In Luthers 1539 entstandenem Lied „Vater unser im Himmelreich“ (EG 344,8): „Bescher uns auch ein seligs End“. Bei Gesenius wird daraus: „Ein seligs Ende mir bescher“ (Strophe 14). Martin Behm formulierte weit vor Gesenius: „Am Jüngsten Tag erweck den Leib“ (EKG 317,8); Gesenius hat: „Am jüngsten Tag erweck mich“ (Strophe 15).

Gabriel Wimmer bekundet in seinem Vorbericht, daß „nur der Kern unserer reinen Evangelischen Kirchen-Lieder soll vorgelegt werden. Solcher Kern, Extract und Auszug soll sich demnach auf keine andere erstrecken, als auf die, welche an den meisten, oder doch vielen Orten unserer Evangelisch-Lutherischen Kirche bekannt sind, und öffentlich gesungen werden.“⁹⁸ Die geänderten Lieder werden zu den „unlautern Liedern“⁹⁹ gerechnet. Den alten Liedern soll unter allen Umständen der Vorzug gelassen werden; empfohlen wird, neue Lieder „nicht ohne Regard des Auctoris, der Materie, des Styli, der Methodie“ [...] wohl [zu] prüfen, und aus was für einem Geist sie geschrieben werden.“¹⁰⁰ Die Kritik Wimmers wie Marbachs hatte sich vermutlich in der lutherischen Orthodoxie durchgesetzt. So taucht dieser Choral im gesamten Kantatenwerk auch nicht auf – als ob er die strenge Zensur der Leipziger Superintendentur für das öffentliche gottesdienstliche Gotteslob nicht hätte überwinden können. Gemessen daran, auf welch skandalöse Weise Bach im Sommer 1749 mitgespielt wurde,¹⁰¹ verzichtet er auf alle einer Leipziger Orthodoxie und ihrer Obrigkeit genügenden Selbstzensur. Am Ende seines Lebens bedient er sich dieses ‚unorthodoxen‘ Chorals sozusagen privat, um seinen Trost zum Ausdruck zu bringen.¹⁰²

⁹⁸ Wimmer (wie Fußnote 67), Theil I, Vorbericht, § 5.

⁹⁹ Ebenda, § 6.

¹⁰⁰ Ebenda.

¹⁰¹ Vgl. Wolff (wie Fußnote 5), S. 483 f. Man wird wohl auch vermuten müssen, daß die Leipziger Superintendentur bei diesem demütigenden Schauspiel nicht tatenlos an der Seite stand.

¹⁰² So greifen auch die Deutungen von Besch (wie Fußnote 10, S. 4) zu kurz, wenn er Bachs Frömmigkeit unter „einem bestimmten kirchlichen-theologischen Charakter“ angesiedelt wissen möchte. Gerade das widerlegt die Auswahl des Chorals von Gesenius. Bachs Frömmigkeit reduziert sich in der Krise ganz auf die von persönlichem Glauben getragene Privatheit, die durch die Anwesenheit des Beichtvaters den geregelten Anschluß an die kirchlich-theologische Außenwelt bewahrt, zugleich aber diese Außenwelt deutlich unterscheidet von den nun wirksam werden-

1.¹⁰³ Vor deinen thron tret ich hiemit,
O Gott! und dich demüthig bitt,
Wend dein genädig angesicht
Von mir betrübten sünder nicht.

2.¹⁰⁴ Du hast mich, o Gott Vater! mild
Gemacht nach deinem ebenbild.
In dir web, schweb und lebe ich,
Vergehen müst ich ohne dich.

3. Errettet hast du mich gar oft,
Gantz wunderlich und unverhoft,
Da nur ein schritt, ja nur ein haar
Mir zwischen tod und leben war.

4. Verstand und ehr hab ich von dir,
Des lebens nothdurft¹⁰⁵ gibst du mir,
Dazu auch einen treuen freund,
Der mich in glück und unglück meynt.

5.¹⁰⁶ Gott Sohn, du hast mich durch dein blut
Erlöset von der höllen glut:
Das schwer gesetz für mich erfüllt,
Damit des Vaters zorn gestillt.

6.¹⁰⁷ Wenn sünd und satan mich anklagt,
Und mir das hertz im leib verzagt,
Alsdann brauchst du dein mittler-amt,
Daß mich der Vater nicht verbannt.

den Prägekräften. Um es einfach zu sagen: Es ist überraschend und erhellend, daß Bach ein Lied wählt, das völlig ohne geistliche Drohgebärden, Gerichtsankündigungen und Höllenspektrum auskommt, wohingegen in BWV 20 („O Ewigkeit, du Donnerwort“) geradezu ein Höllenspektakel entfaltet wird, dessen theologische Orchestrierung sehr kirchlich – aber nicht nach Bach – klingt (BT, S. 96–98). Die Tatsache, daß Bach einen Kantatentext vertont hat, bedeutet lediglich, daß der Text des Librettos nach dem Geschmack der Superintendentur war. Es bedeutet nicht, daß das Libretto in jedem Fall nach dem Geschmack Bachs gewesen sein muß.

¹⁰³ Psalm 9,5; Spr 20,28; Psalm 51,13; Hebr 4,16.

¹⁰⁴ 1. Mose 1,27; Apg 17,28.

¹⁰⁵ „nothdurft“ = „was notwendig ist“, „Lebensunterhalt“; *Frühneuhochdeutsches Glossar* (wie Fußnote 6), S. 120.

¹⁰⁶ Eph 1,7; Mt 16,18; Röm 13,10; Hes 21,22.

¹⁰⁷ Jer 51,46; 1. Tim 2,5.

7.¹⁰⁸ Du bist mein vorsprach¹⁰⁹ allezeit,
 Mein heyl, mein trost und meine freud:
 Ich kann durch dein verdienst allein
 Hier ruhig und dort selig seyn.

8. Gott heilger Geist, du höchste kraft,
 Deß gnade in mir alles schafft:
 Ist etwas guts am leben mein,
 So ist es wahrlich lauter¹¹⁰ dein.

9. Dein ists, daß ich Gott recht erkenn,
 Ihn meinen Herrn und Vater nenn,
 Sein wahres wort und sacrament
 Behalt und lieb bis an mein end.

10.¹¹¹ Daß ich vest in anfechtung steh,
 Und nicht in trübsal untergeh:
 Daß ich im hertzen trost empfind,
 Zuletzt mit freuden überwind.

11. Drum danck ich dir mit hertz und mund,
 O Gott! in dieser morgen=(abend=)stund,
 Für alle güte, treu und gnad,
 Die meine seel empfangen hat.

12.¹¹² Und bitt, daß deine gnadenhand
 Bleib über mir heut ausgespannt.
 Mein amt,¹¹³ gut, ehr, freund, leib und seel
 In deinen schutz ich dir befehl.

13. Hilf, daß ich sey von hertzen fromm,
 Damit mein gantzes Christenthum
 Aufrichtig und rechtschaffen sey,
 Nicht augenschein noch heucheley.

¹⁰⁸ 2. Tim 1,9.

¹⁰⁹ Gleichbedeutend mit Fürsprache; vgl. DWB XII/2 (1951), Sp. 1620.

¹¹⁰ „lauter“ = „nichts als“; *Frühneuhochdeutsches Glossar* (wie Fußnote 6), S. 107.

¹¹¹ Offenb 2+3.

¹¹² Lk 1,66.

¹¹³ „Das jetzige *amt* drückt nun hauptsächlich den dienst, das geschäft aus, womit einer beauftragt ist“; DWB I (1854), Sp. 280.

14.¹¹⁴ Erlaß mich meiner sündenschuld,
 Und hab mit deinem kind gedult:
 Zünd in mir glauben an und lieb,
 Zu jenem leben hoffnung gieb.

15.¹¹⁵ Ein seligs ende mir bescher,
 Am jüngsten tag erweck mich, Herr;
 Daß ich dich schaue ewiglich,
 Amen, Amen, erhöre mich.

Das Lied

Evangelische Lieddichtung ist schriftgemäß.¹¹⁶ Die reformatorischen Selbstfestlegungen werden nicht unterlaufen, zumal das Lied an sich ein wesentliches Element des Gottesdienstes ist. Die nachreformatorische Theologie hatte sich aus innerevangelischen und apologetischen Konflikten hin zu einer Konfessionsbildung entwickelt, deren Abschluß die Konkordienformel bildete und deren Prägekraft auf theologische Lieddichtung und Predigt nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.¹¹⁷ So folgt das Lied einer nachvollziehbaren theologischen Systematik: Auf die (A) Eingangsstrophe entfaltet sich eine an den orthodoxen Selbstfestlegungen orientierte trinitätstheologische Entfaltung der (B) Gotteslehre: I. Gott Vater (2–4), II. Gott Sohn (5–7), III. Gott Heiliger Geist (8–10). In jeweils drei Strophen werden wesentliche Aspekte der Lehre von Gott, von Christus und vom heiligen Geist dargelegt: B I: Schöpfung (2), Errettung (3), Erhaltung (4) – B II: Stellvertretendes Leiden und Sterben (5), Mittleramt Jesu Christi (6), Rechtfertigung allein aus Gnade (7) – B III: die Kraft (8), die Erkenntnis (9), der Tröster (10). Der Schlußteil entfaltet (C) einen triadisch formulierten Dank (11: für Güte, Treue und Gnade) und vier Bitten (12: um Schutz; 13: um ein frommes Herz; 14: um Vergebung der Schuld; 15: um ein seliges Ende).

¹¹⁴ Lk 12,49.

¹¹⁵ Mt 10,22.

¹¹⁶ Zum Schriftgebrauch bei Martin Luther und der lutherischen Orthodoxie vgl. Marquard, *Das Lamm in Tigerklauen* (wie Fußnote 10), S. 41–56.

¹¹⁷ „In geistlichen Liedern ist ja der Kern heiliger Wissenschaften, und der Auszug der Gottes-Gelahrtheit, so daß man die heilsame Erkenntnis Gottes, und was ein Christ gläuben und thun, meiden und leiden solle, recht leicht durch fleißiges Singen erlernen kann“; Marbach (wie Fußnote 11), S. 133.

Vor dem Thron der Gnade

Die Eingangsstrophe ist ein *mixtum compositum* aus Rüstgebet („Vor deinen thron tret ich hiemit“), Confiteor („O Gott! Und dich demüthig bitt“) und Introitus („Wend dein genädig angesicht / Von mir betrübten sündler nicht“). Die Eingangsstrophe setzt den Glauben an einen gnädigen Gott voraus. „Gütig und treu sein behütet den König, und sein Thron besteht durch Güte“ (Spr 20,28). Der Psalmeter bittet: „Gott sei mir gnädig nach deiner Güte, und tilge meine Sünden nach deiner großen Barmherzigkeit. [...] Verwirf mich nicht von deinem Angesicht“ (Ps 51,3.13). „Darum laßt uns hinzutreten mit Zuversicht zu dem Thron der Gnade, damit wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zu der Zeit, wenn wir Hilfe nötig haben“ (Hebr 4,16). Das Nahen des Beters setzt die Erfahrung der Nähe Gottes voraus. Strophe 6 singt vom Mittleramt Christi. „Er heist uns zu Gott treten, nicht im vertrauen unserer werck, sondern im vertrauen auff den hohen Priester Christum“.¹¹⁸

Der Beter findet sich ein vor seinem Gott. Das Ich des Beters ist ein gläubiges Ich, das, indem es glaubt, zugleich ein über die eigene Sünde betrübtes Ich ist. Es geht hier nicht um das Eingeständnis moralischer Unzulänglichkeiten, sondern bereits im Eingang des Liedes um eine theologische Standortbestimmung (der Thron der Gnade) und eine daraus resultierende Sicht vom Menschen (betrübter sündler). Der Thron der Gnade repräsentiert die Fülle des Lebens, das von keiner Endlichkeit bedroht ist. Vor ihm steht ein betrübter Sünder. Der Thron erweist sich durch den trinitätstheologischen Verlauf des Liedes als Gnadenstuhl.¹¹⁹

Der Gnadenstuhl setzt den Gedanken der Dreifaltigkeit seit dem Mittelalter ins rechte Bild: Gott Vater hält auf dem Stuhl sitzend das Kreuz mit dem gekreuzigten Sohn, über beiden schwebt die Taube als Versinnbildlichung des Heiligen Geistes.¹²⁰ Luther hat das in 2. Mose 25,17 gebrauchte hebräische Wort *kapporät* (die goldene Deckplatte auf der Bundeslade) aufgrund seiner

¹¹⁸ *Apologia Confessionis Augustanae*, in: BSELK, S. 302, Zeile 18 f.

¹¹⁹ Gesenius dürfte das von Johann Walter 1557 gedichtete Lied „Herzlich tut mich erfreuen“ (EG 148) bekannt gewesen sein. Strophe 8 lautet: „Wir werden stets mit Schalle / vor Gottes Stuhl und Thron / mit Freuden singen alle / ein neues Lied gar schön“. Vgl. auch BWV 245/22 (40); BT, S. 240; sowie dazu M. Walter, *Johann Sebastian Bach. Johannes-Passion. Eine musikalisch-theologische Einführung*, Stuttgart 2011, S. 74 f.

¹²⁰ Vgl. etwa A. Dürer, *Die Dreifaltigkeit – Gnadenstuhl* (1511), in: ders., *Sämtliche Holzschnitte*, München 1976, Nr. 254. Christus ist gehalten in den Armen Gottes, dessen Mantel den toten Körper wie ein Pallium birgt. Die Augen des Vaters ruhen auf dem Sohn, dessen Augen geschlossen sind. Darüber schwebt die den Betrachter anschauende Taube als Symbol des Heiligen Geistes. Zur Linken und Rechten des Gnadenstuhls zeigen Engel die Marterwerkzeuge.

griechischen beziehungsweise lateinischen Übersetzung (ἰλαστήριον – *propitiatorium*) in seinem Römerbrief-Kommentar¹²¹ (Röm 3,25¹²²; vgl. auch Hebr. 9,5) mit Gnadenstuhl wiedergegeben, weil das hebräische Wort für ‚bedecken‘ „im übertragenen Sinne des Alten Testaments meist in der Verwendung ‚entsühnen‘ gebraucht wird.“¹²³

Der Gnadenstuhl versinnbildlicht die Unterscheidung und Beziehung von Vater, Sohn und Geist als ein Kommunikationsgeschehen. Gott ist in sich beziehungsreich. Er ist wesentlich Liebe. Zwischen Mt 3,17 („Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“) und Lk 24,46 („Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände“) spannt sich dieses Band einer Liebe, die über sich hinausweist: Die Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist wird zum Quellgrund der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen,¹²⁴ so daß das Wesen des Menschen in der Gemeinschaft von Adam und Eva diesen Beziehungsreichtum abbildet. Doch das Paradies wird zum Sinnbild „als vergiftete Quelle für die Gemeinschaft“.¹²⁵ Der Mensch hat seine Bestimmung zum Leben unterlaufen. In der Stunde der Herausforderung treten Adam und Eva auseinander. Die Paradiesgeschichte beschreibt den Menschen als jemanden, „der so sehr in sich verkrümmt ist“,¹²⁶ daß er nicht mehr zurückfindet in den gewohnten Lebensmodus eines uneingeschränkten Mit-Seins. Luther resümiert: „Diese Verkrümmung ist jetzt etwas, was unserer Natur anhaftet, ein natürliches Gebrechen und ein natürliches Übel.“¹²⁷ Sünde muß nach Luther „ihrer Natur nach“¹²⁸ und nicht ihren Erscheinungsweisen nach betrachtet

¹²¹ M. Luther, *Vorlesung über den Römerbrief (1515/16)*, in: *Ausgewählte Werke*, hrsg. von H. H. Borchardt und G. Merz, *Ergänzungsreihe Zweiter Band*, München 1965, S. 139.

¹²² „Ihn hat Gott für den Glauben hingestellt zur Sühne“ (Anmerkung in der Luther-Bibel von 2017 zur Stelle: „Luther übersetzte: zu einem Gnadenstuhl“) „in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit, indem er die Sünden vergibt, die früher begangen wurden in der Zeit der Geduld Gottes, um nun, in dieser Zeit, seine Gerechtigkeit zu erweisen, auf dass er allein gerecht sei und gerecht mache den, der da ist aus dem Glauben an Jesus“ (Röm 3,25 f).

¹²³ M. Noth, *Das zweite Buch Mose (Exodus)*, Göttingen 1965 (Das Alte Testament Deutsch. 5.), S. 166 f. Vgl. etwa Luther in seiner Predigt am 1. November 1523 zu Mt 18, 21–35: „Also stehet dieser gnaden stuel odder vergebung der sunde ymmer dar“ (WA 12, S. 688; vgl. auch M. Luther, *Der große Katechismus*, in: BSELK, S. 1132, Zeile 11–16).

¹²⁴ Vgl. dazu Marquard, *Das Lamm in Tigerklauen* (wie Fußnote 10), S. 97 f.

¹²⁵ D. Bonhoeffer, *Ethik*, hrsg. von E. Feil, C. J. Green, H. E. Tödt und I. Tödt, München 1992 (Dietrich Bonhoeffer Werke. 6.), S. 127.

¹²⁶ Luther, *Vorlesung über den Römerbrief* (wie Fußnote 121), S. 256.

¹²⁷ Ebenda.

¹²⁸ Luther, *Rationis Latominae Confutatio* (wie Fußnote 46), S. 297, Zeile 26.

werden.¹²⁹ Sie muß ihrem „Wesen“¹³⁰ nach erkannt werden. Ihr Wesen ist die Beziehungslosigkeit. Der Inbegriff der Beziehungslosigkeit ist der Tod. Er ist das Ende aller diesbezüglichen Möglichkeiten.

Im „Orgel-Büchlein | Worinne einem anfahenden Organisten | Anleitung gegeben wird, auff allerhand | Arth einen Choral durchzuführen“,¹³¹ mutet Bach den angehenden Organisten und Kantoren sogleich harte Kost zu: „Alle Menschen müssen sterben“ (BWV 643). Die Widmung schließt: „Dem Höchsten Gott allein zu Ehren, | Dem Nechsten, draus sich zu belehren“. Bach knüpft mit Choral und Widmung an Luthers Invokavit-Predigt (1522) an:

Wjr seindt allsampt zu(o) dem tod gefodert/ vnd wirt keyner für den andern sterben. Sonder ein yglicher in eygner person für sich mit dem tod kempffen. In die oren künden wir woll schreyen. Aber ein yeglicher mu(o)ß für sich selber geschickt sein in d(e)r zeyt des todts/ ich würd denn nit bey dir sein/ noch du bey mir. Hierjn(n) so muß ein yedermann selber die hauptstück so einen Christen belange(n)/ wol wissen vnd gerüst sein.¹³²

Die Widmung Bachs liest sich in dieser Hinsicht wie ein Katechismus, daß „ein jeder muß für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes“,¹³³ denn der „Sünde Sold ist der Tod“ (Röm 6,23). Es geht um einen widerständigen Glauben. Die Sünde sucht die Lebensmitte, das „Herz“¹³⁴. Diese Mitte nimmt sie in Beschlag, sie schneidet vom Leben ab und tyrannisiert das Gewissen,¹³⁵

¹²⁹ Die Moralisation der Sünde ist deren Verharmlosung, weil sich das Augenmerk auf die Folgen der Sünde richtet und nicht auf deren Ursache. Im Blick auf die Folgen wird es immer zu einseitigen persönlichen Zuschreibungen oder Entschuldigungen, Relativierungen oder Dramatisierungen kommen; in keinem Fall geht es um den Kern des Gedankens, der Aussagen über das Wesen des Menschen an sich provoziert.

¹³⁰ Luther, *Rationis Latomianae Confutatio* (wie Fußnote 46), S. 297, Zeile 32.

¹³¹ Köthen nach 1720 (Wolff, wie Fußnote 5, S. 142): Dok I, Nr. 148.

¹³² *Acht Sermone D. M. Luthers von ihm gepredigt zu Wittenberg in der Fasten (Invocavitpredigten)*, 1522, in: Martin Luther Studienausgabe, Bd. 2, Leipzig 2015, S. 520–558, speziell S. 530 (WA 10/3, S. 1 f.). *Martin Luther. Ausgewählte Schriften* (wie Fußnote 21), Bd. 1, S. 271: „Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert, und keiner wird für den andern sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren können wir wohl schreien, aber ein jeder muß für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes: Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir. Hierin muß jedermann die Hauptstücke, die einen Christen angehen, genau wissen und gerüstet sein.“

¹³³ Ebenda, S. 271.

¹³⁴ Luther, *Rationis Latomianae Confutatio* (wie Fußnote 46), S. 299, Zeile 14.

¹³⁵ Vgl. ebenda, Zeile 8.

damit der Mensch „von Natur nicht wollen [kann], daß Gott ist.“ Vielmehr soll der Mensch wollen, „er sei Gott und Gott sei nicht Gott.“¹³⁶

In der Rede von der Sünde erschließt sich eine fundamentale Differenz zwischen dem Thron der Gnade und dem hinzutretenden Menschen. Es erschließt sich aber mit dieser Differenz sogleich eine fundamentale Versöhnung, eine Behebung dieser Differenz. Das Wissen um diese Differenz wie ihre Aufhebung kann nun nicht anders als in dieser begrifflichen Präzision zur Sprache gebracht werden, daß Gott im Verhältnis zum Menschen ein Versöhner ist und der Mensch im Verhältnis zu Gott ein Sünder. Noch einmal: Es geht nicht um Moral, es geht nicht um Auf- oder Abwertung, es geht um das Sein Gottes und das Sein des Menschen. Wer auf der einen Seite eine Antwort zu finden sucht, wird unmittelbar die andere Seite mitdenken müssen und umgekehrt. Wer über Gott etwas aussagen will, wird sogleich damit eine Aussage über den Menschen treffen. Wenn ich sage, der Mensch lebt aus dem heraus, was er tut, dann bedeutet das für die Art von Gott zu denken, daß Gott nur begrenzt eine Kraftressource für den Menschen ist. Er kann es in begrenzter Weise sein, aber nicht ganz und gar. Luther folgert: ein „Irrtum ist's zu meinen, dieses Übel könne durch Werke geheilt werden, sintemal doch die Erfahrung bezeugt, daß, wie eifrig wir auch immer gute Werke tun, diese sündhafte Lust zum Bösen zurückbleibt und keiner davon rein ist, nicht einmal ein Kind, das erst einen Tag alt ist.“¹³⁷ Wenn ich aber sage, der Mensch erklärt sich nicht von seinen Werken her, dann bleibt auf der anderen Seite nur der Satz: Der Mensch lebt davon, was Gott für ihn fundamental getan hat.

So erklärt sich auch Luthers Rede vom Mensch als *simuls iustus et peccator*. So wie die Vergebung etwas Absolutes ist, weil sie dem Menschen ganz und gar zugesprochen wird, so wenig ändert sich deshalb dessen anthropologische Grundbestimmung. Er bleibt unter der Gnade. „Wundersam also und wunder-süß ist Gottes Barmherzigkeit, der uns zugleich für Sünder und Nichtsünder ansieht (*simul iustus et peccator*). Zugleich bleibt die Sünde und bleibt sie nicht.“¹³⁸ Sie bleibt, weil der Mensch er selbst bleibt, sie bleibt nicht, weil Gott ihm ein für allemal in Barmherzigkeit begegnet. Mit diesem Doppelaspekt bleibt ausgeschlossen, daß der Mensch sich aus freiem Willen dazu entschließen könnte, von sich aus mit seinem Gott Frieden zu schaffen. Luther fragt rhetorisch: „Wo ist nun der freie Wille? Wo sind die, die zu behaupten wagen, wir könnten aus natürlichen Kräften einen Akt der Gottesliebe erwecken, welche Gott über alle Dinge liebt?“¹³⁹ Gottesliebe ist in diesem Fall

¹³⁶ M. Luther, *Disputatio contra Scholasticam Theologiam*, in: Martin Luther Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, S. 22f.

¹³⁷ Luther, *Vorlesung über den Römerbrief* (wie Fußnote 121), S. 151.

¹³⁸ Ebenda, S. 150.

¹³⁹ Ebenda, S. 255.

seiner Wortbedeutung nach ein *genitivus subjectivus* (eine Liebe, die sich vom Mensch aus auf Gott hin ausrichtet und damit ein Gottesverhältnis konstituiert). Gottesliebe ist seiner theologischen Begründung jedoch ein *genitivus auctoris* (eine Liebe, die fundamental von Gott ausgeht). Indem Bach so und in dieser Weise mit dieser Eingangsstrophe als betrübter Sünder vor den Thron tritt, ist nichts weniger damit ausgesagt, als daß ein Mensch in seiner ganzen Konstitution vor seinen Gott tritt. Diese Begegnung ist allein dadurch möglich, daß Gott diesen Thron zum Gnadenstuhl erklärt hat. Indem der Mensch vor Gott tritt, ist der Friede zwischen Gott und Mensch bereits gemacht. Anders als Django,¹⁴⁰ der bekanntlich nach einem entsprechenden Filmtitel nie vergeben hat, vergibt Gott. Luther hat die Vergebung der Sünden als das Kostbarste angezeigt, was einem Menschen widerfahren kann.

Was also als Sünde genannt zu werden verdient, hat zuerst nichts mit dem zu tun, was wir als Moral verstehen. Moral ist die Summe der geltenden Normen, Wertstandards und Verhaltensweisen, die sich in einer Gesellschaft installiert haben. Moral ist das, was wir üblicherweise tun – verstanden als Sitte und Konvention. Schuld als moralisches Versagen gegenüber einer kulturell vereinbarten Konvention ist nicht die Sünde, in der Bach den Menschen und so sich selbst verstand. Ein Sünder war man nicht, wie man ein Komponist sein konnte, oder ein Liederdichter, ein Pfarrer oder ein Kantor. Das alles sind mögliche Anhaftungen einer Biographie, sie können aber nicht im Kern eine Aussage darüber erschließen, wer der Mensch hinter dem Kantorat ist. Für Bach war die Aussage „Ich bin ein betrübter Sünder“ eine anthropologische Grundaussage, die in sich durch keine andere Aussage überboten werden konnte, erst in Strophe 14 kann daraufhin gebetet werden: „Erlaß mir meine Sündenschuld“. Wenn Bach es anders hätte meinen wollen, hätte er seinen Frieden nicht mit sich finden können.

An die Eingangsstrophe fügt sich das trinitarische Gotteslob an (Strophen 2–4, 5–7, 8–10). In jeweils drei Strophen entfaltet sich das Geheimnis, „daß wir einen einigen GOTT in drey Personen/ und drey Personen in einiger Gottheit ehren/ und nicht die Personen in einander mengen/ noch das Göttliche Wesen zertrennen.“¹⁴¹

¹⁴⁰ Der Filmtitel „Gott vergibt... Django nie!“ (Originaltitel: *Dio perdona... io no!*, Italien/Spanien 1967; Regie: Guiseppe Collizi) markiert die entscheidende Differenz. Zur Zeit Bachs hatte diese Differenz Folgen im Hinblick auf das Gottes- und Menschenbild. Der Filmtitel offenbart jedoch recht eigentlich in der Verharmlosung der Vergebung deren Bedeutungslosigkeit. Ein für Bach unvorstellbarer Gedanke.

¹⁴¹ Hütter (wie Fußnote 9), S. 51.

Das Lob des dreieinigen Gottes

„Was ist dann nun GOTT?“ fragte Hütters *Compendium* den Schüler Johann Sebastian in Eisenach, Ohrdruf und Lüneburg und fragte es die Schüler der Thomasschule zur Zeit Bachs in Leipzig. Die Antwort entfaltet eine Beziehungsgeschichte: „GOTT ist ein einig/ Geistlich/ Verständig/ Ewig/ Warhaftig/ Gütig/ Keusches/ Gerechtes/ Barmhertziges Wesen/ freyes Willens/ unermeßlicher Gewalt und Weißheit: Der ewige Vater/ der den Sohn/ sein selbständiges Ebenbild/ von Ewigkeit her gezeuget: Vnd der Sohn/ das gleich ewige Ebenbild des Vaters: Vnd der H. Geist/ welcher vom Vater und Sohn von Ewigkeit her außgehet“.¹⁴² Von Gott reden heißt in Beziehungen reden. Der eine Gott ist nicht eindimensional. „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ heißt es im Römer-Brief des Apostels Paulus (11,36). Und damit es nicht durcheinandergeht, muß sich der christliche Glaube Klarheit darüber verschaffen, in welcher Ordnung sich hier Beziehung ereignet.

Eine Lehre von der Dreieinigkeit hatte auf drohende Mißverständnisse und Engführungen des Gottesverständnisses zu reagieren: War Gott so in sich einig und einzig (Monarchianismus), daß Christus wie der Heilige Geist lediglich eine Erscheinungsweise Gottes (Modus) waren? Dann aber hätte Christus keine Eigenständigkeit gegenüber Gott und sein Leiden und Sterben bleiben unterbestimmt. Gott kann nicht leiden. Ist das Leiden Jesu dann nur zum Schein (Doketismus) inszeniert? Umgekehrt wurde die Besonderheit Jesu hervorgehoben, der durch die Taufe am Jordan die Kraft Gottes empfangen hat (Dynamismus), die ihn von den Menschen unterscheidet. Gott ist mit der Besonderheit Jesu nicht wesenhaft verbunden, sondern er steht zu ihm in einem bestimmten Treueverhältnis (Adoptianismus). Beide Modelle repräsentieren eine Sicht auf die ‚Alleinherrschaft‘ Gottes. Dieser Monarchianismus konnte sich nicht durchsetzen, denn er versäumt die Eigenständigkeit Christi, der Dynamismus dessen Göttlichkeit. Einen anderen Weg nahm die sogenannte Logos-Christologie. Sie ist interessiert am Gedanken der Überbrückung des Abstandes zwischen dem jenseitigen Gott und der diesseitigen Welt. Im Anschluß an Joh 1,1 hielt diese Denkform „die Eigenständigkeit des Sohnes [aufrecht], ohne die Einheit und Einzigkeit Gottes zu gefährden“.¹⁴³ Offen blieb in diesem Modell die Frage, ob es eine Gleichrangigkeit zwischen Gott und Christus geben konnte. Der sogenannte Subordinatianismus spekulierte mit dem Gedanken einer Vor- und Nachordnung. Damit war im 4. Jahrhundert die Zeit reif geworden, Grundentscheidungen zu treffen, die bis heute ihre Wirkkraft entfaltet haben. Das nizänische Glaubensbekenntnis von 325

¹⁴² Ebenda, S. 53.

¹⁴³ R. Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*, Göttingen 2001, S. 140.

und das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis von 381 gehören zu den Bekenntnisgrundlagen der evangelischen Kirche.

Im Mittelpunkt der Rede von der Dreieinigkeit steht der Glaube an Jesus Christus (Röm 10,9; 1. Kor 8,6; Phil 2,11). So wie durch ihn sich Aussagen über den Menschen erschließen, so auch Aussagen über Gott. In Jesus Christus erschließen sich göttliches Wesen und menschliches Wesen. Damit es zu einer Beziehungsgeschichte kommt, muß erst einmal von Gott selbst geredet werden: Es ist eine Sache des „freyen Willens“, daß Gott ein Beziehungswesen ist. Gott bildet sich in (s)einem Ebenbild Jesus Christus ab¹⁴⁴, welcher wesentlich (und nicht etwa teilweise oder unvollständig) Gott abbildet.¹⁴⁵ Der gute Hirte ist Jesus gewiß insofern als er die Seinen kennt und die Seinen ihn (Joh 10,14), doch dessen Güte ist ganz und gar verankert darin – so sagt es Jesus – „wie mich mein Vater kennt; und ich kenne den Vater“ (Joh 10,15). In dem, was Jesus tut (Joh 10,11), offenbart sich der Wille Gottes. Die Rede vom Heiligen Geist schafft diesem göttlichen Willen den Weg in das Herz des Menschen. Das Wort muß ankommen können. Selbst diese Last nimmt Gott auf sich. Es hört nicht auf anzukommen, der lebendige Strom versiegt nicht. Gott steht fortwährend in Beziehung zum Menschen. Was er für uns tut, davon kündet sein Wort. Wir können ihn hören.

Gott Vater

Gott ist frei nicht zur Willkür, sondern eben gerade jetzt frei dazu als „Barmherziges Wesen“ auf Beziehung zu setzen. Und das entfaltet die Lehre von der Dreieinigkeit. Wenn der Mensch willensfähig nicht dazu in der Lage ist, sich für das Leben zu entscheiden, dann greift Gott ins Ruder und führt aus, wozu der Mensch eigentlich geschaffen worden war. Er führt es sozusagen in und an sich selber vor: Er erlöst den Menschen. Wer erlöst ist, ist losgemacht. Im Märchen kommt eine Erlösung immer auch einer Entzauberung gleich. Der Bann ist gebrochen und der Mensch ist wirklich frei. Es ist ein Geschehen, das nicht anders als von außen den Menschen trifft. Erlösung bedeutet immer ein vollumfängliches Eingreifen, das den Menschen ganz und gar passiv erscheinen läßt: Gott, der Vater, „ist aller Dinge Quelle und Brunnen, dem Sohne eignet die Weisheit, der Rat und die geordnete Austeilung, dem Geiste die Kraft und Wirksamkeit im Handeln“.¹⁴⁶ Der dreieinige Gott (Joh 3,16) ist

¹⁴⁴ „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen“ (Joh 15,28).

¹⁴⁵ „Alles, was der Vater hat, das ist mein“ (Joh 16,15).

¹⁴⁶ J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis (1559)*, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, Neukirchen-Vluyn 21963, S. 68.

Quelle („Denn also hat Gott die Welt geliebt“), Austeilung („daß er seinen eingeborenen Sohn gab“) und Wirksamkeit („auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“) dieser Erlösung.

Die schöne Erklärung Calvins (die Reformatoren unterscheiden sich hier nicht im Kerngedanken) faßt den Gedanken der Trinität im Rückbezug auf die Glaubensbekenntnisse von Nicäa und Konstantinopel kongenial zusammen: (1) Vater, Sohn und Heiliger Geist sind demzufolge ihrer Göttlichkeit nach gleich, (2) sie repräsentieren in der Einheit je eine eigene Verwirklichungsform Gottes. (3) Der Gedanke der Dreieinigkeit setzt voraus, daß sich jeweilige Eigenständigkeiten auch in wirksamen Merkmalen niederschlagen, nämlich sowohl im zeitlosen Binnenverhältnis der drei Personen der Trinität, das die Art ihrer jeweiligen Durchdringung anzeigt als auch im geschichtlich wirksamen Außenverhältnis in „Schöpfung, Erhaltung und Lenkung dieser Welt“.¹⁴⁷ So bieten die beiden ‚Werkseiten‘ der Trinität zwei unterschiedliche Ansichten. Die Werke der a) immanenten (innergöttlichen) Trinität sind auf die jeweiligen Personen aufgeteilt und qualifizieren die Art der jeweiligen Durchdringung (*opera trinitatis ad intra sünd divisa*), die Werke der b) ökonomischen (heilsgeschichtlichen) Trinität sind zwar jeweils an eine Person der Trinität angebunden (als Schutz, Erlösung und Erquickung), bleiben aber nicht streng auf diese Person aufgeteilt, weshalb es hier nun heißen muß: *opera trinitatis ad extra sünd indivisa*.

Das alles hatten die Lateinschüler in Leipzig wie Bach selbst als Schüler zu lernen. Was *persona* (Person), ὑπόστασις (hypostasis – Substanz, Verdinglichung), φύσεις (natura), *substantiae* (Substanzen)¹⁴⁸ trinitarisch bedeuten, war ihnen geläufig. Bedurfte es dieser komplexen Begrifflichkeiten, um Gott als Geheimnis der Welt erkennen zu können? Friedrich Schleiermacher sieht die Entwicklung der Trinitätslehre als eine Durchfahrt zwischen „zwei Tonnen“: Die Lehre entfaltete sich in Abgrenzung zur jüdischen und heidnischen Gottesvorstellung. Der jüdischen Gottesvorstellung wurde unterstellt, daß der Gedanke der „Einheit des höchsten Wesens“ zur Folge hatte, daß Gott „in seiner Einheit immer außer dem Menschen“ blieb.¹⁴⁹ Als der „Ich werde sein, der ich sein werde“ (2. Mose 3,14) hatte sich Gott Mose am brennenden Dornbusch offenbart. Durfte es so verstanden werden, wie Schleiermacher es verstand? Oder drückt sich in dieser Selbstoffenbarung nicht gerade die Lebendigkeit Gottes aus, in der er mit den Menschen umgeht? Als der, der sich

¹⁴⁷ „ad extra est creatio, conservatio & gubernatio hujus Unversi [...]“; König (wie Fußnote 24), S. 64f. und S. 68f.

¹⁴⁸ Hütter (wie Fußnote 9), S. 50, 56–59, 60, 64ff.

¹⁴⁹ F. Schleiermacher, Über den Gegensatz zwischen der *Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität*, in: Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre, hrsg. von M. Tetz (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 11), S. 37–94, speziell S. 37.

nicht beschreiben läßt, wie man zeitlich und räumlich eingegrenzte Phänomene unserer Welt und unseres Lebens beschreiben kann, erschließt sich der Name Gottes durch dessen Taten. 2. Mose 3,14 behauptet nicht weniger, als daß Gott seine Freiheit nicht nach dem Maß unserer Wünsche, sondern nach dem Maß seiner Freiheit einsetzt (Martin Buber). Kornelis H. Miskotte übersetzt: „Ich werde [bei euch] sein, so wie ich bei euch sein werde.“¹⁵⁰ Dieser Name unterscheidet Gott von den Menschen und verbindet ihn zugleich mit ihnen. Der Name verweist auf die Identität Gottes und das sich in dieser Identität vermittelnde Kommen zu den Menschen.¹⁵¹ In der Judenheit erweist sich dieses Kommen in den Zeichen der Heilsgeschichte, die neutestamentliche Gemeinde steht unter der gleichen Verheißung von 2. Mose 3,14, die sich exklusiv in dem Namen Jesus Christus dem Menschen vermittelt.¹⁵² Dieser Jesus hat Anteil am Namen Gottes, so daß es in Phil 2,9 heißen kann, daß Gott ihn „erhöht und [...] ihm den Namen gegeben [hat], der über alle Namen ist“. Jesus nennt diesen freien und seiner Schöpfung bleibend zugewandten Gott seinen himmlischen Vater und dieser himmlische Vater bestimmt seinen geliebten Sohn zu seinem Erben (Hebr. 1,1–3). Johann Friedrich König schließt seine dogmatische Abhandlung über seine Lehre von der Dreieinigkeit mit einer Überbietung all dessen, was zuvor in vielen Paragraphen theologisch entfaltet worden war: Die Theologie stößt da an ihre Grenze, wo das, was sie Trinitätslehre zu nennen pflegt, in die Anbetung führt: Das Geheimnis der Trinität feiert sich im Lobpreis des Gottesdienstes. Der Gottesdienst entspricht geradezu dem Geheimnis der Trinität, denn der dreieinige Gott ist „die liebevolle Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins. Und der christliche Gottesdienst stellt dies dar, indem er die gegensätzlichsten Menschen zu einer menschlichen Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins in Liebe versammelt.“¹⁵³

¹⁵⁰ K. H. Miskotte, *Refomatorische Theologie*, in: *Der Gott Israels und die Theologie*. Ausgewählte Aufsätze, übersetzt und hrsg. von H. Stoevesandt und H.-J. Weber, Neukirchen-Vluyn 1975, S. 44–91, speziell S. 66.

¹⁵¹ „Gott wird erkannt in der Selbstmitteilung seines Namens, die in der Geschichte seines Kommens sich begibt“; H.-J. Kraus, *Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriß Systematischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1975, S. 106.

¹⁵² Es gibt also zwischen Judenheit und Christenheit hier keine Differenz im Sein des Erwähltseins, sondern lediglich in der Erkenntnis des Erwähltseins. Gotteserkenntnis ist in der Judenheit gekoppelt an die Heilsgeschichte des Volkes Israel, in der Christenheit an das Heilandswerk Jesu.

¹⁵³ E. Jüngel, *Der evangelisch verstandene Gottesdienst*, Referat vom 28. November 1983 auf der 8. Tagung der Sechsten Kirchensynode, Sonderdruck aus dem Wortprotokoll, Darmstadt 1983, S. 21.

Gott Sohn

Gesenius dichtet indikativisch von Gott. Das Sein Gottes ist Milde. Der Mensch ist in diese Milde als Gottes Ebenbild einbezogen. In der rechten Unterscheidung und Zuordnung von Gott und Mensch bestimmt sich Gott und ist der Mensch bestimmt. Er ist einbezogen in das Wesen Gottes: „In dir web, schweb und lebe ich“ (Strophe 2). Daß Gott dem Menschen ein naher Gott ist, erfährt sich in den bedrohlichen Momenten des Lebens (Strophe 3). In solchen Augenblicken entscheidet sich, ob der Mensch im Ereignisbruch lediglich den Bruch erlebt, oder im Erleben des Bruchs eine Gotteserfahrung macht, die als solche eine Selbsterfahrung hervorbringt. Wer im Ereignisbruch offen bleibt für Gottes- und Selbsterfahrung, bei dem findet sich eine „Tüchtigkeit“¹⁵⁴, die so beschaffen ist, „daß sie kann zur Bekehrung gebracht werden.“¹⁵⁵ Deswegen bleibt die Rede vom Verstand (Strophe 4) abgekoppelt von einem Selbstbestimmungskonzept, das „auß eigener natürlicher/ wircklicher geschicklichkeit/ Tüchtigkeit oder fehigkeit“ meint existieren zu können; Verstand im Sinne des Liedes möchte hingegen „auß lauter gnaden/ durch gnädige kräftige wirckung des H. Geistes“¹⁵⁶ wirksam werden. Verstand dient der zur Geschicklichkeit, Tüchtigkeit und Fähigkeit gebrachten Bekehrung. Fromm ist der in diesem Sinne nach-denkliche Mensch, der die ihm anvertrauten Güter („des lebens nothdurft“) aus Gottes Hand empfängt. Die entscheidende Gabe ist der „treue freund“, der „mich in glück und unglück meynt“. Damit erweitert das Lied seinen Blick auf den guten Hirten (Joh 10,11) und also auf die Lehre von Christus.

Die traditionelle Vorstellung, daß Gott alle Menschen vor sein Gericht ruft, enthält die Drohung eines möglicherweise der Verdammnis verfallenden Lebens. Deshalb lehnten die Reformatoren die Vorstellung vom Fegefeuer (*purgatorium*)¹⁵⁷ ab, nach der die Seelen der Verstorbenen noch durch Strafen geläutert werden könnten und durch die Fürbitte der Gläubigen Hilfe erfahren.

In der dogmatischen Ausarbeitung der Eschatologie mußte es darum gehen, diese Vorstellung mit der Rechtfertigung ‚sola fide‘ zu verbinden. Das „Priersterliche Ampt Christi“ besteht darin, Gottes „Zorn versöhnet“ zu haben und

¹⁵⁴ Hütter (wie Fußnote 9), S. 199.

¹⁵⁵ Ebenda.

¹⁵⁶ Ebenda.

¹⁵⁷ Das Fegefeuer (darüber war der Liederdichter promoviert worden) bezeichnet den „postmortalen Läuterungszustand der Seelen“ (LMA IV, S.328). Im Verlauf der Fegefeuer-Vorstellungen tritt im Mittelalter zur Rede von der reinigenden Wirkung des Feuers (1. Kor 3,13) „ein breites Repertoire an Qualen“ (ebenda, S.330). Hilfe sollen fromme stellvertretende Handlungen der Lebenden gewähren – was mit der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung nicht zu machen ist.

„uns auß der Höllen Rachen gerissen/ gewonnen/ frey gemacht/ und wieder-bracht in des Vaters Huld und Gnade [...] durch sein eygen Blut [...] und hat eine ewige Erlösung gefunden.“¹⁵⁸ Der 36. Artikel des Hütterschen *Compendium* scheint der Ideengeber für die 5. Strophe gewesen sein. Die Rechtfertigungsbotschaft gründiert die Strophen 5–7. „Die Rechtfertigung ist Gottes Werck/ durch welches Er einen sündlichen Menschen/ der an Christum gläubet/ auß lauter Gnaden und ohne sein Verdienst von Sünden ledig spricht/ demselben Vergebung der Sünden schencket/ und die Gerechtigkeit Christo also zurechnet/ daß er nun mehr gänzlich versöhnet/ zu einem Kind auff- und angenommen/ von der Straff und Schuld der Sünden ledig gezehlet/ und ewig seelig gemacht wird.“¹⁵⁹

Es ist in diesem Zusammenhang an die Matthäus-Passion von Bach zu erinnern: Das „Lamm Gottes unschuldig“ wird „am Stamm des Kreuzes geschlachtet“ (Satz 1¹⁶⁰). Das Haupt, „sonst schön gezieret mit höchster Ehr und Zier“, ist in der *unio personalis* das „Haupt voll Blut und Wunden“ (Satz 63). „Der Herr der Herrlichkeit muß schimpflich hier verderben“ (Satz 69). Der Heiland, der „aus Liebe“ sterben will (Satz 58), „fällt vor seinem Vater nieder, dadurch erhebt er mich und alle von unserem Falle hinauf zu Gottes Gnade wieder“ (Satz 28). Er „wollt der Mittler werden“ (Satz 35). Durch „sein verdienstlich Leiden“ (Satz 26) hat er „uns allen wohlgetan“ (Satz 57).¹⁶¹

In allem Reden über die Auferweckung kann doch immer nur darauf verwiesen werden, daß Gottes Selbstidentifikation mit dem gekreuzigten Jesus nicht mehr zurückgenommen werden kann. Dann aber ist die Auferweckung ein „uns alle betreffendes eschatologisches Ereignis“,¹⁶² denn sie besagt, wer Gott letztlich und so am Anfang und also jetzt gegenwärtig ist. Er ist auf ewig der Immanuel, der Gott-mit-uns. Er war es, er ist es, und er wird es sein. In Gott sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Segmente linearer Zeit-Erfahrung aufgehoben – „Zeit ohne Zeit“ (BWV 20, Satz 1), also eine Zeit, die keine zeitlichen Abfolgen auf ihr Ende hin kennt, sondern eine Zeit, in der die Zeit ganz und gar aufgehoben ist: die Ewigkeit. Ewigkeit ist

¹⁵⁸ Hütter (wie Fußnote 9), S. 105.

¹⁵⁹ Ebenda.

¹⁶⁰ Vgl. auch Satz 3, 25 und 44.

¹⁶¹ Christian Friedrich Henrici alias Picander wandelt die Vorlage zu Satz 57 von Heinrich Müller (*Evangelisches PRÆSERVATIV wider den Schaden Josephs/ in allen dreyen Ständen*, Frankfurt und Rostock 1681) geradezu kongenial um. Aus der informativen Beschreibung „Er hat alles wohl gemacht“ wird ein performativer Akt des Bekennens „Er hat uns allen wohl gethan“. Zu Müller vgl. E. Axmacher, „Aus Liebe will mein Heyland sterben“ – *Untersuchungen zum Wandel des Passionsverständnisses im frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart 2005, S. 176 f. und Marquardt, *Das Lamm in Tigerblauen* (wie Fußnote 10), S. 31, 37 und 101 f.

¹⁶² I. U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen 1994, S. 24.

als nicht das Ende von Zeit, sondern stiftet den (Neu-)Anfang von Zeiterfahren. Indem dieses Anfangen auf die Ewigkeit ausgerichtet ist, sind Amalgamierungen und Kombinierungen mit Zeiterfahrungen theologisch unmöglich.¹⁶³ „Ach daß doch jene Zeit / die ohne Zeit ist kähme / Und uns aus dieser Zeit in ihre Zeiten nähme. / Und aus uns selbstn uns / daß wir gleich köndten seyn / Wie der itzt / jener Zeit / die keine Zeit geht ein!“¹⁶⁴

Gott Heiliger Geist

Daß der Beter dieses Liedes auf die befreiende Botschaft „hier ruhig und dort selig seyn“ kann, ergötzt das Gemüt: Im Gemüt wird die Entscheidung für eine im Glauben ruhende Lebensmitte und einer daraus folgenden Lebensgestaltung einer dafür verheißenen Lebenskraft versichert. Damit übergibt das Lied innerhalb der trinitätstheologischen Betrachtung die Fackel weiter an die Aussagen über den Heiligen Geist. Die Rede vom Heiligen Geist fügt den zuvor erwogenen Gedanken nichts substantiell Neues hinzu. Umgekehrt geht es geradezu darum, die vorher dargelegte geistliche Substanz zu bewahren und bekannt zu machen. „Deß Gnade in mir alles schafft“ (Strophe 8) setzt „den menschlichen Kräfte[n] des natürlichen freyen Willens“¹⁶⁵ eine Grenze. Das, worum es im Glauben „in *solidum*“ geht, „das ist/ gantz und gar/ allein der göttlichen Wirckung/ und dem heiligen Geist zuzuschreiben“.¹⁶⁶ Die Anspielung auf die reformatorische Exklusivpartikel¹⁶⁷ *sola gratia* (die

¹⁶³ Die theologische Pointe einer solchen Sicht der Ewigkeit wurde in der Bach-Exegese jeweils gerne unterlaufen, weil es doch gar zu verlockend war, Bach für jeweiliges Zeiterfahren zu instrumentalisieren. Hans Preuß (wie Fußnote 40) etwa sieht bei Bachs Osterdienstagskantate den „deutschen Frühling“ blühen (S. 28), es rauscht „thüringisches Blut“ in Bach (S. 29) und alles in allem ist das dann „deutsche Kunst“ (ebd.); noch 1982 wurde in der DDR die Kunst des frühen 16. bis 18. Jahrhunderts schlicht zwischen Feudalabsolutismus und bürgerlicher Revolution einsortiert und der individuellen Bedeutungslosigkeit anheim gegeben; vgl. E. Ullmann, *Barock und Aufklärung – Probleme des Stilbegriffs in der Kunstgeschichte*, in: Johann Sebastian Bach und die Aufklärung, Leipzig 1982 (Bach-Studien 7), S. 57; und im Westen Deutschlands zögerte Hans Sedlmayr in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts nicht, Bach für die Wiedergewinnung einer verlorengegangenen Mitte restaurativ zu bemühen; vgl. Marquard, *Das Lamm in Tigerklauen* (wie Fußnote 10), S. 9f. und 111.

¹⁶⁴ P. Fleming, *Gedanken/ über die Zeit (1642)*, in: Das Zeitalter des Barock, hrsg. von A. Schöne, München 1963 (Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse. 3.), S. 211f.

¹⁶⁵ Hütter (wie Fußnote 9), S. 201.

¹⁶⁶ Ebenda.

¹⁶⁷ *Die Konkordienformel (1577)*, in: BSELK, S. 1282, Zeile 3f.

Gnade, die in mir alles schafft, kann nicht durch Zusätze minimiert, angereichert oder überboten werden) verweist auf den alleinigen Mittler (Strophe 6) Christus, der uns begegnet in „wort und sacrament“ (Strophe 9).

Luthers Abendmahlverständnis entwickelte sich zu einer realpräsentischen Deutung der Einsetzungsworte aufgrund seines Schriftverständnisses: *Hoc est corpus meum* (das ist mein Leib – 1. Kor 11,24). Im Wortverständnis erschloß sich ihm das *sola fide* und *sola gratia* der gottesdienstlichen Abendmahlhandlung. Das Sakrament wird unter dem Wort zum Sakrament. Die griechisch sprechende Kirche hat (besonders mit Eph und Kol) das Heilsgeschehen in Christus ‚*mysterion*‘ (griechisch = Geheimnis) genannt; die Handlungen, in denen dieses Geschehen den Menschen zugeeignet wird, nannte sie dementsprechend Mysterien. Der lateinisch sprechende Kirchenvater Tertullian (um 220) verwendete dafür den Begriff Sakramente. Der Kirchenvater Augustin (354–430) definierte als Erster: Sakrament ist das sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade. Kommt das Wort zum Element (also den Zeichen Wasser, Brot, Wein), so wird daraus ein Sakrament. Für Luther waren drei Momente für die Stiftung eines Sakraments konstitutiv: 1. Die von Christus eingesetzte Zeichenhandlung, die 2. gekoppelt war an den Zuspruch der Gnade und die Vergebung der Sünden, sowie 3. eine aufgrund der Zusagen orientierte Glaubenspraxis.¹⁶⁸

Da Gottes Wort schöpferisch ist, wird im Sakrament die Gnade nicht nur angezeigt, sondern wirksam mitgeteilt. Nach reformatorischer Auffassung muß zum Empfang der Sakramente der Glaube hinzukommen, der die verheißenen Güter empfängt. ‚Empfangen‘ ist eine Tätigkeit, die nichts aus sich selbst hervorbringt. Empfangen ist die der Sendung des Heiligen Geists adäquate menschliche Entsprechung: Der Heilige Geist „wird in die Herzen der Gläubigen [gesandt]/ daß er dieselben durchs Wort und die Sakrament heilige“.¹⁶⁹ Der Begriff ‚Mysterium‘ oder ‚Geheimnis‘ darf deshalb nicht im Sinne einer unsichtbar wirkenden Magie mißverstanden werden. Sakramente sind zwar sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade, aber die Gnade (Jesus Christus) wird durch das Zeichen repräsentiert.¹⁷⁰

¹⁶⁸ „Das erste ist das Sakrament oder Zeichen, das zweite die Bedeutung dieses Sakraments, das dritte der Glaube. [...] Das Sakrament muß äußerlich und sichtbar sein, in der leiblichen Form oder Gestalt. Die Bedeutung muß innerlich und geistlich sein, in dem Geist des Menschen. Der Glaube muß die beiden zusammen zu Nutzen und Gebrauch bringen“; M. Luther, *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften* [1519], in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften (wie Fußnote 21), Bd. 2, S. 52–77, speziell 53.

¹⁶⁹ Hütter (wie Fußnote 9), S. 59.

¹⁷⁰ „Es handelt sich also um eine vergegenwärtigende Darstellung. Vergegenwärtigende Darstellung ist das deutsche Wort für das lateinische *repraesentatio*“;

Im Abendmahl wird anschaulich, was im Wort verheißen wird. Es ist ein Zeichen oder ein Symbol. Einem Zeichen oder Symbol „ist gemeinsam, daß es etwas im Sinn hat, auf das hinzuweisen sein ein und alles ist und das doch etwas anderes ist als das ‚Zeichen‘ selber.“¹⁷¹ Wein ist nicht gleich Wein. Wein wird im Abendmahl zu einem Bedeutungsträger für eine Wahrheit, die sich dieses Elementes bedient, um sich selbst dadurch zu verdeutlichen. Luther schreibt in seinem *Großen Katechismus* (1529): Das Sakrament ist „in Gottes wort und gebot gefasstet.“¹⁷² „Das Wort ist das, daß diß Sacrament machet und unterscheidet“¹⁷³, das heißt, ohne das Wort bleiben die Elemente Wasser, Brot oder Wein das, was sie sind. Das Sakrament redet zeichenhaft von Gott, weil Gott nicht unmittelbar gegenständlich ist. Es geht um die Anschaulichkeit des Unanschaulichen. Das Zeichen partizipiert an der bezeichneten Wirklichkeit: Brot und Wein sind nicht nur Zeichen, sondern als Zeichen (lateinisch *signum*) haben sie Anteil an der bezeichneten Sache (lateinisch *res*). „In, mit und unter“ den Symbolen Brot und Wein ist Christus „wirklich gegenwärtig“ (Real-Präsenz).

Das Zeichen erschließt sich aber in seiner Bedeutung allein durch das Wort.¹⁷⁴ Im Zeichen präsentiert sich Gott, im Zeichen entzieht er sich aber auch.¹⁷⁵ Der Unverfügbare macht sich nicht im Zeichen verfügbar. „Was Gott ins Menschliche übersetzt, das verbirgt ihn zugleich als Gott.“¹⁷⁶ Insofern gehört zum Zeichen immer das Deute-Wort: Der unverfügbare, freie Christus, der sich mit dem Element irdisch-geschichtlich verbindet, bleibt das Subjekt der Repräsentation auch da, wo er in Raum und Zeit durch das Sakrament zu spüren (Taufe) und zu schmecken (Abendmahl) ist.

Bach glaubte an den Gott, der in der Kraft der Selbstpreisgabe so sehr in die Nähe des Menschen rückt, daß der Mensch in ihm einen wahren Tröster erfährt „und im hertzen trost empfind / Zuletz mit freuden überwind“ (Strophe 10). Die von Bach gebetete Liedstrophe nimmt Joh 16,22 auf: „Und auch ihr habt nun Traurigkeit; aber ich will euch wiedersehen, und euer Herz soll

E. Jünger, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998, S. 199.

¹⁷¹ W. Jetter, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1978, S. 27.

¹⁷² BSELK, S. 1112, Zeile 34.

¹⁷³ Ebenda, S. 1134, Zeile 33 f.

¹⁷⁴ Vgl. zum Folgenden: R. Marquard, *Karl Barth und der Isenheimer Altar*, Stuttgart 1995, S. 135. „Entscheidend ist, daß alle Zeichen unter dem Wort erst werden, was sie bedeuten“ (ebenda, S. 89).

¹⁷⁵ Ebenda, S. 127.

¹⁷⁶ C. Link, *Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott*, in: ZThK 74 (1977), S. 67.

sich freuen, und eure Freude soll niemand von euch nehmen“. Dieser Trost war verankert im Kreuz¹⁷⁷ und erlaubte den Vorausblick auf „den Port der Ruhe [...] Da leg ich den Kummer auf einmal ins Grab, / Da wischt mir die Tränen mein Heiland selbst ab.“¹⁷⁸ Es geht nicht um Apotheose, es ging schlicht darum, „Kraft“¹⁷⁹ zu empfangen.

Dank und Bitten

Am Ende geht es immer auch noch einmal um den Anfang. Ein Dank drängt sich auf „Für alle güte, treu und gnad, / Die meine Seel empfangen hat“ (Strophe 11). Es geht um das „kind“ (Strophe 14), das noch einmal vor dem geistigen Auge des Sterbenden hervortritt und die damals erfahrenen Prägungen. Der Glaube reduziert sich auf das basale Gottvertrauen. Hart und übel ist Bach mitgespielt worden. „Jesus Juva und Soli Deo Gloria“ – das Anfahren und Beschließen in Gottes Namen war sein Amt. Dieses Amt gibt er zurück in Gottes Hand. „Mein amt, gut ehr, freund, leib und seel / In deinen schutz ich dir befehl“ (Strophe 12). Es geht um einvernehmliches Abschiednehmen, um bereit zu sein für „ein seligs ende“ (Strophe 15).

Zur Eingangsstrophe korrespondiert die letzte Zeile der Strophe 15: Was geradezu gottesdienstlich begann, findet seinen Abschluß in einer liturgischen Entlassung: „Amen. Amen, erhöre mich“. Die in Wahrhaftigkeit besungene Wahrheit des Glaubens findet im (hebräischen Wort) „Amen“ eine abschließende Bekräftigungsformel, die in diesem Zusammenhang an Luthers Lied zum Vater Unser (1539) erinnert: „Amen, das ist: es werde wahr. / Stärk unsern Glauben immerdar, / auf daß wir ja nicht zweifeln dran, / was wir hiermit gebeten han / auf dein Wort, in dem Namen dein. / So sprechen wir das Amen fein“ (EG 344,9).

Am 28. Juli 1750 stirbt Bach. Wer gestorben ist, kann sich seine Nachrufer nicht aussuchen: „Der grose Bach, der unsre Stadt / Ja der Europens weite Reiche, / Erhob, und wenig seiner Stärke hat, / Ist leider! Eine Leiche.“¹⁸⁰ Ein anderer Nachrufer schießt auf seine Weise über das Ziel hinaus: „Durch seine ungemeine Kunst in der Musick hat er sich einen unsterblichen Ruhm erworben.“¹⁸¹ Das „S. D. G.“ reduziert den Menschen nicht auf eine Leiche und wehrt andererseits apotheotische Unsterblichkeitsvorstellungen ab. Der Mensch darf endlich leben. Frömmigkeit war für Bach eine intelligible und

¹⁷⁷ „Ich will den Kreuzstab gerne tragen“ (BWV 56): „Mein Anker aber, der mich hält, / Ist die Barmherzigkeit“ (Satz 2).

¹⁷⁸ BWV 56/4.

¹⁷⁹ BWV 56/3.

¹⁸⁰ Dok III, Nr. 666 (S. 89).

¹⁸¹ Dok III, Nr. 643.

affektive Resonanz auf das Wort der Schrift. Im Affektiven ist der ganze Mensch anvisiert in seiner Ergriffenheit; im Intelligiblen ist der Grund des Affektiven anvisiert. Zu einer Konkurrenz kommt es nicht. Das eine ist nicht wertvoller und tiefgründiger als das andere. Das Wort ist der Grund, von dem aus das Leben sich entfaltet. Frömmigkeit ist wie eine Tür, die beide Räume verbindet und durchlässig macht, um am Ende und so am Anfang zu einem ganz anderen Leben hindurch zu dringen. Bach hätte bereits zu Lebzeiten eher sich selbst für tot gehalten, als daß er Gott für einen toten Gott hätte halten mögen. Seine geistlichen Kantaten, seine Musik überhaupt, waren immer auch ein Protest gegen den Tod, die Sünde, das Beziehungslose und ein Bekenntnis für jenen lebendigen Gott, vor dessen Thron Bach zu treten gewiß war.