

Zeitschrift: Schaffhauser Beiträge zur Geschichte
Herausgeber: Historischer Verein des Kantons Schaffhausen
Band: 92 (2020)

Artikel: Anfechtung, Angst und Gewissen : Johann Conrad Ulmers
Trostgeschrift für angefochtne vnd betrübte hertzen (1579)
Autor: Kühlmann, Wilhelm
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-905475>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Anfechtung, Angst und Gewissen

Johann Conrad Ulmers *Trostgeschrifft für angefochtne vnd betrübte hertzen* (1579)

Wilhelm Kühlmann

Der texttypologische Begriff «Trost[ge]schrifft», lateinisch *consolatio*, stellt ein sehr altes, ursprünglich aus mündlicher (humaner oder gar göttlicher) Zuwendung abgeleitetes, schlicht oder aufwändig literarisiertes, in Prosa, aber auch in Versen auftretendes Textgenre dar, das es sich zur Aufgabe macht, den angesprochenen Leser von bestimmten äusseren bzw. inneren, körperlichen, psychischen oder auch materiellen Leiden und Belastungen zu «erleichtern» (*doloris levatio*).¹ Wirkungszweck dieser *consolatio* war es also, solche Leiden anders als nur schmerzlich zu empfinden, demgemäss neu zu bewerten und zumindest als erträglich, wenn nicht sogar in gewandelter Optik als irgendwie sinnvoll zu interpretieren. Ansatzpunkte der Argumentation ergaben sich dabei grundsätzlich in doppelter Perspektivik: in der Behandlung und Bewertung der Art des Leidens (etwa bei Krankheit und Tod) und in der gedanklichen Vergegenwärtigung des aktuellen wie auch des gewünschten intellektuellen bzw. psychischen Habitus des Leidenden. Den rhetorisch konzipierten vorchristlichen Exempeln aus dem Sektor der postsokratischen praktischen Philosophie und «Güterlehre» stellte sich die genuin christliche Konsolationspraxis an die Seite, die seelsorgerlich und theologisch-soteriologisch auch in den frühneuzeitlichen evangelischen Predigtlehren begründet war. Schon bei Andreas Hyperius (1511–1564),

1 So die Definition in Josephus Langius', des Freiburger Professors, alphabetisch geordnetem Riesenkompendium (ca. 1450 zweispaltig bedruckte Folioseiten) der *Polyanthea Nova. In Libros XX Disperdita* (Frankfurt am Main 1613) sub verbo «Consolatio», S. 263–266, zu Beginn unter der Rubrik «Definitio et Etymologia». Es folgen die zitatengesättigten Abschnitte «Biblici Loci», «Sententiae Biblicae», «Sententiae patrum», «Poeticae Sententiae», «Sententiae Philosophicae», «Apophtegmata», «Similitudines», «Exempla Biblica», «Historica Exempla», «Scriptores», hier ohne Rücksicht auf die Chronologie genannt: Boethius, Hieronymus Cardanus, Francesco Filelfo, Seneca, Augustinus, Ulrich von Hutten, Hieronymus, Erasmus, Felix Malleolus, Bessarion, Jacob der Kartäuser, Aelian, Antonius Guevara. Der Leser wird dann gebeten unter dem Lemma «adversitas» (S. 26–28) weiterzulesen, von wo aus er verwiesen wird auf die Lemmata «Felicitas, Infelicitas, Fortuna, Sors, Tribulatio». – Zum mittellateinischen Wortfeld von «levare» und «consolari» instruktiv Moos, Peter von: *Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 4 Bde. (Münstersche Mittelalter-Schriften 3/1–4), München 1971–72, hier Darstellungsband (= Bd. 1), S. 58–59. – Zum rhetorischen Verständnis siehe Grözinger, A.: *Consolatio*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2, Tübingen 1994, Sp. 367–373.

dem ersten Homiletiker der evangelischen Kirche als Verfasser von *De formandis concionibus sacris* (1553), hatte eine gute Predigt im Zuge der *applicatio* des biblischen Textes (nach *exordium* und *propositio* und vor der *conclusio* und dem *epilogus*) fünf Kategorien des *usus* zu beachten: Lehre, Widerlegung, Mahnung, Strafe und Trost (*usus didascalicus, elenchticus, paedenticus, epanorthoticus, consolatorius*).² Vom Trost handeln zahlreiche Bibelstellen wie etwa die Ankündigung des Heiligen Geistes als «Beistand» und «Tröster» (*paracletus*, Joh 14,25),³ in denen angesichts diverser «Anfechtungen» vom göttlichen Trost bzw. göttlichen Tröster die Rede war oder über die auf der Suche nach Trost meditiert werden konnte, etwa jene, die Luther in seinen zahlreichen, psychologisch und seelsorgerisch ungemein sensiblen und mittlerweile gut untersuchten Trostbriefen heranzog⁴ oder die er im Alter in einer recht weitläufigen Kollektion von Bibelstellen sammelte und interpretierte, nach seinem Tode als *Auslegung etlicher Trostsprüch* (o. O. 1547) gedruckt.⁵ Für Luther, so war nicht nur hier zu lesen, wies das göttliche Wort den Weg zum Glauben und war Gewähr für die tröstliche Überwindung aller Anfechtungen. Gerade im reformierten Einzugsbereich wie hier in Schaffhausen darf auch nicht vergessen werden, dass die erste Frage des *Heidelberger Catechismus* von 1563 lautete: «Was ist dein einiger trost in leben und sterben?», mit dieser Antwort (erster Satz): «Das ich mit Leib und Seel, beyde in leben und in sterben, nicht mein, sonder meines getrewen Heilands Jesu Christi eigen bin [...]».⁶

Trost als seelische Ertüchtigung durch Entlastung und sogar Entmächtigung des empirischen Ichs im Sinne eines gläubigen Vertrauens in den Erlöser – in dieser letzthin paradoxen Empfehlung, Exegese und problematischen, weil lediglich postulativen Erfahrung verbergen sich gleichermassen Motive, Symptome wie auch Heilmittel einer schon vor der Reformation grassierenden, aber durch das reformatorische Sola-Fide-Prinzip potenziell verstärkten *tristitia religiosa*.⁷ Davon abgesehen, versteht es sich, dass daneben seit den Kirchenvätern komplementär zu überirdischer Trosthoffnung selbstverständlich auch auf die gebotene gegenseitige solidarische Tröstung der Menschen hingewiesen wurde, wie

2 Dies nach Holtz, Sabine: *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, Bd. 3), Tübingen 1993, S. 42.

3 Luther hat in einer Predigt über Joh 14/15 ausführlich die Tröstungen durch den Hl. Geist beschworen (WA = Weimarer Ausgabe, so auch im Folgenden abgekürzt), Bd. 45, 1911, S. 615.

4 Zu Luther und den von ihm aufgenommenen Traditionen grundlegend Appel, Helmut: *Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jg. 56, Heft 1, Nr. 165), Leipzig 1938, und besonders Mennecke-Haustein, Ute: *Luthers Trostbriefe* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 56), Gütersloh 1989. – Zur älteren Überlieferung insgesamt siehe von Moos (vgl. Anm. 1).

5 Daraus eine Auswahl bei Luther, Martin: *Theologie des Kreuzes*, hrsg. von Georg Helbig, Stuttgart [1961], S. 339–417.

6 *Reformierte Bekenntnisschriften*. Bd. 2/2. 1562–1569, bearbeitet von Mihály Bucsay †, Emidio Campi, Zoltán Csepregi, Wilhelm H. Neuser und Jan Gerard Jakob van Booma, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 175.

7 Zum älteren Begriffsfeld der *tristitia* in Verwandtschaft unter anderem mit *acedia* siehe die weitläufigen Materialien bei von Moos (vgl. Anm. 1), *Testimonienband* (= Bd. 3), S. 207–218.

zum Beispiel von Augustinus in seinem Kommentar zum Johannesevangelium in einer stichwortartigen Aufzählung diverser Nöte mit dem topischen Zitat des paulinischen Römerbriefes (Röm 12,15 nach Luther «Frewet euch mit den frölichen / Vnd weinet mit den weinenden»):⁸

«Si paupertas angit, si luctus moestificat, si dolor corporis inquietat, si vlla calamitas vexat, adsunt boni homines, qui non solum gaudere cum gaudentibus, sed flere cum flentibus norunt, leniuntur aspera, releuantur grauia, & superantur aduersa.»

Es war diese genuin christliche Pflicht der Barmherzigkeit⁹ und des Mitleids, die anknüpfend an eine weit zurückweisende Tradition auch schon vom jungen Luther in seiner 1519 für Friedrich den Weisen bestimmten, sorgfältig komponierten Trostschrift *Vierzehn Trostgründe für die Mühseligen und Beladenen* (*Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*, gedruckt 1520)¹⁰ behandelt und dabei im Gegensatz zu weltlicher Trostphilosophie schon ganz auf die Trostwirkung der Heiligen Schrift und damit auf das göttliche Wort bezogen wurde,¹¹ weil es doch nichts Wirksameres gebe als den Trost durch die Evangelien und die Leidensgeschichte Christi. So Luther in einem Brief an Spalatin (11. November 1521),¹² der die *Tessaradecas* unter dem Titel *Ein tröstliches Büchlein [...] in aller Widerwertigkeit eines jeden christgläubigen Menschen* ins Deutsche übersetzte.

Helfer und hilfreiche Schriften waren besonders benötigt für die Leidenssymptome von Individuen, die sich mit körperlicher oder seelischer Krankheit oder mit drohenden bzw. tatsächlichen Todesfällen, bis zu eigenen Suizidgedanken, konfrontiert sahen. Der literarische Radius der diesbezüglichen oder auch thematisch anders gelagerten Trostschriften (etwa in Bedrohung durch weltliches Unrecht oder in der Angst vor Verarmung oder religiöser Verfolgung) reicht vom einfachen Appell und von einprägsamen Maximen über mehr oder weniger sorgfältig stilisierte Briefe¹³ mit Verhaltensregeln und Denkanstößen bis hin zu

8 Augustinus super Ioannem, zit. nach Langius (vgl. Anm. 1), S. 263.

9 Zu den biblischen Grundlagen der Mitleidspflicht siehe von Moos (vgl. Anm. 1), Testimonienband (= Bd. 3), S. 31–32. Man denke an den seit dem Mittelalter ausgebildeten Kanon der sieben leiblichen und sieben geistigen «Werke der Barmherzigkeit»; Letztere sind: «Unwissende lehren, Zweiflern raten, Trauernde trösten, Sünder zurechtweisen, jenen, die Leid zufügen, verzeihen, Lästige ertragen und für alle beten», so noch zitiert in: Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Erzdiözese Freiburg, Freiburg im Breisgau 2013, Nr. 29,3, S. 120.

10 Dazu Brecht, Martin: Martin Luther, 3 Bde., Stuttgart 1981–1987, hier Bd. 1 (1981), S. 337–338. – Appel (vgl. Anm. 4), S. 119–121. – Mennecke-Haustein (vgl. Anm. 4), S. 71–82.

11 Ausführlich dazu Mennecke-Haustein (vgl. Anm. 4), S. 19–26; dazu auch Brandt, Theodor: Luther als Seelsorger, Wuppertal 1973, S. 55–61: «Briefe an Angefochtene» samt Beispielen aus den Tischreden. – Zur tröstlichen Seelsorge Luthers in der «Anfechtung» oder gar «Verzweiflung» siehe auch Brandt, Theodor: Luthers Seelsorge in seinen Briefen, Witten 1962, S. 14–16, 61–66.

12 In deutscher Übersetzung mit Kommentar in: Martin Luther: Ausgewählte Schriften. Sechster Band. Briefe, Auswahl, Übersetzung und Erläuterungen von Johannes Schilling, Frankfurt am Main 1982, Nr. 18, S. 37–40 mit S. 281.

13 Der Typus des Trostbriefs wurde als eigenes Briefgenre behandelt zum Beispiel von Erasmus von Rotterdam in: *De Conscribendis Epistolis* (1522). Leicht einsehbar in der Auswahlausgabe,

rhetorisch verfestigten Traktaten mit erprobten religiösen oder philosophischen, vor allem anthropologischen und moralischen Argumentationssystemen, wie sie uns und den Autoren der Frühen Neuzeit aus der lateinischen Antike (die griechische spare ich hier aus)¹⁴ prototypisch überliefert sind, zum Beispiel in einem berühmten und bewegenden Brief Ciceros an einen Freund, der zwei Söhne verloren hatte,¹⁵ in seiner nur in wenigen Zitaten erhaltenen meditativen Trostschrift (*Consolatio*) zum Tod seiner Tochter Tullia,¹⁶ in fast allen Partien seiner monumentalen *Tusculanae Disputationes*, welche die verschiedenen Störungen (Tod, Schmerzen, Leidenschaften, äussere Übel) eines glücklichen Lebens behandeln.¹⁷ Eine bemerkenswerte Passage aus den *Tusculanae Disputationes* (III 81–82) gibt stichworthaft einen Überblick über das weite Themenarsenal der schon zu Ciceros Zeiten vorliegenden griechischen Trostschriften, ganz abgesehen von Trostschriften über den Tod:¹⁸

«Sunt etiam certa, quae de paupertate, certa, quae de vita inhonorata et ingloria dici soleant; separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de servitute, de debilitate, de caecitate, de omni casu, in quo nomen poni solet calamitatis. Haec Graeci in singulas scholas et in singulos libros dispertunt. [...] si quis error alicunde extitit, si paupertas momordit, si ignominia pupugit, si quid

übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Kurt Smolak (Ausgewählte Schriften, Bd. 8), Darmstadt 1980, S. 190–203.

- 14 Zur Antike nach wie vor grundlegend Kassel, Rudolf: Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur (Zetemata, Bd. 18), München 1958. – Zu den antiken Trostschriften über den Tod siehe Johann, Horst-Theodor: Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod (Studia et Testimonia antiqua, Bd. 5), München 1968. – Zur Consolationsdichtung siehe Esteve-Forriol, José: Die Trauer- und Trostgedichte in der römischen Literatur, untersucht nach ihrer Topik und ihrem Motivschatz, Diss. München 1962. – Stork, Traudel: Nil igitur mors est ad nos. Der Schlußteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur, Bonn 1970. – Zum Epicedium, in dem die Consolatio nach der Lamentatio und Laudatio zu den Pflichtteilen gehörte, grundlegend Krummacker, Hans-Henrik: Das barocke Epicedium. Rhetorische Tradition und deutsche Gelegenheitsdichtung im 17. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 18 (1974), S. 89–147. – Ferner Eybl, Franz: Epicedium, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik (vgl. Anm. 1), Bd. 2, S. 1250–1251.
- 15 M. Tulli Ciceronis Epistularum ad Familiares Libri XVI. Lateinisch-deutsch ed. Helmut Kasten, München 1964, V, 17 (16), S. 274–279 an Titius; vgl. auch ebd. VI, 5 an den verbannten Aulus Caecina.
- 16 Dazu sei aus der Fülle der Literatur nur hingewiesen auf meinen alten Lehrer Büchner, Karl: Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt, Heidelberg 1964, S. 372–375.
- 17 Dazu Büchner (vgl. Anm. 16), S. 386–390.
- 18 Zitiert nach Marcus Tullius Cicero: Gespräche in Tusculum. Eingeleitet und neu übersetzt von Karl Büchner. Zweite, durchgesehene Auflage, Zürich und Stuttgart 1966, S. 270. Übersetzung (S. 271): «Gibt es doch bestimmte Dinge, die über die Armut, bestimmte, die über ein ungeehrtes und ruhmloses Leben angeführt zu werden pflegen; für sich gibt es bestimmte philosophische Gespräche über die Verbannung, über den Untergang der Heimat, über die Knechtschaft, über die Körperschwäche, über die Blindheit, über jeden Fall, auf den man das Wort Unglück anzuwenden pflegt. Das verteilen die Griechen auf einzelne Vorträge und einzelne Bücher. [...] wofern irgendein Irrtum anderswoher entstand, wofern die Armut schmerzte, wofern die Schande stach, wofern die Verbannung irgendwelche Trübsal verbreitete oder wofern irgend etwas von dem eben Erwähnten eintrat. Indes gibt es für die einzelnen Dinge eigene Trostgründe. Über sie kannst du hören, sobald du Lust hast.»

tenebrarum obfudit exilium, aut eorum quae modo dixi si quid extitit; etsi singularum rerum sunt propriae consolationes, de quibus audies tu quidem, cum voles [...].»

An die Seite von Ciceros Werken treten selbstverständlich die drei musterhaften *Consolationes* aus der Feder des Philosophen Seneca¹⁹ und die spektakuläre *Consolatio Philosophiae* des Boethius (hingerichtet 524).²⁰ Sie wirkten seit dem Mittelalter in einem sehr weiten literarischen Feld, sei es im Umkreis der *Ars moriendi* und *Meditatio mortis*²¹ und als unverzichtbarer consolatorischer Part der Beileidsdichtung und der Kondolenzschreiben,²² sei es in der aufkommenden Welle der literarischen Melancholietherapie auch aus der Feder protestantischer Seelsorger,²³ sei es in der stände- oder berufsspezifischen Seelsorge zum Beispiel für Soldaten.²⁴ Auch in anderen literarischen Genres wurde das Thema der Melancholien und Gewissensängste behandelt, so in den in lutherischen Regionen zahlreich gedruckten und vielgelesenen sogenannten Teufelbüchern. So erschien 1604 in Magdeburg aus der Feder des Mühlhauser Theologen Heinrich Decimator der «Gewissens Teuffel. Das ist: [...] Bericht von dem aller erschrecklichsten, greulichsten vnd grossen Teuffel, des Gewissens Teuffel, vnd desselbigen Grewel, wie er die Menschen verblende, vnd listiger weise in allerley Sünde vnd Schaden führe, vnd nach begangener Sünde, jhnen aus der Fliegen einen großen Elephanten mache, vnd sie also in Angst vnd Noth, Schwermuth vnd Hertenleid, ja oft in Verzweiffelung und Verzagung bringe [...]».²⁵

19 Siehe Seneca: *Consolatio ad Marciam*; *Consolatio ad Helviam*; *Consolatio ad Polybium*; dazu die Referate bei Albrecht, Michael von: *Geschichte der römischen Literatur* (dtv Wissenschaft, Bd. 4618), München 1994, Bd. 2, S. 92. – Johann (vgl. Anm. 14), § 301–346, S. 140–155. – Maurach, Gregor: *Seneca, Leben und Werk*, Darmstadt 1991, S. 61–80.

20 Dazu Albrecht (vgl. Anm. 19), S. 1355–1357.

21 Für das Mittelalter s. von Moos (vgl. Anm. 1). – Exemplarisch Johann von Staupitz: *Ein buchlein von der nachfolgung des willigen sterbens Christi*, Leipzig 1515, oder Luthers psychologisch sehr sensibler vorreformatorischer *Sermon von der Bereitung zum Sterben* (1519; WA 2, S. 685–697; auch bei Luther, ed. Helbig [vgl. Anm. 5], S. 153–172), worin die tröstliche, angstlösende Lenkung der inneren Bilder und der Vorstellungskraft des Leidenden sehr systematisch abgehandelt wird.

22 Laut Mennecke-Haustein (vgl. Anm. 4), S. 101, bilden die Kondolenzschreiben mit fast einem Drittel der etwa 90 erhaltenen Trostbriefe «einen der Schwerpunkte von Luthers Trostbriefstellerei».

23 Dazu Steiger, Johann Anselm: *Melancholie, Diätetik und Trost. Konzepte der Melancholie-Therapie im 16. und 17. Jahrhundert*, Heidelberg 1996. – Im *Manuale Ministrorum Ecclesiae* (Tübingen 1603) des württembergischen Hofpredigers Felix Bidembach werden 500 Predigttexte nach diversen Anlässen und Kategorien unterteilt, darunter auch Predigten «über Menschen, die der Melancholie verfallen sind»; dies nach Holtz (vgl. Anm. 2), S. 44, Anm. 133.

24 Dazu Steiger, Johann Anselm: *Gerechter Krieg und ewiger Friede. Zu Theologie und Ethik lutherischer Konsolationsliteratur für Soldaten zur Zeit des dreißigjährigen Krieges*, in: Föcking, Marc/Schindler, Claudia (Hrsg.): *Der Krieg hat kein Loch. Friedenssehnsucht und Kriegsapologie in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 2014, S. 175–198.

25 Titelaufnahme nach Grimm, Heinrich: *Die deutschen «Teufelbücher» des 16. Jahrhunderts. Ihre Rolle im Buchwesen und ihre Bedeutung*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 2, 1960, S. 513–570, hier S. 537–538. – Zu den «Teufelbüchern» umfassend Osborn, Max: *Die Teuffelliteratur des XVI. Jahrhunderts* (*Acta Germanica* 3,3), Berlin 1893. – Zur lutherischen

Vor diesem skizzenartig berufenen texttypologischen Hintergrund sind Eigenart und Zweck von Ulmers Trostschrift (Zürich, Christoffel Froschauer 1579, 2. Aufl. Zürich, [Hans Rudolf Wyssenbach] 1600)²⁶ zu bestimmen, die nach einer dreiseitigen unpaginierten Vorrede an die Schaffhauser Gemeinde 15 Blätter mit Blattzählung, also 30 Seiten (auf der letzten Seite eine deutsche Fassung von Psalm 103,8–14) umfasst: «Eine Trostgeschrift / für angefochtne vnd betrübte hertzen / welche mit dem last jrer sünden / vnd mit schwären gedancken jres gewissens / geengstet werdend. Uß reinem göttlichen Wort / kurtz vnd einfeltig gestellet / durch Johannem Conradum Ulmerum / Predikanten zu Schaffhausen». Man darf im Horizont der oben erwähnten Homiletik des Hyperius sagen, dass sich in dieser Trostschrift der geforderte fünfte *usus* der seelsorgerlichen *applicatio* der Bibel konzeptionell und publizistisch aus gegebenen Anlässen verselbständigte. Ulmers Titel erläutert, dass nicht banale Alltagsnöte oder schlimme Unfälle zur Rede stehen, sondern dass eine spirituelle Bedrängnis, die «Anfechtung» der Sünden- und Gewissensangst,²⁷ behandelt werden soll, also ein besonders von Luther immer wieder traktierter und therapierter psychischer Leidensdruck,²⁸ der im Protestantismus, selbst wenn die schwerwiegende Frage, das *decretum horribile*, der Prädestination gar nicht auf der Agendaliste stand, allein schon dadurch an Schärfe gewann, dass «Gerechtigkeit» vor Gott nur durch den Glauben, nicht aber durch Werk- und Lebenspraxis oder gar durch kirchliche Gnadenmittel zu erhoffen war.

Ulmer richtet sich nicht an einen individuellen Adressaten, sondern versteht sein Werk laut Vorrede als Frucht und Fazit einer in fast 35 Jahren erworbenen seelsorgerischen Erfahrung und demgemäss als Reaktion auf Nöte und Klagen der Schaffhauser Gemeinde. Wichtig ist Ulmer dabei, so weiter in der Vorrede, dass er angesichts der Umtriebe des «leidigen Satans», der wie so oft bei Luther auch hier offenbar hinter den «Anfechtungen» steckt, weder mit «langen Schriften» und auch nicht mit «vernünfftigen worten / und menschlichen gründen» seine Leser stärken und trösten möchte, sondern (so wie Luther, darf man ergänzen) auch in dieser Trostschrift das Prinzip *sola scriptura* dergestalt befolgt, dass sich der Text seitenweise fast wie ein biblisches Cento darbietet: «So hab ich uß Christelichem mittleiden / dise schrift gar einfeltig vnd kurtz / allein uß reinem vnd krefftigem Göttlichem wort gestellet.» Vielleicht darf man dieses Verfahren als genuin reformatorische Variante einer «kognitiven Verhaltenstherapie» bezeichnen, welche durch die biblisch motivierte Umwertung und Neubewertung der eigenen Leidenssituation die intellektuelle und emotionale Einstellung

Ausrichtung in der Semiotik des Teuflichen siehe Bernhard Ohse: Die Teuffeliteratur zwischen Brant und Luther [...], Berlin 1961.

26 Lateinische Fassung 1602.

27 Zur theologischen Semantik von «Anfechtung» vgl. Beintker, Horst: Anfechtung. 3. Reformation- und Neuzeit. 4. Dogmatisch, in: Theologische Realenzyklopädie Studienausgabe, Bd. 2, Berlin/New York 1978, S. 695–708.

28 Mennecke-Haustein (vgl. Anm. 4), S. 14 zur *tentatio diabolica* und *tristitia religiosa*: «Die Briefe an religiös Angefochtene bilden denn auch, wie es scheint, die interessanteste Gruppe der Lutherschen Trostbriefe.» – Zu Luther ergiebig Steiger (vgl. Anm. 23), S. 11–20.

3
4.)

Eine Trostge-
schriffte / für angefochtne
vnd betrübte hertzen / welche mit
dem last jrer sünden / vnd mit schwä-
ren gedanczen jres gewissens /
geengstet werdend.

Vß reinem göttlichem wort / kurz
vnd einfeltig gestellet / durch Johan-
nem Conradum Ulmerum / Predi-
canten zu Schaffhausen.

Getruckt zu Zürich / by Christoffel
Froschower / M. D. LXXIX.

Sum Ludouici Acker

- 1 Johann Conrad Ulmer, Eine Trostgeschriffte für angefochtne und betrübte Hertzen, welche mit dem Last jrer Sünden und mit schwären Gedanczen jres Gewissens geengstet werdend [...], Zürich: Christoffel Froschower, 1579, Titelblatt mit Besitzeintrag von Ludwig Ackermann. Zentralbibliothek Zürich, Abteilung Alte Drucke und Rara, 5.300,4. Foto: e-rara, <https://doi.org/10.3931/e-rara-2244>.

des Ichs zu sich, zur Welt und vor allem zu Gott, also das internalisierte Weltbild insgesamt, korrigieren sollte und konnte. Jedenfalls verzichtet Ulmer auf die erprobten profanen Kategorien vor allem der stoizistischen Affekttheorie, natürlichen Anthropologie und rationalen «Güterlehre» offenbar auch deshalb, weil sich diese diskursiv mehr oder weniger säkularen ausserchristlichen Denktraditionen bei seinem Adressatenkreis für die avisierte Milderung der genuin christlichen Gewissensängste und diversen Glaubensanfechtungen von vornherein als wenig zweckmässig und wirksam erwiesen.

Insgesamt besteht Ulmers Werk aus acht ungleich langen Teilen, deren Beginn jeweils am Rand mit einer römischen Ziffer gekennzeichnet ist. Der erste Teil bekräftigt gut lutherisch, dass Gott durch sein Wort, das allein Hilfe und Trost biete, mit den Menschen «handle und rede» (fol. 3v–4r). Im zweiten Teil werden expositorisch zwei extreme, falsche und sündige Haltungen bzw. Meinungen der Menschen in Ansehung ihrer tatsächlichen Sündhaftigkeit und damit auch ihres Verhältnisses zu Gott einander gegenübergestellt. Zum einen besteht die Sünde in Fortführung alter, zum Beispiel schon von Johannes Gerson (1363–1429) bedachter Theorien einer unangebrachten *pusillitas animi* darin,²⁹ an der Vergebbarkeit der Schuld und damit an der Gnade Gottes zu zweifeln (fol. 4r), «da jr vermeind / ir seygid allein die grösseste sündler / und seye euch euwere sünd umb jrer grösse vnnd menge willen / schwerlich zu vergeben». Zum andern geht es um Menschen, die sich in falscher «Sicherheit»³⁰ wiegen und wie die alten Pharisäer denken (fol. 4v), «wann wir nit so grosse sunder werind / so werind wir nit verdampt. Dann das ist eben so vil / als woltend wir nit gar / sondern nur zum teil sündler vor Gott seyn / vnd vns nur zum teil / vnnd nit gar warhafftig / für verfluocht und verdampt für gott darstellen: sonder etwas vorteils von unserer fromheit für anderen / mit dem Phariseer Luce am achzehenden Cap. [die Geschichte vom selbstgerechten Pharisäer und dem demütigen sündenbewussten Zöllner] darbringen.» Ulmer hält dagegen, Gott wolle nur «die sündler / welche warhafftige sündler sind / vnnd nit die gerechten (deren er keinen überal vnder vns findt) selig machen».

Hatte Gerson wider die übermässige sündige *tristitia* noch eingewandt, Gott fordere vom Menschen nichts Unmögliches und man solle sich göttlicher Barmherzigkeit anvertrauen, geht Ulmer einen anderen Weg, indem er die depressive Sündenangst paradoxerweise durch die sehr hart formulierte angebliche Gewiss-

29 Dazu, ausgehend von Gerson, ausführlich Mennecke-Haustein (vgl. Anm. 4), S. 143–160.

30 Zentraler Begriff in Luthers theologischer Anthropologie für tendenziell säkulares Desinteresse an der Heilssorge und das damit verbundene Sündenbewusstsein; vgl. die zahlreichen Stellen zur falschen *securitas* schon in Luthers Auslegung der Busspsalmen (vgl. Anm. 39) sowie zum Beispiel in Luthers Tischreden (WATr, vgl. Anm. 3), Bd. 2, 377, Nr. 2251a: «In tempore enim securitatis impius confidit, praesumit et certus sibi videtur sua opera Deo placere et vult simpliciter iustus esse [...]» – Ähnlich Simon Musäus in seinem *Melancholischen Teufel* (1572) im Kontext einer Auslegung von Ps 2; dazu Steiger (vgl. Anm. 23), S. 20–29, 116–118, hier zit. nach S. 116: «Die mittelstrasse warhafftiger bekerung zu Gott / ist gebawet auff Gottes Furcht / vnd vertragen / laut des 2. Psalms [...]. Der Holtzweg zur Rechten ist vermessene sicherheit / der Holtzweg zur Lincken ist trostlose furcht / trawrigkeit / vnd verzweiffelung.»

heit und egalisierende Argumentation entkräftet, dass alle Menschen, ob grosse oder kleine oder gar kleinste Sünder, nach dem paulinischen Römerbrief (bes. Kap. 3) bzw. Galaterbrief (Kap. 2–3) vor Gott «verflucht» seien. Psychologische Befreiung von aller Sündengrübelei, Sündenberechnung und Sündenangst vollzieht sich auf dem Boden einer abgründigen anthropologischen Skepsis, was das Mitwirken am eigenen Seelenheil angeht, und unter dem Postulat einer universalen geistlichen Hilfsbedürftigkeit, die durchaus Luthers Position entspricht, die er gerade in der Auslegung von Röm 3 im Streit mit Erasmus von Rotterdam um den sogenannten Freien Willen eingenommen hatte. Auch Ulmer verweist auf dieses für den Protestantismus vor allem lutherischer Prägung zentrale Kapitel über das Verhältnis von Gesetz, Glaube und Gottes Gerechtigkeit. Nach Luther kam Paulus gemäss Röm 3 zu dem Resultat, «dass alle unter der Sünde sind, der Erkenntnis Gottes ermangeln und sogar Verächter Gottes sind. Hier blieb kein Raum für irgendein gutes Wollen des Menschen. [...] Die Rechtfertigung war reines Geschenk».³¹ In diesem Sinne letztthin auch Ulmer (fol. 4r): «Dann hie ist kein underscheid / vnnd hat keiner keinen ruom vor Gott.»

Das führt weiter zu steilen, fast blasphemischen Gedankengängen. Die Notwendigkeit, die unrettbar sündige humane Natur zu erkennen, anzuerkennen und zu erleiden, gehört, recht betrachtet, nicht zu den Übeln, sondern zu den Gnadengeschenken, die eine totale Hingabe an den Christusglauben und damit die Gerechtigkeit vor Gott und durch ihn bewirken. Wer aber, so meint Ulmer, die eigenen Sünden selbstgerecht nur mit dem «goldwäglin» abwägen will, den lässt Gott (fol. 4v) entweder wie David oder Petrus in «schwere sünd fallen. [...] damit sy sich selb [...] für recht verdampfte sünder erkennend», oder er lässt aus kleinen Sünden grosse Skrupel und Anfechtungen erwachsen. Ulmer geht also so weit, dass der gnädige Gott selbst als Urheber sowohl von Sünden als auch des Sündenbewusstseins und der damit auftretenden Angst eines bösen Gewissens erscheint (fol. 4v/5r): «[...] oder [Gott] laßt jre kleine vnnd wenige sünd (wie sy vermeinend) durch schwere anfechtung im hertzen vnd gewissen / auch etwa zuoglych durch creutz vnd schwerem hamer deß gsatzes / so groß vnd mechtig machen / das sy auch ein rauschend blatt / zum höchsten erschreckt / vnd jnen die ganze welt zu eng wirdt: also / dass sy durch fheür vnnd wasser lieffind / dass sy nur deß bösen gewissens ledig werden möchtend.»

Diese Argumentation richtet sich nicht nur gegen altgläubige Werkgerechtigkeit und humanistisch-erasmisch tingierte moralische Abwägungen und Selbstgerechtigkeiten, sondern will gegenüber der privaten Schuldreflexion die aus Gottes freier Gnade einem jedem Menschen als unweigerlichem Sünder zugewendete Gerechtigkeit herauskehren. Denn der Mensch hat (fol. 5r) Gott nicht «für zu malen / welche sünd zu vergeben sygind oder nit». Unabhängig von der Grösse der Sünden gilt das wiederum steile Paradox, dass Sündenangst, Anfechtung und Gerechtwerdung aus Gnade dialektisch zusammen gehören; die Ängste und Anfechtungen des Gewissens führen eigentlich durch die «Hölle» zum

³¹ So im Referat von Luthers *De servo arbitrio*, Brecht (vgl. Anm. 10), Bd. 2, S. 229.

Himmel. Ulmer zitiert am Ende von Teil II wörtlich nach Luthers Übersetzung 1 Sam 2,6, indem die dort angesprochene Herrschaft Gottes über die Feinde und Gottlosen spiritualisiert, das heisst im Widerspiel von Gott und Teufel (auch dies gut lutherisch)³² als biblisches Bild für die inneren Anfechtungen des sündenbewussten Menschen und seine gerade daraus zu erhoffende Errettung aktualisiert wird. Die von Ulmer vor dem Zitat konstruierte begriffliche Opposition von «helle» und «himmel» kommt allerdings so im abschliessenden Zitat von Luthers Übersetzung gar nicht vor, geschweige denn, dass die Höllenfahrt des angefochtenen Ichs notwendigerweise zu seiner himmlischen Erlösung beitrage. Hier denken wir zu Recht an Luthers briefliche Aufforderung an Melancthon «pecca fortiter, sed fortius fide» (Brief vom 1. August 1521)³³ und fassen damit Ulmers eigenwillige, trostsuchende, im Grunde gut lutherische Interpretation der besagten alttestamentarischen Textpassage (fol. 5v): «Bedenckend vil mer: der herr mache eüwere sünd darumb so groß und schwer / und stosse eüch darumb in die helle / dass er euch zur gerechtigkeit auß gnaden / vnnd in den himmel heben wölle. Welches dann der teüfel vnd vnser böse gewissen umb wendend / als ließ Gott uns die helle darum versuochen / dass wir darinn versincken söllend / da doch das widerspil waar ist. Dann wer die helle nicht versuocht / der kompt in der warheit nit in den himmel: Wie die muoter Samuelis spricht / im ersten buoch Samuelis am andern Cap. Der HERR / spricht sy / tödet vnd machet lebendig: Er füret in die helle / vnd wider herauß.»

Der dritte Teil beschwört mit vielen Belegen Christi Erlösungswerk unabhängig von Art und Grösse der Sünden von Heiden und Juden. Alle Sünder, auch die Repräsentanten jenes monströsen Lasterkatalogs, den Paulus in 1 Kor 6 aufführt, werden als Glaubende potenziell (fol. 7r) «on verdienst gerecht / auß seiner gnad / durch die erlösung / welche in Christo Jesu beschehen ist / welchen gott hat fürgestellt / zu einem gnadenstul / durch den glauben in seinem blut». Auch der geniale Begriff «gnadenstul» (in der Vulgata: *propitiatorium*) stammt aus der deutschen Bibelübersetzung Luthers (zuerst 2 Mose 25,17–22) im Zusammenhang der Beschreibung des Tempelinneren (2 Mose 25, 22): «Von dem ort will ich dir zeugen vnd mit dir reden / nemlich / von dem gnadenstuel zwischen den zween Cherubim / der auff der laden zeugnis ist / alles was ich dir gebieten will an die Kinder Israel.» Ulmer verknüpft so das Alte und das Neue Testament, jenes im christologischen und soteriologischen Sinne umdeutend, indem vor allem Christi Passion und ihre Erlösungswirkung als zentraler Inhalt und als tiefstes Movens der Glaubenzuversicht herausgestrichen werden. Es hiesse, Christus «Unehre» anzutun und «deß teufels lügen» zuzustimmen, zu meinen (fol. 8r) «als hette er nur für geringe / vnnd nit auch für die gröbisten vnnd verdamlichsten sünder gnuog gethan, vnd bezalet». Wer (fol. 8v) «in angst

32 Man denke an das bekannte, oft behandelte Lied *Ein feste burg ist vnser Gott*; Zugänge dazu mit weiteren Literaturhinweisen bietet die Analyse von Lothar Schmidt in: Meid, Volker (Hrsg.): *Gedichte und Interpretationen. Renaissance und Barock* (Reclams UB 7890), Stuttgart 1982, S. 53–62.

33 WABr (vgl. Anm. 3), S. 372.

der sünden vnnnd der hellen im gewissen» schwebt, hat sich besonders an Röm 5 zu halten, von Ulmer paraphrasiert unter anderem mit dem Satz: «Wo aber die sünd mechtig worden ist / da ist doch die gnaad noch überflüssiger [im Sinne von überfließend] worden / auff das / gleych wie die sünd geherrschet hat zum tod (verstond / in euwerem gewissen) also auch die gnad herrsche zum ewigen leben / durch Jesum Christum.» (fol. 8v) Dies wird nach Ulmer besiegelt durch das Evangelium, die Taufe und «das Nachtmal deß herren», das Ulmer offenbar nicht zwinglianisch, sondern trotz der etwas vagen Formulierung eher in Richtung der melanchthonschen Realpräsenz im Glaubensakt auslegt, das Nachtmahl nämlich, «in welchem euch die gmeinschaft deß creützigten leybs Christi / vnd seines vergossnen bluots / sampt vergebung der sünden / lebens vnd eewiger sälligkeit mitgeteilet vnnnd auß gnaden geschenckt worden ist». (fol. 9r)

Da alles auf den Christusglauben ankommt, kann sich Ulmer nicht nur der Sündenangst und der universalen Erlösungshoffnung widmen, sondern stellt sich im vierten Teil (fol. 9v–11r) dem Problem der Grösse und Stärke oder auch der Kleinmütigkeit und Schwäche des Glaubens. Ulmer kennt und nennt Paulus als tröstliches Beispiel dessen, der seine Schwachheit bekennt (2 Kor 12). Den Glauben, der mit einem «Senfkörnlin» (nach Mt 17,20) oder einem «fünklin» verglichen wird, sieht Ulmer durch «trübsal vnd anfechtung», letzthin durch den Teufel gefährdet, der (in der Bedrohung des Affekts und des Intellekts gleichzeitig) «mit vnzalbaren bösen und schandtlichen schweren gedancken als mit fheürigen pfeylen / in unsere hertzen hefftig zuschüßt». Die psychische Seite der geistlichen Anfechtung sind Angst, Melancholie und Depression.

Was Ulmer in seiner Trostschrift bewegt, hat eine sehr lange, in der biblischen Christozentrik des Luthertums wegen des unabdingbaren Glaubenspostulats noch verschärfte Problemkarriere vor und hinter sich, Befunde, die auch in geistlichen «Kreuz- und Trostliedern» zwischen 1570 und 1700 immer wieder als quälende, psychische Herausforderung behandelt wurden; so etwa in den achtzehn siebenzeiligen Strophen aus der Feder des renommierten, im Umkreis Hamburgs wirkenden Pfarrers und Schriftstellers Johann Rist (1607–1667)³⁴ mit dem Titel *Hertzliches Klag- und Trostlied Einer angefochtenen und betrübten Seelen, so mit Angst und Verzweiflung ringt*. Ab der zehnten Strophe wird von dem anonymen Gedichtspracher gläubig auf die zugesagte Hilfe und Liebe Gottes verwiesen; vorher entwirft Rist einen emotional bewegten Rollenmonolog des an seiner «Trübsal» und «Verzweiflungs-Angst» leidenden Ichs (im Folgenden zitiert). Was hier zur Sprache kommt, wirft, mit wörtlichen Anklängen an

34 Zu Rists Leben und Werk sowie zum Forschungsstand siehe Damann, Günter: Johann Rist als Statthalter des Opitzianismus in Holstein. Aspekte seiner literaturpolitischen Strategien anhand der Widmungsbriefe und Vorreden, in: von Ritter, Alexander (Hrsg.): Literatur in der Provinz – Provinzielle Literatur? Schriftsteller einer norddeutschen Region (Steinburger Studien, Bd. 6), Heide 1991, S. 47–66, sowie vor allem den Sammelband von Steiger, Johann Anselm/Jahn, Bernhard in Verbindung mit Walter, Axel E. (Hrsg.): Johann Rist (1607–1667). Profil und Netzwerke eines Pastors, Dichters und Gelehrten (Frühe Neuzeit, Bd. 195), Berlin/Boston 2015.

Ulmers Traktat, ein Schlaglicht auf die auch in der Schaffhauser Gemeinde offenbar dringlichen seelischen Nöte:³⁵

1. Jammer hat mich ganz umgeben,
Elend hat mich angethan.
Trawren heist mein kurtzes Leben,
Trübsal führt mich auf den Plan.
Gott, der hat mich gar verlassen,
Keinen Trost weis ich zu fassen
Hier auf dieser UnglücksBahn.

2. Grausamlich bin ich vertrieben
Von des Herren Angesicht',
Als ich, jhn allein zu lieben
Nicht gedacht' an meine Pflicht;
Drumb muß ich so kläglich stehen.
Doch es ist mir recht geschehen,
Mein Gott rieff, ich hört' jhn nicht.

3. Ach mein Schifflein wil versincken
Recht auff diesem Sünden-Meer.
Gottes Grimm läst mich ertrincken.
Denn sein' Hand ist viel zu schwer.
Ja mein Schifflein läst sich jagen
Durch Verzweiflungs-Angst und Plagen
Ganz entanckert hin und her.

4. Gott hat mein jetzt gar vergessen,
Weil ich nicht an jhn gedacht.
Meine Sünd' hat er gemessen
Und mir feindlich abgesagt,
Daß ich ringen muß die Hände,
Sein Erbarmen hat ein Ende,
Schier bin ich zur Hellen bracht.

35 Fischer, Albert: Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts. Vollendet und hrsg. von W[ilhelm] Tümpel, Bd. 1–6, Gütersloh 1904–1916, Ndr. Hildesheim 1964, hier Bd. 2, Nr. 195, S. 185–186. – Zahlreiche ähnliche Lieder bietet Rist in dem nunmehr kritisch neu herausgegebenen Band: Rist, Johann/Jacobi, Michael: Neue Musikalische Kreuz-, Trost-, Lob- und Dank-Schule (1659). Kritisch hrsg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger. Kritische Edition des Notentextes von Oliver Huck und Esteban Hernández Castelló (Neudrucke deutscher Literaturwerke, Neue Folge, Bd. 97), Berlin/Boston 2019. – Aus den Bänden von Fischer-Tümpel nenne ich exemplarisch nur Johann Heermann: *Umb Errettung auß langwieriger Trübsal*, Bd. 1, Nr. 345, S. 298; Burkhard Großmann: *Kreutz- und Trostlied*, Bd. 2, Nr. 46, S. 51–52; Andreas Kessler: *Kreutz- und Trostlied*, Bd. 2, Nr. 64, S. 69–70; Johann Holtzmann: *Ein fein gesang für die melancholey und trawrigkeit*, Bd. 2, Nr. 182, S. 165–166.

5. Wo ist Rath und Trost zu finden,
Wo ist Hülf' in dieser Noth?
Herr, wer rettet mich von Sünden,
Wer erlöset mich vom Tod?
Ich gedencke zwar der zeiten,
Da du pflagst für uns zu streiten,
Ja zu ziehen aus dem Koht'.

6. Aber nun hat sich geendet
Deine Lieb' und grosse Trew.
Ach! Dein Hertz ist abgewendet
Und dein Grimm wird täglich new.
Du bist von mir außgegangen;
HErr, dein Zorn hält mich gefangen,
Ich verschwinde wie der Sprew.

7. Höllen-Angst hat mich getroffen,
Mein Gewissen quälet mich.
Kein' Erlösung ist zu hoffen,
Ich empfinde Todes-Stich'
Und ein unaufhörlichs Sterben.
Herr, ich eile zum Verderben,
Ich vergehe jämmerlich.

8. Grawen hat mich überfallen,
Zittern hat mich angesteckt.
Schwerlich kann ich nunmehr lallen,
Angst und Furcht hat mich bedeckt.
Ach! Ich wandel' jetzt die Strassen,
Da ich mich muß martern lassen,
O wie wird mein Geist erschreckt!

9. Will mir denn kein Trost erscheinen,
Spür' ich gar kein Gnaden-Liecht?
Nein: Vergeblich ist mein weinen,
Mein Gebet, das hilft mir nicht.
Über mich verlaßnen Armen
Wil kein Helfer sich erbarmen;
Ich bin todt, mein Hertz zerbricht!

Dass man durch die «Hölle» der Anfechtung, das heisst der Traurigkeit und Glaubensnot gehen muss, um letztthin anhand der Heiligen Schrift Gottes tröstliche Gegenwart zu erfahren, hat Rist auch in einem anderen längeren Lied festgehalten (elf Strophen), das einen Jesajavers (48,10) interpretiert: «Jch wil Dich

ausserwehlt machen im Ofen des Elendes.» Ich zitiere die erste und die letzte Strophe:³⁶

So führst Du mich im Leben noch
O Grosser Gott / zur Höllen/
Ja legst auf mich ein solches Joch/
Das mich schier gahr kann fellen?
Ach! Trauren hält mein Hertz so fest/
Das es Jhm keinen trost zuläst/
So wenig ein verdamter Mann
Trost in der Höllen finden kann.

[...]

Dein Grim zwahr hat mich sehr erschreckt/
Dein Zorn hält mich gebunden;
Doch/ als ich nur dein Wohrt geschmeckt/
Da hab ich schnell empfunden
So reichen Trost/ ja Fried und Kraft/
Daß ich bin gleichsam aufgeraft
Zu Dir ins Reich der Herligkeit
Von aller Noht und Qual befreit.

Als höchst symptomatisch für diesen geistlichen Diskurs und für diese, sichtlich auch schon Ulmer bewegende, durchaus verbreitete Konfliktkonstellation darf auch ein dialogisches Gedicht des berühmten württembergischen Theologen und Prälaten Johann Valentin Andreae (1586–1654) unter dem Titel *Melancholi Recept* (Erstdruck 1619)³⁷ gelten. Während Rist sein längeres Lied in etwa zwei Hälften auf zwei Stimmen verteilt, steht hier dem klagenden und leidenden Ich Vers für Vers, manchmal sogar im selben Vers kontrastiv eine tröstende und mahnende Stimme gegenüber, sodass ein innerer seelischer Dialog um mögliche Therapien des Leidens entsteht. Ich zitiere aus den sechs Strophen die vierte und fünfte, in denen die Diagnose des Selbsthasses sowie der Sündenangst und Strafwürdigkeit mit dem Verweis auf den «festen» Glauben an Christus beantwortet

36 Rist, Johann/Flor, Christian: Neues Musikalisches Seelenparadies Alten Testaments (1660). Kritisch herausgegeben und kommentiert von Johann Anselm Steiger. Kritische Edition des Notentextes von Oliver Huck und Esteban Hernández Castelló (Neudrucke Deutscher Literaturwerke, Neue Folge, Bd. 87), Berlin/Boston 2016, S. 230–233.

37 Zuerst erschienen in Andreae, Johann Valentin: Geistliche Kurtzweil. Zu Ergetzlichkeit einfältiger Christen mitgetheilt, Strassburg 1619, S. 131, hier zitiert nach Völker, Ludwig (Hrsg.): «Komm, heilige Melancholie». Eine Anthologie deutscher Melancholie-Gedichte (Reclams UB 7984), Stuttgart 1983, S. 294–295. – Vgl. zu diesem Gedicht die Analyse von Watanabe-O’Kelly, Helen: Melancholie und melancholische Landschaft (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, Bd. 54), Bern 1978, S. 27–29.

wird, dies aber so, dass auch die bedrängende Frage der Unfähigkeit zu glauben aufscheint:

Jammer will mich nit lassen.
Erquicke dich. Ach wie kan ich?
Sich nur fürsich.
Jch muß mich selber hassen.
Wie Plagstu dich so gern?
All frewd von mir ist fern.
Erschall. O Gall!
Durch Christum kanst dich fassen.

Angst folgt nach meinen Sünden.
Glaub festiglich. Ach wie kan ich?
Sich neben dich.
Die Straff thu ich empfinden.
Was nutzt dich Christi Todt?
Ich Gilff in meiner Not
Steh fast. O Last!
Gott würd dich schon entbinden.

Bei Ulmer scheinen mir weniger der Zuspruch des Zutrauens, dass Christus sich auch der Kleingläubigen annimmt (fol. 10v), und der Imperativ (gemäss Röm 14,1), «den schwachen im glauben» (fol. 10v) aufzunehmen, im Zentrum zu stehen als die praktische seelsorgerische Folgerung, die sich aus der Exegese dieser und anderer biblischer Weisungen wie auch aus Ulmers offenkundigen Erfahrungen mit den gängigsten Gemeindemitgliedern ergibt. Ulmer empfiehlt, von Strafpredigten («zornigen predigen»), die «schreckliche Exempel», wie sie noch «täglich» zu beobachten seien, aneinanderreihen, bei den «schon zerbrochenen hertzen» abzusehen. Die sensationell wirkende Wortkombination der «zerbrochenen hertzen» stammt aus Luthers Übersetzung des 147. (in der Vulgata 146.) Psalms *Laudate dominum*, hier Vers 3, wo es in der Vulgata heisst: «qui sanat contritos corde». Luther interpretiert die *contritio cordis* durch geringfügige sprachliche Änderungen drastischer, indem die «Herzen» nicht mehr nur als der geistliche Ort und das Organ fungieren, an und mit dem «Zerknirschung», also der traditionell definierte Vorgang im Prozess der Reue und Busse, erfahren wird, vielmehr werden «Herzen» selbst zum Objekt des Zerbrechens, von denen Luther in seiner besagten Übersetzung allerdings tröstlich verkündet: «Er [Gott] heilet die zerbrochnen hertzens sind.»³⁸ Für Ulmer besteht die Aufgabe des Seelsorgers bei dieser «Heilung» darin, Strafpredigten nur auf jene anzuwen-

38 Zitiert nach D. Martin Luther: Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrifft. Deudsch auff's new zugericht. Wittenberg 1545, hrsg. von Hans Volz [...], Bd. 1–3 (dtv text-bibliothek, Bd. 6031–6033), München 1975, hier Bd. 2, S. 1090–1091.

den, die sich «sicher» fühlen und über die göttliche Gnade spotten. Kleingläubige Verzweiflung muss geistlich, sympathetisch und psychologisch therapiert, nicht mit Drohungen traktiert und zusätzlich erschreckt werden. Diese Passage stellt dem Seelsorger Ulmer ein beredtes Zeugnis seiner Feinfühligkeit aus, die sich offenbar von lutherischen Troststrategien inspiriert und bestätigt fühlen durfte, und die abschliessende Berufung auf Mk 9,24, die selbst dem Unglauben ein biblisches Fundament verleiht, wirkt wie ein Ruf, der über die Zeiten hinweg gehört werden konnte (fol. 10v): «Diese sprüch leerend auch gewaltig / dass alle strenge vnd zornige predigen / auch alle schreckliche exempel / die über die sündler ergangen sind / vnnnd noch teglich ergond / nit söllend auff die reüwenden vnnnd schon zerbrochne hertzen gezogen werden: sonder auff die sicheren vnnnd verruochten verechter / die der gnad nit begärend / sonder die selbige verspotend vnd veruolgend. Darum solt jr in euwerer schwachheit vnd kampff / mit dem vatter deß besäßnen / Marci an neunnden Capitel seüfftzen vnnnd bitten: Ich glaube lieber Herr / hilff meinem vnglauben.»

In den Nöten, Schwachheiten und Kämpfen bleibt nur das, wie auch immer angefochtene, Gebet (vor allem dazu der kurze Teil V, fol. 11r/v). Ulmer beschliesst dieses Kapitel mit einer der Lektüre dienenden Auflistung der «zum gebett / auff die nodt» besonders zu empfehlenden Psalmen (Psalm Nr. 6, 13, 31, 32, 38, 51, 69, 71, 102, 103, 130, 143); wir erkennen hier nichts anderes als eine um fünf (hier kursiv gesetzte) Nummern erweiterte Liste der traditionellen, seit Augustinus kodifizierten und von Luther immer wieder exegetisch sehr intensiv behandelten sogenannten (sieben) Busspsalmen.³⁹ Dass Ulmer die bedeutende Rolle des Psalters in Luthers Predigten und gerade in seinen Trostschriften kannte, gewiss auch die wegweisende Vorrede Luthers zu seiner deutschen Übersetzung des Psalters,⁴⁰ darf angenommen werden, zumal der Psalter ja auch in der oberdeutschen und schweizerischen Theologie und Liturgie eine Schlüsselstellung einnahm. Überdies waren schon in vorreformatorischer Zeit, so im 14. Jahrhundert zum Beispiel bei Gert Groote, «Anfechtungsnot» und Psalmmeditation eng verknüpft, denn die Psalmen waren besonders wertvoll: «Quia contra temptationes tales et contra temptatorem sunt compositi ad nostram consolationem et profectum.»⁴¹

Vorab aber war von Ulmer Grundsätzliches zu klären. Gleich zu Beginn dieses Kapitels geht Ulmer nämlich aus von der Not, nicht mehr beten zu können, jedenfalls keine adäquate Formulierung in einer geistlichen Wortlosigkeit

39 Dazu schon vorreformatorisch Luthers Auslegung der sieben Busspsalmen (Wittenberg 1517), abgedruckt bei Helbig (vgl. Anm. 5), S. 25–110. – Zum Exempel des Psalmliedes *Aus tiefer Not schrei ich zu dir* (nach Ps 130) lesenswert nun Becker, Hansjakob, in: Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, hrsg. von Becker, Hansjakob et al., München 2009, S. 124–134.

40 Dazu Kühlmann, Wilhelm: Luthers Psaltervorrede von 1528 als poetologische Urkunde frühneuzeitlicher Lyrik und der lateinische Psalter des Eobanus Hessus, in: Kühlmann, Wilhelm: Vom Humanismus zur Spätaufklärung. Ästhetische und kulturgeschichtliche Dimensionen frühneuzeitlicher Lyrik und Verspublizistik in Deutschland, hrsg. von Telle, Joachim/Vollhardt, Friedrich/Wiegand, Hermann, Tübingen 2006, S. 44–56.

41 Dies nach Mennecke-Haustein (vgl. Anm. 4), S. 165.

zu finden, die nach Röm 8,26 ein «unausprechliches seufftzen», also ein quasi körpersprachliches Pendant der Glaubensnot, nicht aber der fraglosen Glaubensintensität hervorruft (fol. 11r). Doch aus dem leidenden Seufzen, so Ulmers nachdrückliche Umdeutung und packende Formulierung (in Anlehnung an Ps 6 und 2 Mose 14,15), wird bei Gott ein «großes Geschrey»: «Vnd diß geschicht in höchsten engsten / da wir vermeinend / wir könnind vor angst und grosser notd nit bätten / vnd sey das gebätt gar dahin: da doch eben sölich seufftzen über unse- ren vn glauben vnnd schwachs gebett das sterckest gebätt ist / welches durch die wolcken tringet / vnd bey Gott ein groß geschrey wirdt.»⁴²

Sich dem «guten willen» Gottes in Geduld zu unterwerfen, wird von Ulmer nicht nur axiomatisch empfohlen (Kapitel VI, fol. 11v–13r), sondern mit Überlegungen zur göttlichen Gewolltheit und geistlichen Sinnhaftigkeit der Anfechtungen und besagten Nöte untermauert. Angedeutet werden vier mit arabischen Ziffern markierte Argumentationslinien, die fast durchweg mit Paulus-Zitaten illuminiert werden. Der erste Begründungskomplex, hier exemplarisch zitiert, umschreibt auch wesentliche Aussagezentren des Folgenden. Anfechtung gehört zur geistlichen Selbsterkenntnis und zu einem spezifischen, wenn nicht sogar notwendigen Prozess der in Tugenden ausmündenden Glaubenserziehung (fol. 12r): «Er will vns aber darumm etwan lang vnd hefftig mit sölichen anfechtungen üben / vns zum besten. Erstlich dass wir vnser sünd vnnd ellend vor anderen erkennen lernind / frümmer werdind / vnd in dem gebett / hoffnung / gedult vnnd anderen dingen zunämind / wie Paulus in der anderen an die Corinther am eilfften Capitel spricht.» Dass Gott den Angefochtenen nicht verlässt, wird in Kapitel VII (fol. 13r–14r) weitläufig wiederum anhand von Paulus, aber auch mit Rekurs auf den Psalter eingeschärft, worauf das letzte Kapitel VIII die moralischen und praktischen Folgerungen bzw. Imperative umreisst, die sich aus der Erfahrung der «Treue» Gottes und seines Trostes ergeben (fol. 14r/v). Es will vermerkt werden, dass Ulmer hier auf die alte Formel der «Werke der Barmherzigkeit» verweist, dies nicht im Sinne altgläubiger Verdienstgerechtigkeit, sondern ausdrücklich als Beweis der Dankbarkeit gegenüber dem tröstenden Gott: «Wenn vns nun von Gott stercke vnd trost widerfart / vnd vnser angst geringeret oder gar gemilteret / oder gar entnommen wirdt (weliches wir dann alles dem göttlichen willen heimstellen söllend) so sol man sich fürthin ernstlich vor sünden hüten / nüchter / wacker / züchtig / vnd in einem gottsförchtigen wandel vnd gutem gewüssen läben / ernstlich seufftzen vnnd betten / vnser danckbarkeit mit wercken der Barmhertzigkeit / gegen den dürfftigen beweysen.» Dass Ulmer gegen Schluss auf die Kombination des göttlichen Worts und des

42 Zu Luthers Auseinandersetzung mit Röm 8,26 siehe Mennecke-Haustein (vgl. Anm. 4), S. 258–260. – Zur Theorie des Gebets, zumal in der «Anfechtung», siehe: Steiger, Johann Anselm (Hrsg.): Das Gebet in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit (Theologie – Kultur – Hermeneutik, Bd. 25), Leipzig 2018, hier bes. Kühlmann, Wilhelm: Zur Theorie des Gebetes bei Celtis, Erasmus, Melanchthon und Abraham Scultetus (S. 93–116) und Steiger, Johann Anselm: Zu Martin Luthers Theologie des Gebetes (S. 141–160).

Sakraments verweist, ohne die (fol. 15r) bald «alles hertzen leide vorhanden» sei, verwundert nicht.

Ein vages Schlaglicht auf Probleme in der Schaffhauser Gemeinde wirft die vorhergehende Bemerkung, die auf Schwierigkeiten mit dem Sakraments-, also wohl vor allem mit dem Abendmahlsverständnis, und auf die hier wieder einmal dem Teufel zugeschriebene Verfälschung des «göttlichen Worts» abzielt. Ulmer sagt nicht, worum genau es geht, doch darf man annehmen, dass ihn nicht zuletzt die Kluft zwischen der lutherischen und der reformierten Abendmahlstheologie bewegte, ein Zwiespalt, der mit dem zeitgenössischen Streit um das lutherische Konkordienbuch (gedruckt 1580) von Neuem ins helle Licht rückte. Auf einschlägige Diskussionen könnte sich Ulmers Warnung beziehen (fol. 14v): «Vor allen dingen aber / sol man sich deß worts und der heiligen Sacramenten fleysig erinnern vnd gebrauchen / vnd vns keine giftige eynfelle vnd gedancken deß teufels / daruon abziehen lassen. Dann deß leidigen Sathans höchste kunst vnd arbeit dahin gerichet wirt / daß er vns das göttliche Wort vnmär [d. h. zuwider] / verrechtlich [sic! gemeint ist wohl «verächtlich»] vnd stinckend mache.» Die letzte scharfe Formulierung könnte sich auch auf jene Christen beziehen, die wie einst Sebastian Franck und die spiritualistisch orientierten Dissidenten die Widersprüchlichkeit der Bibel ernst nahmen und im alten Gegensatz von *spiritus* und *littera* ihren Glauben nicht auf das umstrittene «Wort», sondern auf den «Geist» im Sinne einer inneren Erleuchtung gründeten und sich demgemäss vom Gottesdienstbesuch und vom Sakramentenempfang teilweise dispensierten. Das wäre in einer Geschichte der Schaffhauser Gemeinde weiter zu verfolgen und zu bedenken. Immerhin war Schaffhausen eines der Zentren der Täuferbewegung seit dem 1527 in Rottenburg gemarterten und hingerichteten Michel Sattler, Verfasser einer der wichtigsten täuferischen Bekenntnisschriften (*Schleitheimer Artikel*), der noch kurz vor seinem Tod in Schleithem (Kanton Schaffhausen) eine Täuferversammlung leitete.⁴³

43 Dazu siehe Hofer, Roland E.: Täufer im 17. Jahrhundert. Herrschaftsdurchdringung und untertäniger Widerstand in der Frühen Neuzeit, in: Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 71, 1994, S. 97–118.