



88. Jahrgang · Heft 2-2024 Pfingsten | »Sag mir ein Wort«

Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche



*»Sag mir
ein Wort«*

Geistliche Mütter und Väter





Inhalt

98	<i>Zur Einführung</i> <i>Heiko Wulfert: Sag mir ein Wort.</i>
101	<i>Essays</i> <i>Herbert Naglatzki: Karl Bernhard Ritter als Berneuerer und als Beter und die Regel der Evangelischen Michaelsbruderschaft</i>
113	<i>Roger Mielke: Anders. Werden</i>
121	<i>Heinrich Holze: Schweigen – Erfahrungen mit einem monastischen Lebensthema</i>
138	<i>Dr. Bernd Müller-Bierl: Gedanken eines Neurowissenschaftlers</i>
143	<i>Heiko Wulfert: Die Anfechtung in der Mystik</i>
158	<i>Rezensionen</i> <i>Roger Mielke: Heinrich Assel, Elementare Christologie, Erster Band: Versöhnung und neue Schöpfung, Zweiter Band: Der gegenwärtig erinnerte Christus, Dritter Band: Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes.</i>
165	<i>Adressen</i>
166	Impressum



Sag mir ein Wort.

von Heiko Wulfert



Foto: Archiv Wulfert

»Lies zuerst das Buch des Mönches Nikephoros ..., dann lies das gesamte Buch Gregors vom Sinai mit Ausnahme der kurzen Kapitel, dann lies die Ausführungen des Symeon, des Neuen Theologen, über die drei Arten des Gebetes und seine Schrift über den Glauben, und anschließend lies das Buch des Kallistos und Ignatios. Das Werk dieser Väter enthält sämtliche Anweisungen und die Lehre vom inneren Herzensgebet und kann von allen verstanden werden.«

So beginnt die Schriftensammlung, die unter dem Namen »Philokalie« überliefert ist.¹ Bekannt wurde sie besonders durch die »Aufrichtige[n] Erzählungen eines russischen Pilgers«², die Schrift eines unbekanntem russischen Autors aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, die erstaunlich schnell und in großem Umfang rezipiert wurde. Es geht um die Schriften, die Worte geistlicher Väter, die weitergegeben werden, um zu Taten zu werden und Leben zu prägen.

Das Wort, das Fleisch wurde (Joh. 1), weckt das Wort, das ins Leben eingeht, lebendig und persönlich anspricht. Die Evangelien verdanken sich mündlicher Tradition, persönlicher Weitergabe der »Jesus-Christus-Geschichte«. Nicht die theoretische Abhandlung, sondern das an den konkreten Adressaten gerichtete Wort wird als Träger der Botschaft und Vermittler lebendiger, tätiger Hoffnung erfahren. Dies Wort muss zugesprochen sein, wie es sich in der äthiopischen Spruchweisheit ausdrückt: »Den Dschungel in deinem Herzen kannst du nicht selber roden. Den Acker deines Lebens kannst du nicht selber bestellen. Das Wort, das dir hilft, kannst du dir nicht selber sagen.«

Klassische Zeugnisse solch persönlich zugesprochener Worte sind die Apophtegmata patrum³, Sammlungen von Aussprüchen geistlicher Väter und Mütter, die meist kurz szenisch gefasst werden, was ihre Beheimatung im konkreten Leben noch deutli-

¹ Zitiert aus Matthias Dietz (Hg.), Kleine Philokalie. Betrachtungen der Mönchsväter über das Herzensgebet, Ostfildern²2013, 24.

² Emmanuel Jungclaussen (Hg.), Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers, Freiburg i. Br. 2000.

³ MPG 65, 71–440.

cher macht. In ähnlicher Weise sind die Collationes von Johannes Cassian Sammlungen geistlicher Gespräche, in denen es um konkrete Fragen und dem Fragenden zugewandte Antworten geht, die zugleich als Lebenswort weitergegeben werden.⁴ Augustinus trifft das lebendige Wort, als er die Stimme »Nimm und lies« hört und, ihr folgend, das Pauluswort liest, das ihn im Innersten trifft⁵ und sein Leben verändert. Die entscheidende Wende für Martin Luther ist mit dem neuen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes verbunden, das ihm in seinem Ringen mit den Worten des Römerbriefes aufgeht und es ist ihm, als habe sich der Himmel aufgetan. Ignatius von Loyola wird vom »Leben Christi« des Ludolf von Sachsen angesprochen und auf einen neuen Weg gewiesen. Graf Zinzendorf steht erschüttert vor der Darstellung des leidenden Christus von Domenico Fetti und den darauf zu lesenden Worten: »Das tat ich für dich, was tust du für mich?« Die Betrachtung des Gekreuzigten und seines Wortes »Mich dürstet« weist Mutter Teresa zur Pflege der Armen und Sterbenden.⁶

Diese Bewegung durch das lebendig widerfahrende Wort bezeichnet Gerhard Ebeling als »Sprachereignis« oder »Wortgeschehen«, das er gegen eine rein dogmatische Doktrin abgrenzt. Während das Dogma anbiete, dass man »darin gastweise als Fremdling Unterschlupf findet«, bedeute das Sprachereignis die »Gewährung eines Lebensraums«.⁷ Es erscheint im verkündigten und zugesprochenen Wort und ebenso im Sakrament.

Ist unserer wortreichen Gesellschaft und besonders unseren Kirchen dieses lebendige Wort mit seiner wirkenden Kraft verloren gegangen? Es herrscht die Flut der Wörter, doch was spricht an? Wo das lebendige Wort schweigt, kann die Stille als Gericht empfunden werden. Wo die Menge an Worten und Bildern im »Zeitalter der Information« phrasenhaft und leer wirkt, Leerraum an der Stelle von Leben vermittelt, da bricht die Bitte wieder auf: »Sag mir ein Wort«.

Diese Ausgabe des Quatember widmet sich den geistlichen Müttern und Vätern und ihrer Weitergabe und Zusage des einen, lebendigen Wortes. Herbert Naglatzki stellt Karl Bernhard Ritter, die Anfänge der Evangelischen Michaelsbruderschaft und das Werden ihrer Regel vor. Roger Mielke beschreibt das Wesen der Bruderschaft als einer Gemeinschaft geistlicher Begleitung, die sich besonders im Amt des Helfers zeigt. Die Voraussetzung für

⁴ CSEL 13, Wien 2004.

⁵ Confessiones, VIII 12.

⁶ Renzo Allegri, Mutter Teresa. Ein Leben für die Ärmsten der Armen, München ³2003.

⁷ Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, ⁵2006, 19.

ein Hören des Wortes ist das Schweigen. Heinrich Holze geht in seinem Beitrag der Bedeutung des Schweigens als einer geistlichen Tugend nach. Bernd Müller-Bierl gibt einen Einblick in seine neurowissenschaftlichen Forschungen und weist eine interessante Perspektive des Sprachgeschehens auf. Zwei stark rezipierten Schriften, der »Nachfolge Christi« des Thomas von Kempen und der »Dunkle[n] Nacht« des Johannes vom Kreuz widmet sich meine Untersuchung zur Anfechtung in der Mystik.

Es ist dieser Ausgabe des Quatember zu wünschen, dass sie dazu beiträgt, achtsam auf das Wort zu hören, das uns zum Leben und Glauben hilft.



Karl Bernhard Ritter als Berneuchener und als Beter und die Regel der Evangelischen Michaelsbruderschaft

von Herbert Naglatzki

1. Karl Bernhard Ritters Bedeutung für die Berneuchener und die Evangelische Michaelsbruderschaft

Die Bewegung der Berneuchener und die Evangelische Michaelsbruderschaft (EMB) sind aufs Engste mit der Person von Karl Bernhard Ritter verbunden, ja sie sind ohne ihn nicht denkbar. Natürlich haben auch andere Persönlichkeiten für sie eine große Bedeutung, wie z. B. Wilhelm Stählin oder der in Vergessenheit geratene Ludwig Heitmann, aber die Prägung, die von Karl Bernhard Ritter ausging, war und ist für ihr Leben in besonderer Weise bestimmend, denn er leitete sie an, nach dem Geheimnis Gottes zu fragen.

Sein Helfer in der EMB, Otto Heinrich von der Gablentz, hat in seinem Nachruf über ihn gesagt: »Ritter hat sich das Leben nicht leicht gemacht. Er wurde oft hin- und hergerissen von der Fülle seiner Anlagen, von der Stärke seines Temperaments, von der strengen Forderung seines Gefühls, verantwortlich zu sein als Christ und als Deutscher für so vieles, was außerhalb des normalen Berufslebens lag.«¹ Und scherzhaft heißt es dann weiter: »... dass manches vielleicht anders geworden wäre, wenn er nicht Ritter geheißen und nicht so vieles von Rittern gewusst hätte.« Darüber hinaus ist es auch zum Verständnis seines Wesens wichtig, dass ihm bewusst war, in einer langen Kette von Vorfahren zu stehen, bis hin zu Melanchthon und auch zur heiligen Elisabeth.

Aus einem reformierten Pfarrhaus in Kurhessen stammend, hatte er nach seiner Gymnasialzeit in Gütersloh und in Kassel, wo er das Abitur machte, in Heidelberg, Halle und Erlangen Theologie und Philosophie studiert. Aus der Zeit seines Studiums in Halle kannte er Paul Tillich und war mit ihm zeitlebens freundschaftlich verbunden. 1912 promovierte der damals Zweiundzwanzigjährige zum Dr. phil. mit einer Dissertation »Über den Ursprung einer kritischen Religionsphilosophie in Kants »Kritik der reinen Vernunft«. 1913 machte er sein erstes theologisches Examen beim Konsistorium der Mark Brandenburg. Er strebte

*Ritter hat sich
das Leben nicht
leicht gemacht.*

¹ In memoriam, 5. Rundbrief der EMB 1968, 183.

nicht den Weg ins Pfarramt an, vielmehr wollte er sich auf eine wissenschaftliche Laufbahn vorbereiten mit den Vorarbeiten zu einer Habilitation im Fach systematischer Theologie. Aus diesem Grund nahm er eine Stelle als Erzieher an der Hauptkadettenanstalt in Berlin Lichterfelde an. Doch der Ausbruch des Ersten Weltkrieges setzte seiner wissenschaftlichen Laufbahn ein jähes Ende. Er meldete sich als Kriegsfreiwilliger, um noch kurz vor dem Einrücken in den Krieg seine Frau Margarete geb. Hachtmann zu heiraten. Sein Regiment war das 3. Garde-Ulanen Regiment in Potsdam, zu dem auch Hans von Wedemeyer gehörte, so dass hier eine Beziehung entstand, die später bedeutsam wurde. Im Krieg bestand er 1916 sein zweites theologisches Examen.

Das Ende des Ersten Weltkrieges 1918 mit dem Zusammenbruch der jahrhundertealten Staatsordnung der Monarchie wird für ihn ein Suchen nach neuen Wegen, so als konservativer Reformier in der Politik und als Abgeordneter für die Deutschnationale Volkspartei (DNVP) im preußischen Landtag bis 1921, aber noch wichtiger im Jungdeutschen Bund, einer Gruppierung innerhalb der Jugendbewegung, die sich 1919 bildete. Hier begegnete er erstmalig Wilhelm Stählin. Ebenfalls im Jahr 1919, im November, wurde Ritter durch den Magistrat von Berlin zum Pfarrer auf die reformierte Pfarrstelle an der neuen Kirche am Gendarmenmarkt, dem deutschen Dom, berufen. Der Inhaber der lutherischen Pfarrstelle war Friedrich Rittelmeyer, mit dem Ritter bis zu dessen Ausscheiden aus dem Pfarramt als Gründer der Christengemeinschaft 1922 zusammenarbeitete. Nachfolger Rittelmeyers wird Heinrich Wolfgang Seidel, der Mann der Schriftstellerin Ina Seidel. Auch mit ihm gab es eine enge Zusammenarbeit.

Ritter nimmt ein vielfältiges Aufgabenfeld religiöser und kultureller Art wahr, wie z. B. als Dozent der »Arbeitsstelle für Kulturpolitik« am Johannesstift; in der Fichte-Gesellschaft und ihrer Hochschulvereinigung, der Fichte-Hochschulgemeinde; im Bühnenvolksbund. Gemeinsam mit dem Pfarrer der Berliner Dreifaltigkeitsgemeinde Siegfried Graf von Lüttichau, der der Hochkirchlichen Vereinigung angehört, gibt er ab 1922 Ordnungen für Morgen- und Abendgebete für seine Kirche, den Deutschen Dom, wie für die Dreifaltigkeitskirche heraus mit dem Titel »Der deutsche Dom«. Für seine liturgischen Veröffentlichungen wird dieser Titel bis Ende der dreißiger Jahre beibehalten. Diese erste liturgische Veröffentlichung Ritters mit Lüttichau war für die Kirchen der beiden Pfarrer gedacht als ein tägliches gottesdienstliches Angebot für die nach Ritters Worten »vorüberströmenden Massen«. So ist es ihm ein Anliegen, die Gottesdienste anschaulich und lebendig zu gestalten. Und er unternimmt mit Jugendlichen

*So ist es ihm ein
Anliegen, die
Gottesdienste
anschaulich und
lebendig zu ge-
stalten.*



aus der Jugendbewegung und der Hochschulgemeinde radikale liturgische Experimente unter anderem mit Osternachtfeiern mit Lichterprozessionen und geistlichen Spielen. Ein besonderes Beispiel dafür war sein »Domspiel vom Menschensohn« für den Brandenburger Dom, das viele junge Menschen damals begeisterte. Sein Engagement im »Jungdeutschen Bund« wird vielleicht der Anlass gewesen sein, dass ihn der Evangelische Oberkirchenrat der Kirche der altpreußischen Union zum Beauftragten für die außerkirchliche Jugendarbeit ernennt. Die Mehrheit der Jugendbewegung stand nämlich der Kirche skeptisch gegenüber. Es war Wilhelm Stählin, der für den Januar 1923 die Führerinnen und Führer der christlich orientierten Jugendbewegung ins Schloss Angern bei Magdeburg einlud, um sie zur Mitverantwortung für den Weg der evangelischen Kirche zu gewinnen. Doch die Meinungen waren zu gegensätzlich und man fand nicht zueinander. Ein kleiner Kreis unter den Teilnehmern in Angern ließ sich von anfänglichen Schwierigkeiten nicht beirren, da sie trotz aller Gegensätze in ihrer Überzeugung bestärkt worden waren, »dass die Jugendbewegung ihrem tiefsten Antrieben nach eine religiöse Erneuerungsbewegung war.«² So verabredete man sich, erneut zusammenzukommen und »um eine echte Begegnung der Kräfte der Jugendbewegung mit der evangelischen Kirche zu ringen.«³ Ritter erhielt den Auftrag auf Grund seiner Verbindung zum Besitzer des Ritterguts Berneuchen in der Neumark im östlichen Brandenburg, heute das polnische Barnowko, General von Viebahn, dorthin vom 28. Mai bis zum 1. Juni 1923 einzuladen. Als Themen dieses Zusammentreffens in Berneuchen wurden festgelegt: 1. die Wahrheitsfrage; 2. die Frage des Kultus; 3. praktische Ergebnisse und Aufgaben, die sich aus den Beratungen ergeben.

Der Beginn der ersten Berneuchener Konferenz war, im Nachhinein betrachtet, erheiternd, wie diese Anekdote deutlich macht, die 1957 im Quatember unter der Überschrift »Nach einem Menschenalter XXII« zu lesen war:

»Seine Exzellenz, General von Viebahn, Herr des Hauses Berneuchen, war von seinem Neffen vor unserer ersten Arbeitswoche in Berneuchen dahingehend beschieden worden, dass ein Kreis von Theologen, die um die Zukunft der Evangelischen Kirche besorgt seien, von seiner freundlichen Einladung Gebrauch machen würde. Zur festgesetzten Stunde erwartete

² Kirche und Wirklichkeit, hrsg. v. Chr. Zippert, 187. S. auch Quatember 1952/53 »Nach einem Menschenalter«.

³ Kirche und Wirklichkeit, a. a. O., 187.

*Seine Exzellenz
ist sichtlich
bemüht, Haltung
zu bewahren.*

daher seine Exzellenz, umgeben von den Damen, flankiert von der Dienerschaft seines Hauses, auf der Rampe des Schlosses die hochwürdigen geistlichen Herren. Die Wagen fahren vor, und es entsteigen ihnen junge Leute in verwegener Fahrtenkluft, mit Schillerkragen und bloßen Knien. Seine Exzellenz ist sichtlich bemüht, Haltung zu bewahren. Zum Glück hat Bruder Ritter in Vorahnung dieser Szene sich in geistliche Uniform geworfen, er trägt Lutherrock, schwarz-seidene Kniehosen, lange schwarze Strümpfe, Halbschuhe – wie ein anglikanischer Bischof, bemerkt Herrmann Schafft – und kann bei der Vorstellung der Gäste mit allen geistlichen und akademischen Titeln beruhigend versichern, es liege kein Irrtum vor. Allgemeine Erleichterung, Aufatmen. Immerhin, erst die Erfahrung, dass diese Gäste sich bei der festlichen Abendtafel, die zu unserer Begrüßung gegeben wurde, ganz gesittet zu benehmen wussten, schafft die vertrauensvolle und offene Atmosphäre, die uns dann bei allen Wochen in Berneuchen wohlthat.«

Bei diesem ersten Treffen in Berneuchen einigt man sich nicht nur in der Sache, sondern es kommt zur förmlichen Gründung der »Berneuchener Konferenz«, die nun jährlich zusammenkommt: von 1923–1927 in Berneuchen und nach dem Tod von General Viebahn von 1928–1930 auf Pätzig, heute Piaseczno, dem Gut von Hans von Wedemeyer.

Was damals vor 100 Jahren begann, hat seine Auswirkungen sowohl für die Berneuchener als auch für die Michaelsbruderschaft. Es war eine besondere Erfahrung, wie diese aus verschiedenen theologischen wie politischen Richtungen kommenden Teilnehmer und auch eine Teilnehmende, wie die promovierte Theologin Anna Paulsen, über viele Gegensätze im Herkommen und im Denken zueinander fanden. Ritter hat dies im Rückblick nach über dreißig Jahren so beschrieben: »Hatten wir anfangs miteinander diskutiert, so wie man es gewöhnt ist, in Theologenkreisen zu diskutieren und Standpunkt gegen Standpunkt zu setzen und hartnäckig zu behaupten, so schmolz diese Starre der gewohnten ›Auseinandersetzung‹ bald dahin, und wir entdeckten den Weg, auf dem einer dem anderen vorwärts hilft, den Weg, auf dem wie bei einer gemeinsamen Wanderung einer dem anderen zu klarer, weiterführender Schau verhilft.«⁴

Sich nicht mehr auseinander-, sondern sich zusammenzusetzen, war die entscheidende Erfahrung, die fortan richtungsgebend wirkte über alle theologischen Traditionen und politischen Welt-

⁴ Kirche und Wirklichkeit, a. a. O., 189 f.



anschauungen hinweg. Die lautete: Wie kann es geschehen, »dass die Kirche Jesu Christi in allen ihren Lebensäußerungen, in ihrer Verkündigung und ihren Lebensordnungen, in ihren Gottesdiensten, in ihrem Umgang mit der Heiligen Schrift, in ihrer praktischen, handelnden Stellungnahme zu der sozialen und kulturellen Problematik unserer Gegenwart eine überzeugende Gestalt«⁵ gewinnt. Es ging um die Frage der Verwirklichung der Kirche, um eine Verwirklichung, die ihrem Ursprung und ihrem Auftrag gemäß ist. Natürlich war der jeweils konfessionelle Ort der Ausgangspunkt, aber nicht das Ziel der Überlegungen. Vom Herkommen aus der Jugendbewegung stand man einer bloßen Lehre kritisch gegenüber, die nicht als der unmittelbare Ausdruck eines gelebten Lebens überzeugte – es ging um authentische Gestalt von Kirche. Es ging um ihr Sein »als eine transparente Erscheinung der ihr eingestifteten und anvertrauten Heilswahrheit«⁶. Damit wird zugleich deutlich: im Mittelpunkt der Gespräche standen keine liturgischen Fragen. Die Berneuchener sind eben vom Herkommen keine liturgische Reformbewegung, sondern eine kirchliche Erneuerungsbewegung. Allerdings, wenn es um die Erscheinungsform von Kirche ging, dann ging es auch um eine Praxis der gottesdienstlichen Feier, die innerlich einen lebendigen Mitvollzug ermöglichte. Man experimentierte mit liturgischen Ordnungen, die von der Frage bestimmt wurden: was geschieht eigentlich, wenn eine christliche Gemeinde den Anbruch des Tages oder seinen Ausgang feiernd begeht. Damit aber ging es um nichts anderes als um den kosmologischen, den anthropologischen und den heilsgeschichtlichen Ort des Gottesdienstes. Hier war dann auch die konkrete Erfahrung bei den Konferenzen hilfreich. – In Berneuchen bestand die Sitte, wie auf vielen anderen christlich geprägten Gütern, dass sich die ganze Hausgemeinde nach dem Frühstück im Speisesaal zur Andacht versammelte mit einem Choral, einer biblischen Lesung, einer Auslegung, einem freien Gebet. Nun wurden die Konferenzteilnehmer gebeten, diese Andachten zu übernehmen. Auch wenn es gut gemeint war: die Andachten mit ihren Auslegungen wurden zu einem weiteren Diskussionsbeitrag. So war es eine befreiende Entlastung, als man sich entschloss, aus dem Speisesaal in die schöne alte Gutskirche umzuziehen und sich zum gemeinsamen liturgischen Vollzug im Halbkreis um den Altar zu versammeln. Dabei wurden die Ordnungen Ritters für die Morgen- und Abendgebete benutzt, die sich an die lutherische Überlieferung und die abendländische Tradition überhaupt unter dem Titel »Gebet der Tageszeiten« anschloss.

Es ging um die Frage der Verwirklichung der Kirche, um eine Verwirklichung, die ihrem Ursprung und ihrem Auftrag gemäß ist.

⁵ Kirche und Wirklichkeit, a. a. O., 190

⁶ Kirche und Wirklichkeit, a. a. O., 190.

*»Wir können an
der Kirche nur
bauen, wenn
wir selber Kirche
sind.«*

Ein erstes Ergebnis der Berneuchener Konferenz war 1926 die Herausgabe des Berneuchener Buches, mit dem der kirchlichen Öffentlichkeit die gewonnene Erkenntnis als ein Schritt zur Kirchenreform vorgestellt wurde mit dem Titel: »Das Berneuchener Buch – Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation«. In einem ersten Teil wird die Not der Kirche beschrieben und in einem zweiten Teil ihre Aufgabe, dabei wendet es sich gegen den protestantischen Gestaltverzicht und spricht sich zugleich für die Heiligung aller Lebensbereiche aus. Doch man findet mit seinen Vorschlägen zur Erneuerung der Kirche kein Gehör. Das Buch gerät nach Ritters Worten »in die Schrotmühle theologischer ›Kritik‹«⁷. Das aber führt die Konferenzteilnehmer zur Erkenntnis, dass mit literarischer Arbeit und durch Konferenzen und Aussprachen die von Erstarrung und Zerfall bedrohte Kirche nicht zu erneuern ist, vielmehr bedarf es einer Lebensgemeinschaft, die sich für die Kirche verantwortlich weiß.⁸ So kommt es 1926 zu einem ersten Versuch, in einem engeren Kreis sich zu einer Bruderschaft zusammenzuschließen mit einer Lebensordnung von 12 Sätzen. Darin steht der entscheidende Satz, wie der Dienst der Bruderschaft an der Kirche zu geschehen hat: »Wir können an der Kirche nur bauen, wenn wir selber Kirche sind.« Diese erste Bruderschaft innerhalb der Berneuchener Bewegung ist »ein erster tastender Versuch, auf einem völlig unbekanntem Gelände vorwärts zu kommen«⁹, da es ja seit der Reformation hier zu einem Abbruch gekommen war, und es neben der Ortsgemeinde keine andere Sozialgestalt geistlichen Lebens mehr geben durfte. Allerdings ist dieser erste Versuch einer Bruderschaft fehlgeschlagen. So erwiesen sich jene 12 Sätze als ungeeignet, »das Leben einer Bruderschaft zu tragen«¹⁰.

Ein Wendepunkt war dann die Osterwoche des Jahres 1931 mit Meditationsübungen und kultischen Erfahrungen, die miteinander verwoben waren und sich gegenseitig ergänzten. So wurde schließlich nach Ritters Worten die Einsicht gewonnen, »dass wir auf dem von uns begonnenen Wege nur dann vorwärts schreiten können, wenn wir dem Versuch nicht länger ausweichen, unter uns ernsthaft und verpflichtend die Kirche konkrete Gestalt annehmen zu lassen«¹¹. So erging dann an eine kleine Zahl von Mitgliedern der Berneuchener Konferenz eine Einladung

⁷ Quatember 1957, 95.

⁸ Kirche und Wirklichkeit, a. a. O., 192.

⁹ Kirche und Wirklichkeit, a. a. O., 193.

¹⁰ Wolfgang Fenske, Innerung und Ahmung. Meditation und Liturgie in der hermetischen Theologie Karl Bernhard Ritters, edition chrison 2009, 61.

¹¹ Kirche und Wirklichkeit, a. a. O., 116.



vom 29. September bis 1. Oktober 1931 nach Marburg: »damit wir uns dort in der Weise zusammenschließen, die uns notwendig erscheint«¹². Mit dem weiteren Inhalt des Einladungsschreibens wurden die Empfänger gebeten, völliges Stillschweigen über das Vorhaben zu wahren, denn es sollte nicht schon im Vorfeld das Vorhaben einer verpflichtenden Bruderschaft gefährdet werden. So kamen dann von Ende September bis Anfang Oktober 1931 zweiundzwanzig Männer zusammen, die bei aller Unzulänglichkeit das Wagnis eingingen, sich auf einen gemeinsamen Weg zur geistlichen Erneuerung der Kirche zu begeben. Drei Tage und drei Nächte währten die Beratungen, bis – wie Ritter selber sagte – das »uns alle überzeugende und bezwingende Bekenntnis zu dieser Aufgabe geschenkt wurde.« Sie wurde in der Stiftungsurkunde der nun begründeten Evangelischen Michaelsbruderschaft am Altar der Kreuzkapelle der Universitätskirche zu Marburg bei der Feier der Stiftung der Bruderschaft hinterlegt. Jeder einzelne dieser zweiundzwanzig Brüder verpflichtete sich mit diesem

Foto: Archiv Wulfert

¹² Kirche und Wirklichkeit, a. a. O., 196.

Satz, so wie er auch heute bei jeder Aufnahme in die Michaelsbruderschaft vom aufzunehmenden Bruder gesprochen wird:

*»Vor Gott gelobe
ich euch meinen
Brüdern:
Ich füge mich ge-
horsam ein in die
Ordnung der
Bruderschaft zum
Dienst an der
Kirche.
Ich will den Brü-
dern in Liebe und
Achtung
zugetan sein.«*

»Vor Gott gelobe ich euch meinen Brüdern:
Ich füge mich gehorsam ein in die Ordnung der
Bruderschaft zum Dienst an der Kirche.
Ich will den Brüdern in Liebe und Achtung
zugetan sein.«

Karl Bernhard Ritter wurde aus dem Kreis der Stiftungsbrüder zum ersten Leiter der Evangelischen Michaelsbruderschaft bestellt. Es war eine Aufgabe, die er gemeinsam mit einem Rat – bestehend aus fünf weiteren Brüdern – wahrnahm. Seine geistlichen Impulse prägten zusammen mit Wilhelm Stählin den Weg der Bruderschaft. Mit dem Darmstädter Arzt und Stiftungsbruder Carl Happich war er auch für die seelsorgerlichen Fragen in der Bruderschaft zuständig. Sehr schnell wächst in diesen Jahren die Zahl der Brüder. 1938 sind es bereits 248 Brüder.¹³ Ab 1933 gerät Ritter in ständige Auseinandersetzungen mit dem nationalsozialistischen Staat. Er wird verhaftet und immer wieder bedroht. Um sich weiteren Verhaftungen zu entziehen, muss er für mehrere Monate bei Carl Happich in Darmstadt untertauchen. Schließlich ist er durch seine doppelte Verpflichtung in Gemeinde und Bruderschaft so überfordert, dass eine längere Erholungsphase in einem Sanatorium und im Tessin notwendig wird. Dies ist dann der Anlass, von seinem Leitungsamt zurückzutreten. Er bleibt aber intern mit der »priesterlichen Führung« betraut.¹⁴

Karl Bernhard Ritter hat uns gezeigt, wie Christian Zippert am 25. August 1968 bei seiner Ansprache in der Gedächtnismesse in der Marburger Universitätskirche nach seinem Tod am 15. August 1968 zusammenfassend feststellte, »was Kirche ist: »Eine geistliche Heimat, »ein heiliges Priestertum«, da jeder Gott naht in der Freiheit der Kindschaft, da einer dem anderen dient in heiliger Liebe.« Er »ist in der Zeit geboren, da die Väter noch hohe Herren waren. Und etwas Patriarchalisches hat er immer an sich gehabt. Er konnte wohl auch erdrückend wirken durch seine Autorität. Um so beglückender war die Güte, die weise Toleranz, zu der er Jüngeren gegenüber fähig war. Von ängstlichem Gehorsam hat er ... niemals viel gehalten«¹⁵. (In Memoriam Rundbrief EMB 1968, 209)

¹³ Hans Carl von Haebler, Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft, 178.

¹⁴ Haebler, a. a. O., 25.

¹⁵ In Memoriam Rundbrief EMB 1968, 209.



Dem Geheimnis Gottes auf die Spur zu kommen, dieses Anliegen von Karl Bernhard Ritter ist von besonderer Bedeutung nicht nur für die Evangelische Michaelsbruderschaft und die ganze Berneuchener Bewegung, sondern auch für die Kirchen der Reformation. Darum bleibt die gottesdienstliche Feier mit Herzen, Mund und Händen ein Auftrag, dem wir uns vor allem anderen mit Sorgfalt, Liebe und Freude weiterhin verpflichtet wissen.

2. Der Kirche dienen – Bruderschaft und Kirche verdeutlicht an Urkunde und Regel

Unsere Bruderschaft will seit ihrer Stiftung kein Ort neben, über oder außerhalb der Kirche sein, sondern sie weiß sich als eine geistliche Gemeinschaft in die Kirche hineingebunden, wie es uns Urkunde und Regel bezeugen. Dabei ist mit Kirche nach den Worten der Urkunde nicht eine Konfessionskirche gemeint, sondern immer die eine Kirche Jesu Christi, die una sancta catholica et apostolica ecclesia. Wir kommen zwar aus verschiedenen Konfessionskirchen, vor allem den Kirchen der Reformation, aber die Urkunde erinnert uns: »Wir glauben daran, daß alle Einzelkirchen Glieder sind der einen Kirche Christi und ihren Beruf im gegenseitigen Empfangen und Dienen erfüllen«¹⁶. Wir grenzen uns also nicht durch die Profile unserer Konfessionen von einander ab, vielmehr bereichern wir uns gegenseitig mit den Gaben unserer Konfessionen.

Programmatisch für unser Tun und Handeln als Bruderschaft ist der Satz der Urkunde: »Wir können an der Kirche nur bauen, wenn wir selber Kirche sind«¹⁷. Alle berechtigte Kritik an der verfassten Gestalt der Kirche kann nur dann angemessen und kompetent von uns als Bruderschaft insgesamt wie auch von jedem einzelnen Bruder geäußert werden, wo zugleich bei uns die Bereitschaft besteht, auch das eigene Leben der Kritik zu unterziehen. So wichtig die Diagnose über den Zustand der Kirche sein mag, so gilt zuvor, dass die Therapie, die man anderen verordnet, auch für sich selber gilt, wenn man erkannt hat, dass uns die gleichen Leiden an der Kirche verbinden. Darum heißt es am Anfang der Urkunde: »Wir stehen in der gleichen Not«¹⁸.

Die Not, auf die hier verwiesen wird, steht bereits den Verfassern des Berneuchener Buchs von 1926 vor Augen, das die Keimzelle unserer bruderschaftlichen Sichtweise des Dienstes in der Kirche bildet. In jenem als Denkschrift verfassten Buch ist bereits von der Not die Rede, die, wie es dort heißt, die »Gesamtlage unseres Vol-

So wichtig die Diagnose über den Zustand der Kirche sein mag, so gilt zuvor, dass die Therapie, die man anderen verordnet, auch für sich selber gilt [...]

¹⁶ Urkunde I.1., 3. Absatz.

¹⁷ Urkunde I.2., 1. Absatz.

¹⁸ Urkunde I.1., 1. Absatz.

kes« umklammert, und zwar als soziale, wirtschaftliche, sittliche, geistige und religiöse Not.¹⁹ Und schon dort geht es als Antwort auf die Not darum, »daß die evangelische Kirche dieser Zeitnot nicht nur gegen über steht, vielmehr als endliche Größe Not und Schuld ihrer Zeit und ihres Volkes an ihrem eigenen Leib trägt; die Erkenntnis, daß gerade in den evangelischen Kirchen der Gegenwart sich diese Not bis in ihre letzten Tiefen auswirkt, aber auch hier, wo das Evangelium gepredigt und gehört wird, in ihrem letzten Grund durchschaut werden kann.«²⁰ So wird dann die kritische Analyse am Zustand der Kirche zum Ruf zur Umkehr, der sich als Impuls zur Erneuerung der Kirche versteht.

Mit dem Satz der Urkunde »Wir können an der Kirche nur bauen, wenn wir selber Kirche sind« bekennen wir als Bruderschaft, dass wir in die Kirche hineingebunden sind. Mit dem aber, was »Kirche sein« meint, geht es um mehr als um bloße Kircheng Zugehörigkeit. Denken wir an das Motiv vom Leib Christi, mit dem der Apostel Paulus die Gemeinschaft der Getauften im 1. Korintherbrief beschreibt: »Wir sind durch einen Geist zu einem Leibe getauft«²¹. Die Taufe hat uns in den Leib der Kirche, in die Gemeinschaft der Christen mit Christus eingegliedert. »Kirche sein« also heißt »Getaufter sein«. Das ist die Gabe, die uns mit der Taufe gegeben ist und die daraus erwachsende Aufgabe, aus der Taufe zu leben, konkretisiert sich im »an der Kirche bauen«. Was das im Einzelnen meint, benennt die Urkunde in den weiteren Absätzen, die für unseren Dienst an der Kirche richtungweisend sind und wo das Leben mit der Kirche Gestalt annimmt: »wo uns Gottes Geist be ruft, sammelt, erleuchtet und heiligt«, »wo wir einander als Sün der tragen«, »wo die Liebe uns treibt, dem Nächsten zu dienen«. Sie »ist der Leib Christi, durch den Christus sein Werk in der Welt tut.« In all ihren Handlungsweisen, »es sei ihre Verfassung, ihre Verkündigung, ihr Gebet und Sakrament, ihr Liebeswerk oder ihre Verfassung, will Christus bezeugt werden.« Weil aber das Wesen der Kirche immer gefährdet ist, gilt vor allem: »In einer Stunde, da die Kirche sich selbst an den Anspruch der Welt zu verlieren droht, kann die Kirche das Wort der Entscheidung, das sie der Welt schuldet, nur sprechen, wenn sie den priesterlichen Dienst des Gebets erfüllt.«

Zeichnet die Urkunde die Grundlinien der Bruderschaft, so will die an sie anknüpfende Regel, nach den Worten des Stifterbruders Wilhelm Stählin, »den Brüdern eine Hilfe – nicht ein Gesetz – für

*In einer Stunde,
da die Kirche sich
selbst an den
Anspruch der
Welt zu verlieren
droht, kann die
Kirche das Wort
der Entschei-
dung, das sie der
Welt schuldet, nur
sprechen, wenn
sie den priester-
lichen Dienst des
Gebets erfüllt.*

¹⁹ Das Berneuchener Buch, 9.

²⁰ Das Berneuchener Buch, 11.

²¹ 1. Kor. 12,13a.



ihr geistliches Leben und ihren Kampf«²² sein. So heißt es dann auch in der Präambel der Regel: »Die evangelische Michaelsbruderschaft, erwachsen aus der gemeinsam erfahrenen Not der Kirche, begründet in dem Glauben an die der Kirche Jesu Christi gegebene Verheißung, gewillt ihre Glieder zu rechten Streitern im Kampf der Kirche zu erziehen und zusammen zuschließen, ordnet das Leben der Brüder durch die nachfolgende Regel.« Damit aber wird deutlich: die Regel will für die Brüder keine Vorschrift, sondern eine Hilfe sein, um ihr Leben zu ordnen. Dabei hat die Regel auch immer unseren Dienst in der Kirche im Blick.

Die Regel besteht aus 72 kurzen Abschnitten, die in zehn Kapiteln zusammengefasst sind. Diese Kapitel heißen:

- I. Vom Gebet der Bruderschaft (1–9)
- II. Von der Selbstzucht der Brüder (10–19)
- III. Vom Verkehr der Brüder untereinander (20–29)
- IV. Von den Tagen gemeinsamen Lebens (30–38)
- V. Von den geistlichen Übungen der Bruderschaft (39–42)
- VI. Von der Jungbruderschaft (43–47)
- VII. Von den gemeinsamen Arbeitsaufgaben der Bruderschaft (48–55)
- VIII. Von der Aufnahme in die Bruderschaft (56–65)
- IX. Von dem regelmäßigen Opfer (66–68)
- X. Verschiedene Bestimmungen (69–72)

All unser Dienst in der Kirche beginnt mit dem Gebet. Das »Wort der Entscheidung« kann nicht ohne den »priesterlichen Dienst des Gebets« gesprochen werden, wie es die Urkunde I.2 im letzten Absatz betont. Daher sind unsere liturgischen Formen des Betens nie ästhetischer Selbstzweck, vielmehr geht es um die angemessene Gestalt unseres Betens. So setzt dann auch die Regel beim Gebet ein, das unsere vornehmste Aufgabe ist, von der in Kapitel I. der Regel die Rede ist. Vorangestellt wird Satz II,3 der Urkunde »Die Brüder widmen jeden Morgen und jeden Abend einige Zeit der Stille und Andacht«, der dann weiter entfaltet wird (1–3) und ganz konkrete Hinweise zur Ordnung und Gestalt bis hin zum Ort des Betens (4–6) gibt. Feste Gebetszeiten werden empfohlen: morgens (6), mittags (7), abends (6) und das Nachtgebet (6). Die Parallelen zu den klassischen Gebetszeiten sind deutlich. Das Brudergebet am Samstagabend hat eine besondere Bedeutung gerade für die Diasporasituation der Bruderschaft (5 Ende). Herausragend ist Regelsatz 9, der die Bedeutung des Heiligen Mahles für

²² Wilhelm Stählin, *Via Vitae*, 337.

So gehört gerade auch die sakramentale Erneuerung mit zum Wesen der Bruderschaft, für die sie im Leben der Kirche eintritt.

die Brüder hervorhebt und mit dem das Kapitel über das Gebet beschlossen wird. Gebet und Eucharistie gehören untrennbar zusammen. Beides zielt auf das Einswerden mit Gott, durch den wir dann auch untereinander eins werden. So gehört gerade auch die sakramentale Erneuerung mit zum Wesen der Bruderschaft, für die sie im Leben der Kirche eintritt.

Regelkapitel: II. Von der Selbstzucht der Brüder. – »Wer will sich schon disziplinieren, wer möchte sich schon in die Zucht nehmen lassen – von Züchtigen ganz zu schweigen«, so Frank Lilie im Quatember.²³ Doch Zucht und ziehen gehören zusammen. Erziehen ist mitzuhören. Wenn also vom züchtigen, vom zuchtvollen Menschen die Rede ist, dann ist der erzogene, der sich erziehende Mensch gemeint. Damit klingt in diesem Kapitel der Gedanke der Erziehung an, wie ihn bereits die Präambel der Regel nennt: Die Bruderschaft will ihre Glieder zu rechten Streitern im Kampf der Kirche erziehen. Wenn daher die Regel den Brüdern nahelegt, zuchtvoll zu leben, dann geht es darum, dass sie sich nicht verlieren, sondern ihren Ansprüchen treu bleiben. Die Brüder sollen frei sein dürfen. Doch das ist nur möglich, wo man sich einer gewählten Ordnung unterwirft.

Das gemeinschaftliche Leben wird in Kapitel III beschrieben. Das Verhältnis zwischen den Generationen (21), die Behandlung von Unstimmigkeiten, die publizistische Wirksamkeit (26, 49, 71), die Anrede (29), die Finanzierung der Bruderschaft (66–68), der gegenseitige Besuchsdienst (27 f.). Von besonderer Bedeutung ist das Amt des Helfers (58) als Begleiter im bruderschaftlichen Leben.

Das Netz der verstreut lebenden Brüder soll gestärkt werden sowohl vor Ort (28) als auch in Tagen gemeinsamen Lebens, die verpflichtend sind und die ein eigenes geistliches Gepräge haben (30–38). Praxis Pietatis in Form von geistlichen Übungen ist ein Grundbestandteil unserer Bruderschaft (Kapitel V 39–42). So haben Meditation, biblische Besinnung, Gespräch, Gebetsübungen ihren je eigenen Platz. In allem geht es um den Versuch, sich auf die leibhaftige Gottesbeziehung vorzubereiten.

Die Bruderschaft ist kein Selbstzweck. Es geht in ihr vor allem um den »unbedingten Einsatz für die Kirche« (56), aber auch um die Suche nach der umfassenden Einheit des Leibes Christi (Urkunde I.1). So weiß sich die Bruderschaft einer evangelischen Katholizität verpflichtet, denn die Kirche Jesu Christi ist größer als unsere Konfessionen, auch wenn wir unser Herkommen aus den Kirchen der Reformation als einen Dienst an der ganzen Christenheit verstehen.

Die Bruderschaft ist kein Selbstzweck. Es geht in ihr vor allem um den »unbedingten Einsatz für die Kirche« [...]

²³ 2001, 177.

Anders. Werden

Die Evangelische Michaelsbruderschaft als Gemeinschaft geistlicher Begleitung

von Roger Mielke

Was ist die Bruderschaft in ihrem Kern? Eine liturgische Bewegung, würden die meisten Gesprächspartner sagen, die überhaupt etwas von der Bruderschaft wissen. Ich selbst würde sagen, die Bruderschaft ist in ihrem Kern eine Gemeinschaft geistlicher Begleitung.

Was meint geistliche Begleitung und worum geht es in ihr?

Meine Überzeugung ist, dass Gott ein unendliches Interesse an jedem Menschen als Person hat. Nicht an dem, was ein Mensch tut, sondern an dem, was er oder sie ist. Was ich bin, liegt noch nicht zutage: »Meine Lieben, wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen: Wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.«¹ Der Lebensweg ist nichts anderes, als dass klar und immer klarer werde, was und wer ich bin.² Auf diesem Weg voranzuschreiten, bedeutet zu reifen. Niemand kann uns diese Lebens- und Sterbensaufgabe abnehmen, die Verantwortung dafür ist unvertretbar. Geistliche Begleitung heißt keineswegs, diese Verantwortung abzugeben an jemanden, dem ich die Autorität zubillige, über mein Leben zu urteilen: »Sag Du mir, was ich tun soll.« Es gibt mitunter eine große Sehnsucht nach Autorität in diesem Sinne, das aber wäre eine Fehlform geistlicher Begleitung. Allerdings: Ich bin mit Jesus Christus verbunden, vertraue mich ihm an, folge ihm nach. Und: Mir sind Schwestern und Brüder an die Seite gestellt, die mich auf diesem Weg der Reifung fördern sollen und können.

Um einen Weg zu verstehen, ist es wichtig, das Ziel zu kennen. Dabei gilt es allerdings, sich vor einem Missverständnis zu bewahren. Das Ziel des Weges ist nicht in der Sprache der

Ich selbst würde sagen, die Bruderschaft ist in ihrem Kern eine Gemeinschaft geistlicher Begleitung.

¹ 1. Joh. 3,2.

² Allerdings bedeutet diese Klarheit durchaus nicht, dass ich mir selbst durchsichtig und einsichtig wäre oder gar sein müsste. Vielleicht ist mein Leben in meinem eigenen Urteil oder im Urteil anderer gar ein Scherbenhaufen. Wesentlich für diese »Klarheit« ist die Dimension des Leibes und der leibhaften Erfahrung. Dies kann hier nicht entfaltet werden.

Das Ziel ist zwecklos.

»Zwecke« auszudrücken. Es gibt kein »um zu ...«. Es geht auf dem Weg der Reifung nicht darum, möglichst viel Gutes zu tun, das Reich Gottes auszubreiten oder um was auch immer. Das Ziel ist zwecklos. Das Ziel ist, der zu werden, der ich in Gottes Augen jetzt schon bin.

Zweckloses Ziel

Klassisch ausgedrückt ist dieses zwecklose Ziel in den Exerzitien des Ignatius. Ignatius beginnt das Exerzitienbuch nach zwanzig die Methodik und die Haltung des Exerzitiengabers betreffenden Vorbemerkungen mit einem Abschnitt »Prinzip und Fundament«. Dort heißt es:

»Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott Unseren Herrn zu loben, Ihn zu verehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten. Die andern Dinge auf Erden sind zum Menschen hin geschaffen, und um ihm bei der Verfolgung seines Zieles zu helfen, zu dem hin er geschaffen ist. Hieraus folgt, daß der Mensch sie soweit zu gebrauchen hat, als sie ihm zu seinem Ziele hin helfen, und soweit zu lassen, als sie ihn daran hindern. Darum ist es notwendig, uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig (indifferentes) zu machen, überall dort, wo dies der Freiheit unseres Wahlvermögens eingeräumt und nicht verboten ist, dergestalt, daß wir von unserer Seite Gesundheit nicht mehr als Krankheit begehren, Reichtum nicht mehr als Armut, Ehre nicht mehr als Ehrlosigkeit, langes Leben nicht mehr als kurzes, und dementsprechend in allen übrigen Dingen, einzig das ersehnd und erwählend, was uns jeweils mehr zu dem Ziele hin fördert, zu dem wir geschaffen sind.«³

Gott zu dienen und seine Seele zu retten. Das ist, bündig ausgedrückt, das Ziel der Reifung. Allem anderen soll der Mensch mit »Indifferenz«, mit Gleichmut begegnen. Gott gegenüber gilt es dagegen die Tugend der »Großzügigkeit« zu üben, Ihm »mit großer Seele und mit Weitherzigkeit (con grande animo y liberalidad)« zu begegnen.⁴ Oberflächlich gelesen klingt das »heilsindividualistisch«. Nichts allerdings wäre weniger zutreffend: Rettung geschieht, wo die Person in Zeit und Ewigkeit Anteil bekommt an der Fülle Gottes. Das öffnet und weitert die Seele und bewahrt sie davor, sich kleinlich in sich selbst zu verschließen. Dieser Prozess ist Individuation, Selbstwerdung im eigentlichen Sinne.

³ Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, Einsiedeln u. a.: Johannes Verlag, 12. A. 1999, 7.

⁴ A. a. O., 3.

Gestaltwerdung und Passion

Von Michelangelo Buonarotti, dem großen italienischen Künstler der Renaissance, gibt es eine Reihe von unvollendeten Skulpturen, die sogenannten »Non-Finiti«. Sie zeigen einzelne Partien, etwa den Teil eines Gesichts oder eines Armes, die perfekt ausgearbeitet sind, andere sind grob zugerichtet, wieder andere sind nur unbehauener Marmorblock. Wenn man die Non-Finiti betrachtet, beginnt man zu ermessen, was im Stein »drin« steckt, aber noch nicht ausgearbeitet ist. Mir leuchtet es ein, mein eigenes Leben als ein solches »Non-Finito« zu betrachten, aus dem Gott im Laufe der Zeit die Gestalt herausarbeitet, die seinem Bild von mir entspricht – nicht selten auch mit Werkzeugen und wohl auch manchen Hammerschlägen, die nicht nur angenehm sind. Und gleichwohl machen sie mich zu dem, was ich bin.

In diesem Bild wird auch plausibel, dass die geistlichen Übungen ihre Mitte in der Meditation des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu Christi haben. Reifung bedeutet immer auch Zerschneiden, Sterben, Abgeben: »Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein, wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht.«⁵ Der letzte Reifungsschritt dieses Lebens wird das Sterben sein.

Natürlich zerbricht das Bild des Marmorblocks an der entscheidenden Stelle, wie jede treffende Metapher. Der Marmorblock ist passiv. Ich selbst bin aktiv, mit Freiheit begabt und leidenschaftlich interessiert an meinem eigenen Weg. Der Preis der Freiheit ist, dass ich diesen Weg verfehlen kann und unweigerlich verfehlen werde, wenn ich mich an die Mechanik des Weltlaufs verliere und außengeleitet lebe. Ich bin in diese Welt gestellt mit allen Beziehungen und Aufgaben, die ich bestehen muss, aber dies wird nicht retten. Es bedarf der ausdrücklichen Umkehr der Bewegungsrichtung, der »Metanoia«. Die Weltbeziehung ist nur die eine der Schlüsselbeziehungen, die anderen sind: Selbstbeziehung, die Wendung zum inneren Menschen, und die Gottesbeziehung, die Wendung zum tragenden Grund des Lebens.

Graf Dürckheim, der für die Bruderschaft so bedeutsame Lehrer der Meditation, schreibt:

»Das Gelingen des inneren Werkes ist die Frucht menschlicher Reife. Die Voraussetzungen des Reifens sind: der Abbau des kleinen, nur weltbezogenen, schmerzschneuen Ichs, das Spüren und Zulassen und die Entfaltung des eingeborenen, transzendenten Wesens, das Einschmelzen der es verstellenden Positionen und Einstellungen, das Ernstnehmen und Verarbeiten

Ich selbst bin aktiv, mit Freiheit begabt und leidenschaftlich interessiert an meinem eigenen Weg.

⁵ Joh. 12,24 als Wochenspruch zum Sonntag Judika.

der zu seinem Innewerden hinführenden und es bekundenden Erfahrungen, die Gewinnung zuverlässiger Haltungen, die dem Wesen entsprechen und in allem die Treue im Fortschreiten auf dem inneren Weg.»⁶

Begleitung auf dem Weg des Reifens

Auf dem Weg der Reifung, so sagten wir, sind wir nicht allein unterwegs. Gott hat uns Brüder und Schwestern an die Seite gestellt, die uns auf diesem Weg fördern. Dies fordert vor allem anderen die Bereitschaft und den Willen, einer anderen Person Anteil an dem zu geben, was meine innere Mitte ausmacht. Das ist nicht trivial.⁷ Dieser Bereich des Lebens ist mit großer und natürlicher Scheu umgeben. Geprägte Frömmigkeitssprache mag hilfreich sein, manches muss in der Andeutung bleiben. Anderes wird eher verstellt, wenn es in fromme Floskeln gehüllt wird.

In der Michaelsbruderschaft wurde der besonderen Beziehung geistlicher Begleitung schon früh eine formale Gestalt gegeben. Jeder Bruder hat einen »Helfer«, dessen vornehmste Aufgabe es ist, den anvertrauten Bruder auf dem Weg der Reifung zu fördern. Das Helferamt ist nur eine Möglichkeit unter manchen anderen, diesen wesentlichen Dienst (»Diakonia«) geistlicher Begleitung zu pflegen und präsent zu halten. Entscheidend ist aber vielmehr, ob auf Seiten des Begleiteten Wille und Bereitschaft da sind, weiterzugehen auf dem Weg der Reifung, den nächsten Schritt zu gehen. Ist die nötige innere Spannung da, dem Leben die für diese Reifung nötige Gestalt zu geben, ja hier die wesentliche Priorität des Lebens zu sehen? Und: Lasse ich es zu, erkenne ich den großen Reichtum und die tiefe Bedeutung, die darin liegt, dass ich einem Menschen gestatte, mit diesem besonderen Blick auf mein Leben zu schauen. Vertrautheit mit dem inneren Menschen und der Dimension der inneren Erfahrung sind wesentliche Ressourcen, die vielleicht nicht immer schon gegeben sind, die aber mit wachem Sinn für das Notwendige eingeübt werden sollen und können.

Für den Begleiter gilt es, mit Beharrlichkeit am Leben des anvertrauten Bruders teilzunehmen, darauf zu achten, wo der Einzelne steht, welche Aufgaben warten, welche nächsten Schritte zu gehen sind. In der Regel sind es ein oder zwei oder drei Schritt-

Jeder Bruder hat einen »Helfer«, dessen vornehmste Aufgabe es ist, den anvertrauten Bruder auf dem Weg der Reifung zu fördern.

⁶ Karlfried Graf Dürckheim, *Der Alltag als Übung*, Bern u. a.: Verlag Hans Huber, 9. A. 1987, 8.

⁷ In seiner Schrift »Die Regel des geistlichen Lebens« formuliert Wilhelm Stählin als Regel 6: »Ich bin bereit, seelsorgerlichen Rat anzunehmen, und weiß, daß die Glieder am Leibe Christi brüderliche Zucht an sich üben lassen und aneinander üben.« (Wilhelm Stählin, *Die Regel des geistlichen Lebens*, Kirchberger Hefte 7 1986 [Nachdruck Kassel: Johannes Stauda Verlag, 3. Auflage 1964]).



te, die anstehen, nicht zehn oder hundert. Was ist jetzt dran? Was ergibt Sinn, was fügt sich zusammen, wenn es in das Ganze der Lebenslinie eingebettet wird? Es gibt diese Zeiten langsamer Entfaltung, und es gibt die disruptiven Momente, die das Leben auf den Kopf stellen. Beides braucht besondere Formen der Achtsamkeit. Ignatius drückt die Grundhaltung des Begleiters so aus:

Foto: Lance Grandahl
(unsplash)

»Ich wäre langsam im Sprechen, würde beim Zuhören zu lernen versuchen und bliebe dabei innerlich ruhig, um Gedanken, Gefühle und Absichten der Sprecher aufzufassen und hernach umso besser zu beantworten bzw. umso besser zu schweigen.«⁸

Dreifache Achtsamkeit: Adspicere, Respicere, Prospicere.

Begleiter und Begleiteter werden verbunden in einer dreifachen Achtsamkeit: Adspicere, respicere, prospicere. Sie schauen einander an im Hier und Jetzt, sind präsent mit Leib, Seele und Geist: Adspicere. Gemeinsam schauen sie zurück auf den begangenen

⁸ Zit. nach Peter Köster, Einführung in die Praxis geistlicher Begleitung. Eine Orientierung für Begleiterinnen und Begleiter, Norderstedt: Books on Demand 2002, 5.

Weg, freuen sich, trauern, erkennen und anerkennen Schuld und suchen Vergebung: *Respicere*.⁹ Gemeinsam schauen sie auf den nächsten Schritt: *Prospicere*. Dazu gehört der Mut, Möglichkeiten zu sehen, Grenzen zu akzeptieren, je und dann und wohl auch zu überschreiten, und die Tapferkeit, sich den Widrigkeiten zu stellen: »Das Wesen dieser Welt vergeht.«¹⁰

Bruder, Vater/Mutter, Meister¹¹

»Weg wird Weg
im Gehen.«

Geistliche Begleitung zielt auf geistliches Lernen und geistliche Bildung. Diese Art von Einweisung und Initiation in geistliches Leben kann nicht aus Büchern gelernt werden. Erfahrung zählt: »Weg wird Weg im Gehen.«¹² Geistliches Lernen bedarf der Entscheidung für einen lebenslangen Lernprozess und es bedarf der Begleitung und Anleitung durch eine Person, die den geistlichen Weg selbst erkundet und erprobt hat, die mit Wegen und Abwegen, Gründen und Abgründen vertraut ist. Die Helferbeziehung unter Brüdern ist zwar nicht auf wechselseitige Begleitung angelegt (wie dies bei sog. »Zweierschaften« der Fall ist), ist aber im Prinzip eine symmetrische Beziehung. Wenn die Beziehung der geistlichen Begleitung als Vaterschaft oder Mutterschaft bezeichnet wird, wird die Beziehung stärker asymmetrisch, kann auch den Charakter von sorgend bergender Fürsorge und »Erziehung« annehmen. Der Apostel Paulus macht etwa den Korinthern gegenüber seine geistliche »Vaterschaft« und damit auch Weisungsbefugnis geltend.

Wiederum andere Bedeutungsnuancen gewinnt geistliche Begleitung, wo der Begleiter als »Meister« erfahren und mitunter auch so genannt wird, wie dies etwa auf dem Zen-Weg selbstverständlich ist. Der geistliche Meister tritt in die Beziehung geistlicher Begleitung ein, um Veränderung zu *ermöglichen*, nicht um sie kausal oder gar instrumentell zu *bewirken*, als Vorbild und als Anerkennender.

Der Meister wirkt auch durch Provokation, durch die Energie zum Widerspruch, der nötig ist, um den eigenen und unvertret-

⁹ Hilfreich ist der Brauch der Michaelsbruderschaft, jährlich im Zusammenhang mit dem Michaelsfest eine schriftliche Rechenschaft über das vergangene Jahr zu geben. Die Regel der Bruderschaft sagt dazu: »18. Der Bruder läßt sich diese Ordnung (scil. des schriftlichen Rechenschaftsberichts) dazu dienen, in einer Stunde wacher Prüfung und Besinnung Klarheit zu gewinnen über den eigenen Weg und den Erkenntnissen nicht auszuweichen, die ihm in solcher Rückschau zuteil werden.«

¹⁰ 1. Kor. 7,31.

¹¹ Gedanken des folgenden Abschnitts sind entnommen meinem Beitrag für das »In memoriam«-Heft für unseren 2017 verstorbenen Mitbruder Manfred Schnelle. Seiner gedenke ich dankbar als eines »Meisters«, der mich geprägt hat.

¹² Peter Heidrich, *Weg wird Weg im Gehen*, hg. v. Hermann Michael Niemann, Karl Schultz, Münster: LIT-Verlag 4. A. 2010.

baren Weg der personalen Reifung zu finden. Lehren und Lernen des geistlichen Lebens ist ein relationales Geschehen, in dem sich Selbst, Weltwahrnehmung und Mitsein verändern. Der Meister kann derjenige sein oder werden, an dem das Geheimnis Gottes und des Lebens einleuchtet und aufleuchtet, an einer ausdrücklichen und eindrücklichen Lebensgestalt. Der Apostel Paulus schreibt: »Symmimetai/Mimetai mou ginesthe« (1. Kor 11,1; Phil 3,17). Die Übersetzung von 1. Kor 11 in der Lutherbibel »Folgt meinem Beispiel wie ich dem Beispiel Christi« entpersonalisiert allerdings, was im Griechischen des Neuen Testaments ganz personal ausgedrückt ist: »Werdet meine Nachahmer.« Plausibel ist diese Aufforderung zur Mimesis/Nachahmung allerdings nur in dem von dem Apostel geöffneten christologischen Horizont. »Meisterschaft« ist ein christologisches Konzept. »Typos« oder »Vorbild« in Phil 3,17 ist letztlich Jesus selbst, der sich, wenn und wo er angeschaut wird, einem Leben einprägt. Nach Mt 23,8 ist Er der eine Rabbi/Meister und Didaskalos/Lehrer, dem nachzufolgen die Seinen gerufen sind. Den Zusammenhang von »Nachfolge und Charisma« in den Evangelien hat Martin Hengel in einer klassischen Studie skizziert.¹³ Wenn dieser christologische Ursprung der Meisterschaft ernst genommen wird, wird einerseits deutlich, dass jede Autorität des Meisters abgeleitet und rechenschaftspflichtig ist. Andererseits erklärt sich auch manche Reserve gegenüber der Vorstellung des Meisters überhaupt. Sie ist und bleibt mit manchen Ambivalenzen behaftet. Der Kölner Philosoph Andreas Speer schreibt in einem Band über das Verhältnis von Schüler und Meister in den mittelalterlichen Hochschulen:

Lehren und Lernen des geistlichen Lebens ist ein relationales Geschehen, in dem sich Selbst, Weltwahrnehmung und Mitsein verändern.

»Dem Lernen korrespondiert das Lehren: die Weitergabe von Erfahrung und Wissen, und dem Schüler korrespondiert der Lehrer oder der Meister. Im lateinischen Wort ›magister‹ kommen beide Aspekte zusammen. Ein Meister ist derjenige, der nicht nur über Erfahrung, Expertise und Wissen verfügt, sondern dieses auch vermitteln kann. Er kennt nicht nur den betreffenden Sachverhalt, sondern verfügt über ein methodisches Wissen, das die Voraussetzung für die Vermittlung der eigenen Expertise bildet, ohne dass es zu einem einseitigen Abhängigkeitsverhältnis des Schülers vom Meister käme. Vielmehr wirken Schüler und Meister als gemeinsame Teilhaber an einer Wissenschaft oder Kunst.«¹⁴

¹³ Hengel, Martin, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (Beiheft ZNW, Bd. 34), Berlin 1968.

¹⁴ Speer, Andreas; Jeschke, Thomas (Hg.), Schüler und Meister (Miscellanea Mediaevalia 39), Berlin 2016, 28.

Wir können nicht alleine anders werden

So auch im geistlichen Leben. Bei allem Unterschied der Reife und der Länge des zurückgelegten Weges gilt doch: Es gibt eine gemeinsame »Kunst« und Praxis des geistlichen Lebens und auch der erfahrenste Lehr-Meister wird mit Unterbrechungen, mit Niederlagen umgehen müssen und mit der Aufgabe des immer wieder neuen Anfangens – bis zum letzten großen und von keiner Erfahrung eingeholten Anfangen des Sterbens.

Von welcher Dynamik wird geistliche Begleitung bewegt? Dazu einige Sätze des Pädagogen Tobias Künkler in seinem Entwurf einer relationalen Lerntheorie, die wertvolle Hinweise auch zum Zusammenhang von geistlicher Begleitung und geistlichem Lernen geben:

Wir begehren nicht nur den Blick der anderen, vielmehr ist ihr Blick anerkennungstheoretisch als existenzstiftend zu verstehen

»Man lernt nicht nur mit anderen, von anderen und durch andere, sondern auch für andere. Lernen ist von Begehren durchzogen. Dass wir begehren von Anderen geliebt, begehrt und wertgeschätzt oder zumindest beachtet zu werden, dass wir begehren, für Andere von Bedeutung zu sein, ja wir gar die Beziehung zu Anderen selbst begehren, evoziert, verhindert und strukturiert Lernprozesse. Ob und vor allem, was gelernt oder auch nicht gelernt wird, hängt entscheidend davon ab, was für bedeutsame Andere bedeutsam ist. (...) Wir begehren nicht nur den Blick der anderen, vielmehr ist ihr Blick anerkennungstheoretisch als existenzstiftend zu verstehen (...). Daher sind es die existenzstiftenden Bezugnahmen der anderen, die Lernen als ein Anderswerden ermöglichen oder verhindern, z. B. durch fixe Erwartungen. Da wir nicht alleine beschließen können, ein Anderer zu sein, ist es gewissermaßen erst der durch die Bezugnahme anderer geschaffene Raum, in den hinein wir uns verändern können bzw. in den hinein wir verändert werden.«¹⁵

Die Potentiale und Ambivalenzen geistlicher Begleitung werden hier deutlich markiert, aber nur in ihnen gibt es die Dynamik der Reifung und des Anderswerdens. In diese Dynamik müssen wir auch als Brüder und als Bruderschaft immer wieder neu zurück- und hineinfinden.

Dr. Roger Mielke, geb. 1964, ist Militärdekan am Zentrum Innere Führung der Bundeswehr in Koblenz und Bruder im Rheinisch-Westfälischen Konvent der Evangelischen Michaelsbruderschaft.

¹⁵ Künkler, Tobias, Skizze einer relationalen Lerntheorie, in: Imago. Zeitschrift für Kunstpädagogik, 01/2015, 25.



Schweigen – Erfahrungen mit einem monastischen Lebensthema

von Heinrich Holze

Benedikt: Schweigen als Tugend

Die Regula Benedicti (RB) ist der wohl wichtigste Text des abendländischen Mönchtums. Unzählige Klöster haben sie als Lebensregel übernommen. Grundlegend ist das 6. Kapitel, das vom Schweigen handelt. Benedikt eröffnet seine Überlegungen mit einem Zitat aus Ps 39: »Wir wollen tun, was der Prophet sagt: ›Ich sagte: Ich will auf meine Wege achten, damit ich nicht sündige mit meiner Zunge. Ich stellte an meinen Mund eine Wache. Ich verstummte, verdemütigte mich und schwieg vom Guten.« Hier gibt der Prophet zu verstehen, dass man der Schweigsamkeit zuliebe bisweilen sogar von guter Rede lassen soll; umso mehr muss man dann wegen der Sündenstrafe das böse Reden vermeiden.«¹

Im Schweigen zeigt sich für den Mönchsvater vom Monte Cassino also eine Haltung, die vom Bußsakrament her ihre Bedeutung findet. Reden gibt der Sünde Raum, Schweigen bewahrt vor der Sünde. Im klösterlichen Leben ist das Schweigen besonders im Verhältnis zum Abt wichtig. Ihm gehört das Wort, dem Mönch aber das Schweigen. Benedikt bezieht sich bei diesem Gedanken auf die Magisterregel, die wichtigste Quelle seiner Regel. Dort heißt es im 8. Kapitel: »Wegen des Ernstes der Schweigsamkeit soll selbst zu guten, heiligen und erbaulichen Reden den vollkommenen Schülern nur selten Erlaubnis gegeben werden. Doch was anderes Reden angeht, sollen die Brüder, die nicht gefragt sind, solange in Schweigsamkeit schweigen, bis die Zügel ihres stummen Mundes durch das Fragen des Abtes gelockert werden. Die Schweigsamkeit muss deshalb von den Brüdern so sehr beachtet werden, weil man beim vielen Reden der Sünde nicht entgeht und weil deshalb Tod und Leben in der Gewalt der Zunge liegen.« Auch für den Magister gilt also: Wer redet, läuft Gefahr, das Wort zu missbrauchen. Weil das gesprochene Wort zweideutig ist, hat der Mönch besser zu schweigen. Die Regula Benedicti stellt deswegen fest: »Reden und Lehren kommt dem Meister zu, Schweigen und Hören ist Sache des Jüngers.« (RB 6,6) Darin

*Reden gibt der
Sünde Raum,
Schweigen
bewahrt vor der
Sünde.*

¹ Die Benediktusregel, hg. v. Basilius Steidle, Beuron, 4. Auflage 1980, 79.

klings die gegenüber Christus zu bewahrende Haltung des Hörens an, die in der klösterlichen Gemeinschaft gegenüber dem Abt eine konkrete Gestalt annimmt. Der Abt ist der Stellvertreter Christi (»vicarius Christi«), und daher hat das Schweigen, das dem Mönch aufgetragen ist, auch eine disziplinarische Funktion.²

Es fällt auf, dass Benedikt in den Stundengebeten keine Schweigezeiten kennt. Die Liturgie wird von Lesungen und Psalmenesängen bestimmt. In jeder Woche soll der Psalter einmal ungekürzt gesungen werden, denn, so schreibt Benedikt mahnend, die Väter hätten das sogar an einem einzigen Tag vollbracht. Nicht im Gottesdienst, sondern nach dessen Ende ist das Schweigen geboten. Die Regel begründet es mit den Worten: »Nach dem Gottesdienst gehen alle in tiefstem Schweigen hinaus; so wird Gott die schuldige Ehrfurcht erwiesen.« (RB 52,2) Dass auch dieser Gedanke nicht frei von disziplinarischen Bezügen ist, deutet Benedikt an: »Findet sich einer, der diese Regel des Stillschweigens übertritt, so verfall er schwerer Strafe.« (RB 42,8f.) Beim Gebet des Einzelnen wird ebenfalls das Schweigen angemahnt, jedoch aus einem anderen Grund: »Wenn einer außerhalb des Stundengebetes still für sich beten will, der trete in das Oratorium ein und bete, nicht mit lauter Stimme, sondern unter Tränen und mit Inbrunst des Herzens.« (RB 52,4) In diesem Zusammenhang markiert die Aufforderung zum Schweigen eine Abgrenzung zum gemeinsamen Gebet. Zu den Stundengebeten der Gemeinschaft, in denen der Psalter gesungen wird, verhält sich das stille Gebet des Einzelnen als eine mögliche, aber nicht notwendige persönliche Vertiefung.

Insgesamt zeigt sich, dass bei Benedikt das Schweigen seinen Platz im klösterlichen Leben hat. Wenn es im Prolog heißt: »Höre, mein Sohn, auf die Lehre des Meisters und neige das Ohr deines Herzens; nimm die Mahnung des gütigen Vaters willig an und erfülle sie durch die Tat« (RB Prolog 1), so wird deutlich, dass die Worte des Abtes gemeint sind, in denen der Mönch die Stimme Christi hört. Das auf das Amt des Abtes bezogene Christuswort »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10,16) begründet nach Benedikt den klösterlichen Gehorsam, »denn der Gehorsam, den man den Oberen leistet, wird Gott erwiesen.« (RB 5,6.15) Der Mensch, wie Benedikt ihn versteht, ist in eine hierarchische Lebensordnung gestellt. Im Schweigen ordnet er sich dem Abt unter, in dessen Stimme Christus begegnet (RB 2,2).

² Regula Benedicti (Anm. 1) 1,12; 4,52; 38,5; 42,1; 67,5.



Luther: Bekennen statt schweigen

Auf dem Hintergrund dieser benediktinischen Deutung ist es kein Wunder, dass Martin Luther am klösterlichen Schweigen wenig Interesse hatte. Schweigen – das war für ihn Ausdruck eines unevangelischen Christusverständnisses, das er aus reformatorischer Überzeugung ablehnte. In der Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« (1520) deutet Luther das Schweigen als stillschweigendes Einverständnis mit den kirchlichen Missbräuchen: »Denn so wir schuldig sind, wider den bösen Geist, seine Werke und Worte zu streiten und ihn zu vertreiben ..., wie kämen wir denn dazu, daß wir stillhalten und schweigen sollten, wo der Papst oder die Seinen teuflische Worte oder Werke vornähmen? Sollten wir um der Menschen willen göttliches Gebot und Wahrheit zerstören lassen, der wir in der Taufe mit Leib und Leben beizustehen geschworen haben?«³ Im Traktat »Von den guten Werken« (1520) deutet der Reformator das Schweigen gar als Nichtachtung Gottes: »Was hülfe es doch, so der Mensch allerlei Gutes täte ..., allen Ablass erwürbe, alle Kirchen und Stifte baute, wo er hier an dem Namen und der Ehre Gottes schuldig erfunden würde, daß er dieselben zum Schweigen gebracht und verlassen, sein Gut, Ehre, Gunst und Freunde größer geachtet hätte als die Wahrheit (die Gottes Namen und Ehre selber ist)?«⁴ Wenige Jahre später beklagt Luther in der Schrift »Von der Ordnung des Gottesdiensts in der Gemeinde« (1523): »Drei große Mißbräuche sind in den Gottesdienst eingedrungen. Der erste: daß man Gottes Wort zum Schweigen gebracht und in den Kirchen alleine gelesen und gesungen hat, das ist der ärgste Mißbrauch. Der zweite: nachdem Gottes Wort zum Schweigen gebracht war, sind daneben so viele unchristliche Fabeln und Lügen hereingekommen ..., daß es greulich zu sehen ist. Der dritte: daß man solchen Gottesdienst als ein (gutes) Werk getan hat, damit Gottes Gnade und Seligkeit zu erwerben.«⁵ Die Schärfe der Kritik erklärt, warum Luther seine Gegenwart – die Zeit der Wiederentdeckung des Evangeliums – nicht als eine Zeit des Schweigens, sondern des Redens verstand. Jetzt war die Zeit des offenen Zeugnisses, der Predigt des Evangeliums, des Bekenntnisses vor Kaiser und Reich.

In seiner Psalmenauslegung »Das schöne Confitemini« (1530) betont Luther daher: »Gott will von uns in seinen Werken und Wundern gelobt, gepriesen, geehrt und bekannt sein, wie denn auch der Glaube tut und nicht still schweigen kann. Er muß das

*Gott will von uns
in seinen Werken
und Wundern
gelobt, geprie-
sen, geehrt und
bekannt sein, wie
denn auch der
Glaube tut und
nicht still schwei-
gen kann.*

³ Luther Deutsch Bd. 2, hg. v. Kurt Aland, Göttingen 1991, 164.

⁴ Luther Deutsch Bd. 2 (Anm. 3), 126 f.

⁵ Luther Deutsch Bd. 6 (Anm. 3), 82.

sagen und lehren, was er von Gott glaubt, und weiß Gott zu ehren und die Menschen zu lehren, wie Ps. 116,10 sagt: ›Ich glaube, darum rede ich.«⁶ In einer Predigt aus dem Jahre 1533 stellt Luther dem klösterlichen Leben der Mönche das neue Leben des evangelischen Christen gegenüber: »Durch den Glauben an Christus kommen wir zur Vergebung der Sünden; danach soll auch das Bekenntnis folgen, dass wir nicht stumm seien, sondern reden, wie wirs im Herzen glauben. Das macht alsdann einen Christen, alle anderen Werke machen keinen Christen. Das mag wohl sein: ein Mönch fastet und wacht und tut seinem Leibe weher als ein Christ. Aber dadurch kann er kein Christ werden, denn es mangelt ihm daran, dass er noch taub und stumm ist. Das Wort will er nicht hören, viel weniger bekennen. Ein Christ aber, der hört es und glaubt es und bekennt es danach: diese zwei Stücke machen einen Christen vollständig.«⁷

Für Luther gab es keinen Zweifel: Die Zeit des Schweigens war zu Ende, die Zeit der Verkündigung des Evangeliums hatte begonnen. Freilich war ihm bewusst, dass der Verkündigung das Hören vorausgeht. In seiner Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516), in der wir den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis verfolgen können, betont Luther über die Bedeutung des Hörens: »Mit allem Eifer und ganzer Kraft, die Augen geschlossen und mit aller gebotenen Klugheit auf ein einfaches Hören auszugehen, das also ist es, was das Wort erfordert. Und ob es nun Törichtes oder Böses, ob es Großes oder Kleines vorschreibt, wir wollen es tun und dabei das Werk nach dem Worte beurteilen und nicht das Wort nach dem Werk.«⁸ Zwei Jahre später gibt er in der Vorlesung über den Hebräerbrief (1517/18) eine das Hören ins Zentrum stellende Definition christlicher Existenz: »Wenn du einen Christen fragst, was nötig sei, um den Namen eines Christen zu verdienen, so wird er dir nur antworten können: das Hören auf Gottes Wort, d. h. der Glaube. Die Ohren sind darum die einzigen Werkzeuge eines Christenmenschen; denn er wird nicht durch die Werke irgendeines seiner anderen Glieder, sondern aus dem Glauben gerechtfertigt und als Christ erkannt.«⁹ Vom Schweigen ist bei Luther also nicht mehr die Rede, wohl aber davon, dass es gilt, das Wort Gottes hörend – also nicht aus eigener Leistung und eigenem Vermögen – zu empfangen.

⁶ Luther Deutsch Bd. 7 (Anm. 3), 341.

⁷ Luther Deutsch Bd. 8 (Anm. 3), 338–339.

⁸ Luther Deutsch Bd. 1 (Anm. 3), 222.

⁹ Luther Deutsch Bd. 1 (Anm. 3), 327–328.



Gleichwohl war es Luther als ehemaligem Augustinermönch keineswegs fremd, dem eigenen Worte zu entsagen, um sich dem Schweigen und der monastischen Stille hinzugeben. Das Schweigen gehörte zu seinem täglichen Leben, und es aufzubrengen führte ihn in einen tiefen inneren Konflikt. Wir hören davon in einem Brief, den er seinem Beichtvater Johannes von Staupitz am 20. Februar 1519 geschrieben hat: »Obwohl Du sehr fern von uns bist und schweigst, ehrwürdiger Vater ..., so wollen doch wir das Schweigen brechen ... Gott reißt und treibt mich viel mehr, als daß er mich führt. Ich bin meiner nicht mächtig: ich will in Stille leben und werde mitten in die Stürme hineingerissen.«¹⁰ Dieser Brief entstand, als der kanonische Prozess bereits begonnen hatte und Luther sich ins Rampenlicht der Öffentlichkeit gestellt sah. Er lebte in dieser Zeit im Kloster, und natürlich war ihm der Zusammenhang zwischen dem Schweigen und der Buße bekannt. Sechs Jahre später schrieb er in der Schrift über »Die Sieben Bußpsalmen« (1525): »Die mir übel wollen, reden und dichten täglich Falschheit. Das heißt: sie greifen mich mit Lügen und falscher Klage an und erdichten Sachen gegen mich, um mich umzubringen. Ich aber muß sein wie ein Tauber, und höre nicht, und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht auftut. Das ist: ich muß sie recht haben lassen und stille schweigen wie ein Stock, denn meine Rede und Antwort gilt und hilft nicht. Und muß sein wie einer, der nicht höret, und der keine Widerrede in seinem Munde hat.«¹¹

An diesen Worten, die Luther wenige Wochen vor Ausbruch des Bauernkrieges geschrieben hat, läßt sich zeigen, dass sie aus einem monastischen Denken erwachsen sind. Tatsächlich hat Luther zeit seines Lebens seine Wertschätzung des klösterlichen Lebens nicht abgelegt.¹² Selbst in seiner berühmten Schrift über die Mönchsgelübde, die er als Junker Jörg auf der Wartburg verfasst hat, finden sich trotz aller Kritik am Mönchsstand zahlreiche Stellen, in denen sich Luther zum monastischen Leben positiv äußert, sofern es der Freiheit des Evangeliums nicht widerspricht: »Ich will diese Form des Lebens ergreifen, um meinen Leib zu üben, dem Nächsten zu dienen und das Wort Gottes zu meditieren.«¹³

Luther hielt es also durchaus für möglich, bestimmte Formen des monastischen Lebens weiterzuführen. Zu diesem Leben gehörte für ihn auf jeden Fall auch das Schweigen. In seiner »Aus-

Tatsächlich hat Luther zeit seines Lebens seine Wertschätzung des klösterlichen Lebens nicht abgelegt.

¹⁰ Luther Deutsch Bd. 10 (Anm. 3), 56.

¹¹ Luther Deutsch Bd. 5 (Anm. 3), 131–132.

¹² Ulrich Köpf, Martin Luther als Mönch, in: Ders., Monastische Theologie und Protestantismus, Tübingen 2018, 376–394.

¹³ Luthers Werke in Auswahl Bd. 2, hg. v. Otto Clemen, Bonn 1912, 224.

legung des Vaterunsers für die einfältigen Laien« (1519) verweist er auf die ägyptischen Anachoreten und bezeichnet sie mit werbenden Worten als Beispiele eines unverfälschten Glaubens: »So bestimmen alle Lehrer der Schrift, daß das Wesen und die Natur des Gebetes nichts anderes sei als eine Emporhebung des Gemütes oder des Herzens zu Gott . . . Das beweist auch Hieronymus. Der schreibt von einem heiligen Vater Agathon, daß er in der Wüste 30 Jahre einen Stein in seinem Mund trug, weil er schweigen lernen wollte. Womit hat er aber gebetet? Ohne Zweifel innerlich mit dem Herzen, woran Gott am meisten liegt und was er auch allein ansieht und sucht.«¹⁴ Der Hinweis auf die ägyptischen Mönche ist bemerkenswert. Er zeigt, dass Luther ihre Texte nicht nur kannte, sondern auch von ihrer bleibenden Bedeutung überzeugt war. In seinem Vorwort zu den von Georg Major herausgegebenen »Vitae patrum« (1544) – verfasst zwei Jahre vor seinem Tod – lobt Luther dessen Schrift und empfiehlt sie mit warmen Worten zur Lektüre, denn unter ihnen befänden sich »viele herrliche Reden und Taten«. Man solle sie keineswegs verachten, sondern »als Brocken, die von dem evangelischen Tisch abgefallen« sind, wertschätzen.¹⁵

Anachoreten: Schweigen um Gottes willen

Wenn wir uns den Schriften des ägyptischen Mönchtums nähern, stoßen wir auf den Überlieferungskomplex der »Apophthegmata Patrum«. ¹⁶ Die »Worte der Väter« begegnen uns in fast allen Sprachen der orientalischen Antike. Es gibt eine weit verzweigte Textüberlieferung, deren Geschichte sich über mehrere Jahrhunderte erstreckt. Die Apophthegmata Patrum waren außerordentlich populär. Oft handelt es sich bei ihnen nur um wenige Sätze oder kurze Erzählungen, die wie in der Weisheitsüberlieferung des Alten Testaments oder der Logienüberlieferung des Neuen Testaments denkwürdige Einsichten, Beobachtungen und Mahnungen enthalten. Zu unserem Thema, dem Schweigen, werden wir in dieser Überlieferung an vielen Stellen fündig.

Beginnen wir mit dem von Luther erwähnten Abbas Agathon, der unter den ägyptischen Anachoreten als ehrwürdige Autorität

¹⁴ Luther Deutsch Bd. 5 (Anm. 3), 210f.

¹⁵ D. Martin Luthers Werke Bd. 54, Weimar 1928, 111.

¹⁶ Patrologia graeca (Abkürzung: PG), Bd. 65, 71–440 (die von Jacques Paul Migne zwischen 1857 und 1866 herausgegebene alphabetische Sammlung der Apophthegmata Patrum). Eine kritische Ausgabe der thematisch aufgebauten Apophthegmensammlung hat Jean Claude Guy in den Sources Chrétiennes vorgelegt: Les Apophthegmes des Pères. Tome I-III Collection systématique, SChr 387/474 /498, Paris 1993 / 2003 / 2005. Eine Übersetzung in Auswahl liegt vor in: Weisung der Väter, Sophia Bd. 6, hg. v. Bonifaz Miller, Trier 2. Auflage 1980.



herausragt. In dem Apophthegma, das Luther wie selbstverständlich zitierte, heißt es: »Man erzählte über den Abbas Agathon: Drei Jahre trug er einen Stein im Munde, bis er zurechtkam mit dem Schweigen.«¹⁷ Dieses Logion ist typisch für die Gattung der Apophthegmata Patrum – es ist kurz und prägnant formuliert, und es enthält eine Pointe, die den, der das Wort hört oder liest, zum Nachdenken herausfordert. In diesem Falle berichtet es von einer Zeichenhandlung des Abbas Agathon. Sie macht deutlich, dass das Schweigen auch für die Anachoreten keineswegs selbstverständlich ist, sondern dem Leben abgerungen werden muss. Der Stein im Mund ist der drastische Ausdruck dafür, dass Schweigen eine asketische Leistung ist, die nur mit großer Kraft erfüllt werden kann. Wie schwer es ist, das Schweigen zu erlernen, zeigt ein Logion, in dem ein Bruder seinem Abbas die verzweifelnde Frage stellt: »Was soll ich mit meiner Zunge anfangen – ich kann sie nicht beherrschen?« Es entfaltet sich ein kurzer Dialog: »Hast du Ruhe, wenn du redest?« Der Bruder antwortet: »Nein.« Darauf gibt der Mönchsvater zu bedenken: »Wenn du keine Ruhe hast, was redest du dann? Schweige also lieber. Und wenn es zu einem Gespräch kommt, dann höre lieber zu, als dass du redest.«¹⁸

*Foto: Kristina Flour
(unsplash)*

¹⁷ PG 65 (Anm. 16), 113.

¹⁸ PG 65 (Anm. 16), 308.

*Schweigen ist
mehr, als nur den
Mund zu halten.*

Abbas Agathon war da offenbar schon einen Schritt weiter. In einem ihm zugeschriebenen Apophthegma heißt es: »Wenn er etwas sah und sein Herz über die Sache urteilen wollte, sprach er zu sich: »Agathon, tu das nicht.« Und so kam sein Denken zur Ruhe.«¹⁹ In seinem Logion zeigt sich eine Verschärfung des Schweigegebotes. Nicht nur geht es um das gesprochene Wort, sondern auch um die unausgesprochenen Gedanken. Schweigen ist mehr, als nur den Mund zu halten. Agathon ist davon überzeugt, dass es allein in der Zurückgezogenheit der Wüste gelingen kann, der Versuchung zu widerstehen, sich urteilend über den Nächsten zu überheben. Auch in anderen Logien wird die Neigung, andere Menschen zu beurteilen und zu verurteilen, angesprochen: »Ein Bruder befragte den Altvater Matoe: »Was soll ich tun? Meine Zunge macht mir Schwierigkeiten! Wenn ich mitten unter die Menschen gehe, dann kann ich sie nicht zwingen. Ich beurteile sie in jedem guten Werk und tadle sie. Was soll ich also tun?« Der Greis antwortete ihm: »Wenn du dich nicht beherrschen kannst, dann fliehe in die Einsamkeit. Denn es ist eine Schwäche. Wer mit den Brüdern zusammenwohnt, der darf nicht viereckig sein, sondern muß rund sein, damit er sich allen zuwenden kann.«²⁰ Ein Anachoret, der seinen Lehrer um ein Wort bittet, erhält darum die lapidare Auskunft: »Schweige und miss dich nicht selbst.«²¹

Abbas Agathon unterstreicht, dass sich das Schweigen auch im alltäglichen Leben bewähren müsse. In einem Logion kommentiert er den Verkauf der von den Anachoreten in Handarbeit gefertigten Produkte auf dem Markt, der im Orient oft mit lauten Wortwechseln verbunden ist: »Wenn sie Ware verkauften, dann nannten sie einmal den Preis und nahmen, was man ihnen gab, mit Schweigen und in Ruhe. Ebenso, wenn sie etwas kaufen wollten, gaben sie das von ihnen Geforderte mit Schweigen und nahmen die Ware, ohne ein Wort zu sprechen.«²² Sein Logion ist in einer auffällig nüchternen Sprache gehalten. Kein Wort ist zu viel, um das Geschehen zu beschreiben. Auf diese Weise zeigt Agathon auch sprachlich, dass sich das Schweigen im Alltag bewähren muss.

Abbas Antonius, der durch die Lebensbeschreibung des Athanasius bekannt wurde, lenkt den Blick darauf, dass die äußere Emigration innerlich vertieft werden muss. In einem Logion wirft er die Frage auf, was dem Anachoreten die Flucht in die Wüste nüt-

¹⁹ PG 65 (Anm. 16), 113.

²⁰ PG 65 (Anm. 16), 293.

²¹ PG 65 (Anm. 16), 141.

²² PG 65 (Anm. 16), 113.



ze, wenn er noch nicht einmal sich selbst beherrschen könne. Als ein Bruder stolz erzählt, er wolle auf Pilgerfahrt gehen, entgegnet ihm Antonius: »Wenn du nicht Herr über deine Zunge wirst, bist du kein Fremdling, wohin du auch gehst. Beherrsche deine Zunge, und du bist ein Fremdling.«²³ In seiner Antwort spiegelt sich das Wissen der Mönchsväter, dass der Rückzug in die Wüste an der Oberfläche verbleibt, wenn der Weg nicht geistlich bewältigt wird. Auch in der Abgeschiedenheit entgeht der Mensch nicht den Gefährdungen des Lebens, für die stellvertretend das unbedachte Wort steht. Abbas Antonius rügt deswegen die Schwatzhaftigkeit einiger Brüder, indem er ihnen einen Spiegel vor Augen hält: »Ihr Hof hat kein Tor, und wer will, geht hinein in den Stall und bindet den Esel los.«²⁴ Selbst das lobende Wort soll – wenn möglich – vermieden werden: »Besser ist das Schweigen«, stellt Abbas Pöimen lapidar fest, um der auch unter den Anachoreten vorhandenen Versuchung zur Schmeichelei einen Riegel vorzuschieben.²⁵

Abbas Sisoës illustriert an einer merkwürdigen Begebenheit seine Hochschätzung des Schweigens: »Ich weiß von Brüdern, deren Führer sich auf einer Wanderung verirrt. Es war nachts. Sie waren zu zwölf, und alle wussten, dass sie irre gingen. Jeder kämpfte mit sich, es nicht zu sagen. Als es Tag geworden war, merkte es auch der Führer, dass sie den Weg verfehlt hatten, und er sprach zu ihnen: »Verzeiht mir, ich habe mich verirrt.« Und alle sprachen: »Auch wir wussten es, aber wir schwiegen.« Als er das hörte, verwunderte er sich und sagte: »Bis zum Tode bringen es die Brüder fertig, nicht zu reden.« Und er lobte Gott.«²⁶ Das Apophthegma beschreibt ein Verhalten, das auf den ersten Blick widersinnig erscheint. Wie kann man schweigen, wenn durch einen Fehler des Bruders der eigene Lebensweg fehlgeleitet wird? Gibt es nicht eine Pflicht, auf den Irrtum aufmerksam zu machen? Für Abbas Sisoës zeigt sich aber gerade im Verzicht die wahre Demut, weil sie sich dem Bruder unterordnet.

Das Schweigen hat bei den ägyptischen Mönchsvätern eine so große Bedeutung, dass es dem gesprochenen Wort vorgezogen wird. Ein Beispiel dafür bietet Abbas Pambo, der von seinen Mitbrüdern aufgefordert wird, an den in die Wüste Sketis gereisten Erzbischof Theophilos eine Rede zu richten. Ihnen hält er entgegen: »Wenn er aus meinem Schweigen keinen Nutzen zieht, dann kann er es auch nicht aus einer Rede.«²⁷ Das gesprochene

²³ PG 65 (Anm. 16), 256.

²⁴ PG 65 (Anm. 16), 81.

²⁵ PG 65 (Anm. 16), 333.

²⁶ PG 65 (Anm. 16), 401.

²⁷ PG 65 (Anm. 16), 197.

*Wo durch das
Schweigen der
Raum geöffnet
wird, dass Gott
zu Gehör kom-
men kann, dort
findet der Mensch
zum Heil.*

Wort bleibt zweideutig, es ist eine Quelle des Missverständnisses. Das Schweigen steht über dem Reden. Deswegen verzichtet ein Anachoret, als er Abbas Antonius besucht, darauf, ihn mit Fragen zu überhäufen. »Es genügt mir schon, dich zu sehen«, entgegnet er, als dieser ihn nach seinem Schweigen befragt.²⁸ Nur der Schweigende kann sicher sein, seine Lehren nicht bereuen zu müssen: »Auf dem Sterbebett sagt Abbas Arsenius zu seinen Schülern einige letzte Worte. Darunter folgendes: ›Wenn ich redete, musste ich es oft bereuen, wenn ich schwieg, niemals.«²⁹

Von Abbas Poimen, dem wir die größte Spruchsammlung in den Apophthegmata Patrum verdanken, stammt das Logion: »Bist du ein Freund des Schweigens, dann wirst du Ruhe haben an jedem Orte, an dem du wohnst.« Mit seinem Hinweis auf die Ruhe benennt Poimen nicht die Zurückgezogenheit der Wüste, sondern die vorweggenommene Erfahrung endzeitlicher Vollendung. Wo durch das Schweigen der Raum geöffnet wird, dass Gott zu Gehör kommen kann, dort findet der Mensch zum Heil. Dieses Ziel erklärt, warum das Schweigen bei den ägyptischen Mönchsvätern eine so hohe Wertschätzung genießt und warum es radikal eingefordert wird. Denn auch das Schweigen kann veräußerlichen. Wenn jemand mit dem Mund schweigt, mit dem Herzen aber andere verurteilt, dann – so Poimen – redet er in Wirklichkeit. Umgekehrt gilt: »Da ist ein anderer, der redet von der Frühe bis zum Abend, und doch bewahrt er das Schweigen, das heißt, er redet nichts Nutzloses.«³⁰ Die Begründung für das eine wie für das andere ergibt sich nach Poimen aus dem Bezug zu Gott: »Wer Gottes wegen redet, tut gut daran, wer Gottes wegen schweigt, tut ebenso gut.«³¹

Mit der Bezugnahme auf Gott ist der entscheidende Hinweis für das Schweigen gegeben. Nur dort ist das Schweigen vollkommen, wo es um Gottes willen geschieht, also nicht als menschliches Werk, sondern als göttliches Geschenk gedeutet wird. Deswegen verweigert sich Abbas Johannes Kolobos einem redseligen Bruder, der ihn in ein Gespräch zu verwickeln sucht. Als er dessen Redefluss nicht stoppen kann, sagt er: »Seit du hier hereingekommen bist, hast du Gott von mir verjagt.«³² Im Reden bleibt die Welt präsent, erst im Schweigen öffnet sich der Anachoret der Gegenwart Gottes. Von Abbas Arsenios wird ein Logion überliefert, in dem es heißt, er habe in der Einsamkeit unablässig betend eine

²⁸ PG 65 (Anm. 16), 84.

²⁹ PG 65 (Anm. 16), 105.

³⁰ PG 65 (Anm. 16), 329.

³¹ PG 65 (Anm. 16), 357.

³² PG 65 (Anm. 16), 216.



Stimme gehört, die zu ihm gesprochen habe: »Fliehe, schweige, ruhe! Das sind die Wurzeln der Sündenlosigkeit.«³³ Menschliche Worte können das Heil Gottes nicht fassen, schweigend will es empfangen werden.

Überblicken wir die Überlieferung der Apophthegmata Patrum, zeigt sich ein vielstimmiges Spektrum monastischer Spiritualität. Schweigen zu lernen – das ist nach Ansicht der Anachoreten die große Lebensaufgabe, der sie sich durch ihren Rückzug in die Einsamkeit stellen. Bei einigen der Logien lässt sich nicht leugnen, dass sie von einer überraschenden Aktualität sind. Auch Luther konnte daran anknüpfen, weil er bei den ägyptischen Eremiten den im Evangelium begründeten Glauben erblickte. Tatsächlich werden deren Leben und Denken mit der Kategorie der Werkgerechtigkeit nicht zureichend erfasst. So ist es auch nicht verwunderlich, dass in den reformatorischen Kirchen nach einer gewissen Zeit der Abstinenz zusammen mit der monastischen Lebensform auch das Schweigen wieder entdeckt wurde.

Tersteegen: Gott in der Seele erfahren

In der Geschichte des Protestantismus lassen sich nicht viele, aber doch einige wichtige Beispiele nennen, in denen an die monastische Tradition des Schweigens angeknüpft wurde. Im 18. Jahrhundert war es Gerhard Tersteegen (1697–1769), der bekannte Kirchenlieddichter und Prediger des reformierten Pietismus vom Niederrhein, der das Schweigen als Lebensform neu entdeckte. Tersteegen war überzeugt, dass der wahrhaft Gott Suchende in dieser Welt ein Fremdling ist. In einem Vierzeiler aus seinem »Geistlichen Blumengärtlein« plädiert er für den Rückzug aus der Welt: »Allein, mit Gott allein zu sein, / Ist das vergnügt'ste Leben; / Doch wer mit ihm will sein gemein, / Muss allem Abschied geben.«³⁴ Um den Weg in der Einsamkeit zu beschreiben, greift Tersteegen auf das Bild der »Wüste« zurück. Die Wüste ist für ihn – wie Ernst Benz gesagt hat – eine sprachliche Metapher für »die selbstgewählte Einsamkeit des stillen Kämmerleins, den Zufluchtsort des Gebets, der Meditation und Selbstprüfung inmitten des turbulenten Getriebes des städtischen und bürgerlichen Lebens«³⁵. In die Wüste zu gehen – das heißt für Tersteegen, Raum zu schaffen, damit Gott innerlich neu erfahren werden

³³ PG 65 (Anm. 16), 88.

³⁴ Gerhard Tersteegen, Geistliches Blumengärtlein, Stuttgart 17. Auflage 1988, 85.

³⁵ Ernst Benz, Die protestantische Thebais: Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika, Mainz 1963, 43.

*O stille Wüstenei, /
Von Welt und
Sinnen frei /
Mit Gott im
Grunde leben*

kann. So schreibt er im »Geistlichen Blumengärtlein«: »O stille Wüstenei, / Von Welt und Sinnen frei / Mit Gott im Grunde leben, / Da gar nichts kommt hinein / Als Gott und ich allein, / dem ich mich ganz ergeben.«³⁶

In dem Hinweis auf die »Wüste« klingt die Wertschätzung an, die Tersteegen für die Eremiten der Alten Kirche hegte. In der Vorrede zu einer seiner »Übersetzungen« der Heiligenlegenden nennt er sie Vorbilder eines heiligen Lebens in Christus: »Zu aller Zeit (haben sich) auserlesene teure Seelen gefunden, welche nur sorgten, wie sie dem Herrn gefallen möchten und heilig sein, am Leibe und am Geiste, um dem Herrn desto ungehinderter anzuhängen; ebenso sind diejenigen, die man Asketen nennt, den gemeinen Umgang der Menschen geflohen, haben sich in abgelegene Orte nach göttlichem Willen zurückgezogen und in einem heiligen, inwendigen, verborgenen Leben vor Gott und dessen Gegenwart mit allem Fleiß Tag und Nacht sich geübt.«³⁷

Die Abschaffung der Klöster in der Reformationszeit war nach Auffassung Tersteegens deswegen nur eine Notmaßnahme, die sich aus Missverhältnissen ergeben habe, ein Neuanfang sei darum notwendig: »Wie jämmerlich müssen sich doch entschiedene Seelen unter den Protestanten zerstreuen? Wie wäre es, wenn etliche von ihnen, die in Christo eines Sinnes sind, auch äußerlich sich zusammen täten, ohne Parteilichkeit, ohne Gewissenszwang, als Brüder einträchtig beieinander wohnten? Wenn sie auch ihre häuslichen Geschäfte und Uebungen des Gottesdienstes in eine Ordnung einzurichten suchten? Wäre ein solches Unternehmen eine tadelnswürdige Sache? Könnte nicht vielmehr eine solche Gesellschaft ein Licht der Welt sein?«³⁸

Mit diesem Ideal vor Augen gründete Tersteegen am Gründonnerstag 1724 auf dem Ackergut »Otterbeck«, einer zwischen Mülheim und Wuppertal gelegenen ehemaligen Schmiede, eine »Bruderschaft des gemeinsamen Lebens«. Die Brüder wohnten in einem Haus, das von der Umgebung durch eine hohe Mauer getrennt war. Jeder hatte sein eigenes Zimmer. Der Tagesablauf sah stille Gebetszeiten am Morgen und vor der Nachtruhe vor. Handarbeit sollte den Lebensunterhalt für die Gemeinschaft sichern, hinzu kamen Aufgaben in der Krankenseelsorge und der Volksmission.

Einen Einblick in das Leben dieser klosterähnlichen Gründung geben die »Verhaltensregeln«, die Tersteegen für seine

³⁶ Tersteegen, Blumengärtlein (Anm. 34), 99.

³⁷ Gerhard Tersteegen, Weg der Wahrheit, Stuttgart 1968, 249–251.

³⁸ Gerhard Tersteegen, Lebensbeschreibungen Heiliger Seelen 1, Neudruck Uitikon-Waldegg 1984, 18f.



»beysammen wohnende Bruder-Gesellschaft« geschrieben hat.³⁹ Walter Nigg hat diese »Regeln«, die nach dem Vorbild mittelalterlicher Mönchsregeln gestaltet sind, als »ein ehrwürdiges Dokument protestantischen Mönchtums« bezeichnet.⁴⁰ Man muss dann freilich hinzufügen, dass Tersteegen nur Ratschläge geben wollte, auf ein lebenslanges Gelübde aber verzichtet hat. In den Regeln bezeichnet er die Gemeinschaft von Otterbeck als eine »Wohnung Gottes« (§ 1). Im Zentrum des Lebens solle das Gebet stehen als ein Mittel, »die Welt zu verlassen« und »Tag und Nacht mit Gott umzugehen« (§ 2). Dem Schweigen, dem ein ganzer Paragraph gewidmet ist, misst er dabei eine entscheidende Rolle zu (§ 4). Tersteegen beginnt mit dem Appell: »Betet viel und redet wenig«. Eindringlich wirbt er für das »heilige, sanfte, freundliche Stillschweigen, welches Gott und alle Heiligen so sehr geliebet«. Und er begründet es mit den Worten: »Der Schwätz-Geist ist eine Zerstörung aller christlichen Zusammen-Wohnungen, eine Auslöschung der Andacht, eine Verwirrung der Gemüther, eine Verschwendung der Zeit, eine Verläugnung der göttlichen Gegenwart. Die Liebe, der Gehorsam, oder die Nothwendigkeit müssen euch den Mund öffnen, sonst schweiget immerdar. Selbst im Geistlichen erbauet einander mehr mit einem heiligen Wandeln, als mit vielen Worten! Gott wohnet nur in stillen Seelen und da muss euch die Zunge stille werden. Sehet die Früchte des heiligen Stillschweigens: es gibt euch Zeit, Kraft, Sammlung, Gebet, Freiheit, Weisheit, Gottes Beiwohnung und einen seligen Frieden.«

Die weiteren Abschnitte der »Verhaltensregeln« beschreiben das Miteinander der Bruderschaft (§ 5–7). Tersteegen ermahnt die Brüder zum gegenseitigen Dienst nach dem Vorbild der Fußwaschung Jesu und greift damit den augustinischen Gedanken der Bruderliebe ebenso wie die im benediktinischen Kloster praktizierte Fußwaschung auf. Er verschweigt nicht die Gefahren der Gemeinschaft und warnt vor Argwohn und böser Nachrede. Auch Probleme des privaten Besitzes werden angesprochen (§ 8/9). Wie Benedikt, der die einzelnen Mönche zur Armut verpflichtet und das Eigentum des Klosters als Gottesbesitz bezeichnet, ruft Tersteegen seine Brüder auf, sich »vor dem subtilen Betrug des Reichthums« zu hüten und der »Armuth Jesu« nachzustreben. Eigentum behindere den »Umgang mit Gott« ebenso wie den »Umgang miteinander« (§ 10/11). Tersteegen beschließt seine Regeln

³⁹ Max Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche* 3, Coblenz 1860, 440–445.

⁴⁰ Walter Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche*, Zürich/Stuttgart 1953, 19.

*Lebet eingekehrt
im Grund der
Hertzen bey Gott
wie die unschul-
dige Kindlein*

mit der Aufforderung: »Lebet eingekehrt im Grund der Hertzen bey Gott wie die unschuldige Kindlein, die keine Vernunft, aber viel Hertz und Liebe haben. Da werdet ihr getrost seyn in kindlichem Vertrauen zum himmlischen Vater und erfahren, daß seine Gebote nicht schwer sind.« (§ 12)

Mit seinen »Verhaltensregeln« entfaltet Tersteegen ein Hohelied des Schweigens, das er als Ausdruck einer verinnerlichten Frömmigkeit preist. Wie sehr er dabei von den geistlichen Traditionen des altkirchlichen Mönchtums beeinflusst ist, wird bis in die Wortwahl hinein deutlich. Weil das Schweigen Raum für den sich zur Erfahrung bringenden Gott schafft und ihn in die Seele einziehen lässt, öffnet es den Blick auf die Verheißung endzeitlichen Heils. Damit gibt Tersteegen der geistlichen Tradition der ägyptischen Anachoreten eine pietistische Deutung. Zugleich ist er ein gutes Beispiel für das Bemühen um die Rückgewinnung verbindlich gelebten Glaubens in der evangelischen Kirche. Seine brüderliche Gemeinschaft in Wuppertal zeigt, dass im Umfeld der pietistischen Aufbrüche des 18. Jahrhunderts der monastische Gedanke, der mit der Reformation widerlegt zu sein schien, mit neuem Leben erfüllt werden konnte.

Bonhoeffer: Schweigen und Hören

Ein Zeugnis aus ganz anderer Zeit und ganz anderen Umständen finden wir bei Dietrich Bonhoeffer, der während des Kirchenkampfes im pommerschen Finkenwalde dem seminaristischen Miteinander der Kandidaten eine am klösterlichen Leben orientierte Gestalt gab. Es würde zu weit führen, auf die kirchenpolitischen Umstände einzugehen, die zur Gründung des Predigerseminars führten: das kirchliche Notrecht der Dahlemer Bekenntnissynode, die Einrichtung eines Kirchenministeriums, die Einsetzung staatlicher Kirchengremien u. a. m. Wichtig ist hier vor allem, von welchen Vorstellungen das gemeinsame Leben, dem Bonhoeffer seine Schrift gleichen Titels widmete, geprägt war. Wie grundsätzlich er sein Anliegen verstand, deutet Bonhoeffer in einem Brief vom Januar 1935 an, den er seinem Bruder Karl Friedrich geschrieben hat: »Die Restauration der Kirche kommt gewiss aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromißlosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat. Ich glaube, es ist an der Zeit, hierfür die Menschen zu sammeln.«⁴¹ Die gedankliche Anknüpfung an die monastische Tradition der Alten Kirche war nicht zufällig. Bon-

*Die Restauration
der Kirche kommt
gewiss aus einer
Art neuen Mönch-
tums*

⁴¹ Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften Bd. 3, hg. v. Eberhard Bethge, München 1960, 25.



hoeffler hatte sich bereits in seiner akademischen Lebensphase mit der Geschichte des Mönchtums beschäftigt.⁴² Mit der Übernahme der Leitung des Finkenwalder Seminars aber wurde er konkreter. Eberhard Bethge schildert in seiner Biographie die Einzelheiten des Seminarlebens. Darin ist von den Andachten die Rede, mit denen der Tag begonnen und beendet wurde. An das Frühstück schloss sich eine Zeit der Stille an, später wurde daraus ein wöchentliches Exerzitium. Bethge bemerkt dazu: »Dass es hier um Einübung in brüderliche Gemeinschaft und um eine persönliche Erziehung der künftigen Prediger ging, war unverkennbar.«⁴³ Um dem Leben in der Christusnachfolge eine verbindliche Gestalt zu geben, gründete Bonhoeffer wenige Monate nach der Eröffnung des Predigerseminars das »Bruderhaus«, eine monastisch geprägte Kommunität, der sich sechs Seminaristen anschlossen. Der Antrag zur Gründung der Kommunität nennt mehrere Merkmale, in denen sich der Geist des frühen Mönchtums ebenso wie auch der pommerschen Erweckungsbewegung zeigt: eine Ordnung für das tägliche Gebet, die brüderliche Vermahnung, die persönliche Beichte, die theologische Arbeit und die Verpflichtung, einem Ruf der Kirche in einer Notsituation jederzeit zu folgen.

Ausgehend von den Erfahrungen in und mit dieser Finkenwalder Kommunität schrieb Bonhoeffer sein 1939 veröffentlichtes Büchlein »Gemeinsames Leben«⁴⁴. Es gehört bis heute zu den Texten Bonhoeffers, die besonders große Verbreitung gefunden haben. Eingangs stehen einige grundsätzliche theologische Erwägungen zur Begründung der christlichen Gemeinschaft »durch Jesus Christus und in Jesus Christus« (Kap. 1), die Bonhoeffers von Martin Luther und Karl Barth geprägten Standort erkennen lassen. In den weiteren Kapiteln entfaltet er Überlegungen zur Gestaltung der Gemeinschaft. Er nennt zunächst die täglichen Gottesdienste mit Schriftlesung, Gebet und Lied (Kap. 2), geht dann auf den Dienst der Gemeinschaft aneinander ein (Kap. 4) und beschließt die Darstellung mit Überlegungen zu Beichte und Abendmahl (Kap. 5).

In der Mitte des Buches befindet sich ein Kapitel, das den Überlegungen zur Gemeinschaft zu widersprechen scheint. Es trägt die Überschrift »Der einsame Tag« (Kap. 3). In diesem Kapitel geht Bonhoeffer auf die Bedeutung des Schweigens in der Gemeinschaft ein. Das Kapitel beginnt – ähnlich wie das entsprechende

⁴² Bonhoeffer, Schriften Bd. 3 (Anm. 41), 130ff.

⁴³ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer: Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1978, 492.

⁴⁴ Dietrich Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, München 10. Auflage 1961.

*»Schweigen heißt
nichts anderes
als auf Gottes
Wort warten und
von Gottes Wort
gesegnet her-
kommen.«*

Kapitel der Benediktusregel, aber doch mit anderer Pointe – mit einem Wort aus dem Psalter. Während dort das Schweigen als Ausdruck demütiger Einordnung in die klösterliche Hierarchie gedeutet wurde, gibt Bonhoeffer dem Schweigen doxologisches Gewicht: »Dir wird Schweigen als Lobpreis, Gott, in Zion« (Ps 62,2). Es geht Bonhoeffer also um Gott, nicht um den Menschen, wenn vom Schweigen, von der Stille, vom Rückzug die Rede ist. Im weiteren Verlauf des Kapitels beschreibt Bonhoeffer das Miteinander von Gemeinschaft und Alleinsein und betont, wie sehr das eine des anderen bedarf: ohne die Bereitschaft zur Gemeinschaft gibt es kein Alleinsein, ohne die Bereitschaft zum Alleinsein ist Gemeinschaft nicht möglich. Wie kann Schweigen gelebt werden? Bonhoeffer schlägt »feste Schweigezeiten« vor, eine »feste Ordnung«, die »dem Einzelnen sein Alleinsein sichern« kann (68), und er spricht von einer »täglichen Meditationszeit« (69), die der Schriftbetrachtung, dem Gebet und der Fürbitte vorbehalten ist (68). Bonhoeffer verbindet damit eine theologische Deutung. Der Kerngedanke lautet, dass das Schweigen nichts anderes ist »als die schlichte Begegnung mit dem Worte Gottes . . . Diese Begegnung aber wird ihm geschenkt werden.« (68) Im Schweigen spiegelt sich also die vertikale Grundrichtung des Heilsgeschehens, in dem der Mensch nur empfangen, nicht aber wirken kann. Im Schweigen des einsamen Tages richtet sich der Einzelne auf das Hören des Wortes aus. Bonhoeffer schreibt: »Schweigen heißt nichts anderes als auf Gottes Wort warten und von Gottes Wort gesegnet herkommen.« (67) Das Schweigen ist also nicht – wie bei Benedikt – Ausdruck demütiger Selbst- und Sündenerkenntnis, sondern es wird auf dem Boden der reformatorischen Tradition »in seiner wesenhaften Beziehung auf das Wort« Gottes definiert. Bonhoeffer schreibt: »Das Wort kommt nicht zu den Lärmenden, sondern zu den Schweigenden.« Und er fügt, darin an Tersteegen anknüpfend, hinzu: »Die Stille des Tempels ist das Zeichen der heiligen Gegenwart Gottes in seinem Wort.« (66)

Wenn man Bonhoeffers »Gemeinsames Leben« liest, fällt auf, dass er in seinen Ausführungen an keiner Stelle auf die monastische Tradition verweist. Weder erwähnt er die altkirchlichen Eremiten noch die mittelalterlichen Orden. Vermutlich will er vermeiden, dass sein Entwurf einer christlichen Kommunität durch die Brille der monastischen Tradition gesehen wird. Tatsächlich entwickelt er eine eigene Deutung, deren Pointe darin besteht, dass das Schweigen vom Wort Gottes her verstanden wird: »Das Schweigen des Christen ist hörendes Schweigen, demütiges Schweigen, das um der Demut willen auch jederzeit durchbrochen werden kann. Es ist das Schweigen in Verbindung mit dem Wort.«



(67) Bonhoeffer gibt damit einen wichtigen theologischen Hinweis: Schweigen ist keine asketische Übung, es ist auch kein Ausdruck einer besonders frommen Lebenshaltung. Entscheidend ist, dass das Schweigen auf das Hören des Wortes bezogen ist – als Warten ihm vorausgehend, als Meditation ihm nachfolgend. Mit seinen Überlegungen befindet sich Bonhoeffer in überraschender Nähe zu dem ägyptischen Mönchsvater Pöimen, der als Kriterium des Schweigens den Gottesbezug genannt hatte: »Wer Gottes wegen redet, tut gut daran, wer Gottes wegen schweigt, tut ebenso gut.«⁴⁵ Im Schweigen wird zur Erfahrung, dass dem Wort Gottes das Hören des Menschen entspricht. In diesem Sinne formuliert Gerhard Ebeling im ersten Band seiner »Dogmatik des christlichen Glaubens«: »In Sachen Gottes stehen Reden und Schweigen nicht nur nebeneinander, sondern gehören untrennbar ineinander. Das Reden kann hier nur dann recht sein, wenn es getragen und begleitet ist von einem Schweigen, das der Gegenwart Gottes entspricht.«⁴⁶

Prof. Dr. Heinrich Holze ist emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät der Universität Rostock.

⁴⁵ PG 65 (Anm. 16), 357.

⁴⁶ Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. 1, Tübingen 1979, 162.



Gedanken eines Neurowissenschaftlers

von Dr. Bernd Müller-Bierl

Die Vorstellung, »nichts befände sich im Geist, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen ist«, ist die Kernaussage des Hume'schen Empirismus.¹ Alle diejenigen, die sich auf den reinen Empirismus beziehen, hängen dieser Ansicht an, und zwar insbesondere die Experimentalphysiker, Biologen und Mediziner im weitesten Sinne. Aber schon Gottfried Wilhelm Leibniz wusste einen weiteren Nebensatz anzuhängen, nämlich »außer dem Verstand selbst«. Dies erklärt sich daraus, dass Leibniz, wie alle Mathematiker, Logiker und Theoretiker – einschließlich der Theoretischen Physiker – dem Empirismus nur bedingt folgt. Jeder Analytiker wird den Empirismus in die Schranken weisen. Mein selbstgewählter Ausbildungsschwerpunkt an der Universität lag im Bereich der numerischen Analyse.

Im Religionsunterricht in der Oberstufe haben wir gelernt, dass der menschliche Geist eben keine »Tabula Rasa«² ist, auf der nichts eingeschrieben ist. Die Entwicklungsbiologie lehrt uns – und hier muss ich das eben Gesagte über Biologen und Mediziner relativieren –, dass das Neugeborene durchaus mit einer Struktur seines Gehirns auf die Welt kommt, die sich gerade im Kleinkindalter noch zügig ändert, und die speziell in Bezug auf die Persönlichkeit bis weit jenseits der Adoleszenz, also etwa dem Alter von 25 Jahren, erst voll ausgebildet wird. Dem folgt weiterhin ein lebenslanger, plastischer Umbau, den wir allgemein in den Neurowissenschaften auch als »Lernen« bezeichnen. Die Fragen nach den genetischen Einflüssen, etwa speziell bei der Ausbildung der Persönlichkeit eines Menschen, sind Gegenstand virulenter und hochaktueller Forschungsprojekte.

Die Kognitionswissenschaften als ein Arbeitspferd der Neurowissenschaften gehen davon aus, dass die Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Verstand in der menschlichen Psychologie zu suchen sei. Der Freiburger Professor Edmund Husserl kam als Mathematiker in seinen »Logischen Untersuchungen« jedoch bald zu dem Schluss, dass Erkenntnis eben kein Produkt der Psychologie sei. Der Begriff Kognition wird im Allgemeinen als Teilgebiet der Psychologie, als Verarbeitung der Sinneswahrnehmungen, untergeordnet. Husserl ersetzt den psychologistischen

Die Kognitionswissenschaften als ein Arbeitspferd der Neurowissenschaften gehen davon aus, dass die Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Verstand in der menschlichen Psychologie zu suchen sei.

¹ David Hume – Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand.

² Keine leere, ausgewischte Tafel.



Ansatz in seiner Philosophie durch den phänomenologischen Ansatz, bei dem das wesentliche Datum nicht die Wahrnehmung, sondern die Erfahrung ist. Um Erkenntnis geht es in beiden Ansätzen, dem psychologistischen sowie dem antipsychologistischen. Die Frage nach der Episteme (Erkenntnis) ist Gegenstand ganz allgemein der Philosophie.

In der Husserl'schen Phänomenologie »widerfährt mir etwas«. Ich mache eine Erfahrung. Von da aus entwickelt Husserl seine Phänomenologie. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Ansätzen ist, dass im Psychologismus die Ursache für mein Handeln, z. B. für die Äußerung eines gesprochenen Wortes, in mir selbst zu finden ist. Nun galt lange Zeit in den Wissenschaften, dass man in den menschlichen Kopf ja nicht hineinsehen könne, um nachzusehen, warum jemand an etwas Bestimmtes denkt. Mit den modernen, bildgebenden Verfahren ist das inzwischen anders. Und doch sind diese Verfahren sehr beschränkt, etwa in Bezug auf ihre räumliche und zeitliche Auflösung. Wir können einem einzelnen Neuron mithilfe der funktionellen Kernspintomografie nicht beim Abfeuern eines elektrischen Impulses auf einen seiner Nachbarn zusehen, geschweige denn das ganze System beim Arbeiten nachverfolgen. Es bleibt festzustellen, dass wir in den denkenden Kopf nicht wirklich hineinsehen können. Damit entzieht sich die Ursache unseres Verhaltens, etwa die Reaktion auf das Hören eines gesprochenen Wortes, unserer Beobachtung. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen ist dies äußerst unbefriedigend.

Der phänomenologische Ansatz verspricht, dieses Problem zu lösen. Die Naturwissenschaften verstehen den Geist zumeist als ein Produkt unseres Nervensystems. Sir Charles Sherrington sagte schon im 19. Jahrhundert, das Gehirn produziere den Geist, wie der Webstuhl den Teppich produziere. Da ergibt sich sofort die Frage: Und wer sitzt am Webstuhl? Wir gelangen unmittelbar in ein hochinterdisziplinäres Gebiet von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, Neurowissenschaften und Philosophie, der Wissenschaften von Rechnerarchitekturen und der mathematischen Modellierung.

Kurz nach der Verteidigung meiner Dissertation entwickelte ich die Theorie der Knotenmechanik in ihrer Vollständigkeit. Ähnlich wie die Quantenmechanik Werner Heisenbergs, aber ganz anders als die Quantenmechanik von Erwin Schrödinger, besteht auch die Knotenmechanik aus einer Rechenvorschrift, wie man partielle Differenzialgleichungen auf der Basis von Methoden der Linearen Algebra, einem Teilgebiet der Mathematik, löst. Die Quantenmechanik nimmt hierzu eine Kombination der Linearen

Es bleibt festzustellen, dass wir in den denkenden Kopf nicht wirklich hineinsehen können.

Kurz nach der Verteidigung meiner Dissertation entwickelte ich die Theorie der Knotenmechanik in ihrer Vollständigkeit.

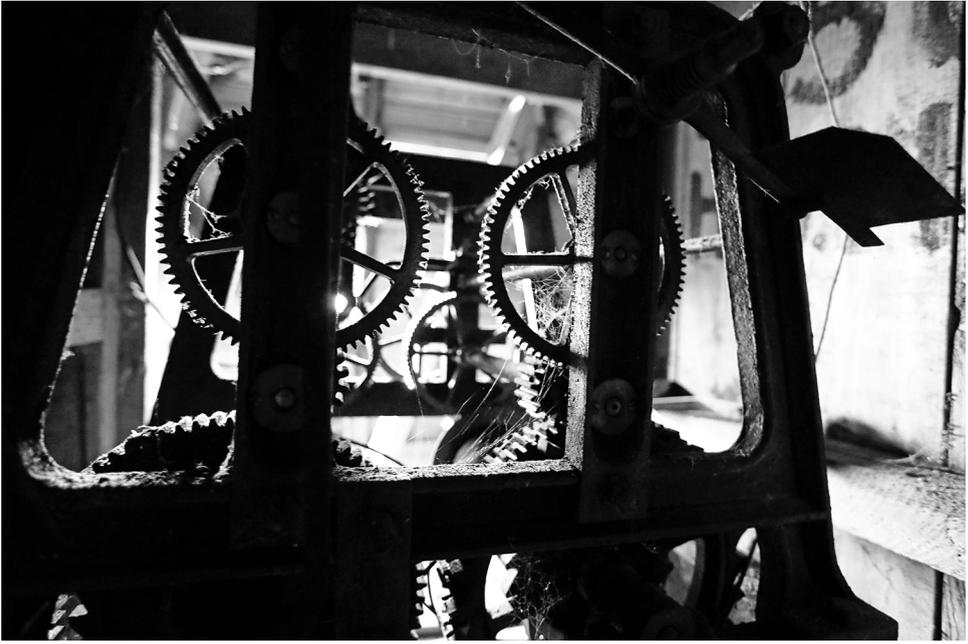


Foto: Archiv Wulfert

Algebra mit dem damals schon bekannten Hamilton-Kalkül aus der klassischen Mechanik. Die Knotenmechanik indes benutzt die Theorie der Hauptachsentransformationen, genauer die Berechnung der Nullstellen Quadratischer Formen, der sogenannten Quadriken, wie man sie auch bei der Herleitung der Keplerschen Planetenbahnen in der Himmelsmechanik verwendet. Beide Theorien sind vom Ansatz her mathematisch gesehen ungefähr gleich komplex. Das heißt nicht, dass die Knotenmechanik mit der heute existierenden Quantenmechanik zu vergleichen sei. Inzwischen haben Generationen von teilweise sehr talentierten Physikern die Quantenmechanik stark weiterentwickelt. Die Knotenmechanik steht diesbezüglich noch am Anfang. Ich bin der Erste, der eine durchgängige Rechenvorschrift für alle drei bekannten Dimensionen (1D, 2D, 3D) angegeben hat. Gerade in 3D war die Methode bis dahin nur empirisch, d. h. ohne tatsächliche Einsicht in das dahinterliegende Prinzip der Methode, bekannt.

Interessant daran ist nun, dass man die Knotenmechanik auf Basis dieser Erkenntnis nicht alleine zur Lösung der Gleichungen der elektromagnetischen Felder, speziell der Telegrafenteilung, in ein, zwei oder drei Dimensionen benutzen kann. Man kann mit ihr auch das menschliche Konnektom, d. h. die Nervenzellen mit all ihren Verbindungen, nachbauen. Die Anzahl der Dimensionen



der algebraischen Operatoren ist dabei entsprechend zu erhöhen. Allerdings gelangt man beim menschlichen Gehirn mit seinen 80 Milliarden Neuronen und ca. 10.000 Synapsen pro Neuron rasch an die mathematisch-nummerisch darstellbaren Grenzen. Die fehlende Möglichkeit einer Emulation – eine 1:1 Abbildung oder, wie der Mathematiker sagt, eine Isomorphie – hindert uns aber nicht am Durchführen von Simulationen mit reduzierter Anzahl von Neuronen und Synapsen, bei denen das System als solches, das Konnektom, auf seine Eigenschaften hin untersucht werden soll. Zur vollständigen Emulation bräuchte man 80 Milliarden Knoten, von denen jeder einzelne eine 40.000-dimensionale Streumatrix besäße. Hinzu kämen noch die genauen, physikalischen Eigenschaften der Synapsen, die an jedem Knoten zu beschreiben wären. Das wären dann noch 20.000 Dimensionen mehr pro Knoten bzw. Neuron. Man bräuchte so alleine für den Arbeitsspeicher mit einer 16-Bit Rechnerarchitektur – das entspräche der Architektur unter dem Betriebssystem Windows XP – Platz für ca. 1 Billiarde (Taschenrechnernotation: 1.0 EE 15) Fließkommazahlen. Wenn man ein System von Parallelrechnern aufbaute, um die Berechnungen durchzuführen – und dieses Problem eignet sich explizit besonders gut für den Einsatz der Parallelberechnung –, so müssten in diesem System etwa eine Million herkömmlicher Bürorechner miteinander verbunden werden. Und so gibt es weltweit keine vernünftige Möglichkeit, mit der man auch nur ein einzelnes Konnektom emulieren könnte. Dann käme auch sofort die Frage auf: Wie programmiert man so einen komplexen Parallelrechner? Damit kommen wir zum Begriff der künstlichen Intelligenz.

Es ist kaum möglich, ein Programm zu schreiben, um eine Million handelsüblicher Prozessoren miteinander zu verbinden, die ein Konnektom emulieren sollen. Wir können allerdings jetzt die Tatsache berücksichtigen, dass ein solches Konnektom ein neuronales Netz darstellt. Mittels spezieller, mathematischer Methoden ist es daher möglich, durch die oftmals wiederholte Präsentation von Ausgangsdaten zu Eingangsdaten das Netz neuronal »zu programmieren«, ohne dass man konkrete Anweisungen zu den einzelnen Rechenschritten des Netzes gibt. Dabei werden implizit die Kopplungsstärken der Synapsen innerhalb des Netzes bestimmt. Die Frage, die sich ergibt, ist damit unmittelbar: Steckt also der Geist tatsächlich im neuronalen Netz? Ist etwa Gott nur eine Ausgeburt der materiellen Disposition unseres Konnektoms, eine Folge der Wechselwirkung unseres Gehirns, einschließlich dessen Sinneswahrnehmungen, mit der Welt, wie wir sie wahrnehmen? Alleine eine Konfiguration von Synapsenstärken? Das wäre in der Tat eine Position des Psychologismus.

Steckt also der Geist tatsächlich im neuronalen Netz?

Nun gilt mein persönliches Forscherinteresse in erster Linie nicht den Kognitionswissenschaften, sondern der Neurolinguistik. Während meiner Promotion in Frankreich fragte mich ein Studierendenseelsorger, was ich glaubte, worauf sich die Welt letztendlich begründe? Was wir meinen würden, wenn wir von Jesus Christus als dem Herrscher der Welt sprächen? Mein Religionsunterricht lag damals ziemlich weit zurück, und inzwischen hatte ich, sozusagen, an der Universität einen kräftigen Schluck aus der Pulle des Materialismus genossen, und so antwortete ich: »C'est une façon de parler«³. Doch der Pastor ließ nicht locker. Er fragte mich, wer denn hinter dieser Art zu sprechen stecken würde. Darauf antwortete ich schließlich, dass es wohl Jesus Christus selbst sein müsse. Darauf umarmte mich der Pastor und sagte, auch ich hätte die Gnade erfahren.

Tatsächlich ist der linguistische Ansatz vielversprechend. Der Geist wäre demnach nicht in unserem Körper, sondern vielmehr in der uns gemeinsamen Sprache zu finden. Die Linguisten haben dabei ein sehr allgemeines Konzept von Sprache, das ganz allgemein auch Bewegungen mit einschließt. Man spricht ganz allgemein von »verbalem Verhalten«, das mehr ist als das nur »vokale Verhalten«, womit in der Linguistik ausschließlich die gesprochene Sprache gemeint ist. Und so schließt nun das »verbale Verhalten« neben dem geschriebenen Wort ganz allgemein auch die Liturgie mit ein. Gott ist demnach in der Bibel zu finden. Er ist in der Liturgie zu finden. Er ist mit dem gleichen Argument auch im Gebet zu finden. Er ist im Nächsten zu finden da, wo wir in Seinem Namen zusammenkommen. Er ist überall da zu finden, wo Menschen miteinander sprechen, anstelle sich die Köpfe einzuschlagen. Das ist es, woran ich glaube.

Dr. Bernd Müller-Bierl ist Neurowissenschaftler und forscht zu Verhalten und Sprache. Er lebt in Salem-Neufrach und gehört zum Konvent Bayern der EMB.

³ Es ist eine Art zu sprechen.



Die Anfechtung in der Mystik

von Heiko Wulfert

Frank Lilie, dem Bruder und Freund

Die Beschäftigung mit der christlichen Mystik erschien lange Zeit als eine Aufgabe der katholischen Kirchengeschichtsschreibung und Systematik.¹ In der protestantischen Theologie entstand erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein wachsendes Interesse an der Mystik. Während aber der Katholizismus vorwiegend historisch eingestellt war und im Vergleich zu der Fülle der vorgelegten Untersuchungen über die mystische Literatur die Frage nach dem Wesen der Mystik in den Hintergrund treten ließ, trat sie beim Protestantismus beherrschend in den Mittelpunkt. Hier wurde die Forschung zunächst fast ausschließlich von den Systematikern geführt und das Problem wurde allgemein dahingehend formuliert: »Welches ist das Wesen der Mystik und wie verhält sie sich zum Glauben der Reformation?« Der daraus hervorgehende Streit um die Mystik war also im Grund nur ein Teilausschnitt aus dem Kampf um die Berechtigung des Idealismus, bzw. aus dem Ringen um Schleiermacher. Trotz aller Schattierungen der Theologie im Einzelnen herrscht darin Übereinstimmung, dass man beide Größen als Ansichten empfindet – Mystik und Wort, wie Emil Brunner es formuliert hat –², dass man in der Mystik eine katholische Angelegenheit empfindet, die zum reformatorischen Glauben in unversöhnbarem Gegensatz steht und die man daher prinzipiell abzulehnen hat, was indes nicht ausschließt, dass man an ihr auch Einzelnes loben kann. Harnacks viel zitiertes, auf Ritschls Anschauung fußendes Wort charakterisiert diese ganze geistige Situation aufs Treffendste: »Ein Mystiker, der nicht Katholik wird, ist ein Dilettant.«³

Aufgabe der Wissenschaft ist es aber, auch gesicherte Resultate immer aufs Neue auf ihre Richtigkeit hin zu untersuchen, immer erneut die Fundamente eines Baues auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen. Man musste als Historiker, um über diese Position hinauszukommen, die Frage stellen, ob die protestantische Theologie, die protestantische Frömmigkeit bzw. Martin Luther selbst,

Aufgabe der Wissenschaft ist es aber, auch gesicherte Resultate immer aufs Neue auf ihre Richtigkeit hin zu untersuchen [...]

¹ Zu nennen ist besonders Josef Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1922; Augustin Poullain SJ, Handbuch der Mystik, Freiburg i. Br. ³1925.

² Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924.

³ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, Tübingen 1910, 436.

Mystik und Glaube immer als so scharfe Antithesen zu empfinden pflegte – und man weiß, dass dem nicht so war. Es soll nur an Luthers Urteile über Tauler und die *Theologia deutsch* erinnert werden, an die protestantische Erbauungsliteratur, deren ungemein starke Abhängigkeit von mittelalterlicher und selbst jesuitischer Literatur bekannt ist, an das Übersetzen beliebter katholischer Erbauungsschriften wie der »Nachfolge Christi«, an den Pietismus mit seiner Vorliebe für Mystik. Ist es nicht charakteristisch, dass zwei bedeutende Pietisten, August Hermann Francke und Gottfried Arnold, das beliebteste Erbauungsbuch der damaligen katholischen Welt, den »*Guida spirituale*« des Quietisten Molinos, übersetzt haben?⁴ Und selbst in die orthodoxe Dogmatik drang die Mystik ein, indem sie im Schema der Heilsordnung (*ordo salutis*) die Vereinigung mit der Gottheit (*unio mystica*) den höchsten Platz einnehmen ließ, die nun gewissermaßen die Frucht des Rechtfertigungserlebnisses und die Quelle der Heiligung bildete, wobei man an die Konkordienformel anknüpfen konnte, die von der Einwohnung der Trinität in der Seele spricht. Einen Widerspruch zum reformatorischen Glauben empfand bei dem allen die Mehrzahl der protestantischen Theologen nicht.

In neuester Zeit ist gerade in der evangelischen Theologie eine neue Beachtung und Wertschätzung der Mystik zu erkennen.

In neuester Zeit ist gerade in der evangelischen Theologie eine neue Beachtung und Wertschätzung der Mystik zu erkennen. Genannt seien die Arbeiten des Michaelsbruders Georg Günter Blum⁵, die Forschungen von Karl Pinggéra und die grundlegenden Bücher von Peter Zimmerling⁶ und Volker Leppin⁷. Die frühere scharfe Grenze, die protestantische Theologie gegen die Mystik aufrichtete, ist hier in vieler Hinsicht überwunden. Und doch begegnet man der Mystik immer wieder mit dem Vorwurf des Quietismus, der nur ichbezogenen Pflege persönlicher Spiritualität mit ihrem Streben nach erbaulichen Momenten. So findet sich schon in dem alten RE-Artikel über Mystik der Satz: »*Der wichtigste Punkt in der gesamten Mystik sind die inneren geistlichen Erfahrungen, die der Mystiker macht.*«⁸ Da diese also als Ziel erstrebt werden und mit solchen Empfindungen verbunden zu sein pflegen, so kommt man schon hier zu dem Urteil, das Holl formuliert hat, es ziehe sich bei

⁴ Francke übersetzte das 1675 erschienene Werk bereits 1687 ins Lateinische, Arnold 1712 ins Deutsche.

⁵ Georg Günter Blum (Hg. Karl Pinggéra), *In der Wolke des Lichts. Gesammelte Aufsätze zu Mystik und Spiritualität des christlichen Ostens*, Erlangen 2001. Ders.: *Byzantinische Mystik. Ihre Praxis und Theologie vom siebten Jahrhundert bis zum Beginn der Turkokratie, ihre Fortdauer in der Neuzeit*, Berlin/Münster 2009.

⁶ Peter Zimmerling, *Evangelische Mystik*, Göttingen 2015.

⁷ Volker Leppin, *Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik*, München 2021.

⁸ RE 19,633.



ihr »eine feine Genußsucht durch das ganze Streben hindurch«⁹. Mit anderen Worten: in der Mystik herrscht der Glückstrieb, die Suche nach der »Süßigkeit«, während Luthers Bedeutung darin gesehen wird, erstmals den eudämonistischen Zug aus der Religion entfernt zu haben. So kam man zu der gewünschten scharfen Antithese. Wird man aber mit dieser Feststellung der Mystik wirklich gerecht?

Zunächst fällt auf, dass die Mystiker das genaue Gegenteil behaupten. Der berühmte spanische Mystiker Luis de Granáda schreibt in »Einkehr in Gott«: »Das Verlangen nach dieser namenlosen Süßigkeit ist der Grundtrieb und das eigentliche Ziel, das sie sich dabei vorsetzen. Dies ist aber ein sehr großer Irrtum«. Man sieht nicht ohne Erstaunen, dass der echte Mystiker in einer Front mit Holl gegen eine Pseudomystik kämpft! Luis de Granáda fährt fort: »[Man soll achten ...] nicht nach der Menge oder der Erhabenheit der Tröstungen, die er von Gott empfangt, sondern auf die Leiden, die er für Gott erduldet.«¹⁰ Mit dieser Ansicht stimmt die gesamte Mystik überein. Die »Nachfolge Christi« des Thomas von Kempen¹¹ spricht von dem Königsweg (via regia) des Kreuzes, der spanische Mystiker Johannes vom Kreuz sagt in einem seiner tiefsinnigen Werke, der »Dunklen Nacht der Seele«: »Denn der Weg des Leidens ist weit sicherer und gewinnbringender als der Weg der Freude«¹². An einer anderen Stelle spricht er vom Kreuz, »das die wahren Süßigkeiten des Geistes in sich schließt«¹³. Teresa von Avila sagt vom Weg des Kreuzes: »Seit unser Herr am Kreuze hing, / Ist jedes Kreuz voll Ehren, / Fürwahr ein wertvoll, köstlich Ding / Und Leben, Trost; des Kreuzes Schmerz / Ein sichrer Führer himmelwärts.«¹⁴ Diese wenigen Zeugnisse hervorragender Mystiker zeigen deutlich, welche große Rolle das Leid im mystischen Leben spielt, wie dieses von der Anfechtung durchzogen ist. Wir haben also in der Frömmigkeit des Mystikers zwei Brennpunkte: Tröstung, Erquickung, Süßigkeit und Trostentziehung, Anfechtung, Leid. Wie verhält sich beides zueinander? Wann tritt die Anfechtung auf? Wann endet sie? Welche Wirkungen übt sie auf die Entwicklung des Mystikers aus? Wie wird sie überwunden? Der

⁹ Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1932, 12.

¹⁰ Luis de Granáda, Einkehr in Gott auf den Wegen des geistlichen Lebens (übers. J. P. Silbert), Regensburg 1838, 176 ff.

¹¹ Thomas von Kempen, de Imitatione Christi – Nachfolge Christi (Hg. Friedrich Echler), München 1966 (im Folgenden = Imitatio).

¹² Johannes vom Kreuz, Dunkle Nacht (übers. Aloysius Alkofer, München 1924 (im Folgenden = Dunkle Nacht), 138.

¹³ Dunkle Nacht, 32.

¹⁴ Aloysius Alkofer (Hg.), Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu, Bd. VI., 317.

Beantwortung dieser Fragen soll die Analyse zweier bedeutender Schriften der christlichen Mystik dienen.

Bekanntlich stellt sich der Mystiker seine innere Entwicklung unter mancherlei Bildern vor: als die Wanderung Israels durch die Wüste mit ihren vielen Stationen bis ins Gelobte Land,¹⁵ als Treppe, die zum Paradiese führt,¹⁶ als ein Schreiten durch die Bezirke der eigenen Seele,¹⁷ als einen Aufstieg auf einen Berg¹⁸ – hier mag die einfachste Form genügen, in der der Mystiker sein Werden schildert: der Dreitakt aus Reinigung, Erleuchtung, Einung. Welche Rolle spielen in diesen Stadien Süßigkeit und Anfechtung? Finden sie sich in allen diesen Stadien, und wenn ja, auch immer in derselben Eigenart? Oder bleiben nur die Worte dieselben, während ihr Inhalt sich ständig wandelt? Für die Stufe der Reinigung sei eine Schrift analysiert, die gerade für Anfänger berechnet ist, die *Imitatio Christi* (Nachfolge Christi). Jahrhunderte hat man gestritten, wer eigentlich ihr Verfasser sei und man hat auf etwa dreißig bedeutende mittelalterliche Theologen gewiesen – und immer mit einem gewissen Grund. Man sieht daraus, wie vortrefflich sich gerade diese Schrift für diese Analyse eignet, da sie die allgemeine Anschauung wiedergibt. Man geht heute mit großer Übereinstimmung davon aus, dass die Schrift von Thomas Hemerken von Kempfen (um 1380–1471) verfasst wurde. Für das zweite Stadium sei die einzige zusammenfassende Abhandlung gewählt, die wir über diesen Gegenstand besitzen: »Die dunkle Nacht der Seele« von Johannes vom Kreuz (1542–1591). In der Auslegung eines Liebesliedes, dessen erotisches Funkeln bis in die Sprache des spanischen Originaltextes hinein leuchtet, berichtet Johannes von der leidenschaftlichen Sehnsucht der Gottesliebe, die durch Leid und tiefe Anfechtungen nach der Vereinigung mit Gott strebt. Von da aus ist ein Vergleich zum frühen Martin Luther zu ziehen.

I

Bei der Analyse der *Imitatio* ergibt sich zuerst eine wichtige Feststellung, die ihre Parallele in der gesamten Mystik hat: Wenn eine Seele sich ernstlich Gott zuwendet, irgendeinen dahingehenden heroischen Entschluss fasst, so besteht fast immer die unmittelbare Folge in dem Empfangen innerer Süßigkeit. Damit beginnt der mystische Weg. Tauler, die *Imitatio*, Johannes vom Kreuz – sie alle bezeugen es in gleicher Weise. Welche Bedeutung diese in-

¹⁵ So bei Origenes in der 27. Numeri Homilie.

¹⁶ So bei Johannes Climacus, Thomas von Aquin, Bernhard von Clairvaux und Johannes vom Kreuz.

¹⁷ So bei Teresa von Avila.

¹⁸ So Gregor von Nyssa im »Aufstieg des Mose« und Johannes vom Kreuz in seinem Aufstieg auf den Karmel.



neren Tröstungen und Zusprüche haben, sieht man in der *Imitatio* allein schon an der Überschrift von Buch III: »*Vom inneren Trost – liber internae consolationis*«¹⁹ oder an Wendungen wie »*das Glück, Dich zu schauen – dulcedo contemplationis tuae*«²⁰, »*die gute und angenehme Regung – affectus ille bonus et dulcis*«²¹ usw. Sie treten besonders häufig bei der Vornahme geistlicher Handlungen, beim Gebet, bei Bußübungen, bei der Kommunion auf. Die Seele ist fröhlich und zuversichtlich, sie fühlt sich in Gott völlig geborgen, erhaben über jeden menschlichen Trost und Zuspruch. Das ist jedoch nur ein Anfänger-Stadium, das nichts übernatürlich Geistiges enthält, Anfänger sind es, deren Trachten Johannes vom Kreuz mit den Worten charakterisiert: »*Sie meinen, Gott dienen und ihm gefallen, bestehe im Genuß und in der Befriedigung, welche die eigene Natur empfindet.*«²² Diese Jagd nach dem Wonnegefühl sei aber etwas Kindisches, das große Gefahren in sich berge.

Diese Gefahren werden in beiden Schriften eingehend charakterisiert. Eindringlich weist die *Imitatio* darauf hin, dass man über der Gabe den Geber nicht vergessen dürfe, dass es Zeichen eines Mietlings sei, wenn man die Süßigkeit mehr liebe als Christus selbst, und wenn man bei ihrem Verlust sofort verzagt und misshütig werde. Wo bleibt da das Vertrauen zu Gott? Wie ist das eine wirkliche Liebe, die keinen Schmerz empfinden will? Man gibt sich gewiss frommen Übungen hin, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um Trost und Süßigkeit zu schmecken, man übertreibt die Übungen, man ergibt sich geistiger »*Naschhaftigkeit*«, wie Johannes vom Kreuz sagt, aber nur aus dem Grund, um ein sinnliches Wonnegefühl zu schmecken. Aus dieser geistlichen Habsucht ergibt sich dann leicht eine gewisse Überschätzung und ein ängstliches Fragen und Forschen, ob ein Anderer nicht noch mehr Trost empfangen und warum dies der Fall ist, da er doch gar nicht so vollkommen ist. Die größte Gefahr jedoch ist der geistliche Hochmut, dass man »*seine Nester in den Himmel setzt*«²³, dass man sich auf den Trost verlässt, dass man einen Anspruch auf ihn zu haben glaubt, dass man zu sehr auf sich selbst blickt. Es sind die typischen Anfänger-Fehler, die hier aufgezählt sind, es fehlt eines völlig: das Beschreiten des Kreuz-Weges.

Und doch hat dieses Stadium seine Bedeutung! Die Süßigkeiten erleichtern die Lösung von den Kreaturen, weil die Seele hier größere Freude empfindet, sie wird dadurch gewissermaßen

Wie ist das eine wirkliche Liebe, die keinen Schmerz empfinden will?

¹⁹ *Imitatio*, 183f.

²⁰ *Imitatio* III,10,4, 218f.

²¹ *Imitatio* III,6,10, 202f.

²² *Dunkle Nacht*, 27.

²³ *Qui in caelum posuerunt nidum sibi - Imitatio* III,7,9, 208f.

angelockt. Das Wichtigste aber liegt darin, dass sie die Seele stärken und zubereiten auf das kommende Leid! Die Imitatio spricht es ganz offen aus: Auf jede Süßigkeit folgt die Anfechtung – und Johannes vom Kreuz stimmt dem zu: »so dass jenes Wohlergehen gleichsam nur als Vorbereitung und Stärkung für das kommende Elend gegeben zu sein scheint«²⁴.

So findet also eine Trostentziehung statt, ein Gehen und Kommen der Tröstungen: vadit et obit, sagt die Imitatio. Man wird plötzlich (subitur) innerlich emporgehoben und fällt sogleich (statim) wieder zurück. Dabei ist jedoch eine große Verschiedenheit, die hier zwischen den Mystikern herrscht, nicht zu übersehen. Die Imitatio spricht lediglich von einem Wechsel dieser beiden Zustände, zuweilen ist die Süßigkeit da, zuweilen nicht, aber sie kann unvermutet wiederkommen, wenn man nur geduldig ausharrt, auf Gott vertraut und im Gebet nicht müde wird. Weiter führt die Imitatio nicht, ein deutliches Zeichen, dass sie für Anfänger bestimmt ist. Bei Johannes vom Kreuz ist es klar, dass für diejenigen, die zu höheren Graden geführt werden sollen, dieses Schwanken aufhört und die Trostentziehung zu einem dauernden Zustand wird, einer Nacht der Seele, wie er seine ganze Darstellung auch nennt.

Worin besteht nun das Wesen der Anfechtungen auf dieser Stufe? Zunächst ist zu sagen, dass es sehr vielfältig ist und sich bei jedem Menschen verschieden ausprägt. Die Imitatio und Johannes vom Kreuz stimmen daher auch nicht überein. Wohl reden sie gemeinsam von der Notwendigkeit des Leidens, da das Christenleben ein ständiger Kampf sei, ein ständiges Ringen mit der Anfechtung,²⁵ wohl gehen sie auch darin zusammen, dass sie die Anfechtung von Gott kommen lassen zur Beförderung unseres Heiles und als Zeichen der Erwählung, bzw. vom Teufel, wobei Gott freilich das rechte Maß bestimmt; wohl sagen beide: »im Kreuz ist die Quelle himmlischer Freude«²⁶ – aber in der Ausmalung der Anfechtungen gehen sie auseinander. Für die Imitatio ist die Anfechtung ein sehr komplexer Begriff: Anfechtungen kommen einmal aus der »concupiscentia« in Form von fleischlichen Begierden bzw. bösen Gedanken. Dann aber – und das spielt in der Imitatio eine große Rolle – findet man sie vornehmlich im Verhältnis zum Nächsten. Man hat persönliche Widersacher, erleidet üble Nachrede, wird zurückgesetzt, während Andere vorgezogen werden, hat nicht so viel Tröstungen erfahren wie die Anderen usw. Eine andere Art der Anfechtung kann gerade aus großer Demut kommen. Indem man sich nämlich immer deutli-

»im Kreuz
ist die Quelle
himmlischer
Freude«

²⁴ Dunkle Nacht, 150.

²⁵ Biblischer Zeuge ist dafür immer wieder das Buch Hiob.

²⁶ in cruce infusio spermae suavitatis – Imitatio II, 12,7, 170 f.



Foto: Archiv Wulfert

cher als schlecht erkennt, hält man alles für verloren, was man auch aus dem Aufhören der Tröstungen folgern zu müssen meint, und lässt deshalb von allen geistlichen Übungen ab; man betet nicht mehr, beichtet nicht mehr und hält sich von der Kommunion fern.²⁷ Die Anfechtung kann sich sogar bis zum Zweifel im Glauben steigern, während sie oft nur durch die Angst vor künftigen Ereignissen bestimmt ist. Aus dem allen wird ersichtlich, dass es sich hier um typische Anfänger-Anfechtungen handelt, durch die die Anfänger gedemütigt werden sollen.

Anders liegt die Sache bei Johannes vom Kreuz. Hier handelt es sich vornehmlich um Menschen, die durch diese Anfechtungen hindurch zu den höheren mystischen Graden aufsteigen sollen. Bei ihnen wird die Trostentziehung ein Dauerzustand, eine Nacht der Seele, die langsam und allmählich eintritt, lange Zeit dauert und deren Anhalten sich nach der Stärke der Unvollkommenheit bzw. nach dem Grade der künftigen Güter richtet. Während in der *Imitatio* die Krise beim betrachtenden Gebet eintritt, ohne dass die Angefochtenen weiterkönnen, entsteht hier die Krise, weil ein Übergang zu einer höheren Stufe erfolgt, zur *Beschauung*. Während der Fromme sich anfangs in der *Betrachtung* übte, indem er Zug um Zug betrachtete – etwa Gottes *Eigenschaften* –, soll er sich in der *Beschauung* den Gesamtblick, die intuitive Schau zu eigen machen, die ohne die Hilfe des diskursiven Denkens und der Verknüpfung von Gedanken, alles mit einem Male umfasst. Während die *Betrachtung* erworben ist, ist die *Beschauung* eingegossen – man spricht daher von der

²⁷ *Imitatio* III,6. IV,10.

contemplatio infusa. Es gehört mit zu den schwierigsten Fragen der theoretischen Mystik, wie beide Größen sich zueinander verhalten, ob die Beschauung nur eine geradlinige Fortsetzung der Betrachtung ist, oder etwa der Art nach anderes, was der Mensch sich nicht erwerben kann, auch nicht für einen Augenblick. Für die jesuitischen Mystiker, wie Giovanni B. Scaramelli (1687–1752), aber auch für Teresa von Avila, ist es klar, dass die Beschauung eingegossen wird und durch das reinigende Licht wirkt, das in ihr aufgeht.

Die Anfechtungen haben hier also einen festen Mittelpunkt, sie gruppieren sich um das Versagen des Betrachtungsgebetes. Die Seelenkräfte Verstand, Gedächtnis, Wille sind gebunden und in ihrer Tätigkeit gehemmt. Jeder Genuss an geistigen Übungen hört auf, das Gebet bereitet keine Freude mehr, alle Versuche, es krampfhaft zu erzwingen, scheitern und führen nur zu größerem Unwillen, zudem sind sie gefährlich, weil sie Gottes Wirken in der Seele stören. An göttlichen Dingen hat man keine Freude mehr, aber auch nicht an der Welt, man fürchtet, dass es rückwärts gehe und man fühlt sich von Gott verlassen.

Entsprechend dieses anderen Charakters der Anfechtungen in beiden Schriften ist auch der Nutzen, den sie wirken, ein verschiedener. Die *Imitatio* spricht an vielen Stellen von der Bewältigung der Anfechtungen und führt viele Praktiken auf. Man kann ihre Ausführungen auf ein dreifaches Motiv konzentrieren. Die Anfechtung führt zunächst (1) zur Einsicht der eigenen Ohnmacht, des eigenen Unwertes. Gott gibt und entzieht die Gnade, der Mensch hat keine Verdienste aufzuweisen, wodurch er Anspruch auf sie hätte. Die Trostentziehung bewirkt ferner (2) das Sich-Ergeben in Gottes Schutz, nachdem die Hoffnung auf Zeitliches zerschlagen ist, das Hoffen auf Gottes Barmherzigkeit, die alles zum Besten leitet und die sich der Anfechtung als notwendigem Mittel zur Bewährung bedient und die jede Anfechtung als Beweis der Erwählung zu werten lehrt. Die Preisgabe des eigenen Willens, der Gehorsam Gott gegenüber um seiner Ehre willen spielt in der *Imitatio* eine große Rolle und wird in immer neuen Wendungen gefordert. Endlich bewirkt die Anfechtung (3) ein Wachsen in den Tugenden. Sie ist ein Mittel, den Weg der Reinigung (*via purgativa*) weiterzuführen, sie zerstört alle falsche Sicherheit und allen Hochmut, führt vielmehr zur Demut und stärkt die Geduld, die warten lernt, bis Gott mit seinem Trost wiederkommt. Sie vollendet schließlich die eigene Selbstentäußerung und führt dazu, dass man jetzt alles um Gottes willen tut, ohne an eigene Süßigkeit zu denken.

Die Notwendigkeit von Kreuz und Trübsal, um das Gottwidrige an der Wurzel auszurotten, gibt Johannes vom Kreuz natürlich auch zu, und er kennt ebenfalls den mannigfachen Nutzen, den die

Imitatio aufzählt. Daneben führt er aber – seiner Eigenart entsprechend – noch manches Andere an, was den fortschreitenden Mystiker kennzeichnet. Die erste Nacht der Seele bewirkt bei ihm ein Doppeltes, was sich aus der Definition ergibt: die dunkle Nacht ist das reinigende Licht der Beschauung. Die Anfechtungen in dieser Nacht sind also einmal als Reinigungen aufzufassen, wodurch die Gelüste gezügelt und die niederen Sinne dem Geiste unterworfen werden. Da dies von Gott gewirkt wird, spricht man hier von einer passiven Reinigung (purgatio passiva) – im Gegensatz zur aktiven Reinigung (purgatio activa) durch die Bußübungen. Befreiung von den geschaffenen Dingen, Hemmungen der Seelenkräfte, die Unmöglichkeit forschenden Nachdenkens – das alles ist eine Wirkung der Anfechtungen, die notwendige Kehrseite der eingegossenen Beschauung (contemplatio infusa). Die zweite Wirkung besteht darin, dass mitten in dieser Anfechtung, plötzlich, unfassbar für den Betreffenden, eine sehr zarte innere Erquickung aufleuchtet, ein Sehnsuchtsdrang nach Gott, ein Aufwallen der Liebe zu ihm. Dies ist eine Süßigkeit ganz anderer Art als die Anfänglichen, welche die purgatio passiva gerade ertötet, sie wird auch noch nicht gleich in dieser Nacht gespürt, sondern erst in ihrem weiteren Verlauf. Sie bedeutet gleichsam eine Pause des Atemholens, damit die Seele im Leib nicht verschmachtet und sie bildet zugleich eine Vorahnung des künftigen Standes der Beschauung, wo dies die Regel sein soll. Aber alles ist anfangs noch so zart wie die Luft, die man vergebens anzufassen sich bemüht. Allmählich lassen aber die Anfechtungen, die Gefühle der Trockenheit nach, der Seele sind allmählich die Organe gewachsen und sie atmet begierig den seligen Frieden der beruhigenden und liebenden Beschauung.

[...] die dunkle Nacht ist das reinigende Licht der Beschauung.

II

In dieser Stille, die nur vorübergehend durch Seelenängste unterbrochen wird, kann die Seele viele Jahre verharren. Aber sie ist der Vollkommenheit noch fern und sie bedarf daher erneuter und weit schwererer Anfechtungen. Johannes vom Kreuz stellt diese Anfechtung meisterhaft dar, er nennt sie die zweite dunkle Nacht des Geistes, ein Terminus, der sich dann in der theoretischen Mystik einbürgerte. Diese Anfechtungen sind erforderlich, um das dritte Stadium, die unio mystica, bzw. die Transformation vorzubereiten, sie sind also gleichsam – scholastisch ausgedrückt – die abschließende Vorbereitung zur Form der Gottesliebe (ultima dispositio ad formam)²⁸. Sie treten immer bei den Übergängen auf, ihre Heftigkeit ist stets ein Zeichen innerer Krise. Hier besteht

²⁸ Vgl. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae, de veritate, 28,4,a6.

ihre Aufgabe darin, die Seele von den tief eingewurzelten Unvollkommenheiten zu reinigen, die von der ersten Nacht nicht erreicht sind, und von den besonderen Gefahren, die auf dieser Stufe von falschen Visionen herrühren und bei Fortgeschrittenen eine verhängnisvolle Rolle spielen können.

Das Wesen dieser zweiten Nacht zu beschreiben, ist mit größten Schwierigkeiten verbunden, da es sich um sehr sublimen Zustände handelt. Johannes vom Kreuz bedient sich selbst zur Klärung eines treffenden Bildes, das den Doppelcharakter dieser Nacht veranschaulicht. Wird ein Stück Holz ins Feuer gelegt, so wird es, sobald es von der Flamme ergriffen wird, zunächst schwarz. Hat die Flamme es dann durchdrungen und alle Schlacken ausgeschieden, glüht es leuchtend auf. Dem entsprechen die Wirkungen der reinigenden Beschauung. Das göttliche Licht, das gewaltig in die Seele einströmt, setzt sie zunächst in Dunkelheit, in die Nacht der Verlassenheit und der Anfechtung, erst dann entzündet es die Seele im Liebessehnen und führt zur Einheit (unio). Johannes vom Kreuz grübelt oft über diese Paradoxie nach und er kommt zu dem Resultat, dass die Anfechtung entsteht, weil Gottes Licht zu mächtig ist und weil die menschliche Unvollkommenheit es nicht ohne Schmerzen fassen kann, wie auch kranke Augen beim Eintritt hellen Lichtes schmerzen. Die Schmerzen und Anfechtungen dieser zweiten Nacht sind allerdings nur eine ihrer Seiten.

Die zweite Nacht erweist sich als Steigerung der ersten Nacht. Die Seelenkräfte, Verstand, Wille und Gedächtnis, werden jetzt völlig ausgeschaltet, sie werden ihrer Substanzen beraubt. Aus dem Zustand der Aktivität werden sie in die Passivität versetzt, ihren Charakter als erworbene Fähigkeiten verlieren sie jetzt völlig und an deren Stelle treten die eingegossenen Tugenden. So wird der **Verstand** seiner eigenen Erkenntnisweise beraubt, völlig ins Dunkel versetzt gerade durch das Licht, und aus dieser Beraubung seines eigenen Wesens erwächst der reine **Glaube**. Desgleichen verliert der **Wille** seine früheren Neigungen, die irgendwie an sinnlichen Gegenständen hafteten, und aus dieser Beraubung erwächst die **Liebe**, welche nur noch den einen Drang zu Gott kennt. Ähnlich wird das **Gedächtnis** aller Vorstellungen an Früheres beraubt und daraus erwächst die **Hoffnung**. Diese Beraubung der Seelenkräfte, dieses Vernichten ihrer Substanzen, ist aber wieder nur die eine Seite, die notwendige Voraussetzung für die andere: die Sammlung und völlige Konzentration auf das Göttliche. Nur wird dies Zweite anfangs noch nicht empfunden, da die Seele erst die entscheidende Umstellung vollzogen haben muss, um für diese ganz großen Einwirkungen empfänglich zu werden. Daraus erklärt sich die Möglichkeit und die Notwendigkeit dieser neuen, überaus heftigen Anfechtungen.

Das göttliche Licht, das gewaltig in die Seele einströmt, setzt sie zunächst in Dunkelheit, in die Nacht der Verlassenheit und der Anfechtung, erst dann entzündet es die Seele im Liebessehnen und führt zur Einheit



Diese Vernichtung der Seelenkräfte ihrer Substanz nach, dieses letzte Stadium der *purgatio passiva*, erweckt in ihr den Eindruck des geistlichen Todes. Sie fühlt sich von Gott in Dunkelheit gestürzt, in die Hölle versetzt, ohne die Gewissheit einer etwaigen späteren Rettung. Die Stärke des einströmenden göttlichen Lichtes zeigt ihr ihre eigene Schwachheit, ihre eigene Boshaftigkeit ganz stark. In diesen Zuständen erwacht das Gefühl der Gottesferne, das Empfinden, von Gott verstoßen zu sein. Das steigert gerade die Anfechtung bis zu unerträglicher Höhe, dass die Seele Gott verloren zu haben glaubt, an dem sie mit höchster Liebe hing. Aber sie hat nicht nur die dumpfe Gewissheit, jetzt alles eingebüßt zu haben, sie weiß auch, dass das mit Recht so gekommen ist. Ist doch gerade jetzt das Gefühl für die Sünde überaus stark, hält die Seele sich doch jetzt Gottes für vollkommen unwürdig und meint sie doch, seiner nie mehr würdig zu werden. Diese völlige Beraubung der Seelenkräfte lässt der Seele ferner ihre eigene Ohnmacht und Armseligkeit zu Bewusstsein kommen und stürzt sie oft in eine Verzweiflung, dass sie sich von einer dunklen Last zu Boden gedrückt glaubt. Diese Zustände steigern sich, weil die Seele jetzt einsam und allein ihre Straße geht, unverstanden von ihren Mitmenschen, unempfänglich für jeden Trost, ohne Hoffnung einer Änderung. Und dieses Gefühl vollendeter Trostlosigkeit kann sich noch um ein Zweifaches steigern: die Seele kann jetzt nichts von Gott im Gebet erleben, es missglückt ihr jede Sammlung, sie glaubt sich nicht erhört und sie glaubt mit Jeremia, dass eine Wolke vor Gott stünde.²⁹ Dann aber wird die Pein vergrößert, wenn die Seele sich plötzlich an ihre früheren glücklichen Zustände erinnert, die sie nun für immer verloren glaubt. Johannes vom Kreuz schildert mit eindringlicher Kraft alle diese Leiden der dunklen Nacht und illustriert das schwer Kündbare durch Bibelstellen, die er besonders den Psalmen, den Klageliedern und dem Buch Hiob entnimmt und die überraschende Lichter auf seine Darstellung werfen. So eine Hiob-Stelle: »Ich, einst so reich, bin plötzlich vernichtet und zermalmt worden; er fasste mich beim Nacken, zerschmetterte mich und stellte mich zur Zielscheibe für sich auf ... er schlug mir Wunde über Wunde und stürmte gegen mich an wie ein Riese«³⁰. Besonders bedeutsam eine Stelle aus den Klageliedern: »Er versetzte mich in Finsternis gleich den ewig Toten«³¹; d. h. die Seele vergleicht ihre Leiden mit den Qualen der Hölle bzw. des Fegefeuers.

²⁹ Threni 3,44.

³⁰ Hiob 16,13 ff.

³¹ Threni 3,6.

Dabei wird die tiefste Tiefe erreicht, die sogenannte »resignatio ad infernum«.

Die Wirkungen dieser Anfechtungen sind überaus groß: Zunächst die Reinigung von allen noch anhaftenden Unvollkommenheiten, ein völliges Leerwerden (*vacare*) als Voraussetzung der Wiedergeburt. Sodann eine erneute Stärkung des Tugendlebens, die sich vornehmlich darin ausdrückt, Gott um jeden Preis zu gefallen, ihm zu dienen, und gehe es auch in Nacht und Tod, ihm dafür sogar noch zu danken. Dabei wird die tiefste Tiefe erreicht, die sogenannte »*resignatio ad infernum*«. Vor allem aber die Entflammung von Gottes Liebe, die plötzliche Ahnung von ihr, ohne zunächst Einzelnes zu erkennen, der gewaltig auflodernde Sehnsuchtsdrang, dessen Stärke wiederum eine Pein bedeutet. So bedeutet also auch dieser Zustand eine doppelte Reinigung und Entzündung. Bei beidem sind Intensitätssteigerungen vorhanden. Zu Beginn stehen die passiven Reinigungen, diese überaus heftigen Anfechtungen, die freilich nicht immer andauern, sondern zuweilen unterbrochen werden durch das sogenannte »Feuer der Wertschätzung Gottes«, das sich allmählich steigert bis zur lebendigen Liebesflamme, die gewöhnlich zuerst den Willen, dann auch den Verstand erfasst. So ist das innere Leben in dieser dunklen Nacht nie ruhig, sondern ein ständiges Auf- und Absteigen. Man wird in ständigem Wechsel erhöht und gedemütigt. Alle Erquickungen, die ihr zwischendurch zuteilwerden, sollen nur dazu dienen, das Leid erträglicher zu machen, »so dass jenes Wohlergehen gleichsam nur als Vorbereitung und Stärkung für das kommende Elend gegeben zu sein scheint«³². Erst sehr spät hört dieses Schwanken auf, nehmen die Anfechtungen ab und steigert sich der Sehnsuchtsdrang, bis er seine Erlösung in der Vereinigung mit Gott (*unio*) findet. Die Mystiker sprechen davon in der Regel nicht gern, sie begnügen sich mit kurzen Hinweisen. Nachdem z. B. Susos *Vita* viele Kapitel hindurch alle Leiden und Anfechtungen beschrieben hat, heißt es dann ganz einfach und kurz: »Danach schließlich, als es Gott Zeit deuchte, da ward der Dulder für all das Leiden, das er gehabt hatte, mit innerem Herzensfrieden, mit stiller Ruhe und lichtreichen Gnaden entschuldigt. Er lobte Gott inniglich für das liebeiche Leiden und sprach, er würde die ganze Welt nicht dafür nehmen, dass er es alles nicht gelitten hätte.«³³ –

Fasst man das Bisherige zusammen, so wird deutlich, welche bedeutsame Rolle das Leid und die Anfechtung in der Mystik spielen. Zwei so verschiedene Schriften wie die »*Imitatio Christi*« und die »*Dunkle Nacht der Seele*« zeigen es uns, dass Leid und Anfechtung, was ihre Eigenart und ihre Stärke anbetrifft, bei jedem Mystiker

³² *Dunkle Nacht*, 150.

³³ Zitiert nach Evelyn Underhill, *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, München 1928, 538.

individuell verschieden beschrieben werden, zugleich aber auch, dass sie ständig vorhanden sind und den ganzen mystischen Aufstieg begleiten, ja diesen im Grunde genommen überhaupt erst ermöglichen. Die Mystiker haschen nicht nach inneren Süßigkeiten, sie erstreben keinen auch noch so verfeinerten Genuss, sondern sie wollen Gott dienen und werten Anfechtungen und Leid als Bewährungsproben, als Läuterungsfeuer, als Kreuzweg. Sie stellen die Anfechtung unter den Gedanken der Nachfolge Christi. Die Imitatio tut es – ihrem Titel gemäß – ständig, Johannes vom Kreuz merkwürdigerweise so gut wie gar nicht, da er sich vornehmlich auf das Alte Testament beschränkt. Aber dass ihm auch dieser Aspekt geläufig ist, zeigt allein der eine Satz, dass im Kreuz alle Süßigkeiten enthalten seien. Mit dem allen ergibt sich der frömmigkeitsgeschichtliche Gewinn, den wir aus unseren Darlegungen ziehen können: die Anfechtung in der Mystik stellt eine besondere, hochbedeutsame Form des Imitatio-Christi-Gedankens dar.

[...] sie wollen Gott dienen und werten Anfechtungen und Leid als Bewährungsproben, als Läuterungsfeuer, als Kreuzweg.

III

Der Gewinn dieser Studie weist allerdings noch weiter. Von hier aus wird es möglich sein, auch die Frage nach dem Verhältnis Luthers zur Mystik zu bedenken. Allgemein gehaltene Erörterungen können wenig nutzen, es gilt, die Frage an einem ganz konkreten und zugleich ganz zentralen Punkte aufzufassen und das ist fraglos das Problem der Anfechtung. Dazu bietet sich hier ein Vergleich mit Johannes vom Kreuz an.

Dass Luther ständig Anfechtungen gehabt hat, dass es nicht immer nur Berufsanfechtungen waren, dass sie entscheidend waren für seine Abwendung von der Papstkirche, ist allgemein bekannt. Zugleich wissen wir, wie mannigfaltig die Anfechtungen bei Luther waren. Es mag hier genügen, auf eine bedeutsame Stelle der Resolutiones (1518) zu verweisen: »*Ich kenne einen Menschen,³⁴ der behauptet, diese Strafen des Öfteren erlitten zu haben – in ganz kurzen Zwischenräumen, so groß und schrecklich, dass keine Zunge es aussprechen, keine Feder es schreiben, kein Uneingeweihter es glauben kann ... Da erscheint Gott schrecklich erzürnt und mit ihm die ganze Kreatur. Da gibt es keine Flucht, keinen Trost, weder innen noch außen, sondern nur Anklage. Da weint der Mensch: Verworfen bin ich von deinem Angesicht ... In diesem Augenblick ... kann die Seele es nicht glauben, jemals erlöst zu werden ... sie weiß nicht, woher sie Hilfe nehmen soll. Hier ist die Seele ausgereckt mit Christus am Kreuze ... Keinen Winkel gibt es in der Seele, der nicht voll wäre von bitterster Bitterkeit, von Schrecken, Entsetzen und Trauer und zwar*

³⁴ Cf. 2. Kor. 12,2.

mit dem erstickenden Gefühl von deren Ewigkeit ... Es ist eine Höllenqual, jener unerträgliche, allen Trost ausschließende Schrecken!«³⁵ Man spürt bei dieser einen Stelle deutlich die mystische Klangfarbe – Luther beruft sich auch in den vorhergehenden Sätzen ausdrücklich auf die Autorität Taulers – und die Verwandtschaft mit der »Dunklen Nacht der Seele« von Johannes vom Kreuz. Beide vergleichen die Pein mit den Qualen des Fegefeuers bzw. mit den Todesängsten, beide weisen auf die Trostlosigkeit hin, auf das Gefühl der Endlosigkeit dieser Pein. Beide betonen das Empfinden, dass Gottes Zorn auf ihnen lastet und dass sie sich verworfen fühlen – und beide fassen dies als Nachfolge der Passion auf und beschreiben ihr Erlebnis mit der Hilfe von Psalmenzitat.

Die Ähnlichkeiten reichen indes noch weiter. Beiden ist die Forderung gemeinsam, sich restlos dem Willen Gottes hinzugeben, Gott in sich wirken zu lassen. Johannes vom Kreuz spricht von der purgatio passiva, der Beraubung der Seelenkräfte, der contemplatio infusa und bei Luther haben seine scholastischen Gegner sogar quietistische Mystik vermutet, so stark ist dieser Zug der Hingabe an Gott bei ihm ausgeprägt. Von hier versteht es sich auch, dass beide die resignatio ad infernum kennen, jene Stimmung, die willig alles von Gottes Hand hinnimmt, auch die Hölle, wenn es sein muss – und dies aus Liebe zu Gott. In der Römerbriefvorlesung (1515/16) sagt Luther bereits: »Wenn das die Strafe des Fegefeuers ist – wie mir scheint –, dann schrecken die Seelen, deren Liebe unvollkommen ist, vor diese Resignatio solange zurück, bis sie sie schließlich machen und zugestehen, dass sie vor Gott verflucht sind. ... Aber es gibt keine Reinigung, wo nicht die Resignatio bis in die Hölle stattfindet. Die in Wahrheit vollkommenen Heiligen, machen diese Resignatio ohne große Traurigkeit in überfließender Liebe, weil sie das sichere Gefühl haben, dass in Gott alle Dinge möglich sind, auch die Errettung aus der Hölle.«³⁶ Hier zeigt

Die in Wahrheit vollkommenen Heiligen, machen diese Resignatio ohne große Traurigkeit in überfließender Liebe, weil sie das sichere Gefühl haben, daß in Gott alle Dinge möglich sind, auch die Errettung aus der Hölle.

³⁵ WA 1,557 f.: Sed et ego noui hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit, breuissimo quidem temporis interuallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere, nec calamus scribere, nec inexpertus credere posset ... Hic deus apparet horribiliter iratus, et cum eo pariter uniuersa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus, nec foris, sed omnium accusatio. Tunc plorat hunc uersum: Proiectus sum a facie oculorum tuorum. ... In hoc momentu ... non potest anima credere, sese posse unquam redimi ... nescit unde petat auxilium. Hoc est anima expensa cum Christo ... Nec est ullus angulus in ea non repletus amaritudine amarissima, horore, pauore, tristitia, sed his omnibus non nisi aeternis. ... contigit inferorum poena, id est, intolerabilis ille pauor et inconsolabilis ...

³⁶ Quod si hec est pena purgatorii (Vt mihi videtur), quod anime imperfecti amoris, horrent hanc resignationem, donec eam faciant et consentiant esse anthea a Deo, ... Vbi tamen non fit purgatio, nisi fiat ad infernum resignatio. Verum sancti perfecti, Quia abundant Charitate, sine tamen magna tristitia, faciunt hanc resignationem. Quia ex abundant affectu in Deum omnia possibilia presumunt, etiam infernum sustinere. – WA 56, 391,29–392,3.



sich bei Luther ein Umdenken in der Fegefeuerlehre gerade mit Hilfe der aus der Mystik übernommenen Terminologie.

Es ist bekannt, welche große Rolle in Luthers Theologie die paradoxen Spannungen spielen. Studiert man daraufhin die »Dunkle Nacht«, so wird man überrascht sein. Es ist auch für Johannes vom Kreuz eine wichtige Tatsache, die sein Grübeln hervorruft, dass Gott unter dem Schein des Gegensatzes handelt. Gottes Licht wirkt im Menschen Finsternis, Gottes Gabe erhöht und demütigt zu gleicher Zeit, sie schafft Pein und Beseligung zugleich und in jeder Liebesaufwallung steckt Schmerz ob der Größe des Liebesdranges. Es wird allgemein als die bedeutsame Entdeckung Luthers im Turmerlebnis angesehen, dass Gottes Gerechtigkeit zugleich seine Barmherzigkeit ist. Johannes vom Kreuz schaut ebenfalls diese beiden Gegensätze zusammen – das tut übrigens schon der Lombarde. Er demonstriert die Notwendigkeit der purgatio passiva mit Gottes Gerechtigkeit, welche die Sünden vernichten muss, und er sieht zugleich in dem allen den liebenden Vater oder, richtiger gesagt, die Mutter, die ihr Kind anfangs im Arm hält, es nachher auf eigenen Füßen stehen lässt und ihm immer so viel Anfechtung schickt, als es gerade ertragen kann. Gemeinsam ist beiden ferner der Gedanke eines Bruches, der im menschlichen Leben eintreten muss. Gott kehrt alles in der Seele um, Gott wirkt im Menschen durch Not und Anfechtung hindurch die entscheidende Gottessehnsucht.

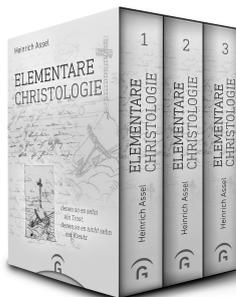
Aus den Gedankengängen der Mystik übernahm Luther die Deutung der Anfechtungen als Läuterungen und Prüfungen in der »dunklen Nacht«, er kannte ihre Schrecken aus seinen Klosteranfechtungen und erkannte vor diesem Deutungshorizont das Handeln Gottes unter der Gestalt des Gegensatzes (sub specie contraria). Spirituelle Betrachtung und theologische Deutung konnten so lebendig miteinander verflochten und aufeinander bezogen werden. Der geistliche und theologische Gewinn, den Luther aus den Gedanken der christlichen Mystik zog, darf nicht unterschätzt werden und kann auch in Theologie und Spiritualität der Gegenwart aufs Neue wertvolle Früchte tragen – auch im Trost in gegenwärtiger Anfechtung und in ihrer Überwindung in der Zuversicht der Geborgenheit in Gott.

Der geistliche und theologische Gewinn, den Luther aus den Gedanken der christlichen Mystik zog, darf nicht unterschätzt werden.

Dr. Heiko Wulfert ist Pfarrer der EKHN im Ruhestand, Sekretär der EMB für Theologie und Ökumene und Schriftleiter des Quatember. Er gehört zum Konvent Hessen der EMB und lebt in Burgschwalbach.



Bücher



Heinrich Assel, *Elementare Christologie, Erster Band: Versöhnung und neue Schöpfung, Zweiter Band: Der gegenwärtig erinnerte Christus, Dritter Band: Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2020, 1344 S., 98 Euro, ISBN 978-3-579-08136-6.

Mit seiner monumentalen dreibändigen Christologie legt der Greifswalder Systematische Theologe Heinrich Assel eine Summe seiner Lehrtätigkeit und Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte vor. Assel widmet damit sich dem Grund und der Grenze christlichen Glaubens und dem zentralen Lehrstück christlicher Theologie. Der Rezensent muss eingangs schon Verständnis erbitten dafür, dass die Rezension den üblichen Rahmen sprengt. Zu wichtig aber ist das zu besprechende Werk und zu komplex in seiner Architektur und in seinem Gedankenreichtum, um in 6.000 Zeichen ausgeschöpft werden zu können. Diese Besprechung soll vor allem die Anschlussstellen markieren, an denen Berneuchener Spiritualität und Theologie zum Weiterdenken herausgefordert werden.

Bd. 1 eröffnet die Christologie im Ausgang von der in Christus vollzogenen und verwirklichten Versöhnung. Von dort her werden Kreuz und Auferweckung in den Blick genommen. Erst von der Gegenwart der in Christus aufgerichteten Versöhnung her kann dann in Bd. 2 der »irdische Jesus« thematisiert werden. Nach mehr als zwei Jahrhunderten vergeblicher Versuche, hinter den Texten der Evangelien den »historischen« Jesus zu rekonstruieren, fragt Assel nach dem »gegenwärtig erinnerten« Jesus, der in den biblischen Texten, wo immer sie gelesen werden und etwa gottesdienstlich in Gebrauch stehen, narrativ vergegenwärtigt wird. Bd. 3 reflektiert dann unter dem Titel »Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes« die klassischen inkarnationschristologischen Topoi – nach einer ausführlichen problemgeschichtlichen Analyse des trinitarisch-christologischen Dogmas, der kirchlichen Lehre und der Dogma und Lehre reflektierenden und explizierenden Theologien.

Programmatisch nennt Assel sein Werk »*Elementare Christologie*«. Damit ist keine Christologie in »einfacher Sprache« gemeint. Die drei Bände sind alles andere als dies. Den Anspruch, elementar zu sein, erhebt diese Christologie, weil sie danach fragt, was es bedeutet, »sich *im Namen* JESUS CHRISTUS zu orientieren« (I,17).

Im Hintergrund dieser Leitfrage steht Kants kleine Schrift von 1786 »Was heißt: sich im Denken zu orientieren?« Was ist mit dieser Metapher der Orientierung gemeint? Praxis des christlichen Glaubens als »Orientierung« bedeutet: Oben und unten, rechts und links im Raum des Lebens zu identifizieren (I,17). Und: Vor aller reflexiven Christologie müssen die elementaren Praktiken und Lebenssituationen rekonstruiert werden, in denen der Name Jesus Christus gebraucht wird und Orientierung gibt. Erst von hier aus kann Christologie als systematische und reflexive Disziplin formuliert werden. Vorgängig geht es also um »elementare Einführungssituationen des Namens JESUS CHRISTUS«. (I,17)

Assels Nachdenken gilt seit Langem dem »Namen Gottes«, seine Christologie ist eine Namenschristologie, die vom Namen JESUS CHRISTUS ausgeht. Ein Name ist kein Begriff. Dieser subsumiert das Besondere unter das Allgemeine. Der Name hingegen ist »Index«, Hinweis. Er zeigt auf das Besondere, und, wo der Name in seinem eigentlichen Verstand für eine Person steht, auf *den* Besonderen als den »Einzigen«. »JHWH« ist der Name des Gottes Israels. Dieser Gott ist, so der biblische Anspruch, kein besonderer Fall des Allgemeinbegriffs »Gott/Götter/das Göttliche«. Im biblischen Gottesnamen enthüllt sich vielmehr einerseits eine Beziehungsgeschichte. Im Namen entzieht sich der Namensträger aber auch der begrifflichen Vereinnahmung und Instrumentalisierung. So auch der Name JESUS CHRISTUS, von Assel konsequent, wie der hebräische Gottesname in der alten Lutherbibel, in Kapitälchen gesetzt. Der Name nennt den »Einzigen«, den Einen, der doch nach dem Zeugnis des Evangeliums zum »Ersten«, dem »Erstgeborenen vieler Brüder« (Kol 1,18) wird. Assel spricht hier von der bleibenden »Externität der Mitte«. Jesus Christus als die Mitte des Glaubens kann nicht in Reflexion eingeholt und in Gedanken aufgehoben werden: »Das Ereignis von Kreuz und Auferweckung, das Ereignis der Menschwerdung Gottes, ist ins System des Zusammenhangs (scil. begrifflicher Rekonstruktion und reflexiver Christologie, RM) nicht einzuordnen, sprengt es und bleibt außerhalb: Einzigkeit Gottes am Ort der Inkarnation des Einzigen mit dem Namen JESUS CHRISTUS. Diese Mitte der Schrift, der Glaubenserinnerung durch Texte, des christlichen Zeugnisses und des christologischen Orientierungszusammenhangs, ist *die Mitte, die außen ist, der Grund des Glaubens, der je vollständiger exponiert, desto schärfer als Grenze dessen hervortritt, was als Geglaubtes noch nicht sagbar, geschweige denn aussagbar ist.* Dieser Sinn der christologischen Mitte, die außen ist, des trinitätstheologischen Grunds, der zugleich Grenze ist, ist zweifellos der elementarste Sinn des Elementaren dieser Christologie.« (I,47)

Mit dieser Grundlegungsentscheidung wird deutlich, dass Assel Christologie nicht »neuprotestantisch-liberal« entwickelt, als eine Art Identitätsermöglichungstheorie, in der Jesus Christus als Chiffre für ein gelingendes menschliches Selbstverständnis steht. Widerspruch meldet Assel aber auch gegen eine »neuchalcedonensisch-orthodoxe« Repristinatio dogmatischer Christologie an, in der das namenschristologisch aussagbare »Externe« Jesu Christi unter den Bedingungen neuzeitlicher Christologiekritik »absolutheitstheoretisch« vermittelt und so begrifflich aufgesogen wird. Weder das liberal-subjektive noch das orthodox-objektive Schema sind für Assel in der Lage, die bleibende Externität des Glaubensgrundes zu bewahren. Indem sich Assels Christologie der schiefen Alternative liberaler und orthodoxer, subjektivistischer und objektivistischer Schematisierungen widersetzt, ist sie in exemplarischer Weise auf die Problemstellungen moderner Christologiekritik und ihrer Antikritiken bezogen.

Assels Christologie setzt in Bd. 1 mit dem *Präsens* der Versöhnung und der Ermöglichung und Realisierung von Versöhnung in Kreuz und Auferweckung ein. Zentral ist hier die Reflexion auf Stellvertretung: das »für uns« und das »an unserer Stelle« des Kreuzesleidens Jesu. Assel spricht in Anknüpfung an eine Wortprägung des Phänomenologen Bernhard Waldenfels von »originärer Stellvertretung«, die von sekundärer oder subsidiärer Stellvertretung unterschieden wird. Originäre Stellvertretung ist »gelebte Unmöglichkeit«, in der die exklusive Einzigkeit des Gottessohnes und die inklusive Repräsentation der Vielen zusammenkommen: der Eine für den Anderen im eigentlichsten Sinne des Wortes: das Selbst wird »zur leibhaftigen, mit Leib und Leben haftenden Geisel des Anderen« (I,246), »originäre Stellvertretung des Einzigen für den Anderen am Ort des Leibes« (I,247). Gerade das Leiden und der Schmerz widersetzen sich der Auflösung in Bedeutung. In diesen Zusammenhang gehören auch die nur knapp skizzierten ekklesiologischen Leitperspektiven: »Die Christus-Realität der *Stellvertretung* und die Geist-Aktualität der *Gemeinschaft am Heiligen und der Heiligen*« (I,470) machen die Kirche aus. Bonhoeffer ist mit »Akt und Sein« und »Sanctorum Communio« wichtiger Gesprächspartner. Assel fasst zusammen: »sozialimaginäre [...] Bilder, Symbole und Metaphern von Kirche, in denen sich christologische Realität mit pneumatologischer Aktualität verschränken und die Institutionalisierung als beständiger Neuschöpfungsvorgang durch Wort und Geist begriffen wird: das Apostolische von Kirche als Institution.« (I,494)

Bd. 2 entfaltet das *Präsens* der Versöhnung (Bd. 1) als in der Rezeption der Evangelientexte sich einstellende *Präsenz* der bleibenden Erinnerung an den Jesus, der vor allen Texten war, aber doch nur textuell und in den textuell inspirierten Praktiken des Glaubens begegnet. Mit Blick auf das Vaterunser und die Abendmahlstexte spricht Assel in einer glücklichen Wendung vom »Zeichen-Körper des erinnerten Jesus« (II,311): Die gegenwärtig vollzogenen Glaubenspraktiken des Gebets und der Feier des Herrenmahls sind von den biblischen Texten nicht zu lösen und führen sozusagen doppelte Verleiblichung mit sich: leibhafte Präsenz des Gekreuzigten und Auferstandenen und leibhafte Gestaltwerdung derjenigen, welche die Praktiken vollziehen. Assel rekonstruiert »Präsenz« also als Textwirkung und nimmt damit die zeitgenössischen literaturwissenschaftlichen Zugänge zur Bibel als Text auf. Zwischen »Textsemiotik und Rezeptionshermeneutik« (II,48), zwischen dem Zeichengefüge des Textes und dem Verstehenshorizont von Hörer und Leserin bewegt sich die Rekonstruktion der Präsenz des erinnerten Jesus – einmal mehr also nimmt Assel einen Ort jenseits der Polarität des Objektiven und des Subjektiven ein.

Das gesamte Werk in allen drei Bänden wird durchzogen durch die an den französischen Hermeneutiker Paul Ricœur angelehnte Trias des Ideologischen, des Utopischen und des Imaginären: Texte können ideologisch als verfestigte Identitätsmarker dienen; sie können utopisch »beschleunigen« und damit revolutionäres Potential entfalten; und sie können drittens, und dies wäre die authentische Kategorie für die biblischen Texte, den Möglichkeitsraum des Menschseins jenseits von identitärer Verfestigung und revolutionärem Handlungsdruck erweitern, ohne doch Identitätsbedürfnis und Weltveränderung zu desavouieren. Die Kategorien des Umgangs mit den Texten oszillieren, gehen ineinander über und behalten ihr jeweils relatives Recht. Assel führt dies in eindrucklichen Exegesen biblischer Kerntexte vor. Die Bergpredigt etwa ist kein im dogmatischen Sinne christologischer Text, gelesen aber und rezipiert führt er zu »christologischer Urteilskraft«. Jesus erscheint hier als »imaginäres Bild des Menschen«, der Möglichkeitsraum des Menschseins öffnet sich in dieser Präsenz des erinnerten Christus. Darauf wiederum wird sich reflexive Christologie zu beziehen haben.

Überhaupt bleiben die Exegesen hängen und seien ausdrücklich zur Lektüre empfohlen, gerade weil sie »state of the art« gegenwärtiger Exegese darstellen und dennoch, oder gerade deswegen, nicht Dekonstruktionen darbieten, sondern theologisch und geistlich fruchtbar sind. Eigens verwiesen sei auf die Aus-

legungen des »hohepriesterlichen Gebets« Joh 17 und von Röm 4 und 5 zur Gabe der Versöhnung in Band 1; auf die Gleichnisauslegungen, die Auslegungen des Vaterunser und des Gleichnisses vom Weltgericht Mt 25 in Bd. 2 und, gleichsam als Summa des Gesamtwerkes, auf die abschließende Auslegung des Johannesprologs Joh 1 im Band 3.

Das innere Gefälle von Assels Christologie führt aber zur Lehre von Inkarnation und Menschwerdung in Bd. 3. Assel führt die Auseinandersetzung etwa mit Ingolf U. Dalferth, der prominent die Lehre von der Menschwerdung als ein sekundäres Interpretament des für die Christologie primären Zeugnisses von der Auferweckung bezeichnet (vgl. dazu aktuell: Ingolf U. Dalferth, *Auferweckung: Plädoyer für ein anderes Paradigma der Christologie*, Leipzig: EVA 2023). Hier widerspricht Assel und führt den Leser auf den verschlungenen Pfaden der altkirchlichen Lehrbildungen, durch die reformatorischen Kontroversen bis hin in das 19. und 20. Jahrhundert und seiner »eliminatorischen Kritik« der Christologie einerseits (etwa D. F. Strauß) und den Versuchen einer »absolutheitstheoretischen« Erneuerung der Christologie (prominent bei Assel I. A. Dorner) andererseits. Dieser dogmen- und theologiegeschichtliche Durchgang ist bei aller klaren Benennung der Aporien der dogmatischen Überlieferung doch von hohem Respekt vor altkirchlichen und auch den reformatorischen Grundentscheidungen getragen. Assel führt vor, wie die soteriologische Spitze der Christologie tief verankert ist im trinitarisch-christologischen Dogma. Die Metapher des »mirabile commercium« ist durchgehender roter Faden des Werkes: der wechselseitige Austausch göttlicher und menschlicher Wesenseigenschaften – Rettung und Leben für den dem Tod verfallenen Menschen, Kreuz und Tod für den Gottessohn, wird nur plausibel im Horizont der Zweinaturenlehre und der Denkfigur der Idiomenkommunikation von göttlicher und menschlicher Natur, welche wiederum nur im Begründungs- und Explikationszusammenhang der Trinitätslehre verstanden werden kann. In gleicher Weise roter Faden in allen drei Bänden ist Luthers Sentenz »Christus factus est peccatum metaphorice« (Wider Latomus, WA 8, 86,31 f.). Christus wurde nach 2. Kor 5,21 »für uns zur Sünde gemacht«. Die »Metaphora« bezeichnet die *Übertragung* (so wörtlich die Übersetzung von Metaphora) der menschlichen Sünde auf Christus und der göttlichen Gerechtigkeit auf den Menschen. Gleichzeitig wird diese Metaphora zur Metapher im Sinne der rhetorischen Figur: es geht um eine symbolische Übertragung vom Kreuz und dem Gekreuzigten auf das Wort vom Kreuz und zum Wort von der Versöhnung.

Ein wichtiges Anliegen von Assels Christologie ist die Auseinandersetzung nicht nur mit moderner Christologieskepsis, sondern auch mit jüdischer Christologieskepsis. Jüdisches Denken blickt mit ganz eigener Perspektive auf den Jesus der Evangelien und den gegenwärtigen Christus. Der Blick auf diesen Blick fördert die Einsicht in die Aporien und den Problemüberschuss auch für christlich-theologisch verantwortete Christologie. Gerade jüdische Christologieskepsis widerspricht der Fluchtlinie der Inkarnationschristologie hin zu einer Theorie der Selbstvermittlung des absoluten Geistes. Jüdische Beschreibungen Jesu zeigen ein geradezu schmerzhaftes Insistieren auf den Einzelnen, der sich jeder Vermittlung entzieht. Gesprächspartner sind Hermann Cohen, der neukantianische Marburger Philosoph, der in seiner »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« eine jüdische Religionsphilosophie entwickelte, und der französische Phänomenologe Emanuel Levinas. Mit Blick auf Cohen spricht Assel vom Projekt einer »Verunendlichung des Unendlichen« (III,274), die dem lutherischen »finitum capax infinitum« geradezu entgegengesetzt wäre, dieses aber vor seiner Ideologieanfälligkeit bewahren könnte. Bei Levinas betont Assel einen »skeptische[n] Widerruf jeder Aussageform von Theologie« (III,268) und Ansätze zu »eine[r] messianische[n] Christologie, die ihrem Begriff entrinnt.« (III,323) Nach diesem kräftigen und breit entwickelten Plädoyer für den apophatischen (am Un-sagbaren orientierten) Charakter der Christologie schließt der 3. Band gleichsam als Coda mit einer Auslegung des Johannesprologs: Der Warnung vor der Auflösung der Christologie in Begriff und Bedeutung stellt Assel die Einschätzung an die Seite, dass der »Text« »bleibender Zeuge« ist, »vom ›Wir‹ der Glaubenszeugen zu unterscheiden, welche die jeweilige Interpretationsgemeinschaft ist.« (III,320)

Das große Werk sei nachdrücklich zum Studium empfohlen. Ein Warnzeichen gehört auch dazu: Die drei Bände fordern den Leser, sie machen Arbeit und ärgern nicht selten. Mit dem Text muss man ringen und man merkt auch, dass der Autor damit gerungen hat. Aber das ist nur die wohl notwendige Kehrseite des ungemein großen Gewinns, den eine aufmerksame Lektüre verspricht.

Einige kritische Nachfragen sollen diese Rezension beschließen:

- Könnte Assels Warnung davor, die Christologie in den Begriff hinein aufzulösen, könnte seine Betonung des Apophatischen am Ende doch dazu führen, dass die Präsenz des auferstandenen und gegenwärtig erinnerten Christus, von der ausgehend Assel seine Christologie entwickelt, zu dünn wird? Ist es nicht

gerade eine Intensität, eine kräftige Präsenz, der sich Glaube, Hoffnung und Liebe verdanken? Die Verflüchtigung in den Begriff ist die eine Gefährdung der Christologie, die andere Gefährdung wäre doch, dass die Erfahrung des Gegenwärtigen gar nicht mehr die Intensität (vgl. das höchst dialektische »reiche deinen Finger her« in Joh 20,27) erreicht, um in das Bekenntnis »mein Herr und mein Gott« einzumünden, dem Christologie dann nachzudenken hat.

- Wie wäre es auch, wenn bestimmte Einsichten nur in affirmativer (assertorischer) dogmatischer Sprache formulierbar wären? Allerdings nicht irreführenden begrifflichen Vereindeutigungen und Affirmationen, sondern in präzisen wechselseitigen Ausschlüssen: so etwa im Chalkedonense und seinem »ungetrennt« und »unvermischt«. Ist nicht dort eine präzise Balance des Sagbaren und Unsagbaren erreicht, gleichsam als Wegmarke, um einen Korridor freizuhalten, durch den nun nicht »wir« gehen, sondern um uns an dem Ort einzufinden, an dem Gott aus dem Dickicht begrifflicher Rede und geschöpflicher Ratlosig- und Gewalttätigkeiten (Mt 11,12) austritt? Hier wäre doch der eigentliche Quellort von Spiritualität.

Roger Mielke

Adressen

der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter:

Prof. Dr. Heinrich Holze, Büdnerei 11, 18059 Rostock, heinrich.holze@uni-rostock.de • Militärdekan Dr. Roger Mielke, Kuno-steinstr. 5, 56566 Neuwied, rogmie@googlemail.com • Dr. Bernd Müller-Bierl, Im Öschle 4, 88682 Salem OT Neufrach, bierlbernie@gmail.com • Pfarrer Herbert Naglatzki, Hans-Mertens-Str. 45, 30655 Hannover, herbert.naglatzki@michaelsbruderschaft.de • Pfarrer Dr. Heiko Wulfert, Panröder Str. 40, 65558 Burgschwalbach, hwulfert@gmx.net.

*Das Thema des nächsten Heftes
wird »Meditation« sein.*

Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche

Herausgegeben von

Helmut Schwerdtfeger, Dr. Sabine Bayreuther und Matthias Gösling im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft, des Berneuchener Dienstes und der Gemeinschaft St. Michael

Schriftleitung

Heiko Wulfert

Manuskripte bitte an:

Dr. Heiko Wulfert · Panröder Straße 40 · D-65558 Burgschwalbach,
Telefon (0 64 30) 9 25 53 70, (01 51) 55 58 24 44 · hwulfert@gmx.net

Edition Stauda

Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
88. Jahrgang 2024, Heft 2

Bestellungen

Mitglieder der Evangelischen Michaelsbruderschaft, der Gemeinschaft St. Michael sowie des Berneuchener Dienstes richten ihre Bestellungen ebenso wie alle Änderungen nur an ihre jeweilige Gemeinschaft.

Nichtmitglieder richten ihre Bestellungen ebenso wie alle Änderungen nur an den Bestellservice oder an den Buch- und Zeitschriftenhandel. Abos können zum Jahresende mit einer Frist von einem Monat beim Bestellservice gekündigt werden.

Vertrieb: Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Bestellservice: Leipziger Kommissions- und Großbuchhandelsgesellschaft (LKG) · An der Südspitze 1–12 · 04579 Espenhain

Tel. +49 34206 65235 · Fax +49 34206 65110

E-Mail: KS-team04@lkg.eu

Preis inkl. MwSt. zzgl. Versandkosten: Einzelheft: EUR 12,00, Fortsetzungsbezug möglich. Die Fortsetzung läuft immer unbefristet, ist aber jederzeit kündbar.

Covergestaltung: Kai-Michael Gustmann, Leipzig

Satz: druckhaus köthen GmbH & Co. KG, Köthen

Druck: Elbe Druckerei Wittenberg GmbH

© 2024 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Heft wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

ISSN 0341-9494

ISBN Print 978-3-374-07589-8 · eISBN (PDF) 978-3-374-07737-3

www.eva-leipzig.de



Sebastian Kleinschmidt
Friedemann Richert | Thomas A. Seidel
(Hrsg.)

Bild der Welt und Geist der Zeit

Dem Zerfall von Kirche
und Gesellschaft begegnen

390 Seiten | 14 x 21 cm | Paperback
ISBN 978-3-374-07521-8
EUR 35,00 [D]

Über das Bild der Welt herrscht Streit. Der Geist der Zeit erschwert diskursive Meinungsbildung und wechselseitiges Verstehen. In Kultur und Wissenschaft verfestigen sich kontradiktorische Positionen, die die Aushandlungsprozesse der deliberativen Demokratie erschweren. Das Buch möchte dazu beitragen, das angesprochene Problemknäuel in Kirche, Politik und den Geisteswissenschaften da und dort zu entwirren und für einen freien, wertschätzenden Meinungsstreit jenseits zugespitzter populistischer Erregung zu werben. Zur Debatte stehen Natur-, Menschen-, Gesellschafts-, Geschichts- und Gottesbild. Die Autoren zeigen Perspektiven auf – gerade auch aus christlicher Sicht.

Mit Beiträgen von Ingolf U. Dalferth, Dirk Evers, Egon Flaig, Stefan S. Jäger, Ulrich H. J. Körtner, Christian Lehnert, Martin Petzolt, Friedemann Richert, Wolfgang Sander, Thomas A. Seidel, Wolfgang Thierse, Günter Thomas, Annette Weidhas und Henning Wrogemann. Sebastian Kleinschmidt steuert den Prolog bei.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -44

shop@eva-leipzig.de

Der Rostocker Neutestamentler Eckart Reinmuth beschreibt in seiner Hermeneutik des Neuen Testaments die christliche Tradition als ein Weitererzählen der »Jesus-Christus-Geschichte«. Es handelt sich um einen komplizierten Traditionsprozess, zu dem die mündliche und schriftliche Weitergabe des Erinnerungsgutes gehört. Menschen bezeugen anderen Menschen, was sie selbst bewegt. Der Glaube lebt vom lebendig empfangenen Gut, das in einer Kette der Weitergabe auf seinen Anfang in Jesus Christus zurückweist. Die im Credo bezeugte Apostolizität der Kirche erscheint in diesem Zusammenhang als »Ursprungstreue«. Zu diesem Ursprung treten die Farben der Überlieferung hinzu, die unterschiedliche Zeiten in ihren jeweiligen Herausforderungen und Fragestellungen in das Erzählen der Jesus-Christus-Geschichte eingewoben haben. Das Quaterbeft möchte den vielfältigen Wegen der Überlieferung nachgehen und die sich wandelnde Aktualität einzelner Traditionsstränge verfolgen.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

