

Martin Tamcke (Hg.)

Mystik – Metapher – Bild

Beiträge des
VII. Makarios-Symposiums,
Göttingen 2007



Universitätsverlag Göttingen

Martin Tamcke (Hg.)
Mystik – Metapher – Bild

This work is licensed under the [Creative Commons](#) License 2.0 “by-nc-nd”, allowing you to download, distribute and print the document in a few copies for private or educational use, given that the document stays unchanged and the creator is mentioned. Commercial use is not covered by the licence.



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2008

Martin Tamcke (Hg.)

Mystik – Metapher – Bild

Beiträge des
VII. Makarios-Symposiums
Göttingen 2007



Universitätsverlag Göttingen
2008

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Ausrichtung des 7. Makarios-Symposiums vom 23. bis 26. August 2007 in Göttingen wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft unterstützt.

Anschrift des Herausgebers

Prof. Dr. Martin Tamcke

Georg-August-Universität Göttingen, Theologische Fakultät

Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen

E-mail: martin.tamcke@theologie.uni-goettingen.de

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den OPAC der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar und darf gelesen, heruntergeladen sowie als Privatkopie ausgedruckt werden. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion. Es ist nicht gestattet, Kopien oder gedruckte Fassungen der freien Onlineversion zu veräußern.

Satz und Layout: Daniela Ioan

Umschlaggestaltung: Margo Bargheer

Titelabbildung: Makarios, aus „Lazarev, Russish Ikons“, publ. by Iskusstvo Publisher Moskva

© 2008 Universitätsverlag Göttingen

<http://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN: 978-3-940344-34-2

INHALT

Vorwort, *Martin Tamcke* / 3

„Mystik“: ein Beitrag zur Geschichte eines nur scheinbar selbstverständlichen Begriffs, *Klaus Fitschen* / 5

Bild, Metapher und Mystik bei Aphrahat dem Persischen Weisen, *Jouko N. Martikainen* / 13

Über die geistliche Perle (Makarios, Logos 10). Eine rhetorische Perspektive auf das Thema „Mystik – Metapher – Bild“, *Keijo Nissilä* / 19

Die Bildwelt im „Buch des heiligen Hierotheos“ – ein philosophischer Mythos? *Karl Pinggéra* / 29

Der Kephalaia-Kommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie, *Till Engelmann* / 43

St. Isaac of Nineveh and the Messalians, *Patrick Hagman* / 55

Das Bild Christi im Abendmahl. Patristische Tradition in lutherischer Abendmahlslehre und in lutherischer Naturfrömmigkeit, *Reinhart Staats* / 67

Johann Arndts mystisch vertiefte Seelsorge, insbesondere Johann Gerhard gegenüber, *Inge Mager* / 83

Immanuel Kant über die Mystik und die Deutung von ihm als Mystiker, *Hans-Olof Kvist* / 101

Vorwort

Martin Tamcke

Finnische und deutsche Theologen treffen sich seit Jahrzehnten in unregelmäßigen Abständen zum deutsch-finnischen Theologensymposium. Es war einst als Makarios-Symposium gegründet worden und vereinte Forscher, die sich in besonderer Weise mit Makarios und seinem Erbe befassten. Das 7. Symposium beschäftigte sich mit Beiträgen zu „Mystik-Metapher-Bild“. Es fand vom 23. bis 26. August 2007 im Gerhard-Mercker-Zentrum in Göttingen statt.

Neben Makarios standen vorrangig wieder syrische Kirchenvätertexte im Mittelpunkt des Interesses (Afrahat, Babai, Isaak von Ninive, hl. Hierotheos). Beiträge zu Luther, Johann Arndt, Immanuel Kant und kritische Anfragen zum Begriff rundeten die Veranstaltung ab.

Nicht jeder Beitrag war zur Veröffentlichung bestimmt und fehlt also auf den folgenden Seiten.

Einige Referate künden größere Arbeiten an (Engelmann zu Babai, Hagman zu Isaak, Nissilä zu Makarios), eine verdankt sich der in Arbeit befindlichen Übersetzung Afrahats ins Finnische (Martikainen).

So galt es, Fäden laufender Arbeit oder schon vollendeter Arbeiten zu verknüpfen in Gespräch und Kontroverse. Ein solches Symposium ist nicht auf Vollständigkeit angelegt. Es ist mehr ein Zeuge kontinuierlicher Arbeit. Ohne großes Aufsehen reiht es sich in die Reihe der vorangegangenen Symposien ein. Und doch: lesenswert sind die Beiträge, zuweilen Neuland erschließend, Neues wagend, Altes zusammenfassend, Erprobtes beschreibend.

Finnische und deutsche Forschungen im Bereich der Kirchengeschichte zusammenzuführen bleibt lohnend.

„Mystik“: ein Beitrag zur Geschichte eines nur scheinbar selbstverständlichen Begriffs

Klaus Fitschen

Was Mystik sei, scheint alle Welt zu wissen, und wenn der Begriff „Mystik“ auch noch austauschbar mit dem Begriff „Spiritualität“ gebraucht wird, ist er vollends universal verwendbar. Leicht zu erheben ist aber auch die Tatsache, dass der Begriff „Mystik“ erst eine kurze Traditionsgeschichte hat und erst seit der Frühen Neuzeit belegt ist. Noch das Grimmsche Wörterbuch kennt das Substantiv nicht, sondern nur das Adjektiv „mystisch“, und vermerkt zu diesem: „seit dem vorigen jahr[hundert] völlig eingebürgert, mit der bedeutung des dunkeln und geheimnisvollen, auf grund der vereinigung der seele mit dem göttlichen wesen“.¹ Kronzeugen dafür sind dann Klopstock und Goethe.

Dennoch nimmt jeder, der sich mit dem antiken und mittelalterlichen Christentum beschäftigt, das Wort „Mystik“ meistens ganz unbefangen in den Mund. Obwohl in fast jeder besseren Darstellung zum Thema Mystik zu lesen ist, dass der Begriff nur schwer zu definieren sei, verwendet man ihn eben, und dabei werden meistens auch kühne Linien von der Alten Kirche zum Mittelalter oder bis in die Neuzeit hinein gezogen. Die Frage, ob das, was da in eine Linie gestellt wird, wirklich das Gleiche ist, spielt dabei keine Rolle. Irgendwie scheint es ja um Innerlichkeit zu gehen, um Gotteserfahrung und das, was man genauso undefiniert „Spiritualität“ nennt. Eine gern genutzte Möglichkeit zur Definition ist der Rekurs auf die mittelalterliche „cognitio Dei experimentalis“, womit der kontemplative

¹ Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Sechster Band, bearbeitet von Moriz Heyne, Leipzig 1885, Sp. 2448.

Aspekt der Mystik besonders betont wird.² Eine schlüssige altkirchliche Begriffsbildung scheint mir nicht erkennbar, denn Begriffe wie „mystikos“ oder „mystikoos“ haben natürlich mit dem modernen Begriffskomplex „Mystik“ nur wenig zu tun.

Dabei hat der Begriff „Mystik“ natürlich eine Vorgeschichte, die wesentlich mit dem Adjektiv „mystisch“ zu tun hat. Diesem Befund möchte ich – hier begrenzt auf den deutschen Sprachraum – in einem ersten Schritt nachgehen.

2 Vom Adjektiv „mystisch“ zum Universalbegriff „Mystik“

Das Universallexikon des Leipziger Verlegers Johann Heinrich Zedler, heute bequem im Internet verfügbar,³ bündelte um die Mitte des 18. Jahrhunderts enzyklopädisch den Wissensstand der Zeit. Dass es hier noch keinen Artikel „Mystik“ gibt, versteht sich, da der Begriff sich noch nicht durchgesetzt hatte. Immerhin schreiten die anonymen Verfasser diverser Artikel den Horizont des Bedeutungsspektrums des Adjektives „mystisch“ ab. So finden sich unter anderem die Stichworte „Mystica Communicatio“ mit einem Verweis auf „Mystische Mitteilung“, „Mystica Unio“ mit einem Verweis auf „Vereinigung (mystische)“, „Mysticus sensus scripturae“ und „Mystische Theologie“ mit einem Verweis auf „Theologie (mystische)“.

Aufschlussreich ist ebenso, dass es einen Artikel „Mystici“ gibt, in dem zwischen zwei Arten von Mystikern unterschieden wird. Zur ersten Gruppe zählen diejenigen, die die *Theologia Mystica* in reiner Weise betreiben, nämlich so, dass sie „mit dem Fürbilde der heilsamen Worte übereinstimmt, und entweder mit dem *Sensu typico allegorico* und *parabólico* der Heiligen Schrift beschäftigt ist, oder denselben zum immer völliger werden in der Heiligung anwendet.“ Zu dieser Gruppe gehören gleich an erster Stelle die Homilien des Makarios, dann Johannes Tauler und Thomas von Kempen, außerdem Gregor der Große, Basilius, Ambrosius und Augustinus. Unrein wird demgegenüber aber eine *Theologia Mystica* genannt, die meint, schon zu Lebzeiten Vollkommenheit garantieren zu können. Als ihre Hauptvertreter werden Jakob Böhme und die Madame de Guyon angeführt.

Der Artikel „Theologie (mystische)“ – er umfasst im Zedler rund 20 Spalten – beginnt dann mit dem lapidaren Satz: „Was diese sey, lässet sich überhaupt nicht sagen.“ Da wir den Autor dieses Artikels nicht kennen, wissen wir nicht um seine geistige Prägung, doch scheint er seinen Weg zwischen Aufklärung und Pietismus

² Mariano Delgado/Gotthard Fuchs, Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung, in: dies. (Hg.), Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung, 12. Peter Dinzelsbacher: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn 1994, 9.

³ Bayerische Staatsbibliothek München: www.zedler-lexikon.de. Alle zitierten Artikel lassen sich bequemer mit einer Suchabfrage finden als mit dem Nachweis der Band- und Spaltenzahl.

zu suchen, wenn er die mystische Theologie in einem weiteren Sinne einfach als Moralthologie, also als theologische Ethik, vereinnahmt. In einem kühnen Bogen zählt der Autor „die Sachen, die darinnen abgehandelt werden“, auf, nämlich unter anderem die Erfahrung der Gottesliebe, die Gebetserfahrung, die Vereinigung mit Christus, den Kampf gegen die Sünde und alles andere, was mit innerlicher Erfahrung zu tun hat, um das alles unter „geheimer und verborgener Theologie“ zu verbuchen, „weil die angeführten Dinge den Kindern dieser Welt lauter Mysteria, geheime und verborgene Dinge sind, davon sie keine Erfahrung haben.“ Mystik und Mysterium werden hier wie so oft in eine enge, aber ursprünglich nicht bestehende Verbindung gebracht. Die Anhänger einer mystischen Theologie sind in ihrem Christsein jedenfalls weiter als andere, und das gilt auch für ihre ethische Ausrichtung, da ihnen auf mystischem Wege eine besondere innere Gnadenwirkung zuteil wird. Auch in diesem Artikel – und vielleicht ist der Autor der gleiche wie der des Artikels „Mystici“ – werden diejenigen mystischen Autoren kritisiert, die die Sache übertreiben und eine Vervollkommnung oder gar Vergöttlichung zu Lebzeiten verheißen. Dessen geziehen werden Jakob Böhme und Valentin Weigel. Dass der Artikel auch auf Debatten um den Quietismus reflektiert, entspringt der Tagesaktualität. In der Genealogie der mystischen Autoren steht für den Autor des Artikels Clemens Alexandrinus an erster Stelle. Makarios kommt nicht vor, und Pseudo-Dionysius Areopagita gilt als bedeutendster „Scribent“ der älteren Zeit. In diesem Zusammenhang wird nun auch einmal das Wort „Mystick“ ganz unbefangen anstelle von „Mystische Theologie“ gebraucht.⁴

Von der etwa zeitgleichen französischen „Encyclopédie“ wird man keinen besonderen Beitrag erwarten müssen. Immerhin bietet sie zum *Sensus mysticus* in der Schriftauslegung einen Artikel „Sens mystique“⁵ und einen kurzen Artikel „Théologie mystique“⁶, die als Lehre von der unmittelbaren Gotteserfahrung vorgestellt wird.

„Mystik“ wäre im eigentlichen Sinne also wohl ein anderer Begriff für „Theologia mystica“. Vor allem aber zeigen schon diese Stimmen aus der Frühen Neuzeit, dass der Mystik-Begriff immer wieder mit aktuellen Anliegen aufgeladen wird. Was man von der Mystik erwartet, ist zeittypisch, und dafür stehen heute nicht zuletzt Versuche im Protestantismus, die Mystik – oder eben das, was man dafür hält – für die eigene Konfession nutzbar zu machen. Auch die heutzutage auf dem Boden der historischen Frauenforschung so intensiv bearbeitete „Frauenmystik“ oder „weibliche Mystik“ ist als Begriff und Forschungsgegenstand keineswegs unschuldig. Seriösen Darstellungen wie der von Peter Dinzelsbacher⁷ stehen andere gegenüber, die sowohl an der Konstruktion der Mystik wie einer

⁴ Art. Theologie (Mystische), Bd. 43, Sp. 939.

⁵ Unter Wikisource ist das Original wie auch eine Umschrift verfügbar: ENC 10-0923.jpg – ENC 10-0924.jpg.

⁶ Wikisource, ENC 16-0251.jpg.

⁷ Peter Dinzelsbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn u.a. 1993.

bestimmten Art von Weiblichkeit interessiert sind. Schon Anne Marie Heiler etwa, die Frau Friedrich Heilers, veröffentlichte 1929 ein Buch mit dem Titel „Mystik deutscher Frauen im Mittelalter“. In der Einleitung sprach sie von der „schöpferischen Kraft der Frau“, die diese „in den Dienst der Religion stellte“.⁸ Ein moderner Autor, Rolf Beyer, kann von der mittelalterlichen Mystik als einem „Ring um weibliches Selbstbewusstsein“ sprechen und davon, dass die „mystischen Frauen“ „unnachgiebig an die Pforten einer männlich bestimmten Lebenswelt“ pochten.⁹

Eine andere, immer wieder aktuelle Tendenz ist die, die Mystik für die Kirche zu retten, sie also nicht als Individualisierung der Frömmigkeit zu begreifen. Das an der Universität Fribourg angesiedelte Forschungsprojekt „Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung“ hat eine gewisse Schlagseite hin zu einer Heimholung der Mystik in die katholische Kirche. Im Vorwort zum ersten Band des Sammelwerkes und im einleitenden Aufsatz dazu werden die Mystiker als Kirchenreformer vereinnahmt.¹⁰ Dass die Mystik auch in der evangelischen Kirche Konjunktur hat, ist nur zu bekannt, und hier sind es dann meistens auch wiederum mittelalterliche und nicht altkirchliche Texte.

Nun hat der Begriff „Mystik“ gerade im Deutschen eine ganz eigentümliche Geschichte, und auf diese möchte ich in einem zweiten Schritt eingehen, um in drastischer Weise zu zeigen, dass der Umgang mit dem Mystik-Begriff doch ein gewisses Maß an Selbstreflexion und historischer Differenzierung erfordert.

3 „Mystik“ als ideologisch besetzter Begriff

Dass „Mystik“ in Deutschland kein unschuldiger Begriff ist, ist kirchenhistorisch gebildeten Menschen bewusst, vielleicht aber auch nur diesen. So wird der Begriff „deutsche Mystik“ bis heute völlig unreflektiert gebraucht. Zuerst belegt ist dieser in einer Publikation aus dem Jahre 1831, die sich mit Meister Eckhart befasst.¹¹

Der Auslöser für eine erhöhte Popularität des Themas Mystik in Deutschland war offensichtlich der Erste Weltkrieg. Friedrich Heiler konstatierte 1919:

Das religiöse Sehnen und Verlangen der modernen abendländischen Bildungsmenschen zeigt eine unverkennbare Hinwendung zur Mystik.

Der Auslöser dafür war nach Heiler „die Unbefriedigung von den traditionellen Dogmen und Institutionen der Kirchen, die Übersättigung mit den mannigfachen Gütern und Reizen einer höchstgesteigerten Kultur, dazu das innere Erschauern

⁸ Anne Marie Heiler, *Mystik deutscher Frauen im Mittelalter*, Berlin 1929, 8.

⁹ Rolf Beyer, *Die andere Offenbarung. Mystikerinnen des Mittelalters*, Bergisch-Gladbach 1989, 13.

¹⁰ Mariano Delgado/Gotthard Fuchs (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. 1, Fribourg 2004, 7. 16.

¹¹ Nach Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1944, 1.

vor der Tragik des abendländischen Kulturlebens, das sich in dem 4½-jährigen Weltkrieg und den ihm folgenden politischen Umwälzungen enthüllte“.¹² Der zeittypische Kulturpessimismus fand in der Mystik also eine besondere Antwort auf seine Krisendiagnosen.

Schon während des Ersten Weltkriegs war ein Buch erschienen, das eine Sammlung von Mystikertexten enthielt. Unter dem Titel „Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde“ waren so illustre Autoren wie Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Valentin Weigel, Jakob Böhme und schließlich Johann Gottlieb Fichte, Paul de Lagarde und Arthur Bonus versammelt. Dieses „deutsche Erbauungsbuch“ sollte „in die kriegsgerötete Welt“ hinauswandern.¹³ Dem Autor Walter Lehmann, einem schleswig-holsteinischen Pastor, ging es mitten im Krieg um die Suche nach einer überkonfessionellen, „deutschen“ Frömmigkeit, und er zog dabei eine Linie von den mittelalterlichen Mystikern hin zu den Kündern einer „deutschen“ Religiosität seiner Zeit, die in Individualität und Volkstum bestehen sollte.¹⁴ Damit war schon eine Brücke geschlagen zu einer politischen Nutzbarmachung des Themas:

Der Nationalsozialismus ließ sich den immer wieder konstatierten Gegensatz zwischen Kirche und Mystik und das „Deutsche“ an der Mystik nicht entgehen. Dies gilt nicht zuletzt für Alfred Rosenberg, der sich im „Mythus des 20. Jahrhunderts“ auch dieses Themas annahm: Nordisches Wesen zeigt sich im deutschen Mystiker, vor allem in Meister Eckhart.¹⁵ Ehre und Freiheit der Seele sind das Ziel der Mystik, für die aber gilt:

*Die frohe Botschaft der deutschen Mystik ist von der Europa feindlichen Kirche mit allen Mitteln gedrosselt worden, ebe sie ganz erblühen konnte.*¹⁶

Die zweite deutsche Diktatur schloss wie in so vielem direkt an die erste an. In ihrem Vernichtungsfeldzug gegen Kirche und Christentum griff die SED-Diktatur gern zur Besetzung und Neuinterpretation oder auch zur Diskreditierung von Begriffen. Dies wurde auch auf den Begriff „Mystik“ angewendet, um ihn politisch nutzen zu können. Das „Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache“, 1974 in Ost-Berlin veröffentlicht, unterscheidet zum Begriff „Mystik“ unter anderem: „religiöse, subjektivistische und irrationale Anschauung des engen Verbundenseins mit übersinnlichen Mächten“, und: „das Einssein mit Gott ohne Mitwirkung der Kirche als Mittlerin: die antikirchliche, antifeudalistische Mystik des ausgehenden

¹² Friedrich Heiler, Das Geheimnis des Gebets. Evangelisches Christentum und Mystik. Die Gemeinschaft der Heiligen, München 1919, 7.

¹³ Walter Lehmann, Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde, Jena 1917, 17.

¹⁴ Ebd., 5.

¹⁵ Alfred Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, hier nach der 41./42. Auflage, München 1934, 217.

¹⁶ Ebd., 218.

Mittelalters“.¹⁷ Darüber, was damit gemeint ist, klärt der Artikel „Mystik“ in „Meyers Neuem Lexikon“ auf. Hier heißt es:

In der Mystik des Mittelalters sind eine fortschrittliche, antifeudale (Joachim von Floris, Meister Eckhart sowie der plebejische Zweig der sarazenischen Mystik [...]) und eine reaktionäre, der Kirche angenäherte Richtung (Seuse und Tauler sowie der aristokratische Zweig der sarazenischen Mystik) zu unterscheiden.

Die fortschrittliche Mystik, so heißt es weiter, war „religiöser Ausdruck plebejisch-bäuerlicher Massenbewegungen und städtischer Opposition der unteren und mittleren Schichten gegen den Feudalismus und die feudale Kirche.“¹⁸

4 Folgerungen für den Umgang mit altkirchlicher Mystik. Oder: War Pseudo-Makarios ein Mystiker?

Den Mystik-Begriff in einer möglichst offenen Weise zu gebrauchen, könnte hilfreich sein, solange man sich im Sinne des bisher Gesagten darum bemüht, dennoch zu reflektieren, worüber man redet. Es käme dabei auch darauf an, nicht Vorstellungen späterer Zeiten in frühere Jahrhunderte zu reprojizieren. Nun mag dies selbstverständlich sein, doch kann andererseits keine Rede davon sein, dass es so etwas wie eine Theorie altkirchlicher Mystik gäbe. Viel zu schnell kommen byzantinische oder mittelalterliche Vorstellungen ins Spiel, und mit Pseudo-Dionysius Areopagita meint man sich dann auf festem Boden zu befinden.

Womöglich aber ist ohnehin für jeden einzelnen Autor zu untersuchen, was bei ihm Mystik ist. Dies gilt auch für Pseudo-Makarios. Hermann Dörries war es in seiner „Theologie des Makarios/Symeon“ ein großes Anliegen gewesen, das Verhältnis dieses Autors zur Mystik zu klären. Im Zusammenhang mit der Darstellung der Vorstellung von der Vermischung von Seele und Heiligem Geist konstatiert er:

*Hier sind wir an der Stelle, wo auch die Frage nach dem Verhältnis Symeons zur Mystik beantwortet werden muß. Wer meinte, in Symeon den großen Mystiker der Alten Kirche zu sehen, wird mit besonderer Spannung an den Begriff *henosis* herangehen und annehmen, dort seine Erwartung bestätigt zu bekommen.¹⁹*

Dörries hatte die Begriffe „Vermischung“ (*krasis* oder *mixis*) und Einigung gegenübergestellt: „Vermischung“ und ‚Einigung‘ stehen bei Symeon nebeneinander.“²⁰ Die von ihm selbst gestellte Frage, ob mit verschiedenen Begriffen wie Mischung und Einigung, aber auch Einwohnung, *koinonia*, Heiligung, Verwandlung und Wiedergeburt nicht die gleiche Erfahrung beschrieben werde, hatte er

¹⁷ Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache, 4. Band, Berlin (Ost) 1974, 2581.

¹⁸ Meyers Neues Lexikon, Band 9, Leipzig 1974, 630.

¹⁹ Hermann Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon, Göttingen 1978, 243.

²⁰ Ebd., 245.

verneint.²¹ Ganz im Sinne unseres Oberthemas „Mystik – Metapher – Bild“ schrieb Dörries:

Die Mannigfaltigkeit der Namen weist auf eine Vielfalt zugrundeliegender Erfahrungen hin. Auch Symeons bildhafte Sprache dient nicht nur der größeren Anschaulichkeit, sondern bewahrt mit der Ursprungsfrische etwas von dem Erlebnisgehalt, wie er einer Erfahrungstheologie eignet.²²

Dörries hatte sich bemüht, den einzelnen Begriffen konkrete Erfahrungen zuzuordnen, doch hatte er selbst bemerkt, dass es zwischen den Begriffen viele Querverbindungen gab.

Von diesem Befund aus hatte Dörries noch eindringlicher gefragt: „Wie steht es nun mit der eingebürgerten Meinung, Symeon sei ein Mystiker gewesen?“ Als Indizien für eine Zuordnung zur Mystik, ja zu einer Vorläuferstellung gegenüber dem Hesychasmus, hatte Dörries „sein Drängen auf ständiges Beten, sein Wertlegen auf inneres Erleben, sein Schätzen von Gesichten, sein Schauen des Lichts, auch eine gewisse Abseitshaltung von der Kirche“ benannt.²³ Dörries hatte es abgelehnt, einen weiten Mystik-Begriff anzuwenden und stattdessen definiert:

Nach genauerem Verständnis ist jedoch nur da von Mystik zu sprechen, wo eine sichere Übung in festem Stufengang die Seele allmählich ihrem Ziel zuführt.²⁴

Letztlich hatte Dörries die Frage nach Symeons Verhältnis zur Mystik so beantwortet, dass dieser die Differenz zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufhebe.²⁵ Dies wiederum fügt sich ein in sein Bestreben, der Einung von Seele und Heiligem Geist die bloße Vermischung, also Unterscheidbarkeit beider, gegenüberzustellen.

Auch wenn man sich nicht auf Dörries' Definition einlässt, kann man fragen, ob die Wahrnehmung des Pseudo-Makarios als eines Mystikers nicht wesentlich durch seine Rezeption, ja seine Wiederentdeckung in späteren Zeiten bedingt ist. Auch wenn es im westlichen Mittelalter keine Rezeption gab, so ja doch etwa zeitlich im Hesychasmus und dann später im Pietismus, der ja auch seine mystischen Anteile hat.

Befragt man Pseudo-Makarios selbst, so reicht es natürlich nicht aus, einfach seine Verwendung des Begriffes „mystisch“ zu untersuchen. Dieser bezieht sich auf das Schriftverständnis,²⁶ in einem weiteren Sinne auf mystische Geheimnisse, die in der Schrift zu finden sind²⁷ oder auch in der Kirche²⁸, dann aber auch auf

²¹ Ebd., 247.

²² Ebd., 247.

²³ Ebd., 249.

²⁴ Ebd., 249.

²⁵ Ebd., 252.

²⁶ Logos 2,2,2; 2,2,9; 2,3,7.

²⁷ Logos 9,1,2; 11,2,7; 18,2,1; 24,7; 28,1,1; 54,6,5; 54,6,6.

²⁸ Logos 52,1,4; 52,1,5; 52,2,2.

die mystische Gemeinschaft mit Gott²⁹. Gerade im Blick auf die letzte Bedeutungsvariante wird man ihn einen Mystiker nennen können, doch ist er eben nicht nur das. Überhaupt scheint ja die altkirchliche Mystik – wenn man diese Kategorie denn undefiniert benutzen mag – etwas anderes zu sein als die mittelalterliche Mystik, die auf den Visionen und Eingebungen darauf spezialisierter Frauen und Männer beruht. Ein solcher Spezialist war Pseudo-Makarios nicht. Vielmehr ist bei ihm das Mystische nur ein Element, wenn auch ein starkes, da eines seiner wichtigen Themen – und darauf hatte auch Dörries hingewiesen – die Einung mit Gott ist.

Die Aufgabe besteht also nach wie vor darin, so meine ich, eine Umschreibung der altkirchlichen Mystik zu erstellen und dabei auch die Differenzen zur mittelalterlichen herauszuarbeiten. Ob die bildhafte und metaphorische Sprache vieler Autoren es dabei leichter oder schwerer macht, ist schwer zu entscheiden.

²⁹ Logos 4,1,4; 11,4,5; 29,2,3; 29,2,5; 40,2,3; 51,4; 51,7; 52,2,3; 52,2,5; 54,6,2; 63,2,2.

Bild, Metapher und Mystik bei Aphrahat dem Persischen Weisen

Jouko N. Martikainen

1 Einleitung

Aphrahat, der persische Weise, ist der erste, uns aus dem ostsyrischen Raum namentlich bekannte Theologe, von dem ein umfangreicher Schriftencorpus erhalten ist. Er ist um das Jahr 270 n.Chr. geboren und nach 350 n.Chr. gestorben. Seine Heimat war der westliche Teil des damaligen Persischen Imperiums, östlich der heutigen Stadt Mosul. Aphrahat vertritt eine Theologie „abseits von Nicaea“. Seine 23 Traktate, syrisch *tahweyata*, die Peter Bruns mit „Unterweisungen“ übersetzt hat, sind in Abhängigkeit vom Bibelinhalt beider Testamente geschrieben. Die literarische Rhetorik Aphrahats ist den biblischen Ausdrucksmitteln nahe verwandt. Mit der frühsyrischen Tradition teilt Aphrahat die Hochschätzung des Bildes, in dem sich die göttliche Gegenwart darstellt. Er malt in seinen Texten immer wieder Bilder und Gleichnisse, in denen die kommende Herrlichkeit Gottes bereits vorweg genommen wird. Dabei greift er gern auch auf die antithetische Form des *Parallelismus membrorum* zurück, um durch Wort- und Satzantithesen einen Gegensatz eindrucksvoll zu gestalten. Vor diesem Hintergrund der Bild- und Symbolsprache ist die besondere Form der Namenschristologie Aphrahats zu würdigen. Hier werden Namen und Metaphern schlicht zu einer Christologie gehäuft. Diese Namenschristologie verrät eine Sprache des Gebets und der hymnischen Anrufung.

2 Metaphern

Aphrahat benutzt mit großer Liebe biblische Metaphern, insbesondere Christus-Epitheta. Peter Bruns hat in seiner Dissertation (Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, Bonn 1990) 106 dieser Metaphern ausgewiesen.

Im Folgenden zitiere ich eine Liste in abgekürzter Form aus dem 14. Traktat („Über die Ermahnung“, Abschnitt 39, Bruns 375):

Ihr seid die vortrefflichen Hirten, und unser Erlöser Jesus ist der Oberhirte, Licht in der Finsternis und Lampe auf dem Leuchter. Er ist die gute Perle, er ist der Schatz im Acker, er ist der Quell des Lebens, er ist der Tisch, voll von Fett und Überfluss, er ist das Tor zum Reich, er ist der Wein, er ist Kleid und Gewand der Herrlichkeit, er ist der wahre Weinberg, er ist der Turm, er ist der Bräutigam, er ist die Leiter, die in die Höhe führt, er ist der schmale und enge Pfad, er ist der Priester, der heilige Diener, er ist der König, er ist der Herold und Apostel des Höchsten, er ist das Korn, er ist der erstgeborene Sohn, Kind der Maria, er ist der Richter, der auf dem Thron sitzt und die Stämme richtet.

Die Metaphora ist nach den antiken Rhetoriklehrern eine kurze Form des Vergleichs. Die eigentliche Metapher ist das Einzelwort, das anstelle des eigentlichen Begriffs benutzt wird. „Da das Einzelwort im Satzzusammenhang vorkommt, gibt die Metapher dem ganzen Satzzusammenhang eine mehr oder minder metaphorische Farbe“. Diese Beobachtung von H. Lausberg (Handbuch der literarischen Rhetorik, 3. Auflage, Stuttgart 1990, §§ 558, 563) gilt im besonderen Ausmaß für die oben zitierten und theologisch geladenen Sätze Aphrahats.

3 Mystik

Was ist Mystik? Kann man Mystik definieren? Die Kernfrage der christlichen Mystik ist in allen ihren Formen: Wie erreicht der Christ Gemeinschaft, mehr das Einswerden mit Gott, ja welcher Art überhaupt ist die Einheit Gottes mit dem Menschen und die Einheit des Menschen mit Gott? Die zweite Kernfrage ist – oder sie resultiert eigentlich aus dem Ergebnis der mystischen Erfahrung – ob die Rationalität für die Wiedergabe dieser Erfahrung unzulänglich ist.

Die christliche Mystik wächst aus den biblischen Wurzeln. Mystik und Mysterium gehören zusammen. Das Wort Mysterium erscheint in der Septuaginta nur in den jüngeren Schriften des Alten Testaments; dh. in Tobit, Judith, dem Weisheitsbuch, Sirach, Daniel und im 2. Makkabäerbuch. Wichtig für unser Thema ist vor allem das Buch Daniel. In der Septuaginta ist Mysterion eine Übersetzung des aramäischen *raz*. Hier bedeutet das Wort, was verborgen ist und noch bekannt gemacht werden muss. So z.B. in Dan 2,28: „Aber es ist ein Gott im Himmel, der Geheimnisse offenbaren kann“. Der Begriff „Mysterium“ ist im Neuen Testament vor allem in den paulinischen Briefen zu finden. Hier ist Mysterium von Ewigkeit

her, soweit es sich auf den göttlichen Rettungsplan, auf die Heilsgeschichte bezieht. Das Geheimnis ist die gute Nachricht, die den Inhalt der Offenbarung Gottes darstellt. Es ist aber auch das Geheimnis Gottes selbst, dessen Brennpunkt in Christus liegt, wie es im Kolosser-Brief 2,2 heißt: „Dadurch sollen sie getröstet werden; sie sollen in Liebe zusammenhalten, um die tiefe und reiche Einsicht zu erlangen und das göttliche Geheimnis zu erkennen, das Christus ist. In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen.“

Aphrahat schließt sich unmittelbar dieser Tradition an.

4 Jakobsleiter als Geheimnis Christi

Unter den oben zitierten Metaphern wurde auch die Jakobsleiter genannt. Aphrahat sieht in ihr das Geheimnis Christi. Er schreibt:

Auch unser Vater Jakob betete in Bet-El und sah das Himmelstor, wie es geöffnet war, und eine Leiter, die in die Höhe führte. Das ist das Geheimnis (Bruns: Symbol) unseres Erlösers, das Jakob geschaut hat (vgl. Gen 28,12-15). Das Tor des Himmels ist Christus, wie er gesagt hat: Ich bin das Tor des Lebens; ein jeder, der durch mich eintritt, wird leben in Ewigkeit (Joh.10,9). ... Ferner ist sie Geheimnis (Bruns: Symbol) für das Kreuz unseres Erlösers, der erhöht worden ist in der Art einer Leiter. ... Sieh nun, mein Lieber, wieviel Geheimnisse (Bruns: Symbole) in der Schau verborgen sind, die Jakob gehabt hat. Er schaute nämlich das Himmelstor, welches Christus ist. Er schaute die Leiter, Geheimnis (Bruns: Symbol) für das Kreuz. Er salbte die Steine, Typus der Völker“ („Über das Gebet“, Bruns: 140-141).

5 Gott wohnt unter euch

Aphrahat spricht mit Vorliebe darüber, dass Gott in und unter den Gläubigen wohnt. Dabei bevorzugt er u.a. die folgenden Bibelstellen: Jeremia 7,4f.: „Tempel des Herrn, Tempel des Herrn, ihr seid Tempel des Herrn, wenn ihr eure Pfade und Taten bessert.“ Die Worte des Apostels Paulus aus dem 1. Korintherbrief 3,16 werden sechsmal und die aus dem 2. Korintherbrief 6,16 siebenmal zitiert: „Was hat der Tempel Gottes gemein mit den Götzen? Wir aber sind der Tempel des Lebendigen Gottes; wie denn Gott spricht (Lev. 26,11f.) ‚Ich will unter ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein.‘“ Joh.14,20 wird auch regelmäßig im gleichen Zusammenhang zitiert: „Auch unser Herr hat folgendermaßen zu seinen Jüngern gesprochen: ‚Ihr seid in mir, und ich bin in euch‘“.

Das Wohnen Gottes in den Menschen prüft jedoch sowohl den Glaubenden wie auch die Ungläubigen hart. Als Beispiel dienen die drei Männer im Feuerofen. Nur der Glaube ist ein solches Fundament, das den Menschen in dieser Prüfung schützt. Aphrahat schreibt: „die Gerechten werden im Feuer wie Gold, Silber und

Edelsteine geprüft. Die Frevler aber verbrennen im Feuer wie Stroh und trockene Halme, die Gerechten aber bestehen wie die drei Männer im Feuerofen. Dies nur deswegen, weil sie auf das Fundament des Glaubens gestellt sind.“

Bei Aphrahat finden wir also nicht abstrakte Reflektionen über die Läuterung und Erleuchtung der Seligen durch das ungeschaffene Licht Gottes oder das Verschmelzen des Menschen mit ihm. Ausschließlich die biblischen Beispiele dienen ihm dazu, die Eigenart der Einheit Gottes mit dem Menschen zu beschreiben. Das erste Kriterium der Mystik wird dadurch voll bestätigt.

6 Unzulänglichkeit der Rationalität

Wie ist es bei Aphrahat mit dem zweiten Kriterium der Mystik bestellt, nämlich der Unzulänglichkeit der Rationalität, um das Erleben des Einsseins mit Gott zu beschreiben? Hat er darüber reflektiert?

In den zwei letzten Traktaten, nämlich „Über den Tod und die letzten Zeiten“ und „Über die Beere“ hat Aphrahat recht ausführlich diese Problematik behandelt. Er zitiert im Abschnitt 13 der früheren Unterweisung den 1. Korintherbrief 2,9 („Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz aufgestiegen ist“), und fragt:

Wer wagt es, darüber zu sprechen, was nicht im Herzen aufgestiegen ist?

So antwortet er auf diese Frage von ihm selbst:

Doch schickt es sich für den Sprecher, Vergleiche anzustellen und jenen Ort Wohnung Gottes zu nennen, Ort des Lebens, vollkommener Ort, Ort des Lichtes, Ort stolzer Pracht, Sabbat Gottes, Tag der Ruhe, Ruhe der Gerechten, Erquickung der Aufrechten, Wohnstatt und Bleibe der Gerechten und Heiligen, Ort unserer Hoffnung, Haus unseres starken Vertrauens, Ort unseres Schatzes, Ort der unsere Mühe tilgt, unsere Drangsal vernichtet und unsere Seufzer erstickt. Damit müssen wir den Ort vergleichen und ihn so benennen.

Eine unlösbare Spannung bleibt jedoch bestehen. Aphrahat meditiert und betet Gott an:

Wir haben dich in unserem Herzen geformt, dein Gleichnis in unserem Sinn gebildet. Unser Denken hat dich geschaut. Wir haben dich Gott genannt, wir haben dir den Namen Vater gegeben, weil du uns gezeugt hast, König und Gott, weil du uns berufen hast.

Die Initiative ist also von Gott selbst gekommen. Die Spannung zwischen dem Erfassten und dem Unfassbaren besteht:

Wir haben dich zu erfassen versucht, doch ist es uns nicht gelungen. Wir haben dich verglichen, für dich gibt es kein Gleichnis. Deine Schau ist verhüllt, gewaltig deine Kraft.

Gott selbst ist jedoch dem Menschen entgegen gekommen, dass er seine Majestät gemindert hat, um unserer Sprache zu genügen. Die geistigen Fähigkeiten des Menschen reichen für das Erfassen Gottes gar nicht aus. Wenn der Mensch Gott erfassen will, bleibt er zurück, und wenn er seinen Sinn über den Himmel erhebt, findet er sich auf Erden wandelnd wieder, schreibt Aphrahat. Auch dann, wenn das Denken des Menschen in die Tiefe hinabsteigt, wandelt er nach kurzer Zeit auf Erden, und das Ersonnene löst sich auf.

Der unaussprechliche und unvergleichliche Gott lässt sich jedoch in seiner Güte immer wieder in Bilder und Begriffe der Menschen hinab, um ihnen einzuwohnen.

7 Zum Schluss

Auch das zweite Kriterium der Mystik lässt sich für Aphrahat bestätigen. Seine Mystik ist durch und durch biblisch verankert. Mehr als das will er gar nicht präsentieren. Ein solcher Versuch wäre ihm nur eine „Anstrengung der Worte“, im Stil des theologischen Disputs, der gar nicht nach dem Geschmack unseres eirenischen persischen Weisen wäre.

Über die geistliche Perle (Makarios, Logos 10). Eine rhetorische Perspektive auf das Thema „Mystik – Metapher – Bild“

Keijo Nissilä

1 Das Thema, der Gedankengang und die Struktur dieser Homilie

Der Ausgangspunkt des 10. Logos von Makarios ist das Gleichnis Jesu vom Kaufmann, der schöne Perlen suchte: als er eine kostbare Perle fand, ging er hin, verkaufte alles, was er hatte, und kaufte sie (Mt 13,45f). Das Bild des Gleichnisses ist sehr knapp nach Matthäus und der Vergleichspunkt bleibt für die Zuhörer offen. Makarios erweitert diese Parabel in seinem 10. Logos gemäß seinen homiletischen Intentionen und entwickelt sie entsprechend weiter.

1.1 Makarios beginnt seine Auslegung dieses Bibeltextes durch die Erweiterung des Bildes mit einer teils allegorischen, teils typologischen Deutung der Parabel. Der erste Teil der Homilie (1,1–10) ist eine Erzählung, die reich an Bildern ist. Dieser Teil hat eine Funktion der rhetorischen *διηγησις/narratio* als einleitender Teil zum Hauptteil der Rede. In diesem Teil zeichnet Makarios den Hintergrund für die Vorstellung seines Hauptthemas:

*Ich bitte euch also, Brüder,
den Tod zu verachten und die eigene Seele für verachtenswert zu halten
und bis zum Tode Nachahmer des Herrn zu werden,
der in allem ein Vorbild und ein Beispiel für uns geworden ist
und im Tod den Tod besiegt hat (1,10).¹*

Diese Ankündigung sehe ich als Hauptthema dieser Homilie. Als solches hat sie eine Funktion der Mitteilung (*προθεσις/propositio*) in dieser Rede. Der rhetorische Zweck einer solchen Ankündigung ist „ankündigen, was man beweisen will“ (*proponere quidem quae sis probaturus necesse est*).² Die *propositio* ist der gedankliche Kernbestand des Inhaltes der *narratio*. Dieser Kernbestand hat eine doppelte Funktion in der Struktur der Rede: Er kann einerseits zum Abschluss der *narratio* als Mitteilung ausgesprochen werden, wo die *propositio* als Zusammenfassung der *narratio* erscheint. Andererseits kann die *propositio* auch als Einleitung des argumentierenden Hauptteils (*argumentatio*) dienen (*omnis confirmationis initium*).³

Die Ankündigung in 1,10 mit der Doppelfunktion der rhetorischen Proposition wird noch mit der persönlichen Anrede „Brüder“ gestützt (1,10).

1.2 Im Kapitel 2 beginnt der argumentative Hauptteil (*argumentatio*) dieser Homilie. Der paränetische Ermahnungsstil in 1,9 wird in einen argumentierenden Stil in 2,1 überführt. Der Kernpunkt des Themas, der argumentiert werden soll, ist der Tod des Herrn. Wie er „im Tod den Tod besiegt hat“ wird in den Kapiteln 2–4 begründet. Die Argumentation geht von einigen der wichtigsten heilsgeschichtlichen Ereignisse im AT aus.

Die Argumentationsmethode in diesem Hauptteil der Homilie ist vorwiegend typologisch-rhetorisch. Der Verfasser geht gemäß der rhetorischen Argumentation „vom Entfernteren zum Näherliegenden“ (*ex longe positis ad propria*) und „vom Geringeren zum Größeren“ (*a minore ad maius*).⁴ Demgemäß beginnt Makarios seine Argumentation mit seinem Beweis des Gesetzes Mose (Kap.2), fährt mit dem seligen Paulus an die Korinther fort (Kap.3), um zuletzt zu seinem argumentativen Höhepunkt mit seiner Vision über einen entscheidenden Dialog zwischen dem Herrn Christus und dem Todesherrn Satan in Kap.4 zu kommen.

Am Ende seiner Argumentation (4,5) kommt Makarios mit seinem Hinweis auf Hebr 1,3 („hat er sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt“) zurück

¹ Logos 10,1,10, hg. v. Heinz Berthold: Makarios/Symeon, Reden und Briefe, Teil I (GCS), Berlin 1973, S. 136, Z. 7–10. Übersetzung: Klaus Fitschen: Pseudo-Makarios. Reden und Briefe (BGrL 52), Stuttgart 2000, S. 164.

² M. Fabii Quintiliani, Institutionis Oratoriae, Libri XII, herausgegeben und übersetzt von Helmut Rahn, Stuttgart 1974, III,9,2, S.384; Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, München ²1973, § 346, S.189.

³ Quintilianus, IV,4,1, S. 494.

⁴ Vgl. Quintilianus, V,10,90, S. 582; Lausberg, § 395, S. 218.

zu seinem einleitenden Bild von der Stellung des Kaisers Christus in seinem Purpur. Hier kann man die rhetorische Argumentationsweise des *locus ab initio ad finem* sehen.⁵ Makarios vollzieht eine Gedächtnisauffrischung des Kerngedankens seines Hauptthemas: Der Herr Christus ist durch seinen blutigen Tod mit seinem Purpurmantel in seiner himmlischen Inthronisation verherrlicht worden.

1.3 Den Schlussteil 4,7–8 sehe ich als eine *epilogos/peroratio* mit dem Ziel der Gedächtnisauffrischung und Affektbeeinflussung. Zusammenfassend sagt der Verfasser von dem Tod des Herrn: „Der Herr hat also [konsekutiv *τοιωνν*, KN] alles Fleisch durch sein eigenes Fleisch losgekauft“ (4,7,1). Das einleitende Bild dieser Homilie vom Erwerben und Finden der kostbaren Perle bekommt hier eine eschatologisch-paränetische Bedeutung für die Adressaten: „Jedes Fleisch, das glaubt und ihm nachfolgt und ihn aufnimmt, wird nun verherrlicht zusammen mit dem Fleisch des Herrn an jenem (kommenden) Tag [...] So finden sie, durch seinen Geist ohne Fehl und Tadel wiederhergestellt, mit ihm in seinem Reich Ruhe in alle Ewigkeit. Amen“ (4,7–8).

2 Von der Parabel zu den Metaphern

Makarios beginnt seinen 10. Logos mit dem Gleichnis von der schönen Perle. Ein Gleichnis ist für Makarios eine Parabel (*παραβολη*) im neutestamentlichen Sinne. Die Parabel ist eine „Nebeneinanderstellung“ (*παραβολη*), d.h. eine Nebeneinanderstellung von Sache (*τοπος/res*) und Bild (*εικω/imago*). Das „Nebeneinanderwerfen“ (*παραβαλλειν*) besteht aus drei Faktoren. Der erste ist die zu beschreibende Sache (*τοπος/res*) selbst. Die Sache ist für die Zuhörer zunächst unbekannt. Die Parabel dient dazu, das Unbekannte bekannt zu machen. Dazu dient der zweite Faktor, das Bild (*εικων/imago*). Weil die Sache unbekannt ist, muss das Bild den Zuhörern schon vorher bekannt sein. Dadurch wird der dritte Faktor der Parabel (*tertium comparationis*), der Kernpunkt des ganzen Vergleichs, erlangt.

Charakteristisch für die Darstellung der Parabel von der schönen Perle nach Matthäus ist, dass das *tertium comparationis* nicht *expressis verbis* ausgesagt wird, sondern die Sache (*res*) ist, die von den Zuhörern aufgefunden werden soll. Von Exegeten ist diese Parabel im Allgemeinen so verstanden worden, dass das *tertium comparationis* nach Matthäus die große Freude ist, das Himmelreich zu finden.

Makarios benutzt die Parabel für sein homiletisches Hauptthema (1,10) auf sehr interessante Weise. Er verlässt das *tertium comparationis* nicht offen, sondern leitet es konsekutiv aus dem vorangehenden Gleichnis ab: „Auf dieselbe Weise also (*ουτως τοιωνν και*)⁶ muss nun auch die Seele die himmlische und kostbare Perle erwerben und finden, den Geist Christi, die große und schöne Erwerbung, damit

⁵ Vgl. Heinrich Lausberg, § 387, S.212f.

⁶ Vgl. die Übersetzung von Klaus Fitschen: „So muss nun auch...“ (op.cit., 162).

sie in die herrliche Krone des himmlischen Kaisers Christus eingepasst werden kann“ (1,2,1).

Makarios hat ein reiches Thema. Deswegen macht er das Bild der ursprünglichen Parabel in Mt noch reicher. Er ist dermaßen von dem Bild der Perle inspiriert, dass er schon beim Vergleich (1,2,1) das Bildmaterial vermehrt. Die „kostbare Perle“ (*πολυτιμος μαργαριτης*) in Mt 13,46 wird von Makarios nicht nur als „kostbar“ sondern auch „himmlisch“ (*επουρανιος*) beschrieben. Makarios sieht diese himmlische Perle als Geist Christi (*το του Χριστου πνευμα*), und charakterisiert sie als „große und schöne Erwerbung“ (*μεγαληη και καλη εμπορια*) für die Krone des himmlischen Kaisers Christus.

Ich verstehe diese Argumentationsweise von Makarios so, dass er aus der Parabeltechnik in Mt zu einer allegorischen Anwendung des Bildes übergeht. Er macht mit seinen Metaphern das biblische Bild immer reicher und reicher gemäß seinen homiletischen Intentionen. So bekommt „diese kostbare Perle“ einleitungsweise folgende allegorisch-metaphorische Bedeutungen:

1. Sie ist „der Geist Christi“ (*το του Χριστου πνευμα*), d.h. die große und schöne Erwerbung (*μεγαληη και καλη εμπορια*), damit die Seele in die herrliche Krone des himmlischen Kaisers Christus eingepasst werden kann (1,2,1).
2. Sie ist „der Heilige Geist“ (*το αγιον πνευμα*), ohne den eine Seele dem Kaiser Christus nicht gefallen und zur kaiserlichen Krone gehören kann (1,2,2).
3. „Die himmlische Perle“ ist „das Himmelreich“ (*βασιλεια των ουρανων*), das die Seelen nur dadurch erwerben werden, dass sie dem Herrn Christus nachfolgen und seine Jünger sind (1,5,1).
4. Durch seinen Tod ist der Herr Christus „die Perle des Lebens“ (*της ζωης μαργαριτης*) für die glaubende Seele geworden (1,6,1; vgl. 1,9,3).
5. Im Christus-Bild wird das Bild von der kostbaren Perle noch reicher: Christus ist nicht nur eine kostbare Perle sondern sogar „die Krone der Herrlichkeit“ (*στεφανος της δοξης*) und „eine herrliche Krone der Kirche der Heiligen“ (*στεφανος ενδοξος της εκκλησιας των αγιων*), mit wertvollen Steinen verbunden (1,6).

Als eine kostbare Perle wird Christus, wegen seines Todes, noch einmal am Ende des narrativen Teils dieser Predigt erwähnt (1,8,4). Dies repetiert das Bild von Christus als Perle des Lebens (1,6,1) und leitet zur Zusammenfassung des narrativen Teils (1,9) und zum Hauptthema dieser Homilie (1,10).

Charakteristisch für diese metaphorischen Bilder ist es, dass das Bild nicht neben die Sache (*ρεσ*) – wie es in den Parabeln geschieht – sondern an die Stelle der Sache gesetzt wird.⁷ Eine solche Anwendung eines Bildes setzt voraus, dass die Adressaten dieses Logos schon von vornherein die Sache selbst (*ρεσ*) kennen. Makarios malt mit seinen Metaphern ein großes Bild in seinem Hauptthema (1,10),

⁷ Siehe C.H. Preisker, Gleichnis. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I, 4. Aufl., Wuppertal 1977, S.586.

färbt es und macht es lebendig. Eine solche metaphorisch gefärbte Verkündigung setzt eine theologische Konvention zwischen dem Prediger und seinen Zuhörern voraus. Die primäre Absicht des Verfassers dürfte nicht eine parabolische gewesen sein, d.h. seine Adressaten mit Sachverhalten bekannt zu machen (rhetorisch *docere*), sondern eine homiletisch-paränetische, d.h. bekannte Sachverhalte zu beleben und dadurch die Adressaten zu inspirieren (rhetorisch *persuadere/movere*).

Das erste Kapitel in diesem Logos ist eine Einleitung (*διηγησις/narratio*) im rhetorischen Sinne. Demgemäß scheint es die Funktion des ersten Hauptteils der Rede zu sein, den Hintergrund für das Hauptthema zu erzählen. Als geschickter Rhetor ist der Verfasser konkret und anschaulich. Er schafft eine bildliche Erzählung mit Hilfe der neutestamentlichen Parabel, die er mit seinen metaphorischen Bildern weiterentwickelt. Mit diesen verwirklicht der Verfasser die narrativen Tugenden einer Rede, die nach Quintilian (nach Isokrates!) die folgenden drei sind: sie solle klar, kurz und wahrscheinlich sein (*lucidam, brevem, veri similem esse*)⁸. Als Zweck ist dieser bildhaften Einleitung die Aufnahme der Erzählung bei Zuhörern zugeordnet. Dieser erzählende Teil der Homilie dient als Grundlage für den folgenden (Kap. 2–4) argumentativen Hauptteil (*πιστις/argumentatio*) dieses Logos.

3 Mit dem Vorbild und Beispiel zur typologischen Argumentation

3.1 Führer und Vorbild (1,4,3)

Nachdem Makarios die kostbare Perle als einen Edelstein in Tyrannenkrone beschrieben hat, deutet er das Bild allegorisch so, dass eine solche himmlische und kostbare Perle zu erwerben und zu finden die wichtigste Aufgabe der Seele sei. Er erweitert sein Bild von diesem Finden-Motiv her: Eine kostbare Perle zu finden muss man von Kaufleuten lernen, die Handel mit kostbaren Perlen treiben und ihren ganzen Besitz eingesetzt haben und weite Strecken und durch Wüsten gereist sind um diese Perle zu finden, was oft ihre finanziellen Möglichkeiten übersteigt (1,3).

Diese finanziellen Möglichkeiten eines Kaufmanns sind der Vergleichspunkt mit Christus: „So hat auch (*τον αυτον τροπον*) unser Herr Christus den Preis der schönen und großen Perle vorabgebildet (*προετιπωσε*) und vorgezeichnet (*προεγραψε*), ohne den keiner dem himmlischen Kaiser gefallen kann“ (1,4,1). Dieser Preis wird allegorisch-metaphorisch als Weltverleugnung, Tod und Kreuz gedeutet. Der Verfasser geht zu einer typologischen Argumentation über, wenn er zusammenfasst: „Darin wurde er selbst zum Vorbild (*τυπος*) und zum Führer (*αρχηγος*) auf dem Weg, der ins Leben führt, indem er seinen eigenen Leib für uns

⁸ Quintilianus, IV,2,31, S. 449

in den Tod gab, die Tyrannei des Teufels besiegte und uns mit seinem eigenen Blut loskaufte“ (1,4,3).

Der Verfasser zeigt den Vergleichspunkt *expressis verbis* (*οὕτως και*), wenn er die Folgerung auf die Nachfolger und Jünger Christi aus dem Vorhergehenden zieht: Demnach (*οὕτως και*) sollen sie, wenn sie die himmlische Perle, d.h. das Himmelreich (metaphorisch!) erwerben wollen, sich verleugnen und nicht mehr sich selbst leben. Zur Linie der typologischen Argumentation mit ihrer heilsgeschichtlichen Orientierung gehört es, dass sie noch vom apostolischen Wort in 2Kor. 5,15 und von zwei Zeugnissen Christi selbst in Lk 9,23 und 14,26 her argumentiert (*argumentum a minore ad maius*).

3.2 Vorläufer und Beispiel (1,8)

Vom vorbildlichen Führer auf dem Weg ins Leben (1,4,3) geht der Verfasser zum Bild von Christus als Vorläufer (*προδρομος*) bis zum Tode. Dabei ist er zum Beispiel (*υποδειγμα*) für alle Seelen geworden (1,7–8). Das Beispiel Jesu wird mit dem Vergleich „wie... so“ (*ωσπερ ... οὕτως και*) vorgestellt. Jesus als Vorläufer ist *hapax legomenon* im NT. Er ist als Vorläufer der Seinen ins himmlische Allerheiligste vorausgegangen (Hebr 6,20). Dieses christologische Bild des Verfassers dürfte eine Reminiszenz zum Bild Christi als Hohepriester im Hebr sein. Darauf weist hin, dass der Verfasser in diesem Zusammenhang (1,8,4) mit Hebr 12,4 argumentiert.

Das griechische *υποδειγμα* ist von seinem Synonym *παραδειγμα* verworfen und bedeutet *Beispiel, Muster, Vorbild*. Im positiven Sinne ist *υποδειγμα* etwas „das zur Nacheiferung anspornt oder doch anreizen sollte“.⁹ Nach Quintilian gehören Beispiele zur rhetorischen Induktion (5,11,5–6). Ein Beispiel kann im rhetorischen Gebrauch historisch oder künstlich sein. Makarios nimmt ein heilsgeschichtliches Beispiel, da es auf der biblischen Wahrheit beruht und so eine hohe Stufe der Glaubwürdigkeit (*πιθавος/credibilis*) in seiner Argumentation hat.

3.3 Der Jungstier am großen Versöhnungstag

Der theologische Kernpunkt des Hauptthemas (1,10) in dieser Homilie ist der Tod Christi. Die Begründung des Kreuzestodes Christi beginnt in dem folgenden 2. Kapitel, mit dem der argumentative Hauptteil dieser Homilie anfängt. Der Ausgangspunkt ist das Gesetz vom Sündopfer am großen Versöhnungstag (Lev 16,27). Die Intention des Verfassers ist es, die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen den Opfern am großen Versöhnungstag und Christi Tod zu beweisen. Dazu benutzt er seine typologische Deutungsmethode.

Der Verfasser beginnt die Begründung seines Themas mit der Erklärung zu Lev 16,27: „Im Gesetz gab Moses, der gute Diener Gottes, geheimnisvoll

⁹ W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 5. Aufl. Berlin 1971, S. 1669.

(*μυστικώς*) und verschlüsselt (*ανιγματωδώς*) ein Beispiel und einen Vorschatten (*υποδειγματι και σκια*) im Blick auf den Tod des Herrn, als er befahl, den Jungstier außerhalb des Lagers in der Wüste zur Vergebung der Sünden zu opfern (2,1,1).“

Makarios charakterisiert diese Stelle der alttestamentlichen Opfertheologie als „das wahre Abbild des Geheimnisses“ (*αληθινή εικων του μυστηριου*). In seiner Deutung dieses „Mysteriums“ folgt er der typologischen Erklärung von Hebr 9,13f, obgleich Hebr diese Bibelstelle nicht als „Mysterium“ betrachtet; Hebr gebraucht das Wort *μυστηριον* überhaupt nicht. Es dürfte möglich sein, dass Makarios hier von Philo Alexandrinus mit mysterienhaften haggadischen Deutungen beeinflusst wurde.¹⁰

Der Vergleich mit dem Hebr ist in diesem Zusammenhang sehr interessant. Die beiden technischen Termini *υποδειγμα* und *σκια* in der Typologie von Makarios dienen der Urbild-Abbild-Denkform auch im Hebr (8,5; 9,23; 10,1). Diese Antithese entspricht dem Gegensatz himmlisch-irdisch.

Wie L. Goppelt gezeigt hat, gibt es im Hebr eine Typologie von zwei Dimensionen. Die eine ist vertikal und die andere horizontal. Die vertikale baut mit den Termen *υποδειγμα* und *σκια* auf der Entsprechung zwischen der irdischen und himmlischen auf.

Nach Goppelt erinnert diese Gegenüberstellung an die kosmologischen Spekulationen, die das hellenistische Judentum – insbesondere Philo – mit Ex 25,40 verbindet. Nach Philo konzipierte Gott hier, ähnlich wie bei der Schöpfung, zuerst das Urbild (*αρχητυπος*), die Idee des Stiftszeltes, und übertrug es als Modell (*τυπος/παραδειγμα*) dem Geist des Mose; Moses aber ließ nach diesem Modell ein Abbild (*μιμημα*) oder ein Schattenbild (*σκια*), nämlich das irdische, sinnlich wahrnehmbare Stiftszelt herstellen. Der *τυπος* nimmt nach L. Goppelt demnach entsprechend dem Sinn des Wortes eine Mittelstellung zwischen der oberen und unteren Welt ein, so dass ihn Philo mit *αρχητυπος* zusammenstellen kann.¹¹

Wenn die „vertikale“ Typologie bei Philo alles ist, so ist sie im Hebr und ähnlich bei Makarios in dieser Homilie eine Hilfslinie, um die realistischere, d.h. „die horizontale“ darzustellen und zu kennzeichnen.

Überraschend im Vergleich zwischen dem Hebr und Makarios in diesem Zusammenhang ist, dass Makarios über das Hohepriestertum *expressis verbis* gar nicht spricht. Der hohepriesterliche Dienst am himmlischen Heiligtum ist doch der opfertheologische Höhepunkt des Hebr. Makarios benutzt das Hohepriesterbild nicht. Möchte die Ursache dafür der kostbare *Margarites* als dominierendes Bild des Verfassers sein? Die kostbare Perle passt doch gut in die himmlische Tyrannenkronen des Kaisers (1,1), findet aber keinen ähnlichen Platz im Bild von dem sich opfernden Hohenpriester.

¹⁰ Siehe Otto Michel, Der Brief an die Hebräer, Meyers Kommentar XIII, 12. Aufl. Göttingen 1964, 291.

¹¹ L. Goppelt, *Τυπος, κτλ*, ThWNT VIII, hg. v. G. Friedrich, Stuttgart 1966, S. 258ff.

Bei dem Zitat Hebr 9,13f, das eine wichtige Rolle in der Argumentation von Makarios spielt (2,1,3), handelt es um die Opferfunktion Christi im Vergleich zu dem Opfer am großen Versöhnungstag im AT.

Obgleich Makarios in seiner typologischen Terminologie in dieser Homilie mehr als Hebr von der vertikalen Typologie des hellenistischen Judentums beeinflusst ist, so ist doch seine Hauptlinie die der horizontalen Typologie wie im Hebr. Wie im Hebr, so sieht auch Makarios im Vergleich zu dem Kultus im Alten Bund eine Überbietung durch das Opfer Christi. Dieses wird mit der Komparation *ποσω μλλον* gekennzeichnet und gleicht den rabbinischen Schluss vom „Leichteren“ zum „Schwereren“.¹² In rhetorischer Hinsicht kann man diese Vergleichsweise als eine *argumentatio a minore ad maius* ansehen. Ein solcher Vergleichszusammenhang bringt Glaubwürdigkeit, die in dieser Homilie eine bewusst konzipierte heilsgeschichtliche Kontinuität in der Opfertheologie bedeutet. Wie der Hebr, so sieht auch Makarios das Werk Christi als das eschatologische Neue, das die alttestamentlichen Setzungen aufhebt, indem es zugleich ihre Intention zum Ziel bringt.

Die Typologische Argumentation mit ihrer Bildsprache ist im 2. Kap. eine Semantik der Realitäten – die Allegorese (*αλλος, αγορευω*) ihrerseits eine Semantik der Worte im vorhergehenden 1. Kap. der Homilie. Die typologische Methode ist eine Deutung der Wirklichkeit in der Exegese von Makarios. Die Allegorie ist für ihn eine Art den Text zu beleben.

4 „Was geben diese Gleichnisse und Bilder den Verständigen?“

Makarios ist ein Homilet, der sich dessen bewusst ist, *was* er sprechen und verkündigen und *wie* er sprechen und verkündigen soll. Auch der moderne Leser wird davon schon mit dieser Homilie überzeugt. Dafür haben wir auch *expressis verbis* einen Beweis in Kap. 3,3, wo Makarios eine kurze methodische Exkursion bzw. Zusammenfassung zu seiner Bibelerklärung vornimmt. Er kommt dabei zurück zu seinen metaphorischen Bildern der Parabel (Kap. 1), wenn er eine methodische Erklärung für seine Adressaten gibt (3,3,1): „Denn diese Gleichnisse und Bilder (*παραβολαι και εικονες*) geben den Verständigen wenigstens teilweise eine Vorstellung.“

„Vorstellung“ ist *εμφρασις*. Was meint Makarios mit *εμφρασις* in diesem Zusammenhang? Das Verb *εμφρανω* bedeutet im klassischen Griechischen „darin sichtbar machen“, „sehen lassen“, „zeigen“, im übertragenen Sinne „anzeigen“, „deutlich oder erkennbar machen“, „in helles Licht stellen“.

Demgemäß versteht man unter der *εμφρασις* „Abspiegelung“, „Andeutung/Verdeutlichung“, „Darstellung/Darlegung“. „Emphase“ bedeutet auch eine besondere

¹² Siehe Otto Michel, Kommentar, S. 314

Kraft eines Ausdrucks, Nachdruck. Quintilian stellt „die Form der *emphasis* zum Schmuck der Rede (*ad ornatum orationis*), weil sie nicht bezweckt, dass man versteht, sondern dass man *mehr* versteht (*plus intellegatur*).¹³

Rhetorisch gesehen ist die Emphase der Gebrauch eines Wortes geringeren habituellen Bedeutungsinhalts (und größeren Bedeutungsumfangs) zur Bezeichnung eines größeren (präziseren) Bezeichnungsinhalts (und geringeren Bedeutungsumfangs). Die Emphase, kann man also als eine Sonderart der Synekdoche (*συνεκδεχασθαι* = *mitverstehen*) auffassen, als ein Stilmittel, bei dem etwas Allgemeines durch etwas Besonderes (Abstraktes durch Konkretes, Gattung durch Einzelwesen) oder umgekehrt ersetzt wird.¹⁴

„Das Göttliche“ ist für Makarios die Sache (*res*), etwas, was man nicht sehen und verstehen kann, ein *μυστηριον*. Die göttlichen Mysterien öffnen sich „für die Verständigen“ (*τοις συνιοσι* < *συνι-ημι*, *zusammenbringen, wahrnehmen, verstehen*). Mit diesen „Verständigen“ meint der Verfasser solche Menschen, bei denen die Geheimnisse der Dinge angemessen zur Wirkung kommen. „Zur Wirkung kommen“ betrifft die Seelen, die schöne und kostbare Perle suchen (1,2,1). Auf diese diskrete seelsorglich-homiletische Weise, rhetorisch mit Absicht erfreuend (*delectare*), weist Makarios auf seine Zuhörer hin, die als „Verständige“ charakterisiert werden.

Der kommunikative Kontakt des Verfasser zu seinen Zuhörern wird noch mit der persönlichen Du-Anrede verstärkt: „Das Wort Gottes zu hören und zu verstehen übersteigt deine Erkenntnis, deine Nous, dein Gewissen, bis die Inhalte der Geheimnisse der Gnade selbst in dir sind“ (3,3,3).

Die Aussage „das Wort Gottes zu hören und zu verstehen“ erinnert an die Definition des christlichen Glaubens im Hebr. Wie der Hebr den Glauben als Sehen des nicht Sichtbaren und Verstehen des Unverständigen erklärt (Hebr 11,1f), so hat bei Makarios das Wort Gottes zu hören eine Dimension des christlichen Glaubens.

Die Aussage „diese Gleichnisse und Bilder den Verständigen wenigstens teilweise eine Vorstellung geben“ kann sowohl als eine geschickte *captatio benevolentiae* im Hinblick auf die Zuhörer in einem positiven Sinne, als auch als eine *refutatio*, d.h. Widerlegung der gegnerischen Meinungen, verstanden werden. Möglicherweise empfindet der ausgezeichnete Homilet Makarios auch ein gewisses Bedürfnis zur Selbstverteidigung!

¹³ Quintilianus, VIII,2,11; vgl. Lausberg 578, S. 298

¹⁴ Heinrich Lausberg, § 578, S. 298.

Die Bildwelt im „Buch des heiligen Hierotheos“ – ein philosophischer Mythos?

Karl Pinggéra

Das „Buch des heiligen Hierotheos“ findet in den letzten Jahren verstärkt Beachtung. Jüngstes Beispiel dafür ist Susanne Hausammanns Monographie zum V. Ökumenischen Konzil (553). Auf das „Buch des heiligen Hierotheos“ kommt Hausammann bei der Darstellung der 15 Anathematismen gegen den Origenismus zu sprechen. Die Anathematismen, die sich in einem Brief Justinians an die Synodalen finden, waren noch vor der Eröffnung des Konzils am 5. Mai 553 von einer *Synodos endemousa* beschlossen worden.¹ Seit den Forschungen von Antoine Guillaumont herrschte weithin Einigkeit darüber, dass diese Verurteilungen auf die Lehre des Evagrius Ponticus abzielten, namentlich auf seine *Kephalaia gnostika*.² Fest steht, dass die 10 Anathematismen, die Justinian 543 erlassen hatte, sich noch ausschließlich gegen Origenes selbst gerichtet hatten.³ Fest steht auch, dass beide Verurteilungen auf schwere Auseinandersetzungen im Mönchtum Palästinas

¹ Vgl. Susanne Hausammann, Von Gott reden, heißt: in Bildern reden. Mythologien und begriffliche Spekulationen im frühchristlichen und byzantinischen Weltbild und die Botschaft des Fünften Ökumenischen Konzils von 553, Göttingen 2007, 102–114.

² Vgl. Antoine Guillaumont, *Évagre et les anathématismes de 553* (StPatr 3; TU 78), Berlin 1961, 219–226; ders., *Les „Képhalaia Gnostica“ d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et les Syriens* (PatSor 5), Paris 1962, 140–170; ders., *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique* (Textes et traditions 8), Paris 2004, 82f.; zusammenfassend dazu Alois Grillmeier (unter Mitarbeit von Th. Hainthaler), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1989, 426–428.

³ Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus* 2,2, 403–421.

reagierten, die sich am geistigen Erbe von Origenes und Evagrius entzündet hatten.

Gegenüber den 543 genannten Punkten beinhalten die Anathematismen von 553 vor allem eine präzisere Darstellung des origenistischen Schöpfungsmythos, wonach die geistigen Wesenheiten, also die im Anfang mit dem Gott-Logos existierenden Intellekte, durch Überdruß abgefallen waren und Körper angenommen hatten.⁴ Dadurch seien die Vielzahl der Geschöpfe und ihre Namen entstanden; je nach Schwere des Falles reicht die Gliederung der Geschöpfe von den Engeln über die Menschen bis hin zu den Dämonen. Hinzu kommt die Vorstellung, dass die ursprüngliche Henade am Ende der Zeiten in einer *Apokatastasis panton* wiederhergestellt werden wird. Alle Körper und damit alle Unterschiede zwischen den Intellekten werden dann vernichtet werden. Zudem wird die Anschauung verurteilt, dass der einzig ungefallene Christus-Intellekt mit den anderen Intellekten grundsätzlich gleich sei. Dabei unterscheiden die Anathematismen unter den Origenisten Palästinas zwischen zwei Gruppen: den Isochristen, für die Christus sich anfangs in nichts von den anderen Intellekten unterschieden hatte, und den Protoktisten, für die der Christus-Intellekt schon vor dem Fall mit dem Logos Gottes vereint gewesen war und nach dem Fall den materiellen Kosmos geschaffen hat.

Susanne Hausammann stellt nun die Frage, woher diese Lehren im Einzelnen stammen. Guillaumonts Verweis auf die *Kephalaia gnostika* des Evagrius findet sie dabei in gewisser Weise unbefriedigend. Denn die Texte des Evagrius stellten keine systematische geordnete Lehre dar, sondern seien in der Form von Centurien für die Lektüre in den Versammlungen der Mönche aphorismenartig aneinandergefügt: „Es fragt sich, ob in dieser Gestalt das häretische Potential der geäußerten Gedanken den Hörern der Lektüre überhaupt zum Bewusstsein kommen konnte.“⁵ Hausammann greift damit auf neuere Arbeiten von István Perczel zurück, der die Sicht Guillaumonts zwar nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sie aber doch erheblich modifiziert hat.⁶ In Perczels Neuinterpretation der Vorgänge von 553, die Hausammann referiert (und zumindest als Möglichkeit gelten lässt), spielt das „Buch des heiligen Hierotheos“ eine gewichtige Rolle. Im Folgenden soll kurz dargestellt werden, welche Perspektiven sich aus diesem Neuansatz für das Verständnis des einigermäßen enigmatischen „Buches des heiligen Hierotheos“ ergeben. Dabei soll auch angedeutet werden, wo an Perczels Konzeption m.E. kritische Rückfragen zu stellen sind.

⁴ Vgl. Hausammann, Von Gott reden, 104f.

⁵ Hausammann, Von Gott reden, 107.

⁶ Ausgewertet werden von Hausammann die beiden Arbeiten: István Perczel, Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism, in: *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the fifth Century to the Present*, hg. von Joseph Patrich (OLA 98), Leuven 2001, 261–282; ders., A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? Manichees and Origenists in the Sixth Century, in: *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, hg. von Yossef Schwartz und Volkhard Krech (Religion in Philosophy and Theology 10), Tübingen 2004, 205–236.

1 Haben die Anathematismen von 553 einen philosophischen Mythos verurteilt?

Nach Perczel ist zunächst auffällig, dass in den Anathematismen einige Züge begegnen, für die sich aus Evagrius keine genau übereinstimmenden Belege finden lassen.⁷ Zwar vertrat Evagrius zweifelsohne die Apokatastasis als einer Aufhebung der Individualität der einzelnen Intellekte. Fremd ist ihm aber die Fassung dieser Lehre in Anathema 2, wonach sich die Identität auf Substanz, Dynamis und Energieia erstreckt. Diese Trias begegnet aber in antiorigenistischen Texten des 6. Jahrhunderts. Sodann betont Evagrius nicht die streng parallel gesetzte Gleichheit aller Intellekte mit Christus im Ursprung und im Eschaton, von der Anathema 12 und 13 ausgehen. Das gilt auch für die Herabkunft Christi durch die Chöre der Engel, die von aufeinander folgenden Inkarnationen Christi begleitet wird (so Anathema 7). Und schließlich ist auf die Idealgestalt der Welt zu verweisen, wie sie vor der Schöpfung des materiellen Kosmos durch den Christus-Intellekt in Anathema 6 geschildert wird.

Für Perczel ist dieser Befund nicht überraschend. Im Gegenteil: Es sei schwer vorstellbar, dass die Origenisten, Mönche von hohem intellektuellem Anspruch, sich damit zufrieden gegeben haben sollten, die Lehren des Evagrius lediglich zu repetieren ohne jeden Versuch einer eigenständigen Deutung.⁸ Als Beispiele für solche selbständige Aneignungen des origenistischen Erbes nennt Perczel das „Buch des heiligen Hierotheos“, aber auch Leontius von Byzanz. Dabei wird die These von David Evans neu zu Ehren gebracht, wonach die Christologie des Leontius origenistischen Charakter trage.⁹ Die besondere Pointe in Perczels Hypothese besteht darin, dass auch die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita

⁷ Vgl. zum Folgenden (mit Belegen) István Perczel, Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism, 263. Darin werden Beobachtungen aufgegriffen aus: István Perczel, Notes sur la pensée systématique d'Évagre le Pontique, in: Origène e l'alexandrinismo cappadocce (III–IV secolo), hg. von Mario Girardi und Marcello Marin (QVetChr 28), Bari 2002, 277–297. Einige Unterschiede zwischen Evagrius und Pseudo-Dionysius hatte Perczel bereits notiert in: Une théologie de la lumière. Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique, in: REAug 45 (1999) 79–120 (hier: 116–118).

⁸ Perczel, Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism, 262: Man könne fragen “whether the Origenists, those highly intellectual monks, would have been satisfied with simply repeating the views of Evagrius and whether they did not put into writing their own interpretation of their predecessor’s teachings.”

⁹ Vgl. besonders David B. Evans, Leontius of Byzantium. An Origenist Christology (DOS 13), Washington D.C. 1970; ders., Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite, in: ByS(P) 7 (1980) 1–34. Zur Kritik an Evans vgl. die Hinweise bei Perczel, Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism, 263 Anm. 18. Modifiziert und ausgebaut wurde Evans’ These in: István Perczel, Once again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium, in: Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter, hg. von Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer (Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Internationale. Rencontres de Philosophie Médiévale 9), Turnhout 2000, 41–85. Demnach soll Leontius ein Anhänger der Isochristen gewesen sein, der sich in *Contra Nestorianos et Eutychianos* gegen die Protoktisten gewandt habe. Das Werk sei jedenfalls partiell als Zeugnis einer innerorigenistischen Auseinandersetzung zu lesen.

– zwar versteckt, aber doch deutlich genug – origenistische Lehren beinhalten sollen, ja *in toto* als Zeugnis für jenen Origenismus zu gelten hätten, der 553 verurteilt wurde. Perczel hatte die These, Dionysius sei ein heimlicher Origenist, zuvor schon in mehreren Anläufen ausgearbeitet.¹⁰

Nun nimmt Perczel an, dass den genannten Textcorpora eine gemeinsame, in mythischer Form gestaltete Darstellung des weiterentwickelten origenistischen Systems zugrunde gelegen haben muss. Die Einkleidung in eine mythische Erzählung lege sich schon aus der abgekürzten Darstellung der Anathematismen und den Referaten antiorigenistischer Schriftsteller nahe.¹¹ Hinzu kommt die Beobachtung, dass dort der Origenismus regelmäßig mit dem Manichäismus in Zusammenhang gebracht wird. Beispiele dafür sind – unter anderem – die Viten des Euthymius und des Saba, die Cyrill von Skythopolis kurz nach dem Konzil von Konstantinopel verfasste. Ausdrücklich spricht Theodor von Skythopolis von den manichäischen „Mythologien“, denen Origenes gefolgt sei.¹² Cyrill von Skythopolis stellt in der Vita des Euthymius die Häresien seiner Zeit in drei

¹⁰ Vgl. etwa István Perczel, Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien, in: Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, hg. von Ysabel de Andia (Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité 151), Paris 1997, 339–355: Namentlich für den Gebrauch der Begriffe Monade und Henade in *De divinis nominibus* 1,4 und 11,5 wird „une forte saveur origéniste“ postuliert (S. 347). Zuvor hatte schon Alexander Golitzin versucht nachzuweisen, dass Pseudo-Dionysius Origenes gelesen und benutzt hat. Allerdings habe sich Pseudo-Dionysius des origenistischen Erbes allein deswegen bedient, um das orthodoxe Dogma *gegen* die Origenisten zu verteidigen; vgl. Alexander Golitzin, *Et introibo ad altare dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition* (Abla 59), Thessaloniki 1994; ders., *Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stetathos, and their Common Roots in Ascetical Tradition*, in: SVTQ 38 (1994) 131–180. Dagegen Perczel (S. 347): „Pour ma part, au contraire, je pense qu'il s'agit chez Denys purement et simplement de l'origénisme hérétique, condamné en 543 et 553 AD.“ – Die Argumentation wurde weitergeführt und leicht modifiziert in: István Perczel, *Le Pseudo-Denys. Lecteur d'Origène*, in: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hg. von Wolfgang A. Bienert und Uwe Kühneweg (BETHL 137), Leuven 1999, 673–710. Vgl. ferner István Perczel, *Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study*, in: *Proclus et la Théologie Platonicienne*, hg. von Alain-Philippe Segonds und Carlos Steel (AMP I, 26), Leuven 2000, 491–531: Die Gestalt des Bartholomäus in *De mystica theologia* sei als Origenes zu dechiffrieren, analog zu Apollonphanes als Proclus in *Epistula 7* (S. 516–519). Die Herkunft des Corpus aus den Kreisen der Protoktisten unter den Origenisten Palästinas erwägt Perczel in: *Once again on Dionysius the Areopagite*. – In der Besprechung ausgewählter Passagen in *De divinis nominibus* soll gezeigt werden, dass Pseudo-Dionysius mit den „Magiern“, den Gegnern der wahren Theologen, in Wirklichkeit antiorigenistische Autoren gemeint habe. Dabei sollen sich konkrete Anspielungen auf Hieronymus und Theophilus von Alexandrien ausfindig machen lassen. Vgl. István Perczel, „Théologiens“ et „magiciens“ dans le Corpus dionysien, in: *Adamantius 7* (2001) 54–75. – Eine Zusammenfassung seiner bisherigen Forschungen zum Corpus Dionysiacum verbindet Perczel mit grundsätzlichen methodologischen Überlegungen zum Nachweis von Zitaten bzw. Anspielungen bei Pseudo-Dionysius: István Perczel, *God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon*, in: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, hg. von Lorenzo Perrone, Bd. 2 (BETHL 164), Leuven 2003, 1193–1209.

¹¹ Vgl. zum Folgenden Perczel, *A Philosophical Myth*, 206–224.

¹² Theodor von Skythopolis, *Libellus de erroribus Origenianis*, PG 86,1, 232B.

Zweiergruppen zusammen: Manichäismus/Origenismus, Arianismus/Sabellianismus, Nestorianismus/Monophysitismus.¹³ Aus den letzten beiden Zweiergruppen geht hervor, dass Cyrill hier Gegensatzpaare bildet: Häresien, die sich zwar diametral widersprechen, aber durch ein gemeinsames Thema zusammengehören (Trinitätslehre, Christologie). Was könnte das für das Paar Manichäismus/Origenismus bedeuten? Für Perczel ist es ein Hinweis darauf, dass trotz der fundamentalen Gegensätze in Kosmologie und Eschatologie eine Gemeinsamkeit in der Darstellungsweise bestand. Beide Gruppen besaßen eine mythische Erzählung von der Entstehung des Kosmos, vom Fall und der eschatologischen Rückkehr der Intellekte aus ihrem gefallenem Zustand.

Man muss sich in Erinnerung rufen, dass der Manichäismus im 6. Jahrhundert noch eine bedeutende religiöse Strömung im Reich darstellte. Der Regierungsantritt Justinians 527 war begleitet von einer scharfen antimanichäischen Gesetzgebung.¹⁴ Wenig früher belegt die 123. Kathedralhomilie des Severus von Antiochien, dass die theologische Auseinandersetzung mit den Manichäern noch immer geboten erschien.¹⁵ Auf heidnischer Seite wäre im 6. Jahrhundert der Neuplatoniker Simplicius zu nennen. Die Ausgestaltung des evagrianischen Gedankengutes zu einer mythischen Erzählung wäre dann – so Perczel weiter – der Absicht geschuldet, dem Manichäismus, der seine Lehren in populärer Erzählform weitergab, einen eigenen christlich-origenistischen Mythos entgegenzusetzen. Die diametralen Gegensätze der beiden Systeme liegen auf der Hand: hier ein radikaler Dualismus, dort ein nicht minder radikaler Monismus.

Perczel ist sich der Tatsache bewusst, dass keine der erhaltenen griechischen Quellen eine solche mythische Erzählung bietet. Hier gewinnt nun das „Buch des heiligen Hierotheos“ eine entscheidende Bedeutung, und zwar als „proof-text“ der bisher entwickelten Hypothese.¹⁶

Dieses „Buch des heiligen Hierotheos“ kann im vorliegenden Rahmen nur in einigen wesentlichen Zügen vorgestellt werden.¹⁷ Mit einiger Wahrscheinlichkeit

¹³ Cyrill von Skythopolis, *Vita Euthymii* 26; Eduard Schwartz, Kyrillos von Skythopolis (TU 49,2), Leipzig 1939, 39f.

¹⁴ Vgl. Erich-Hans Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian, in: Festschrift Hans Lewald, Basel 1953 (Nachdr. Vaduz 1978), 55–68; Samuel N. Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China (WUNT 63), Tübingen 1992, 207–218; ders., Manichaeism in Early Byzantium. Some Observations, in: *Atti del terzo Congresso internazionale di studi „Manichaeismo e oriente cristiano antico“*, hg. von Luigi Cirillo und Alois van Tongerloo (Manichaean Studies 3), Louvain 1997, 217–234.

¹⁵ PO 29/1, 125–189 Brière.

¹⁶ Siehe Perczel, A Philosophical Myth, 225–228.

¹⁷ Für Einzelheiten verweise ich auf meine Arbeit: All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum ‚Buch des heiligen Hierotheos‘ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 10), Wiesbaden 2002 (zum Folgenden besonders S. 7–26). Die Edition des Werkes liegt vor in: Fred Shipley Marsh, *The Book of the Holy Hierotheos ascribed to Stephen Bar-Sudhaile (c500 A.D.) with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosius of Antioch and from the ‚Book of Excerpts‘ and other Works of Gregory Bar-Hebraeus*, London 1927 (Nachdr. Amsterdam 1979).

dürfte dieses Werk in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstanden sein. Als Autor dürfte der monophysitische Mönch Stefan Bar Sudaili in Anspruch genommen werden. Über ihn haben uns Jakob von Sarug und Philoxenus von Mabbug, beides Zeitgenossen, einige Informationen hinterlassen. Aus einem Brief des Philoxenus erfahren wir, dass sich Stefan zwischen 512 und 518 in Palästina aufhielt und die Lehre von der *Apokatastasis panton* vertrat. Nicht nur der Aufenthalt in Palästina lässt an einen Zusammenhang mit den origenistischen Streitigkeiten im dortigen Mönchtum denken. Auch die Form seiner Apokatastasislehre zeigt eine Nähe zu den radikalen Origenisten, die 553 verurteilt wurden. Nach dem Referat des Philoxenus lehrte auch Stefan die Apokatastasis als Erlöschen aller Individualität, als Eingehen der Intellekte in das unterschiedslos eine göttliche Wesen.

Diese eschatologische All-Einheit bildet auch den Zielpunkt jenes Buches, das unter dem Pseudonym des Hierotheos auf uns gekommen ist. Es verbindet eine bildreiche Schilderung vom mystischen Aufstieg des menschlichen Intellekts (ܠܘܘܟܐ, entspricht *voûs*) mit einer klar von Evagrius inspirierten Kosmologie und Eschatologie. So beginnt das Werk (*memra* I) damit, wie die Intellekte aus der ursprünglichen Identität mit dem Guten herausgefallen seien, um nun verschiedene Seinsstufen einzunehmen je nach dem Grad ihres Abfalls. Die Rückkehr zum göttlichen Urgrund wird sodann in den *memre* II–IV geschildert.¹⁸

Ganz bildhaft wird der Kampf mit den Dämonen zwischen Himmel und Erde geschildert, ehe der Intellekt das Firmament überschreiten kann und von Engeln weiter nach oben geführt wird. An einer der himmlischen Stationen erleidet er die mystische Kreuzigung; gereinigt kann er nun die Auferstehung nachvollziehen. Nach diesen Schritten auf dem Weg zur Christusgleichheit nimmt der Intellekt nun den Kampf mit dem Bösen auf, das ihm in Gestalt eines großen Baumes entgegentritt. Er erkennt, dass er zur Ausrottung des Bösen wieder hinabsteigen muss, diesmal bis in die Regionen unter der Erde. Dabei wird er von den dort hausenden Dämonen niedergerungen. Nun eilt ihm Christus, der „große Intellekt“, zu Hilfe und zieht ihn zu der schon erreichten Höhe empor. Dort wird er mit Feuer und Wasser getauft. Er betritt das himmlische Heiligtum und zelebriert die himmlische Eucharistie. Damit ist er ganz Christusgleich geworden. Im Paradies wird er gestärkt und mit einem wundersamen Schwert ausgerüstet, um ein zweites Mal hinabzusteigen und das Böse zu vernichten. Diesmal vermag er die Dämonen zu besiegen. Die Unterwelt wird erleuchtet, die Wurzeln des Bösen werden ausgerissen. Bei seiner Auffahrt verkündet der Intellekt die Auferstehung der Toten. Doch gilt diese nur denjenigen Intellekten, die von derselben Wesenheit

¹⁸ Zur Inhaltsangabe vgl. All-Erlösung und All-Einheit, 45–69 sowie mein knappes Referat (das ich im Folgenden mit heranziehe) in: Das Descensus-ad-inferos-Motiv im ‚Buch des Heiligen Hierotheos‘, in: Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg, hg. von Martin Tamcke und Andreas Heinz (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9), Münster 2000, 181–194 (hier: 184–186).

abstammen wie er, der christusförmige Intellekt. Die anderen Intellekte müssen weiter in der Scheol ausharren. Das gilt auch für die Dämonen. Die letzte Etappe erreicht der Christus-Intellekt, als er zu seinem Erstaunen unterhalb aller unterirdischen Welten jene Lichtessenz entdeckt, die er zuvor schon auf der höchsten Stufe seines Aufstieges gesehen hat. Es entgrenzen sich alle räumlichen Dimensionen der bisher in Stockwerken vorgestellten Wirklichkeit, das Obere entspricht dem Unteren. Nun legt der Intellekt den Namen Christus ab und geht in die ursprüngliche All-Einheit ein, die nicht mehr mit dem Ausdruck „Einigung“ (ܠܗܘܘܢܘܨܘܬܐ) sondern als „Vermischung“ (ܠܗܘܘܢܘܨܘܬܐ) beschrieben wird. Damit ist alle Dualität überwunden. Die Anbetung Gottes findet ein Ende, denn es gibt hinfort keinen, der anbeten, und keinen, der angebetet werden könnte. Die Liebe zu Gott findet ein Ende, denn es gibt hinfort keinen, der lieben, und keinen, der geliebt werden könnte.

Memra V verlässt die Schilderung des Aufstieges und entfaltet diese Absorption in einer allgemeinen eschatologischen Perspektive. „Alles kehrt wieder, alles wird geheiligt, alles wird eins, alles wird vermischt, und das Wort ist erfüllt, das sagt: Gott wird alles in allem sein (1 Kor 15,28)“.¹⁹ Nun werden auch die Dämonen in die All-Einheit einbezogen, auch die trinitarischen Personen lösen sich auf im namenlos „Einen“.

Schon der Herausgeber des Textes, Fred Shipley Marsh, hatte erwogen, einzelne Züge des Werkes auf manichäische Vorbilder zurückzuführen. Dabei dachte Marsh besonders an den Sieg der Dämonen über den Intellekt (III,3).²⁰ Im manichäischen Mythos wird der Urmensch zunächst von den Mächten der Finsternis besiegt, dann aber von einer Erlösergestalt (dem „Lebendigen Geist“) errettet. Danach gelingt es dem Urmenschen, seine Gegner selbst zu besiegen. Geo Widengren machte auf den Ausdruck *hawnā rabbā* („großer Intellekt“) für Christus aufmerksam, der sich im Buch des Hierotheos, bei Narsai und bei Jakob von Edessa findet. Für die Herkunft des Begriffes verwies Widengren auf manichäische Quellen, die letztlich auf indo-arische Vorstellungen zurückgehen sollen.²¹ Doch gehen solche Beobachtungen über mögliche Parallelen in einzelnen Motiven oder gar nur in einem einzelnen Terminus nicht hinaus.

Grundsätzlicher wandte sich David Bundy dem Thema zu, als er noch einmal die von Marsh erwogene Parallele aufgriff.²² Dabei machte Bundy auch auf strukturelle Gemeinsamkeiten aufmerksam, die trotz der „immensen“ Unterschiede zwischen Hierotheos und dem Manichäismus bestünden: Das Göttliche wird in beiden Systemen vom Bösen gefangen und muss befreit werden. Das

¹⁹ Marsh, *Holy Hierotheos*, 120*.

²⁰ Marsh, *Holy Hierotheos*, 212.

²¹ Geo Widengren, „Synkretismus“ in der syrischen Christenheit, in: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971*, hg. von Albert Dietrich (AAWG.PH 96), Göttingen 1975, 38–64 (hier: 58–60).

²² Vgl. David Bundy, *The Book of the Holy Hierotheos and Manichaeism*, in: *AugR* 26 (1986) 273–279.

geschieht beide Male auf einem Weg der Rückkehr, der über mehrere Stationen verläuft. Jede dieser Stufen wird zugleich mit räumlichen und ontologischen Termini ausgedrückt. Beide Systeme entwickeln eine Art von Gnosis, in der die jeweils höheren Wesenheiten Wissen und Erkenntnis nach unten weitergeben. Beide Systeme seien in hohem Maße „rationalistisch“ („seeking to provide comprehensive analyses of the universe“).²³ Und schließlich liege beiden Systemen ein ausgeprägtes missionarisches Interesse zu Grunde, das zu persönlicher Askese und Heiligkeit aufrufe.

Perczel schenkt diesen Arbeiten keine übergroße Beachtung. Das mag damit zusammenhängen, dass Bundys Liste von Gemeinsamkeiten allzu sehr in Allgemeinplätzen verbleibt (die in gewisser Weise auf jede Art philosophischer oder religiöser Weltanschauung zutreffen würden). Vor allem ist sich Perczel dessen bewusst, dass die einzige Parallele, die bisher eingehender untersucht wurde, durchaus problematisch ist. Die Niederlage des Intellekts bei seinem ersten Abstieg stellt nämlich nur bedingt eine Übereinstimmung mit dem Manichäismus dar. In entsprechenden manichäischen Texten handelt es sich bei dem Sieg über den Urmenschen um ein *vorzeitliches* Ereignis. Das ist bei der Hierotheos-Stelle nicht der Fall.

Perczel wählt nun – als Einzelbeispiel, das seine These stützen soll – folgerichtig einen Text aus dem ersten *memra* des Hierotheos-Buches, in dem die kosmologische Grundlegung für alles weitere geschildert wird.²⁴ Der Fall des Urmenschen im Manichäismus wird in Beziehung gesetzt zu der Schilderung, wie die geistige Substanz in einem ersten vorzeitlichen Fall vom Guten getrennt wird. Das „Buch des heiligen Hierotheos“ lässt die Intellekte, die in dieser geistigen Substanz eingeschlossen sind, zunächst in einem Zustand ohne Wahrnehmung und Erkenntnis ruhen (I,6–7).²⁵ Dann beginnt der Geist über ihnen zu schweben und bringt ihnen Erkenntnis und Leben. Hier nimmt der Verfasser des Buches eindeutig auf Gen 1 Bezug. Ein weiteres Motiv aus der biblischen Urgeschichte wird aufgegriffen, wenn es heißt, die Intellekte besäßen nun die Fähigkeit, Gutes und Böses zu erkennen. Nur ein einziger Intellekt verbleibe in jenem Zustand ohne Erkenntnis. All das erinnert nach Perczel an den manichäischen Mythos vom Hervortreten des Urmenschen, der gegen die Mächte der Finsternis unterliegt und solange in einem Zustand der Bewusstlosigkeit verharret, bis ihn der „Lebendige Geist“ aufrichtet. Auch manichäische Texte kennen das Essen vom Baum der Erkenntnis mit der Einsicht in Gut und Böse. Schließlich weiß der manichäische Mythos davon zu berichten, dass Seelenteile in der Gefangenschaft der Finsternis verbleiben. Deswegen kommt es ja erst zu allen weiteren Anstrengungen der Lichtwelt um deren Befreiung. – An all dies hätte sich, so Perczel, ein mit dem Manichäismus vertrauter Leser an dieser Stelle des Buches des Hierotheos erinnern

²³ Ebd., 279.

²⁴ Vgl. Perczel, *A Philosophical Myth*, 228–234.

²⁵ Marsh, *Holy Hierotheos* (wie Anm. 17), 10*–13*.

können und sollen. So sei es vom Autor jedenfalls beabsichtigt gewesen. Dies freilich nur, um die manichäischen Ansichten bei näherem Zusehen radikal umzudeuten. Denn der Zustand der „Bewusstlosigkeit“ meint im Kontext des Buches gerade nicht die Gefangenschaft in der bösen Materie, sondern stellt einen Zustand dar, in dem die Trennung vom ersten Guten nicht zu Bewusstsein kommt. Und genau dies sei die ursprüngliche Henade der Origenisten, in der die Intellekte noch nicht aus der Einheit mit dem Guten herausgefallen sind. Es sei derjenige Zustand, den Pseudo-Dionysius (den Perczel ja für einen Origenisten hält) in seiner negativen Theologie als das alles Bewusstsein übersteigende Nichtwissen beschreibt. Der einzige Intellekt, der in diesem Zustand verharrt, sei niemand anderes als Christus, der die Einheit mit dem Guten stets bewahrt.

Aus diesem Beispiel gewinnt Perczel die Perspektive, in der das gesamte Buch des heiligen Hierotheos gelesen werden müsse. An vielen Stellen würden manichäische Motive eingebaut, aber stets mit einer versteckten antimanichäischen Polemik. Ihr ursprünglicher Sinn werde in christlich-origenistischem Sinn radikal umgedeutet.²⁶

Leider konnte Perczel bislang keine weiteren Passagen aus dem Buch des Hierotheos besprechen, um seine These zu erhärten.²⁷ Auf alle Fälle gibt er eine bedenkenswerte Antwort auf die Frage, warum origenistische Lehren im „Buch des heiligen Hierotheos“ in einer bildhaften Dramatisierung, wenn man so will: in einem Mythos, erscheinen.

Freilich steht zu vermuten, dass man sich bei der Beantwortung dieser Frage vor jeder Monokausalität hüten sollte. Das „Buch des heiligen Hierotheos“ will ja nicht nur einen Mythos schildern, sondern in erster Linie den mystischen Aufstiegsweg des Asketen nachzeichnen. Zahlreiche Motive, die dabei begegnen, lassen sich durchaus auf die reiche mystische Bildtradition des orientalischen Asketentums zurückführen. Bei der Schilderung der mystischen Kreuzigung fühlt man sich zum Beispiel an Isaias von Gaza erinnert.²⁸ Für den ersten Abstieg des Intellekts in die Unterwelt und sein Ringen gegen die Dämonen und seine Niederlage scheint mir Macarius die nächstliegende Parallele zu sein.²⁹ Für das Eindringen in die Tiefen der eigenen Seele und den Kampf gegen die dort hausenden Dämonen benutzt Macarius mehrmals das Bild vom Abstieg Christi in die Unterwelt.³⁰ Es scheint mir nicht unbedingt auf der Hand zu liegen, dass das „Buch des heiligen Hierotheos“ hier wirklich eine heimliche Auseinandersetzung

²⁶ Vgl. Perczel, *A Philosophical Myth*, 227: “Apparently, whenever Hierotheus adopts a Manichaean mythic element, he does so with a hidden polemical purpose, giving it a radically different meaning from the one that it had in its original context and often reversing its meaning to the opposite.”

²⁷ Perczel selbst bezeichnet seine hier referierte Textanalyse als “certainly deficient and preliminary” (ebd., 234).

²⁸ Vgl. Pinggéra, *All-Erlösung und All-Einheit*, 75–78.

²⁹ Ebd., 78–83.

³⁰ Vgl. besonders *Logos* 53,3,5f.; GCS Makarios/Symeon II, 148 Berthold (deutsche Übersetzung in: Pseudo-Makarios, *Reden und Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Klaus Fitschen [BGrL 52], Stuttgart 2000, 424f.).

mit dem manichäischen Mythos führen will. Dennoch wird eine – noch ausstehende – Gesamtinterpretation des Buches den Manichäismus als möglichen (negativen) Bezugspunkt einzelner Aussagen in Rechnung zu stellen haben.

Perczel nannte das Buch des Hierotheos einen „proof-text“, weil das Buch eines syrisch schreibenden Monophysiten kaum als unmittelbare Quelle für die Verurteilungen von 553 betrachtet werden kann. Immerhin zeige das Buch (als einziger erhaltener Beleg), dass es in origenistischen Kreisen Texte gegeben habe, in denen ein antimanichäischer Mythos entwickelt worden sei. Und ein solcher Text sei die gemeinsame Basis, die den versteckt origenistischen Texten des Corpus Dionysiacum oder auch des Leontius von Byzanz zugrunde gelegen habe. Ein solcher Mythos spiegle sich in den Anathemata von 553 und in den übrigen antiorigenistischen Quellen wie bei Cyrill und Theodor von Skythopolis (6. Jahrhundert) oder Georgius Monachus (7. Jahrhundert). Vom „Buch des heiligen Hierotheos“ ausgehend kann Perczel schließen, dass es in den Kreisen der Origenisten eine mit den Manichäern geteilte mythische Theologie, eine (mit einem Ausdruck Michel Foucaults) eigenständige „diskursive Formation“ mythischer Denk- und Ausdrucksformen gegeben habe, die 553 zugunsten einer argumentativ verfahrenen systematischen Theologie aus der Kirche ausgestoßen worden sei. Diese Entscheidung habe die europäische Kultur bis auf den heutigen Tag verhängnisvoll geprägt.³¹

Es sind also weitreichende Schlüsse, die sich mit dem Postulat eines gemeinsamen mythischen Grundtextes für den Origenismus des 6. Jahrhunderts verbinden. Dieser weiträumigen Perspektive soll und kann hier nicht nachgegangen werden. Ich will mich im Folgenden nur der Einschätzung des Corpus Dionysiacum in diesem Gesamtbild zuwenden. Und auch dies kann nur exemplarisch geschehen.

2 Pseudo-Dionysius – Spiegel eines origenistischen Mythos?

Als wesentlicher Bestandteil des (hypothetisch erschlossenen) origenistischen Mythos muss die endzeitliche Erlösung der Dämonen gelten. Gerade in der Vorstellung vom Bösen liegt ja einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Origenismus und Manichäismus. Perczel findet die Erlösung der Dämonen im Corpus Dionysiacum kaum verhüllt wiedergegeben in *De divinis nominibus* 4,23.³² Die Stelle lohnt eine genauere Betrachtung. Pseudo-Dionysius entwickelt hier folgenden Gedankengang, um das Nicht-Sein des Bösen zu beweisen. Wenn die Dämonen von Natur aus böse wären, dann wären sie es für immer. Doch das kann man unmöglich annehmen, da das Böse keine Stabilität besitzt. Wenn die Dämonen immer gleich bleiben würden, dann könnten sie gar nicht böse sein. Ewige Selbst-Identität ist ausschließlich eine Eigenschaft des Guten. Sind die

³¹ Vgl. Perczel, A Philosophical Myth, 235f.

³² PTS 33, 171,8–11 Suchla. Vgl. dazu Perczel, A Philosophical Myth, 222.

Dämonen nun aber nicht ewig böse, so sind sie auch nicht von Natur aus böse. Folglich sind sie nur böse, insofern sie als gefallene Engel die Eigenschaften des Guten verloren haben. Für Perczel ergibt sich aus diesem Gedankengang mit logischer Folgerichtigkeit, dass die Dämonen einst ihre Bosheit verlieren und erlöst werden müssen.

In der Tat hatte auch Carlos Steel zu dieser Passage angemerkt, der Areopagit näherte sich „überraschend“ den „gefährlichen Thesen“ der Origenisten (S. 101f.).³³ Allerdings zeichnet Steel diese Stelle in einen größeren Kontext ein. Es zeigt sich, dass die Passage im Rahmen der Auseinandersetzung des Pseudo-Dionysius mit Proclus zu verstehen ist.³⁴ Dionysius übernimmt von seinem neuplatonischen Gewährsmann etwas vereinfachend, ja geradezu sklavisch dessen Lehre vom Bösen. Deswegen geht es Dionysius in dem ganzen Kapitel um den Nachweis, dass dem Bösen kein Sein zukommt. Bei den Dämonen stellt sich dabei das Problem, dass sie nach kirchlicher Lehre böse sind, für Proclus jedoch gute Wesen darstellen.³⁵ Zudem können für Proclus die Dämonen (wie alle Wesen der oberen Welt) ihre guten Eigenschaften nie verlieren. Die Vorstellung eines Falles von Engeln ist für ihn ein ganz unvernünftiger Mythos. Hier muss Dionysius dem Neuplatoniker widersprechen, will aber zugleich die Grundlage seiner Lehre vom Bösen nicht preisgeben. Also hält er daran fest, dass auch die Dämonen ihrer Natur nach gut sind und nur ihre guten Eigenschaften verloren haben. Aus *diesem* Grunde betont Dionysius, dass die Dämonen nicht ewig böse sind. Denn das wäre mit ihrer prinzipiell guten Natur nicht vereinbar. Darf man hier nicht die kirchliche Lehre unterstellen, dass die Dämonen zu Beginn ihrer Existenz nicht böse waren (und folglich nicht ewig – im Sinne von „immer schon“ – böse waren)? Die Folgerung scheint also keineswegs zwingend zu sein, Dionysius habe hier die endzeitliche Erlösung der Dämonen andeuten wollen.

Ich belasse es bei dieser einen Stelle, meine aber, man könnte auch für die anderen von Perczel beigebrachten Passagen, die eine Apokatastasislehre bei Dionysius belegen sollen, zu einer abweichenden Interpretation kommen.³⁶ Vor

³³ Carlos Steel, Proclus et Denys: De l'existence du mal, in: Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, hg. von Ysabel de Andia (Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité 151), Paris 1997, 89–108 (hier: 102).

³⁴ Dass die Äußerungen des Pseudo-Dionysius über das Böse auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus gelesen werden müssen, zeigt eindrücklich Christian Schäfer, *Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002 (zur vorliegenden Stelle S. 451) sowie ders., *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise *On the Divine Names** (PhAnt 99), Leiden-Boston 2006 (zur vorliegenden Stelle S. 151).

³⁵ Eine hilfreiche Übersicht über den proklischen Stufenbau der Wirklichkeit, aus der sich die Stellung der Dämonen (zwischen Engeln und Heroen) gut ablesen läßt, findet man in: Proclo, *Teologia Platonica*. Traduzione, note e apparati di Michele Abbate, Presentazione di Werner Beierwaltes, Introduzione di Giovanni Reale, Mailand 2005, XXXIV.

³⁶ Vgl. auch Hausammann, *Von Gott reden*, 107f. Anm. 319: Die Belege Perczels aus dem *Corpus Dionysiacum* seien „allerdings verschieden interpretierbar“. Für die Situierung des Pseudo-Dionysius im Origenismus spreche allerdings *De divinis nominibus* 1,4, wo (möglicherweise) die Auferstehung des

allen Dingen darf der Kontext des gesamten Corpus nicht aus dem Blick geraten. An den wenigen Stellen, an denen Dionysius auf eschatologische Themen explizit zu sprechen kommt, lässt sich schwerlich von einer Erlösung aller sprechen. In *Epistula* 8,5 ist von den ewigen Höllenqualen die Rede.³⁷ In *De ecclesiastica hierarchia* 7 wird bei der Schilderung der Begräbnisliturgie ausdrücklich von den „Qualen ohne Ende“ für die Sünder gesprochen.³⁸

Man wird also zurückhaltend sein müssen, wenn Perczel von einer „deep community of thought“ von Pseudo-Dionysius und dem „Buch des heiligen Hierotheos“ ausgeht. Dasselbe gilt von der Annahme, sie entstammten demselben geistigen Milieu.³⁹

Andererseits ist nicht zu bestreiten, dass im „Buch des heiligen Hierotheos“ mannigfache Bezugnahmen auf Dionysius begegnen. Perczel will zeigen, dass „Hierotheos“ die syrische Übersetzung des Corpus Dionysiacum von Sergius von Reschaina († 536) voraussetzt. Da diese Übersetzung noch nicht ediert ist, lässt sich darüber kein abschließendes Urteil fällen. Das gilt auch für Perczels aufsehenerregende These, wonach diese Übersetzung einen ursprünglicheren Dionysiusstext bewahrt haben soll als die uns bekannte griechische Texttradition.⁴⁰ Der griechische Text, wie wir ihn kennen, wäre demnach von dem Versuch gekennzeichnet, die origenistischen Aussagen des Originals zurückzudrängen.

In unserem Zusammenhang soll nur festgehalten werden, dass Pseudo-Dionysius in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts im syrisch-palästinischen Raum bekannt war. Aus verschiedenen Gründen ist dort auch die Entstehung des „Buches des heiligen Hierotheos“ anzunehmen. Dieses Buch nimmt auf Pseudo-Dionysius allerdings in einer Weise Bezug, die nicht unbedingt von tiefer geistiger Gemeinsamkeit geprägt ist. In einem zentralen Punkt herrscht zwischen beiden Autoren ein gravierender Dissens.⁴¹ Denn Pseudo-Dionysius bewahrt überall, wo er von der Einigung des Menschen mit Gott spricht, eine letzte Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Eine Auflösung oder Absorbierung der menschlichen Intellekte in das namenlos Eine wird bei Dionysius nirgends anvisiert. Genau darin besteht jedoch das zentrale Anliegen des „Buches des heiligen Hierotheos“. Besonders eindrücklich kann man die Differenz zwischen beiden Autoren an der Terminologie für die „Vermischung“ des Menschen mit

Fleisches gelegnet wird. Zu der Annahme einer verlorenen Lehrschrift, die den Origenismus in mythischer Form präsentiert habe, bemerkt Hausammann, dies sei nicht „die einzige Möglichkeit“, die Entstehung der erhaltenen schriftlichen Zeugnisse zu erklären (ebd., 108).

³⁷ PTS 36, 188,3f. Ritter.

³⁸ PTS 36, 125,1f. Heil.

³⁹ Vgl. Perczel, *Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism*, 279.

⁴⁰ Vgl. István Perczel, *Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus. Some Preliminary Remarks*, in: *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina*, hg. von Carmela Baffioni (*L'eredità classica nel mondo orientale* 3), Alessandria 2000, 79–94. Siehe auch die verstreuten Hinweise in: Perczel, *Le Pseudo-Denys. L'acteur d'Origène*, 685–687; ders., *Denys et Évagre*, 81 Anm. 3; 98; ders., *Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology*, 495.

⁴¹ Vgl. zum Folgenden (mit Belegen) Pinggéra, *All-Erlösung und All-Einheit*, 107–117.

Gott in der *unio mystica* zeigen. Wie übrigens auch Perczel erwähnt, wählt Pseudo-Dionysius die Termini *ἀνάκρασις* oder *σύγκρασις*, die aus der stoischen Tradition stammen und eine Mischung bezeichnen, in der die vermischten Substanzen ihre Identität bewahren. Perczel hält Dionysius deswegen auch für den Vertreter eines moderaten Flügels unter den Origenisten.⁴² Das „Buch des heiligen Hierotheos“ betont dagegen mit allem Nachdruck, dass es im Eschaton zu einer universalen „Vermischung“ kommt (im Sinne einer *σύγχυσις/κλυσμα*), d.h. einer Mischung, in der die Substanzen sich restlos auflösen. Das „Buch des heiligen Hierotheos“ entfaltet dabei eine penibel genaue Begriffssystematik, die verschiedene Termini für bloße Vereinigung und darüber hinausgehende Vermischung definiert. Diese Begriffssystematik lässt sich m.E. als eine gezielte Auseinandersetzung mit dem Corpus Dionysiacum lesen. Das „Buch des heiligen Hierotheos“ wollte sich als Überbietung des Dionysius empfehlen, der nicht vorgedrungen war zur letzten, alle Differenz hinter sich lassenden Einheit mit dem Göttlichen.

Das „Buch des Hierotheos“ hat seine Lehre in bildhafter Dramatisierung entworfen. Es ließe sich in der Tat als eine Art Kunstmythos bezeichnen, in dem die in Bildern gebündelten Erfahrungsschätze christlicher Mystik verknüpft sind mit einer radikal origenistischen Kosmologie und Eschatologie. Die weitere Forschung muss zeigen, ob sich das Buch einer uns bekannten theologischen oder monastischen Strömung unmittelbar zuordnen lässt. Drängt sich nicht der Eindruck auf, dass es von einem Einzelgänger verfasst wurde, der seinen Platz eher am Rande eines weit gefächerten Spektrums von origenistisch gesinnten Mönchen gefunden hatte? Der künftigen Forschung muss es auch vorbehalten bleiben, ob sich weitere Spuren eines philosophischen Mythos finden, der als Ausgangspunkt für den Origenismus im 6. Jahrhundert angenommen werden kann.

⁴² Perczel, Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism, 273 Anm. 53.

Der Kephalaia-Kommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie

Till Engelmann

Mystik – Metapher – Bild. Die Beziehungen dieser drei Worte umschreiben ein zentrales Problem jeglicher mystischer Theologie. Wenn der vielschichtige Begriff der Mystik, dessen Inhalt in aller Regel zwar als bekannt vorausgesetzt wird, aber kaum einmal übereinstimmend definiert wird,¹ als *cognitio dei experimentalis*² verstanden wird, so stellt sich die Frage, wie die Erfahrungen dieser tiefen Gotteserkenntnis Menschen verständlich gemacht werden können, denen eine solche Erfahrung noch nicht zuteil wurde. Wenn es um die unmittelbare Beziehung des grenzenlosen Schöpfers zu seinem begrenzten Geschöpf geht, die sogar als Einheit erfahren werden kann, so ist unsere Sprache folgerichtig nicht in der Lage, diesem Erleben einen angemessenen Ausdruck zu verleihen. Der Mystiker kann jene Erkenntnis nur näherungsweise, nur uneigentlich aussagen mit Hilfe von bildhafter, metaphorischer Sprache. Und wenn auch jenes Gefühl der Einheit grenzenlos sein mag, die Möglichkeiten der Sprache sind es nicht. Beim Versuch,

¹ Vgl. z.B. den instruktiven begriffsgeschichtlichen Beitrag von Klaus Fitschen in diesem Band.

² So Bonaventuras weitverbreitete Definition aus dem Sentenzenkommentar von Weisheit(!) im eigentlichsten Sinne. Vgl. III Sent. d. 35, q. 1, wo er eine vierfache Weisheit unterscheidet. *Sapientia* meint erstens allgemein die Erkenntnis aller möglichen Dinge, zweitens weniger allgemein (*minus communiter*) die Erkenntnis der ewigen Dinge, drittens eigentlich (*proprie*) die Erkenntnis Gottes der Frömmigkeit (*pietas*) entsprechend. „Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiriti sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem.“ Bonaventura, Opera Omnia III, Quaracchi bei Florenz 1887, 774.

ein treffendes Bild für das mystische Erlebnis zu finden, ist der Rückgriff auf bestimmte Metaphern kaum zu vermeiden, und diese Metaphern entstammen einer bestimmten theologischen, vielleicht auch philosophischen Tradition. Wenn also auch das Phänomen der Mystik nicht an die Grenzen einer bzw. einiger weniger Religionen gebunden sein mag, sondern universelle Züge haben sollte, so ist und war mystische Theologie, also die versuchte Versprachlichung und Generalisierung mystischen Erlebens, immer in die Kontexte Bestimmter Religionen bzw. sogar Konfessionen eingebunden. Da aber lediglich die mystische Theologie mit ihren sprachlichen oder auch plastischen Bildern für eine nachvollziehbare Analyse offen ist, kann eine universelle Mystik nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung sein, sondern lediglich eine partikuläre mystische Theologie. Dabei ist es keinesfalls sicher, ob ein mystischer Theologe zugleich auch mystische Erlebnisse hatte, da es ja gerade der Vorteil von Metaphern und Bildern ist, einen gewissen Eindruck des Erlebens zu eröffnen, ohne selbst dieser Erlebnisse teilhaftig geworden zu sein.

Der folgende Beitrag befasst sich nun mit der mystischen Theologie Babais des Großen und gliedert sich in die folgenden drei Abschnitte: Zunächst wird eine Einleitung zu Babais Leben und Werk mit einem Schwerpunkt auf Babais Wirken als Mönch geboten. Im Anschluss daran soll dargestellt werden, wie Babai mystisches Erleben zu versprachlichen sucht. In diesem zweiten Punkt ist es nötig, zunächst die Theologie der *Kephalaia Gnostika* des Euagrius Pontikos zu skizzieren, bevor danach Babais mystische Neuinterpretation dargestellt wird. Dies soll dann abschließend zusammengefasst und gedeutet werden.

1 Babai der Große – Grunddaten eines mystischen Theologen

Wer sich mit der Geschichte der „Apostolischen Kirche des Ostens“ befasst, der begegnet sehr schnell der Person Babais des Großen. Babai lebte von der Mitte des sechsten Jahrhunderts bis etwa 628 und war der prägende Theologe seiner Kirche kurz vor der Epochenwende der Eroberung des Sassanidenreiches durch die Araber.³ Babais Bedeutung für die weitere Entwicklung seiner Kirche liegt in drei Bereichen: Als Theologe bzw. Christologe, als Kirchenführer und als Abt.

³ Vgl. zum Folgenden knapp meinen Beitrag im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon XXVIII, Nordhausen 2007, 64–67 und als ausführliche, aus den Quellen erarbeitete Darstellung Geevarghese Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great*. Oriental Institute of religious studies 49, Kottayam/Paderborn 1982, 1–16 zu Babais Leben und den Quellen über ihn.

Von der bisherigen Forschung vorrangig bedacht wurde Babais Christologie.⁴ Er formulierte im Gegensatz zum Neuchalkedonismus eine dyophysitische Christologie, um die in der apostolischen Kirche des Ostens vertretene antiochenische Tradition festzuhalten, die die menschliche und göttliche Natur in Christus gleichermaßen auch nach der Einigung betonte. Babais Lehre sprach von der einen „Person“ Christi, die in je zwei „Hypostasen“ und „Naturen“ präsent ist. In syrischer Terminologie: Ein *parsôpâ* in zwei *qnôme*, die sich als Individuationen notwendig aus den zwei *kyâne* ergeben. Diese Lehre bildet den Höhepunkt der Christologie der Kirche des Ostens, noch zu Babais Lebzeiten wurde sie 612 vor dem persischen Großkönig Chosrau II. vertreten.

Eng mit Chosrau II. ist auch Babais kirchenleitende Tätigkeit verbunden. Der König untersagte nämlich nach dem Tod des Katholikos-Patriarchen Gregor die Neuwahl, so dass bis zu Chosraus Tod dieses höchste Amt etwa 20 Jahre vakant blieb. Babai wurde daraufhin als „Klostervisitor“ eingesetzt, um für die dogmatische und ethische Übereinstimmung der Mönche mit der Kirche zu sorgen. Dass Babais Wirken in diesem Amt von großer Bedeutung war bzw. mit großer Wahrscheinlichkeit auch über die Klöster hinausging, zeigt sich darin, dass nach Chosraus Tod Babai das Amt des Patriarchen angetragen wurde. Babai lehnte dieses Angebot jedoch ab und zog sich in seine Zelle im Kloster auf dem Izla zurück.

Die Aufgabe, Babai als mystischen Theologen zu beschreiben, setzt es allerdings voraus, neben dem Christologen und Klostervisitor vor allem den Abt und monastischen Schriftsteller hervorzuheben. Wenn nämlich Mystik – Bonaventura folgend – als *cognitio Dei experimentalis* verstanden wird, so ist das ost-syrische Mönchtum die auf diese Erfahrungen anzusprechende Gruppe, und monastische Schriftsteller wie Babai versprachlichten diese Erfahrungen unter Rückgriff auf ältere monastisch-asketische Schriftsteller. Zu Babais Lebzeiten korrigierte sich eine Sonderentwicklung der „Apostolischen Kirche des Ostens“, die im Jahre 484/6 die Asketen aus der Kirche zu drängen suchte und ihnen die Verhehlung nahelegte. Viele der Asketen waren „Messalianer“ und eine kleinere Gruppe war zudem durch die miophysitische Theologie affiziert, zu deren Trägerkreisen ja auch im Römischen Reich das Mönchtum gehörte. Die Kirchenleitung sah sich folglich einer großen Gruppe gegenüber, die die sakramentale Gemeinschaft missachtete und zum Teil eine für Ostsyrer häretische Christologie vertrat, und begegnete dieser Herausforderung mit dem Versuch, das asketische

⁴ Grundlegend sind dabei die Studien von Luise Abramowski (Die Christologie Babais des Großen, in: *Orientalia Christiana Analecta* 197 (1974), 219–245; dies., Christologische Probleme und ihre Lösungen, in: *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), 289–343) und Geevarghese Chediath, wo neben oben erwähnten Dissertation noch auf die aktuelle Kurzdarstellung *The Christology of Mār Bābai the Great*, in: Arafa Mustafa und Jürgen Tubach (Hgg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, 205–214 hinzuweisen ist.

Leben der Bundessöhne zu verdrängen, zumindest stark zu reglementieren.⁵ Wie bereits erwähnt, änderte sich diese ablehnende Haltung der Hierarchie gegenüber asketischen Lebensformen zu Babais Lebzeiten, was allerdings nicht nur auf eine Kehrtwende der Würdenträger zurückzuführen war, sondern mit dem in neuer Form entstehenden ostsyrischen Mönchtum zusammenhing: Unter Abraham von Kaschkar, der später der Große genannt wurde, entstand ein Mönchtum, das in Übereinstimmung mit der Kirchenleitung war.⁶ Wenn hier von Mönchtum oder Kloster die Rede ist, so handelt es sich zumeist um einen Zusammenschluss von Eremiten, da das koinobitische monastische Leben sich erst langsam entwickelte und auch unter Dadischo' und Babai nicht das strukturelle Niveau erreichte, das im Westen mit dem Begriff Kloster assoziiert wird.⁷ Abraham hatte durch seine Ausbildung an der Schule von Nisibis die ostsyrische Lehre verinnerlicht und lernte danach das Leben der ägyptischen und palästinischen Mönche kennen. Nach seiner Rückkehr lebte er auf dem Berg Izla bei der bedeutenden Schulstadt und Metropole Nisibis als Asket. Abraham fand bald Nachfolger und Genossen, und so musste er im Jahre 570 die erste Ordnung für das Große Kloster auf dem Izla erlassen. Die Kombination der neuen asketischen Lebensform mit dem entschiedenen Festhalten an der ostsyrischen Orthodoxie brachte in jenen Jahren wahrscheinlich auch Babai den Großen an dieses Kloster, der sich so von der Neuausrichtung der Schule von Nisibis unter Henana von Adiabene distanzierte.⁸ Abrahams Nachfolger Dadischo' (588–604)⁹ und Babai (604–ca.628) trieben die eben beschriebene Entwicklung hin zu einem stärker koinobitisch orientierten und damit regulierten Kloster voran. Obgleich Babais Handeln als Abt von einer entschlossenen Härte geprägt war und deshalb viele Mönche teils des Klosters

⁵ Vgl. Klaus Fitschen, Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte, in: Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71, Göttingen 1998, 290f. Fitschen betont mit Stephen Gero, Bar Sauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 426, Louvain 1981, 85, Anm. 36 die Distanz der ausgegrenzten Gruppe zu den klassischen Messalianern im engeren Sinne anhand des Maßstabes des Asketikon. Tamcke weist auf die Traditionen hin, die die Messalianer mit dem asketischen Ideal des *Liber Graduum* verbindet. Vgl. Martin Tamcke, Der Katholikos-Patriarch Sabrišō' I. (596–604) und das Mönchtum. Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie, Bd. 302, Frankfurt am Main u.a. 1988, 23f.

⁶Zu Abraham dem Großen und der Entwicklung des großen Klosters bis zu Babais Zeit vgl. Martin Tamcke: Abraham von Kaschkar, † 588, in: Wassilios Klein, Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 124–132; ders., Klosterregel und ostsyrische Spiritualität, in: Askese und gemeinsames Leben (Hrsg. Hans-Olof Kvist). Studier i Systematisk Teologi vid Åbo Akademi 28, Åbo 2004, 71–92.

⁷ Die Klassifizierung, dass auf ein antonitisch-eremitisches „Kloster“ unter Abraham der Wandel zu einem pachomitsch-koinobitischen System unter Dadischo' folgt, ist zu differenzieren. Vgl. Tamcke, Katholikos-Patriarch, 49f.

⁸ Vgl. zur Neuausrichtung der Schule von Nisibis unter Henanas Ägide Chediath, Christology, 49–54; Tamcke, Katholikos-Patriarch, 31–34; und die ausführlichste Darstellung von Arthur Vööbus: History of the School of Nisibis. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266, Louvain 1965, 234–317.

⁹ Vgl. Tamcke, Katholikos-Patriarch, 41–50; ders., Klosterregel, 85–88.

verwiesen wurden und teils bewusst fortgingen, um eigene Klöster zu gründen, so ist doch seine Bedeutung für die weitere Entwicklung des ostsyrischen Mönchtums kaum zu hoch einzuschätzen. Zum einen beschleunigte sich die Ausbreitung der Klöster sicher durch die Konflikte im und den Exodus aus dem Großen Kloster, zum anderen aber war es der produktive Schriftsteller Babai, der durch seinen Kommentar zu den *Kephalaia Gnostika* des Euagrios Pontikos diesen Schriftsteller den ostsyrischen Asketen erschloss.

„Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als, seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.i. sie unter Begriffe zu bringen).“¹⁰ Diese Formulierung Kants vermag anzuzeigen, was Babai mit der Kommentierung der *Kephalaia* für das ostsyrische Mönchtum zu leisten versuchte: Er ermöglichte es den Mönchen, deren anderenfalls vieldeutigen visionär-mystischen Erlebnisse unter den (kirchenkonformen) Begriff zu bringen und so das Mönchtum nicht erneut in den Gegensatz zur Kirche zu bringen.

2 Der Kephalaikommentar als Hauptwerk Babais mystische Theologie

Die enge Verbindung zwischen dem monastischen Leben und der Erkenntnis Gottes aus der Erfahrung heraus ist das Zentrum der mystischen Theologie Babais. Diese Verbindung findet sich bereits im Leben und Werk des Euagrios Pontikos, dessen *Kephalaia Gnostika* nun in einiger Ausführlichkeit beschrieben werden sollen.¹¹ Auf dieser Basis kann dann das Proprium der Auslegung Babais als des Kommentators dieser Schrift bestimmt werden. Dass er auf diesen ägyptischen Theologen des späten vierten Jahrhunderts einzugehen vermochte, war nicht selbstverständlich, da die Person und Lehre des Euagrios ein großes Problem darstellten. Dieser wurde wegen seines Origenismus auf dem Konzil von Konstantinopel 553 als Häretiker verurteilt, so dass die griechischen Originale seiner Schriften zumeist vernichtet wurden. Gerade die *Kephalaia* enthielten die Gedankenwelt des Euagrios in größter Deutlichkeit für den, der das esoterische

¹⁰ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 51/B75. Zur problematischen Deutung Kants als Mystiker vgl. den Beitrag von Hans-Olov Kvist in diesem Band.

¹¹ Guillaumonts Edition der syrischen, nicht purgierenden Übersetzung der *Kephalaia* erwies es, dass die Verurteilungen von Konstantinopel 553 viel mehr Anhalt an der Theologie des Euagrios denn an der des Origenes hatten. Antoine Guillaumont, Les six centuries des »Kephalaia gnostica« d'Evagre le Pontique (PO 28, 1), Paris 1958, bietet die syrischen Texte der beiden Versionen in einer Synopse mit französischer Übersetzung. Vor dieser Edition war man auf die Rückübersetzung der purgierten Version von Frankenberg ins Griechische angewiesen, der zugleich mit den *Kephalaia* Babais Kommentierung (auf Deutsch) übersetzte. Wilhelm Frankenberg (Hg.), Euagrius Ponticus, in: Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Band XIII, Nr. 2, Berlin 1912, 8–471.

Werk zu lesen verstand. Das Weltbild von Seelenfall und Rückkehr zur All-Einheit, das Euagrios zugrunde legt, ist gnostisch-origenistisch. Am Anfang stand eine Gesamtheit aller Vernunftwesen, deren einziger Schöpfungszweck es war, Gott zu erkennen. Als dies misslang, zerfiel die Gesamtheit in verschiedene Seelen, deren Gotteserkenntnis unvollständig war. Daraufhin folgte die zweite Schöpfung der materiellen Wesen, und jeder Seele wurde ein Körper zugeteilt. Je nach der Tiefe des Falls war es ein engelhafter, menschlicher oder dämonischer Körper. Diese Zuordnung der Seele zu einem ihr entsprechenden Körper bezeichnet Euagrios als das erste Gericht. Das Heil finden die einzelnen Seelen in der Rückkehr zur reinen Gotteserkenntnis und damit zur Einheit mit Gott, und auf diesem Heilsweg durchlaufen die Seelen mannigfaltige Wechsel von Leben und Welten, die sie bei gutem Verlauf nach und nach von aller Materie befreien.¹² Die menschliche Gotteserkenntnis kann sowohl neutral der menschlichen Natur entsprechen als auch negativ der dämonischen oder positiv der engelhaften Natur, und dieser Aspekt der durch Askese und Gebet geprägten Gestaltung der Gotteserkenntnis war bei der Rezeption im Mönchtum zentral.

Diese Lehre, die tatsächlich origenistischer war als Origenes selbst, vertrat Euagrios allerdings nur in wenigen seiner Schriften, die zudem sehr schwierig zu verstehen waren. Die meisten Schriften widmeten sich als ein Grundkurs der asketischen Praxis und enthielten demzufolge die fortgeschrittenen Spekulationen über die Kosmologie und die mystische Gotteserkenntnis nicht bzw. nur für den wirklich Kundigen erkennbar. Dass Euagrios nun bei den Syrern zu einem der Kronzeugen für asketisches Leben und mystische Theologie überhaupt werden konnte, hing mit der Überlieferung der *Kephalaia Gnostika* zusammen, die als das Hauptwerk die oben skizzierte Lehre in noch immer schwer verständlicher Form enthielten. Die *Kephalaia* wurden nämlich gleich zweimal ins Syrische übersetzt. Die eine Übersetzung bewahrte den Origenismus des Originals sehr getreu, was anhand der Übereinstimmung mit überlieferten griechischen Fragmenten belegt ist. Die andere Übersetzung, die auch Babai seinem Kommentar zugrundelegte, reinigte das Werk des Euagrios zwar von vielen origenistischen Elementen, allerdings stammte sie von einem westsyrischen Theologen, also der dogmatischen Gegenpartei der „Kirche des Ostens“.¹³

¹² Vgl. zum euagrianischen Weltbild neben den klassischen Darstellungen Guillaumonts ferner den Beitrag von Karl Pinggéra in diesem Band, wo neuere Ansätze diskutiert werden. Antoine Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962; ders. und Claire Guillaumont, Art. Evagrius Ponticus, in: RAC VI (1966), 1088–1107; ders., Art. Evagrius Ponticus, in: TRE X (1982), 565–570.

¹³ „Voraussetzung und Grundlage dieses prägenden Einflusses des Euagrios auf die Spiritualität des orientalischen Christentums vom 6. bis zum 13. Jh. ist die wahrscheinlich von Philoxenos von Mabbūg stammende syrische Übersetzung der *Kephalaia Gnostika*. Diese etwa zwischen 512 und 519 entstandene Arbeit unterscheidet sich von der vielleicht auf Sergios von Rēš'ainā zurückgehenden wortgetreuen Übersetzung durch die Umdeutung und sogar teilweise Eliminierung der gewagtesten origenistischen Spekulationen. Durchgehend werden in ihr alle ontologischen und metaphysischen

Durch Babais Kommentar gelang es nun, die zuvor von der origenistischen Kosmologie und Soteriologie gereinigten Gedanken des Euagrios auch für die ostsyrischen Asketen fruchtbar zu machen, was dennoch noch immer viel Konfliktpotential mit der ostsyrischen Orthodoxie barg. Neben der Option für eine strikt gedachte Zweinaturenlehre gehörte es ferner zum antiochenischen oder theodorischen Erbe der Schule von Nisibis, in der Schriftauslegung den *sensus literalis* zugrunde zu legen.¹⁴ Dass die euagrianische Schriftdeutung zumeist blühende Allegorie war, hätte schon rein formal aller Wahrscheinlichkeit nach die Rezeption des Euagrios verhindern müssen. Daneben bestand das inhaltliche Problem, dass die Lehre des Euagrios eine starke Tendenz hatte, das Gegenüber von Gottheit und Menschheit ganz aufzulösen.¹⁵ Es war Babais Verdienst, Teile der euagrianischen Theologie gegen die Theologie des historischen Euagrios als dessen eigentliche Theologie zu vertreten und so Euagrios zum geschätzten Lehrer zu machen und ferner die Erfahrungen des asketischen Lebens bis hin zur mystischen Gotteserkenntnis auf eine orthodoxe Art versprachlichen zu können.

Wie aber erwies Babai die Rechtgläubigkeit des Euagrios, und was war es, das Babai aus den *Kephalaia* extrahierte? Der Nachweis der Orthodoxie nimmt einigen Raum in der umfangreichen Einleitung der Schrift ein. Die Rechtgläubigkeit ergab sich durch Euagrios' Beziehungen zu der Heterodoxie gänzlich unverdächtigen Kirchenlehrern: Konnte denn jemand, der von Basilios von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Nektarios von Konstantinopel ausgebildet und geschätzt wurde, eine falsche Theologie vertreten?¹⁶ Babai aber nennt nicht nur diese Beziehungen des Euagrios, sondern seine eigene Theologie nimmt immer wieder Theologumena der kappadokischen Väter auf. Ein einprägsames Beispiel findet sich bereits am Anfang des Kephalaia-Kommentars, wo Babai von vier Kindern des Irrwahns spricht, die den Menschen in der Nichterkenntnis Gottes festhielten. Das erste dieser Kinder sei die Unfähigkeit zu lernen, und bei der Darstellung, wie man die Gotteserkenntnis erlernen könne, verbindet Babai die Exodusgeschichte, vor allem das Leben Moses, mit dem Erkenntnisaufstieg der menschlichen Seele.¹⁷ Diese Parallele findet sich bei Gregor von Nyssa vorgebildet, der hier allerdings anders als bei anderen Zitaten nicht namentlich genannt wird. Babai greift also auf die

Aussagen mystisch interpretiert.“ Georg Günter Blum, *Vereinigung und Vermischung*. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik, in: *Oriens Christianus* 63 (1979), 41–60, hier 44f.

¹⁴ Vgl. Peter Bruns, Art. Antiochenische Theologie, in: *RGG*⁴, Bd.1, 550f (1998); Theresia Hainthaler, Art. Antiochenische Schule u. Theologie, in: *LThK*³, Bd. 1, 766f (1993).

¹⁵ Im späten achten Jahrhundert kam es unter Timotheus I. zu einer synodalen Verurteilung dreier Mystiker, die wie Babai maßgeblich durch Euagrios und Johannes von Apameia geprägt waren. Vgl. zu Joseph dem Seher, Johannes von Daljata und Johannes von Apameia Georg Günter Blum, *Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982), 273–294, v.a. 284–291.

¹⁶ „Wer also den hlg. Euagrios verwirft, verwirft in erster Linie jene Säulen der Schöpfung, den seligen Basilios, Gregor und Nektarios, da diese süße Frucht an diesen gesegneten Zweigen des Lebensbaumes für unsere Kirche gereift ist.“ Frankenberg, *Euagrios*, 21.

¹⁷ Vgl. Frankenberg, *Euagrios Ponticus*, 13–15.

Theologie der kappadokischen Väter zurück, die – wiewohl auch durch Origenes beeinflusst – den Syrern eben nicht als origenistisch galten. Dies zeigt deutlich, dass Babai im Bereich der asketischen Theologie erstaunlich unbefangen gegenüber origenistischen Theologumena und auch der allegorischen Auslegung ist, die die mystische Interpretation der Bibel ermöglicht: Folglich kann auch die Theologie des Euagrius als orthodoxer Ausdruck des asketischen Lebens verstanden werden. Auch andere mystisch-asketische Autoren neben und vor Euagrius zitiert Babai in seiner Einleitung,¹⁸ und dennoch war Euagrius offenkundig der theologisch attraktivste. Dass Babai die schwierigste Schrift des Euagrius so eingehend kommentierte, hängt vermutlich damit zusammen, dass die Asketen die anderen Werke selbst verstehen konnten.¹⁹ Wie bereits gesagt, hat bereits die Babai vorliegende Übersetzung die *Kephalaia* weitgehend von der oben skizzierten Kosmologie gereinigt, Babais Kommentar fokussiert noch stärker auf die anthropologische Ebene, das heißt auf die Gotteserkenntnis der Leser, und bietet in diesem Sinne mystische Theologie. Die Erkenntnis Gottes vollzieht sich in einer Stufenfolge²⁰: Die Basis bildet das streng gebotskonforme und damit idealerweise asketische Leben, darauf folgt dann die Erkenntnis zunächst der körperlichen, dann der unkörperlichen Welt mit den geistlichen Sinnen. Am Ende steht die Erkenntnis Gottes im Gebet, die als mystische Vereinigung gedacht wird.²¹ Hier

¹⁸ So führt Babai beispielsweise Pseudo-Dionysius Areopagita (erstes Zitat) und Gregor von Nazianz (zweites Zitat) als Zeugen an, dass Gott gerade in der Unerkennbarkeit erkannt wird. „Wir beten, daß wir in diesem Nebel, der höher als alles Licht ist, eintreten dürfen und durch nicht sehen und nicht erkennen sehen und erkennen das, was über Sehen und Erkennen ist; denn das bedeutet in Wahrheit, daß wir wirklich sehen und erkennen und preisen den, der durch die Trennung von allen Naturen einzigartig existiert.“

„Ich lief um Gott zu erfassen und so stieg ich auf den Berg und in die Wolke und drang durch die Materie und das Materielle und weilte, soweit das möglich ist bei meiner eigenen Seele; trotz meines Umschauens sah ich kaum die Rückseite der Gottheit, und zwar, indem ich mich in den Fels verbarg, d.h. in das für uns fleischgewordene Wort.“ Beide Zitate Frankenberg, Euagrius Ponticus, 41.

¹⁹ „Das Werk des E. zerfällt in klar unterscheidbare Kategorien. Die einen, wie der ‚Praktikos‘ u. die ‚Rerum monachalium rationes‘, dienen der rein asketischen Belehrung derjenigen, welche sich zum Mönchsleben verpflichtet haben. Die anderen, wie die ‚Kephalaia gnostika‘, enthalten metaphysische u. theologische Lehren u. sind denjenigen Mönchen vorbehalten, die bereits ‚Gnostiker‘ geworden sind; die höchsten Wahrheiten, insbesondere die Präexistenz der Seele u. die Apokatastasis, sollen nur denen enthüllt werden, die würdig, d.h. in der Gnosis genügend weit fortgeschritten sind, um sie wahrhaftig erfassen zu können; daher die hermetische Ausdrucksweise.“ Guillaumont, Art. Evagrius Ponticus (RAC), 1097f. Mit Babais Worten: „Einige von den Schriften des Heiligen erhalten Erkenntnis und Mahnung zu den verschiedenen Arten der Askese; andere handeln von dem geistlichen Schauen.“ Frankenberg, Euagrius Ponticus, 27–29.

²⁰ Babai kann selbst die 100er-Struktur der *Kephalaia* so erklären, dass es (analog zu Mt 13,8.23) eine somatische Erkenntnis gibt, die der dreißigfachen Ernte entspricht. Diese wird überboten vom sechzigfachen Ertrag des getauften Christen, der das eigentliche Wesen von körperlichen und unkörperlichen Wesen wahrnimmt. Der hundertfachen Ernte entspricht die Schau der Trinität. Frankenberg, Euagrius Ponticus, 25–27.

²¹ „Die ganze Lehre unseres Heiligen in diesen Kapiteln verläuft in drei Richtungen; einmal redet er von der Erkenntnis und der Wirkungsweise der hochheiligen Trinität und der Wirkungsweise und der

treffen dann Enstase und Ekstase ganz zusammen, in einer Ich-Du-Struktur ist der Asket ganz bei sich und zugleich ganz gottoffen. Dass es Babai so gelingt, das christliche Konzept des personalen Gottes durchzuhalten und keine Vermischung mit einem göttlichen Seinsgrund hinter der Trinität zu beschreiben, entspricht seiner euagrianischen Vorlage, vor allem aber seiner Trinitätstheologie als Rahmen der Christologie.²²

Diese kurze Darstellung veranschaulicht zweierlei: Zum einen wird deutlich, dass Babai in den *Kephalaia Gnostika* eine Schrift vorgefunden hat, die dem Empfinden der Mönche sehr gut entsprach: Ein Leben des geistigen Kampfes, dessen Ende die Erkenntnis Gottes ist, wird durch allegorische Bibelauslegung beschrieben. Dies aber brachte zugleich das Problem mit sich, dass notwendig ein fremdes Element in die ostsyrische Theologie eingetragen wurde, was zu Konflikten führen konnte, die bei späteren Asketen auch eintraten. Es war zugleich jenes fremde Element, das Euagrius attraktiv machte. *Finitum non capax infiniti*, diesem antiochenischen Axiom folgte Babai in seiner Christologie, wie es zuvor schon Theodor von Mopsuestia tat.²³ Solange aber an dieser strikten Differenzierung festgehalten wurde, konnte es kaum gelingen, die Mönche an die Kirche dauerhaft zu binden, da deren meditative Erfahrungen so nicht angemessen ausgesagt werden konnten. Mit der euagrianischen Theologie ergab sich eine solche Möglichkeit: Mit der biblischen und auch wichtigen Strömen der mystischen Tradition übereinstimmend konnte Babai aussagen, dass die Erkenntnis Gottes unmöglich sei.²⁴ Nur aus Gnade, also als Offenbarung, gab sich Gott zu erkennen.

Erkenntnis der Menschwerdung; zum anderen von der Spekulation über körperliche Wesen in der Schöpfung und der heiligen Schrift, zum dritten von der Erkenntnis der unkörperlichen Wesen, der Engel, Seelen und Dämonen und den Arten ihres Wirkens.“ Frankenberg, Euagrius Ponticus, 33.

²² „Daß bei diesem Rückgang zu seinem wahren Selbst durch Reinigung und Vereinfachung und die Vereinigung mit dem göttlichen Lichte, durch die mystische Schau grenzenloser Unendlichkeit der Geist den trinitarischen Ausgliederungszustand der Gottheit überschreiten könnte, um in der Tiefe und Einheit des göttlichen Wesens seine Identität zu verlieren, ist eine Folgerung, die weder von Euagrius noch von Babai gezogen wurde.“ Blum, Vereinigung, 47. Dieser zweite Schritt hin zu einer Vermischung wurde dann von Stephan bar Sudaili vollzogen, vgl. ders., ebd. Zu dessen Lehre vgl. ferner Karl Pinggéra, All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum „Buch des Heiligen Hierotheos“ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie, Wiesbaden 2002.

²³ Zur Bedeutung dieses Axioms für Theodor und Babai vgl. Peter Bruns: *Finitum non capax infiniti*. Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen († nach 628), in: *Oriens Christianus* 83 (1999), 46–71.

²⁴ „Durch dieses Halten der Gebote werden alle die Seligkeiten offenbar und sichtbar in jener unaussprechlichen Freude, deren Unterpfand wir in der Taufe empfangen haben; wir kommen dann zu jenem Frieden höher als alle Vernunft, wo es keine Spaltungen und Meinungen und keine Vielheit der Stimmungen mehr gibt, wo man nicht mehr angewiesen ist auf Namen und Ausdrücke und Zahlen und Beweise, entnommen aus dem Gebiet des Sinnlichen und übertragen auf das Verborgene; dann sind wir schon in diesem Leben eins geworden, Leib mit Seele und Seele mit Gott in einem unzerreißbaren Liebesbund, in einer Erkenntnis, die auf Gott gerichtet ist und sich nicht von irgendeiner Meinung in die Irre führen lässt. Ja, auf diese Weise erkennen wir Gott und bewahrheitet sich für uns das Wort des Herrn, daß er unerforschlich ist für alle seine Geschöpfe.“

Diesen Aussagen konnte jeder antiochenische Theologe zustimmen, Babai aber vermochte sie durch den Rückgriff auf Euagrios so zu systematisieren, dass die Mönche ihr eigenes Leben und ihr eigenes Erkennen Gottes wiedererkennen konnten, da die menschliche Vorbereitung durch das asketische Leben den monastischen Realitäten wie im vierten Jahrhundert in Ägypten, so auch im sechsten Jahrhundert im Perserreich entsprach. Durch die Konzentration auf den schauenden Menschen war Babais Kommentar mystisch noch aussagekräftiger als das schwer zu lesende Original, wobei Babai oft lediglich die euagrianische Metaphorik aufschlüsselt und immer wieder die Abfolge von erstens der leiblichen Vorbereitung hin zur Leidenschaftslosigkeit, zweitens der wahren Erkenntnis von körperlicher und unkörperlicher Natur und drittens den Einheitsmomenten mit Gott, die im Gebet aufscheinen können, aussagt. Babai wiederholt dies mit einer gewissen Redundanz, sei es pädagogischen Gründen oder aus Mangel an eigenen Metaphern aufgrund von fehlenden mystischen Erlebnissen oder sprachschöpferischer Begabung.

Der blinden Anschauung, dem unscharfen Gefühl der Mönche den passenden Begriff zu liefern: Dieses Interesse ist nun m.E. als das primäre Anliegen des Kommentars zu verstehen, wenn Babai auch in diesem Bereich oft lediglich Euagrios' Metaphern entschlüsselt ausschreibt. Ein nur sekundäres Ziel ist die Ketzerpolemik. Ganz offenkundig blickt Babai auf die Messalianer sowohl seiner Zeit als auch des vierten Jahrhunderts und kritisiert sie scharf, wie er auch gegen andere Gegner polemisiert.²⁵ Gerade die antiorigenistische Auslegung diverser Aussagen ist ein wichtiges Anliegen, was aber nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass das Hauptziel des Kommentars die Einbeziehung des Euagrios in die eigene Kirche zur Auferbauung der Asketen und nicht die Abgrenzung gegen Häretiker ist.

3 Zusammenfassung: Grundaspekte von Babais mystischer Theologie

Babai der Große wurde vor allem in seiner Bedeutung für das sich neu konstituierende ostsyrische Mönchtum beschrieben, das er in den letzten Jahrzehnten des Sassanidenreichs maßgeblich prägte. Es gelang ihm, den Asketen, deren Leben auf die mystische Einigung mit Gott ausgerichtet war, eine spirituelle Heimat in der ostsyrischen Kirche zu geben. Zu diesem Zweck legte er die *Kephalaia Gnostika* von Euagrios Pontikos aus, den er so für seine Kirche beanspruchte und als gewiefter Exeget dogmatisch reinigte und gar zum Antiorigenisten machte. Da Babai die bei Euagrios eng mit der Gotteserkenntnis verknüpfte origenistische Kosmologie eliminiert, ist die Selbstevidenz des Erkenntnischemas

Frankenberg, Euagrius, 39 zeigt so die Verschränkung des asketischen Erlebens mit Gottes Unerkennbarkeit.

²⁵ Vgl. Fitschen, Messalianismus, 294–297.

nicht mehr so groß wie in der Vorlage. Somit ist es stark redundant, wie Babai immer wieder das Konzept des Euagrios wiederholt: Asketisches Leben führe zur inneren Ruhe, zur Leidenschaftslosigkeit. Diese ermögliche wiederum die wahre Erkenntnis der körperlichen und danach der unkörperlichen Schöpfung mittels der seelischen Sinne, um schließlich in der Gottesschau als dem Ende jeglichen eigenen Handelns zu kulminieren. Der Kommentar folgt der von Babai selbst als verwirrend eingeschätzten Anordnung der Logien,²⁶ und allein dieses stetige, angestrenzte Lesen macht den Grundgedanken noch einprägsamer. Diese Vorliebe für Euagrios, obwohl Babai auch andere große Mystiker wie die drei Kappadokier und Pseudo-Dionysius bekannt waren, hängt ggf. damit zusammen, dass die grundlegenden Schriften des Euagrios im Großen Kloster gelesen wurden und sich deshalb die Fragen nach den anderen Schriften von selbst ergaben. Deutlich wird, dass Babai in seiner Kommentierung scheinbar weit hinter Euagrios verschwindet, da der Kommentar kaum über den purgierten Text hinauszugehen scheint. Eine ausgeprägte eigene Metaphorik findet sich nicht, was mit Babais auf Regulierung der Asketen Intention übereinstimmt. Statt öffnender Metaphern und Bilder bemüht sich Babai um eine präzisierende Systematisierung der mystischen Erlebnisse der Asketen. Es zeigt sich gerade bei der antiorigenistischen Auslegung, wie sehr Babai den Text adaptiert und verändert hat und folglich, wie mühsam Euagrios zum Kirchenvater des asketischen Lebens der Ostsyrer gemacht wurde.

²⁶ Dass auch den Zeitgenossen das Werk ungeordnet erschien, zeigt sich in Babais Erklärung der Schreibweise von Euagrios gegenüber Mar Gregor, dem zuliebe er ausführte: „Er schreibt nicht im breiten Erzählerstil oder rhetorisch, sondern abrupt in der Art von Thesen (θετικῶς) stellt er jedes Kapitel für sich. Er fängt ein Kapitel an und beendet es, dann läßt er den Gedanken fallen, macht einen Einschnitt, bleibt stehn und ruht sich gleichsam aus (wie der Reisende in einem σταθμός). Dann fährt er fort mit einem andren Kapitel, kehrt dann wieder zu jenem zurück, spricht – in anderer Form – abschließend ein oder zwei Sätze darüber und geht dann zu einem andren über, und wendet sich dann wieder zu dem vorletzten.“ Frankenberg, Euagrius Ponticus, 47. Babais Versuch, die Struktur zu schildern, verdeutlicht also in erster Linie den Mangel an Struktur.

St. Isaac of Nineveh and the Messalians

Patrick Hagman

Polemics is not among the favourite genres of St. Isaac of Nineveh. Despite living in an age of intensive Christological debate (seventh century Mesopotamia), his texts are completely void of discussion of the disputed subjects. This is a conscious ethos Isaac holds: “We are not concerned to rebuke or censure the faults of others, this is not our habit – indeed we spurn those who do this”.¹ This makes his polemics against the Messalians all the more interesting. Why does Isaac feel this “heresy” (using the word in the broadest possible sense) is so dangerous that he needs to depart from his normal policy in this case? Or does he have some other motivation than the purity of doctrine and lifestyle?

The purpose of this article is to explore the relevant texts by Isaac of Nineveh and to shed some light on Isaac’s attitude towards, understanding of and relation to the Messalians.

Background

Of all the “heretic” movements of the late antiquity, Messalianism remains among the most mysterious. Was it a movement or merely a label? Was it a heretic doctrine or a way of life?

The Messalian movement (if that is what it was) has left its most easily distinguishable traces in the texts of its enemies. The anti-Messalian polemics in the texts

¹ Isaac of Nineveh, *The Second Part* ed. S. Brock, CSCO 554–555 (SP), XIV, 23.

of Theodoret of Cyrhus, Timothy of Constantinople and John of Damascus are the most important sources of this kind. Columba Stewart has compiled a list of the doctrinal themes and practices these writers ascribe to the Messalians.

1. The presence of an indwelling demon in each human soul.
2. The inefficiency of baptism for the expulsion of that demon.
3. The sole efficacy of prayer for the expulsion of the demon.
4. The coming of the Holy Spirit or the Heavenly Bridegroom.
5. Liberation from passions (sometimes called *apatheia*)
6. Claims about visions and prophecy
7. Avoidance of work, and the desire of sleep.
8. Excessive sleep and claims that dreams are prophetic.
9. Disregard for ecclesiastical communion and structures.
10. Denial, perjury, and prevarication.²

The obvious question regarding this list is, of course, what kind of relation it has to some historical reality. For the purpose of this paper, this list will serve as a witness to a kind of tradition *about* Messalianism that can be considered to have its own life. Regardless of what the people said Messalians actually thought and did, this list reflects what other people thought and claimed they were about.

A very different approach to the problem of the Messalian controversy is taken by Daniel Caner in his study from 2002. While Stewart limits himself to using sources that explicitly talk about the Messalians, Caner is using a much wider material. According to him, the Messalian controversy is part of “a post-Constantinian ecclesiastical process of defining, consolidating, homogenizing, or rejecting forms of Christian life”³ and had “the intended effect of marginalizing such People Who Pray from the mainstream of early church and monastic history”.⁴ Rather than being a coherent movement with a specific ideology, theology, and leadership, Messalianism was a “heretical profile constructed by the Eastern church authorities”,⁵ in order to combat a form of asceticism that had as its most important features certain behaviour deemed unwanted by or even threatening to the hierarchy, such as avoiding work and resorting to begging to be able to pray and to live a life that was not bound to one particular place (and thus authority). These ascetics would wander around and exercised a charismatic authority that rivalled that of the bishops.

I find Caner’s argumentation convincing, but it remains to be seen if this is the kind of Messalianism we encounter in seventh century Mesopotamia. Here, outside the Roman Empire and Church, the term “Messalianism” went through a different

² Columba Stewart OSB, ‘Working the Earth of the Heart’. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*. Clarendon Press, Oxford (1991), pp. 55–56.

³ Daniel Caner, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London (2002), p. 84.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

development. As Klaus Fitschen shows in his detailed study of the Messalians, the memory of the earlier controversy was used for polemics against later groups. The ascetic movement in Mesopotamia retained its anchoretic form much longer than what was the case inside the Roman Empire, and continued to be an ideal among monks. The existence of people that lived a traditional anchoretic life, without explicit ties to the Church was important for the way the term Messalians was used in a time where the ascetic movement in the region received more solid forms. The most important source here is Babai the Great (569–628) whose duty as official inspector of monastic communities was to combat the teachings of the Messalians in the communities he visited. While it seems Babai was aware of the accusations brought against the Messalians centuries earlier, he still kept little distinction between Messalians and other heretics, such as Monophysites and the followers of Henana of Adiabene, who wanted to replace the teachings of Theodore of Mop-suestia at the School of Nisibis. The term “Messalian” was used to describe a certain kind of ascetic life that did not abide by a rule.⁶ According to Babai, the Messalians claimed to be able to reach perfection in this world, they disregarded the sacraments and had visions, they did not submit to the leaders of the church. They also claimed to reach *apatheia* through prayer and they did not read the Bible. They did not work and were not very ascetic.⁷ Fitschen summarizes that the group that were called Messalians by the end of the sixth century in the East Syrian Church represented a reaction among monks, that would also theologically oppose the mainline of the East Syrian theological tradition.⁸ This is the background against which Isaac’s polemics against the Messalians should be understood.

Analysis

Isaac mentions the Messalians by name six times at various points in the texts that have come down to us. Most of these mentions are in passing and can be dealt with rather briefly.

Isaac claims that the Messalians believe that they are able to pray “spiritual prayer” at will. In this instance Isaac is arguing that spiritual prayer is a misleading term for a state where, according to him, the Holy Spirit takes over control from the intellect. This, according to Isaac, should not properly be called prayer at all.

Can a person who is taken captive in this way have prayer, when he does not even know himself? Accordingly no one should blasphemously claim that there is someone who can make bold to say that it is possible to pray spiritual prayer.⁹ This audacity is something

⁶ Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*. Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen (1998), p. 295.

⁷ *Ibid.* p. 296.

⁸ *Ibid.* p. 293.

⁹ ܘܘܝܢ ܪܫܘܢܝܘܬܝܗ

*which the Messalians claim for themselves – haughty ignorants who let it be known of themselves that whenever they wish for prayer of the spirit they are able to pray it.*¹⁰

This is not very elegant arguing on Isaac's side – he uses the claim that the Messalians can pray spiritual prayer when they like, in order to rebut the notion that spiritual prayer should be called prayer at all, a completely unrelated matter. But the claim itself is significant: apparently the ability to enter advanced states of contemplation at will is associated with the Messalians at the time.

Further, the Messalians claim that the spiritually advanced are not threatened by the passions in any way. Isaac writes:

*Varying states happen to every human being, like changes in the weather. Understand this: to every person, because nature is one. Do not think that [Macarios] is speaking to insignificant persons only and that the perfect should be excepted from varying states and that they stay in one class, without risk of deviation and without the impulse of passions, as the Messalians say.*¹¹

Apart from the perhaps surprising fact that Isaac here is using a text by Macarios to counter the Messalians (something Fitschen also points out),¹² what is important is the reference to the Messalian assertion that the “perfect”¹³ live in total *apatheia* and that this state cannot be lost. Isaac repeats the claim in another text. Here too the subject at hand is the kind of purity of heart that renders a person immune from temptations of the passions.

*Tell me, you who ask directly: Do you ask for this to be so constantly or from time to time? If from time to time, you ask poorly, because you want in part what can be had fully; but if you ask for it to be so constantly, you should know that you, as in the doctrine of the Messalians, ask for that which can be had only in the future perfection.*¹⁴

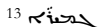
Isaac's point seems to be that it is better to ask for this *apatheia* to be constant, but one should not expect to get it in this life. This is the error of the Messalians.

The remaining instances where Isaac mentions the Messalians directly concern the reading of the Office, something the Messalians apparently do not value.

¹⁰ Isaac of Nineveh, *De Perfectione Religiosa* ed. P. Bedjan (PR), p. 171. This edition, originally published in Leipzig 1908, has recently been reprinted by Gorgias Press, Piscataway, New Jersey (2007). The English translation is from S. Brock (ed.), *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*. Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, Michigan (1987), p. 259.

¹¹ PR 465. The translation is my modification of Wensinck's old translation found in *Mystic Treatises* by Isaac of Nineveh, Amsterdam 1923.

¹² The actual quotation is from Macarios the Alexandrian (Homily one), but in Syriac it would have been circulated together with the pseudo-Macarian corpus. Anyway, it is clear that Isaac does not associate Macarios with the Messalians. See Fitschen, *Messalianismus*, p. 267.

¹³ 

¹⁴ Isaac of Nineveh, *Discorsi Spirituali*, ed. P. Bettiolo, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose (DS), IV, 34. This part of Isaac's writings, which consists of the long third chapter of the “second part” has been published only in Italian translation. The present translations from this part are mine, based on the Syriac found in manuscript syr. e. 7 in the Bodleian library, Oxford, and the Italian translation.

*It merits accusation to despise the Psalms when someone out of pride stops reading them, in the heretic manner of the Messalians and when all of them out of ignorance hates to read them.*¹⁵

This same sentiment is echoed in the most important text regarding Isaac's attitudes towards the Messalians. In the fourteenth homily in the *Second Part* Isaac mentions the Messalians twice.

*The reason why these blessed Fathers compelled themselves, like servants, to keep such rules was fear of pride. They carried out these fixed number of prayers accompanied by labour of the body, involving specific acts of worship, with prostrations in front of the Cross. It was not the case, as detractors say, that these fixed numbers of prayers related concerning them were prayers which just took place in the heart; this is what people with Messalian opinions proclaim concerning them, those who say that outward forms of worship are unnecessary.*¹⁶

*Do you, my brother, consider as idleness this abandonment of the Office, this excellent altered state, along with the various other things that happen to the solitaries as they are in prayer during the Office, not all of which is it permitted to relate? What I have described applies to holy psalmody when it is swallowed up by purity of prayer; it does not apply when this happens as a result of a corrupted Messalian mentality, or out of lassitude or sloth.*¹⁷

The second quotation, which is found at the end of the fairly long homily suggests that Isaac in this homily, unlike in the other texts quoted above, is concerned with the problem of the Messalians in a more engaging manner. What Isaac is trying to do here is to make a distinction between his own teaching and that associated with the Messalians, perhaps to counter an accusation that his teaching leaned towards the Messalian heresy. A more thorough examination of this homily is therefore in order.

The central theme of the homily is the monastic rule and the circumstances under which the monk can and should modify or even discard it temporarily. Isaac's conviction is that if the monk during the reading of the office is overcome by some spiritual experience, and on account of this is unable to complete the service, this should not be held against him.¹⁸ Changes in the monk's way of life can occur for four reasons: as a result of wise discernment, because of a corrupted mind, because of compelling circumstances or because of divine compassion.¹⁹

¹⁵ DS IV, 31.

¹⁶ SP XIV, 22.

¹⁷ SP XIV, 47.

¹⁸ "But if it is prayer which has drawn someone to neglect these Hours, and if it is the compulsion and weighty experience of long drawn out prayer which has led him to desist from them, or if the delay brought about by prayer's overpowering delight causes him to neglect the time of Office, then this person has chanced upon a splendid piece of merchandise (cf. 1 Tim. 6:6)." SP XIV, 7.

¹⁹ SP XIV, 4.

The kind of changes Isaac wants to distance himself from are the ones that are caused by a corrupted mind – a sign of this is that someone neglects the office “without any pressing reason”.²⁰ This, according to Isaac, is to “abandon what belongs first of all, without yet having found what comes afterwards”.²¹ Isaac then goes on to tell why the outward aspects of prayer are important – reading, prostrations, posture, saluting the cross and so on.

*You should realize, my brethren, that in all our service, God very much wants outward postures, specific kinds of honour, and visible forms of prayer – not for his own sake, but for our benefit. He Himself is not profited by such things, nor does He lose anything when they are neglected; rather they are for the sake of our feeble nature.*²²

To neglect the Office and the outward aspects of prayer causes pride, which is why even the “Holy Fathers” – Isaac mentions Evagrius, Macarios and Moses the Ethiopian – kept such rules “even though they possessed continual prayer, being filled with the Spirit”.²³ Not even the very advanced ascetic, then, should abandon the Office and the physical side of prayer, because there always is a risk of falling into the sin of pride. Isaac repeats the criticism of “those who upset the order of prayer out of their own wilfulness”²⁴ several times throughout the homily, without mentioning the Messalians by name. At one particular instance he goes a lot further, listing a range of other behaviours he apparently associates with the same group.

*Rather, error came when certain people abandoned the prayer’s venerable outwards forms, turning instead to their own rules and special customs which they had laid down for themselves according to their own whim, and when they completely deprived themselves of the Holy Mysteries, instead despising and scorning them; when they deprived themselves furthermore of the light of the divine Scriptures, and failed to study the teaching of the of the words of the Fathers which give instructions about stratagems against the demons; and when they gave up various acts of lowliness, prostrations, continual falling upon the ground, a suffering heart, and the submissive postures appropriate to prayer, modest standing, hands clasped in submissive fashion, or stretched out to heaven, the senses respectful during prayer. Instead they seized upon various forms of pride, as a result mingling with their prayers insult towards God; they accompanied their prayer with haughty outward postures, forgetting how exalted is the Divine Nature and how their own nature is but dust.*²⁵

Besides the repeated claim that the Messalians (although the name is not mentioned, it is fairly clear that Isaac is talking of them) abandon the outwards forms

²⁰ SP XIV, 7.

²¹ SP XIV, 8.

²² SP XIV, 13.

²³ SP XIV, 19.

²⁴ SP XIV, 17. See also SP XIV, 14.

²⁵ SP XIV, 42.

of prayer, we here find a lot more information: they despise and scorn the sacraments, they do not read the bible. These are among the most notorious of the accusations against Messalians that are found. Still more interesting is the claim that they fail to study “the words of the Fathers which give instructions about stratagems against the demons”. This is interesting for several reasons. For one, we have the notion of the indwelling demon associated with the Messalians. Isaac seems to be unaware of this idea. Instead what we have here is probably a thinly veiled reference to one particular father: Evagrius. One can note that Babai the Great argues against the Messalians using Evagrius’ texts.²⁶ Finally, when Isaac describes the “acts of lowliness” that the Messalians have given up, he gives us an extraordinary amount of details, which suggests either that he is very well acquainted with the Messalians and the way they pray (which is unlikely); or that he is in fact describing not so much what the Messalians do *not* do, but what he himself *does* and finds important.

This brings us to another feature in this homily that needs attention. The Messalians is not the only group that is criticised in this homily, although the other group criticised is not as easy to notice. Isaac not only distances himself from the Messalian lack of rule and order in prayer, but also against the opposite tendency: to emphasize the need for rules and order to the point where the rule is a value in itself, something that has to be upheld at all costs.

There is a rule involving liberty and there is a rule for slaves: a rule that enslaves says ‘I will recite such and such psalms during each Office, and every time I pray I will say the same fixed number’. Such a person is inalterably bound by obligation, without the possibility of change, to these same psalms all his days – all because he is tied to the obligation, in prayer and in the Office, to follow the details of the numbers, length, and fixed character of their quantity which he has decreed and fixed for himself. All this is utterly alien to the path of true knowledge, for such a person does not bear in mind either divine activity or the feebleness of nature, or the hazard of frequent battles.²⁷

Isaac specifies his opinion by stating clearly that he believes an ascetic must observe “the seven Offices, ordained for our chaste mode of life by the holy Church at the hands of the Fathers who where assembled by the Holy Spirit for the ecumenical synod [of Nicaea]”.²⁸ He also further exemplifies the kind of attitude he dislikes.

If someone says that we should recite the prayer uttered by our Saviour in all our prayers using the same wording and keeping the exact order of the words, rather than their sense, such a person is very deficient in his understanding of our Saviour’s purpose in uttering this prayer, nor has he ever drawn close to the thinking of the blessed Interpreter. Our Lord did not teach us a particular sequence of words here; rather, the teaching He pro-

²⁶ Fitschen, *Messalianismus*, p. 296.

²⁷ SP XIV, 34.

²⁸ SP XIV, 35.

*vided in this prayer consists in showing us what we should be focusing our minds on during the entire course of this life. It was the sense that He gave us, and not the precise sequence of words to be recited by our lips.*²⁹

A little bit further Isaac writes that “it is a childish mentality which investigates and is concerned with the exact sequence of words, rather than setting its sight on the sense”.³⁰ However, the core of the matter is not the belief in the importance of particular words. The real issue is what Isaac here calls continuous prayer.

*When you hear stories about certain of the solitaries, how so-and-so was harmed by continuous prayer, or how some of them were led astray because they despised the psalms or did nothing else except pray continually, and afterwards many of them came to harm or were mocked by delusions, etc., do not be perturbed or upset here as a result of superficial external report; and do not fall into doubt over things that are beneficial in the process of setting right all our corrupt state. It is not continual prayer which is the cause of going astray, nor the omission of some psalms – provided there is appropriate reason for this; nor do we go on to account prayer, the source of life, and the labour involved in it as something which leads to error.*³¹

It seems safe to assume the background of this homily to be a situation where someone is accusing Isaac, because of his teaching on “continuous prayer”, that is, prayer that is wordless and contemplative rather than consisting of the recitation of certain written prayers, to lean towards the Messalian heresy. At the same time, Isaac tries then to make clear what distinguishes his teaching from that of the Messalians, while also defending his teaching against the opinion of the accuser. Isaac thus has to defend himself from both sides, against the radical anti-nominalism associated with the Messalians, and the conservatism and rigidity of the person or group that is questioning him. That Isaac criticises the Messalians here and there throughout his writings, in spite of his policy of not entering into polemics also suggests that he was aware that some thought he was leaning towards Messalianism.³²

Isaac’s claims about Messalianism can now be summed up.

1. The Messalians say they are able to pray spiritual prayer at will.
2. The Messalians claim they are able to reach complete *apatheia*, and that after this they are not threatened by passions any more.

²⁹ SP XIV, 36.

³⁰ SP XIV, 39.

³¹ SP XIV, 41–42.

³² There is evidence that Isaac was criticized in his own time, but the actual contents of the accusations have not been transmitted. According to Isho’denah of Basra, *Liber Castitatis* 125–126, there were three propositions of Isaac’s that “many” had difficulty with. Sabino Chialà argues that it was primarily Isaac’s original teaching on eschatology (his apokatastasis-doctrine) that would have been difficult to accept. See Sabino Chialà, *Dall’asceti eremitica alla misericordia infinita*. Leo S. Olschki, Firenze 2002, pp. 59–63. This does not contradict the possibility that supposed Messalian leanings could have been another issue of criticism.

3. The Messalians do not hold the reading of the Office to be important.
4. The Messalians disregard the outwards forms of prayer.
5. The Messalians do not value the sacraments
6. The Messalians do not read the Bible.
7. The Messalians do not value the same Fathers as Isaac.

Discussion

A comparison between this list and the list compiled by Columba Stewart mentioned above shows that the issue that seems to be the most important in the anti-Messalian texts Stewart has read, the idea of an indwelling demon, is completely absent in Isaac. In fact, none of the accusations Isaac brings up against the Messalians are doctrinal in the strict sense of the word; rather, they are concerned with the practical features of the ascetic life. The one area where the two profiles of the Messalians intersect is the notion of *apatheia*. It seems that this idea, that the spiritually advanced ascetic is immune to the passions, is a notion that is widely associated with the Messalians. Another point of agreement is the negative attitude towards the sacraments. Babai the Great also adds his voice to these accusations. Isaac and Babai agree to a quite extensive degree, but there are also differences: Isaac is alone in attesting the Messalians' disregard for the Office and the outwards forms of prayer, and also the rather technical question about the possibility to pray spiritual prayer at will. From this we can gather that Isaac is not basing his opinion of the Messalians only on Babai, but seems to have some different source that tells him about the actual ascetic behavior of these monks.

It is interesting to note that Isaac explicitly refers to Theodore of Mopsuestia and perhaps also to Evagrius. This supports Fitschen's statement that the group called Messalians were in opposition to the theological mainline of the East Syrian Church at the time – both Theodore and Evagrius were great authorities of that church. That Isaac refers to Macarios also tells us that Isaac did not in any way associate Macarios with the Messalians.³³ So while Isaac does not really enter into discussion with the Messalians concerning doctrine, there seems to be an awareness that they belong to a different theological tradition.

Far more interesting than the image Isaac draws of the Messalians, however, is the implied accusation against Isaac found in the homily discussed above. While it is perfectly clear that Isaac does not want to be called a Messalian, one can still ask what would cause such an accusation. Are there Messalian leanings in Isaac's teaching?

There is one notion in Stewart's list that very clearly does not apply to Isaac: desire for sleep. Isaac is a vivid supporter of long night vigils, and in general is very skeptic towards sleep. This notion does not feature in Babai's polemics either.

³³ This has already been pointed out by Fitschen, *Messalianismus*, p. 267.

Babai does, however, agree with the earlier anti-Messalians regarding the attitude against work, and this is also the feature that Caner finds most important. The Messalians do not work but support themselves by begging. What is Isaac's attitude towards manual labour? The question is not that easy to answer. Isaac accepts that some ascetics do manual work, but he does not recommend it.

If someone cannot stand solitude without labour, he must out of necessity do work, but only as something helpful, without eagerness, as something secondary, not as a principal rule. This is said for the weak. Evagrius calls working with the hands a hindrance to the remembrance of God.³⁴

According to Isaac, the reason that some ascetics feel the need to work is not that they would not be able to support themselves otherwise, but that they cannot bear to live life in solitude without having anything else to do but to pray. However, the ideal is to be able to cope without such work. Isaac feels that the special calling of the solitary ascetic does not involve work, because it distracts from the main task, the prayer.³⁵ Begging, however, is nowhere recommended by Isaac. This would be an even worse option for him, because the solitary should avoid all contact with other humans, especially laypeople. Although Isaac does not talk about where he actually gets his food, it is fairly clear that he is dependent on the ascetic community for whatever food he needs.

So, while Isaac does not forbid work altogether, his is an attitude that bares some resemblance to the opinions associated with the Messalians. While Isaac does live in contact with a monastic community, we clearly see in him certain ideals that come from the earlier anchoritic asceticism that was prevalent in Mesopotamia. It is probable that Isaac shares some of these ideals with the groups branded Messalian, and that these ideals are based on a shared monastic tradition in Mesopotamia.

Another area where Isaac's teaching seems to venture close to the Messalian profile is the attitude towards the leaders of the church and the sacraments. While Isaac's opinion regarding the sacraments is difficult to pinpoint, in part for technical reasons,³⁶ they cannot be said to play a big role in his thinking. However, since

³⁴ PR 57.

³⁵ PR 153. See also PR 89; PR 485; 449.

³⁶ The problem is how we value the sources. Throughout the First Part and Second Part Isaac mentions the Eucharist only a handful times. Isaac, like all the ascetics in the East Syrian Church was expected to celebrate the Eucharist with the community in the Church on Sunday, and the few mentions we find reflects this. Isaac shows a reverential attitude towards the "mystery", but mentions it mostly in passing (PR 172 and PR 251). In the collection of prayers found in the fifth chapter of the Second Part we find one prayer where Isaac asks God to "Stir up within me the vision of Your Mysteries so that I may become aware of what was placed in me at holy baptism". SP V, 14. In two other prayers the Eucharist is mentioned, and here we get a more detailed look at Isaac's actual view of the sacrament. In SP V, 25 he prays that "Your Body and Your Blood which have been mingled with my body [may] remain within me as a pledge that I will not be deprived of the constant sight of You in

he criticizes the Messalians for not valuing the sacraments, he at least keeps them in higher regard than what he perceives is the case with the Messalians. The question that is difficult to answer is obviously if he keeps them in as high regard as his critics.

Interesting is Isaac's attitude towards authority. It is a feature of Isaac's *Weltanschauung* that he finds the exercising of power and the fact that some rule the others deeply morally problematic.³⁷ This is also reflected in his views on monastic authority. In his criticism of the Messalians he gives a kind of minimalist understanding of what submitting to the church entails: to keep the rule set down by the Church in regard to the number of services the solitary has to read, but not necessarily regarding their content. Here the solitary should decide what is best in a particular situation. There is however, a very striking text from Isaac that deals with monastic authority explicitly.

*If there is a solitary capable of this grace and who has received this gift from God, and one of the abbots or heads of the coenobites hinders the solitary from practicing this gift, ... this one has to answer to God and stand before the trial of Christ.*³⁸

Isaac is speaking of the gift of pure prayer. Even if Isaac is talking of "spiritual matters" here, these are very bold words that must have been considered dangerous by those in power. If we further keep in mind that the criticism against Isaac implicit in the homily analyzed above seemed to focus on Isaac's view of "continuous" prayer, it is not too farfetched an idea to think that Isaac's strong conviction that spiritual experiences during prayer are more important than rules and monastic authority could be considered dangerous by some, and therefore be branded Messalian.

that realm which has no end." This is exactly the sacramental theology associated with Theodore of Mopsuestia and probably with the East Syrian Church of Isaac's time.

In the Third Part, still only published in Italian (Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici*. Terza collezione. Edizioni Qiqajon, Commuita di Bose (2004)), however, we found a fairly long discourse devoted to the Eucharist (TP XI). The actual content of this discourse is not really in conflict with the other notes on the Eucharist that have been discussed above, but I am still unsure if this text can really be regarded as genuine. It seems to come from a different context, and the writer seems to be much closer to the Church than Isaac is. In this text there is talk of those that stand outside the community of the Church, the heretics. TP XI, 9. This kind of language is not typical of Isaac. Finally there is a short postscript to the text: "Here ends the discourse about the Holy Mysteries of our Saviour, the work of the blessed mar Isaac, solitary and orthodox, who was bishop in the city of Nineveh." TP XI, 34. Many explanations to this postscript are possible. Chialà, the translator, suggests that it may be the work of a copyist or an addition by a disciple of Isaac that has written down his dictation. Since it is the only one of its kind in the *Third Part* it suggests at least that this text has originally been transmitted separately. It is therefore not unreasonable to question if all the texts of the Third Part actually go back to Isaac. The fact that this text does seem to stray a bit from Isaac's usual style and content suggests that this text may have been associated with Isaac only at a later point, perhaps in an attempt to prove his orthodoxy when this was disputed.

³⁷ For the discussion of this striking feature of Isaac's thought I refer the reader to my forthcoming thesis.

³⁸ DS II, 44.

Conclusion

My main purpose in this paper has not been to try to establish something about the historical character Isaac of Nineveh. Rather, what this analysis has shown is that the label “Messalian” can have quite different meanings depending on who uses it. Isaac’s texts are almost completely void of direct references to the world existing outside the cell of the solitary. Still this analysis of the arguments used in the texts of Isaac of Nineveh shows that Messalianism was used by those in power to battle certain tendencies in East Syrian Asceticism that actually went back to an old ascetic tradition of solitaires living a life outside the control of the ecclesiastic powers. It seems likely that these tendencies were not limited to certain groups of communities, but that one man’s saint would be another man’s heretic, depending on perspective.

Das Bild Christi im Abendmahl. Patristische Tradition in lutherischer Abendmahlslehre und in lutherischer Naturfrömmigkeit

Reinhard Staats

Es ist aus der neuzeitlichen Abendmahlslehre und aus der Abendmahlspraxis der Gedanke und das Bewusstsein verschwunden, dass das Abendmahlssakrament nicht nur von der Erlösung durch Jesus Christus, sondern auch von der Schöpfung der Welt durch Gott handelt. Eine schöpfungstheologische Dimension von Abendmahlsfeier und Abendmahlslehre ist jedoch in allen Texten spürbar, die aus der Zeit des antiken Christentums etwas zur Eucharistie mitteilen.¹ Schon der Begriff Eucharistie (wörtlich: „Dank“) beinhaltet Leitbildhaftes. Denn war im Mittelalter und besonders in der Neuzeit seit Luther das Abendmahl stärker der Passionsgeschichte Jesu, seinem stellvertretenden Leiden und Sterben „für uns“ am Kreuz zugeordnet (auf Luther geht überhaupt die Bezeichnung „Abendmahl“ für „Herrenmahl“ – *coena domini* – in Erinnerung an das letzte Mahl Jesu vom Abend vor der Kreuzigung zurück), so war bei den Kirchenvätern eben die „Eucharistie“ stärker noch sinnhafter Ausdruck des Dankes dafür, dass Gott den Menschen geschaffen und erlöst hat. Der passionstheologische Bezug fehlt zwar

¹ Die Vortragsform habe ich nur wenig geändert. Das Thema, dessen bin ich mir bewusst, bedarf einer ausführlicheren Darlegung. Die patristische Tradition in Luthers Abendmahlslehre wurde in der deutschen evangelischen Theologie im vorigen Jahrhundert so gut wie gar nicht beachtet. Ich nenne hier nur diejenigen Theologen, aus deren Lutherstudien ich selbst viel gelernt und die ich auch persönlich erlebt habe: Kurt Aland, Heinrich Bornkamm, Hermann Dörries, Gerhard Ebeling, Heiko A. Oberman, Albrecht Peters, Hanns Rückert.

auch nicht (so bei den Antiochenern, besonders Theodor von Mopsuestia), ist aber nicht so dominant wie der Gedanke an die Einheit von Schöpfung und Erlösung in Jesus Christus. Diese Einheit zeigt sich für die Väter immer wieder im Wunder der Weihnacht. Die Weihnachtspredigt des Makarios-Symeon beginnt hymnisch:

An diesem Tag wurde der Herr geboren, das Leben und das Heil des Menschengeschlechts. Heute geschah Versöhnung der Gottheit mit der Menschheit und der Menschheit mit der Gottheit. Heute sprang fröhlich die ganze Schöpfung...heute frohlocken die Felder und alles, was auf ihnen ist, das Land der Seele, das Regen vom Himmel empfängt....

Der Eingangshymnus schließt mit den Worten:

Heute empfängt die Braut ihren Bräutigam. Heute geschah Einigkeit und Gemeinschaft und Versöhnung der Himmlischen und der Irdischen – Gott und Mensch.²

Ebenso haben älteste Weihnachtspredigten eucharistische Anklänge. Die berühmte Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus „In diem natalem“ hat überhaupt die Abendmahlsfeier als homiletisches Ziel.³ Auch die Abendmahlslehre des Makarios-Symeon, die in seiner Seelsorge freilich nicht im Vordergrund steht, ist sowohl schöpfungstheologisch als auch christologisch begründet. Das Brot der Eucharistie ist „ein Abbild des Leibes Christi“.⁴ Jedenfalls ist die Verkündigung an Maria geradezu ein „locus classicus“ für die patristische Eucharistielehre:

Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das von dir geboren wird, Gottes Sohn genannt werden (Luk 1,35; vgl. Mt 1,20).

Dementsprechend war es in der katholischen Kirche noch bis in unsere Zeit eine Sitte, während der Worte des Credo „Et incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine“ die Knie zu beugen. Das bedeutete gewissermaßen eine eucharistische Besinnungspause mitten im Sprechen des Glaubensbekenntnisses. Wir können uns davon noch eine Vorstellung machen, wenn wir auf die Generalpausen achten, die auch von den großen Kompositionen der europäischen Musikgeschichte unmittelbar vor dem Einsatz des „Et incarnatus est“ im Credo der Messe wie eine liturgische Verpflichtung eingehalten werden.⁵

Die Theologie der Einheit von Schöpfung und Erlösung wird also ästhetisch erfahrbar in der frühkirchlichen Eucharistiefeier, und dabei wird die Menschwer-

² Nach H. Dörries, Eine altkirchliche Weihnachtspredigt, in: ders., Wort und Stunde I, Göttingen 1966, 330f.

³ MPG 49, 351–362. Deutsch in der alten BKV (1879), Band 3 (V. Thalhoffer).

⁴ Sammlung II (=B) 2,3,5; 22,1,6–8; 49,2,11–15. Vgl. Klaus Fitschen, Pseudo-Makarios, Reden und Briefe (BGL 52). Vgl. V. Desprez, L'eucharistie d'après le Ps.-Macaire et son arrière-plan syrien, in: Ecclesia Orans 7 (1990) 191–222.

⁵ R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und Theologische Grundlagen, 2. Aufl. Darmstadt 1999, 238–244.

dung Gottes in Jesus Christus immer wieder als Vollendung der Schöpfung gefeiert. Denn die Welt als Schöpfung Gottes hat in der Menschwerdung des Gottessohnes ihren endgültigen Sinn erhalten. Schön bringen das die eucharistischen Gebete der Frühen Kirche zum Ausdruck, so ausführlich und langatmig das Präfationsgebet in den Apostolischen Konstitutionen (4.Jh.), das – wohlgermerkt vor der Kommunion – die Schönheit der Schöpfung Gottes und schließlich den Menschen verherrlicht: „Doch nicht nur die Welt hast du erschaffen, sondern in ihr auch den Weltbürger“ (Kosmopolit) „und hast ihn zum Schmuck der geschmückten Welt gemacht“ – ein nur im Griechischen verständliches Wortspiel mit „Kosmos“.⁶ Doch schon in ältesten Kirchenordnungen aus dem 2. Jahrhundert haben die eucharistischen Gebete einen schöpfungstheologischen Bezug dieser Art:

„Du, Herrscher, Allmächtiger, hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank den Menschen zum Genuß gegeben; uns aber hast du geistliche Speise und Trank gegeben und ewiges Leben durch Jesus, deinen Knecht“ (Didache 10,3).

Oder:

„Wir sagen dir Dank, Gott, durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus, den du uns in diesen letzten Zeiten als Retter, Erlöser und Boten deines Willens gesandt hast. Er ist dein von dir untrennbares Wort, durch ihn hast du alles geschaffen zu deinem Wohlgefallen. Du hast ihn vom Himmel in den Leib der Jungfrau gesandt. Dort im Leibe wohnend wurde er Fleisch und erwies sich als Dein Sohn...“ (Hippolyt, Traditio Apostolica 4).

Die patristische Eucharistielehre ist bestimmt von der Analogie mit der Menschwerdung. Johannes Betz hat das schon an den Vätern des zweiten Jahrhunderts nachgewiesen. Er nennt das ein „eucharistisches Inkarnationsprinzip“⁷. Es ist daher verständlich, warum die Menschwerdung Gottes im Leibe der Jungfrau Maria immer wieder zusammen mit der Schöpfung der Welt erklärt werden konnte und warum sie als eine Handlung Gottes, nun aber nicht *ex nihilo*, sondern aus Gottes Sein begriffen wurde und warum daher ein schöpfungstheologischer Zusammenhang der Christologie gerade in der eucharistischen Praxis deutlich werden konnte. Vom frühen Apologeten Justin bis hin zum spätpatristischen Johannes Damascenus wird diese Inkarnation durchaus in Analogie zur Schöpfung und doch sehr eigentümlich christologisch und eucharistisch dargestellt, indem der Begriff der „Wandlung“ (*metamorphosis/transfiguratio*) gleichsam als das schöpfungstheologisch Besondere sowohl bei der Inkarnation als nun auch bei der Eucharistie erkannt wurde. Die „Wandlung“ im Mutterleib nimmt die „Wandlung“

⁶ Nach F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, 1870, Nachdruck Darmstadt 1968, 267.

⁷ J. Betz, Eucharistie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte IV), Freiburg 1979, 34.

von Brot und Wein bei der Eucharistie vorweg, so dass Brot und Wein wirklich zu Leib und Brot Christi verwandelt werden und die an der Eucharistie Teilnehmenden selbst auch verwandelt werden. Diese Wandlung geschieht unter Herbeirufung (Epiklese) des Logos (so erstmals bezeugt von Justin, 1. Apol. 66), später des Heiligen Geistes. Diese Geistepiklese bei der Eucharistie hat Johannes Damascenus eindrucksvoll erörtert.⁸ So wenig und doch Zentrales sei vorweg aus der allgemeinen patristischen Eucharistielehre in Erinnerung gerufen, um nun einige ähnliche patristische Argumente in der Abendmahlslehre der Reformatoren hervorzuheben.

Die Eucharistielehre ist bei den einzelnen Kirchenvätern der Antike natürlich differenziert zu sehen, doch im Allgemeinen lässt sich festhalten, dass die Lutheraner in der Reformationszeit Recht hatten, wenn sie sich bei ihrer Hervorhebung der Realpräsenz Christi im Abendmahl nicht nur auf Worte bei der Stiftung des Abendmahlssakraments im Neuen Testament, sondern generell auch auf die Kirchenväter beriefen. Schwierigkeiten hatten sie freilich mit dem Begriff der Wandlung. Hier hatte im lateinischen Christentum das Dogma von der „Transsubstantiation“ (IV. Laterankonzil von 1215) für alle evangelischen Christen, Lutheraner, Zwinglianer und Calvinisten gleichermaßen, den Begriff der „Wandlung“ gründlich diskreditiert. Dabei ist zu berücksichtigen, dass ja auch die frühkatholische Kirche der ersten Jahrhunderte niemals von einer Wesensverwandlung („Transsubstantiation“) der Elemente Brot und Wein gesprochen hatte. Das Transsubstantiationsdogma von 1215 ist eben nicht nur aus der Sicht der Protestanten, sondern auch aus der Sicht der christlichen Antike und auch der ganzen Ostkirche (bis heute) eine dogmatische Abweichung und Neuerung. Erhellend ist schon die Entrüstung des Irenäus über die eucharistischen Anschauungen des Valentinianers Markos, der so etwas wie eine Transsubstantiationslehre vertreten haben muss.⁹ Im Hauptstrom der Orthodoxie bleiben vielmehr Brot und Wein wesentlich Brot und Wein; aber sie wurden verändert, wie die Didache, darin typisch, sagt: zu einer „geistlichen Speise und Trank“. Man kann daher im Blick auf die Eucharistielehre der Frühen Kirche und aller orientalischen Kirchen bis heute und auch noch der westlichen Kirche bis zum Dogma von 1215 festhalten, dass hier der Begriff der „Formwandlung“ und nicht der „Wesenswandlung“ die Sache angemessen erklärt.¹⁰ Das hochmittelalterliche Transsubstantiationsdogma setzt bekanntlich auch das Handeln des einzelnen Priesters am Altar, so dass diese Wesenswandlung „ex opere operato“ geschieht, als entscheidend voraus. Dagegen ist im Blick auf die Frühe Kirche, zumal des Orients, die Eucharistie im

⁸ De fide orthodoxa 4,13. Betz a.a.O. 137–141 (139).

⁹ Nach Irenäus, Adv. Haer. 1,13,2. Vgl. Niclas Förster, Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikerguppe (WUNT 114), Tübingen 1999.

¹⁰ Joseph Barbel hat die „Formwandlung“ besonders an der Eucharistielehre des Gregor von Nyssa in dessen *Oratio catechetica magna* (Kap. 37) gezeigt. Vgl. Barbels Übersetzung und Kommentar in der Bibliothek der Griechischen Literatur 1 (1971) 194–208.

Wesentlichen eine Gemeindekommunion. Nach Makarios-Symeon kann es die Privatmesse eines einzelnen Priesters im Grunde nicht geben:

Wenn nicht zuerst die Lesungen, die Psalmodien und die Sammlung des Volkes und die ganze Abfolge des kirchlichen Ritus vollzogen worden ist, kann der Priester nicht das göttliche Mysterium des Leibes und Blutes Christi vollziehen und kann nicht die mystische Gemeinschaft der Gläubigen geschehen.¹¹

Bis hierher dürfte einem gebildeten Theologen im Wesentlichen nichts Neues mitgeteilt worden sein. Zumal die Herausbildung der Lehre über die Einheit von Schöpfung und Erlösung, die in eucharistischer Lehre und Praxis so anschaulich wird – schon seit den frühen Auseinandersetzungen mit der häretischen Gnosis – gehört zum Kompendienwissen der theologischen Zunft. Trotzdem ist diese Erinnerung wieder einmal wichtig, weil sie uns klarmachen kann, wie weit sich die neuzeitliche Schöpfungslehre von ihren Voraussetzungen in frühkirchlicher, mittelalterlicher, ja – wie zu zeigen sein wird – auch in reformatorischer Theologie entfernt hat. Jener älteren Kirchengeschichte musste ein so neuzeitlich theistisches Denken noch sehr fremd gewesen sein, wonach die Lehre von der Schöpfung nur speziell unter der Frage nach Gott und nicht auch nach Christus erörtert wird. Dagegen war die einfache Frage nach dem Verhältnis des präexistenten Christus zu Gott für die ältere Theologieggeschichte so wichtig. Das ewige Sein Christi vor seiner Menschwerdung wird aber in der neueren Theologie kaum noch und in der Volksfrömmigkeit so gut wie gar nicht mehr wahrgenommen. Man kann das auch an der liturgischen Praxis der evangelischen Kirchen erkennen: Das die Präexistenzchristologie und die Einheit von Schöpfung und Erlösung so einprägsam artikulierende altkirchliche Credo von Nizäa-Konstantinopel wird in unseren Gottesdiensten, wenn es denn gelegentlich an Festtagen erklingt, zwar wie eine Sphärenmusik ästhetisch nachempfunden, aber als christliche Grundwahrheit werden jene Worte von Jesus Christus kaum noch verstanden: „...Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott von wahren Gott... durch ihn ist alles geschaffen.“ Doch noch bis ins 18. Jahrhundert hinein gehörte das nizänische Credo der katholischen und orthodoxen Messe in Okzident und Orient an jedem Sonntag auch in den Hauptgottesdienst der evangelisch-lutherischen Kirche.

Die patristischen Argumente zum Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung waren den Vätern der Reformationszeit allerdings präsent. Das dokumentieren etliche Schriften zum zweiten Abendmahlsstreit nach 1525. Hatte sich Luther im ersten Abendmahlsstreit nach 1520, der sich gegen die mittelalterlichen Neuerungen von Transsubstantiation und Messopfer und gegen die allerneuesten Neuerungen der bilderfeindlichen Sakramentierer um Karlstadt richtete, hauptsächlich auf die Heilige Schrift berufen können, so war seit 1525 plötzlich eine innerevangelische Front aufgebrochen, in der sich beide Seiten, sowohl die Wittenberger als auch die entgegenstehenden Oberdeutschen, auf die

¹¹ Sammlung I (=B) 52,2,2. Vgl. Fitschen a.a.O. 416f. mit Anm. 484.

Heilige Schrift berufen konnten. Da nun erhielt das patristische Argument höchste Aktualität. Die Oberdeutschen und Schweizer Ökolampad und Zwingli haben offensichtlich mit diesem Beweis für die Richtigkeit ihrer Abendmahlslehre aus den Kirchenvätern den Anfang gemacht. Luther antwortete in der ihm eigenen scharfen und heiteren und doch auch um einen strengen Väterbeweis bemühten, wissenschaftlich radikalen Art. Wo er gegen die Väter Stellung beziehen musste – so bei der patristisch korrekten Erklärung des antiken Symbolbegriffs bei seinen Gegnern – geht er schnell darüber hinweg. Und das römische Argument, dass „der Väter Etliche das Sakrament ein Opfer nennen, als Irenäus, Cyperianus, Augustinus“, ist ihm, obschon bekannt, keiner ausführlichen Erörterung wert.¹²

Die große sakramentstheologische Auseinandersetzung mit dem Endpunkt des gescheiterten Religionsgespräches in Marburg 1529 wurde eröffnet mit Luthers „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister“ von Anfang Oktober 1526. Dem Sermon war eine Predigtsammlung aus der Karwoche desselben Jahres vorausgegangen. Daraus entstand dieses sprachlich und logisch gelungene Traktat: „Man kann Luther noch heute bescheinigen, dass er mit ganz einfachen Linien und Kategorien klargemacht hatte, worauf es ihm ankam.“¹³ Hier wird auch erstmals die Ubiquitätslehre klar und mit schönen Beispielen entfaltet, der zufolge die Allgegenwart Christi auch in seiner menschlichen Natur als reale Gegenwart just im Abendmahl erfahren wird. Man hat diese Ubiquitätslehre für eine lutherische Besonderheit erachtet und dabei auf spätscholastische Theologen wie Ockham und Biel verwiesen und hat auch gemeint, es blieben seine Erwägungen über die Ubiquität von Christi menschlicher Natur „eine Hilfslinie“, die Luther „nur bei der Auseinandersetzung mit Zwingli erwähnt“ habe, „auf die er aber in anderen Zusammenhängen nicht zurückgekommen sei“.¹⁴ Das mag dem äußeren Befund nach stimmen. Es ist ja auch bemerkenswert, dass in den evangelischen Gottesdienstordnungen des 16. Jahrhunderts gerade bei den Lutheranern, aber auch sonst, ein auch schöpfungstheologischer Sinn des Abendmahles nicht artikuliert zu sein scheint. Trotz dieses Befundes wird man aber behaupten dürfen, dass die Allgegenwart Christi, wie in der Schöpfung so auch im Abendmahl, eine geläufige Vorstellung in der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit war. Hierzu genügt ein Hinweis auf die Ebstorfer Weltkarte (frühes 13. Jh.), auf der Christus die ganze Welt mit der Höhe, Länge, Breite und Tiefe seines Leibes erfüllt und dies auf einer runden Scheibe, die nicht nur an das ptolemäische Weltbild, sondern auch an die Patene beim Herrenmahl erinnern möchte.¹⁵ Überdies ist nun aber auch, wie schon hervorgehoben, die Anwesenheit der Schöpferherrlichkeit Christi im Abendmahl ein die gesamte patristische Eucharistielehre durchziehendes theologisches Leitmotiv. Luther selbst

¹² Vgl. WA 23, 268,19ff.; 270,23.

¹³ M. Brecht, Martin Luther, Band 2 (1986) 299.

¹⁴ Bernhard Lohse, Theologie Luthers, Göttingen 1995, 193.

¹⁵ H. Kugler u. E. Michael (Hg.), Ein Weltbild vor Columbus. Die Ebstorfer Weltkarte, Weinheim 1991. Darin bes. der Beitrag von Armin Wolf zur Ikonologie (54–116).

konnte sich ja auch in seiner Erörterung der Ubiquitätslehre auf Hilarius, den „Athanasius des Abendlandes“ berufen.¹⁶ Das patristische Argument begegnet dann aber durchdringend erst ein Jahr später in Luthers Text „Daß diese Worte Christi ‚Das ist mein Leib‘ noch feststehen“ (1527). Nach Martin Brecht ist diese Schrift „die systematisch gelungenste unter seinen Abendmahlschriften“.¹⁷ Sie kann nicht im Ganzen hier vorgestellt werden. Einzig Luthers Berufung auf den Kirchenvater Irenäus ist für unser Thema besonders ergiebig.

Doch sei auf eine erstaunliche Beobachtung hingewiesen, die erstmals Wilhelm Stapel machte und die Martin Brecht erneuerte. Brecht schrieb zum Abschluss seiner Darstellung des Abendmahlsstreites von 1525–1529:

Als bedeutendes Dokument des Abendmahlsstreites muß schließlich das berühmteste Lied Luthers : ‚Ein feste Burg ist unser Gott‘ gelten, was freilich bald nicht mehr erkannt worden ist. Es läßt sich erstmals im Wittenberger Gesangbuch von 1529 nachweisen. Gewisse Gemeinsamkeiten bestehen allerdings schon zur Geschichtsschau der Vorrede von ‚Daß diese Worte...‘. Seinem Eingang nach gibt sich das Lied als Übertragung von Psalm 46 und damit als eines der Psalmlieder Luthers.¹⁸

In der Tat stellen nur die Worte der ersten Strophe eine Beziehung zum sechsundvierzigsten Psalm und dessen Kehrsvers her: „Er hilft uns frei aus aller Not, die uns jetzt hat betroffen“ (vgl. Ps 46,2: „Gott ist unsre Zuversicht und Stärke, eine Hilfe in den großen Nöten, die uns getroffen haben“). Die Gemeinsamkeiten jedoch mit der ganzen Lutherschrift von 1527 „Daß diese Worte...“ sind darüber hinaus sehr zahlreich. Sie lassen sich freilich nicht nur in der Vorrede finden, so dass die Entstehung dieses Liedes im Jahr 1527 nicht mehr ausgeschlossen werden kann. Luther muss „Ein feste Burg“ 1527 neben der Arbeit an jener bedeutenden Schrift des Abendmahlsstreites gedichtet und komponiert haben. Das Lied, das im strengeren Sinne natürlich kein Abendmahlslied ist, entstand als eine Nebenbeschäftigung, und mit diesem ‚parergon‘ konnte Luther auch Trost finden in allen Anfechtungen dieses elenden Streites. Das alles habe ich ausführlich in einem Aufsatz in der „Theologischen Literaturzeitung“ begründet.¹⁹

Nur eine der rund zwanzig sprachlichen Parallelen zwischen „Ein feste Burg“ und Luthers „Daß diese Worte ‚Das ist mein Leib‘“ sei genannt. Daran lässt sich zeigen, wie zentral das lutherische „est“ aus den Abendmahlsworten „Das ist mein Leib“, das hernach 1529 beim Marburger Religionsgespräch das trennende Wort schlechthin wurde, schon 1527 das eine, die theologische Erkenntnis leitende „Wörtlein“ war. Wie anders will man sonst die merkwürdige Zeile verstehen: „Ein Wörtlein kann ihn fällen“? Da ist ja nicht die Rede vom klaren Zeugnis des ganzen

¹⁶ WA 23, 135,34.

¹⁷ Brecht a.a.O.302.

¹⁸ Brecht 315.

¹⁹ R. Staats, „Ein feste Burg ist unser Gott“. Die Entstehung des Lutherliedes im Abendmahlsstreit 1527, in: ThLZ 122 (1998) 115–126. Neuere Beobachtungen in Kapitel XI meines Buches *Protestanten in der deutschen Geschichte* (2004) 229–227.

Wortes Gottes in der Bibel, sondern vom „Wörtlein“. Und auch jene Zeile: „Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein anderer Gott, das Feld muß er behalten“, ist auf dem Hintergrund auch einer nizänischen Homousios-Christologie, welche in Christus selbst das Schöpferhandeln Gottes als des Herrn Zebaoth wahrnimmt, nur allzu begreiflich. Die Vorstellung von Christus als dem „Herrn Zebaoth“ ist genau genommen noch heute, ja besonders heute im Zeitalter eines allgemeinen Willens zum jüdisch-christlichen Dialog, provozierend. Aber ist dieses Lied nicht auch Ausdruck der Allgegenwart Christi und damit eine hymnologische Vergewisserung der Ubiquitätslehre? Luther hatte ja auch im Laufe des Abendmahlsstreites und nun auch hier in diesem Traktat von 1527 die Richtigkeit der patristischen Lehre von der Wesenseinheit Gottes und Christus wiederentdeckt. Von da an wurde auch Luthers Christologie nizänischer, wie man an seinen nach dem Abendmahlsstreit entstandenen Weihnachtsliedern sehen kann. Im Lied „Vom Himmel hoch da komm ich her“ (1535) heißt es: „Es ist der Herr Christ, unser Gott, der will euch führen aus aller Not... Ach Herr, Du Schöpfer aller Ding, wie bist Du worden so gering, daß Du da liegst auf dürrerem Gras, davon ein Rind und Esel aß“ (EG 24,3 u.9). Und im Lied „Vom Himmel kam der Engel Schar“ (1543) dichtete Luther: „Das sollt ihr alle fröhlich sein, daß Gott mit euch ist worden ein. Er ist geboren euer Fleisch und Blut, euer Bruder ist das ewig Gut...zuletzt müsst ihr doch haben recht, ihr seid nun worden Gottes Geschlecht“ (EG 25,3 u.6).

Im Mittelteil der Schrift „Daß diese Worte Christi ‚Das ist mein Leib‘ noch feststehen“ sieht sich Luther genötigt, das patristische Argument seines Gegners Oekolampad zu widerlegen. Zunächst rekurriert er noch einmal auf die Vorstellung, dass er so etwas wie eine Wandlung Christi im Abendmahl annehmen wolle: „Weil denn der arme Madensack, unser Leib, auch die Hoffnung hat der Auferstehung von Toten und des ewigen Lebens, so muß er auch geistlich werden und alles, was fleischlich ist, verdauen und verzehren“, wie Paulus sagt (1 Kor 15,44): „Es wird der Leib geistlich auferstehen.... Also wir: so wir Christi Fleisch essen leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, dass sie uns in sich wandelt und aus fleischlichen sündlichen sterblichen Menschen geistliche heilige lebendige Menschen macht ...“.²⁰ Das bedeutet für Luther: Nicht Christus wird verwandelt, sondern der Christ wird verwandelt. Der Gedanke der Wandlung hat mithin keine exklusiv christologische Bedeutung. Schon vorher hat Luther betont, dass Christi „Leib und Blut da möge sein, wie an allen anderen Örtern, und bedarf hier nicht einiger Transsubstantiation oder Verwandlung des Brots in seinen Leib; kann dennoch wohl da sein: Gleich wie die rechte Hand Gottes nicht darum muß in alle Dinge verwandelt werden, ob sie wohl da und drinnen ist“.²¹ Der Mensch aber bedarf gleichwohl der Wandlung. Der altchristliche Gedanke der eucharistischen Metamorphose („Wandlung“) erhält bei Luther einen anthropologischen Sinn. Das

²⁰ WA 23, 205,11–23.

²¹ WA 23, 145,16–18.

ist auch gut patristisch gedacht; denn die heiligende sittliche Wirkung der Eucharistie wird auch von den Kirchenvätern allenthalben betont. Aber die Kirchenväter haben tatsächlich von Justin bis Gregor von Nyssa und Johannes Damascenus nicht gezögert, eine „Metamorphosis“ oder „Metabole“ (lateinisch: *transfiguratio*) der Elemente Brot und Wein bei der Eucharistiefeier anzunehmen. Davor hütete sich Luther, wohl in Sorge um ein transsubstantiatorisches Missverständnis des Abendmahls und wohl auch in Unkenntnis der bei den Kirchenvätern zu beobachtenden „Formwandlung“. Was Luther hier im ganzen langen Satz sagt, spricht nicht gegen einen Irenäus, Gregor von Nyssa oder Johannes Damascenus:

Denn in diesem Essen geht's also zu, dass ich ein grob Exempel gebe, als wenn der Wolf ein Schaf fräße, und das Schaf wäre eine so starke Speise, dass es den Wolf verwandle und macht ein Schaf daraus. Also wir, so wir Christi Fleisch essen leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich verwandelt, und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen geistliche, heilige, lebendige Menschen macht.²²

Auch die patristische Analogie von realer Gegenwart Christi in Eucharistie und Inkarnation war Luther immer noch geläufig. So sagt er unter anderen dahin lautenden Sätzen bald nach der zitierten Stelle:

Es ist doch ja verdrießlich Ding mit solchem Teufels Gaukelwerk Zeit und Worte verlieren, gerade als hätte uns Christus befohlen zu erforschen, wie sein Leib im Brot wäre. Also wollt ich auch sagen: Christus ist nicht Gott. Denn wo das wahr wäre, gewönnen wir viel zu denken über solchem großen Wunder, wie die Gottbeit möge Mensch werden, dass wir wohl indessen sollten des Glaubens vergessen.

Daher komme auch der Teufel „in große Not, ob das Brot edeler sei denn der Jungfrauen Leib.“²³

Endlich heißt es: „Am letzten wollen wir auch der Väter Spruch ein oder zwei handeln, zu besehen, wie sie D. Oecolampad handelt.“²⁴ Es kommen allerdings in diesem wichtigen patristischen Exkurs mehr als nur zwei Väter zur Sprache: Zuerst Augustin, dessen Sakramentsdefinition Luther zur Stütze seines

Sakramentsrealismus nimmt: „*Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma*“ (das Sakrament ist die sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade). Hier wird Augustin wieder hoch gelobt: „Es hat die heilige Christenheit nach den Aposteln keinen besseren Lehrer (meines Verstandes) denn St. Augustin, und der heilige teure Lehrer sollte durch die Schwärmer so geschändet und gelästert werden... da will ich Nein zu sagen...“²⁵ Dann kommt Luther zu Tertullian. Dieser ist für ihn „der

²² WA 23, 205,17–23.

²³ WA 23, 208,2–11.

²⁴ WA 23, 208,28f.

²⁵ WA 23, 214,6–10.

allerälteste Lehrer, so man hat seit der Aposteln Zeit.“²⁶ Luther erörtert Tertullians kontextuales Verständnis von „figura“ in seinem Werk gegen Marcion; das sei ein Begriff, der nicht spiritualistisch verstanden werden dürfe. Hier kann Luther wiederum eine, wie ihm dünkt, gnostische Verkennung der Inkarnation bei seinen Gegnern ausmachen:

Nun Tertullians Meinung zu verstehen, ist zu merken, dass der Ketzer Marcion lehret, wie Christus nicht hätte natürlichen rechten Leib an sich genommen von Maria, wie auch andere mehrere Ketzer lehrten, sondern wäre nur ein Schemen oder Gespenst seines Leibes gewesen, das sich weder greifen, fühlen noch halten lässt.

Drittens stellt Luther den frühkatholischen Vater Irenäus auf ein ihm gebührendes sakramentsrealistisches Podest, wie schließlich viertens auch noch Hilarius und Cyprian.²⁷

Eindeutig ist Irenäus, „der ältesten Lehrer einer“, der Hauptzeuge, mit dem sich Luther gründlich befasst: Zugrunde lag ihm hauptsächlich das vierte Buch von Irenäus „Adversus haereses“ (nach neuer Zählung = IV, 18, 4/5).²⁸ Da hatte es bei Irenäus geheißt: natürlich sei bei den Häretikern

auch das Brot, über dem Dank gesagt worden ist, nicht der Leib ihres Herrn noch der Kelch in seinem Blute, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Weltenschöpfers betrachten, d.h. als sein Wort, durch welches das Holz Frucht bringt und die Quellen fließen und die Erde zuerst den Halm, dann die Ähren und zuletzt den vollen Weizen in der Ähre hervorbringt. Wie aber können sie wiederum sagen, das Fleisch verwese und habe keinen Anteil am Leben, wenn es mit dem Leibe und Blut des Herrn ernährt wird? Alle mögen sie diese Lehre abändern oder nicht mehr die genannten Gaben darbringen! Unsere Lehre aber stimmt mit der Eucharistie überein und die Eucharistie wiederum bestätigt unsere Lehre. Von den Seinigen nämlich opfern wir ihm, indem wir geziemender Weise die unauflösliche Einheit von Fleisch und Geist verkündigen. Denn wie das von der Erde stammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes (epikleisis; lateinisch: invocatio Dei) empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern die Eucharistie, die aus zwei Elementen (pragmata, res), einem irdischen und einem himmlischen, besteht, so gehören auch unsere Körper, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr der Verweslichkeit an, sondern haben die Hoffnung auf Auferstehung.

Luther hat diesen Irenäus-Text sehr dicht an sich herangezogen, und wir wollen es ihm nachsehen, dass er die Auffassung der Eucharistie als „Opfer“, die zumindest terminologisch seit der Didache in der Frühen Kirche verbreitet war, hier bei Irenäus geflissentlich umgeht. Auch die Vorstellung einer Epiklese, gar einer Gemeindepiklese, wie bei Irenäus wahrscheinlich, ist ihm fremd. Er bezieht die Anrufung, darin noch ganz mittelalterlich, nur auf die vom Priester gesprochenen

²⁶ WA 23, 216–228. Zitate nach 216,4; 220,5–9.

²⁷ WA 23, 228–237.

²⁸ Zum folgenden WA 23, 229–237. Vgl. die letzte Edition von A. Rousseau in der Reihe Sources Chretiennes 100, p. 606–613. Deutsche Übersetzung nach Ernst Klebba, BKV Irenäus II, 58.

Worte „Das ist mein Leib“.²⁹ Aber gemeinsam mit Irenäus erkennt Luther gerade auch die schöpfungstheologische Dimension der Eucharistie, welche die Valentinianer und seiner Meinung nach auch Oecolampad leugnen. Über Irenäus hinaus zitiert Luther selbst sogar die Worte des Schöpfungsberichtes

Also redet hier Irenäus auch von Gottes Nennen oder Rufen, wie auch Moses 1. Mos. 1 zeuget, daß Gott durch Nennen oder Rufen (das ist, durchs Wort) Alles schafft... das ist sein Wort, da er spricht: Das ist mein Leib, gleichwie er im 1. Mos 1,3 spricht, es sei Licht, so ist Licht. Lieber, es ist Gott, der da nennet oder ruft, und was er nennet, das steht sobald da, wie Ps. 33,9 sagt: Er spricht, so stehets da.³⁰

Dem Oecolampad kann er nicht ganz absprechen, dass dieser mit Irenäus zu Recht die Transsubstantiationslehre als gnostisch-valentinianischen Unsinn abgetan habe. Aber darüber hinaus dürfe doch nicht geleugnet werden, dass im Abendmahl „neben“ dem himmlischen Christus auch der irdische Christus präsent sei. Im ganzen Streit kam es Luther auch auf diese Präposition „neben“ an. Es geht bei der Abendmahlsfeier also entscheidend auch darum, dass der Mensch in seiner von Gott gewollten leiblichen Existenz bejaht und bestärkt wird. So lauten die entscheidenden Sätze³¹:

Wie wollen die Schwärmer hier tun, die sich rühmen, Irenäus stünde bei ihnen, und wollen der Sachen dazu gewiß sein? Oecolampad zwar will in diesem Spruch ein Ritter sein wider die Papisten und ihrer Transsubstantiation und wider Valentinum. Aber den wollte ich gerne hören und sehen, der diesen Spruch dahin deuten möchte, daß eitel Brot und Wein im Abendmahl wäre. Da stehet Irenäus und spricht, das Brot sei nicht schlecht gemein Brot, nachdem es von Gott genennet oder berufen ist, sondern Eucharistia (so heißen die Alten das Sacrament). Was mag aber das Nennen sein, da Gott das Brot mit nennet? Es kann nichts anders sein denn das Wort, da er spricht ‚Das ist mein Leib...‘. Es stehe das Brot nach solchem Nennen oder Wort in zwei Dingen, das eine sei irdisch (das ist Brot, welches aus der Erde kommt, wie Irenäus hier sagt), das andere himmlisch, das muß freilich Christi Leib sein, der im Himmel ist... Oecolampad macht hier aus dem irdischen und himmlischen ein Ding, nämlich das Brot, welches irdisch ist, nachdem es von der Erde kommt, und auch himmlisch, weil man Gott darüber dankt und lobt... Wohl an, das heißt ja über Irenäus hingesprungen und gar nicht auf sein Wort geantwortet... Aber Irenäus spricht hier, es sei nach dem Wort Gottes nicht mehr schlecht Brot, sondern neben dem irdischen Brot auch ein himmlisch Ding da. Und ist ein unverschämte Dreistigkeit (thurst), wo jemand wollte das Nennen Gottes dahin deuten, dass es menschlich danken, segnen oder loben heiße.³²

²⁹ WA 23, 233,6.

³⁰ WA 23, 233,2–9.

³¹ WA 23, 231–237: besonders 231,1–38.

³² Nach Luthers eigenem Referat kann das aber Oecolampad so nicht gesagt haben. Es dürfte wohl eine lutherische Zuspitzung vorliegen.

Weiter heißt es im Anschluss an die schon zitierte Gleichsetzung von Jesu Wort „Das ist mein Leib“ mit dem Wort Gottes bei der Erschaffung der Welt „Es sei Licht, so ist's Licht“ (1. Mose 1,3; s.o.): „Durch das Nennen oder Wort wird das Brot (spricht er) Eucharistia oder Sakrament. Also daß das Brot nun zweierlei Ding ist, da es zuvor schlicht Brot und ein Ding war, zuvor eitel irdisch, nun aber beide irdisch und himmlisch.“³³ Diese Erklärung der Eucharistie-Lehre des Irenäus macht wiederum deutlich, dass für Luther in der Vorstellung einer Wandlung immer nur die „priesterlich“ vollzogene Wesensverwandlung vorausgesetzt wird, welche die Freiheit des schöpferischen Wortes Gottes beseitigt. Luther aber fährt fort und betont nun den Zusammenhang von Realpräsenz Christi und Leibesauferstehung³⁴:

Denn wir sehen, wie die alten Lehrer haben vom Sakrament auf die Weise geredet, dass es dem Leibe auch gebe ein unsterbliches Wesen, doch verborgen im Glauben und Hoffnung bis an jüngsten Tag... Durch dasselbige leibliche Essen sind unsere Leiber schon unverweslich in der Hoffnung... Hart davor spricht Irenäus also: ‚Wie können sie sagen, das Fleisch müsse verwesen und möge das Leben nicht überkommen, so es doch mit dem Leibe und Blut des Herrn gespeist wird.‘ Hier sehen wir abermal, daß der Leib gespeist wird mit dem Leib und Blut des Herrn, auf daß er ewiglich lebe und nicht verwese, wie die Ketzer sagen....

Luther untersucht schließlich dann auch die eucharistische Hauptstelle aus dem fünften Buch des irenäischen Werkes (vgl. ‚Adversus haereses‘ V,2), und auch dazu weiß er zu notieren³⁵: „Hier hören wir, daß Brot und Wein das Wort Gottes überkommt, welches er droben“ (im 4. Buch) „das Nennen Gottes überkommen heißt, und deutet sich selbst, das Sakrament sei nicht ein Zeichen des abwesenden Leibes Christi, sondern sei der Leib Christi selbst, als damit nicht allein unser Leib leiblich gespeist, sondern auch unseres Leibes Natur und Wesen genähret, gemehret und erhalten wird zum ewigen Leben und dadurch ein Glied des Leibes Christi wird.“ Um das Ganze auf einen dogmatischen Punkt zu bringen: Luther meint sich mit Irenäus ganz gewiss zu sein, dass Oecolampad die Zwei-Naturen-Lehre und darin die „wahre Menschheit“ des Gottessohnes Christus nicht begriffen habe.

Die Kontroverse mit ihrer Berufung auf die Abendmahlslehre des Irenäus sollte übrigens neun Jahre später noch eine kirchenrechtsgeschichtlich wichtige Zuspitzung erhalten. Die Wittenberger Konkordie zwischen Oberdeutschen und Wittenbergern berief sich nämlich auf dieselbe Stelle des Irenäus, die zwischen Oecolampad und Luther 1527 so wichtig gewesen war³⁶. Die Wittenberger

³³ WA 23, 233,10–15.

³⁴ WA 23, 233,23–234,13.

³⁵ WA 23, 234,31–236,1.

³⁶ Martin Bucers Deutsche Schriften, Band 6,1 (Opera Omnia Ser.1, S. 120–123). Die Herausgeber meinen (S. 121, Anm.1), dass Melanchthons *Sententiae* (1530) die Quelle für diese Irenäus-Referenz seien. Das ist zu korrigieren: Luther selbst hatte schon 1527 in seinem Sermon diesen Beweis geführt!

Konkordie formulierte gleich mit den ersten Sätzen, wie in einer Präambel: es wird bekannt „laut den Worten des Irenäus (=Adv. Haer. IV, 18,5), dass die Eucharistie aus zwei Sachen bestehe, einer irdischen und einer himmlischen. Man sei der Meinung und Lehre, dass mit dem Brot und Wein wahrhaft und wesentlich zugegen sei, dargereicht und empfangen werde Leib und Blut Christi.“ Dieser durch Bucers Vermittlung entstandene Leitsatz hat die irenäische Position keineswegs verlassen; denn das „mit Brot und Wein“ statt „in Brot und Wein“ passt gut zur patristischen und auch irenäischen Eucharistielehre. Literarisch ist hervorzuheben, dass diese Formel in der Wittenberger Konkordie von 1536 spürbar abhängig von der Kontroverse zwischen Oecolampad und Luther im Jahre 1527 ist. Unübersehbar hat sich die lutherische Auffassung hier gegenüber Oecolampad durchgesetzt.³⁷

Dieses Thema bietet reichlich Stoff für weitergehende kulturhistorische Betrachtungen, womit ich freilich die patristische Perspektive verlassen und mich auf eine Geschichte lutherischer Naturfrömmigkeit bis in die Moderne einlassen müsste. Ich begnüge mich mit Andeutungen: Denn fast poetisch sind ja die Beispiele, die Luther in seinen Abendmahlsschriften zum Erweis der Allgegenwart Christi in der Schöpfung Gottes gibt. Dass es Ansätze zu jener Naturfrömmigkeit, die seit dem 17. Jahrhundert die lutherischen Regionen Mittel- und Nordeuropas ästhetisch beeinflussen, schon bei Luther selbst gibt, liegt auf der Hand. Es muss ja auch dogmatisch einleuchten, warum Luther bei der Übersetzung der griechischen Worte *metamorphosis* und *metamorphousthai* im Neuen Testament, die doch eindeutig eine „Wandlung“ meinen, einen neuen Weg ging. So heißt es in Luthers Übersetzung von Matthäus 17,2 (vgl. Mk 9,2), Jesus sei vor den Jüngern „verklärt“ worden, „sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden weiß wie das Licht“, wodurch eine Wandlungsgeschichte eben zu einer „Verklärungsgeschichte“ Jesu wurde. Der synonyme Gebrauch von „Verklären“ und „Verherrlichen“ ist auffallend (auch *doxazein* kann Luther als „verklären“ verstehen; vgl. Joh 12; 16; 13,31), so auch bei jenem bewussten Pauluswort: „Wir schauen mit verhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden dadurch in sein Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (2Kor 3,17–18), woraus Luther machte: „und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zu der anderen.“³⁸ Die menschliche Natur wird (nach Luther) nicht wesentlich verwandelt oder gar aufgehoben, sondern sie wird sozusagen realistisch zu Gottes Herrlichkeit hin geführt; sie erhält einen Sinn und ein Ziel hin zum ewigen Leben in Gott, wie ja bei der Feier des Abendmahls (wie oben schon

³⁷ Das ist besonders beachtlich, weil Luther noch im Jahr 1527 im selben Sermon Bucers Umgang mit gedruckten Texten kritisiert hatte. WA 23, 278,1 ff.

³⁸ Ich habe früher schon einmal darauf hingewiesen in meinem Aufsatz: Die Metamorphose des Christen. Die Wandlungslehre des Makarios-Symeon im Zusammenhang seiner Anthropologie, Christologie und Eucharistielehre, in: K. Fitschen/R. Staats (Hg.), Grundbegriffe christlicher Ästhetik, 16–22 (17).

zitiert) „nicht allein unser Leib leiblich gespeist, sondern auch unseres Leibes Natur und Wesen genähret, gemehret und erhalten wird zum ewigen Leben und dadurch ein Glied des Leibes Christi wird.“

Schließlich darf gefragt werden, ob eine im späteren Luthertum zu beobachtende Naturfrömmigkeit nicht auch eine sakramentstheologische Wurzel hat. Ich kann hier nur ein paar Vermutungen in diese Richtung einfließen lassen: Luther kannte die Homilien des Makarios nicht. Doch seit dem 17. Jahrhundert wurden die „Fünffzig Homilien“ des Makarios zu einem beliebten Erbauungsbuch, auch unter Lutheranern. An erster Stelle ist Johann Arndt zu nennen, der angeblich diese Homilien auswendig gekannt haben soll.³⁹ Bemerkenswert ist, dass Johann Arndt, Jahrhunderte lang von den Frommen in Mittel- und Nordeuropa hochgeschätzt, in seinem vierten letzten Buch vom „Wahren Christentum“ zu einer Verklärung der Schöpfung Gottes kommt, unter dem Titel: „Wie das große Weltbuch der Natur von Gott zeuget und zu Gott führet“. Eine explizite sakramentstheologische Intention, gar eine „Wandlungslehre“ findet sich nun aber in diesem „Weltbuch“ von der Natur als Schöpfung Gottes nicht. Johann Arndt war gewiß überzeugt von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl. Bekanntlich war es Paul Gerhardt, der Johann Arndts Bücher vom „Wahren Christentum“ bestens gekannt hat. Die bekanntesten Lieder dieses großen lutherischen Poeten und Hymnologen wie „Geh aus mein Herz und suche Freud“ oder „Die güldene Sonne voll Freud und Wonne“ widersprechen mit ihrer Naturpoesie keineswegs der lutherischen Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Aber dieser sakramentstheologische Bezug wird in Paul Gerhardts Liedern nicht eigens artikuliert. Ein Zusammenhang von lutherischer Abendmahlslehre und lutherischer Naturfrömmigkeit und letztlich auch der seit der christlichen Antike so breit bezeugte Zusammenhang von Erlösungslehre und Schöpfungslehre (von Soteriologie und christlicher Kosmologie) ist allerdings in den Liedern Paul Gerhardts noch spürbar. So gerade auch in dem bekannten Sommerlied „Geh aus mein Herz und suche Freud“. Hier wird tatsächlich keine Wandlung der Elemente des Abendmahls besungen, nicht einmal die Wandlung des Menschen durch die Teilnahme am Abendmahl, aber ein Sakramentsrealismus dürfte doch auch hier die Naturpoesie beeinflusst haben. Denn der realen Gegenwart Christi im Abendmahl entspricht eine reale Zukunft „dort“ in der anderen Welt Christi. Die Allgegenwart Christi, wie sie hier in einem natürlichen Blumengarten im Kleinen erfahrbar sein

³⁹ Gottfried Arnold hat das in den Vorreden seiner deutschen Homilien-Ausgaben zweimal mitgeteilt. Hans Schneider hat aufgrund dieser doch klaren Behauptung Arnolds einen gründlichen Vergleich der Makarios-Homilien mit Arndts Hauptwerk „Wahres Christentum“ unternommen und muss schließlich feststellen, dass trotz Fehlens eindeutiger Zitate „ein Einfluß der Makarios-Homilien... in diesem Werk tatsächlich zu erkennen“ ist: Hans Schneider, Johann Arndt und die makarianischen Homilien, in: W. Strothmann (Hg.) Makarios-Symposium über das Böse, Göttinger Orientforschungen 24, Göttingen 1983, 186–222. Weitere Anklänge an Makarios bei Arndt hat Inge Mager mitgeteilt: Gottes Wort Schmecken und ins Leben Verwandeln. Johann Arndts Schriftverständnis, in: H.-O. Kvist (Hg.), Bibelauslegung und Gruppenidentität, Abo (Turku) 1992, 45–63.

kann, wird dann dort zu großer Wirklichkeit im Garten Christi (ein von Gerhardt geliebter Schluß *a minore ad maius*). Nebenbei schwingt sogar ein Erinnern an die Abendmahlsliturgie mit, nämlich an das ewige Gotteslob der Seraphim im Praefationssgebet und an das Sanctus: „Alle Lande sind voll der Ehre Gottes“. Seit der Frühzeit des Christentums erklingt ja in den Gottesdiensten solch Lobgesang von der Einheit der Schöpfung durch Gott und der Erlösung durch Jesus Christus. So dichtete Paul Gerhardt auch solche Verse, die leider bei unseren sommerlichen Gottdiensten heute meist weggelassen werden:

*Ach, denk ich, bist du hier so schön und läßt du's uns so lieblich geben
auf dieser armen Erden:*

*was will doch wohl nach dieser Welt dort in dem reichen Himmelszelt
und güldnem Schlosse werden.*

*Welch hohe Lust welch heller Schein wird wohl in Christi Garten sein,
wie mag es da wohl klängen,*

*da so viel tausend Seraphim mit unverdroßnem Mund und Stimm
ihr Halleluja singen.⁴⁰*

Die Verbindung von Erlösungslehre und Schöpfungslehre wird in noch späterer lutherischer Naturfrömmigkeit mit ihrer doch immer noch starken Naturpoesie fast gar nicht mehr begriffen, weder in den Liedern von Gellert („Die Himmel rühmen des ewigen Ehre“), noch in romantischen Liedern des 19. Jahrhunderts im lutherischen Dänemark und in Schweden (Grundtvig und Wallin). Durch Pietismus und Aufklärung wurde die altlutherische und in der ältesten Kirchengeschichte durchaus sakramental begründete Naturfrömmigkeit zu einer von Jesus Christus abgelösten, rein theistischen Angelegenheit. Schöpfungstheologie gehört seit dem 18. Jahrhundert, auch in lutherischer Gemeindefrömmigkeit, fast nur noch in den ersten Glaubensartikel „Von Gott“. Die Folgen sind bekannt: Christliche Frömmigkeit des „hier“ und „dort“, des „jetzt“ und des „dann“ konnte mit Ludwig Feuerbach als bloß menschliche „Projektion“ und damit als absurd verachtet werden. Die Säkularisation begann und Umweltbewußtsein, Ökologie und sogar die Formel „Bewahrung der Schöpfung“ sind zu Themen ohne Religion geworden und sind auch in der christlichen Volksfrömmigkeit zu Themen ganz frei von christologischen Bedenken geworden. Es bleibt dennoch ein sozialgeschichtliches Phänomen, dass der Naturschutz, das Umweltbewusstsein und das Ideal, Gottes Schöpfung zu bewahren, gerade in früher vom Luthertum bestim-

⁴⁰ EG 503,9–10. Zum Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung siehe auch das Lied „Sollt ich meinem Gott nicht singen“, EG 325.

mten Ländern – man denke nur an Skandinavien – eine hohe Wertschätzung genießen.

Johann Arndts mystisch vertiefte Seelsorge, insbesondere Johann Gerhard gegenüber

Inge Mager

Für Elke Axmacher zum 65. Geburtstag

Aspekte der Theologie und Frömmigkeit Johann Arndts sind seit dem ersten 1980 in Goslar abgehaltenen Makarios-Symposium immer wieder auch auf späteren Tagungen thematisiert worden. Die damals durch Werner Strothmann an den Göttinger Assistenten Hans Schneider gerichtete Bitte um eine Untersuchung über den Einfluss der makarianischen Homilien auf Johann Arndt wurden für den Gefragten zum Auslöser weiterer grundlegender Arndt-Studien und wuchsen sich im Laufe der Jahre zu einem beeindruckenden Lebenswerk aus. Erst vor einem guten halben Jahr erschien ein stattlicher Aufsatzband mit „Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts“, angeführt von der Makarios-Untersuchung.¹ Ich selbst habe auch schon zweimal über Arndt vorgetragen, 1991 über sein Schriftverständnis und 1995 über seine Bildfrömmigkeit.² Seit 1980 ist die

¹ Hans Schneider, *Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)*, AGP 48, Göttingen 2006.

² Inge Mager, *Gottes Wort schmecken und ins Leben verwandeln. Johann Arndts Schriftverständnis*, in: Hans-Olof Kvist (Hg.), *Bibelauslegung und Gruppenidentität. Vorträge der vierten Finnisch-deutschen Theologentagung im Kloster Neu-Valamo, Finnland 28.–30.8.1991*, Abo 1992, S. 45–63; dies., *Johann Arndts Bildfrömmigkeit*, in: Klaus Fitschen und Reinhart Staats (Hg.), *Grundbegriffe christlicher Ästhetik. Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995*, Göttinger Orientforschungen I. Reihe Syriaca 36, Wiesbaden 1997, S. 101–118.

Forschungslage heute erheblich erweitert und auch verändert.³ Ich möchte mich heute dem Seelsorger Arndt zuwenden, der in der bisherigen Forschung noch kaum Beachtung gefunden hat.⁴ Da Arndts Seelsorge starke mystische Anteile enthält, fügt sich das Thema hoffentlich gut in den Gesamtduktus des Symposiums.

Johann Arndt hat weder den deutschen, seit Luther gängigen Begriff „Seelsorge“ noch das lateinische, seit dem Mittelalter benutzte Äquivalent „cura animarum“ gebraucht.⁵ Doch das, was er in seiner pastoralen Tätigkeit als Prediger, Katechet, Beichtvater, Briefschreiber und Erbauungsschriftsteller tat, war durch und durch seelsorglich akzentuiert. Schon sein auf Glaubens- und Lebenspraxis ebenso wie auf Wiedergeburt und Einwohnung Christi zielender Theologiebegriff bezeugt das.⁶ Noch deutlicher kommt der seelsorgliche Grundzug in Arndts Theologie durch ihre Inbeziehungsetzung zur Medizin zum Ausdruck. Christus ist der Arzt; sein Wort und sein Blut sind die Arznei gegen die Krankheit der menschlichen Sünde, zur Wiederherstellung der beschädigten Gottebenbildlichkeit und gegen den Tod.⁷ Entsprechend heißt es in der wahrscheinlich Ende 1595 in Quedlinburg entstandenen Schrift „Von den zehn ägyptischen Plagen“:⁸

*Gleich wie ein Medicus durch viel und weit geholete Artzeney einem Krancken helffen muß; also ein geistlicher Artzt, in deme himmlische Kräfte seyn, kans mit einem Wort thun.*⁹

Arndt hat aber nicht nur wie ein geistlicher Arzt seelsorglich gewirkt, sondern er hat aufgrund seines Medizinstudiums¹⁰ und weil er den Menschen als geist-leibliche Einheit verstand, medizinischen Rat erteilt, ja sogar Medikamente entwickelt und verordnet. Vor allem während der Pestepidemien in Quedlinburg (1598) und Eisleben (1610) betätigte er sich sowohl medizinisch-therapeutisch als

³ Vgl. neben Schneiders Arbeiten vor allem Hermann Geyer, *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahrem Christentum“* als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, AKG 80, 1–3, Berlin u.a. 2001.

⁴ Vgl. nur Gerhard Ruhbach, Johann Arndt, in: Christian Möller (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius, Göttingen 1995, S. 215–229.

⁵ Johann Anselm Steiger, *Seelsorge I*, in: TRE 31, 2000, S. 8.

⁶ Johann Arndt (Hg.), *Die teutsche Theologia...*, Halberstadt 1597, Bl. Biiij^v (Vorrede); ders., *Vier Bücher Von wahrem Christenthumb...*, Magdeburg 1610, Bl. Aiiij^f: „Viel meinen, die Theologia sey nur eine blossе Wissenschaft vnd Wortkunst, da sie doch eine lebendige Erfahrung vnd Vbung ist.“

⁷ Hans Schneider, Johann Arndt als Paracelsist, in: ders., *Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)*, AGP 48, Göttingen 2006, S. 140, Anm. 27, zählt dafür zahlreiche Belege aus den Vier Büchern von Wahrem Christentum auf.

⁸ Zu Entstehung und Datierung vgl. Hans Schneider, *Johann Arndts verschollene Frühschriften*, in: *Der fremde Arndt*, S. 176–180.

⁹ Johann Arndt, *Zehen Lehr- und Geist-reiche Predigten: Von den Zehen grausamen und schrecklichen Egyptischen Plagen...*, Frankfurt 1657, S. 76. (zit. bei Hans Schneider, ebd., 139, Anm. 26).

¹⁰ Hans Schneider, *Johann Arndts Studienzeit* (ebd., S. 83–129).

auch seelsorglich.¹¹ Er kann deshalb mit gutem Grund als „geistlicher Arzt“ im Pfarramt gelten.¹² Weil Gott Medizin und Theologie gleichermaßen zum Wohl des Menschen gestiftet habe, liegt es nach Arndts Meinung nahe, dass beide auch von einer Person ausgeübt werden.¹³ Diese bereits dem Kirchenvater Gregor von Nazianz zugeschriebene Anschauung,¹⁴ die übrigens zahlreiche andere Zeitgenossen teilten,¹⁵ könnte vielleicht ein zusätzlicher Grund für Arndts überwiegende Beschäftigung mit der Medizin während seines Studiums gewesen sein.¹⁶ Zudem war er der Meinung, dass der Geist Gottes alle Wissenschaften und Fakultäten gleichermaßen erfülle.¹⁷ Die für das Pfarramt nötigen theologischen Kenntnisse und Fertigkeiten müßte Arndt sich demzufolge auf autodidaktischem Wege und später berufsbegleitend angeeignet haben. Er selbst jedenfalls sah in der Doppelrolle als leiblicher und geistlicher Therapeut während seiner Amtszeit keinen Widerspruch. M.W. ist er dafür von seinen zahlreichen Kritikern auch kaum gerügt worden. Vielmehr gab er diese Einsicht und Praxis auch an andere, z.B. an seinen Schüler Johann Gerhard weiter. Nur riet er diesem – vielleicht infolge eigener leidvoller Erfahrung – nach den ersten Wittenberger Medizinsemestern dazu, sich doch aus dem „Labyrinth“ sowohl der Galenschen Schulmedizin als auch des Paracelsismus zu befreien und der Theologie zuzuwenden.¹⁸ Gerhard folgte der Empfehlung des väterlichen Freundes – wohl auch in Erfüllung eines 1597 in Quedlinburg abgelegten Gelübdes – und nahm 1603 in Jena das Theologiestudium auf.¹⁹ Wie sehr aber auch er von einer *theologia medicinalis* überzeugt war, zeigt u.a. die Vorrede zur lateinischen Erstauflage seiner berühmten „*Meditationes Sacrae*“, worin er Medizin und Theologie parallelisiert, um den

¹¹ Das wird in allen biographischen Darstellungen berichtet. Vgl. die Belege dafür bei Hans Schneider, *Johann Arndts verschollene Frühschriften*, S. 181f.

¹² Hans Schneider, *Johann Arndt als Paracelsist*, (ebd., S. 139f.)

¹³ Vgl. Johann Anselm Steiger, *Seelsorge, Frömmigkeit, Mystik, Lehre und Trost bei Johann Gerhard*, in: *Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie, Doctrina et Pietas, Abteilung I: Johann Gerhard-Archiv 1*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1997, S.40f.

¹⁴ Gregor von Nazianz, *Oratio 2 apologetica*, cap. 22 (MPG 35, Sp. 431). Gregor parallelisiert allerdings nur Medizin und Theologie.

¹⁵ Vgl. Johann Anselm Steiger, *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, *Studies in the History of Christian Traditions* 104, Leiden 2005.

¹⁶ Auch dürfte er die Sirachstelle (38,2) gekannt haben: „Ehre den Arzt...Denn der Herr hat ihn geschaffen, und die Arznei kommt von dem Höchsten.“

¹⁷ Johann Arndt, *Ikonographia. Gründtlicher vnd Christlicher Bericht Von Bildern...*, Halberstadt 1597, S. 49: „Daher kommen Pseudoprophetae, vnd Pseudomedici, vnd Pseudophilosophi, die jren grund setzen auf den Heidnischen Geist, vnd nicht in den heiligen Geist, aus welchem doch alle Weißheit in alle Faculteten fließen muss“. Vgl. auch H. Geyer, *Verborgene Weisheit III*, S. 214.

¹⁸ Johann Arndt an Johann Gerhard vom 26. März 1601 (Georg Martin Raindel (Hg.), *Epistolae virorum eruditorum ad Johannem Gerhardum*, Nürnberg 1740, S. 4–6.

¹⁹ Zu den biographischen Hintergründen vgl. Jörg Baur, *Johann Gerhard*, in: Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte 7*, Stuttgart u.a. 1982, S. 101f.

elementar praktischen Charakter der Theologie und die Verleiblichung des Glaubens in der *praxis pietatis* zu betonen.²⁰

Johann Arndt und der um 27 Jahre jüngere Johann Gerhard kannten sich seit der gemeinsamen Quedlinburger Zeit (1590–1599). Arndt hat den seit dem 16. Lebensjahr ohne Vater heranwachsenden Gerhard früh in sein Herz geschlossen und, solange er lebte, seelsorglich begleitet. Als Gerhard 1597 an einer lebensbedrohlichen Krankheit litt und zusätzlich in eine pubertäre Orientierungskrise stürzte, half der Arzt und Seelsorger Arndt ihm heraus. Als Gerhard 1601 nach dem Artes-Studium Probleme mit der weiteren Studienfachwahl bekam, war Arndt abermals bei der allmählichen Standpunktfindung behilflich. Das bezeugt ein aus liebender Anteilnahme (*condolentia*) geschriebener Brief Arndts an Gerhard von Ende März 1601 eindrücklich.²¹ Zwei Jahre später bestärkte Arndt den Jenaer Studenten in seiner endgültigen Entscheidung für die Theologie, machte weiterführende Lektürevorschläge²² und stützte ihn in einer erneuten schweren Krankheitssituation.²³ Anlässlich von Gerhards Eheschließung mit der 14jährigen Barbara Neumeier im September 1608 beglückwünschte Arndt den Ziehsohn warmherzig dazu, nun eine treue Begleiterin für künftige Anfechtungen und Heimsuchungen gefunden zu haben.²⁴ Beide konnten nicht ahnen, dass schon Anfang 1611 der erstgeborene Sohn den Eltern wieder entrissen und Ende Mai auch die junge Mutter an den Folgen der komplizierten Geburt sterben würde. Arndts bei dieser Gelegenheit geschriebener Beileidsbrief soll im Folgenden als ein Beispiel für den Hinterbliebenen-Seelsorger Arndt näher betrachtet werden.

Aufgrund der geistlichen Präsenz Arndts in entscheidenden Konflikt- und Wendesituationen seines bisherigen Lebens schrieb Gerhard in der 1615 abgefassten Vorrede zu Arndts Evangelienpostille, dass er den Autor inzwischen „vber die sechzehen Jahr [...] als einen geistlichen Vater ehre vnd halte“.²⁵ Die paternalistische Seelsorgebeziehung zwischen Arndt und Gerhard darf indessen keineswegs als einseitig bezeichnet werden. Sie beruhte auf Gegenseitigkeit, auch wenn dafür wegen des großen Altersunterschiedes nur eine vergleichsweise kurze gemeinsame Wegstrecke blieb. Vor allem in den für Arndt schweren Braunschweiger Jahren, als einige seiner Kollegen ihn verleumdeten und die Veröffentlichung der Bücher „Von wahren Christenthum“ zwischen 1605 und

²⁰ Johann Gerhard, *Meditationes Sacrae* (1606/07). Lateinisch-deutsche. Kritisch hrsg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger, *Doctrina et Pietas*, Abtlg. I: Johann Gerhard-Archiv, Bd. 3,1, Stuttgart-Bad Cannstadt 2000, S. 13ff.

²¹ Arndt an Gerhard vom 26. März 1601.

²² Z.B. in einem Brief an Gerhard vom 15. März 1603 (mitgeteilt bei Johann Anselm Steiger, Nachwort zur Edition der *Meditationes Sacrae* von Johann Gerhard, *Doctrina et Pietas*, Abtlg. I: Johann Gerhard-Archiv 3,2, S. 639f.).

²³ Vgl. Johann Anselm Steiger, Das Testament und Glaubensbekenntnis des todkranken 21-jährigen Johann Gerhard (1603), in: Johann Gerhard-Archiv 1, S. 159–227.

²⁴ Arndt an Gerhard vom 23. Oktober 1608 (Raidel, *Epistolae*, S. 178f.).

²⁵ Johann Arndt, *POSTILLA: Das ist: Außlegung und Erklärung der Evangelischen Text...*, 4 Teile, Jena 1616, fol. a 2r.

1610 durch ihre Kritik mehrmals blockierten, stand der junge Jenaer Dozent und Heldburger Superintendent verständnisvoll und treu an der Seite seines Lehrers. Vielleicht hätte eines der erfolgreichsten lutherischen Andachtsbücher damals den Weg in die Öffentlichkeit nicht gefunden, wenn Gerhard den resignierten Autor nicht immer wieder ermutigt, das Manuskript korrigiert und begutachtet und am Ende die Drucklegung aller vier Bücher in Magdeburg mit ermöglicht hätte.²⁶

Gerhard seinerseits ist über der wiederholt eigenen Seelsorgebedürftigkeit selbst zum Seelsorger geworden. Um die 1603 durchlittenen Anfechtungen persönlich zu verarbeiten, schrieb er sie sich in 51 „Meditationes Sacrae“ gleichsam von der Seele. Indem er sie 1606 lateinisch und unmittelbar darauf auch deutsch veröffentlichte, schuf er zugleich ein tröstliches Erbauungsbuch für andere in ähnlicher Lage.²⁷ Die „Meditationes Sacrae“ machten den 24jährigen Gerhard fast schlagartig zu einem der meistgelesenen religiösen Schriftsteller seiner Zeit. Gleichwohl blieb er weiterhin auf geistlichen Zuspruch von anderen angewiesen. Wohl am schwersten traf ihn der Tod seiner ersten Frau Barbara Neumeier (+30.5.1611) knapp ein halbes Jahr nach der Geburt des Sohnes Johann Georg (*24.12.1610–10.1.1611) am 30. Mai 1611 in Jena. Sie wurde dort auch am 2. Juni durch Diakon M. Jakob Stöcker²⁸ bestattet.²⁹

Einen Tag später, am 3. Juni 1611, schrieb Arndt, der sich damals noch in Eisleben befand, aber schon einen Ruf auf die Generalsuperintendentur im Fürstentum Lüneburg-Celle hatte, einen lateinischen Kondolenzbrief an Gerhard. Dieser ursprünglich rein private Text ist ein Beispiel für die in damaliger Zeit häufig praktizierte Briefseelsorge. Er wurde noch im gleichen Jahr der gedruckten deutschen Leichenpredigt für Barbara Neumeier beigegeben.³⁰ Gerhard könnte dessen Veröffentlichung als Ausdruck seiner Zustimmung zu Arndts Seelsorgetheologie veranlasst haben, um dem zukünftigen Generalsuperintendenten von Lüneburg-Celle eine zusätzliche Empfehlung auf dem Weg in sein neues Amt mitzugeben. Bürgte sein Name doch neben den „Meditationes Sacrae“ inzwischen

²⁶ Ende Juni 1608 schickte Arndt Gerhard die Bücher 2–4 als Privatgeschenk nach Heldburg, weil er im Kampf um die Veröffentlichung aufgegeben hatte. Vgl. Johann Arndt an Johann Gerhard vom 29. Juni 1608 (abgedr. lat. u. dt. in: Friedrich Arndt, Johann Arndt. Ein biographischer Versuch, Berlin 1838, S. 81–91).

²⁷ *Quinquaginta MEDITATIONES SACRAE AD VERAM PIETATEM EXCITANDAM & interioris hominis profectum promovendum accomodatae*, Jena 1606, hg. von Johann Anselm Steiger (*Doctrina et Pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Johann Gerhard-Archiv, Bd. 3*), Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

²⁸ Stöcker ging 1620 als Pfarrer nach Eisleben und starb dort 1649. So Matthias Richter, Nachwort zur Edition von Johann Gerhards *ENCHIRIDION CONSOLATORIUM* (1611), Teilband 2, hrsg. von Matthias Richter (*Doctrina et Pietas. Abteilung I: Johann Gerhard-Archiv, Bd. 5,2*), Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 355, Anm. 307.

²⁹ Ebd., S. 355–360. Das *Enchiridion Consolatorium* ist gleichfalls ein aus der eigenen Trauer heraus entstandenes Selbstseelsorgebuch.

³⁰ *Christliche Leich vnd Trostpredigt...Bey volkreicher Begrebnuß Der Erbar...Frawen Barbaren Neumeierin...*, Jena 1611.

auch durch die Publikation des ersten Bandes seiner „Loci“ (1610) für lutherische Rechtgläubigkeit. Leichenpredigt und Trostbrief ergänzen sich jedoch inhaltlich nur bedingt. Vor allem konnten bloß Lateinkundige den Brief verstehen. Auch als Trost für andere war dieses ganz auf den Theologen Gerhard bezogene Schreiben m.E. nur teilweise geeignet. Eine von krassen Dualismen, unbedingter Kreuznachfolge und mystischer Innerlichkeit ausgezeichnete Seelsorge spiegelt es indessen wie kaum eine andere Quelle sehr eindrücklich wider. Deshalb möchte ich diesen Text im folgenden etwas genauer analysieren, ohne freilich zugleich die möglichen Quellen und Vorlagen Arndts offenzulegen.

Auf eigenes Erleben konnte der geistliche Therapeut in diesem Falle nicht zurückgreifen. Seine 1582 in Ballenstedt geschlossene Ehe mit Anna Wagner, die ihn nach einer 40jährigen glücklichen Verbindung am Ende noch überlebte, war und blieb kinderlos. So konnte Arndt Gerhards doppelten Verlustschmerz nicht, dafür waren ihm andere Herausforderungen und Anfechtungen keineswegs fremd. Er wußte sehr wohl, wovon er redete, wenn er Gerhard die Paradoxie der in menschlichen Lebenskreuzen verborgenen Heilsökonomie und Liebe Gottes ans Herz legte, um ihn zu geduldigem Durchhalten zu ermutigen. Zudem schöpfte er aus der vom individuellen Erleben unabhängigen reichen christlichen Tradition des Tröstens.

In formaler Hinsicht verrät Arndts Brief die Kenntnis der von den Humanisten neu belebten Kunst des Briefschreibens,³¹ er ist aber vereinfacht aufgebaut. Auf die *Salutatio* (1), die in eine formelhafte Trostfürbitte einmündet, folgt eine erweiterte Anrede (2), die zugleich etwas über das Verhältnis des Briefschreibers zum Empfänger aussagt: Arndt versteht sich als Gerhards liebender Vater, was weniger auf äußere Fürsorge denn auf geistliche Verwandtschaft anzuspielen scheint. Die sich anschließende narrative Einleitung (3) nimmt empathisch Bezug auf den Tod von Gerhards Frau. Arndt möchte einerseits in seinem Mitgefühl für den Trauernden von niemandem übertroffen werden. Zugleich aber weiß er um die Vergeblichkeit solcher Beileidsbekundungen und zieht daraus die allgemeine, schroff klingende Schlussfolgerung, die gleichzeitig eine Empfehlung an den Briefempfänger darstellt, dem Willen Gottes widerspruchslos zu gehorchen, sich in Geduld zu üben und das Klagen einzustellen (4). Fast der ganze übrige Brief dient der Begründung dieses Ratschlages, indem immer wieder neue Gesichtspunkte für die Unangebrachtheit der Trauer aufgezählt werden (5–12). Dabei nimmt Arndt abwechselnd bald den hinterbliebenen Witwer, bald die Verstorbene in den Blick, um ein Trostmotiv an das andere zu reihen. Dreh- und Angelpunkt dieser sowohl konsolatorisch als auch paränetisch akzentuierten Argumentationskette ist das von Menschen zu tragende Kreuz – nicht als dunkles Schicksal, sondern als göttliche Auszeichnung. Gerhard

³¹ Vgl. Erasmus von Rotterdam, *De conscribendis epistolis*, Anleitung zum Briefschreiben, übers., eingeleitet u. mit Anm. vers. von Kurt Smolak, Darmstadt 1980; Brief, Briefliteratur, Briefsammlungen, in: LMA 2, 1983, Sp 648ff.

als Leser dieser argumentativ entwickelten Trostgründe wird mehrmals durch Fragen und Ermunterungen unmittelbar angesprochen und so in den seelsorgerischen Dialog einbezogen: „Wähle eines von beiden“ (5); „warum trauerst du?“ (7); „Was gibt es Größeres?“ (8); „Zeige mir endlich...jemanden...“ (12). Sämtliche Argumente gipfeln gegen Ende des Briefes in dem Zuspruch: „Empfange das durch das Kreuz ausgezeichnete Kleid...als ein Zeichen und eine Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit“ (13). Dem entspricht die den Briefgruß abrundende, freilich topische Ermunterung: „freue Dich in dem Herrn“ (14). Nach der Grußformel (14) klingt der Brief aus mit Nachrichten über die Befindlichkeit des Briefschreibers: er ist im Begriff, sich beruflich von Eisleben nach Celle zu verändern, möchte aber vor seinem Weggang unbedingt noch eine Mitteilung darüber erhalten, wie es Gerhard nach dem Tod seiner Frau geht (15). Seine fürsorgliche Anteilnahme reicht also über den Augenblick hinaus. Soviel zum Aufbau des Briefes.

In literarischer Hinsicht steckt der Brief natürlich voller biblischer Bezüge und Anspielungen, obgleich nie wörtlich zitiert wird und alle Nachweise fehlen. Arndt setzt sie bei dem bibelkundiger Leser wohl einfach voraus. Allerdings sucht man Anklänge an vielleicht zu erwartende neutestamentliche promissorische Kernstellen wie etwa Röm. 8,31³² oder Joh. 3,16 vergebens; stattdessen hat Arndt, wie damals nicht ungewöhnlich, überwiegend Texte aus den alttestamentlichen Weisheitsschriften vor Augen.³³ Dass er dem Trauernden aber überhaupt kein Trostwort aus der HL. Schrift zusagt, scheint mir für Arndts Seelsorge Gerhard gegenüber bezeichnend zu sein. Dafür greift er auf die mittelalterlichen *Ars moriendi*-Tradition und auf mystische, teilweise auch spiritualistische Vorstellungen zurück. Für alles setzt er trotz offener Härten das stillschweigende Einverständnis Gerhards voraus oder versucht es zu erlangen. Zwar entwickelt Arndt seine seelsorglichen Überlegungen dialogisch; echte Überzeugungsarbeit braucht er indessen kaum zu leisten. Gerhard kennt alle aufgeführten Trostgründe, wie seinen „*Meditationes Sacrae*“ zu entnehmen ist. Arndt ruft sie dem Trauernden dennoch in Erinnerung, damit sie in seinem Innern zu einem lebendigen Erfahrungsschatz werden. Nicht das zugesprochene, gehörte und geglaubte Wort, sondern die im Herzen „geschmeckte“ Nähe Gottes soll wirklichen Trost vermitteln.

Gleich im Briefeingang klingt der *Cantus firmus* an: Gott handelt mit seinen Kindern *sub contrario* und mutet gerade zukünftigen Himmelsbewohnern Kreuzerfahrungen zu (5). Die „Annehmlichkeiten beider Welten“ sind ihnen in der Regel nicht vergönnt. Im Gegenteil: „Christus lässt es denjenigen, die er zu ewigen

³² Vgl. aber Arndts Leichenpredigt für Herzog Ernst II. von Lüneburg-Celle (*Zwo christliche Leichpredigten...*, Stadthagen 1611, Bl. [B 4v]), in der neben vielen anderen Trostworten auch diese Stelle zitiert wird.

³³ Vgl. Ernst Koch, Die „Himmliche Philosophia des heiligen Geistes“. Zur Bedeutung alttestamentlicher Spruchweisheit im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *ThLZ* 115, 1990, S. 705–720.

Freuden bestimmt hat, im Leben selten wohlgehen“. Deshalb gilt es zwischen *caelum* und *saeculum* bzw. zwischen den in beiden Bereichen geltenden, sich total ausschließenden Maßstäben zu wählen. Weil paradiesische Freuden nur denjenigen bevorstehen, die im hiesigen Leben viel Kummer zu verkraften hatten, deshalb verbieten sich Trauer und Klage darüber wie von selbst (5).

Auf Gerhard persönlich bezogen, bedeutet diese Einsicht: Die gestorbene Ehefrau war ihm nur für eine begrenzte Zeit von Gott geliehen worden. Er hat sie aber nicht endgültig verloren, sondern nur „vorausgeschickt“, damit sie jetzt als Braut Christi³⁴ die Nähe ihres Seelenbräutigams mehr als alle irdischen Freuden genießen und zu ihrer Bestimmung als Himmelskönigin gelangen kann. Außerdem darf sie den Himmel nun auch noch durch ihren in der Taufe wiedergeborenen Sohn bereichern (6).

Hinter dem Bild und Begriff des Vorausschickens steht das lateinische Wortspiel *amittere* (verlieren) und *praemittere* (vorausschicken), das Augustin gelegentlich gebrauchte,³⁵ um Menschen über den Verlust naher Angehöriger hinwegzuhelfen: Die vorzeitige Trennung stellt keinen bleibenden Verlust dar. Außerdem ist es nur zu begrüßen, daß nicht umgekehrt die unversorgte Mutter mit ihrem Säugling zurückbleiben musste. Im Grunde beansprucht Christus nur das Seine und verschont überhaupt die früh zu sich Gerufenen vor künftigen Übeln. Deshalb kann man nur dankbar sein für ihre schnelle Heimholung in „das fröhliche Anschauen Gottes“ und in „die vollkommenste Glückseligkeit“ (7). Folglich besteht nach Arndt wirklich nicht der geringste Grund zu Trauer und Klage. Er hält es sogar für eine Auszeichnung, von Gott dazu bestimmt zu sein, eine Frau und ein Kind in die ewige Heimat vorauszuschicken. Dafür verweist er auf das Beispiel des Erzvaters Jakob, der auf der Heimreise von Mesopotamien nach Palästina seine Familie auch vorausgeschickt hat, um selbst später nachzukommen (7). Welche ältere Auslegungstradition bei der allegorischen Deutung von Gen. 32,23f., die ich bei Augustin so nicht gefunden habe, Arndt hier aufgreift, muss einstweilen offen bleiben. Gerhard jedenfalls kennt in seinem 1611 abgefassten Enchiridion Consolatorium auch nur die Augustinische Antithese *amittere/praemittere* ohne den alttestamentlichen Stellenhinweis.³⁶ Arndts Beschrei-

³⁴ Hier könnte eine Reminiszenz an die letzten Worte der Sterbenden vorliegen. In der Leichenrede heißt es, sie habe am Pfingstmittwoch zu dem an ihrem Bett stehenden Ehemann gesagt: „Ich hab ein hertzlich Verlangen abzuscheyden, vnd bey meinem HErrn CHristo zu seyn. Ich habe euch ja hertzlich lieb, lieber Herr ... wollte auch gerne nach Gottes Willen noch lenger bey euch bleiben, aber Christum, der mich jetzt fordert, hab ich viel lieber, der hat auch mehr an mich gewandt“ (Christliche Leich vnd Trostpredigt, Bl. E^f).

³⁵ Augustin, Epist. 6 ad vid. (CSEL 34 II, S. 436f.). Weitere Beispiele für das antithetische Wortspiel vgl. bei Peter von Moos, *Consolatio. Studien zur Mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, Bd. 3, München 1972, T 1495ff.

³⁶ Johann Gerhard, *Enchiridion Consolatorium*, gen. Ausg., S. 98. Erst einige Jahre später findet sich der Bezug zu Gen. 32,23f. in einer Trostschrift für Johann Latermann, in: Johann Gerhard, *Sämtliche Leichenpredigten*. Kritisch hrsg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger (Johann Gerhard-Archiv 10, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 174f).

bung des Zustandes der aus dem „elenden Sklavenhaus“ ins Paradies ausgewanderten verstorbenen Partnerin, hier nach dem zweiten Schöpfungsbericht „Rippchen“ genannt (Gen. 2,21), erfährt im folgenden Passus (8) nochmals eine Steigerung: sie ist im Tode „Mitgefährtin des Kreuzes Christi“ und zugleich „Miterbin ewiger Güter und Freuden“ geworden. Darüber hinaus gibt es nach Arndt nichts Größeres mehr. Auch wird sie jetzt in der himmlischen Schule „von Gott gelehrt und eine Wohnung des Heiligen Geistes“. Kurzum, sie hat ihren Lebenslauf früher als andere „vollendet“ und bleibt dadurch vor künftigen Leiden eher als andere verschont (8).

Das muss zwar dem zurückgebliebenen Witwer bitter erscheinen, doch wenn er diese Schicksalsherausforderung annimmt, kann sie ihn gleich dem Ariadnefaden in der griechischen Sage aus dem Lebenslabyrinth hin zu Gott führen. Sie nötigt ihn nämlich wie von selbst dazu, den Blick nach oben, vom Vorletzten hin auf das Letzte zu richten und ganz bewusst im Horizont der Ewigkeit zu leben. In der sich daraus ergebenden Entbindung von hiesigen Bezügen sieht Arndt einen Hinweis auf Gerhards höhere Berufung: „Gott hat Deinen Geist und Deine Liebe für den Himmel bestimmt“ (9).

Mit der nun einsetzenden Reflexion über die „Erhabenheit des Kreuzes“ hat Arndt die Spitze seiner Trostpyramide erreicht (10). Dabei spricht er wohlgemerkt nicht vom Kreuzestod Jesu zur Sühne für die menschliche Schuld, als vielmehr von den in Schicksalsschlägen begegnenden menschlichen Lebenskreuzen, durch welche die rückhaltlose Unterordnung unter den Willen Gottes eingeübt werden soll und kann: „Niemand gefällt Gott mehr als derjenige, welcher die Durchsetzung des göttlichen Willens nicht nur zulässt, sondern auch wünscht“. In der Absage an den eigenen Willen vollzieht sich die „Gleichförmigkeit mit dem Bilde des Sohnes Gottes“ (10), d.h. für Arndt ‚mit seinem Kreuz‘. Wie die Erlösung der Welt sich dem Kreuz Christi verdankt – dies spricht Arndt eigenartigerweise hier nicht aus –, so lässt Gott auch alle übrigen reifen und wohl schmeckenden Gaben durch Kreuzerfahrungen zu den Menschen herabkommen (10). In diesem Kontext wird die Frage gestellt: „Zeige mir endlich in diesem Welttheater jemanden, dem das heilige Kreuz Untergang und Verderben gebracht hat“ (12). Das ist in Arndts Sinne wohl nur so zu verstehen, dass Schicksalsschläge Menschen entweder innerlich voranbringen oder im Todesfalle in die jenseitige, jeglichem Leid entrückte Sphäre versetzen. Vor allem anderen jedoch wertet Arndt die dem göttlichen Willen nicht widerstrebende, das Kreuz annehmende Gottergebenheit als Voraussetzung für die Wiederherstellung der verlorenen Gottebenbildlichkeit.

Gegen Ende der Kreuzmeditation appliziert Arndt das Gesagte abermals ausdrücklich auf den Theologen Gerhard. Mystischer Diktion entsprechend, empfiehlt er ihm: „Wenn Du die Kirche mit Deinen Gaben nähren willst, so lass zu, dass sie durch das Feuer des Kreuzes zubereitet werden, damit sie gut schmecken“ oder „versüsst werden“ (11). Der sub contrario handelnde Gott hat mit einzelnen

Menschen Besonderes vor. Arndt denkt hier vielleicht an das Lukaswort: „Wem viel gegeben ist, bei dem wird man auch viel suchen“ (Lk. 12,48). Deshalb mutet der Seelsorger Arndt gerade dem Theologen Gerhard zu, sein Kreuz – hier den Tod der Ehefrau – als Ausfluss des „höchsten Ratschluss[es] Gottes“ sogar wie eine im Feuer zubereitete süße Liebesgabe von Gott anzunehmen und die daraus erwachsende Glaubensstärkung in seinem Verkündigungsdienst fruchtbar zu machen – etwa als ermutigendes Vorbild für andere (11). Für die eigene Frömmigkeit kann aus Leiderfahrungen eine besonders intensive Sehnsucht nach der Ewigkeit erwachsen, wie das Bild des begierigen Trinkens eines durstigen Hirsches (Ps. 42,2f.) andeuten soll (12). Sowohl das läuternde Feuer, der durstige Hirsch³⁷ als auch das geistlich-leibliche Schmecken sind Begriffe und Metaphern, die häufig in der Mystik begegnen. Die Verbindung von Kreuz und Feuer scheint indessen einem anderen, vielleicht alchemistischen Traditionszusammenhang zu entstammen.³⁸ Wie dem auch sei, einem ohne Murren getragenen Lebenskreuz ist nach Arndts Meinung in jedem Fall himmlischer Lohn gewiss. Darum mündet seine Trostparänese am Ende des Briefes auch in die Zusage. „Empfange das durch das Kreuz ausgezeichnete Kleid, mit dem Christus Dich bekleiden will, als ein Zeichen und eine Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit“.

Arndt verfolgt in seinem an Johann Gerhard gerichteten Kondolenzbrief m.E. nur ein Ziel: die Klage gründlich *ad absurdum* zu führen. Dazu trägt er sowohl im Blick auf seine verstorbene Frau als auch im Blick auf ihn selbst viele nach seiner Meinung unwiderlegliche geistliche Trostgüter zusammen. Sie sollen das Gewicht der Trauergründe mindern. Arndt hat sie, wie schon gesagt, aus der Bibel und aus der älteren christlichen Ars moriendi-Tradition übernommen und durch mystische, im einzelnen noch zu identifizierende Anleihen bereichert.³⁹ Der schroffe Appell, ganz ohne Trauer und Klage über den Verlust eines Menschen hinwegzukommen, lässt sich allerdings in der Bibel, soweit ich sehe, nur als Ausnahmeempfehlung finden. So erhält z.B. der Prophet Hesekiel einmal folgende Weisung: „Du Menschenkind, ich will dir deiner Augen Lust (nämlich deine Ehefrau) nehmen durch eine Plage. Aber du sollst nicht klagen noch weinen noch eine Träne lassen“ (Hes. 24,16).⁴⁰ Der Leichenredner Stöcker zitiert diese Stelle sogar ausdrücklich in seiner Predigt. Nur folgert er daraus im Unterschied zu Arndt keine gänzliche Unterdrückung von schmerzlichen Gefühlsäußerungen, sondern setzt ihnen nur Grenzen. Wörtlich heißt es bei Stöcker:

³⁷ Vgl. Johann Arndt, Von der hochwunderlichen gnadenreichen Vereinigung der Christgläubigen mit dem allmächtigsten...Christo Jesu (Sechs Bücher vom wahren Christentum, S. 747); vgl. auch H. Geyer, Verborgene Weisheit I, S. 404.

³⁸ Vgl. H. Geyers Reflexionen über „ignis magicus“ (Verborgene Weisheit III, S. 256ff.)

³⁹ Vgl. Ute Mennecke-Haustein, Luthers Trostbriefe, QFRG 56, Gütersloh 1989, S. 33–181 (Themen von Luthers Trostbriefen und ihre mittelalterlichen Traditionen).

⁴⁰ Christliche Leich vnd Trostpredigt, Bl. Aij^vff.

Also machen wir vns keinen zweiffel, werde auch vnser Herr Doctor (gemeint ist Gerhard) in erwegung des tröstlichen Articuls von der Aufferstehung der Todten vnd ewigen Leben als ein gedültiger Ezechiel in diesem Stück sich bezeigen, in weinen vnd trawren gebührliche Maß halten, seine affect vnd Vernunft vnter dem gehorsam Christi gefangen nehmen.⁴¹

Für maßvolles, von Gott gebotenes Trauern verweist er z.B. auf die Klagelieder Jeremias beim Tode des Königs Josia (2. Chron. 35).⁴² Würde man die deutsche Leichenpredigt und den lateinischen Trostbrief genauer miteinander vergleichen, träten die unterschiedlichen, beiden Texten zugrunde liegenden Seelsorgekonzepte noch deutlicher zu Tage.

So befremdlich uns heute Arndts Trauerverbot ebenso wie der krasse Dualismus von „Sklavenhaus“, „Labyrinth“, „Welttheater“ und paradiesischem Jenseits mitsamt der alles beherrschenden Lebensdeutung durch Kreuznachfolge auch anmuten mag, so unabweisbar ist doch die Tatsache, dass Menschen im 17. Jahrhundert und ganz sicher auch Gerhard dadurch wirklich getröstet und aufgerichtet wurden. Denn unter der Voraussetzung der Glaubensüberzeugung, dass nur ein Leben in und mit Christus Leben im Vollsinn ist, werden Kreuz und Tod am Ende zu den stärksten Trostgründen gegen Kreuz und Tod, weil beide im Horizont der mystischen Gotteserfahrung einer radikalen Umwertung unterliegen, ja durch den sub contrario handelnden Gott eine völlig neue Qualität gewinnen.⁴³

Vom reformatorischen Standpunkt aus ergeben sich freilich einige Anfragen an die hier begegnende Seelsorgetheologie Arndts. Am meisten vermisse ich bei der ausschließlichen Betonung zu tragender menschlicher Lebenskreuze in der Nachfolge des Kreuzträgers Christus (*exemplum*) den nach lutherischem Verständnis unverzichtbaren Hinweis auf das Kreuz Christi als rechtfertigende Versöhnungsgabe (*sacramentum*), und zwar sowohl im Blick auf die Verstorbene als auch im Blick auf die Hinterbliebenen. Zudem erscheint mir die menschliche Kreuzträgerschaft bei Arndt zu nah an das unvergleichliche Kreuz Christi gerückt und fast eine heroische Eigenleistung zu sein. Das biblische Wort verbirgt sich hinter bloßen Anspielungen. Vom geschenkten Glauben,⁴⁴ von Gottes Barmherzigkeit und Beistand, von den Sakramenten ist im ganzen Brief so gut wie nicht die Rede. Das befremdet mich umso mehr, als Arndts Kreuzestheologie doch vermutlich von Thomas von Kempens Nachfolge Christi beeinflusst zu sein

⁴¹ Ebd., Bl. A[4^f].

⁴² Zum Trauerzugeständnis und zur Trauerbegrenzung in der Trostliteratur des 17. Jahrhunderts vgl. auch Alexander Bitzel, *Anfechtung und Trost bei Sigismund Scherertz. Ein lutherischer Theologe im Dreißigjährigen Krieg*, SKGNS 38, Göttingen 2002, S. 232–236.

⁴³ Vgl. Elke Axmacher, *Ich freue mich auf meinen Tod. Sterben und Tod in Bachs Kantaten aus theologischer Sicht*, in: *Jahrbuch des staatlichen Instituts für Musikforschung Preuß. Kulturbesitz*, hrsg. von Günther Wagner, 1996, S. 30f.

⁴⁴ Lediglich einmal wird formelhaft der „wahre“ Glaube der verstorbenen Ehefrau Gerhards erwähnt (8).

scheint, wo das Kreuztragen mehr als einmal ausdrücklich gerade nicht als „Werk des Menschen, sondern eigentlich [als] das Werk der Gnade Christi“ bezeichnet wird.⁴⁵ Ähnliches gilt von der „Theologia Deutsch“, deren Verfasser die Zähmung des Eigenwillens und dessen Unterordnung unter den Willen Gottes nur mit Hilfe der Gnade Christi für möglich hält.⁴⁶ Sollte Arndt das alles in seinem Trostbrief an Gerhard unerwähnt gelassen haben, weil er es bei dem lutherischen Dogmatiker als selbstverständlich voraussetzen konnte, wie er ja auch am Ende des 4. Buches vom WChr betonte, dass er nicht für die noch zu Rechtfertigenden, sondern für die bereits Gerechtfertigten geschrieben habe.⁴⁷ Seine Vorstellung, dass jenseitiges Heil hiesige Heiligung voraussetzt, bleibt davon jedoch unberührt.

Ferner erstaunt mich das gänzliche Fehlen der Fürbitte für die Verstorbene, desgleichen die Nichtempfehlung des Gebetes als entlastende Möglichkeit gerade für den Trauernden. Sollte Arndt das Gebet als Dialog mit Gott nur den Schwachen vorbehalten und die Starken oder „Eingeweihten“, zu denen er Johann Gerhard zweifellos zählt, davon ausgenommen haben?⁴⁸ Heißt es doch ein Jahr später (1612) in der Vorrede zum Paradiesgärtlein,⁴⁹ das vollkommene, „rechte Gebet muß von innen heraus quellen“ und bedarf keiner Worte. Arndt könnte möglicherweise auch daran gedacht haben, was Thomas von Kempen in seiner Nachfolge Christi schreibt:

Alles, was menschlicher Trost heißt, währt nicht lange und ist im Grunde eitel. Wahrer, seliger Trost ist nur der, den wir von der Wahrheit in unserm Innern empfangen. Wer die wahre Frömmigkeit hat, der trägt seinen Tröster Jesus immer und überall mit sich umher.⁵⁰

Dieser mystische Gedanke scheint sich überhaupt wie eine geheime Richtschnur durch den ganzen Kondolenzbrief zu ziehen.

Bevor weitere Seelsorgetexte Arndts analysiert werden, läßt sich als vorläufiges Zwischenergebnis folgendes festhalten: Arndt hat sich in seinem Trostbrief an Johann Gerhard höchst einfühlsam und gleichzeitig herausfordernd auf dessen vermeintliche Bedürfnisse und Voraussetzungen ausgerichtet. Sowohl bezüglich der Vergeblichkeit von Trauer als auch hinsichtlich der Kreuznachfolge als Lebensdeutung setzt er Gerhards völliges Einverständnis stillschweigend voraus. Die den Brief durchziehenden mystischen Gedankengänge müssten mit ihren möglichen Vorlagen genau verglichen werden. Wie Hans Schneider überzeugend dargelegt hat, ist Arndt auf die für ihn zentralen mittelalterlichen und zeitge-

⁴⁵ Thomas von Kempen, Das Buch von der Nachfolge Christi, hrsg. von Walter Körber, Reclam 7663, Stuttgart 1997, S. 79.

⁴⁶ „Der Frankfurter“, Theologia Deutsch, hrsg. von Alois M. Haas, Einsiedeln 1980, S. 143f.

⁴⁷ WChr IV, Beschluß 2 (Johann Arnd's Sechs Bücher..., S. 686). Vgl. auch Hans Schneider, Der fremde Arndt, S. 235.

⁴⁸ Zu dem nicht von Arndt stammenden Begriff „antistes/Eingeweihter“ vgl. Hans Schneider, Der fremde Arndt, S. 239.

⁴⁹ Johann Arnd's Sechs Bücher...nebst Paradies-Gärtlein, S. 850f.

⁵⁰ Das Buch von der Nachfolge, S. 110f.

nössischen mystischen Texte durch Spiritualisten aufmerksam gemacht worden.⁵¹ Dabei dürfte er auch deren Akzentsetzungen übernommen haben. Daneben ist freilich auch mit von Arndt selbst stammenden Bearbeitungen zu rechnen.

⁵¹ Hans Schneider, *Der fremde Arndt*, S. 232ff.

Anhang

Trostschreiben Johann Arndts an Johann Gerhard zum Tode seiner Ehefrau Barbara Neumeier vom 3. Juni 1611

(im lat. Original angefügt an: Christliche Leich vnd Trostpredigt...Bey volckreicher Begrebnüß Der Erbarñ...Frawen Barbaren Neumeierin.... Gehalten von M. Jacobo, Stöckern, Diacono der Kirchen zu Jehna, Jena 1611. Die Bibelstellenangaben in Klammern stammen von mir, ebenso die Abschnittnumerierung).

1. Heil und Trost von dem Vater der Barmherzigkeit und dem Gott alles Trostes (2. Kor 1,3) erbitte ich Dir von Herzen.
2. Ehrwürdiger, erhabener Mann, den ich wie ein Vater liebe!
3. Nicht ohne großen Schmerz habe ich vom Tod Deiner geliebten Frau erfahren.
4. Wenn meine Seufzer, mein Mitgefühl, meine Tränen etwas auszurichten vermöchten (Sir. 30,25), würde ich gerne alles tun, um Dir zu zeigen, dass ich darin nicht der letzte wäre.
Aber da man dem göttlichen Willen gehorchen muss, bedarf es der Geduld (Rm 5,3f.), nicht der Tränen und des Klagens (Hes.24,15).
5. Die Kinder dieser Welt werden nach irdischem Wohlergehen, die Kinder Gottes nach Kreuz und Trübsal eingeschätzt (Apg. 14,22; Hebr. 12,8). Wähle eines von beiden. Christus lässt es denjenigen, die er zu ewigen Freuden bestimmt hat, selten wohlergehen (Tob. 12,13; Hebr. 12,6).
Mit paradisischen Freuden werden [nur] die genährt, die aus Trübsalen kommen (Apg. 14,22). Den Himmelsbewohnern ist es nicht vergönnt, die Annehmlichkeiten beider Welten zu genießen.
6. Du hast eine Ehefrau, eine Mutter, eine Braut vorausgeschickt: eine Dir von Gott für begrenzte Zeit gegebene Ehefrau, um durch sie den Himmel zu bepflanzen; eine Mutter, die durch das Bad der Wiedergeburt den himmlischen Vater mit einem kleinen Sohn bereicherte; eine Braut, die Christo verbunden und versprochen, eine Königin des Himmels werden sollte. Der Seelenbräutigam wollte sie das Irdische nicht länger genießen lassen, damit sie auf das Himmlische nicht länger verzichten müsste.
7. Gott hat Dich dazu bestimmt, wie der Erzvater Jakob zu handeln, der bei der Rückkehr in seine Heimat seine Frauen und Kinder vorausschickte, um selbst zu Fuß nachzukommen (Gen. 32,23f.). Ich frage Dich, möchtest Du lieber den geliebten kleinen Sohn mit der Mutter nach Dir zurücklassen als vorausschicken? Wenn das Vorausschicken sicherer ist, warum trauerst Du? Gönnst Du Christus nicht Deine Wonnen? Er beansprucht doch nur das Seine, nicht das Deine. Die jetzigen Zeiten sind so, dass, wenn Christus uns nicht bald zu sich nimmt, wir bald

die allerschlimmsten Gefahren zu bestehen haben werden (Weish. 4,14; Mt. 24,15ff.). Wie glücklich können deshalb all die kleinen Seelen sein, die sich ohne irdische Sorgen und Mühen der Ruhe hingegen haben und, bekleidet mit der Reinheit der Engel, das fröhliche Anschauen Gottes genießen! Das ist die vollkommenste Glückseligkeit.

8. Schnell hat Dein glückseliges Rippchen (Gen. 2,21) ihren Lauf vollendet (2. Tim. 4,7). In kurzer Zeit ist die Tochter, Jungfrau, Braut, Frau und Mutter durch die wahre Erkenntnis des Sohnes Gottes herrlich geziert, von Gott gelehrt, eine Wohnung des Heiligen Geistes (1. Kor 6,19), mit besonderen Tugenden geschmückt, durch eine einzigartige Frömmigkeit ausgezeichnet und Mitgefährtin des Kreuzes Christi geworden (Rm. 8,29). Sie war geduldig in Widrigkeiten und ist endlich im wahren Glauben und mit Anrufung des göttlichen Namens aus dem elenden Sklavenhaus (Ps 126,1) ausgewandert, hat Christus ihre geheiligte Seele übergeben und ist Erbin ewiger Güter und Freuden geworden (Joh. 16,20). Was [gibt es] Größeres? Ist es nicht besser, seinen Lauf und alle Lebenspflichten schnell zu vollenden (2.Tim 4,7) als langsam und träge? Wer sein geschuldetes Werk schnell vollendet, kommt auch schnell in den Genuss der Ruhe (Phil. 1,23).

9. Dich aber, geliebter Sohn, zieht Gott zu sich durch den nicht abreißen Faden des Kreuzes wie aus einem Labyrinth; wenn du ihm folgst, wirst Du nicht in die Irre gehen. Gott hat Deinen Geist und Deine Liebe für den Himmel bestimmt. Er gönnt der Welt Deine Liebe nicht, um sie für sich rein zu erhalten.

10. Das Kreuz ist von solcher Erhabenheit, dass Gott keinen seiner Freunde ohne Kreuz wissen will (Mt. 10,38; Hebr. 12,6; Apk. 3,19). Dieser Erhabenheit sind die nicht würdig, die nur Irdischem anhängen. Niemand gefällt Gott mehr als derjenige, welcher die Durchsetzung des göttlichen Willens in [seinem Leben] nicht nur zulässt, sondern auch wünscht. Je näher wir zur Gleichförmigkeit mit dem Bilde des Sohnes Gottes (Rm. 8,29) gelangen, umso lieber sind wir Gott und seinen Engeln. Denn alle wirklichen Gaben Gottes sind unreif, roh und schmecken nicht (Ps. 34,9), wenn sie nicht durch das Kreuz zu uns herabkommen.

11. Wenn Du die Kirche mit Deinen Gaben nähren willst (Lk. 12,48), so lass zu, dass sie durch das Feuer des Kreuzes (Ps. 66,12; 1.Pet 1,7; Apk 3,17) zubereitet werden (Sir. 2,5), damit sie gut schmecken (Ps. 34,99). Denn unsere Niederlagen rühren von dem höchsten Ratschluss Gottes her, ja [sogar] von seiner großen Liebe (Hebr. 12,6), damit die Früchte unseres Tuns versüßt werden.

12. Ein ausgedörrter Hirsch trinkt begieriger (Ps 42,2) und angenehmer aus sprudelnden Quellen und wird lieblicher erfrischt. Zeige mir endlich in diesem ganzen Welttheater jemanden, dem das heilige Kreuz Untergang und Verderben gebracht hat (Mt. 10,30).

13. Empfange deshalb das durch das Kreuz ausgezeichnete Kleid, mit dem Christus Dich hat bekleiden wollen, als ein Zeichen und eine Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit (Apk 7,9). Wenn Du im Himmel gerühmt werden willst, rühme Dich Deiner Trübsale (Rm 5,3; Gal. 6,14). Diese sind ein Zeichen der

göttlichen Liebe (Hebt 12,6); jenes ist der himmlische Lohn für [Deine] Mühsal (Hebr 10,35; Apk 22,12).

14. Lebe wohl in Christo und freue Dich in dem Herrn (Phil 4,4).

15. Ich hätte ausführlicher geschrieben, wenn nicht [meine] Dienstaufgaben und die Unruhe im Zusammenhang mit meinem Stellenwechsel mich daran gehindert hätten. Über Dein Befinden gib mir doch bitte zuverlässige Nachricht, bevor ich von hier weggehe.

Eisleben, den 3. Juni 1611

Dein Johannes Arnd

1. Salutem & consolationem a Patre misericordiae & Deo omnis consolationis ex animo precor,

2. Reverende & clarissime vir, paterno amore mihi dilecte,

3. non sine ingenti dolore obitum charissimae tuae uxoris accipi.

4. Si gemitus mei, si condolentia, si lachrymae aliquid possent, facerem certe, ne postremum me locum obtinere intelligeres, verum cum divinae voluntati sit obtemperandum, patientia opus est, non lacrymis et ejulatibus.

5. Ex terrena prosperitate aestimantur filii hujus seculi, ex cruce & calamitatiabus filii Dei. Elige, utrum malis? Prosperari in terris raro sinit Christus, quos aeternis destinavit gaudiis.

Ex calamitatibus transmittuntur, qui Paradisi delitiis pascuntur. Utriusque seculi voluptatibus frui non datur coeli civibus.

6. Praemisisti conjugem, matrem, sponsam. Conjugem ad tempus tibi divinitus datam, ex qua coelum platares: Matrem, quae mediante regenerationis lavacro, patrem inprimis coelestem filiolo auget: Sponsam; quae Christo sociata & addicta, Regina coeli fieret, quam, diu terrenis frui sponsus animarum noluit, ne diu coelestibus careret.

7. Jacobi Patriarchae imitorem te Deus constituit, qui ad Patriam rediens, praemissis uxoribus & liberis ipse pedetentim sequebatur. Quaero igitur, an malueris charissimum filiolum cum matre post te relinquere, an praemittere? Si praemittere tutius: quid luges? An Christo delicias tuas invides? qui sua reposcit, non tua. Ea nunc sunt tempora, ut ne cito nos Christus transferat, cito nobis subeunda praesentissima pericula. Felices igitur animulae, quae solutae terrenis curis & sordibus quieti se dederunt, puritate angelica decorae fruunturque laetissimo Dei conspectu, qui est consummata beatitudo.

8. Cito absolvit cursum suum beatissima tua costula, brevique tempore fuit filia, virgo, sponsa, uxor, mater, agnitione vera Filii Dei praeclare ornata, divinitus edocta, Spiritus S[ancti] domicilium, virtutibus egregiis decorata, pietate singulari conspicua, crucis Christi consors, patiens in adversis, & tandem in vera fide & invocatione nominis divini ex misero ergastulo emigrans Christoque sanctam ani-

mulam reddens, aeternorum bonorum & gaudiorum facta haeres, quid amplius? Nonne satius est cito absolvere cursum & officii partes, quam lente & segniter? Qui cito absolvit opus debitum, cito quietem meretur.

9. Te a[utem], fili charissime, ad se trahit Deus perpetuo filo crucis quasi ex Labyrintho sequere ducentem, non errabis. Coelestibus Deus ingenium & amorem tuum destinavit. Invidet igitur mundo amorem tuum, ut sibi purum reservet.

10. Tanta nobilitas est crucis, ut nolit Deus quenquam suorum amicorum esse sine cruce. Indigni sunt hac nobilitate, qui tantum terrenis adhaerent. Nemo magis placet Deo, nisi qui voluntatem Dei in sese patienter perfici non tantum sinit, verum etiam exoptat. Quo propius accedimus ad conformitatem imaginis filii Dei, eo chariores Deo simus & Angelis. Omnia vera Dei dona, nisi ad nos cum cruce descendant, immatura sunt, cruda & insipida.

11. Si donis tuis ecclesiam vis pasci, patere ut percoquantur igni crucis, ut sapidissima fiant. Igitur optimo Dei consilio, imo ex immenso Dei amore immittuntur calamitates, ut edulcorentur fructus officii nostri.

12. Cervus anhelans avidius & dulcius ex vivis fontibus bibit, et suavius reficitur. Tandem monstra mihi in hoc toto mundi theatro, cui sancta crux exitio et perditioni fuerit?

13. Accipe igitur sanctam hanc vestem cruce insignatam, qua te indui Christus voluit, in signum & spem futurae gloriae. Si vis gloriosus audiri in coelis, gloriare in afflictionibus, hoc signum divini amoris, illud coeleste praemium laboris.

14. Vale & in Christo salve & laetare in Domino.

15. Prolixior fuisset, ni & officii labores, & inquietudo mutationis impediisset. De valetudine tua ante meum abitum fac me diligenter certiorem.

Dabam Islebii 3. Junii, 1611.

Tuus Johannes Arnd

Immanuel Kant über die Mystik und die Deutung von ihm als Mystiker

Hans-Olof Kvist

Im Folgenden beabsichtige ich, teils verschiedene Stellungnahmen zu der Frage, ob Kant als Mystiker zu betrachten ist, teils Kants grundsätzliche Haltung zu dem, was von ihm als Mystik betrachtet wurde, zu schildern. Die Frage, ob Kant ein eventueller Mystiker ist, ebenso wie die Frage nach seiner Haltung zur Mystik, sind früher Gegenstände einiger Sonderuntersuchungen gewesen. Hierüber wird in der nachfolgenden Darstellung näher Aufschluss gegeben. Sie wird stellenweise Kritik an früherer Forschung nicht ausschließen.

Die nachfolgende Erörterung beansprucht nicht, die Thematik erschöpfend zu behandeln. Vor allem soll derjenige Teil der Problematik, der die Umbildung der geometrischen Mystik in Kants Metaphysik des Raumes und transzendentalen Idealismus betrifft, außer Acht gelassen werden. Darüber hat Dietrich Mahnke einen anregenden Aufsatz „Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant“¹ verfasst. Mahnke weist nach, wie in Kants Denken seit seiner kosmogonischen Jugendschrift „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt“ (1755) und bis zu

¹ Blätter für deutsche Philosophie 13 (1939/40), 1–73. Kant wird auf den Seiten 31–73 behandelt. Vgl. Paul Menzer, Deutsche Philosophie als Ausdruck deutscher Seele, Kant-Studien 39 (1934), 275.

seinem letzten großen Werk „Opus postumum“ (1796–1803, kleinere Teile vor 1796) einige mystische Tendenzen nachwirken.²

Wem daran gelegen ist, sich in Kants Zahlenmystik zu vertiefen, dem bieten sich einige Stellen als eine angemessene Forschungsunterlage an.³ Ein vollständiges Verzeichnis aller derjenigen Stellen in Kants Produktion, an denen Worte wie „mystisch“, „Mysticism“ u.dgl. vorkommen, findet sich bei mir.⁴

Ich disponiere meine Darstellung folgendermaßen: Zuerst wird du Prels Deutung von Kant als Mystiker auf Grund dessen Vorlesungen über die Psychologie, die sich teilweise an die von Kant im Jahre 1766 herausgegebene Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ anschließen, behandelt. In den beiden Kontexten geht es um den schwedischen Geisterseher Emanuel Swedenborg, der von du Prel mit Kant verglichen wird. Als Ergebnis stellt du Prel fest, Kant sei als Mystiker zu betrachten. Als nächster Schritt werden Quellen aus der kritischen Periode Kants behandelt, in denen Kant sich zudem äußert, was er Mystik nennt. In Verbindung damit wird dann letztlich die damalige und spätere Diskussion über Kant und die Mystik, einschließlich der eigenen Stellungnahme Kants aus dem Jahr 1800, behandelt.

Du Prels Deutung von Kant als Mystiker – kritisch betrachtet

Im Jahr 1889 wurden „Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung: ‘Kants mystische Weltanschauung’“ (Leipzig) von Carl du Prel⁵ herausgegeben. Dabei war es die Absicht du Prels, Kant als Vorgänger der „modernen mystischen Philosophie“ oder „modernen Mystik“, wozu du Prel den animalischen Magnetismus, den Hypnotismus, den Somnambulismus und den Spiritismus zählt, darzustellen.⁶

² Über „lex insita“ und das Scholion zu § 22 in „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (1770) als Reste dessen, was Kant Mystik nennt, siehe Dieter Henrich, Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung, in: Friedrich Kaulbach & Joachim Ritter (Hrsg.), Kritik und Metaphysik. Studien, Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin 1966, 53.

³ Loses Blatt G (=Vorarbeit zum ersten Abschnitt der Schrift Der Streit der Fakultäten, allem Anschein nach 1794; zur Datierung siehe Einleitung von Karl Vorländer in der Akademie-Ausgabe VII, 337–339 und die Einleitung von Klaus Reich in der Ausgabe der genannten Schrift in Philosophische Bibliothek 252, Hamburg 1959, XI) XXIII, 450; Loses Blatt A 2 (=Vorarbeit zu Ausgleichung eines auf Mißverständnis beruhenden mathematischen Streits, 1796) XXIII, 199–200; Ausgleichung eines auf Mißverständnis beruhenden mathematischen Streits (1796) VII, 409–410; Der Streit der Fakultäten (1798) VII, 62–63; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) VII, 194–196.

⁴ Dr. E. Gerresheim an dem Philosophischen Seminar A der Universität Bonn hat mir freundlicherweise dieses Verzeichnis zugestellt.

⁵ Nach H. Miers, Lexikon des Geheimwissens (1970), 324: „geb... 1839... gest. 1889... philosophischer Schriftsteller, Spiritist... kam 1853 in die kgl. Pagerie in München, wo er auch das Gymnasium und die Universität besuchte, trat 1859 in die bayer. Armee, nahm 1872 als Hauptmann seinen Abschied und beschäftigte sich seitdem schriftstellerisch.“

⁶ Du Prel 1889, XI–XVI.

Die von du Prel herausgegebenen Vorlesungen über Psychologie geben den Text des Abschnitts über die Psychologie in den von K.H. Pölitz edierten Vorlesungen Kants über Metaphysik vom Jahr 1821⁷ wieder, genauer: den Text des Abschnittes über Psychologie in einer der Pölitzschen Ausgabe zugrundeliegenden Abschrift einer Nachschrift dieser Vorlesungen.⁸ Die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik⁹ wurden bald vergessen und waren am Ende des 19. Jahrhunderts nur wenigen Fachgelehrten (Vaihinger, Erdmann, Ueberweg) bekannt. Warum hat du Prel von den Vorlesungen nur den Teil der Psychologie und nicht die gesamten Vorlesungen über Metaphysik herausgegeben? Für seine Auswahl ist sein Interesse an der genannten Art von Mystik ausschlaggebend gewesen. Nach du Prel entwerfen die Vorlesungen über Psychologie „ein ganzes System der Mystik“¹⁰, das Kernstück der „mystischen Weltanschauung Kants“¹¹. Darüber hinaus hat du Prel, der sich für Okkultismus interessiert, einen besonderen apologetischen Zweck: mit Hilfe der Vorlesungen über Psychologie und so auf die Autorität Kants hinweisend, Emanuel Swedenborg, der von der Aufklärung in Misskredit geraten war, eine philosophische Ehrenrettung zu geben.¹²

Es ist bekannt, dass Kant in dem historischen Teil der „Träume eines Geistersehers“, in dem ersten und zweiten Hauptstück,¹³ nach eigener Angabe „die wilden Hirngespinnste des ärgsten Schwärmers unter allen“¹⁴ wiedergegeben hat, und dass er hier von Swedenborgs „Arcana coelestia“ (London 1749–1756) als einem Werk, das „acht Quartbände voll Unsinn“¹⁵ beinhalte, gesprochen hat. Swedenborgs vermeintlich übernatürliche Erlebnisse sind der Grund, dass er sich für Kant – wie dieser späterhin klar ausgesagt hat – als einen Mystiker darstellt.¹⁶

Auf Grund von sekundären Aufschlüssen hatte Kant schon im Jahr 1763 in einem Brief an Fräulein Charlotte Knobloch¹⁷ über Swedenborgs Erlebnisse und Ideen berichtet und diese dabei auch vorläufig abgeschätzt. Er verhält sich skeptisch dazu, ob sein Gewährsmann das Vermögen gehabt habe, nach solchen

⁷ Du Prels Ausgabe der Vorlesungen Kants über die Psychologie ist 1964 aufs neue von dem Fischer-Verlag, Pforzheim, herausgegeben. In der Akademie-Ausgabe umfassen die Vorlesungen die Seiten 221–301 des Bandes XXVIII.

⁸ Siehe Gerhard Lehmanns Einleitung in der Akademie-Ausgabe XXVIII, 1344–1345.

⁹ Diese sind aufs neue von K.L.Schmidt (Rosswein 1924) und als photomechanischer Abdruck der Originalausgabe von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt 1964) herausgegeben. In der Akademie-Ausgabe umfassen die Vorlesungen die Seiten 193–350 und 527–577 des Bandes XXVIII.

¹⁰ Du Prel 1889, XII, XV.

¹¹ Siehe hierzu du Prel 1889, XV–LXIV.

¹² Du Prel 1889, VIII.

¹³ II, 354–368.

¹⁴ II, 366.

¹⁵ II, 360.

¹⁶ Z.B. Reflexion 1486 (um 1775–1777) XV, 710; Der Streit der Fakultäten VII, 46.

¹⁷ X, 43–48.

Dingen zu fragen, was das meiste Licht auf die Sache habe werfen können, und erwartet ein schriftliches Zeugnis von Swedenborg selbst. Für Kant stellt sich das Ganze noch als eine „schlüpfrige Sache“ dar. Ich zitiere:

*Viel grössere Talente, als der kleine Grad, der mit zu Theil geworden, werden hierüber wenig Zuverlässiges ausmachen können.*¹⁸

Beachtung verdient Kants unzweideutig positive Äußerung über Swedenborgs Clairvoyance. Was über dessen Vermögen, den Brand Stockholms Ende September 1756 (soll 1759 sein) klar gesehen zu haben, erzählt worden sei, findet Kant glaubwürdig. Über dieses Ereignis sagt er:

*Die Begebenheit... scheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben und benimmt wirklich allem erdenklichem Zweifel die Ausflucht.*¹⁹

Wie der vorangehenden Darstellung schon zu entnehmen war, bewegt sich das allgemeine Urteil Kants über Swedenborg in „Träume eines Geistersehers“ jedoch in einer anderen Richtung. Schon der vollständige Titel des Buches „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ entschleierte eine ironische Haltung von seiten Kants zu derartigen Fragen, die von ihm in dem darauf folgenden Text behandelt werden. Es ist auch nicht schwierig, eine ähnliche Haltung in der Überschrift – „Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen“ – des zweiten Hauptstücks des ersten Teils oder in den sofort darauf folgenden Worten aufzufassen:

*... nun kann er [scil. der Initiat] geistige und von körperlichem Zeuge enthüllte Gestalten in derjenigen Dämmerung sehen, womit das schwache Licht der Metaphysik das Reich der Schatten sichtbar macht.*²⁰

Dasselbe gilt der folgenden Äußerung am Ende desselben Abschnitts:

*Demnach den obigen Sätzen zu urtheilen, kann die anschauende Kenntniß der andern Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat.*²¹

Dass Kant nicht viel für den Okkultismus übrig hat, geht z.B. aus der folgenden ironischen Äußerung hervor: „Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz

¹⁸ X, 47–48.

¹⁹ X, 46–47, bes. 46. Zum Verhältnis der Schrift Träume eines Geistersehers und dem Brief an Fräulein von Knobloch siehe XIII, 20–21; Ernst Benz, Swedenborg in Deutschland. F.C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs. Nach neuen Quellen bearbeitet. Frankfurt am Main 1947, 237–271; Julius Ebbinghaus, Kant und Swedenborg, in: Julius Ebbinghaus, Gesammelte Aufsätze. Darmstadt 1968, 58–79.

²⁰ II, 329. In der Reflexion 1482 (wahrscheinlich 1775–1777, weniger wahrscheinlich 1773–1775) steht: „(s Deutlichkeit der Begriffe vertreibt die Schwärmercy; hinter verworrenen Begriffen verstecken sich Theosophen. Goldmacher, Mystiker, Initiaten in geheimen Gesellschaften.)“.

²¹ II, 341.

und gut als Candidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt.“²²

Diesen ironischen Äußerungen ist hinzuzufügen, dass Kant nicht besonders gewillt war, die „Träume“ abzufassen. In einem Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766 sagt Kant, er habe seine Schrift mit „Unwillen“ geschrieben, und dass sie „in ziemlicher Unordnung“ abgefasst sei.²³ Die „Träume“ seien – wie er in einem Brief an denselben Adressaten vom 7. Februar 1766 ausdrücklich sagt, „eine gleichsam abgedrungene Schrift“.²⁴ Dadurch, dass er auf verschiedene Weise Erkundigungen über Swedenborgs Visionen eingebracht habe, habe er zugleich neugierige Erwartungen bei anderen herbeigeführt.²⁵

Nach all diesem muss man sich die Frage stellen, was Kant eigentlich der Sache nach über die Existenz von immateriellen Naturen (Geistern) in der Welt zu sagen hat. Mit einer bloß skeptischen Haltung oder mit Ironie lässt sich der kritische Leser nicht überzeugen. In dem dogmatischen Teil der „Träume“ (im ersten Hauptstück) behauptet Kant, dass der Begriff des „Geistes“ nur dann beibehalten werden könne, wenn damit Wesen verstanden werden, „die sogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig sein können“.²⁶ Kant fügt jedoch unmittelbar danach hinzu, eine derartige Bestimmung des Begriffes sei noch weit von der Akzeptanz des Satzes, „daß solche Naturen wirklich, ja auch nur möglich seien“.²⁷ Freilich könne auch nicht geltend gemacht werden, die Unmöglichkeit solcher Wesen sei „eine erkannte Unmöglichkeit“. Kant sagt:

*Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen ohne Besorgniß widerlegt zu werden, niewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können.*²⁸

Der Verfasser der „Träume“ macht sogar einige Reflexionen, die in die Richtung einer Annahme zeigen, schließt aber mit der Feststellung ab, seine Ausführungen seien „schwer einzusehende Gründe der vermutheten Möglichkeit“.²⁹ Kant ringt mit sich selbst: gleichzeitig damit, dass er auf der einen Seite persönlich dazu geneigt ist, die Existenz immaterieller Wesen in der Welt zu behaupten, und auch seine eigene Seele zu der Klasse solcher Wesen zu zählen, gibt er auf der anderen Seite ausdrücklich zu, die Notwendigkeit einer Einheit von Geist und Körper und die Gründe für die Aufhebung dieser Einheit bei gewissen Störungen gehe weit über seine Einsicht hinaus.³⁰ Was Kant sachlich über die Existenz von immate-

²² II, 348.

²³ X, 69.

²⁴ X, 68.

²⁵ X, 69. Siehe hierzu näher Benz 1947, 263–268.

²⁶ II, 321.

²⁷ II, 322.

²⁸ II, 323.

²⁹ II, 323–324.

³⁰ II, 327–328.

riellen Geistern in der Welt zu sagen hat, bleibt also im Grunde bei einigen Vermutungen und Reflexionen innerhalb der letzten, nicht mehr. Eine Äußerung von Kant im Brief an Mendelssohn vom 4. August 1766, die kennzeichnend für die philosophische Haltung der „Träume“ ist, lautet:

*Zwar denke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.*³¹

Der Umstand, dass du Prel als an Mystik Interessierter und Spiritist in der Einleitung der von ihm herausgegebenen Vorlesungen über die Psychologie Kants Weise, in der Träumenschrift von 1766 aufgreift, die Ideen und die Erlebnisse Swedenborgs, des Geisterseher und Mystikers, zu behandeln und beleuchten, ist an und für sich nicht dazu geeignet, Erstaunen zu erregen. Was vor dem Hintergrund des oben Angeführten indessen frappiert, ist die These du Prels, die Grundtendenz der „Träume“ sei nicht im aufklärerischen Sinne kritisch gegen alle Formen des Geisterglaubens, sondern in dieser Hinsicht positiv mystisch (der Mensch habe Kontakt mit der Geisterwelt). Nach du Prel zeigen die Vorlesungen über die Psychologie klar, dass die „Träume“ in mystischer Richtung interpretiert werden sollen. Darüber hinaus gäben die Vorlesungen an die Hand, dass Kant Swedenborgs metaphysische Erklärung akzeptiert hätte, eine Erklärung, die später entdeckte Tatsachen über den Somnambulismus empirisch bestätigt hätten.³²

Wie ist zu all diesem Stellung zu nehmen?

Von wesentlicher Bedeutung für das Urteil du Prels, Kant sei ein Mystiker, war die zu der Zeit du Prels waltende Auffassung von der Datierung der Vorlesungen über die Psychologie. Du Prel weist darauf hin, dass die Vorlesungen nach Erdmann um das Jahr 1774 oder während der „vorkritischen Periode“, wozu du Prel die Zeit vor der „Kritik der reinen Vernunft“ zählt, abgefasst seien. Auch wenn dies der Fall wäre, habe Kant jedoch die genannten Vorlesungen während der „nachkritischen Periode“, wozu du Prel die Zeit nach dem kritischen Hauptwerk von 1781 zählt, *gehalten*.³³ Dies wird von du Prel mit dem Aufschluss belegt, dass Pölitz für seine Ausgabe der Vorlesungen über die Metaphysik von Kant Nachschriften dieser Vorlesungen aus der Zeit 1788–1789 benutzte. Auf dieser Grundlage macht du Prel geltend, die Vorlesungen über die Psychologie würfen Licht auf die Weise, wie Kant endgültig über Swedenborg dachte, d.h. dass

³¹ X, 39. Hier sei auf Meyers beachtenswerten Artikel Kant und der Okkultismus hingewiesen, der deutlich zeigt, dass die Grundeinstellung und der Grundton der „Träume“ antiokkultistisch ist. E. Meyer, Kant und der Okkultismus, in: Albertus-Universität in Königsberg i.Pr. (Hrsg.), Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. Leipzig 1924, 115–128. Siehe auch Ebbinghaus 1968.

³² Du Prel 1889, VII–VIII; XXXIII–XLVI, bes. XXXVI.

³³ Zu der Frage der Einteilung des Kantischen Denkens in Perioden siehe Hans-Olof Kvist, Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Struktur- und Aufbau Probleme dieses Verhältnisses in der Kritik der reinen Vernunft (Akad. Abh.), Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut 24. Åbo 1978, 282–283, Fußnote 64.

Kant nach der „Kritik der reinen Vernunft“ eine *Entwicklung* in mystischer Richtung unterlegen hätte, und dass dieser auf der Basis der genannten Vorlesungen in Wirklichkeit als ein prophetischer Mystiker aufzufassen wäre: „die moderne Mystik“ würde in ihnen von ihm antizipiert.³⁴

Wie aus die von Gerhard Lehmann in der Akademie-Ausgabe im Jahr 1972 herausgegebenen Einleitung zu Kants Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie hervorgeht, geht der der Vorlesungsausgabe du Prels zugrundeliegende „Teil der Psychologie“ (wie auch die Kosmologie und die Theologie) der Pölitzschens Ausgabe auf eine Abschrift L1 zurück, die freilich zu der Zeit nach der „Kritik der reinen Vernunft“ datiert, aber auf ein der Qualität nach gutes Manuskript, das Nachschriften von Vorlesungen aus der letzteren Hälfte der 70er Jahre enthält. Die Pölitzsch Ausgabe war eine Kompilation, die auf zwei Vorlesungsabschriften, L1 und L2 (die Benennungen von Heinze), basierte. Die Einleitung, die Prolegomena und die Ontologie gründen sich auf L2, die zu einer erheblich späteren Zeit, zum Winter 1790–1791, datiert, und auf ein Manuskript von Vorlesungsnachschriften vom Jahr 1788 zurückgehen könne.³⁵

Schon auf der Grundlage dieser Hinweise hinsichtlich der Datierung des zu denkenden *Ursprungstextes* der L1 wird du Prels Konstruktion, die eine zeitmäßig späte Fixierung von Kant als Mystiker und die damit zusammenhängenden Umstände betrifft, zunichte gemacht. Die von du Prel herausgegebenen Vorlesungen über die Psychologie belegen nicht, dass Kant *nach* der „Kritik der reinen Vernunft“ ein Mystiker im Sinn von du Prel ist oder *sich* sogar zu einem Mystiker auf eine Art, die ihn zu einem Vorläufer – um du Prels Ausdruck zu verwenden – „der modernen Mystik“ *entwickelt hat*. Auch die Unternehmung du Prels, auf der Grundlage der Psychologievorlesungen zu behaupten, Kant habe Swedenborgs metaphysische Erklärung vom Menschen noch nach der „Kritik der reinen Vernunft“ akzeptiert, erscheint als misslungen.³⁶ Dasselbe kann von dem Versuch

³⁴ Du Prel 1889, VII–XII. Du Prel äußert sich irreführend hinsichtlich Erdmann. Dieser mache tatsächlich geltend, die Vorlesungen seien auf eine Nachschrift dieser Zeit zurückzuführen. Benno Erdmann, Mitteilungen über Kant's metaphysischen Standpunct in der Zeit um 1774, Philosophische Monatshefte 20 (1884), 71. Vgl. Lehmanns Einleitung XXVIII, 1341.

³⁵ XXVIII, 1340–1347, bes. 1344; XXIV, 979. Siehe auch die Inhaltsübersichten des ersten Halbbandes des achtundzwanzigsten Bandes und des ersten Teils des zweiten Halbbandes desselben Bandes.

³⁶ Das Urteil Lehmanns in der Einleitung des XXVIII Bandes der Akademie-Ausgabe über die Sachthesen du Prels lautet folgendermaßen: „... seine [scil. du Prels] Thesen: Kant habe die moderne Mystik antizipiert – wobei der Terminus Mystik für Okkultismus bzw. Spiritismus steht –, Kant lehre eine andere Welt, ein transzendentes Subjekt und dessen Gleichzeitigkeit mit der irdischen Person (eingeschlossen: Kant lehre die Unzulänglichkeit des Selbstbewußtseins für unsere Wesenserkenntnis, die nur teilweise Versenkung unseres Wesens in die materielle Welt, Präexistenz, Unsterblichkeit, Geburt als Inkarnation eines transzendentalen Subjekts, materielles Dasein als Ausnahme, transzendentes als Regel, Notwendigkeit einer transzendentalen Psychologie für den Seelenbeweis; Kant fasse schließlich die *Stimme des Gewissens* als *Stimme des transzendentalen Subjekts* und das Jenseits als *bloßes Jenseits der Empfindungsschwelle*), sind weniger deshalb abwegig, weil er das transzendente Subjekt

du Prels, die philosophische Ehre Swedenborgs unter Hinweis darauf zu retten, dass der als Denkautorität herbeigerufene Kant in den vermeintlich zu der Zeit nach „Kritik der reinen Vernunft“ – der „nachkritischen“ Periode Kants – inhaltlich fixierbaren Vorlesungen über die Psychologie sich über Swedenborg in einer Weise geäußert hätte, die an die Hand gäbe, dass Kant sich in eine mystische Richtung entwickelt hätte. Die in den Vorlesungen über die Psychologie vorkommenden Äußerungen über Swedenborg gehören nämlich ihrem Ursprung nach zu der Zeit vor „Kritik der reinen Vernunft“. In diesem Zusammenhang und wenn man sich auf die jetzige Kenntnis der tatsächlichen Verhältnisse hinsichtlich der ursprünglichen Vorlesungsnachschrift und späteren Abschriften der Vorlesungen über die Psychologie stützt, ist der folgende prinzipielle Gesichtspunkt hinzuzufügen: Der Umstand, dass L1 nach der „Kritik der reinen Vernunft“ verfertigt worden ist, soll nicht als ein Zeichen der Urteilsfähigkeit, sondern als ein Zeichen der Urteilslosigkeit des Abschreibers angesehen werden – er ließ ja in einer im Verhältnis zu den ursprünglichen Vorlesungsnachschriften veränderten philosophischen Lage den alten Text in der neu entstandenen Abschrift wiederkommen.³⁷

Kann man – mit du Prel – sagen, die Vorlesungen über die Psychologie seien für Kants Denken über Swedenborg endgültig entscheidend? Wenigstens sind die Vorlesungen das letzte ausführliche Zeugnis dessen, was man als die Meinung Kants über Swedenborg *vor* der Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft“ geltend gemacht habe. Hiermit wird nicht behauptet, dass die Vorlesungen über die Psychologie als richtunggebend für eine mystische Deutung der „Träume“ im Sinne du Prels verwendet werden könnten, eine Deutung, von der außerdem festgestellt werden kann, dass sie an einer grundlegenden Schwäche hinsichtlich der Bestimmung des Begriffs der Mystik leidet (etwas, das völlig offenbar daraus wird, dass der „nachkritische“ Kant auf der Grundlage der Vorlesungen über die Psychologie noch dazu als ein Vorgänger „der neuen Mystik“ in all deren Komplexität von u.a. Hypnotismus, Somnambulismus und Spiritismus gedacht werde).

Alf Nyman hat in seinem Aufsatz „Kant – en mystiker? Några randanmärkningar“³⁸ (=Kant – ein Mystiker? Einige Randbemerkungen) mit besonderer Rücksicht darauf, Emanuel Swedenborg einzuschätzen, den Inhalt der Vorlesungen über die Psychologie mit dem Inhalt der „Träume eines Geistersehers“ verglichen und dabei auch kritisch Stellung zu du Prels Deutung von Kant als einem Mystiker genommen. Nyman weist darauf hin, dass Berufsmystiker wie du Prel und Jung-Stilling, der Metaphysiker Eduard von Hartmann, der Philosophiegeschichtler Max Heinze und die Anti-Metaphysiker Eugen Dühring und Ernst Laas und endlich der Kant-Kommentator Hans Vaihinger einen Standpunkt eingenommen haben, nach dem Kant nicht nur als Ethiker,

durchgehend als metaphysisches versteht, sondern weil er supponiert, die Sätze rationaler Psychologie ließen sich empirisch verifizieren.“ XXVIII, 1347.

³⁷ Siehe Lehmanns Einleitung in der Akademie-Ausgabe XXVIII, 1345.

³⁸ Vetenskapsocieteten i Lund. Årsbok 1930. Lund 1931, 19–31.

sondern auch als Erkenntnistheoretiker, die Geisteslehren Swedenborgs akzeptiert habe.³⁹ Nyman selbst verhält sich kritisch zu einem solchen Gedanken. Er gibt freilich zu, der Inhalt der Vorlesungen über die Psychologie könne an die Metaphysik Swedenborgs erinnern, z.B. hinsichtlich der Auffassung von dem Menschen als einem Doppelwesen mit einem Leben in zwei Welten, der empirischen und der intelligiblen, ebenso wie hinsichtlich der Auffassung, dass *mundus intelligibilis* eigentlich nicht eine andere Welt, sondern *dieselbe* Welt sei, durch die intellektuelle Anschauung, die der religiösen Trance bei Swedenborg entspreche, gesehen. Die intelligible Welt der Vorlesungen sei wiederum mit dem Himmelreich zu vergleichen; sie sei dessen profanere und gelehrtere Form. Über das Verhältnis zwischen den „Träumen“ und den Vorlesungen über die Psychologie geht, behauptet Nyman, der in den „Träumen“ berührte Gedanke von einem sittlichen Fallgesetz auf und trete in den Vorlesungen in der Gestalt des Gedankens von einem *commercium* der Geister auf. Nyman hebt hervor, dass in den Vorlesungen über die Psychologie einige Gesichtspunkte, die Kant in den „Träumen“ geschildert habe, nicht wiedergegeben wurden, u.a. die Idee von geistlichen Überpersönlichkeiten. Kant sei in den Vorlesungen über die Psychologie „an dem metaphysischen Netto der Geistesvisionen Swedenborgs“ interessiert, und „das einzige, wogegen er sich dabei veranlaßt sehe, Einspruch zu erheben, sei der Standpunkt, nach dem ein *Scheinkörper*, eine menschliche ‘Apparenz’ die notwendige Form aller geistigen Anschauung des eigenen oder des fremdem Seelenlebens ausmache.“⁴⁰

Ogleich Nyman im Zusammenhang mit seinen Angaben der Datierung der Vorlesungen über die Psychologie den Namen Heinze und die von diesem benannten Handschriften L1 und L2⁴¹ erwähnt, und obwohl die diesbezügliche Untersuchung Heinzes „Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern“ schon so früh wie 1894 erschienen war, ist es Nyman nicht klar, dass die zu L1 gehörenden Vorlesungen über die Psychologie auf ein Manuskript von Vorlesungsnachschriften aus der letzteren Hälfte der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts zurückgehen, und dass L2, das Pölitz auch benutzt hat, aber dessen Teil der Psychologie er nicht als Grundlage für Kants Vorlesungen über die Metaphysik verwendet hat, zu einer erheblich späteren Zeit datiert, nach Heinze zum Winter 1790–1791, und möglicherweise auf Vorlesungsnachschriften vom Jahr 1788 zurückgeht.

Damit ist festzustellen, dass die von Nyman vorschlagsweise vorgelegte Konklusion „Aus dem Angeführten scheint dann hervorzugehen, daß Kant sicher 1773–1774, eventuell auch 1788–1789, und in dem Fall *nach* der Kritik, Ansichten akzeptiert und ausgesprochen hat, die den Swedenborgischen sehr nahe kommen“⁴² hinsichtlich der zeitlichen Fixierungen nicht akzeptabel ist.⁴³

³⁹ Nyman 1931, 21.

⁴⁰ Nyman 1931, 24–25.

⁴¹ Nyman 1931, 22.

⁴² Nyman 1931, 27.

Es gibt übrigens – wie auch Nyman hervorhebt – in den Vorlesungen über die Psychologie vieles, was gegen die vorgelegte Schlussfolgerung spricht. So verneinen diese Vorlesungen ausdrücklich die Möglichkeit von Geistesoffenbarungen innerhalb der Erfahrungswelt.⁴⁴ Aus diesem Grunde und auch darum, weil Kant in den „Träumen“ gute Gründe dafür anführt, dass die Lehre von Gespenstern nicht im Zusammenhang mit der Rede von einer möglichen Erfahrung in Frage komme, ist die Verwendung der Vorlesungen über die Psychologie mit der Absicht, die Abhängigkeit Kants in den „Träumen“ von den Geisteslehren Swedenborgs zu motivieren, zurückzuweisen.⁴⁵

Eine gewisse Unvorsichtigkeit zeigt Nyman darin, dass die „Träume“, ohne eingehendere Schilderung der Natur und des Gesamtzusammenhangs der hier vorkommenden Texte, von ihm zitiert werden, um Standpunkte Kants zu belegen. Man beachte, dass der ganze Titel „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ lautet, und dass Kant in dem dogmatischen Teil dieser Schrift im ironischen Ton Argumente bespricht, die er selbst nicht umfasst.

Verdienstvoll sind dagegen Nymans klarblickende Hinweise über den Charakter der Vorlesungen über die Psychologie, die ihrerseits dazu beitragen, die Basis für solche Versuche zu entfernen, die Kant als Mystiker und als Schutz und Halt des Swedenborgianismus hinstellen. Die Tatsache, dass die genannten Vorlesungen einen Rest von positiven und sogar sehr kategorischen Äußerungen in geistesmetaphysischer Richtung enthalten, wird von Nyman mit Hilfe einiger quellenkritischen und sonstigen Erwägungen verständlich gemacht. Zusammengefasst sind sie folgende: 1) Kant habe für philosophische *Anfänger* gelesen; es gehe um *ibr* Referat; 2) Kant habe über ältere Handbücher gelesen und habe dabei ihre metaphysischen Ausdrucksweisen verwendet, wozu er eigene erklärende und korrigierende Kommentare hinzugefügt habe; 3) Es könne angenommen werden, Kant habe vermieden, sein dürrestes Pulver Anfängern zu geben; 4) Kants Gedankengang wäre nicht immer leicht mitzubekommen, Anfänger könnten dabei leicht ernste Irrtümer begangen haben und die Müdigkeit des Nachschreibers hätte ihn unaufmerksam gemacht, was zur Folge gehabt hätte, dass er nur Halbwahrheiten mitbekommen hätte; 5) Das Referat habe eine eigene Psychologie; Gleiten von beispielsweise Problematischem zu Assertorischem und von Hypothetischem zu Kategorischem könnten leicht bei einem Anfänger vorkommen; 6) Kant habe

⁴³ Die Datierung 1773–1774 geht auf Erdmann zurück (vgl. oben Fußnote 34). Die Jahre 1788–89 gründen sich auf die Angabe Pölitz', der in der Vorrede seiner Ausgabe der Vorlesungen Kants über die Metaphysik das zweite von ihm verwendete Manuskript zu dieser Zeit datiert (auf diese Angabe bezog sich auch du Prel; siehe oben S. 6 des Artikels.). Siehe die Akademie-Ausgabe der Schriften Kants XXIV, 979; XXVIII, 1340, 1346. Nyman scheint sich mit der Angabe Pölitz' zu begnügen, obwohl der von ihm genannte Zeitpunkt – wie Heinze nachgewiesen hat – nicht für das von Pölitz verwendete Abschriftmanuskript L2 in Frage kommen kann. Siehe die Akademie-Ausgabe der Schriften Kants XXIV, 979–981.

⁴⁴ Nyman 1931, 27–28.

⁴⁵ Nyman 1931, 31–32

selbst ausdrücklich davor gewarnt, dass Nachschriften seiner Vorlesungen als Schlussfolgerungen über seine Philosophie zugrunde gelegt würden.⁴⁶

Else Schwabs teilweise ockultistisch motivierter Artikel „Fascinosum und Mystik bei Immanuel Kant und Sigmund Freud“⁴⁷ repräsentiert einen Rückfall in frühere, nunmehr überwundene Positionen.

Die kritische Periode – Stellungnahmen, Reaktionen, Forschungsergebnisse

Kant hat sich über Mystik in einem im Jahr 1796 publizierten Artikel „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“⁴⁸ geäußert. Der Artikel, der aus Anlass der Plato-Publikation von Johann Georg Schlosser⁴⁹ „Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen“ (Königsberg 1795) entstand und sich gegen den Inhalt einiger Fußnoten, die Schlosser an seine Übersetzung angeschlossen hatte, und gegen Äußerungen von anderen einer mystischen Richtung um Schlosser zugehörigen Personen, u.a. Friedrich Leopold Graf zu Stolberg⁵⁰, richtet, zeigt eine stark kritische Haltung Kants gegen die Mystik.

Mit Recht hebt Dieter Henrich hervor, dass Kant in „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ drei Lehren zu der Kategorie „Mystik“ zähle, nämlich Inspirationstheologie, moral sense-Philosophie und Spinozismus, und dass er durch seine Zurückführung dieser Lehren auf Plato einer lebendigen Tradition seiner eigenen Zeit folge. Separat habe Kant die Inspirations-theologie in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793), wo sie unter dem Namen „Illuminatism“ auftritt, die moral sense-Philosophie als eine auf Gefühl (nicht Erkenntnis) basierende Philosophie in dem genannten Artikel gegen Schlosser, und den Spinozismus als eine Quelle der Schwärmerei in einer Fußnote des gegen Jacobi gerichteten Artikels „Was heißt:

⁴⁶ Nyman 1931, 28–31.

⁴⁷ In: Andreas Resch (Hrsg.), *Mystik, Imago Mundi V*. Innsbruck 1975, 207–233. Kant wird hier auf den Seiten 207–221 behandelt.

⁴⁸ VIII, 387–406.

⁴⁹ Amtmann in Emmendingen, der Schwager Goethes. Lebte 1739–1799.

⁵⁰ VII, 512–513. Kants Angriff auf Schlosser führte noch zu einem Nachspiel durch Schlossers Antwort Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte (Lübeck und Leipzig 1797; kam schon vor dem 7. Dezember 1796 heraus), Kants Antwort auf dieses Schreiben in Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (1796), VIII, 411–422, und Schlossers zweite Antwort auf Kant Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte, veranlaßt durch den angehängten Aufsatz des Herrn Professor Kant über den Philosophenfriede (Lübeck und Leipzig 1798), worauf Kant nicht mehr antwortete. Siehe VIII, 515 und XIII, 439.

Sich im Denken orientieren?“ (1786) kritisiert.⁵¹ In der Schrift „Der Streit der Fakultäten“ (1798), in dem Abschnitt „Allgemeine Anmerkung. Von Religionssecten“⁵², schreibt Kant dem übersinnlichen Menschen eine gewisse Überlegenheit im Verhältnis zu dem sinnlichen Menschen zu: die mit dem Menschsein unauflöslich verbundene moralische Anlage. Da dieses Vermögen nach Kant unbegreiflich sei, seien einige Menschen zu dem Glauben verleitet, dieses Übersinnliche sei auch Übernatürlich, d.h. etwas, das nicht in der Macht des Menschen stünde, sondern von einem höheren Geist beeinflusst wäre. Diese Auffassung wird von Kant zurückgewiesen. Da die Wirkung des übersinnlichen Vermögens unter der genannten Voraussetzung nicht länger etwas sei, was der Mensch zustande gebracht habe, könne sie ihm auch nicht zugeschrieben werden und ursprünglich mit der moralischen Anlage zusammengehören. Die Idee von diesem dem Menschen auf eine unbegreifliche Weise gehörenden Vermögen bietet für Kant die Auflösung dessen, was er gemäß dem Pietisten Philipp Jakob Spener das „Spenerische Problem“ nennt, nämlich das Problem, wie der Mensch ein neuer Mensch werden könne.⁵³

Im Zusammenhang mit der Diskussion über verschiedene Weisen, das Problem aufzulösen, präsentiert Kant die Mystik als eine Alternative oder, wie er selbst sagt, den „Mysticism“.⁵⁴

Hinsichtlich des Zwecks der Frage, wie das Christentum wirklich in den Herzen der Menschen wirksam gemacht werden könnte oder was gemacht werden

⁵¹ Henrich 1966, 54. In der Religionsschrift gibt Kant die Bedeutung des Ausdrucks „Illuminatism“ folgendermaßen an: „eine Art von Demokratie durch besondere Eingebungen, die nach jedes seinem Kopfe von anderer ihrer verschieden sein können...“ VI, 102. Als solcher ist der Illuminatismus „sektirerisch“. VI, 102. An einer anderen Stelle kommt der Ausdruck „Illuminatism“ in dem folgenden Zusammenhang vor: „der gewöhnten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Übernatürlichen (Geheimnisse) Illuminatism, Adeptenwahn...“ VI, 53. Vgl. VI, 83, wo „vermeinte (bloß) innere Erleuchtungen“ als „schwärmerisch“ etikettiert werden, und VIII, 398, wo „Schwärmerei“ u.a. „übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung)“ ist. Wie in Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, VIII, 402–403 et passim, weist Kant schon früher in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) IV, 442 und in der Kritik der praktischen Vernunft (1788) V, 71 das Gefühl als Bestimmungsgrund der Moral ab. Hierzu näher: Dieter Henrich, Hutcheson und Kant, Kant-Studien 49 (1957/58), 49–69. Der Artikel Was heißt: Sich im Denken orientieren? ist abgedruckt VIII, 131–147, die Fußnote über den Spinozismus als Schwärmerei findet sich VIII, 143–144. Über den Zusammenhang zwischen Platonismus, Mystizismus und Schwärmerei nach Kant siehe Gerhard Mollowitz, Kants Platoauffassung, Kant-Studien 40 (1935), 13–67, bes. 33–39. Mollowitz lässt verstehen, Kant sei in der genannten Hinsicht von Jakob Bruckers „Historica Critica Philosophiae“ (Leipzig 1742, 5 Bände; 1767, zweite Aufl., 5 Bände und ein Ergänzungsband) abhängig. Siehe Mollowitz 1935, 14–29, 36–39. Von Plato als eine mystische Realität der Verstandesbegriffe lehrend spricht Kant in der Kritik der reinen Vernunft (erste Aufl. 1781, zweite Aufl. 1787), III, 551.

⁵² VII, 48–60. Reich (1959, XI, XIV) und Vorländer (in der Akademie-Ausgabe der Schriften Kants VII, 337–339) vermuten, der erste Abschnitt der Schrift Der Streit der Fakultäten einschließlich der allgemeinen Anmerkung von den Religionssecten habe schon in dem Jahre 1794 fertig vorgelegen.

⁵³ VII, 58–59.

⁵⁴ Zum folgenden siehe VII, 53–60.

sollte, damit der Religionsglaube zugleich bessere Menschen zustande bringen könnte, waltet nach Kant keine Uneinigkeit. Die Wahl der Mittel für die Erlangung des Zwecks könne indessen die Menschen in Religionssekten einteilen. Für solche, die die Ansicht verträten, dass alles Übersinnliche zugleich Übernatürlich wäre, würde die genannte Frage in die Frage übergehen:

Wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluß möglich, und was hat der Mensch zu thun, um diesen herbei zu ziehen?

Je nach den verschiedenen Arten, diese Frage zu beantworten, wobei die Arten davon abhängig unterschiedlich ausfielen, wie eine natürliche Wirkung durch übernatürliche Ursachen verursacht gedacht werden könnte, würden die Beantworter in verschiedene Religionssekten eingeteilt.

Nach Kant hat Spener den Lehrern der Kirche deutlich vor Augen gehalten, dass die Aufgabe der Religionsübung diejenige sein sollte, aus den Menschen *andere* Menschen, nicht bloß bessere Menschen, zu machen. Diese Bestimmung der Aufgabe wird von Kant als eine Reaktion auf die Orthodoxie gedeutet, die die reine Offenbarungslehre, die kirchlichen Observanzen und den ehrbaren Lebenswandel betonte, durch welche Mittel einige Christen sich vor Gott wohlgefällig zu machen glaubten. Mit dieser Deutung Kants hängt seine Behauptung zusammen, Speners Bestimmung der Aufgabe gründe ganz und gar in der Vernunft. Eine Behauptung, die vor dem Hintergrund der eigenen Erwägungen Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ davon, wie die ursprüngliche Anlage zum Guten in ihre Kraft wiederhergestellt werde,⁵⁵ als eine auf Kants eigene Religionsphilosophie sich gründende Deutung eines Faktums zu verstehen sei, nicht als ein grundlegender Sachzusammenhang zwischen Speners Glaubensauffassung und dem religionsphilosophischen System Kants.

Dies wird dadurch bestätigt, was Kant in „Der Streit der Fakultäten“, in der allgemeinen Anmerkung über Religionssekten, über die Mystik zu sagen hat, nämlich dass Speners eigene Art, das Problem, wie der Mensch einen anderen und neuen Mensch werde, aufzulösen, die mystische sei. Spener sei nämlich ein Supranaturalist, und wo Supranaturalismus hinsichtlich der Grundsätze, die in der Religion wahrzunehmen seien, walte, könne man nicht einmal darauf hoffen, dass die ursprüngliche und unverfälschte moralische Anlage in der Natur des Menschen zu einer Besserung aus eigenen Kräften des in seinen Sünden toten Menschen hinführe. Wenn die genannte Anlage übersinnlich sei, so sei sie jedoch nicht übernatürlich, durch den Geist Gottes gewirkt, und stimme darum nicht mit der grundlegenden Voraussetzung des Supranaturalismus überein.

Kant spricht von einer zwiefältigen mystischen Gefühlstheorie, nach der die Gläubigen in zwei Sekten eingeteilt werden könnten, wobei jede das Gefühl der übernatürlichen Einflüsse als einen fundamentalen Lehrpunkt hätten. Die mys-

⁵⁵ VI, 44–53.

tische Auflösung des Problems, wie böse Menschen zu guten werden können, stütze sich in dem einen Fall auf das Gefühl eines „zerknirschten“ Herzens oder auf das Gefühl, dass das Herz „zermalmt“ werde, in dem zweiten Fall wiederum auf das Gefühl, dass das Herz „zerschmolzen“ werde, näher bestimmt auf das Gefühl, dass es „sich in der seligen Gemeinschaft mit Gott auflöse“. Hinsichtlich der Lehre von der Bekehrung markierten die beiden Fälle den Unterschied zwischen zwei „Sekten“, dem Spener-Franckischen Pietismus und dem Mährisch-Zinzendorffschen Moravianismus. In jener Sekte ginge es darum, auf Grund von übernatürlichem Einfluss von der Herrschaft des Bösen los zu kommen, in dieser wiederum darum, das gute Prinzip in seine Gesinnung aufzunehmen, worauf das Böse keinen Platz mehr haben soll und das Gute allein herrsche. Die radikale Veränderung zu einem anderen und neuen Menschen fange nach dem Pietismus mit einem Wunder an, einer übernatürlichen Operation, wodurch das Herz in der Buße „zermalmt“ oder „zerknirscht“ werde, und ende mit dem durch die Vernunft vorgeschriebenen und darum als natürlich angesehenen moralisch-guten Lebenswandel. Das Übernatürliche mache sich außer durch die darauf eingestellte mystisch gestimmte Einbildungskraft auch als Wirkung eines inbrünstigen Gebets geltend, eines Gebets, das freilich seinerseits übernatürlich bewirkt sei, was zur Folge habe, dass der Mensch sich in einem Zirkel bewege und nicht wisse, was er mit seiner Veränderung anfangen solle.

Im Unterschied zu dem Pietismus lehre der Moravianismus, dass der erste Schritt zu der Veränderung des Menschen durch seine Vernunft geschehe, durch das moralische Gesetz, das den Spiegel enthalte, der dem Menschen dazu helfe, seine Verwerflichkeit einzusehen. Die Vernunft nutze die moralische Anlage des Menschen zum Guten aus, um ihn dazu zu bringen, das moralische Gesetz zu seiner Maxime zu machen. Gleichwohl sei der Mensch nicht dazu imstande, weshalb ein Wunder notwendig sei. Damit der Mensch, nachdem er sich von dem bösen Geiste abgewendet habe, Fortschritte machen könne und unter dem Einfluss des guten Geistes bleibe, sei er des Gefühls einer übernatürlichen Gemeinschaft und des Bewusstseins eines übernatürlichen Umgangs mit einem himmlischen Geiste bedürftig. In der moravianischen Sekte fange die Metamorphose mit der Vernunft an und ende mit einem Wunder, wohingegen die Reihenfolge in der pietistischen Sekte umgekehrt sei. Beiden Sekten gemeinsam sei das Akzeptieren der Gnade als einer übernatürlichen Voraussetzung der Umwandlung des Menschen.

Im Gegensatz zu der oben präsentierten zwiefachen mystischen Gefühlstheorie hebt Kant hervor, dass die Benutzung der Idee einer dem Menschen zugehörigen ursprünglichen moralischen Anlage eine echte Auflösung des „Spenerischen Problems“ darbietet. Kant zaudert nicht, sich in diesem Zusammenhang auf die Bibel zu beziehen, die seiner Meinung nach nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmische Gefühle als Ersatzmittel für die Vernunft – um eine Revolution der Gesinnung des Menschen zustande zu bringen – hinweise, sondern auf den Geist Christi, um ihn zu dem unsrigen zu machen oder was

dasselbe sei: um der schon fertig in dem Menschen liegenden ursprünglichen moralischen Anlage Raum zu verschaffen.

Gegenüber dem Orthodoxismus, der eine seelenlose christliche Observanz sei, und der Mystik/dem Mystizismus, der durch seine Akzeptanz einer übernatürlichen Inspiration vernunfttötend sei, verteidigt Kant eine auf den Kritizismus der praktischen Vernunft sich gründende wahre Religionslehre, die auf die Herzen der Menschen mit göttlicher Kraft zu ihrer Besserung wirkend, sie in einer allgemeinen (freilich unsichtbaren) Kirche vereinige.⁵⁶

Die Frage, ob Kant als Mystiker zu betrachten ist, war schon zu seinen Lebzeiten ein besonderer Gegenstand des Interesses. Kant hat in einem Anhang „Von einer reinen Mystik in der Religion“⁵⁷ des ersten Abschnitts der Schrift „Der Streit der Fakultäten“ (1798) einen ihm von Carl Arnold Wilmans geschickten Brief vom September 1797, den er zu seiner ebenfalls an Kant geschickten akademischen Abhandlung „Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam“ (Halis Saxonum 1797) hinzugefügt hatte,⁵⁸ abdrucken lassen. Um öffentlich geprüft zu werden, wurde der Brief und die Abhandlung von Kant im folgenden Jahr⁵⁹ zu seinem Schüler und späteren Biographen Reinhold Bernhard Jachmann⁶⁰ geschickt. Jachmann beendete seine Arbeit in November 1799 und publizierte seine Ergebnisse in der Schrift „Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant“ (Königsberg 1800).⁶¹ Die Einleitung Kants (auf den Seiten 5–8) „Prospectus zum inliegenden Werk“ entschleierte eine ausgesprochen negative Haltung dazu, was seiner Meinung nach Mystik sei.⁶²

Hans Leisegang hat in einem Artikel „Kant und die Mystik“⁶³ Wilmans Brief und seine Quellen interpretiert, wie er auch die Quellen der Wilmanschen Dissertation untersucht hat. Darüber hinaus hat Leisegang Jachmanns „Prüfung...“ betrachtet und untersucht. Aus dem Artikel geht hervor, dass Wilmans die Untersuchung „Über Die Ähnlichkeit des inneren Wortes einiger neueren Mystiker

⁵⁶ VII, 53–59.

⁵⁷ VII, 69–75.

⁵⁸ In der Deutschen Staatsbibliothek in Berlin. Kopie bei mir.

⁵⁹ XII, 273; XIII, 492.

⁶⁰ Prediger und Rektor in Marienburg 1794. Rektor der Conradschen Erziehungsanstalt in Jenkau bei Danzig 1801. Kants Tischgast bis 1794. Lebte 1767–1843. XIII, 640; Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A.Ch. Wasianski. Darmstadt 1968 [= Reprografischer Nachdruck der von Felix Groß herausgegebenen Ausgabe Berlin 1912 (=Deutsche Bibliothek, Band 4)], VII.

⁶¹ In der Jenaer Universitätsbibliothek. Kopie bei mir.

⁶² In der Akademie-Ausgabe ist das sog. Jachmannprospekt abgedruckt VIII, 441. Vorarbeiten sind XXIII, 467–468; Opus postumum (1796–1803, einige Vorarbeiten schon vor 1796) XXII, 370. Siehe näher bei Henrich 1966, 40–43. Henrich behandelt in seinem Artikel auf den Seiten 46–51 eingehend das Verhältnis der verschiedenen Vorarbeiten zu einander.

⁶³ Philosophische Studien 1 (1949), 4–28.

mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung“ von Christoph Friedrich von Ammon (1766–1850, Professor der Theologie in Göttingen 1794–1804) und „Robert Barclays Apologie Oder Vertheidigungs-Schrift der wahren Christlichen Gottesgelahrheit, Wie solche unter dem Volk, so man aus Spott Quaker, das ist, Zitterer nennet, vorgetragen und gelehret. Oder Völlige Erklärung und Rettung ihrer Grundsätze und Lehren, durch viele aus der Heil. Schrift, der gesunden Vernunft, und den Zeugnissen so wohl alter als neuer berühmten Scribenten gezogene Beweisthümer. Nebst einer gründlichen Beantwortung der stärksten Einwürffe, so gemeinlich wider sie gebraucht werden“ (Germantown 1776)⁶⁴, d.h. klassische Dogmatik der Quäker, die auf Latein schon im Jahr 1676 und auf Englisch 1678 vorlag, benutzt habe.⁶⁵

In dem Brief an Kant schreibt Wilmans, dass er Bekanntschaft mit einer Klasse von Menschen gemacht hat, „die man Separatisten nennt, die aber sich selbst Mystiker nennen, bei welchen ich fast buchstäblich Ihre Lehre in Ausübung fand.“ Er fügt hinzu:

*Es fiel mir auf, daß diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; alles verwarfen, was Gottes dienst heißt und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; daß sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christenthum sprachen.*⁶⁶

Ferner gibt Wilmans Kant Auskunft darüber, dass nach diesen Mystikern die Bibel freilich göttlicher Herkunft sei, jedoch so, dass sie auf diesen Ursprung erst aus der Übereinstimmung der Bibel mit ihrem eigenen inneren Gesetz schlossen. Die Bibel bestätige nur historisch was ursprünglich in ihnen selbst gegründet sei. Wilmans hebt hervor, dass die von ihm genannten Separatisten Kantianer sein würden, falls sie Philosophen wären. Sie seien aber größtenteils Kaufleute, Handwerker und Bauern. Kant wird von Wilmans außerdem darüber informiert, die Separatisten/Mystiker unterschieden sich von den Quäkern nicht hinsichtlich ihrer religiösen Prinzipien, sondern bloß im Hinblick auf ihre Anwendung. Sie kleiden sich z.B. wie Leute im Allgemeinen und bezahlen sowohl Staats- als Kirchensteuern. Unter den Gebildeten dieser Gruppe von Menschen hat Wilmans keine Schwärmerie angetroffen, sondern nur ein vorurteilsloses Raisonement über religiöse Fragen.⁶⁷

Leisegang hebt hervor, er habe nicht feststellen können, ob die von Wilmans erwähnten Mystiker eine der vielen Sekten oder mehr oder weniger geschlossenen Erweckungsgemeinschaften zugehört hätten, die zur Zeit Wilmans in der Gegend seiner Heimatstadt Bielefeld seit hundert Jahren auftraten und teilweise wieder verschwänden oder verborgen fortlebten. Sowieso sei es offenbar, dass diese

⁶⁴ In der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek, Darmstadt.

⁶⁵ Nach Einar Molland, *Kristenhetens kirker og trossamfunn*. Oslo 1976, 307–308.

⁶⁶ VII, 74.

⁶⁷ VII, 74–75.

Mystiker Wilmans auf die Apologie Barclays hingewiesen hätten, ein Umstand, der bemerkenswert vor dem Hintergrund dessen sei, dass die Apologie sich mit keinem Wort über die Mystik ausließe.⁶⁸

Wilmans bemerkt, er habe bei seiner Untersuchung der Lehre und Prinzipien der Separatisten/Mystiker in ihnen Kants Moral und Religionslehre ganz und gar wiedergefunden – jedoch mit einer Ausnahme: die Mystiker seien der Ansicht, das innere Gesetz sei eine innere Offenbarung und Gott der Urheber dieses Gesetzes.⁶⁹ Ein solcher Standpunkt stimme – wie Leisegang mit Recht verstehen lässt – in der Darstellung Barclays mit dem Gedanken überein, dass der Mensch allein auf Grund seiner Natur, ohne Beistand der Gnade Gottes, sich nicht der Sünde enthalten könne.⁷⁰

In der Vorrede seiner kritischen Prüfung der Dissertation Wilmans stellt Jachmann scharfsinnig fest, dass Wilmans, der seiner eigenen Meinung nach viele Ähnlichkeiten zwischen den Lehren Kants und der Mystiker habe feststellen können, jedoch zugleich einen Unterschied zwischen dem Denken der Mystiker und Kants feststelle: die Mystiker lehrten, Gott wäre der Urheber des inneren Gesetzes, der inneren Offenbarung. Jachmann kommentiert – und man stimmt gern seiner Beurteilung zu:

*Dies beweiset doch offenbar, daß H.W. gerade im Wesentlichen die Kantische Moral und Religionslehre nicht bei den Mystikern fand, sondern daß der Mystiker in seinen Prinzipien von der kritischen Philosophie gänzlich abweicht.*⁷¹

Kant selbst hat in seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“, in einer Fußnote im Anschluss an den Abdruck des Briefes von Wilmans, ausdrücklich gesagt, er könne nicht eingestehen, die von Wilmans hervorgehobene Ähnlichkeit zwischen der Religionslehre Kants und dem reinen Mystizismus unbedingt zu erkennen.⁷²

Was hat von Ammon, die Autorität, auf die Wilmans hinwies, ferner zu der Frage der Deutung von Kant als Mystiker zu liefern? Von Ammon spricht von der Ähnlichkeit zwischen dem von einigen neueren Mystikern hervorgehobenen inneren Wort und dem moralischen Wort in Kants Schriftauslegung. Zunächst fragt man danach, welche die neueren Mystiker sind.

Leisegang, der durch eine geschickte Detektivarbeit Ammons Buch gefunden hat, kann zu dieser Frage einen klaren Bescheid geben: Karlstadt, Schwenkfeld, Weigel und Böhm, d.h. Böhme. Zu diesen kämen seit Speners Zeiten noch die Pietisten und eine Vielzahl asketischer Theologen, deren Namen nicht genannt werden. Von Ammons Parallelisierung des inneren Wortes, dessen Verfechten als theologischer Standpunkt kennzeichnend für alle diesen Theologen sei, mit dem

⁶⁸ Leisegang 1949, 23–24.

⁶⁹ VII, 74

⁷⁰ Leisegang 1949, 23.

⁷¹ Jachmann 1800, 11–12.

⁷² VII, 69. Vgl Kants Brief an Wilmans vom 4. Mai 1799 X, 281–282.

moralischen Worte Kants (d.h. dem moralischen Gesetz) fällt auf. Zusammengefasst sind seine Argumente der Parallelisierung – hier nach Leisegang aufgezählt – folgende: Wie für Kant das moralische Gesetz in dem Menschen, in seiner Vernunft, basiere, so sei auch das von den Mystikern als eine himmlische Offenbarung aufgefasste innere Gotteswort ein im Herzen des Menschen eingeschriebenes Evangelium, ein eingeborenes, inneres Licht. Weiter: Wie für Kant der historische Glaube tot in sich selbst und ohne moralischen Wert sei und wie die Gelehrtheit als historische Erkenntnis der den Vernunftprinzipien entspringenden wissenschaftlichen Erkenntnis unterzuordnen sei, so seien die Theologen nach den Mystikern ohne himmlische Weisheit Buchstabenlehrer und Lehrer von Geschichten. Das letzte Argument lautet: Wie das moralische Gesetz für Kant eine Voraussetzung der richtigen Auslegung des äußeren Wortes Gottes sei, so würden die Mystiker lehren, nicht nur das äußere Wort, sondern die ganze und Theologie und Religion seien auf das innere himmlische Wort im Menschen zurückzuführen und mit ihm in Übereinstimmung zu bringen. Die Frage, wie das innere Wort der Mystiker und Kants moralische Wort in den Menschen hineinkomme, könne damit so beantwortet werden, dass das genannte Wort nicht von außen in ihn hineinkomme, sondern von Anfang an mit seiner Natur, mit seinem Wesen gegeben sei.⁷³

Mit Hilfe einer Anzahl von Zitaten aus der „Kritik der praktischen Vernunft“, „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und „Der Streit der Fakultäten“ weist Leisegang nach, dass Kant, trotz seiner dezidierten Gegenposition wider die Mystik, oder richtiger: dagegen, was er als Mystik verstanden habe, in der Realität sich selbst sachlich der klassischen Mystik, oder nach Leisegang: „dem reinen konsequenten Mystizismus“, angenährt habe. Zu dessen Kennzeichen gehöre, dass es nur einen Gott in uns und durch das Aufflammen des Seelenfunken oder des göttlichen Geistes, den Gott uns in der Schöpfung gegeben habe, nur eine Offenbarung Gottes im Menschen gebe. In dem Denken Kants entblöße die Nicht-Erklärbarkeit und Nicht-Ableitbarkeit des moralischen Gesetzes seine göttliche Abstammung, wobei es um Gott in uns, um die Gottheit in uns gehe, um eine Gnade, die in Natur umgewandelt worden sei.⁷⁴

Kant lehrt, es gebe einen Keim zum Guten in der menschlichen Natur.⁷⁵ Damit sei es auch, wie er in „Der Streit der Fakultäten“ hervorhebt, für den Menschen möglich, an der Entwicklung der ihm gehörigen moralischen Anlage zu *arbeiten*. Die genannte Anlage weise auf die Göttlichkeit eines Ursprungs hin, deren Besitz darum eine Gnade sei.⁷⁶

Trotz eines theologischen Sprachgebrauchs, der sich auch auf einen supranaturalistischen Zusammenhang beziehen kann, beschränkt sich Kant auf das Innermenschliche. Von daher ist sein Kampf gegen eine solche schwärmische Inspirati-

⁷³ Leisegang 1949, 13–15.

⁷⁴ Leisegang 1949, 15–17.

⁷⁵ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft VI,57. Siehe auch VI, 41–49.

⁷⁶ VII, 43.

onslehre verständlich, die mit der Einströmung des Heiligen Geistes von außen und mit ekstatischen Phänomenen, Gefühlen und Visionen, die von diesem Geiste hervorgerufen seien, rechnet.

Nach all diesem ist die Frage zu stellen, ob Kant durch seine Behandlung des Pietismus und Moravianismus als Formen der Mystik diesen religiösen Erscheinungen gerecht geworden ist. Falls die Mystik eine Begrenzung des Göttlichen auf die menschliche Natur bedeutet, sind weder der Pietismus noch der Moravianismus, die mit einer von außen kommenden Gnade von seiten Gottes rechnen, Mystik. In diesem Fall lässt Kant also ein fehlerhaftes Bild von der Mystik entstehen. Dasselbe gilt bezüglich der von Wilmans genannten Separatisten, die sich selbst Mystiker nannten. Auch die Apologie Barclays, die mit der Gnade Gottes rechnet, ist keine mystische Schrift. Wenn man indessen unter Mystik den in dem schwärmischen Christentum vorkommenden Glauben, dass der Mensch eine Einströmung übernatürlicher Kräfte erleben könne, versteht, ist Kant durch seine Schilderung des Pietismus und des Moravianismus als Mystik wenigstens nicht völlig irrig gewesen. Falls die Mystik das Akzeptieren der Vorstellung von einem inneren Licht bedeutet, machen auch die Quäker eine mystische Bewegung aus.⁷⁷ Damit ist auch die Weise der Separatisten, sich selber als Mystiker zu charakterisieren, nicht ohne weiteres irreführend. Wenn die Vorstellung von einem inneren Wort mystisch ist, dann ist Ammons Parallelisierung dieses inneren Wortes dem moralischen Gesetz Kants nahe. Geradezu verwandt mit dem in der klassischen Mystik vorkommenden Gedanken von einem Seelenfunken ist – wie Leisegang mit Recht geltend macht – der Gedanke Kants von einer ursprünglichen moralischen Anlage zum Guten im Menschen.⁷⁸

Kants moralische Bibelauslegung als eine Form allegorischer Bibelinterpretation führt die Gedanken auf die Art einiger Mystiker, die Bibel auszulegen. Ammon nennt in einem Brief an Kant vom 8. März 1794 drei Theologen, die kritisch gegen Kants Bibeldeutung seien: Eichhorn, Gabler und Rosenmüller. Nach Ammon haben diese Theologen die Bibeldeutung Kants mit der allegorischen Bibeldeutung der Kirchenväter, besonders mit derjenigen des Origenes, verbunden, wobei sie hervorgehoben haben, „daß bei dieser Art der Exegese alle dogmatische Sicherheit verloren gehe... und daß eine neue Barbarei den Beschluß dieser Interpretation machen werde.“⁷⁹ Nach Leisegang weist Jachmann auf Ammon und die in dessen Brief genannten Theologen hin, wenn Jachmann am Anfang seiner Prüfung der Abhandlung Wilmans sagt:

⁷⁷ So auch Molland 1976, 309.

⁷⁸ Die letztgenannte Behauptung Leisegangs in Leisegang 1949, 4.

⁷⁹ XI, 493. Näheres über diese Theologen und deren Produktion XIII, 361–363. Bibelhermeneutische Erwägungen macht Kant in einer Vorarbeit der Vorrede der Schrift *Der Streit der Fakultäten*, *Loses Blatt E 73* (1798; siehe VII, 341) XXIII, 423–425. Zu Kants Verwendung der Heiligen Schrift siehe meinen Artikel in *Teologisk tidskrift* (Finnland) 83 (1978), 262–271.

Ich habe schon zuvor öfters die Kritische Religionstheorie in Hinsicht auf den Mystizismus für mich untersucht, da mehrere große Theologen Ähnlichkeit zwischen einzelnen mystischen und Kantischen Begriffen auffinden wollten, und besonders die moralische Schriftdeutung für bloße Mystik erklärten.⁸⁰

Kants eigene Art sich der Frage der Mystik anzunähern geht – wie Dieter Henrich hervorgehoben hat – aus dem folgenden Passus des Prospekts der Jachmannschen kritischen Prüfung hervor:

Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen (durch Inspiration) eingegossen, oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft erklimmt werde, das ist die Frage. Der, welcher das erstere als passives Erkenntnißmittel behauptet, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung, welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist, (das Transscendente als immanent vorzustellen) und fußt sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt, welche das gerade Gegenteil aller Philosophie ist und doch eben darin, daß sie es ist, (wie der Alchemist) den großen Fund setzt, aller Arbeit vernünftiger, aber mühsamer Naturforschung überhoben, sich im süßen Zustande des Genießens selig zu träumen.⁸¹

⁸⁰ Leisegang 1949, 9, 13, 21–22; Jachmann 1800, 9–10.

⁸¹ VIII, 441. Zu Kants Ablehnung der Mystik siehe auch Hans Rust, Kant und das Erbe des Protestantismus. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum. Gotha 1928, S. 47–48; Henrich 1966, 51–59. Über die Kantischen Ausdrücke „von oben herab“ und „von unten hinauf“ wie auch über Kants Charakterisierung der Philosophie als „Arbeit“ im Gegensatz zu Bequemlichkeit, Genuss, Schwärmerei, Geheimnis, Gefühl, Vision, Orakelspruch und Mystik siehe Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, VIII, 389–406.

Deutsche und finnische Theologen diskutieren zunächst Grundfragen der christlichen Mystik anhand von Autoren aus dem Orient. Diesen Autoren aus dem irakisch-iranischen Raum (Aphrahat der persische Weise, Babai der Große; der heilige Hierotheos, Isaak von Ninive, Makarios), kommt eine herausragende Bedeutung im Bereich der christlich-orientalischen Mystik zu. Zugleich greifen Beiträge auch über diesen geographischen Raum hinaus und gehen der Mystik im deutschen Kontext nach (Luther, Arndt, Kant) und liefert ein Beitrag eine kritische Stimme zum Begriff Mystik und dessen Verortung in der deutschen Theologie.