

Man wird dem Herausgeber D. Blaufuß zustimmen können, was sich auch für das Feld kirchengeschichtlicher Forschungsarbeit auszahlt: „Breymeyers hartnäckiges und schließlich erfolgreiches Aufspüren von Quellen beruht auf seiner hier einmal offengelegten ‚Suchstrategie‘. Quellenfunde werden nicht einem romantisch-verklärenden Forscher- und Fingerglück überlassen, sondern es hilft schon die genaue Kenntnis modernen Großbibliotheken-Betriebes weiter...“ Man wird das freilich auch nicht ausschließlich heißen: Große Entdeckungen auf historischem Gebiet haben sich auch anders ereignet! Auf weitere Einzelheiten vermögen wir hier zu den verschiedenen Beiträgen nicht einzugehen. Es bleibt der Dank in der Hoffnung auf weitere in geglyckter Zusammenarbeit beruhender profunder Veröffentlichung.

Feldkirchen

Erich Beyreuther

Hansgünter Ludewig, *Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1986 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 24), 359 Seiten, geb. DM 68,-

Eine bemerkenswerte Arbeit, die 1982 der Universität Hamburg als Dissertation vorgelegt hat! Am Leitfaden des bekannten Liedes „Gott ist gegenwärtig“ gelingt es Ludewig, überzeugend darzulegen, in welchem Sinne Tersteegen von Gotteserfahrung spricht. Die rein historischen Partien sind hierbei nur eine Art Einleitung. Nach der Geschichte der Forschung (19–58) wird Tersteegens Thematisierung der Gegenwart Gottes, das Grunddatum jeder religiösen Erfahrung, als Antwort verstanden auf die Herausforderung des rationalistisch geprägten Zeitgeistes (63–66). Eine solche Antwort ist natürlich nur möglich in einem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang der „Übung der Gegenwart Gottes“, die über den sogenannten Quietismus des 17. Jahrhunderts bis auf die Praxis des „Gedächtnisses Gottes“ und des Herzensgebetes in der Alten Kirche zurückgeführt werden kann (77–98). Die folgende mystologische Exegese des Liedes mit Hilfe aller zur Verfügung stehenden Dichtungen, Schriften und Briefe Tersteegens überschreitet insofern die übliche historisch-theologische Methode, da sie auch auf Begriffe und Denkformen der Religionspsychologie und Religionsphänomenologie angewiesen ist, um den gemeinten Sachverhalt zum Ausdruck zu bringen. Im tiefsten Grunde handelt es sich um unaussprechliche Erfahrungen, die weniger durch begrifflich objektivierendes als vielmehr durch bildhaftes Denken zum Ausdruck gebracht werden müssen. Es ist das große Verdienst Ludewigs, die schwierige Aufgabe gemeistert zu haben, das letztlich Unausagbare im Sinne Tersteegens verständlich werden zu lassen. Kein Wunder, daß in diesem Zusammenhang auch wichtige Problem-Aspekte der Mystik zur Sprache kommen, auf die hier kurz eingegangen werden soll.

Gleich zu Beginn der Umschreibung der Gegenwart Gottes taucht die immer wiederkehrende Frage auf, ob das angebetete Wesen personhaft oder überpersonal erfahren wird (109, 110). Das „Etwas“ der Erfahrung ist als Objekt nicht faßbar (118). Unter der Voraussetzung, daß jede ausgesprochene Erfahrung schon eine Deutung ist, kann Tersteegen abwechselnd von Gott oder von Jesus sprechen. Diese modalistische Redeweise ist für mich jedoch ein deutliches Indiz für die Entfunktionalisierung der Trinitätslehre (s. Dorothea Wendebourg, *Geist oder Energie*, München 1980), ein Grundproblem christlicher Mystik, das im Osten durch die Energienlehre des Gregorios Palamas eine beachtenswerte Lösung gefunden hat. Der Bezug auf Jesus ist bei Tersteegen eindeutig ein Rekurs auf seine pietistisch geprägte Denkform. Die Bilder von Luft, Meer und Grund zeigen, daß Gott nicht nur als personales Gegenüber erfahren wird, denn vor der Übermacht des Du verschwindet das Ich. Ein Blick auf die Grenzen der Ich-Du-Philosophie, die Martin Buber ja in Auseinandersetzung mit der Mystik entwickelte, hätte diesen Gesichtspunkt noch weiter erhellen können. Bei der späteren Diskussion der *Unio mystica* wird ebenso das Personhafte der Gottesbegegnung relativiert. Wenn auch die Einheit von Gott und Seele ihre Verschiedenheit nicht aufhebt, ist diese nicht die Verschiedenheit zweier personaler Wesen (283). „Der unüberbrückliche Unterschied liegt allein in der *abhängigen* Geistigkeit der Seele. Sie ist lediglich Ebenbild, nicht Urbild. Sie ist der Teilhabe angewiesen“ (284). – Ähnlich liegt das Problem bei der

inneren „Vernichtung“ (139ff.). Die Erfahrung mystischer Annihilation, „Wir sind nichts, Gott ist alles“, wie auch die mystische Versunkenheit und Selbstvergessenheit (144ff.) verursacht im Menschen ein „totales Objektbewußtsein“ (147). Dieses bedeutet jedoch nichts anderes als die Aufhebung der Subjekt- Objekt-Spaltung (147), die wiederum nicht zu verwechseln ist mit der Auflösung personaler Identität, geht es doch vielmehr um „ein Entsinken von der Oberfläche des Ich-Bewußtseins und ein Eintauchen in den Grund der Seele“ (150).

Im Zusammenhang mit der Erfahrung Gottes „als das alles durchdringende Licht“ und dem „Gewahrwerden von Licht und Wärme“ (151–164) erscheint bei Tersteegen in neuer Gestalt die auf Origenes zurückgehende Lehre von den geistlichen Sinnen. Ohne auf die Traditionsgeschichte einzugehen, gelingt es Ludewig darzulegen, welche Rolle das Schauen mit dem „Verstand“ im Gegensatz zu der Tätigkeit der Vernunft bei Tersteegen spielt. Die Meditation geschieht zwar noch mittels der Vernunft, aber der wahre Vernunftgebrauch zielt auf seine eigene Aufhebung. Die Erkenntnis der Gegenwart Gottes ist immer ein Akt des Anschauens ohne Einmischung der Sinne und jenseits aller Vernunft (163). Es wird leider nicht erwähnt, daß bei diesem Thema von Tersteegen weder das Taborlicht noch die paradoxe Identität von Licht und Finsternis angesprochen wird. Wie läßt sich der Ausfall dieser beiden zentralen Motive mystologischer Tradition erklären?

Eine weitere Dimension der Erfahrung göttlicher Gegenwart ist das „Gefühl tiefen Wohlseins“ (165–191). Was die Ruhe und das Stillesein anbetrifft, ist die leider von Ludewig nicht angesprochene weitgehende Übereinstimmung mit dem ostkirchlichen Verständnis der Hesychia erstaunlich (168–172). Bei dem Aspekt der Ruhe als Willenlosigkeit und Gelassenheit fällt nicht nur die Kongruenz mit führenden Vertretern des Quietismus wie Madame Guyon und Bernières de Louvigny sondern ebenso auch mit Meister Eckehart ins Auge. Da andererseits diese Ruhe auch im tiefsten Sinne die Erfüllung des menschlichen Willens beinhaltet, kann sie schließlich als „transzendente Erfahrung jenseits von Willenlosigkeit und Willenserfüllung“ charakterisiert werden (178–181). Der gleiche Befund ergibt sich für das „Vergnügtsein“, das als transzendente Empfindung jenseits von Emotionalität und Emotionslosigkeit steht (183ff.). Im Grunde genommen geht es hier um nichts anderes als um eine Neufassung der dunklen Nacht der Sinne und des Geistes des Johannes vom Kreuz (s. der Hinweis 189 Anm. 287). Zusammenfassend formuliert Ludewig: „In dem Augenblick, wo das Herz allen Empfindungen abgestorben ist, *empfindet* es die größten Seligkeiten. Aber dieses Gefühl von Seligkeit wird nicht mehr sensitiv wahrgenommen. Es liegt tiefer, vorborger als der Bereich der Sinne, der Empfindungen aufnimmt. . . . Das Vergnügtsein in der Gegenwart Gottes ist kein Zustand natürlicher Emotionalität, und doch eine Art von Emotionalität“ (188). Hier liegt die entscheidende Differenz zum Herrenhuter Pietismus, von dem sich Tersteegen ja bekanntlich distanzierte. Ob im Vergleich zu Johannes vom Kreuz in dieser Auffassung nicht doch ein pietistischer Kompromiß vorliegt, muß eine offene Frage bleiben.

Bei dem nächsten Oberthema „Der menschliche Geist als Heiligtum Gottes“ geht es zuerst um „das Gewahrwerden eines heiligen Grundes“ (191–233). Die Gottesnähe wird in dreifacher Hinsicht erfahrbar, nämlich (1) als geistige Begegnung, (2) als ein besonderes Raumgefühl und (3) als ein Sich-Öffnen der Herzenstür. Für Tersteegen ist der Geist etwas Uberrationales, außerhalb des trennenden Subjekt-Objekt-Schemas, nahezu äquivalent mit dem Herzen (195, 198). Die traditionellen Motive des Seelengrundes, der notwendigen radikalen Verinnerlichung und der Beziehung zwischen Kontemplation und Aktion treten uns hier in neuer Form entgegen. Auch die Konzentration auf das Herz als Mitte der Person und Ort des Reiches Gottes ist fest verwurzelt in der Geschichte christlicher Mystik. Wie umsichtig und differenziert hier Ludewig auch die Erfahrungen und Anschauungen Tersteegens darstellt, so hätte sich vielleicht doch eine schärfere Kontur durch einen eingehenderen Vergleich mit dieser Tradition ergeben. – Bei dem Abschnitt über die Herzenstür (218–233) ist die Rede von Christus als Pforte des Paradieses, als Zugang zum Allerheiligsten und als neuer Grund. Bei kritischer Betrachtung stellt sich jedoch heraus, daß diese christologischen Metaphern nur

Interpretamente eines kirchlichen und dogmatischen Vorverständnisses sind für ein Widerfahrnis, das in sich selbst als absolute Gnade erlebt wird. Das Numinose der mystischen Erfahrung des inneren Grundes empfängt erst im Prozeß der Sprachwerdung und des Verstehens seine spezifisch christliche Deutung, in der sich dann Seelengrund und Christusgeschehen wie die modale Relation von Möglichkeit und Wirklichkeit zueinander verhalten (231). Ich frage mich, ob angesichts der Ambivalenz vieler Texte und der immensen Schwierigkeiten dieser Thematik ein Vergleich mit der Rolle Christi zum Beispiel im „Brief“ des anonymen Autors der „Wolke des Nichtwissens“ hilfreich gewesen wäre.

Nach der Umschreibung der inneren Gegenwärtigkeit Gottes wird in dem folgenden Abschnitt „Das Gefühl von wesentlicher Bestimmung“ (233–309) der Frage nachgegangen, wie die Seele auf die Entdeckung ihres innersten Grundes reagiert. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe sieht Ludewig darin, „herausschälen zu müssen, was unmittelbar aus seinem mystischen Erlebnis hervorgeht, und davon abzuheben, was er als Angelegenes lediglich in diese Sicht eingefügt hat“ (240). Neben einem neuen Wertgefühl göttlichen Ursprungs und höchster Bestimmung ergibt sich auch eine neue Zielbestimmung, die in der Vorstellung der Einwohnung Gottes zentriert ist (239–256). Im Zusammenhang mit dem Einwohnen Gottes als sein beständiges Bleiben setzt sich Ludewig auseinander mit dem Problem Akt und Sein in der Bultmannschule (244 Anm. 86): „Gottes Sein für den Menschen ist *Sein*, beständig gültiges, wirkendes Sein“ (244). Dem entspricht das unablässige Verweilenkönnen des Menschen bei Gott. Pointiert formuliert Ludewig: „Aber gegen die Totalität der Arbeit setzt Tersteegen die Allgegenwart des Gebetes. Das unablässige Herzensgebet der Wüstenväter scheint ihm die Antwort“ (246). Während auf der Stufe der bisherigen Gegenwartserfahrung nur von Gott gesagt werden kann, daß er dem Menschen nahe ist, vermag nun auch der Mensch Gott allezeit nahe zu bleiben (256). – Die zweite Zielbestimmung ist die Teilhabe an der göttlichen Natur (256 ff.). Dabei geht es zuerst um eine Teilhabe an den göttlichen Eigenschaften, wie sie in der Menschwerdung Christi in Erscheinung treten: seiner Kindergestalt, seiner Demut, seiner Einfachheit und seiner Sanftmut. Dies sind die wichtigsten Richtbilder, die sich bei der Gegenwart Gottes einstellen (272). Ihre Wirkung besteht in der „Verwandlung, Vergestaltung und Verklärung der menschlichen Natur“ (272 ff.). Ist aber die ethische Konsequenz das einzig Jenseitige zu kognitiver Unverbindlichkeit und religiöser Emotionalität? (275). Auffallend ist auch hier, daß von Tersteegen das Thema der Verklärung nicht von der Typologie des Taborlichtes sondern durch das Sinnbild des Spiegels expliziert wird. – Eine weitere Zielbestimmung der Teilhabe an der göttlichen Natur ist die Vereinigung, Gottesgemeinschaft und Vermählung, alles Bilder „einer personhaften Begegnung von äußerster Intensität“ (280). Der Wunsch, „... daß wir mit dir zum ewigen *Eins* zerfließen“ (283) zeigt jedoch, daß die personale Dimension der Gottesbegegnung hier überschritten wird (s. oben). – Schließlich wird nach der Teilhabe an der göttlichen Natur die Bestimmung zur wahren Vollkommenheit als weiteres Richtbild genannt. Hier geht es nicht um irgendeine Versenkungsstufe, sondern um die totale Orientierung an Gottes Willen. Ludewig meint nun, daß dieses Richtbild der reinen Liebe und Heiligkeit das Verlangen nach Vereinigung relativiere (287). Es scheint erwiesen, daß Tersteegen auf dem Wege der Unio nicht zur Vollkommenheit gelangt ist. Er gesteht selbst ein, daß er über den Stand der Vereinigung aus eigener Erfahrung nichts sagen kann (289). Ist es aber richtig, aus diesem Sachverhalt den Schluß zu ziehen: „Nicht Vereinigung, sondern Gehorsam und reine Liebe sind die Grundformen christlicher Heiligkeit“ (291)?

So bleibt für Ludewig die abschließende Frage, „welchen Realitätswert jene Eindrücke habe; die Tersteegen im Inneren empfindet“ (292). Im tiefsten Grunde handelt es sich hier um „das Gefühl einer inneren Neigung“, das als eine reale Empfindung im Grunde des Herzens auf vielfache Weise umschrieben werden kann. „Die Erfahrung dieses Grundzuges ist für Tersteegen der eigentliche Erweis, daß Gott seine Gegenwart einer Seele wesentlich mitgeteilt hat“ (294). Für diese übernatürliche Kraft gibt es keine immanente Erklärung. Sie stellt ein positives Phänomen dar, das sich dem rationalen und analytischen Zugriff entzieht, wird sie doch verstanden als unverfügbare gottge-

wirkte Gnade (303f.) und unverwechselbar erlebt als Neigung zu Selbsterleugnung und Gebet (304ff.). In welchem Sinne ist nun diese Erfahrung Tersteegens Mystik? Hilfreich erscheint Ludwig hier Rudolf Otto, der Mystik nicht vom Erlebnis der Unio her definiert, sondern als eine Steigerung der in jeder Religiosität schon vorhandenen numinosen Elemente versteht. In diesem Sinne „will Tersteegens Erinnerung an die Gegenwart Gottes von einfacher religiöser Vergegenwärtigung zu übernatürlichem Erleben hinaufführen“ (315). Zur Charakterisierung des spezifisch Christlichen dieser Mystik greift Ludwig auf Alois Mager zurück, der nicht in der Beschauung, sondern vielmehr in der höchsten Steigerung der Liebe das Wesen christlicher Mystik sehen möchte (315). Daß schon von Diadochos von Photike und Maximos Konfessor eine Synthese dieser beiden Aspekte geschaffen wurde, wird allerdings bei dieser abstrakten Alternative übersehen. – Im Hinblick auf den Übergang vom normalen zum mystischen Gebet hält Ludwig ebenso das Verständnis Magers auch für Tersteegen zutreffend. Wenn der Beter eine übernatürliche Wirkung, nämlich das Gefühl der Gegenwart Gottes wahrnimmt, beginnt das mystische Gebet, in dem Gott selbst alles innere Geschehen verursacht. Es handelt sich um ein Ursächlichkeits, „deren Quelle nicht im Ich des Menschen, sondern in einem dem Ich fremden, äußeren Etwas, in Gott liegt“ (316). Kann damit aber das Erleben Tersteegens oder gar das Proprium christlicher Gotteserfahrung hinreichend umschrieben werden? Für große Vorbilder christlichen Betens wie Euagrios Pontikos oder Therese von Avila ist sicherlich diese Denkfigur unzureichend. Allerdings gilt für Euagrios und Therese ebenso wie für Tersteegen: „Das mystische Gebet ist sowohl eine Steigerung des gewöhnlichen Gebetes als auch ein völliger Neubeginn innerer Gebeterfahrung“ (317). – Die Arbeit Ludwigs ruft eindringlich nach weiteren Analysen und phänomenologischen Vergleichen mit anderen großen Meistern christlicher Spiritualität. – Das flüssig geschriebene und gut lesbare Buch ist mit einem Literaturverzeichnis und reichhaltigen Registern ausgestattet. Leider hat sich ein böser Druckfehler eingeschlichen. Es muß immer heißen Hesychasmus und nicht Hesychiasmus, s. 85, 87, 88 Anm. 145, 350.

Marburg

Georg Günter Blum

David E. Stannard, *The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture, and Social Change*. New York (Oxford University Press) 1977. XII, 236 Seiten, 32 Illustrationen, gebunden (U.S. Dollar 11,95).

Dieses auf den ersten Blick etwas überraschende Buch, das bei den Anfängen der menschlichen Geschichte einsetzt und uns, nach nur 196 Seiten Text, mit den Worten Simone de Beauvoirs entläßt, möchte eindeutig mehr als die historische Aufarbeitung puritanischen Denkens über den Tod sein. Stannards Untersuchung gehört auch weniger zur Kirchen- und Religionsgeschichte als zu dem seit vielen Jahren so fruchtbar ausufernden Forschungsgebiet der *American Studies*, das freilich neben zahlreichen anderen Wissenschaften auch die amerikanische Geschichte und Kirchengeschichte mit einbezieht. Unter Berufung auf Heimito von Doderer meint der Verfasser, durch das Hervorheben und Klären eines einzelnen Stranges im dichten Netzwerk der amerikanischen Kultur weitere Stränge sichtbar werden lassen zu können und somit durch die Untersuchung des Einzelnen zu Aussagen über das Ganze zu kommen. Obgleich er ausdrücklich feststellt (S. VIII–IX), daß er die frühere Gesellschaft in New England nicht unbedingt für die Keimzelle dessen, was man vielleicht als amerikanischen Nationalcharakter bezeichnen kann, halte, vertritt er doch offenkundig die Ansicht, daß Ideen von Leben und Tod, so wie sie im Gottesstaat der Puritaner verstanden wurden, hinreichend von Bedeutung waren und in der Siedlergemeinschaft lange genug Gültigkeit besaßen, um durch sie den Weg zum Verstehen der amerikanischen Kultur zu finden.

Nach einem sehr komprimierten historischen Abriss über den Tod in der westlichen Tradition folgt ein nachdenklicher Abschnitt über das Leben der Puritaner, ein Leben weithin im Schatten einer perfekten göttlichen Ordnung. Und hier erwartet zumindest