
Christian Eyselein | Christel Keller-Wentorf
Gerhard Knodt | Klaus Raschzok (Hrsg.)

EVANGELISCHE ASZETIK

EIN PROGRAMM MACHT SCHULE



Evangelische Aszetik

Evangelische Aszetik

Ein Programm macht Schule

Herausgegeben von Christian Eyselein,
Christel Keller-Wentorf, Gerhard Knott
und Klaus Raschzok



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

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

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Konrad Müller, Berg
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN Print 978-3-374-06790-9 // eISBN (PDF) 978-3-374-06791-6
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Aszetik ist diejenige Teildisziplin der akademischen Praktischen Theologie, die sich mit der Gestalt des persönlich gelebten Glaubens beschäftigt. Mit den in diesem Band vorgelegten Beiträgen aus der Arbeit des 2007 an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau gegründeten Instituts für evangelische Aszetik als bisher einzigem an einer deutschsprachigen evangelisch-theologischen Fakultät bzw. Hochschule eingerichteten Spezialinstitut zur Erforschung christlicher Spiritualität entfalten wir das in unserer Institutsarbeit gemeinsam entwickelte Programm einer evangelischen Aszetik.

Wir stellen dazu grundlegende Inhalte, Methoden und Fragestellungen eines geistlichen Lebens in evangelischer Perspektive exemplarisch vor und verorten diese in den Diskursen der akademischen Theologie. Auf diese Weise versuchen wir Einblick in die wissenschaftlichen Grundlagen für die Reflexion geistlicher Erfahrung in den unterschiedlichen Frömmigkeitsformen zu gewähren und mit dem breiten Spektrum geistlichen Lebens der christlichen Kirchen vertraut zu machen. In den einzelnen Texten von Mitarbeitern und Gästen des Instituts werden wichtige Aspectbereiche des gemeinsamen Anliegens einer evangelischen Aszetik programmatisch herausgearbeitet. Die einzelnen Beiträge wurden ursprünglich als Vorträge bei öffentlichen Institutsveranstaltungen an der Augustana-Hochschule, bei Studientagen für Studierende und die Pfarrerschaft, im Rahmen des akademischen Lehrangebotes des Instituts sowie bei verschiedenen Kooperationsveranstaltungen mit auswärtigen Partnereinrichtungen gehalten und für den Druck überarbeitet. Ergänzend dazu gewährt der Band Einblick in das vom Institut verantwortete Forschungsprojekt einer deutschen Übersetzung der für die Geschichte des Faches grundlegenden lateinischen evangelischen Aszetik des Gisbertus Voetius aus dem Jahr 1664. Wir würdigen aber auch die Wiederentdeckung der evangelischen Aszetik durch den Erlanger Pastoraltheologen Professor Dr. Manfred Seitz (1928–2017) als Mitbegründer unseres Instituts durch den Abdruck der zu seinem 80. Geburtstag am Fachbereich Evangelische Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg gehaltenen Laudatio und des aka-

6 Vorwort

demischen Festvortrages. Zum Abschluss gewähren wir zusammenfassend Rechenschaft über die bisherige Arbeit des Instituts für Evangelische Aszetik.

Unser herzlicher Dank gebührt den Instituts-Gästen Professor Dr. Oswald Bayer, Professorin Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Professor Dr. Marius Reiser, Studiendirektorin i.R. Gertraud von Lips und Professor Dr. Martin Repp ebenso wie Professor Dr. Reinhard Thöle als Mitglied der Institutsleitung dafür, dass sie uns ihre Beiträge für diese Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben. Zu danken haben wir aber auch der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und dem Verein Evangelisches Exerzitium, die das Erscheinen dieses Bandes durch einen Druckkostenzuschuss überhaupt erst möglich gemacht haben, ebenso wie der früheren Neuendettelsauer Lehrstuhlsekretärin Petra Anna Götz für die Vorarbeit an den Texten, unserem Mit-Herausgeber Dr. Gerhard Knodt für die Mühe der Satzerstellung, PD Dr. Konrad Müller für die kompetente und engagierte Unterstützung bei der Vorbereitung der Druckvorstufe sowie Eva-Maria Michel, Martina Knodt und Dr. Salomo Strauß für die sorgfältige Korrekturlese. Wir wünschen uns, dass die Evangelische Aszetik mit diesem Band als Programm Schule macht und erbitten dazu den Segen und das Geleit unseres Dreieinigen Gottes.

Neuendettelsau und Seedorf im Advent 2020

Christian Eyselein
Christel Keller-Wentorf
Gerhard Knodt
Klaus Raschzok

Inhalt

Vorwort	5
<i>Oswald Bayer</i> Kämpfender Glaube	9
<i>Manfred Seitz</i> Die Dauerreflexion über Spiritualität beenden! Entwurf einer Lehre vom christlichen Leben (Evangelische Aszetik).	27
<i>Reinhard Thöle</i> Grundlagen einer evangelischen Aszetik	37
<i>Klaus Raschzok</i> Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt	41
<i>Gerhard Knodt</i> Discretio. Drei Wege der Unterscheidung	73
<i>Manfred Seitz</i> Heilsame Einsicht. Über die Unterscheidungsgabe	89
<i>Gerhard Knodt</i> Wüste und Kraftort. Verborgene Praxis bei Wüstenvätern und Visionssuche im Vergleich	125
<i>Manfred Seitz</i> Spiritualität im Theologiestudium. Überlegungen und Vorschläge	141
<i>Marius Reiser</i> Aszetik bei Paulus und bei der heiligen Teresa von Avila	147
<i>Gisbertus Voetius</i> Zusammenstellung eines Textes aus: TA ΑΣΚΗΤΙΚΑ sive de EXERCITIIS PIETATIS Übersetzung: Gertraud von Lips	161

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

**Ist die »Mitternacht der Abwesenheit« überschritten?
Zur Gottesfrage in der Postmoderne.....** 175

Christel Keller-Wentorf

**»Das Leben bleibt nur durch das Sterben wach.«
Entfaltung einer religionswissenschaftlichen These Carl
Heinz Ratschows mit theologischen Impulsen für eine
evangelische Aszetik.....** 189

Martin Repp

**Was macht die Attraktivität des Buddhismus unter Abend-
ländern aus? – Eine Herausforderung an die Kirchen heute** 205

Klaus Raschzok

**Impulse geistlicher Gemeinschaften für
Kirche und Theologie** 221

Christel Keller-Wentorf

**Pater Dr. Andreas Falkner SJ (1934–2020). Geistliche
Begleitung in der Form der ignatianischen Exerzitien.....** 237

Christian Eyselein

**Vergewisserung.
Das Pastorkolleg als aszetische Institution** 247

Klaus Raschzok

**Laudatio auf Professor Dr. Manfred Seitz zum
80. Geburtstag.....** 259

Christel Keller-Wentorf

10 Jahre Institut für evangelische Aszetik 267

Autorenverzeichnis 273

Verzeichnis der Erstveröffentlichungen..... 275

Kämpfender Glaube¹

1. Erste Verständigung über »Aszetik«

Das neu gegründete Institut für evangelische Aszetik widmet sich einer alten Aufgabe: der Pflege und Reflexion des gelebten Glaubens, des christlichen Lebens. Die Pflege betrifft den gelebten Glauben als ganzen, die Reflexion die – im engeren Sinne als denkende Bemühung verstandene – Theologie als ganze, in allen ihren Disziplinen, wenn sie denn nicht nur historisch und philosophisch, sondern theologisch fragen. Damit ist nun aber der in den Blick genommene Gegenstand dieses Vortrags so weit – gleichsam ein uferloser Ozean –, dass er sich sinnvoll gar nicht behandeln lässt. Deshalb ist zu fragen, worin das Spezifische der Aszetik liegt. Widmet sie sich der Pflege und Reflexion des gesamten christlichen Lebens und hat sie deshalb eine gesamttheologische Aufgabe, dann kann sie nicht einfach eine Disziplin unter und neben anderen Disziplinen sein. Spezifisch ist sie vielmehr darin, dass sie eine bestimmte Dimension in jenem uferlosen Ozean thematisiert. Welche?

Um diese Dimension und damit die notwendige Bestimmung zu finden, können wir von der Bedeutung des Wortes ausgehen, das dem neu gegründeten und heute eröffneten Institut den Namen gibt: »Aszetik« taucht im 17. Jahrhundert in der theologischen Fachsprache in Titeln wie *Theologia ascetica* auf.² Besonders aufschlussreich ist der Titel eines 879 Seiten umfassenden Buches

¹ Am 16. Juni 2007 in Neuendettelsau als Festvortrag beim Theologischen Studientag zur Eröffnung des Instituts für evangelische Aszetik an der Augustana-Hochschule gehalten. Das mir aufgegebenes Thema »Aszetik« behandle ich, um das agonale Moment der Wortbedeutung (vgl. 1 Kor 9,24–27; Eph 6,10–20) besonders hervorzuheben, unter dem von THOMAS REINHUBER entlehnten Titel »Kämpfender Glaube« (THOMAS REINHUBER, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio* [TBT 104], Berlin/New York 2000).

² Vgl. MANFRED SEITZ, Art. »Askese IX. Praktisch-theologisch«; in: TRE 4, Berlin/New York 1979, (250–259) 258,37–42.

von Gisbert Voetius von 1664: *ta ascetica sive exercitia pietatis*.³ Denn in ihm erscheint das lateinische Äquivalent des griechischen Wortes »askein«: »exercere«; »Aszetik« sagt dasselbe wie »Exerzitium« bzw. »Exerzitien«. Es ist äußerst wichtig zu beachten, dass das griechische Wort wie sein lateinisches Äquivalent vor allem – positiv – sagt, dass man etwas übt, sich in etwas einübt und etwas ausübt, etwas betreibt, im Schwange gehen läßt, nicht aber – negativ –, dass man sich einer Sache enthält, auf sie verzichtet. Der Verzicht ist in diesem Zusammenhang erst die Konsequenz des Lebens in der gewährten Fülle⁴, auf die man achtet, in der man sich bewegt, mit der man umgeht, in der man sich übt, auf die man sich konzentriert. Freilich: Keine Konzentration ohne Abstraktion! Einen andern hören, auf ihn aufmerksam sein kann ich nur, wenn ich in bestimmter Weise von mir abstrahiere, von mir absehe. Wer auf die Evangeliumspräambel des Dekalogs »Ich bin der Herr, dein Gott!« samt dem Ersten Gebot hört und damit auf das »unum necessarium«, auf das Eine und Einzige, das notwendig ist, aus ist, achtet darauf, sich nicht in der Sorge und Mühe um das Viele und Vielerlei zu verlieren und sich von ihr aufzehren zu lassen (vgl. Lk 10,41f). Er ist »gleich einem Kaufmann, der gute Perlen suchte, und da er *eine* köstliche Perle fand, ging er hin und verkaufte alles, was er hatte und kaufte sie« (Mt 13,45). Nicht zu verkennen ist freilich, dass nach deutschem Sprachgebrauch im Verständnis von »Askese« – leider! – nicht das positive, sondern das negative Moment vorherrscht; ein Institut für »Aszetik« wird, solange kein besseres Wort gefunden ist, mit diesem Vorurteil leben und ihm Rechnung tragen müssen, indem in den sich verändernden Situationen immer wieder neu das rechte Verhältnis von *Übung* und *Verzicht* bedacht und im Lebensvollzug gefunden wird.⁵

Wahrzunehmen ist des Weiteren die kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Situation, in der das Kunstwort »Aszetik« im 17. Jahrhundert – sowohl im protestantischen wie, parallel dazu, im römisch-katholischen Bereich – aufkommt. Der schon genannte Titel *ta asketika sive exercitia pietatis* verrät sie: Der »Aszetik« geht es um die Ein- und Ausübung der Frömmigkeit: darum,

³ SEITZ, Art. »Askese« (Anm. 2), Zeilen 34–36.

⁴ Wohlgermerkt: »in diesem Zusammenhang«. Zynisch wäre eine Verallgemeinerung. Der bittere Verzicht auf die Erfüllung elementarer Bedürfnisse, zu dem der größte Teil der Weltbevölkerung gezwungen ist, ist nicht die Kehrseite einer Fülle! Das Verhältnis einer evangelischen Aszetik zu dieser erzwungenen »Askese«, in dem es um die Verantwortung des Christen im Zusammenhang der Weltprobleme der Gerechtigkeit, des Friedens und der Ökologie geht, ist ein eigenes – wichtiges, brennendes – Thema, das freilich mit dem der Aszetik und damit mit dem Gebet aufs engste zusammenhängt. Denn wenn die Gemeinde Jesu Christi in ihrer für ihr Sein als Gemeinde konstitutiven Fürbitte mit dem Herzen und dem Mund vor Gott bei den anderen ist, kann es nicht ausbleiben, dass sie mit den Händen und Füßen vor der Welt bei den anderen ist – so dass der Liturgie der Kirche ihre Diakonie entspricht.

⁵ Vgl. SEITZ, Art. »Askese« (Anm. 2), 256f.

dass die reine Lehre auch gelebt wird – in welcher konkreten Gestalt auch immer; die entsprechenden *pia desideria* sind ein weites Feld. Vor allem bemerkenswert ist die unverkennbar aktivistische Ausrichtung auf die christliche Vollkommenheit; Gisbert Voetius und sein »Präzisierung« stehen dafür. Wer das Wort »Aszetik« im bezeichneten positiven Sinne der Einübung und Ausübung gebraucht, muss darauf gefasst sein, dass ihm dieser aktivistisch-ethizistische, ja rigoristische Zug vorgehalten wird – etwa verbunden mit der Frage nach dem Verhältnis des »Präzisierung« zum Rechtfertigungsglauben Luthers, mit der Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, von Glaube und guten Werken.

Für die Verständigung über unser Thema ist es ein Glück, dass es eine Brücke gibt, die nicht nur die Theologie Luthers mit der lutherischen Orthodoxie und dem lutherischen Pietismus verbindet⁶, sondern sich von der alttestamentlichen Tora-Frömmigkeit, wie sie sich vor allem in den Psalmen 1⁷ und 119 bekundet, über das Psalmengebet des Mönchtums⁸ bis zu heutigen Versuchen, eine evangelische Aszetik zu pflegen und zu reflektieren,⁹ spannt. Gemeint ist Luthers Formel der »rechten Weise, in der Theologie zu studieren«, seine aus dem Ps 119 gewonnene Formel der durch »oratio, meditatio, tentatio« – Gebet, Schriftmeditation und Anfechtung – bestimmten theologischen Existenz.

Es ist keineswegs selbstverständlich, mit Luthers Formel die Aufgabe der Aszetik auszulegen und näher zu bestimmen, wie ich dies mit diesem Vortrag tun möchte. Ich tue dies bewusst und verbinde damit die These, dass sich auf diese Weise inmitten eines weit greifenden Zusammenhangs verschiedener Religionen und Konfessionen der *evangelische* Charakter der Aszetik am besten bestimmen lässt, ja dass durch diese Formel, wenn sie denn stichhaltig ist, sich auch in der innerevangelischen Kontroverstheologie eine Klärung erzielen lässt, so dass die fälligen Entscheidungen getroffen werden können.

⁶ Nachweise: OSWALD BAYER, *Theologie (HST 1)*, Gütersloh 1994, 55–57.

⁷ Vgl. BERND JANOWSKI, *Freude an der Tora. Psalm 1 als Tor zum Psalter*; in: *EvTh* 67 (2007), 18–31.

⁸ Vgl. vor allem: ATHANASIUS, *Epistula ad Marcellinum in interpretationem psalmodum* (MPG 27,11–46). Vgl. u. Anm. 43.

⁹ Rudolf Bohren, der in der »Aszetik oder Lehre vom christlichen Leben« das erste Sachgebiet der Praktischen Theologie sieht, kennzeichnet sie durch Luthers drei Merkmale »meditatio«, »oratio«, »tentatio« (die er in dieser Reihenfolge, die auch im Folgenden gewählt wird, nennt): RUDOLF BOHREN, *Praktische Theologie*; in: *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, hrsg. von RUDOLF BOHREN. München 1964, (9–32) 25f. Vgl. PETER STUHLMACHER, »Aus Glauben zum Glauben« – Zur geistlichen Schriftauslegung (1995), in: PETER STUHLMACHER, *Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 2002. 215–232, sowie DERS., *Vom »richtigen« Umgang mit der Bibel*, ebd., 233–250.

Ist Luthers Formel – so meine These – für eine evangelische Aszetik die entscheidende Bedeutung zuzumessen, dann muss zu denken geben, dass ihre Rezeption mit Johann Salomo Semler abbricht, der in seiner 1758 in Halle erschienenen »historischen und theologischen Erläuterung des alten Ausspruchs oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum« Luthers Theologie als unwissenschaftliche Mönchstheologie bekämpfte.¹⁰ Es ist eine nicht leicht zu beantwortende Frage, was dieser Abbruch in seinem geschichtlichen Zusammenhang und dessen bis heute dauernden Nachwirkungen bedeutet. Auf der Hand aber liegen die Unterschiede zwischen der durch Luthers Trias bestimmten Frömmigkeit und jener Frömmigkeit, die dann – klassisch für den Neuprottestantismus – Schleiermacher ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte. Sie sind so groß, dass von zwei Typen der Frömmigkeit zu sprechen ist, die sich nach meinem Urteil nicht miteinander versöhnen lassen. Ich zeige diese Unterschiede kurz auf: Das Gebet ist für Schleiermacher reine Ergebung; Klage und Bitte – für den angefochtenen Luther fundamental – haben nach Schleiermacher kein Recht und keinen Ort. Dem entspricht Schleiermachers Verkenning des Zornes Gottes und der Anfechtung. Ebenso gravierend ist der Unterschied im Verständnis der Meditation, die nach Luther dem buchstäblichen Wort gilt; Meditation ist für Luther wesentlich Schriftmeditation. Schleiermacher dagegen relativiert mit seiner Hermeneutik des Rückgangs ins Psychologische die von Luther eingeschärfte Bedeutung der »buchstäblichen Worte im Buch«¹¹. So heißt es in den Reden *Über die Religion*:

»Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, dass ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte.«¹²

Die wünschenswerte – weil zur Orientierung notwendige – diachrone und synchrone Frömmigkeitstypologie kann im gegebenen Rahmen nicht ausgearbeitet werden. In ihm genügt es, exemplarisch auf den Unterschied zwischen Luther und Schleiermacher hingewiesen zu haben; Luthers Formel diene dabei sozusagen als Lackmuspapier. Sie soll im Folgenden in ihrer Orientierungskraft weiter erprobt werden. Dazu nehme ich zunächst die wissenschaftstheoretische Perspektive ein.¹³

¹⁰ Vgl. BAYER, *Theologie* (Anm. 6), 30f. 57–60, 127f.

¹¹ WA 50, 659, 23 (zu »Meditatio«; s.u. bei Anm. 32).

¹² FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (PhB 255), hrsg. von HANS-JOACHIM ROTHERT, Hamburg 1961, 68.

¹³ Der folgende Abschnitt ist eine Zusammenfassung von: BAYER, *Theologie* (Anm. 6), 31f, 36–55, 407–438. Dort die Einzelnachweise.

2. Wissenschaftstheoretische Perspektive

Von Gabriel Biel sind Luther drei wissenschaftstheoretische Hauptprobleme vermittelt worden, die bis heute die sich stellenden und zu verhandelnden Probleme klar exponieren. Erstens: Welcher Art von *notitia*, von Kenntnis ist die Theologie? Ist sie eine Wissenschaft (*scientia*) oder eine Weisheit (*sapientia*)? Luthers Antwort: Sie ist sehr wohl eine Wissenschaft, aber eine, die in die Weisheit eingebettet ist – und zwar in eine »*sapientia experimentalis*«, in eine Erfahrungsweisheit. Unerschöpflich ist sie. Nie können wir sie auslernen; wir bleiben unser Leben lang ihre Schüler: angewiesen auf immer neues Hören, Aufmerken, wiederholtes Durcharbeiten, das durchaus Neues bringt. »Ein Christ«, sagt Luther, ist »von Mutterschoß an« ein Schüler »und lernt bis in Ewigkeit.«¹⁴ Die Dynamik in der Übung dieser Erfahrungsweisheit lässt sich am zutreffendsten wahrnehmen, wenn wir, was nachher eingehend geschehen soll, auf Luthers Dreierformel »*oratio, meditatio, tentatio*« achten.

Die zweite der Luther von Biel überkommenen Hauptfragen richtet sich auf das, was eine Wissenschaft zu einer Einheit macht. Was nun ist der einheitliche Gegenstand – das »*subiectum*« – der Theologie? Was macht ihre philologischen, historischen, philosophischen, rhetorischen, pädagogischen Bemühungen zu einer Einheit? Luthers Antwort: der Bezug auf das durch Gesetz und Evangelium bestimmte dramatische Geschehen, in dem der sündigende Mensch und der rechtfertigende Gott widereinander sind, zueinander kommen und beieinander sind. Dies ist jedoch keine Bestimmung der Theologie, die zu ihr als Erfahrungsweisheit noch hinzuträte; beide Bestimmungen sind vielmehr identisch.

Auf Biels dritte und letzte Frage, ob die Theologie praktisch oder theoretisch sei, geht Luther so ein, dass er das tradierte aristotelische Zweierschema der Unterscheidung von *theoria* und *praxis*, von *contemplatio* und *actio* sprengt – »damit uns nicht die *vita activa* mit ihren Werken und die *vita contemplativa* mit ihren Spekulationen verführen«¹⁵. Im Theologiebegriff Luthers ist der vom Wort der Zusage geschaffene Glaube weder der Theorie noch der Praxis unter- und eingeordnet, sondern eine *vita sui generis: vita passiva*. Dies hat für die Situierung einer evangelischen Aszetik im Kontrast zur römisch-katholischen Aszetik wie zu anderen innerevangelischen – gesetzlichen – Gestalten der Aszetik entscheidende Bedeutung. Denn bis heute bildet das von Luther überwundene Zweierschema ein Grundmuster der Orientierung – wie es sich z.B. in der Devise von Taizé: »*contemplation et lutte*«, Gebet und Enga-

¹⁴ WA 32, 136, 3f (Predigt über Joh 4,47–54 vom 6.11.1530). Vgl. MARTIN SANDERGAISER, »Ein Christ ist gewiß ein Schüler, und er lernt bis in Ewigkeit«; in: Luther 69 (1998), 139–151.

¹⁵ WA 5, 85, 2f (= AWA 2,137,1f); *Operationes in Psalmos*, 1519–21; zu Ps 3,4: »*ne vita activa cum suis operibus et vita contemplativa cum suis speculationibus nos seducant*«.

gement in der Arbeit an den ökologischen, sozialen und politischen Weltproblemen eindrucksvoll zeigt; verkehrt ist diese Devise, wenn sie zur »spirituality for combat« funktionalisiert wird.

Innerhalb dieser wissenschaftstheoretischen Perspektive sind nun entscheidende Punkte genauer in den Blick zu fassen. Dabei werde ich vor allem Gesichtspunkte geltend machen, die sich aus Luthers Dreierformel ergeben.

3. Vita passiva; der Spitzensatz einer evangelischen Aszetik

Das Entscheidende der *vita passiva* – auf die ich nun näher eingehe – ist, dass sie mit einer bestimmten Erfahrung verbunden ist: mit einer Erfahrung, die ich primär nicht mache, sondern erleide. Ja, sie geschieht nicht ohne eine *mortificatio* – wie dies Luther in folgendem berühmten Satz, geradezu dem Spitzensatz einer evangelischen, jedenfalls einer lutherischen Aszetik sagt: »Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando«¹⁶ – »Indem er lebt, ja vielmehr: indem er stirbt und sich in die Hölle gibt, wird einer Theologe, nicht indem er erkennt, liest oder spekuliert«. Luther redet hier freilich in einer Hyperbel, in einer klaren Übertreibung, will er doch das Erkennen und Lesen keineswegs ausschließen, wie die Parallele zu diesem Satz zeigt.¹⁷ Passiv ist der Glaube darin, »dass wir Gott allein in uns wirken lassen und selber mit unseren Kräften nichts Eigenes wirken.«¹⁸ »Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott [Joh 1,13] und den alten Adam tötet; er macht aus uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften«¹⁹ (vgl. Dtn 6,5).

Damit sind Grund und Kriterium einer evangelischen, jedenfalls einer lutherischen Aszetik genau benannt: Der Glaube ist ganz und gar das Werk Gottes, das vom Menschen nicht geleistet, sondern nur empfangen und erlitten werden kann. Der Werkgerechtigkeit gänzlich entgegengesetzt ist die Gerechtigkeit des Christen; sie ist passiv. Wir empfangen sie. Wir wirken nicht, son-

¹⁶ WA 5, 163, 28f (=AWA 2, 296, 10); Operationes in Psalmos, 1519–21; zu Ps 5,12.

¹⁷ WA 39 I, 421,4f; Vorwort zur Zweiten Disputation gegen die Antinomer, 1538: »Quare [weil es nicht um einen Kampf mit Fleisch und Blut, sondern mit anderen Mächten (Eph 6,12f) geht] debetis diligenter disputare et vos in hac doctrina diligenter exercere audiendo, studendo, meditando, vivendo, moriendo«. Dies ist lutherischer *Djihad*! Es wäre lohnend und aufschlussreich, im kritischen Vergleich mit dem *Djihad* des Islam unter Beachtung der großen Bedeutungsbreite dieses Wortes die lutherische Gestalt der Aszetik plastisch herauszuarbeiten.

¹⁸ WA 6, 244, 3–6; Sermon von den guten Werken, 1520.

¹⁹ WA DB 7, 10, 6–8; Vorrede zum Römerbrief, 1522.

dern erleiden einen andern, der in uns wirkt: Gott.²⁰ Verschllossen ist sie dem in sich selbst gefangenen Menschen, der sich selber leisten, der durch seine Taten und Werke nicht nur etwas aus sich machen, sondern sich machen, sein eigener Schöpfer sein will.

4. Die Textwelt der Bibel als Raum der Erfahrung und Übung; elementare und umfassende Ästhetik

Zu der bezeichneten radikalen Passivität des Glaubens steht nun nicht im Widerspruch, dass dieser Glaube geübt – eingeübt und ausgeübt – sein will, wie Luther nicht nur hin und wieder, sondern durchgehend betont.²¹ Damit wird nicht etwa einer gleichsam sekundären Konditionierung das Wort geredet; es wird nicht nachträglich noch die Erfüllung einer Bedingung eingefordert – als ob der Glaube ohne Werke tot wäre (Jak 2,17.26), als ob er erst in einer eigens angestregten sowie ins Werk gesetzten Übung lebendig würde und Gestalt gewönne! Vielmehr gilt es zu sehen, dass der mir in Gottes Wort zukommende Glaube, die *fides adventitia* (Gal 3,23 und 25), von seiner Herkunft her schon gestalthaft und leiblich ist,²² seinen Raum und seine Zeit durch eine Textwelt mit sich bringt und von sich aus dafür sorgt, dass ich ihn »wahrnehme« – im doppelten Sinn dieses Wortes: ihn bewusst sehe und dann tätig ergreife. Das kann ich nur deshalb, weil er sich – im Worte – sehen (Dtn 4,12), schmecken, ertasten (1Joh 1,1–4)²³, ergreifen lässt.

²⁰ WA 40 I, (40,15–51.34: zum Gesamthema des Galaterbriefs; 1535) 41,3–5: »Christiana iustitia est [...] passiva, quam tantum recipimus, ubi nihil operamur sed patimur alium operari in nobis scilicet deum.«

²¹ PETER BARTMANN (Das Gebot und die Tugend der Liebe. Über den Umgang mit konfliktbezogenen Affekten, Suttgart u.a. 1998) hebt zu Recht Luthers Bestehen auf dem »exercere«, dem Einüben des Glaubens im Leben, hervor, fasst es aber als Ausbildung einer Tugend. Dazu kritisch: CHRISTOFER FREY in seiner Rezension des Buches: ThLZ 125 (2000), Sp. 436–438. Vgl. zur Sache die besonnene Erörterung von IVAR ASHEIM, Lutherische Tugendethik?; in: NZStH 40 (1998), 239–260.

²² Eine religionsphilosophische Reflexion dieses Sachverhaltes könnte in die Kantkritik Hamanns einstimmen (dazu: OSWALD BAYER, Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002) und sich auf Cassirers Kantkritik beziehen. Zu letzterer: BIRGIT LUSCHER, Arbeit am Symbol. Bausteine zu einer Theorie religiöser Erkenntnis im Anschluss an Paul Tillich und Ernst Cassirer (Tillich-Studien, hrsg. von WERNER SCHÜSSLER und ERDMANN STURM, Bd. 19), Münster 2008. Damit werden Brücken von einer theologischen Ästhetik der Aszetik zur Kulturphilosophie gebaut.

²³ Besonders dicht hat diese synästhetische Kommunikation Johann Georg Hamann formuliert: Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache (JOHANN GEORG HAMANN, Sämtliche Werke, hrsg. von JOSEF NADLER, Bd. III, Wien 1951, [25–33] 32. 8–31).

Dementsprechend hat eine theologisch stichhaltige Aszetik eine elementare und umfassende Ästhetik auszuarbeiten und dabei das Verhältnis von Glaube und Werken, Dogmatik und Ethik neu zu bedenken. Gegenüber der präskriptiven Überhitzung der Ethik seit Kant und dem mit ihr oft verbundenen Aktualismus und Aktionismus ist die Bedeutung des Vorethischen für das Ethische, der Gabe vor der Aufgabe aufzuweisen. Die Sprache, die die Welt wahrnehmen lässt, ist *vor* dem Ethos – jedenfalls dann, wenn ein aktualistischer Handlungsbegriff für das Verständnis von »Ethos« bestimmend ist.²⁴ Deshalb gehen Ästhetik, verstanden als Reflexion der Weltwahrnehmung im umfassenden Sinn, und Poetik der Ethik voran. Jeder Mensch ist in einer bestimmten Sprachwelt beheimatet, bewegt sich in ihr und ist in der Grundorientierung seiner Gedanken, Worte und Werke vorgängig und unhintergebar von ihr bestimmt. Entscheidend ist freilich, in *welcher* Sprachwelt er lebt. Die Landschaft der Texte der Bibel ist eine solche Sprachwelt – kein zeitlos reines Apriori, sondern ein unreines historisches Apriori: a priori zufällig, a posteriori aber notwendig. »Die heilige Schrift sollte unser Wörterbuch, unsere Sprachkunst seyn, worauf alle Begriffe und Reden der Christen sich gründeten und aus welchen sie bestünden und zusammen gesetzt würden.«²⁵

5. Textmeditation; das äußere – mündliche wie schriftliche – Wort

Mit der Frage nach dem Verständnis der Bibel und dem Verhältnis zu ihr als Heiliger Schrift rückt die nach meiner Einsicht in der gegenwärtigen gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Situation wichtigste Aufgabe einer evangelischen Aszetik in den Blick. In der Tradition Platons²⁶ wurde einseitig – durchaus unter Berufung auf Luther²⁷ – auf das gepredigte Wort, die *viva vox*

²⁴ Anders verhält es sich, wenn »Ethik« nicht allein handlungstheoretisch konzipiert wird. So zeigt BERND WANNENWETSCH (in seiner Rezension von OSWALD BAYER, *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, Tübingen 1995), weshalb »die Sprache immer schon als ethisches Phänomen begriffen werden« muss: ZEE 39 (1995), (231–235) 235 im Kontext von 234f. Vgl. BRIAN BROCK, *Singing the Ethos of God. On the Place of Christian Ethics in Scripture*, Grand Rapids 2007.

²⁵ JOHANN GEORG HAMANN, *Biblische Betrachtungen eines Christen* (1758), 1 Pt 4,11 beim Wort nehmend (JOHANN GEORG HAMANN, *Londoner Schriften. Historisch-kritische Neuedition von OSWALD BAYER und BERND WEIBENBORN*), München 1993, 304, 8–10: »Wer redet, der rede mit den Worten, die Gott ihm gibt.«

²⁶ Vgl. besonders: Phaidros 257 b7–278 b6.

²⁷ Vgl. z.B. OSWALD BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (1971), 2. Auflage, Darmstadt 1989, 249, Anm. 162–164.

evangelii, gesetzt²⁸ und die Bedeutung der *Schriftlichkeit* des Wortes Gottes verkannt. So werden es viele befremdlich finden, wenn Luther, an diesem Punkt ganz eins mit dem rabbinischen Judentum, dieselbe Lust und Liebe wie zum dreieinen Gott selbst zum Buchstaben der Bibel, zu ihrem buchstäblichen, geschriebenen Text hat, zu ihm in einem Liebesverhältnis steht, wie er es im zärtlichen Diminutiv im Blick auf den Psalm 118 – »Du bist mein liebes Buch, du sollst mein eigen Psalmlin sein!²⁹ -, aber auch im Blick auf andere Psalmen³⁰ und, nicht zuletzt, im Blick auf den Galaterbrief bekennt: »Epistola ad Galatas ist mein epistelcha, der ich mir vertraut hab [= mit der ich verheiratet bin]. Ist mein Keth von Bora.«³¹

Luthers Verhältnis zum Bibeltext ist ein Liebesverhältnis. Fast unnötig zu sagen, dass dieses Liebesverhältnis keine Episode sein kann, sondern nur ein Treueverhältnis, das ein Leben lang währt. Luthers zweite Regel der »rechten Weise, in der Theologie zu studieren«, redet davon:

»Zum zweiten sollst du meditieren, das ist: nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und buchstäblichen Worte im Buch immer treiben und reiben, lesen und wieder lesen – mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit meint. Und hüte dich, dass du dessen nicht überdrüssig werdest oder denkest, du habest es mit einem oder zwei Mal genug gelesen, gehört, gesagt und verstündest es alles bis zum Grund. Denn daraus wird nimmermehr ein besonderer Theologe; sie sind wie das unzeitige Obst, das abfällt, ehe es halb reif wird.«

»Deshalb siehst du im selben Psalm [Ps 119], wie David immerdar rühmt, er wolle reden, dichten, sagen, singen, hören, lesen, Tag und Nacht und immerdar, doch nichts als allein von Gottes Wort und Geboten. Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben ohne das äußere Wort. Danach richte dich. Denn er hat nicht vergeblich befohlen, äußerlich zu schreiben, predigen, lesen, hören, singen, sagen usw.«³²

Luther will den biblischen Text weder, wie Hegel und Barth, transzendieren, noch, wie Schleiermacher und Bultmann, hintergehen.³³ Er bleibt vielmehr, um mit Paul Ricoeur zu reden, »vor« dem Text, der für Luther nicht nur als mündlich und öffentlich gepredigter, sondern auch in seiner Schriftlichkeit

²⁸ Vgl. vor allem: HARALD OSTERGAARD-NIELSEN, *Scriptura sacra et viva vox*. Eine Lutherstudie, München 1957.

²⁹ WA 311, 67, 2; Scholien zum 118. Psalm. Das schöne Confitemini, 1529/30.

³⁰ Vgl. z.B. WA DB 3, 58, 20f (»Ist ein fein pselmichen et diligo«); 59, 25 (»Ist zu mal ein fein pselmichen, habs seer lieb; zu Ps 56).

³¹ WA TR 1, 69, 18–20; Nr. 146.

³² WA 50, 659, 22–35 (Vorrede zum 1. Band der deutschen Schriften, 1539).

³³ Zu diesem Hintergehen und Transzendieren des Näheren: OSWALD BAYER, *Zugesagte Gegenwart*, Tübingen 2007, 352f.

»leibliches Wort« ist.³⁴ Ricoeurs Texttheorie in ihrem Bestehen auf dem Text und dessen relativer Autonomie gegenüber dem Autor wie dem Leser kann dazu verhelfen, in einer philosophisch reflektierten und im Konflikt neuzeitlicher Interpretationen artikulierten Weise Luthers Begriff der »meditatio« und damit der Theologie überhaupt wiederzugewinnen: »nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und die buchstäblichen Worte im Buch immer treiben und reiben, lesen und wieder lesen – mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit meint«³⁵.

Wenn sich der Heilige Geist so sehr an Laute und Buchstaben bindet, sollte es einer Lehre von ihm selbstverständlich sein, strukturalistische und sprachanalytische Fragestellungen aufzunehmen. Werden diese nicht absolut gesetzt und dem Konflikt der Interpretationen entnommen, dann sorgen sie dafür, dass der Text seine Widerstandskraft und das ihm zukommende Gewicht behält, nicht in seiner Aneignung auf eine unterstellte Bedeutung hin aufgezehrt, transzendiert oder hintergangen wird. Erst dann lässt sich überhaupt ein Verhältnis – »Umgang« – mit ihm haben, wie Luther »meditatio« übersetzt.³⁶ Dann wird er nicht mehr als eher unliebsame Hemmung auf dem Weg zum eigentlich Gemeinten hin genommen; dann lässt man sich gerne von ihm aufhalten – hält sich vor und bei ihm auf, ja: hat »Lust« zu ihm (Ps 1,2).

Die Heilige Schrift ist der »Atemraum« des Heiligen Geistes.³⁷ Das Wort – sowohl das geschriebene wie das gesprochene Wort – darf, weil es eine ganze Textwelt mit sich führt und in sie hineinführt, durchaus als »Raum« verstanden werden. »Sieh nur«, sagt Luther, »dass du auf Gottes Wort acht habest und darinnen bleibst wie ein Kind in der Wiegen.«³⁸ Die Heilige Schrift ist ein Raum, ein Gelände, eine Landschaft, in der ich mich frei bewegen kann, die ich, will ich sie kennenlernen, nun auch be-gehen, er-wandern, er-fahren muss. Eine solche Erkundungsfahrt ist »Askese«, eine sportliche Übung. Melanchthon hat die freie Bewegung im Raum der Schrift im Widmungsbrief seiner Loci von 1521 ausdrücklich in seinem Wunsch zur Sprache gebracht, »dass – wenn irgend möglich – alle Christen sich allein in den Heiligen Schriften ganz frei bewegen [sich darin aufhalten: versari] und sich völlig in deren Kraft und Wesen hineinverwandeln lassen. Denn da die Gottheit ihr vollkommenstes Bild gerade in ihnen zum Ausdruck gebracht hat, kann sie anderswo-

³⁴ Vgl. WA 36, 500, 28–30 (Predigt über 1 Kor 15 vom 11.8.1532): Paulus zeige, »dass kein Bestand ist unsere Lehre und Glauben zu erhalten denn das leibliche oder schriftliche Wort, in Buchstaben gefasset und durch ihn oder andere mündlich gepredigt«.

³⁵ S.o. bei Anm. 32.

³⁶ »Weil er meditiert, das heißt [...] mit Gottes Wort umgeht« (WA 50. 660, 7f; s.u. bei Anm. 52). Vgl. des Weiteren besonders Luthers Vorrede zum Großen Katechismus von 1530: BSLK 549,21–32.

³⁷ Vgl. MARTIN TETZ, Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters; in: ZThK 81 (1984), (196–219) 206 und 216–219.

³⁸ WA 19, 498, 11f; Sermon von dem Sakrament, 1526.

her weder sicherer noch näher erkannt werden.«³⁹ Das ist der reformatorische Widerspruch gegen Schleiermachers Wort von der Heiligen Schrift als Mausoleum, das nur daran erinnert, »dass ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann?«⁴⁰

Wenn aber der lebendige Gott durch ein Buch zu uns spricht, gilt auch von diesem Buch: »in ihm leben, weben und sind wir« (Apg 17,28). Die Bibel als Element: sie in mir und ich in ihr – so, wie dies von Christus (Gal 2,19f), vom Geist, ja vom gesamten Handeln des dreieinen Gottes zu sagen ist.

Was geschieht, wenn wir uns in den biblischen Texten als in unserem Element aufhalten und bewegen, in ihnen als unserem Element und von ihnen als unserem Alimant leben? Die erschöpfende, in sich freilich unerschöpfliche Antwort ergibt sich aus der Kette der vielen Zeitwörter, die Luther in seiner zweiten Regel dem Psalm 119 abliest: »reden, dichten, sagen, singen, hören, lesen« und nochmals: »schreiben, predigen, lesen, hören, singen, sagen«; sie lassen sich fokussieren auf die einander korrespondierenden Paare »hören« und »reden« sowie »lesen« und »schreiben«. Sie bezeichnen umfassend, zugleich aber präzise das Sprachwesen Mensch in seinem durch Laute und Buchstaben markierten Hör- und Leseraum: das Sprachwesen Mensch in seiner Zeit und seinem Raum. Zeit und Raum sind keine »reinen Formen der sinnlichen Anschauung«, wie Kant meinte,⁴¹ sondern leibgebunden.

Luther gebraucht, wie seine zweite Regel deutlich macht, das Wort »Meditation« in ungewöhnlicher Weise, wenn er das Meditieren auf das äußere – mündliche und schriftliche – Wort, auf das Wort in seiner Leiblichkeit⁴² hin pointiert. Er folgt damit nicht etwa einem beliebigen Einfall. Er kehrt vielmehr zu einer Einsicht und Übung der Alten Kirche zurück, die im Laufe der Zeit mehr und mehr verblasst, wenn auch nicht völlig in Vergessenheit geraten war. Es geht dabei um die Übung des lauten Lesens und Betens und zugleich, was noch wichtiger ist, um dessen Schriftgebundenheit, besonders um einen bestimmten Umgang mit dem Psalter.⁴³ In solcher Textmeditation betreibe ich

³⁹ PHILIPP MELANCHTHON, *Loci communes*, 1521 (lat.-dt.), übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von HORST GEORG PÖHLMANN, Gütersloh 1993, 14.

⁴⁰ Vgl. o. Anm. 12.

⁴¹ KrV A 31 (»Die Zeit ist [...] eine reine Form der sinnlichen Anschauung«); A 25 (Raum als »eine reine Anschauung«). Vgl. Hamanns Metakritik und dazu: BAYER, *Vernunft ist Sprache* (Anm. 22), vor allem 329–336.

⁴² Vgl. o. Anm. 34.

⁴³ Luther hat die *Epistula ad Marcellinum* in *interpretationem psalmodum* des Athanasius (MPG 27.11–46) gekannt, wie seine Zweite Psaltervorrede (1528) bekundet: WA DB 10 I, 98–104. Zu Luthers Rezeption der *Epistula ad Marcellinum*: GERHARD HAMMER, D. Martin Luther. *Operationes in Psalmos* (1519–1521), Teil I: Historisch-theologische Einleitung (AWA 1), Köln und Wien 1991, 64–66, 180.398–400, 408, 411.

keine Nabelschau; ich horche nicht in mich hinein. Ich gehe nicht in mich, sondern werde aus mir heraus versetzt. Mein Innerstes lebt außerhalb meiner selbst allein in Gottes Wort. Die Meditation kann deshalb nicht hinter den Text der Bibel als Heiliger Schrift zurückgehen, zu einer vermeintlichen vorsprachlichen Unmittelbarkeit, von der der Text dann lediglich ein »Ausdruck« wäre. Meditation bewegt sich vielmehr im empfangenen Wort; sie ist Umgang mit ihm.

6. Das Gebet

Es war sachlich richtig, in der Vergegenwärtigung von Luthers Dreierformel, mit der wir die Aufgabe einer evangelischen Aszetik näher bestimmen wollen, zuerst auf die »meditatio«, den Umgang mit der Bibel als Heiliger Schrift, zu achten. Auch das, was Luther, in seiner ersten »Regel«, zum Gebet bemerkt, bezieht sich ausdrücklich und unmittelbar auf den Umgang mit der Heiligen Schrift. Luther redet hier nicht allgemein vom Gebet und will auch keine umfassende Lehre vom Gebet bieten; er macht vielmehr konzentriert einen einzigen Gesichtspunkt geltend: den der Demut gegenüber der Heiligen Schrift.

»Erstens sollst du wissen, dass die heilige Schrift ein solches Buch ist, das aller anderen Bücher Weisheit zur Narrheit macht, weil keines vom ewigen Leben lehrt – außer diesem allein. Darum sollst du an deinem Sinn und Verstand stracks verzagen. Denn damit wirst du es nicht erlangen, sondern mit solcher Vermessenheit dich selbst und andere mit dir vom Himmel in den Abgrund der Höllen stürzen (wie es Luzifer geschah). Sondern kniee nieder in deinem Kämmerlein und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, dass er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen Heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und [dir] Verstand [= Verständnis] gebe. Wie du siehst, dass David im oben genannten Psalm [119] immer bittet: ›Lehre mich, HERR, unterweise mich, führe mich, zeige mir‹ und solcher Worte viel mehr. Obwohl er doch den Text des Mose und andere Bücher mehr gut kannte, auch täglich hörte und las, will er dennoch den rechten Meister der Schrift selbst dazu haben, auf dass er ja nicht mit der Vernunft drein falle, und sein eigener Meister [Magister, Lehrer] werde. Denn daraus werden Sektengeister, die sich lassen dünken, die Schrift sei ihnen unterworfen und leicht mit ihrer Vernunft zu erlangen, als wären es Marcolfs Geschichten oder Äsops Fabeln, zu denen sie keines Heiligen Geistes noch Betens bedürfen.«⁴⁴

Räumt Luther der Vernunft für »dieses Leben« den ersten Platz ein und rühmt er sie in dieser Hinsicht als »geradezu etwas Göttliches«⁴⁵, so sticht

⁴⁴ WA 50, 659, 5–21.

⁴⁵ WA 39 I, 175, 9f; Disputatio de homine, These 4, 1536.

davon in aller Schärfe sein Urteil über das Vermögen der Vernunft zum Vernehmen des »ewigen« Lebens und damit zur Gottes- und Selbsterkenntnis ab. Dieses Urteil ist ganz und gar negativ. Geht es um das Innwerden meiner Gottlosigkeit, der Sünde, angesichts des richtenden und rechtfertigenden Gottes und um das völlige Vertrauen auf ihn, dann gilt es, am eigenen »Sinn und Verstand stracks [zu] verzagen«. Denn der eigene Sinn und Verstand führt nur in die Irre, sucht Gott dort, wo er sich nicht greifen lässt, und greift dort daneben, wo er sich greifen lässt. Es sind die Fehlgriffe des eigenen Sinnes und Verstandes, der verblendeten Vernunft, die mit Gott »Blinde Kuh« spielt.⁴⁶ Über die scholastischen Vernunfttheologen spottet Luther drastisch: »Wenn sie mit dem Kopf durch den Himmel bohren und sehen sich im Himmel um, finden sie dort niemanden; denn Christus liegt in der Krippe und im Schoß des Weibes. So stürzen sie wieder herunter und brechen den Hals.«⁴⁷ Nimmt, wer sich in der Theologie übt, nichts anderes als die Kondeszendenz, das Herunterkommen und die Demut Gottes wahr, dann hat er die Lust zum Griff nach oben verloren; er fängt unten an – demütig, nicht hochmütig. *Die Auslegung der Heiligen Schrift kann deren Eingebung nicht widersprechen wollen. Der Demut der Eingebung entspricht die Demut der Auslegung.* Dementsprechend spitzt sich die erste Regel so zu: »knie nieder in deinem Kämmerlein [Mt 6,6]« – leibliche Übung, Askese! – »und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, dass er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und dir Verstand gebe.« Es ist die Bitte um die *claritas interna scripturae*, um die *innere* Klarheit der Heiligen Schrift, die Luther von der *äußeren* unterscheidet, die dem jedem – auch dem verblendeten Sünder – gegebenen Verstand zugänglich ist.⁴⁸ Die nur durch das äußere Wort sich einstellende, mit ihm aber nicht automatisch schon gegebene innere Klarheit der Schrift besiegt die Dunkelheit des »verfinsterten Herzens« (Röm 1,21) und wendet damit die gelebte Gottlosigkeit in den Glauben: in die Anerkennung Gottes, des Schöpfers, und meiner selbst als seines Geschöpfes⁴⁹. Die innere Klarheit als Erleuchtung macht für mich wahr und gewiss, was ich der äußeren Klarheit nach durchaus schon – kognitiv – weiß. So kann Luther – für eine Aszetik höchst stimulierend! – in einer bestimmten Weise den Unterschied von »Wissen« und »Lernen« treffen; in einer Tischrede heißt es: »Ich wundere mich aber darüber, dass ich, was ich weiß, nicht lerne.«⁵⁰ Was das mit dem

⁴⁶ WA 19, (206, 31–207, 13) 207, 3f; Der Prophet Jona, ausgelegt, 1526.

⁴⁷ WA 9, 406, 17–20; Predigt über Gen 28, 1520.

⁴⁸ WA 18, 609, 4–12; *de servo arbitrio*, 1525.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ WA TR 2, 468, 24f (Nr. 2457), 1532. Vgl. BSLK 553, 18f (wissen-lernen). Dieselbe Unterscheidung von Wissen und Lernen ist die Pointe eines Apophthegmas von Levi Jizchak (MARTIN BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, 12. Auflage, Stuttgart 1992, 331 f [»Das Erlernte«]).

Wissen und der Wissenschaft keineswegs schon gegebene *emphatische Lernen* des »Jüngers« (Jes 50,4) über das Gewusste hinaus empfängt, ist die Wahrheit und Gewissheit des Gewussten. Sie steht nicht im Selbstvollzug und Selbstbesitz des Menschen, sondern kann von ihm allein im Gebet erwartet und gesucht werden. Diese Demut des Lernens ist wahre Askese als »Übung der Frömmigkeit« (1Tim 4,7), die nicht platonisch ist, sondern ihre konkrete leibliche Gestalt, ihre feste Zeit und ihren bestimmten Ort hat – ob nun im Gottesdienstraum beim Stundengebet oder daheim »in deinem Kämmerlein« (Mt 6,6), ob in der Gemeinschaft oder einsam in der Wüste, aber auch in dieser Einsamkeit nie allein, sondern immer in der Gemeinschaft der Heiligen, die durch die Jahrtausende hindurch denselben Psalter beten und in ihm gemeinsam ihre palaistra, ihren Übungsplatz, ihren Sportplatz haben.⁵¹

7. Anfechtung

Wer meditiert, mit Gottes Wort umgeht, wird angefochten und muss leiden. Das ist die Pointe der dritten Regel:

»Zum dritten ist da tentatio, Anfechtung. Die ist der Prüfstein; die lehrt dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhaftig, wie süß, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit. Darum siehst du, wie David in dem genannten Psalm sooft klagt über alle möglichen Feinde, frevelhafte Fürsten oder Tyrannen, über falsche Geister und Sekten, die er deshalb erleiden muss, weil er meditiert, das heißt (wie gesagt): auf vielfältige Weise mit Gottes Wort umgeht. Denn sobald Gottes Wort durch dich [wie ein Saatkorn] aufgeht, wird dich der Teufel heimsuchen, dich zum rechten Doktor machen und durch seine Anfechtung lehren, Gottes Wort zu suchen und zu lieben. Denn ich selber (auf dass ich Mäusedreck mich auch unter den Pfeffer menge) habe sehr viel meinen Papisten zu danken, dass sie mich durch des Teufels Toben so zerschlagen, bedrängt und geängstigt, das heißt: zu einem ziemlich guten Theologen gemacht haben, wohin ich sonst nicht gekommen wäre.«⁵²

Vom öffentlichen Kampf, den Luther ja ganz in apokalyptischem Zeithorizont, zugleich aber in individuellster Tiefe wahrnimmt, bleibt nichts unberührt; er ist universal. Er betrifft nicht etwa nur den Ordinierten in seinem besonderen Amt, sondern jeden Christen, ja jeden Menschen.

⁵¹ Vgl. GÜNTER BADER, *Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters*, Tübingen 1996, und o. Anm. 43 sowie OSWALD BAYER, *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen 1999, 221–229 (»Lust am Wort«).

⁵² WA 50, 660, 1–14.

In der Anfechtung geht es um nichts anderes als um die Geltung des Ersten Gebots. Gottes Einheit und mit ihr die Einheit der Wirklichkeit und ihrer Erfahrung stehen nicht als unangefochtenes ewiges und notwendiges Prinzip fest, sondern sind faktisch und praktisch sowie in durchaus »äußerer« Weise umstritten. Wer als unum necessarium, als das Eine, das not tut, die Evangeliumspräambel des Dekalogs samt dem Ersten Gebot wahrnimmt und darauf gesammelt seine ganze Aufmerksamkeit richtet, es also »meditiert«, wird damit zugleich in den Streit zwischen dem einen und einzigen Herrn und den vielen Herren (vgl. 1 Kor 8,4–6) verwickelt. Er kann sich dieser Verwicklung nicht durch die spekulative Idee der Einheit Gottes entziehen. Es genügt nicht, um sie und damit um Gottes Allmacht »allein [zu] wissen« und sie damit dem geistigen Auge zeitlos gegenwärtig zu halten; er muss sie vielmehr »auch erfahren«. Solche Erfahrung aber braucht Zeit; sie stellt sich erst auf einem Weg ein, der erprobt, ausgeschritten, eben: erfahren sein will.

Die Anfechtung ist nicht etwa der Prüfstein der Echtheit des Glaubens als der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit des glaubenden Menschen. Sie ist vielmehr der Prüfstein des Wortes Gottes, das in der Anfechtung und gegen sie seine Glaubwürdigkeit und Macht erweist. »Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.« Luther konzentriert mit dieser unvergesslichen Übertragung von Jes 28,19 – die nicht dem hebräischen Text, sondern der Vulgata folgt – sein ganzes Schrift- und Theologieverständnis auf den entscheidenden Punkt.

So schließt Luthers berühmte Sentenz »Allein die Erfahrung macht den Theologen«⁵³ zwar das hochfahrende Dichten, Spekulieren und damit die Reinheit des Wissens aus, will aber ihrerseits nun nicht etwa ein Prinzip reiner Erfahrung befürworten, das nur das Prinzip einer vagen Offenheit und Unabgeschlossenheit sein könnte. *Nicht Erfahrung als solche macht den Theologen zum Theologen, sondern die Erfahrung der Heiligen Schrift.*

8. Unterwegs

Im Achten auf Luthers »drei Regeln« der »rechten Weise, in der Theologie zu studieren« sind wir – bewusst mit der »meditatio« beginnend – den jeweils eine Regel darstellenden Begriffen nacheinander nachgegangen. Dabei haben wir gesehen, dass sich diese Regeln nicht gegeneinander isolieren und etwa erst nachträglich miteinander verbinden lassen. Sie markieren vielmehr einen einzigen Weg des Lebens, Leidens und Kämpfens, Hörens und Redens, Lesens und Schreibens. Es handelt sich um eine einzige Regel – eine einzige lebendige Bewegung, um einen einzigen Prozess, in dem sich nun aber doch drei

⁵³ WA TR 1, 16. 13 (Nr. 46), 1531.

Hauptmomente unterscheiden lassen, so sehr sie ineinanderspielen. Es liegt auf der Hand, dass dieser Prozess, dieser Lebensweg nicht geradlinig verläuft – etwa gar in linearem Fortschritt und einer entsprechenden Entwicklung auf eine Perfektion der Heiligung hin. Neues geschieht im wiederholten Rückgang auf die vermeintlich bekannten Bibeltexte. Die ständige Übung aber zeitigt kein beobachtbares und messbares Wachstum. Das damit berührte elementare Problem jeder Aszetik, das ich eingangs – paradigmatisch im Bezug auf Gisbert Voetius und den »Präzisierung« – angesprochen habe, behandelt eine lutherische Aszetik mit ihrem von der Taufe her bestimmten spezifischen Bußverständnis; »vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus [...]«⁵⁴.

Im Blick auf die mortificatio, auf den durch die Taufe markierten Bruch ist nicht nur wichtig, dass und wie das Evangelium den alten zum neuen Menschen – die alte Welt zur neuen – macht. Vielmehr muss ebenfalls in den Blick gefasst werden, dass und wie der neue Mensch sich zum alten verhält, genauer, in welcher Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium das Wort Gottes den neuen Menschen sich zum alten verhalten lässt. In diesem Verhältnis geschieht die Buße, welche die ganze Lebens- und Weltgeschichte lang dauert, im Abbau des alten Menschen und im Aufbau und Wachstum des neuen (vgl. 2Kor 4,16), dessen Heiligkeit ihm selbst und anderen freilich verborgen ist (Kol 3,3) »und nicht«, wie Luther plastisch sagt, »in der Welt vor den Augen liegt wie der Kram auf dem Markt«⁵⁵ – gegen einen Syllogismus practicus, wie ihn der Heidelberger Katechismus in seiner Antwort auf die Frage 86 lehrt. So ist Buße weder ein dauerndes Oszillieren zwischen Gesetz und Evangelium noch eine zyklische Bewegung, andererseits aber auch kein sichtbarer und messbarer Fortschritt im Sinne des neuzeitlichen Perfektibilitätsgedankens. Denn Wachstum und Heiligung sind zu glauben. Buße als ethisches Fortschreiten ist im besten Fall Rückkehr zur Taufe.

9. Das Urbild des kämpfenden Glaubens

Wir haben die Aufgabe einer evangelischen Aszetik dadurch ausgelegt und näher bestimmt, dass wir auf Luthers »drei Regeln«, »in der Theologie zu studieren«, geachtet haben – freilich nur kurz. Eine eingehende Interpretation, wie sie Sache der Lutherforschung ist, habe ich dabei vorausgesetzt,⁵⁶ aber hier nicht vorgelegt, sondern nur von ihren Ergebnissen Gebrauch gemacht. Die beabsichtigte Vergegenwärtigung, also ihre Rezeption in gegenwärtiger systematisch-theologischer Verantwortung, konnte ebenfalls nicht umfassend und

⁵⁴ S. o. Anm. 16.

⁵⁵ WA DB 7,421, 10f; Zweite Vorrede zur Johannesoffenbarung, 1530.

⁵⁶ Vgl. BAYER, Theologie (Anm. 6), 55–106.

durchdringend geleistet werden: dazu bedarf es einer Monographie, die nicht zuletzt die gesamtheologische Aufgabe der Aszetik deutlich zu machen hätte.⁵⁷ Eine Ahnung des Reichtums der uns heute hilfreichen Einsichten, die bei Luther zu entdecken und von ihm zu lernen sind, haben wir, wie ich hoffe, gleichwohl bekommen. Die bezeichneten Gesichtspunkte – wie die »vita passiva« und die Texttheorie – betreffen allesamt die theologischen Grundentscheidungen und haben kriteriologische Bedeutung.

Aszetik befasst sich – dem sportlichen und militärischen Wortsinn von Askese und Exerzitium entsprechend – als Übung und Verzicht mit dem kämpfenden Glauben; von den Waffen ist in Eph 6 die Rede: Djihad des Christen, militia Christi!⁵⁸ Nach Philo von Alexandrien ist das Urbild des Asketen, des asketes, des Kämpfers, Jakob am Jabbok (Gen 32,23–32).⁵⁹ Darin ist Philo zu folgen, nicht aber in seiner Verzeichnung des Erzvaters zu einem Stoiker, der sich in »Bescheidenheit und Selbstbeherrschung übt«⁶⁰. Das Gegenteil ist der Fall: Der alles auf eine Karte setzende, entschlossen kämpfende Jakob am Jabbok widerspricht in seiner Leidenschaft jeder stoischen Haltung; er ist ganz und gar unbescheiden und geht ohne Selbstbeherrschung aus sich heraus, verausgibt sich. In seinem nächtlichen Kampf mit der dunklen und anonymen Macht der Anfechtung in der Situation eines lebensgefährlichen Übergangs hat – nach Luthers Auslegung des Textes⁶¹ – Jakob eine Waffe, die ihm Gott selbst in die Hand gegeben hatte: die göttliche Zusage (Gen 28,13–15; 32,10 und 13). Auf sie beruft sich der, wie sich dann herausstellt, mit Gott selbst Ringende; mit ihr gewinnt er, mit ihr erhält er neu den Segen zugesprochen: Urbild der Aszetik, die tentatione, oratione, meditatione geschieht.

⁵⁷ Vgl. ALBRECHT SCHÖDL, »Unsere Augen sehen nach dir«. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie, Leipzig 2006, besonders 286–290: »Zur gesamtheologischen Aufgabe der Aszetik«.

⁵⁸ Vgl. o. Anm. 1 und 17.

⁵⁹ PHILO VON ALEXANDRIEN, *De praemiis et poenis*, hrsg. von LEOPOLD COHN/ISAAK HEINEMANN/MAXIMILIAN ADLER/WILLY THEILER (Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 2), Berlin² 1962, 392.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ WA 8, 177, 35–180, 14; Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten, 1521, besonders 179, 2–13 und 18–33; 178, 11–14. Vgl. Luthers Predigt über Gen 32 von 1527: WA 24, 566–581 und die auf den Kampf Jakobs am Jabbok sich beziehende Passage in der Predigt über 1Kön 15 vom 11. August 1532 über die Kraft des Wortes Gottes, das wir empfangen haben und weitergeben sollen: »So sagt die Schrift [Sap 10,12] von dem Patriarchen Jakob: ›Certamen forte dedit ei‹, Er ließ ihn einen starken, ritterlichen Kampf halten, auf dass er lernete an dem Kampf und Sieg, wie gewaltig das Wort wäre. Denn sonst wird man nimmermehr gewahr, was für Kraft unter dem Buchstaben ist, bis es zum Treffen kommt, da man erfährt, dass es kann erhalten wider allen Irrtum, Sünde, Tod und Teufel [...].« (WA 36,498, 10–15).

26 Oswald Bayer

Zusammenfassung: Die »Aszetik« widmet sich der Pflege und Reflexion des gesamten christlichen Lebens; es geht ihr um die Ein- und Ausübung der Frömmigkeit. Ihr Urbild ist der Kampf Jakobs am Jabbok (Gen 32), der tentatione, oratione, meditatione geschieht.

Manfred Seitz

Die Dauerreflexion über Spiritualität beenden! Entwurf einer Lehre vom christlichen Leben (Evangelische Aszetik)

Vielleicht hat Sie das Thema überrascht, vielleicht sogar befremdet. Wir sind doch mitten drin im Begehren nach Spiritualität. Eine Antwort darauf wird überall verlangt. Ich werde sie auch geben, wahrscheinlich konkreter als üblich, wenn auch nicht gleich. Deshalb begründe ich die Formulierung jetzt auch nicht; sie wird sich herausstellen.

Stattdessen schicke ich ein Wort von Madeleine Delbrêl voraus, um sofort in die Weite des Hörens einzutreten: »Der vollkommen Gleichmütige richtet an Gott heikle Fragen; er bemüht die Zeit, seinen Anruf zu beantworten.«¹

Kurzer Hinweis auf Madeleine Delbrêl (1904–1964): Sie gehört – wie Marie Noël (1883–1967) – »zu den außergewöhnlichen geistlichen Gestalten unserer Zeit«, die im evangelischen Raum unbekannt sind. Sie arbeitete ein Leben lang »als Fürsorgerin in einem Pariser Arbeiterviertel« und stand dem Kreis der französischen Arbeiterpriester der fünfziger Jahre nah.²

Der Begriff des »Gleichmütigen« ist jesuitisch (lat. *indifferentia*) und lutherisch zugleich. Luther hat ihn mit »Magnifikat« wunderbar beschrieben: Die Jungfrau »bleibt gleich und einförmig auf beiden Seiten, liebt und lobt ebenso wohl Gottes Gültigkeit, wenn sie nicht empfunden als wenn sie empfunden wird, klammert sich nicht an die Güter, wenn sie da sind, fällt auch nicht ab, wenn sie weg sind.«³

¹ MADELEINE DELBRÊL, *Der kleine Mönch. Ein geistliches Notizbüchlein*, Freiburg 1981⁴, 29.

² A.a.O., 3. 4.

³ MARTIN LUTHER, *Das Magnifikat*, in: Martin Luther. *Ausgewählte Werke*, hrsg. von HANS HEINRICH BORCHERDT und GEORG MERZ, Sechster Band, München 1968³, 199 (MAG).