1.

Ausgewählte historische Beispiele des Verhältnisses von Spiritualität zu Psychiatrie und Psychotherapie

Michael Seidel

Ein Sammelband über spirituelle Aspekte von Psychiatrie und Psychotherapie kann historische Aspekte nicht gänzlich unerwähnt lassen. Religiöse Gemeinschaften und religiös motivierte Persönlichkeiten haben sich im Laufe der Geschichte mit dem Phänomen *psychische Krankheit*, namentlich mit der Versorgung von Menschen mit psychischen Störungen befasst und natürlich dazu auch grundsätzliche Aussagen und Vorstellungen formuliert.

An dieser Stelle kann kein auch nur einigermaßen erschöpfender Überblick über die Entwicklung des Verhältnisses religiös bestimmter Positionen zu Psychiatrie und Psychotherapie , erst recht nicht über die Vielfalt religiöser und theologischer Positionen zu psychischer Krankheit gegeben werden. Selbst wenn man sich allein nur einigermaßen repräsentativ auf christliche Positionen beziehen wollte, überstiege auch das schon angesichts der Vielfalt von Frömmigkeitsformen und Glaubenspraxis im Laufe überschaubarer Entwicklungszeiträume und der Gegenwart einerseits, von theologischer Ausrichtung und konfessioneller Prägung andererseits den Rahmen eines Einführungskapitels bei weitem. Darum sollen nur einige ausgewählte Aspekte streiflichtartig beleuchtet werden. Versteht man die ausgewählten historischen Aspekte aus dem christlich geprägten Kontext als Beispiele sowohl positiv wechselbezüglicher als auch kritischer wechselseitiger Verhältnisbestimmung, haben sie ihren Zweck erfüllt, das vielgestaltige Wechselverhältnis im Laufe der Zeit ins Bewusstsein zu heben.

Zur Geschichte der Versorgung von Menschen mit psychischen Krankheiten

Anders als es die weithin bekannte kurze Geschichte der Psychiatrie von Ackerknecht (1957) vielleicht nahelegt, hat die Versorgung von Menschen mit psychischen Krankheiten in der christlich-abendländischen Welt eine lange, wenngleich nur wenig durch verlässliche Quellen belegte Vorgeschichte. Darauf haben unter anderem Schott und Tölle (2006) hingewiesen. Vor allem erwähnten sie unter Bezug auf Schipper-

ges (1961) und Staehelin (1957), dass schon im mittelalterlichen arabisch-islamischen Kulturkreis besondere Einrichtungen für Geisteskranke bestanden – die arabische Schulmedizin stand immerhin in der rationalen, somatisch orientierten Tradition antiker Medizin.

Dagegen gab es im christlich-abendländischen Kulturkreis so früh keine gleichwertigen Einrichtungen. Jetter (1981) hat die Entwicklung der abendländischen Irrenfürsorge durch Klöster und Städte nachgezeichnet. Die Klostermedizin, die Medizin der Mönche, breitete sich im Abendland, beginnend mit der Klostergründung auf dem Monte Cassino durch Benedikt von Nursia (um 480–547) – ihm wird übrigens die Aufforderung „Ora et labora!" (Bete und arbeite!) zugeschrieben – im 6. Jahrhundert, aus. Die Regel der Benediktiner, die sog. Benediktsregel, verpflichtete die Mönche zur Krankenpflege, sah doch Benedikt in jedem Klostergast Jesus Christus selbst aufgenommen. Die Regel 36 besagt u. a.: „Die Sorge für die Kranken muss vor und über allem stehen: man soll ihnen so dienen, als wären sie wirklich Christus; hat er doch gesagt: „Ich war krank, und ihr habt mich besucht", und: „Was ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan" (von Balthasar, 1981, S. 288 f.).

Im Hinblick auf die europäische Tradition der Krankenversorgung im Allgemeinen und der Versorgung psychisch Kranker im Besonderen ist also herauszuheben, dass vor allem religiöse Orden sich um kranke Menschen gekümmert haben. Die theologische Deutung von Krankheit durch die Mönche bzw. die jeweiligen Orden war dabei sehr vielgestaltig. So konnte Krankheit als Frucht von Sünde betrachtet werden. Oder aber man glaubte, in Krankheit widerspiegele sich das Leiden Christi. Sogar als Nachfolge und Nachahmung des leidenden Christus konnte Krankheit gedeutet werden. Gemäß dieser Vielfalt und Verschiedenheit von Glaubensauffassungen und von Ordensstatuten war natürlich der Bezug zur Krankenpflege unterschiedlich ausgestaltet. Manche Orden sahen die Krankenpflege in ihren Klöstern als Störung an. Sie gaben sie deshalb in die Hände von Laien. Man wird jedoch annehmen dürfen, dass die praktisch-tätige Seite der Krankenversorgung durch die Orden über all die Jahrhunderte auch von seelsorgerischer Zuwendung begleitet war (Schneider, 2017).

Eine herausragende Rolle in der Sorge für psychisch Kranke kommt der Ordensgemeinschaft der Alexianerbrüder zu. Seit Herausbildung des Ordens im 13. Jahrhundert in den Niederlanden und im Rheinland kümmerten sich die Alexianer um arme, kranke, behinderte und ausgestoßene Menschen, vor allem ab dem 18. Jahrhundert um psychisch Kranke, weshalb man sie auch die „Seelbrüder" nannte. Bis heute sind sie u. a. im Bereich der psychiatrischen Versorgung tätig.

Positionen der deutschen Psychiatrie im 19. Jahrhundert – Karl Wilhelm Ideler als Protagonist

Während also die praktische Versorgung von psychisch Kranken eine lange und weit verzweigte Vorgeschichte hat, entwickelte sich die Psychiatrie als wissenschaftliche und als ärztliche Disziplin ziemlich spät, nämlich erst im 18. und 19. Jahrhundert, vor allem ausgehend von Frankreich und Deutschland.

Die erste Hälfte des 19. Jahrhundert war – folgt man einer sehr geläufigen Lesart – durch die Auseinandersetzungen zwischen den Psychikern und den Somatikern gekennzeichnet, bis etwa ab der Mitte des 19. Jahrhundert der empirisch-naturwissenschaftliche Zugang die Oberhand gewinnt. Allerdings muss man sich hüten, die fachlichen und fachpolitischen Differenzierungsprozesse ausschließlich auf diese simplifizierende Dichotomie zu verengen (vgl. Kutzer, 2003; Schott & Tölle, 2006).

Zu den Psychikern zählt man neben Karl Wilhelm Ideler (1795–1860) vor allem Johann Gottfried Langermann (1768–1832), Johann Christian August Heinroth (1773–1843) und Heinrich Philipp August Damerow (1798–1860). Die Psychiker fassten psychische Erkrankungen als ein innerseelisches Geschehen auf. Zu ihren Gegenspielern, den Somatikern, zählen Johann Christian Reil (1759–1813) und Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772–1840) in Frankreich, Carl Friedrich Flemming (1799–1880), Johann Baptist Friedreich (1796–1862), Maximilian Jacobi (1775–1858), Christian Friedrich Nasse (1778–1851) und später vor allem Wilhelm Griesinger (1817–1868) in Deutschland.

Der Pfarrerssohn Karl Wilhelm Ideler gilt als einer der prominentesten Vertreter der Position der Psychiker. Er ist auch im Hinblick auf sein Interesse für anthropologische und psychodynamische Zusammenhänge beachtenswert (Benzenhöfer, 1993). Er leitete nach Ernst Horn (1774–1848) und Karl Georg Neumann (1774–1850) ab 1830 als dirigierender Arzt die Irrenabteilung der Charité. Im Jahre wurde er 1840 Professor. Mit seinem „Grundriss der Seelenheilkunde“ (Ideler, 1835, 1838) fand er breite Aufmerksamkeit. Ideler (1850, S. 4) meinte, „die Vernunft, als der Spiegel Gottes“ belege die göttliche Abstammung des Menschen. Gemäß seinen konzeptionellen Vorstellungen von den psychischen Störungen verstand er Geisteskrankheiten als Folge ungezügelter Leidenschaften, für die so gut wie jeder allein verantwortlich sei. Mit dieser ätiologischen Auffassung steht Ideler in der Nähe der Auffassungen von Heinroth, Sünde führe zur Entstehung von Seelenstörungen. Es wundert darum nicht, dass Ideler sich besonders dem Phänomen des religiösen Wahns und der religiös gefärbten Trugwahrnehmungen widmete. Nach seiner Meinung sollte die Psychiatrie auch der Erforschung einer natürlichen Religion im Allgemeinen dienen. Die genaue Analyse des religiösen Wahnsinns sollte zu einer Theologie führen, die das göttliche Prinzip auf wissenschaftlicher und nicht auf dogmatischer Basis verstehen könnte. Mit erkennbarem Affront gegen die Somatiker postulierte

er, dass man noch weit „… von dem Besitz einer so hoechst nothwendigen Wissenschaft entfernt [sei], lässt sich am deutlichsten aus den Ansichten der meisten psychischen Aerzte ermessen. Denn sie behandeln den religiösen Wahnsinn als eine so aeußere und unwesentliche Erscheinung, daß sie seine Deutung mit Blutwallungen, Nervenverstimmungen und anderen grob materiellen Krankheitszuständen des Gehirns abfertigen“ (Ideler, 1847, S. 15).

Zum therapeutischen Arsenal von Ideler in der Irrenabteilung der Charité gehörten religiös grundierte moralische Ansprachen und Belehrungen (vgl. Seidel, 1991). Eine interessante zeitgenössische Schilderung illustriert dies: „Bei seinem Krankenbesuche, welcher von 9 bis 11 Uhr morgens stattfindet, werden die kranken Männer, welche den Sommer über auf dem Hof mit Holzsägen beschäftigt sind, im Winter aber in einem großen Saale in Masse (40 bis 60 und noch mehr) angeredet. Mit gefalteten Händen und gegen den Himmel gerichtetem Blick redet er zu dem, aus den verschiedensten Klassen zusammengesetzten Haufen von Irren in einem Style, den er durch eine elegante Accentuation und Declamation zu einer beneidenswerten Predigt macht. Nach einigen allgemeinen Exhortationen rief er einen aus dem Haufen namentlich heraus, und redete ihn folgendermaßen an: Nun Schlinger, bis du zur Erkenntnis der Thorheiten gelangt, die du begangen hast? Schlinger: Ja! …“ (Amil‘n, 1831, S. 154). Aber nichtsdestotrotz wandte auch der den Psychikern zugeordnete Ideler seinerzeit gängige Methoden der somatischen Behandlung an. So setzte er Blutegel oder Schröpfköpfe an Kopf oder Nacken ein (Ideler, 1838, S. 961). Dies zeigt einmal mehr die Fragwürdigkeit der Absicht, Psychiker und Somatiker streng voneinander unterscheiden zu wollen.

Ein besonderes Licht auf Ideler und seine Überzeugungen wirft eine Affäre, die durch ein Inserat in der Kreuzzeitung vom 7.4.1850 ausgelöst worden war. Ob es stimme, war dort gefragt worden, dass man in der Charité die Nationalzeitung und andere Blätter zur Lektüre gebe, und ob man auf diese homöopathische Weise den Morbus democraticus heilen wolle. Ideler bezog darauf sehr nachdrücklich Stellung: „Getreu meinen Grundsätzen, aus denen ich alle revolutionären Bestrebungen aufs tiefste verabscheue, würde ich niemals die Verbreitung demokratischer Zeitungen oder Schriften auf der Irrenabteilung geduldet haben …“ (zitiert n. Seidel, 1986).

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts verlor die Debatte um den religiösen Wahnsinn zunächst ihre Bedeutung, nicht zuletzt auf dem Hintergrund des Vordringens der naturwissenschaftlich-empirisch ambitionierten Psychiatrie. Auch Geistliche, denen die Seelsorge in den psychiatrischen Anstalten anvertraut war, folgten diesem Trend (vgl. Kocherscheidt, 2010). Es gab unter ihnen sogar Stimmen, die zur Vorsicht bei der Seelsorge rieten, um nicht religiösen Wahnvorstellungen Nahrung zu geben.

Der Streit zwischen den Irrenärzten und den Irrenseelsorgern im Ausgang des 19. Jahrhunderts

Ende des 19. Jahrhunderts wurde das Thema des religiösen Wahns erneut aufgegriffen. Dies hing u. a. auch mit der zunehmenden Ausbreitung von Erweckungsbewegungen im protestantisch-kirchlichen Milieu und den damit zusammenhängenden religiösen Ausdruckformen bis hin zu exaltierten und ekstatischen Verhaltensweisen zusammen.

Auf dem Hintergrund eines gänzlich anders gelagerten Konfliktes erwuchs der Streit zwischen Irrenärzten und Irrenseelsorgern. Es war nämlich, etwa von Friedrich Jolly (1844–1904), gefordert worden, den Einfluss kirchlicher Träger in der Versorgung der Epileptischen und der Irren zu begrenzen. Dem war lebhaft widersprochen worden. Zudem war wiederholt öffentlich wirksame Kritik in den Medien und durch Publikationen an den Zuständen in staatlichen Irrenanstalten laut geworden (vgl. Engstrom, 2011, Schmuhl, 2014).

In die Diskussion mischte sich Friedrich von Bodelschwingh (1831–1910), Leiter der damaligen Westfälischen Anstalt für Epileptische, den heutigen v. Bodelschwinghschen Stiftungen Bethel, ein. Auf einem Armenpfleger-Kongress im Jahre 1883 formulierte er, noch bezogen auf die ärztliche Versorgung anfallskranker Menschen,: „… aller neuen Anläufe ungeachtet, [sei] die Arbeit des Arztes dieser furchtbaren Krankheit gegenüber eine so einförmige, trostlose, ermüdende, daß der Arzt als Arzt zu Grunde gehen müsste, wenn ihm nichts zu tun bliebe, als die Behandlung der Epilepsie“ (Bodelschwingh, 1883, S. 52). Für die Ärzte sei es von Vorteil, nur nebenamtlich in einer Epileptikeranstalt tätig zu sein.

Ab den 1880er Jahren wurde man in Bethel auf die wirtschaftlichen Vorteile der „Gemüthskrankenpflege“ nach Kaiserswerther Vorbild aufmerksam. Demzufolge baute Bethel dieses Betätigungsfeld energisch aus. Seit 1886 boten alle drei Betheler Anstalten (Sarepta, Nazareth und die Westfälische Anstalt für Epileptische) Möglichkeiten, gemütskranke Menschen unterzubringen (Schmuhl, 2014). Bethel wurde ein wichtiger Faktor in der Versorgung psychisch Kranker und gleichzeitig im Jahre 1889 „Ausgangspunkt für die Konstitution eines evangelischen Irrenseelsorge-Verbandes. Gleichzeitig trat das Projekt Bethel in das Visier der etablierten weltlich / medizinischen Anstaltspsychiatrie. Der Erfolg der Gemütskrankenpflege in Bethel wurde von liberalen Irrenärzten und Direktoren der deutschen Irrenanstalten mit Argwohn und Sorge verfolgt. Sie trat damit in den Fokus des Konfliktes, der sich die Erörterung von Psychiatrie und Seelsorge zum Gegenstand machte und die Diskussion in den 1890er Jahren beherrschte“ (Kocherscheidt, 2010, S. 121).

Die 1. Konferenz der evangelischen Irrenseelsorger im Oktober 1889 stand unter dem Motto „Ich bin der Herr, dein Arzt“. Man beabsichtigte die Seelsorge innerhalb der Irrenanstalten zu stärken und die konfessionelle Irrenversorgung auszubauen. Im Ergebnis der Konferenz sah man sich zu einer festeren Verbindung der Irrenseelsorger ermutigt und beschloss darum die Gründung des Verbands deutscher evangelischer

Irrenseelsorger. Es ging darum, die berufspolitische Stellung der Irrenseelsorger zu festigen, indem man die inhaltlichen Positionen der Irrenseelsorge in Abgrenzung vom naturwissenschaftlichen Zugang ärztlich verantworteter Psychiatrie aus der Bibel zu bestimmen suchte.

Bodelschwingh trug auf der 1. Konferenz der evangelischen Irrenseelsorger 1889 in Bethel eine eigenwillige Theorie der psychischen Krankheiten vor und kritisierte die „materialistische und diesseitige" Psychiatrie. Er trug seine Auffassungen in 25 Thesen (Verband deutscher evangelischer Irrenseelsorger, 1889) vor. Diese seien auszugsweise wiedergegeben:

- These 1: „Über keinen Gegenstand der Außenwelt ist die natürliche Vernunft so im Dunkeln tappend als über das eignen Ich. Wir können hier nur sichern Aufschluss aus der heiligen Schrift erhalten…"
- These 2:„ Durch dieselbe wird die moderne Anschauung gerichtet, dass die menschliche Seele zur Materie gehöre, mit dem letzten Athemzuge auslösche und der völligen Vernichtung anheimfalle."
- These 8: „Der Leib, von der Seele verlassen, verfällt der Verwesung, die Seele, vom Geiste verlassen, verfällt in geistlichen Tod und zieht den Leib mit ins Verderben hinein; doch ist ein vom heiligen Geist verlassener und gewissenlos verlassener noch nicht einfach geistlos. Seele und Leib wird dann ein Tummelplatz anderer Geister; vom eigenen Geiste, Irrgeist, Welt- und Zeitgeist und von bösen Geistern redet die Schrift…"
- These 14: „Die moderne wissenschaftliche, medizinische Psychiatrie hat sich große Verdienste um die Erkenntnis, Pflege und Heilung der Gemüthskranken erworben. Allein, sie ist doch vielfach im Grunde materialistisch und diesseitig – sie lässt dann Sünde und Gnade, Gewissen und Schuld ganz aus dem Spiel und weiß nichts davon, dass, wo Vergebung der Sünde, da auch Leben und Seligkeit ist…"
- These 15: „Im Allgemeinen kann gesagt werden, daß, je weniger der leibliche Arzt seine medizinischen Mittel bei den Gemüthskranken anwendet, desto besser ist es. Dieselben wirken in den meisten Fällen nur schädigend auf Leib und Seele. Der leibliche Arzt kann aber immerhin manche gute Hülfe auch in der Seelenpflege bieten. Dennoch ist die Behandlung der Seele die Hauptsache, und diese sollte nicht in erster Linie oder gar allein dem Arzt zustehen."
- These 18: „Ebenso wenig aber auch reicht die bisherige Ausbildung der Diener am Worte dazu aus. Es bedarf hierzu keineswegs eigentlich medizinsicher Kenntnisse, aber doch einer gründlichen wissenschaftlichen Vorbildung und auch praktischer Erfahrungen auf dem Gebiet der Irrenseelsorge."
- These 19: „Da es in den meisten Fällen sehr schwer fallen wird, ein befriedigendes Verhältnis zwischen den leitenden Ärzten öffentlicher und privater Irren-Anstalten, … und den Diakonen- und Diakonissen-Anstalten in Bezug auf das von letzteren zu bietende Pflegepersonal herzustellen, so erachte ich es als das erwünschte letzte Ziel,

> dass die Kirche selbst durch die freie christliche Liebestätigkeit sich der Irren annimmt, selbst Heilanstalten baut und die ärztliche Hülfe nur soweit in Anspruch nimmt, als dieselbe für die mit den Seelenkrankheiten verbundenen leiblichen Krankheiten nötig ist...“

Die Ausführungen von Bodelschwingh wurden assistiert durch die Vorträge des Kaiserswerther Pfarrers Theodor Fliedner (1800–1864) und des Pfarrers Georg Hafner (1850–1917) aus der Anstalt Illenau, die den Zusammenhang zwischen den biblischen Besessenheitsgeschichten und dem zeitgenössischen „Irresein“ zum Ausgangspunkt einer an biblischen Maßstäben orientierten Irrenseelsorge sahen. Die Ähnlichkeit der psychiatrischen Phänomene zu den im Neuen Testament geschilderten dämonischen Besessenheitszuständen nutzten die Theologen als Grundlage und Legitimation ihrer Überlegungen. Kocherscheidt (2010) sieht sich in den Auffassungen Bodelschwinghs an den schon überwunden geglaubten psychiatrischen Diskurs der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert erinnert.

In der anschließenden Diskussion wird der dringende Wunsch an die Behörden artikuliert, nur noch konfessionelle Irrenanstalten zu errichten, denn die Seelsorge an paritätischen Anstalten sei schwierig.

Die Positionen der Irrenseelsorger veranlassten den Verein deutscher Irrenärzte auf seiner Versammlung im Mai 1893 in Frankfurt a. M. unter Vorsitz von F. Jolly, für alle Irrenanstalten den Vorrang der ärztlichen Leitung zu fordern. Es wurden dort folgende Thesen formuliert:

„I.1. Das Irresein ist eine Krankheit des Gehirns und des Nervensystems; der Irre ist ein Kranker, der für sein Thun und Lassen verantwortlich nicht gemacht werden kann.“

I.2. Die Lehren von v. Bodelschwingh u. a. fördern den Gegensatz zwischen Anstaltsgeistlichen und ärztlicher Oberleitung

I.3. Anstalten für Geisteskranke, Epileptischen und Idioten, die nicht unter ärztlicher Leitung und Verantwortung stehen, entsprechen „nicht den Anforderungen der Wissenschaft, Erfahrung und Humanität“.

I.4. Staat, Provinzial- und Kreisverbände haben die Pflicht, die hilfsbedürftigen Geisteskranken, Epileptischen und Idioten in eigenen, unter ärztlicher Leitung und Verantwortung stehenden Anstalten zu bewahren, zu behandeln und zu verpflegen.

I.5. Alle privaten oder im Besitz von religiösen Genossenschaften befindlichen Anstalten müssen unter verantwortliche ärztliche Leitung und unter besondere Aufsicht der Staatsbehörde gestellt werden.

I.6. Leitende Ärzte müssen psychiatrisch theoretisch und praktisch vorgebildet sein.

I.7. Ärztliche Anstellung an einer nicht unter ärztlicher Leitung stehenden Anstalt widersteitet „dem öffentlichen Interesse und der Würde des ärztlichen Standes.“

II.1. Die an den Irrenanstalten angestellten Geistlichen werden überall in Deutschland von den Direktoren und Ärzten in ihrer Tätigkeit gewürdigt und unterstützt, sofern dieselben das Maß und die Art pastoraler Einwirkung den ärztlichen Vorschriften unterordnen.
II.2. Die Anstalten sollen für Kranke aller Konfessionen bestimmt sein. Für den „Wartedienst" sind Angehörige religiöser Genossenschaften oder Orden mit Rücksicht auf einheitliche ärztliche Leitung nicht zu empfehlen." (Verein der deutschen Irrenärzte, 1893)

Bemerkenswerterweise positionieren sich in diesem öffentlichkeitswirksamen Streit auch die Betheler Ärzte Bertelsmann, Huchzermeier, Liebe, Müller-Warneck (1894):

1) Für die von Seiten des Herrn Pastors v. Bodelschwingh auf den Irrenseelsorger-Conferenzen gefallenen Äußerungen lehnen die Unterzeichneten jede Verantwortung ab, da sie mit denselben keineswegs übereinstimmen…
2) In den hiesigen Anstalten sind Grundsätze, wie „die dem Irresein zu Grunde liegende Krankheit ist auf den Begriff der Sünde und des Besessenseins zurückzuführen" … niemals… massgebend, noch überhaupt von irgendeinem Beamten der Anstalt geltend gemacht worden. Die Beurtheilung und Behandlung der Kranken liegt durchaus allein in den Händen der Unterzeichneten, welche in ihrem ärztlichen Handeln in keiner Weise beschränkt sind und von dem Pflegepersonal unbedingte Befolgung ihrer Anordnung zu fordern haben. In diesem Sinne sind die hiesigen Anstalten als zur Bewahrung, Kur und Pflege von Geisteskranken, Epileptischen und Idioten ebenso geeignet anzusehen wie jede Provinzialanstalt oder Universitätsklinik."
3) Es liege im öffentlichen Interesse, wenn an nicht ärztlich geleiteten Anstalten „eine möglichst große Anzahl genügend vorgebildeter Ärzte thätig ist, um dadurch die aus der nichtärztlichen Leitung etwa resultirenden Nachteile möglichst zu paralysieren."
4) Die Ablehnung der Angehörigen religiöser Genossenschaften und Orden für den Wartedienst sei nicht zu begründen. Sie hätten „durchschnittlich weit bessere moralische Qualifikation und größere Opferwilligkeit" als das bezahlte Personal.
5) Die Bezweifelung wissenschaftlicher Beiträge aus Bethel sei unwürdig: „Dass an einer Anstalt, welche durch freie Liebesthätigkeit gegründet und unterhalten wird, … die rein wissenschaftliche Forschung mangels geeigneter Mittel und Arbeitskräfte zunächst in den Hintergrund treten muss, wird jeder Einsichtsvolle begreifen. – Die Erkenntnis der Wahrheit aber bezüglich der Fürsorge für Epileptische ist ... durch die hiesigen Anstalten in sehr wesentlichem Masse gefördert worden."

Im Endergebnis der langjährigen Diskussion obsiegten die Psychiater. Zwar konnten sie die Abschaffung bzw. das Verbot der konfessionellen Anstalten nicht durchsetzen, aber viele ihrer Forderungen fanden sich in staatlichen Festlegungen für konfessionelle Einrichtungen wieder (z. B. im Ministerialerlass 20. Sept. 1895):

- Stärkung staatlicher Aufsicht: Visitationen, ärztliche Qualifikationen
- behördliche Zustimmung zu ärztlichen Anstellungen
- Ausweitung ärztlicher Rechte, Zuständigkeiten und Pflichten
- ärztliche Berichtspflichten gegenüber Behörden
- Die Bezirksregierung des Regierungsbezirks Minden förderte den sozialen und materiellen Status der Anstaltsärzte („tüchtige Ärzte“)

Die komplexe und langwierige Diskussionslage kann hier nicht wiedergegeben werden. Auch sind ihre Einflussfaktoren sehr vielfältig. Zur Darlegung dieser Hintergründe muss u. a. verwiesen werden auf Schmuhl (2006) und Kocherscheidt (2010). Auf diese Autoren stützen sich teilweise die nachstehenden Interpretationen.

Der gesellschaftliche Hintergrund der beschriebenen Auseinandersetzung war überaus komplex. Er mag nur stichwortartig angedeutet sein:

- ausklingender Kulturkampf, bei dem es um die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche ging;
- Bündnissuche der konservativen Kräfte über die Lagerbildung im Kulturkampf hinweg (Kreuzzeitung) für den Angriff auf den Liberalismus;
- sich etablierender Wohlfahrtsstaat als Finanzierungs- und Kontrollinstanz der subsidiären Leistungserbringung;
- schwindender Einfluss eines traditionell kirchlich geprägten Gesellschaftsbildes zugunsten der von Verstädterung, Wissenschaft, Technik usw. geprägten liberalen Modernität;
- Weltanschauungskonflikt im Kaiserreich: christlich-kirchliche vs. säkulare Weltdeutung.

Aus der Sicht der Psychiater waren folgende Aspekte für ihre energische Positionsbestimmung bedeutsam:

- Angriff auf ihr psychiatrisches Konzept in einer Zeit der Akademisierung und Professionalisierung der Psychiatrie
- Rückgriff auf ein überholtes Konzept der Irrenpflege des frühen 19. Jahrhunderts
- Angriff auf das patriarchalische Rollenverständnis der Irrenärzte (Anstaltsärzte) inklusive der materiellen Erwartungen an ihre privilegierte Stellung
- Abwehrkampf der Irrenärzte gegen eine massive Kampagne aus allen gesellschaftlichen Lagern hinsichtlich der mangelhaften Zustände in der Psychiatrie und hinsichtlich vorgeblichen Missbrauchs der Psychiatrie (Angriff auf Monopolstellung der Irrenärzte)

Die Positionen von Friedrich von Bodelschwingh waren wohl unter anderem in Folgendem begründet:

- Er versuchte aus seinem von seiner Herkunft geprägten Gesellschaftsideal und aus seinem von der Erweckungsbewegung geprägten Frömmigkeitsstil heraus sich den von ihm abgrundtief abgelehnten liberalen, „materialistischen" und „diesseitigen" Entwicklungen der Gesellschaft entgegenzustemmen.
- Die Angriffe auf die Psychiatrie gerade auch aus dem konservativen Milieu heraus schienen ihm wohl Unterstützung für seinen Angriff auf die Irrenärzte als Repräsentanten der Liberalität zu geben.
- Die Irrenärzte konnten damals nicht viele therapeutische Erfolge vorweisen.
- Der Angriff auf die Irrenärzte fiel in eine Zeit wachsender Nachfrage nach Plätzen in Heil- und Pflegeanstalten. Das korrespondierte mit Anstalts- und Verbandsinteressen, dieses Feld zu besetzen und maßgeblich zu beeinflussen.
- Der Rückgriff auf das Personal aus den religiösen Personengemeinschaften (Diakonissen und Diakone) gewährleistete kostengünstige Qualität und Zuverlässigkeit und erzeugte damit kontinuierliche Nachfrage aus der allgemeinen Gesellschaft und aus dem kirchlich gebundenen Milieu.
- Über den unbestrittenen Vorrang der Seelsorge konnte der fortschreitenden Entkirchlichung der Gesellschaft entgegengewirkt werden.

Bodelschwingh hatte offenkundig gegen die Medizin seiner Zeit und gegen die Ärzte erhebliche Vorbehalte theologischer und machttaktischer Art. Gegen die „leiblichen" Ärzte (Bethel-Krankenhaus Sarepta) hatte er wohl nicht so grundsätzliche Vorbehalte wie gegen die Psychiater – Irrenärzte im Sprachgebrauch jener Zeit. Dort spielten vor allem Fragen der Befugnisse und der Zuständigkeiten eine Rolle. Gegen die Psychiater hatte er erkennbar grundsätzlichere Bedenken. Er sah durch ihren fachlichen Anspruch wohl die Zuständigkeit seiner eigenen theologischen bzw. seelsorgerlichen Profession beeinträchtigt. Überdies nützte ihm die Polemik gegen die Irrenärzte als Vehikel für die argumentative Legitimation weiterreichender anstaltspolitischer und verbandspolitischer Interessen. Natürlich bestanden auch auf der Seite der Irrenärzte handfeste berufspolitische Interessen.

Doch in der Zuspitzung der Konfrontation Irrenseelsorger vs. Irrenärzte für anstalts- und verbandspolitische Zwecke hatte Bodelschwingh offenkundig den Bogen überspannt und dann schließlich auf Schadensbegrenzung umgeschwenkt. Als schließlich auch die Mitglieder des Verbands der Irrenseelsorger sich von den Ansichten ihrer Vorsitzenden distanzierten, verlief sich der Streit zwischen Irrenseelsorgern und Irrenärzten.

Man wird das profilierte Auftreten von Bodelschwingh in diesem Konflikt aber auch nicht ohne Kenntnis seiner religiösen Überzeugung

und seiner Persönlichkeit verstehen können. Seine prononcierte Position gegen den wissenschaftlichen Deutungsanspruch der Psychiatrie ist sicher Ausdruck seiner konservativen theologischen Haltung. Letztere äußerte sich nicht zuletzt darin, dass er auf der Grundlage seiner Kritik an der liberalen Universitätstheologie jener Zeit gegen mannigfaltigen Widerstand den Aufbau einer eigenständigen Kirchlichen Hochschule in Bethel anstrebte. Aber das allein erklärt seine Positionierung nicht hinlänglich. Schmuhl (2005, S. 134 f) schreibt über ihn: „Die Ecken und Kanten seines Charakters, … haben sich allerdings im Zuge der Legendenbildung abgeschliffen: die geistige Enge seines Glaubens, ein Sendungsbewusstsein, das es ihm schwer machte, andere Meinungen gelten zu lassen, sein mild patriarchalischer, dennoch autoritärer Führungsstil, die Rücksichtslosigkeit, mit der er Menschen, die seinem Charisma erlagen, für seine Zwecke einspannte."

Zusammenfassung

Der erste Abschnitt zeigt, die Versorgung psychisch kranker Menschen ist eingebettet in eine lange Tradition, in der über eine lange Zeit – am Beispiel der Mönchsorden dargelegt – ein religiös begründetes Engagement zum Tragen kam.

Der zweite Abschnitt demonstriert auf dem Hintergrund einer bedeutsamen Periode der deutschen Psychiatriegeschichte am Beispiel von Ideler, wie sich auch philosophische und theologische Positionen in der Konzeptualisierung von psychischen Störungen und in der Behandlungspraxis jener Zeit niederschlugen.

Der dritte Abschnitt belegt am Beispiel des Streits zwischen Irrenseelsorgern und Irrenärzte Ende des 19. Jahrhunderts an der Positionsbestimmung von F. v. Bodelschwingh auf dem Hintergrund komplexer Einflussfaktoren die seinerzeitigen Schwierigkeiten, zwischen Seelsorgern und Psychiatern ein kooperatives und komplementäres Arbeitsbündnis zu begründen, vor allem, wenn andere Interessen mit dem praktischen Kernauftrag beider Professionen und ihre Zusammenarbeit interferieren.

Literatur

Ackerknecht, E. H. (1957). *Kurze Geschichte der Psychiatrie*. Stuttgart: Enke Verlag.

Amil'n, H. (1831). Das Charité-Krankenhaus zu Berlin. *Friedreichs Magazin für philosophische, medicinische und gerichtliche Seelenkunde, 7*, 150–155.

Balthasar, H. U. von (1981). *Die großen Ordensregeln* (2. Aufl.). Leipzig: Benno.

Benzenhöfer, U. (1993). *Psychiatrie und Anthropologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. (Schriften zur Wissenschaftsgeschichte, XI). Hürtgenwald: Pressler Verlag.

Bertelsmann, Huchzermeier, P., Liebe, M. & Müller-Warneck (1894). Erklärung. *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medicin, 50*, 838–839.

Binding, G. (1980). Alexianer, -innen. In *Lexikon des Mittelalters*, Band 1. München: Artemis & Winkler (Spalte 384).

Bodelschwingh, Friedrich von (1964). Über die öffentliche Fürsorge für Epileptische. Vortrag auf dem Armenpfleger-Kongreß 1883. In A. Adam (Hrsg.), Friedrich von Bodelschwingh. *Ausgewählte Schriften. v. Bodelschwinghsche Anstalten* (S. 42–66). Bielefeld-Bethel.

Bonnemann, C. (2015). Karl Wilhelm Ideler. In Biographisches Archiv der Psychiatrie. *URL: biapsy.de/index.php/de/9-biographien-a-z/180-ideler-karl-wilhelm*

Engstrom, E. J. (2011). Zur Geschichte der Psychiatriekritik im19. Jahrhundert. Themenportal Europäische Geschichte. http://www.europa.clio-online.de/Portals/_Europa/documents/B2011/E_Engstrom_Psychiatriekritik.pdf

Ideler, K. W. (1835). *Grundriß der Seelenheilkunde oder der Seelenstörungen und ihrer Behandlung*. Erster Theil. Berlin: Enslin.

Ideler, K. W.(1838). *Grundriß der Seelenheilkunde oder der Seelenstörungen und ihrer Behandlung*. Zweiter Theil. Berlin: Enslin.

Ideler, K. W. (1848). *Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns. Bd.1. Die Erscheinungen des religiösen Wahnsinns*. Halle: Schwetschke.

Ideler, K. W. (1850). *Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns. Bd. 2. Die Entwicklung des religiösen Wahnsinns*. Halle: Schwetschke.

Jetter, D. (1971). *Zur Typologie des Krankenhauses in Frankreich und Deutschland*. Wiesbaden: Franz Herner Verlag.

Jetter, D. (1981). *Grundzüge der Geschichte des Irrenhauses*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kocherscheidt, B. (2010). *Deutsche Irrenärzte und Irrenseelsorge*. Ein Beitrag zur Geschichte von Psychiatrie und Anstaltsseelsorge im 19. Jahrhundert. Diss. Hamburg

Kutzer, M. (2003). „Psychiker" als "Somatiker –„Somatiker" als „Psychiker": Zur Frage der Gültigkeit psychiatriehistorischer Kategorien. *Medizinhistorisches Journal*, 38, 17–33.

Schipperges, H. (1961). Der Narr und sein Humanum im islamischen Mittelalter. *Gesnerus,* 18, 1–12:

Schott, H. & Tölle, R. (2006). *Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen*. München: Beck.

Schmuhl, H.-W. (2005). *Friedrich von Bodelschwingh*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

Schmuhl, H.-W. (2014). Psychiatrie in Bethel, 1860–1979. In K. Stockhecke & H.-W. Schmuhl (Hrsg.), *Von Anfang an evangelisch. Geschichte des Krankenhauses Gilead in Bielefeld* (2. Aufl., S. 335–356). Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, Bethel-Verlag.

Schneider, B. (2017). *Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Seidel, M. (1986). Die Irrenabteilung der Charité und der „Morbus democraticus" – eine Anmerkung zum Verhältnis von Psychiatrie und Politik im Preußen des Jahres 1850, *Zeitschrift für Klinische Medizin, 41*, 2205–2206.

Seidel, M. (1991). Der Beitrag der Psychiatrischen und Nervenklinik der Berliner Charité zur Entwicklung von Psychiatrie und Neurologie. In K.-J. Neumärer, M. Seidel, D. Janz & H.W. Kölmel (Hrsg.), *Grenzgebiete zwischen Psychiatrie und Neurologie* (S. 1–34). Berlin, Heidelberg, New York: Springer.

Seidel, M. (2011). *Die Einstellung von Friedrich von Bodelschwingh zur Medizin*. Vortrag 107. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Kinder- und Jugendmedizin, Bielefeld, 22.-25.September 2011.

Siemens, F. & Zinn, A. (1894). Psychiatrie und Seelsorge. *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medicin, 50*, 422–424.

Staehelin, J. E. (1957). Zur Geschichte der Psychiatrie im Islam. *Schweiz. Med. Wschr, 87*, 1151–1153.

Verband deutscher evangelischer Irrenseelsorger (Hrsg.). (1889). Bericht der ersten Conferenz des Verbandes deutscher evangelischer Irrenseelsorger. Münster.

Verein der deutschen Irrenärzte (1893). Bericht XV. Jahressitzung des Vereins der deutschen Irrenärzte, Frankfurt a. M., 25. u. 26. Mai 1893. *Deutsche Medizinische Wochenschrift, 22*, 533–535.

2.

Die Sehnsucht nach einem Vater: „Psychotherapie“ der Ostkirche

Anna Briskina-Müller

Einleitung

„Ich kenne viele Mönche, die nach vielen Bemühungen gefallen sind und in Verwirrung des Geistes gerieten, weil sie auf ihr Werk bauten und die Weisung dessen überhörten, der gesagt hat: Frage deinen Vater, und er wird es dir verkünden“ (Deuteronomium 32,7) (Antonios 37/37[1]).

„Frage deinen Vater“ – mit dieser alttestamentlichen Mahnung wendet sich einer der berühmtesten Mönche der gesamten Kirchengeschichte – Antonios, bekannt als Antonios der Große – an seine Wüstenbrüder. Diese Mahnung hebt eins der markantesten Merkmale der ostkirchlichen Tradition hervor: die Lehre von einem langen, sperrigen, gefahrvollen Weg des Menschen zu Gott, einerseits, und davon, dass er diesen Weg nicht allein gehen sollte.

Entstanden in der ägyptischen Wüste, Syrien, Palästina und auf dem Sinai ca. Ende des 3. Jahrhunderts, verbreitete sich diese Vorstellung schon im 4. Jahrhundert in Kleinasien und – über das Oströmische Reich, Byzanz – auch in den byzantinisch beeinflussten Ländern wie Serbien, Bulgarien, Rus, Rumänien u.a. Den orthodoxen Kirchen dieser Länder ist alles Entscheidende gemeinsam: die Glaubenslehre, das liturgische Leben, aber auch die Vorstellung vom geistlichen Leben.
Wenn man sich über die ostkirchliche Spiritualität ein Bild machen möchte, muss man in einer ganzen Reihe von Quellen blättern. Die zentralen wären

- die Sammlung „Die Sprüche der Väter“ bzw. Apophthegmata patrum,
- die Schriften des Evagrios Pontikos,
- das Werk des Johannes Sinaites „Die Himmelsleiter“ bzw. „Klimax“,
- die mehrbändige Textsammlung „Philokalia“ und
- wenige neuzeitliche Texte.

[1] Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Hg. von Bonifaz Miller. Trier, 6. Aufl. 2005 (oder auch andere Ausgaben). Alle Apophthegmen sind mit zwei Ziffern gekennzeichnet: Die erste stellt die Nummer des Apophthegmas in der Sammlung der Sprüche eines konkreten Altvaters dar, die zweite Nummer markiert den Platz des Spruchs in der durchgehenden Nummerierung der Apophthegmen.

Abgesehen von den neuzeitlichen entstanden die meisten dieser Texte im ersten Jahrtausend, einige später, bis zum 15. Jahrhundert, in Ägypten, Syrien, Palästina und Kleinasien und sind in griechischer Sprache überliefert.

„Umkehr" und „Wandel"

Einige Begriffe möchten eingangs geklärt werden.

„Umkehr" und „Wandel" – das sind die zwei Begriffe, die sich für die frühen Christen in der nachösterlichen Zeit als zentral abzeichneten, als sie sich danach fragten, wie sie Jesus, der ja nicht mehr sichtbar unter ihnen weilte, konkret nachfolgen sollen. Die Worte Jesu „Tut Buße!" heißen im Griechischen („metanoiete") so viel wie „Kehrt um" (Mt 4,17). Was heißt aber diese Umkehr, fragten sich seine Nachfolger. Die Worte Gottes in Lev 19,2 „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" und die Worte Jesu in der Bergpredigt „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt 5,46) drängten sie zu einer gewissen Unruhe hinsichtlich des konkreten Tuns bzw. Wandels.

Die richtige Nachfolge Jesu wird als eine absolute Umkehr, *metanoia*, eine Änderung des Verstandes, verstanden. Die Erfahrung dieses Umdenkens brachte für viele den Schluss mit sich, dass eine absolute Nachfolge Christi das ungeteilte Sein mit Gott bedeutet. Und dies sei nur für absolut Freie möglich, für jene, „die nicht befleckt sind durch den Umgang mit Frauen" (Offb 14,4). Hinter diesem Nicht-befleckt-sein-Wollen stand einerseits die alttestamentliche Vorstellung von der rituellen Reinheit, andererseits aber auch die sich anbahnende Vorstellung davon, dass die sexuelle Abstinenz dem Menschen erlaube, sowohl körperliche als auch innere Ganzheit zu bewahren, „ganz" (gr. teleios) zu bleiben. Das neutestamentliche griechische Wort „teleios" wird ins Deutsche mit „vollkommen" und „erwachsen" übersetzt. Die hier gemeinte „Vollkommenheit" ist aber keinesfalls moralischer Art. Sie meint vielmehr die innere – seelische und geistige – Ganzheit, Ungespaltenheit der Person, eine Reife im Sinne der Übereinstimmung des Menschen mit der Absicht Gottes über ihn. Das Bestreben, „ganz" zu sein, bedeutet außerdem eine maximale Konzentration aller Kräfte auf ein Objekt hin.

Die Frage nach dem „Wie" – die Frage nach konkreten inneren Haltungen, Einstellungen, Schritten etc. – führte zum Formulieren erster Antworte von Seiten jener, die bereit waren, ihre Erfahrung zu teilen. Da diese zumeist ältere Personen waren, wurden sie mit „Vater", „Abba", angesprochen: eine damals übliche syropalästinische Anredeformel für ältere Personen, selbst für ältere Sklaven.[2] Das Einüben dieser Haltungen,

[2] Mehr dazu: Goerg Schelbert, Abba Vater. Der literarische Befund vom Altararamäischen bis zu den späten Haggada-Werken. Göttingen 2011 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments; 81).

Einstellungen und Schritte erhielt in allen europäischen Sprachen die griechische Bezeichnung für „Übung“: „Askese“.

Zusammengefasst: Einer inneren „Umkehr“ oder einem „Umdenken“ (dt. „Buße“) folgt die „Umkehr“ im alltäglichen Leben: Man lebt in „Askese“, also in „Übung“, im „Trainieren“ der körperlichen und geistigen „Ganzheit“ (dt. „Vollkommenheit“), die es einem erlaubt, die gesamte ungeteilte Aufmerksamkeit Gott zu widmen, oder, mit anderen Worten, das Heil zu erlangen.

„Apophthegmata patrum“

Eine der frühesten schriftlichen Quellen, die über die christliche Askese Auskunft geben, ist eine Textsammlung, die unter dem Titel „Apophthegmata patrum“[3] bzw. „Sprüche der Väter“ bekannt ist. Der Einfluss dieses Buches auf das Werden des Mönchtums und auf das geistliche Leben der Kirche in Ost und West ist immens.

Die Sammlung enthält Kurzgeschichten aus dem Alltag der ägyptischen Mönche des 4. bis 6. Jahrhundert. In der Wüste lebten damals nicht einfach viele Einsiedler, sondern so viele, dass man in der Forschung von ganzen Einsiedler-Kolonien, ja Städten redet.[4]

Zum monastischen Alltag gehörte unabdingbar die Arbeit, zumeist Flechten von Seilen und Körben. Sie diente einerseits ganz prosaisch dem eigenen Unterhalt und dem Unterhalt der arbeitsunfähigen Brüder, galt aber auch als eine Abwehrhilfe gegenüber den „Dämonen“, insbesondere gegenüber dem am meisten gefürchteten „Dämon der Akedia“.[5] Der andere Name dieses Dämons ist der Überdruss, die Unlust, Gleichgültigkeit. Es hieß, dass dieser Dämon immer um den Mittag kam, wenn es am heißesten war. Er nahm dem Mönch jegliche Lust am Gebet und der Arbeit, machte ihn aber auch gleichgültig gegenüber dem Heil. Eine ununterbrochene Handarbeit galt als eins der Mittel zur Abwehr dieses Dämons.

Genauso ununterbrochen wurde das Gebet gepflegt. Dieses Gebet bestand höchstwahrscheinlich größtenteils aus halblautem Rezitieren einzelner Psalmenverse[6].

Nach Möglichkeit sollte auch der Aufenthalt im Kellion – die Hütte oder Zelle, in der die ägyptischen Einsiedler lebten – ununterbrochen sein; jedenfalls sollte man, hieß es, die Zelle nicht ohne Grund verlassen: „Wenn die Fische auf dem Trockenen liegen bleiben, dann verenden sie. So auch die Mönche. Verweilen sie außerhalb des Kellions […], dann lösen sie sich aus dem Zug der Beschauung. Wie also der Fisch sich ins

[3] Dt. Ausgabe: Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Hg. von Bonifaz Miller. Trier, 6. Aufl. 2005 (oder auch andere Ausgaben)..

[4] Vgl. z.B. die Arbeit von Derwas J. Chitty “The Desert a City”, St. Vladimir’s Seminary Press, N.Y. 1966. S. auch: Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 11-30. Zum Alltag in der Wüste s. z.B. bei Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 142-153.

[5] Zur Akedia s. z.B. das Buch von Gabriel Bunge (s. dort die Liste der weiterführenden Literatur).

[6] S. dazu z.B. Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 110-119; Schulz/Ziemer, Mit Wüstenvätern 35, 169-177.

Wasser, müssen wir uns ins Kellion zurückziehen, damit wir nicht durch Verweilen außerhalb die Bewahrung des Inneren vergessen“ (Antonios 10/10). Deshalb verbrachten die Mönche die meiste Zeit sitzend in ihren Kellien.[7]

Man saß, arbeitete und betete und ging wenig hinaus. Nur so – lehrten die Väter – war es möglich, die gesamte, ungeteilte Aufmerksamkeit auf seine entstellten Empfindungen (bzw. „Leidenschaften“) zu richten, um sie zu kontrollieren und zu korrigieren. Nur so sei die berühmte monastische „Ruhe“, das innere Schweigen, die innere Sammlung, griech. „hesychia“, erreichbar: Jene Hesychia, die gleichzeitig Mittel und Ziel ist. Man sucht sie und pflegt, um sich Gott zu nähern; aber nur wenn man Gott nah ist, hat man sie. Die andere Bezeichnung für „Mönch“ ist im Griechischen deshalb „Hesychastēs“, „der Schweigende, Ruhende“. Monastische Einsiedeleien heißen im griechischen Mönchtum bis heute u.a. „Hesychasterion“, ein „Ruhe-Ort“, ein Ort des Schweigens, ein Ort der Sammlung.

Das Ruhen im Kellion galt deshalb sogar wichtiger als Verzicht auf Nahrung und Schlaf. „Jemand sagte zum Altvater Arsenios: ‚Meine Gedanken quälen mich, indem sie mir sagen: Du kannst nicht fasten und auch nicht arbeiten, so besuche wenigstens die Kranken; denn auch das ist Liebe‘. Der Greis aber, der den Samen der Dämonen kannte, sagte zu ihm: ‚Geh und iss, trinke, schlafe und arbeite nicht, nur verlass dein Kellion nicht!‘ Er wusste nämlich, dass das Ausharren im Kellion den Mönch in seine rechte Ordnung bringt“ (Arsenios 11/49). Das Alleinsein und Ruhen im Kellion konnte in einzelnen Fällen sogar wichtiger als das Gebet selbst betrachtet werden: „Bete überhaupt nicht, nur bleibe in dem Kellion“ (Paphnutios 5/790).

Deshalb ist es umso erstaunlicher, dass die Wüstenbewohner miteinander zugleich in einem offenbar sehr regen Austausch standen. Abgesehen von den gegenseitigen Besuchen unter der Woche, die immer wieder beiläufig erwähnt werden, trafen sie sich am Sonnabend in der Kirche, zum Liebesmahl und einem anschließenden Gottesdienst, der die ganze Nacht dauerte. Danach blieben die Brüder zusammen und konnten ihre Fragen älteren Mönchen – „Vätern“, „Altvätern“, „Abbas“ – stellen und sie um Rat bitten.[8]

Diese – schriftlich überlieferten – Fragen und Antworte bilden den Kern der Textsammlung „Sprüche der Väter“. Die Fragen werden (mehr oder weniger) gleich und sehr allgemein formuliert, in etwa: „Vater, sag mir ein Wort, wie ich gerettet werde?“

Wovon wollten sie denn gerettet werden? Gerettet werden wollten sie von der Sünde. Das griechische Wort für „Sünde“[9] (*hamartia*) hatte ursprünglich keinerlei moralische Konnotation. Sie bedeutet an sich so

[7] Zum „Sitzen” s. z.B. das Buch von Franz Dodel, Das Sitzen bei den Wüstenvätern.

[8] Vgl. z.B. Johannes Kolobos 8/323.

[9] S. z.B. die beiden (den orthodoxen und den römisch-katholischen) Artikel „Sünde“ im „Handwörterbuch für theologische Anthropologie“ (s. Literaturliste).

viel wie „Handlung am Ziel vorbei“. Das Ergebnis einer solchen Handlung wird als Gespaltenheit beschrieben. Das Ziel, nach dem sich ein nicht gespaltener Mensch sehnt, ist Gott, der wiederum als die Quelle der Einfachheit, der absoluten Ganzheitlichkeit gilt. „In Sünde leben“ bedeutet somit eine nicht wertende Feststellung: „sich in die Gespaltenheit begeben“, „sich vom Ursprung des unentstellten Lebens fernhalten“, oder – mit den Worten dieses Milieus – „sich von Gott fernhalten“.

Die Bitte „Vater, sag mir ein Wort, wie ich gerettet werde“ liest sich deshalb auch als „Vater, sag mir, wie ich nicht mehr am Ziel vorbei lebe“.

Die Antworten der Wüstenmönche auf derartige Fragen hängen zwar immer von der konkreten Situation des Fragenden ab, sind jedoch trotzdem durchaus vergleichbar, weil das Anliegen schließlich immer dasselbe bleibt.

Dabei galt die „Eigenwilligkeit“ als die größte Gefahr, mit der die Wüstenanfänger konfrontiert wurden. Denn der (durch das ständige Leben „am Ziel vorbei“ innerlich verunstaltete) Mensch sehnt sich stets nach Falschem. Deshalb galt es als wichtig, den eigenen Willen weitgehend abzulegen. Dies übte man, indem man sich in die Pflicht des Gehorsams gegenüber einer anderen Person stellte. Ein jüngerer Mönch bat einen älteren bzw. erfahreneren darum, ihn in diesem Vorhaben zu begleiten. Der eine wurde dadurch zum Schüler oder zum geistlichen Kind und der andere zum Lehrer oder zu seinem geistlichen Vater.

Im Gespann, ja im freiwilligen, bewusst erzeugten ‚Konflikt‘ zweier menschlicher Willen wird der Schüler ungeahnter Willensregungen seines Inneren gewahr. Sein Ziel ist Milde, Demut und Sanftmut, Geduld, Zornlosigkeit und Ausdauer.

Die Person des Vaters musste jedoch stimmen. Der richtigen Wahl des Vaters wurde eine große Bedeutung gemessen. Denn es galt: Man sollte sich nur zu solchem Vater gesellen, „zu dem [das] Herz strömt“[10]. Auch der Vater musste natürlich bereit sein, den Schüler in seine Obhut zu nehmen, denn eine Zusage war bei weitem nicht selbstverständlich. Die Fälle einer Ablehnung sind durchaus bekannt.[11] Die einen wollten einfach niemanden betreuen, die anderen waren um ihre eigene ungestörte „Hesychia“ (Ruhe) besorgt. Die dritten fanden solch eine Schule gar schädlich für die Mönche, die die Rolle des Vaters auf sich nahmen. Die vierten waren selbst in Not. Den fünften fiel nichts ein und das sprachen sie mit Selbstverständlichkeit aus. Die Wüstenväter sind sehr direkt und aufrichtig; hier wird nichts vorgespielt.

Die *Initiative* zum Beginn eines Vater-Kind-Verhältnisses bzw. überhaupt zu einem Gespräch eines Notleidenden mit einem älteren erfahreneren Mönch lag aber immer bei dem Notleidenden selbst. Dabei musste der Notleidende nicht einmal immer imstande sein, sein Pro-

[10] „Zu wem dein Herz nicht hinströmt, an den hänge dich nicht“ (Poimen 80/654).

[11] S. dazu meinen Aufsatz „Habe selbst auf dich Acht!“ Das Motiv der Wortverweigerung und Besucherablehnung in den „Apophthegmata patrum“, in: Historia magistra vitae. FS für Johannes Hofmann zum 65. Geburtstag, hrsg. von A. Blum und O. Petrynko. Regensburg, 2015 (Eichstätter Studien; NF 76), 121–140.

blem in richtige Worte zu fassen. Erfahrene Väter führten ihn durch Fragen oder Beispiele aus eigenem Leben an seinem Problem heran.

Die „Kinder" – manche Väter hatten mehrere – lebten oft bei ihrem Vater oder in seiner Nähe; manche blieben bei ihrem Vater bis zu dessen oder eigenem Tod, manche sahen sich irgendwann imstande, allein zu leben, und gingen weg, manche wechselten den Vater.[12]

Schüler eines Altvaters zu sein, bedeutete vor allem, bei diesem „im Gehorsam zu stehen". Die Übung des Gehorsams bzw. das Ablegen des eigenen Willens bestand konkret u.a. im Erfüllen bestimmter Aufgaben. Manche von ihnen mögen für einen modernen Beobachter als recht irrsinnig anmuten.[13] „Man erzählte vom Altvater Silvanos: Als er einmal in der Sketis[14] mit Greisen umherwanderte, wollte er ihnen den Gehorsam des Schülers Markos vor Augen führen, und warum er ihn liebe. Er sah ein kleines Wildschwein, und er sagte zu ihm: ‚Siehst du die kleine Antilope, mein Sohn?' Er sagte zu ihm: ‚Ja, Vater!' ‚Und seine Hörner, sind sie nicht prächtig?' ‚Ja, Abbas!' Die Alten wunderten sich über diese Antwort und erbauten sich an seinem Gehorsam" (Markos 2/527).

Sowohl die Sprüche als auch die Gehorsamsübungen galten immer einem konkreten Schüler in dessen momentanen Geisteslage. Im Laufe einer jahrelangen Selbstbeobachtung sowie aufgrund eines ständigen Erfahrungsaustauschs mit den anderen Mönchen entwickelten die Einsiedler einerseits die Fähigkeit, die im Mönchtum bis heute als „Kardiognostie", „Herzenskenntnis", bekannt ist. Andererseits verfügten sie über die „Gabe der Unterscheidung" (lat. *discretio*), die sie dazu fähig machte, einem jeden Schüler die Worte zu sagen und die Übungen zu geben, die seine Fassungskraft nicht übersteigen (vgl. Poimen 22/596): „Man erzählte vom Altvater Agathon: Einige kamen einmal zu ihm, weil sie gehört hatten, er besitze eine große Unterscheidungsgabe" (Agathon 4/87). Der Altvater schaute also auf die konkrete Person in ihrer konkreten Situation und teilte ihr die Übungen zu, die hier konkret helfen können.

Beim Befolgen der Aufträge des Altvaters musste der Mönch lernen, auf seine inneren Regungen zu achten, sich deren bewusst zu werden, sie mit Namen zu versehen und über sie anschließend seinem Vater zu berichten. Diese Regungen des Inneren wurden als Angreifen der Dämonen interpretiert: Mithilfe von Zorn, Neid, Überheblichkeit versuchten diese, die Menschen zu versklaven. Deshalb hieß es, es sei besonders gefährlich, seinem (entstellten) Herzen zu folgen (vgl. Isidor 9/365).

Der Sinn der Gehorsamsübung bestand im Erreichen eines absoluten Ausgeliefertseins des Schülers an den Vater. Dieses sollte zur Entwicklung einer maximalen Aufrichtigkeit führen. Jeder kleinste Gedanke (griech. *logismos*), jede Bewegung der Seele (griech. *psyche*) musste fi-

[12] Z.B. Paphnutios 5/790. Vgl. auch Ammun 3/137: ein Vater wird um Rat gebeten, obwohl der Mönch eigentlich einen anderen Vater hat.

[13] Vgl. z.B. Joseph in Panepho 5/388; Sisoes 10/813. Th. Bonhoeffer überschreibt das Kapitel über die Wüstenväter mit „Am Rande des Irrsinns", in: Ders., Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge 105.

[14] Name einer von Mönchen besiedelten Wüste.

xiert und aufgegriffen werden. Das Aufgreifen und Sortieren der „Gedanken“ wird das „Offenbaren der Gedanken“ genannt und gehört bis heute – im Idealfall – zum Alltag der orthodoxen Mönche und, weniger intensiv, auch der Gemeindegläubigen.

Diese „Gedankenoffenbarung“ war aber keine Beichte. Das Gespräch kreiste auch nicht, oder zumindest nicht nur, um konkrete Sünden, sondern um die „Gedanken“, also Anfechtungen, Empfindungen und Beobachtungen. Über die Häufigkeiten der „Gedankenoffenbarung“ lässt sich in diesem Frühstadium des Mönchtums nichts Definitives sagen: Man findet sie sowohl zweimal im Monat (Paphnutios 3/788) praktiziert, als auch mehrfach während einer Nacht (Sisoes 5,16). „Ein Bruder fragte den Altvater Poimen: ‚Warum kann ich nicht offen mit den Altvätern über meine Gedanken reden?‘ Der Alte antwortete: ‚Johannes Kolobos hat den Ausspruch getan: Über keinen freut sich der Teufel so sehr wie über jene, die ihre Gedanken nicht offenbaren‘“ (Poimen 101/675). Das heißt: Es gibt nichts Wichtigeres als es zu lernen, sich seiner Gedanken gewahr zu werden, sie einzuordnen[15] und einer anderen Person gegenüber zu benennen.

Erst dieses Ergreifen der „Gedanken“ und deren Offenbarung öffnet, hieß es, den Weg zur nächsten Stufe, nämlich zu deren Korrektur, oder, wie dies in der asketischen Sprache bis heute heißt, zum „geistlichen Kampf“, zum „Kampf des Verstandes“, zum „unsichtbaren Kampf“[16]. Erst mit dem Beginn des Kampfes bestand die Hoffnung auf das innere Schweigen und Ruhen und deshalb auch auf das Erreichen der Ganzheit, des geistigen Erwachsenseins.

Die Therapie

Die überlieferten Geschichten können den Eindruck erwecken, dass die Gespräche im Modus „kurze Frage – knappe Antwort“ verliefen. Es kann sein, dass sie in der Tat kurz waren. Wahrscheinlicher ist es aber, dass die Chronisten die Berichte über die Gespräche eines Notleidenden oder eines Schülers mit dem Altvater auf das Wesentliche abkürzten. Das, was übrig geblieben ist, mag auf den ersten Blick vielleicht banal wirken. Heutige Betrachter erblicken in diesen Gesprächen aber auch „Elemente einer gesprächspsychotherapeutischen Herangehensweise“.[17] Es gibt eine Untersuchung, die die Gesprächsmethoden der Wüstenväter mit dem personenzentrierten Ansatz von Carl Rogers parallelisiert.[18] Zu-

[15] Das berühmteste Beispiel für eine solche Systematisierung der Gedanken ist das Werk des Evagrios Pontikos „Über die acht Gedanken“, 2007 (Weisungen der Väter; 3).

[16] Vgl. z.B. Antonios 11/11. Vgl. z.B. das im orthodoxen Osten berühmte Buch von Nikodemos Agioreites [Hagioretes] (1749–1809), “Der unsichtbare Krieg. Der geistige Kampf zur Vervollkommnung der Seele und zum inneren Frieden”. 2. Aufl. 2010.

[17] Schulz/Ziemer, Mit den Wüstenvätern, S. 236f.

[18] Regina Bäumer /Michael Plattig, Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?! Würzburg 1998.

weilen wird die therapeutische „Methode“ manch eines Altvaters mit der Logotherapie Viktor Frankls verglichen.[19]

Wenn man die Stationen einer „Heilung“ kurz zusammenfassen würde, ergäbe sich ein folgendes Bild:

Eine Person – ein Mönch, ein weltlicher Besucher (oder Besucherin), aber auch immer wieder die Altväter selbst – wird sich über seine Unfähigkeit bewusst, das ihn beschäftigende Problem selbstständig zu lösen.

Er sucht sich einen „Altvater“, den er entweder persönlich kennt, evtl. sogar lange, oder einen, der als ein erfahrener „Kardiognost“ gilt.

Die (nicht selbstverständliche) Bereitschaft des Altvaters vorausgesetzt, ergibt sich zwischen den beiden ein Gespräch. Aus unserer Quelle – den „Apophthegmata patrum“ – erfahren wir, dass der Fragende seine Not manchmal schildert, z.B.: „hilf mir, denn ich gehe zugrunde“ (Theodor von Pherme 20/287), manchmal aber ganz abstrakt nach dem „Heil“ fragt. In diesem Fall signalisiert man die Bereitschaft, jedem Rat als dem Willen Gottes zu begegnen.

Es folgt ein sehr knapper Kommentar des Altvaters und manchmal ein kurzer Dialog, in den der Rat des Altvaters eingeflochten wird.

Einige wenige Beispiele konkreter Haltungen oder Empfehlungen:

- die Dinge, die man beherrschen will, mit „du“ anreden (Samarta 2/872), zu einem Gegenüber machen;
- den Alltag so umgestalten, als wäre das Gewünschte erreicht, und sich dabei beobachten, um schließlich auf das Gewünschte eventuell doch zu verzichten (Olympios 2/572);
- über seine „Gedanken“ laut sagen: „Diese Sache will meine Seele nicht“ (Poimen 96/667);
- Einem Mönch, der sich schämt und sich nicht traut, sein Problem auch nur anzusprechen, hilft ein Altvater dadurch, indem er sich zu seinem Leidensgenossen erklärt, der dieselbe Erfahrung durchlebt: „Glaube mir, auch mir [geht es so]!“ (z.B. Makarios der Ägypter 3/456).

  Ähnliches tut ein Altvater, indem er dem Notleidenden anbietet, das Tragen seines Leides zu übernehmen und die Verantwortung für die begangene Sünde mit ihm zu teilen (Lot 2/448).

Das Gespräch kann „Verordnungen“ enthalten, z.B.:

- in seinem Kellion sitzen bleiben (der Ortwechsel und Zerstreuung gelten als wenig hilfreich, ja schädlich),
- schweigen,
- Menschen fliehen (Makarios der Ägypter 27/480),
- Enthaltsamkeit „von der Zunge und vom Bauch“ (Antonios 6/6) üben,

[19] Vgl. Schulz/Ziemer, Mit den Wüstenvätern, S. 240.

- Wachsamkeit üben (Poimen 137/711; 135/709),
- sich „gering halten“ („Wenn du dich selber für gering hältst, hast du Ruhe, an welchem Ort du dich auch niederlassen magst“, Poimen 81/655),
- weinen und trauern[20] – beweint wird die Welt, der eigene Stolz, der verlorene Paradies, die eigene Unfähigkeit, etwas durch eigene Kräfte zu bewirken; geweint wird aus Dankbarkeit gegenüber dem Erlöser – Jesus Christus. Von der Trauer heißt es, sie bewahre vor Stolz (vgl. Poimen 39) und stimme freudig.
- Das Gewissen gegenüber den Mitmenschen rein halten: „Ein Bruder fragte den Abbas Joseph: ‚Was soll ich tun? Ich kann Übel nicht ertragen, kann nicht arbeiten und auch nicht Liebe geben.‘ Der Greis sprach zu ihm: ‚Wenn du davon nichts fertig bringst, dann bewahre dein Gewissen vor jeder Sünde gegen den Nächsten, und du wirst das Heil erlangen‘“ (Joseph in Panepho 4/387).
- „Nicht ein Ding gereuen, das vorbei ist“ (Antonios 6/6).
- Anfechtungen zulassen, und immer mit neuen rechnen (Antonius 4); wenn man keine mehr hat, soll man beten, dass man sie wieder bekomme (Johhanes Kolobos 13) (es kommt aber auch vor, dass ein anderer Mönch die Empfehlung bekommt, keine Anfechtungen zuzulassen).
- Das tun, was die „Seele in Einklang mit Gott“ bringt (Nisteroos der Große 2).

Das Ziel einer solchen Betreuung, und sei es noch so ein kurzes einmaliges Gespräch, bestand in einem Erkennen von Zwängen, in der Befreiung von all dem im eigenen Willen, was einen an der Ganzheitlichkeit hindert, d.h. von Gott fernhält. Aber die Gespräche mussten nicht unter vier Augen stattfinden, sondern öffentlich, während der „Synaxen“, jener Versammlungen der Wüstenbewohner an Sonnabenden und Sonntagen, die hier oben schon erwähnt wurden. Deshalb konnten die einen von den Nöten der anderen erfahren sowie die Antworten der Altväter hören, die sie an andere Brüder richteten, und aus Gesprächen der anderen auch für die eigene momentane Situation etwas gewinnen.

Die „Therapeuten“: Wer sind die „Väter“?

Abgesehen von wenigen Sonderfällen[21] waren die meisten der ägyptischen Wüstenväter ungebildete Bauern, Kameltreiber und Hirten. Als „Abba“ wurde man offenbar schon aufgrund des Alters angesprochen; es bildete sich aber mit Sicherheit auch die Vorstellung darüber, dass der

[20] S. dazu z.B. die Untersuchung von Barbara Müller: „Der Weg des Weinens. Die Tradition des Penthos“ (s. Literaturliste).

[21] Arsenios war der persönliche Rat des Kaisers Theodosios (Arsenios 5,6), Moses war Krimineller.

[22] Des Titels musste man würdig werden. Vgl. Poimen 61/635; auch Petrus Pionites 3/785: Der Altvater Petrus bringt seine Besorgnis zum Ausdruck, die Brüder könnten ihn „wie einen Alten“, also mit Ehre, behandeln.

Titel „Altvater“ durchaus ehrenvoll[22] sein kann und dass man ihn als Mönch erst im fortgeschrittenen Mönchsalter[23] bekommt. Ein zu frühes Betiteln mit „Altvater“ konnte auf Unmut stoßen. Hier haben wir es offensichtlich mit einer sich etablierenden Vorstellung vom „Altvater“ als dem geistlichen Betreuer, dem Seelenarzt, bzw. Psycho-Therapeut, zu tun.

Nicht nur Wüstenbewohner wandten sich an die „Altväter“ mit der Bitte um Rat, sondern es kamen auch Laien – sowohl aus Ägypten wie auch von weit her. Zuweilen kam man, nur um sie zu sehen (z.B. 1043); man lud sie auch in die umliegenden Dörfer ein (Sisoes 21/824). Ihr Ruhm ging weit über die Wüstengrenzen hinaus (und sie hassten ihn, vgl. Arsenios 31/69; vgl. auch Arsenios 8/46; Zenon 1/235). Sie wurden offensichtlich immer mehr als jene betrachtet, die dafür da sind, um im Fall einer Not angesprochen zu werden, aber auch in schwierigen Lebenssituationen um Rat gebeten zu werden; man ging aber auch davon aus, dass sie – dank ihrer Unterscheidungsgabe – einem mit der Entscheidung in einer Alltagsfrage helfen können (z.B. Ammonas 9/121; Poimen 33/607).

Die Betreuung von Notleidenden war aber – das ist entscheidend wichtig – nicht die Hauptbeschäftigung der „Altväter“. Sie kümmerten sich vor allem um das Heil der eigenen Seele; ihre Hauptbeschäftigung bestand, so gesehen, also in der Selbst-Psycho-Therapie. Mit anderen Worten, ein „Altvater“ gestaltete seinen Tag völlig unabhängig davon, ob er als ein „Altvater“ galt oder nicht. Deshalb kam durchaus vor, dass manch einer von ihnen anstatt dem notleidenden Besucher ein ‚Wort‘ zu gewähren, empfahl, ihm einfach zuzusehen: Schau, wie mein Leben ist, und nimm selbstständig davon, was dir passt.

Eine Antwort gewährten die Altväter offenbar nur, wenn ihnen das Anliegen ernst genug zu sein schien. Wenn sie bei der fragenden Person etwa Neugierde oder Leichtsinn witterten, konnte diese – teilweise sehr scharf sogar – abgelehnt werden.

In der Wüste begegnen uns nicht nur „Väter“, sondern auch „Mütter“. Amma Theodora (5/313) hinterließ eine Zusammenfassung der „Qualifikationen“, über die ein „Vater“ zu verfügen hat: „[Er muss] fremd sein der Liebe zum Herrschen, fern von eitlem Ruhm, weit weg von Stolz, darf sich nicht aus Schmeichelei zum Gespött machen lassen, nicht verblendet werden durch Geschenke, sich nicht von der Esslust überwinden lassen, nicht vom Zorn mitgerissen werden. Sondern er muss großherzig sein, wohlanständig, über alles demütig, einsichtig und duldsam, mitfühlend und seelenliebend.“

Die Väter lebten also wahrscheinlich sehr viel weniger im Bewusstsein, ein „Vater“ oder „Lehrer“ zu sein, als es ihnen heute manchmal zugeschrieben wird. Sie waren immer bereit, ihre Vaterrolle abzulegen

[23] Vgl. z.B. in Gelasios 5/180 („obgleich er in seinem Alter Schüler hatte“).

[24] Vgl. z.B. bittet in Zacharias 3/245 der Altvater seinen Schüler um ein „Wort“. In Apophth. (1090) wird ein furchtbarer Konflikt zweier Väter dank der weisen Einmischung des Schülers gemieden. „Vom heutigen Tage an bist du mein Vater und ich dein Schüler“, sagt ihm sein Altvater. Weitere Fälle des Rollenwechsels s. in

und z.B. zum Schüler des eigenen Schülers zu werden[24] oder tiefer in die Wüste zu gehen, um für die Ratsuchenden unerreichbar zu werden. Sie legten eine immense Bereitschaft an den Tag, sich zurückzunehmen, sowie eine große Aufrichtigkeit und Unbekümmertheit um den Eindruck, den sie bei dem Notleidenden hinterließen. Manche von ihnen wirkten deshalb „wie ein Schwert“[25], die anderen rührten durch ihre Demut und Milde, die dritten antworteten kühl, die vierten belehrten durch eine alberne Handlung[26].

Aber es begegnen auch die Zeugnisse davon, dass sich manche Väter ihrer Rolle bewusst waren. „Abbas Ammon von Rhaitos besprach sich mit dem Abbas Sisoes: ‚Wenn ich die Heilige Schrift lese, dann habe ich Lust, mir schöne Worte zurechtzulegen, damit ich auf Fragen antworten könne‘. Der Greis sagte dazu: ‚Das ist nicht nötig! Vielmehr, gewinne dir aus der Reinheit des Geistes, sowohl unbesorgt zu sein, als auch zu reden‘“ (Sisoes 17/820).

Im Zentrum stand – dieses Motiv lässt sich immer wieder aufspüren – doch einzig und allein das eigene Seelenheil, die eigene Ruhe (im Sinne der „Hesychia“), der eigene Weg, das eigene „Unbesorgtsein“. Von einer Institutionalisierung der Psychotherapie lässt sich hier nur im Ansatz reden.

Die „Gedanken“ und deren erste Systematisierung durch Evagrios Pontikos

Nun zurück zu den „Gedanken“, die den Altvätern „offenbart“ werden, vor allem in den Fällen, wenn es um eine längere Vater-Schüler-Beziehung geht. Was sind diese „logismoi“, diese „Gedanken“? Ihr anderer Name ist „die Dämonen“[27] oder auch Leidenschaften oder Laster.

Die „Gedanken“ wurden zum ersten Mal von einem in der ägyptischen Wüste lebenden Altvater ins System gebracht: Evagrios (Euagrios) Pontikos (345–399). Die „Gedanken“ und der Kampf gegen sie bildeten den Schwerpunkt der meisten seiner Schriften.

Die „Gedanken“ sind die Waffen der Dämonen, die gegen die Mönche eingesetzt werden. Denn gegen die Weltleute kämpfen die Dämonen leicht mittels sichtbarer Objekte.

Evagrios unterscheidet acht „Gedanken“: Gaumenlust, Unzucht, Habsucht, Traurigkeit, Zorn, Akedia (Überdruss), eitle Ruhmsucht und Überheblichkeit bzw. Stolz. Diese Liste des Evagrios liegt der späteren Liste der sogenannten sieben Todsünden zugrunde.

Alle „Gedanken“ stehen in einem dynamischen Zusammenhang miteinander: Der eine verursacht den anderen. Bevor der „Gedanke“ seine

Rhomaios 2/800; Apophth. 1158; vgl. auch Silvanos 4/859, wo der Schüler seinem Vater mit einer geradezu erstaunlichen Selbstverständlichkeit eine Aufgabe im Garten gibt und jener diese genauso selbstverständlich erfüllt.

[25] Arsenios 31/69.

[26] Z.B. Silvanos 5/860.

[27] Vgl. Poimen 67/641.

vernichtende Wirkung beginnt, muss er sich „einnisten". Zunächst flüstert der Dämon dem Menschen den „Gedanken" ein; daraufhin bildet sich im Menschen eine „Vorstellung"; diese erregt die „Leidenschaft" und verleitet den Menschen zur konkreten Handlung.

Wenn der Mönch (Evagrios wendet sich an Mönche) die „Gedanken" unterscheiden und auseinanderhalten kann, wenn er ihre Zusammenhänge, den jeweiligen Inhalt und Wirkung kennt, sowie die Bewegungen seines Inneren (die „Taktik der Dämonen") durchblickt, kann er sich – mit Gottes Hilfe – auf verschiedene Weise schützen, z.B. indem er den einen Gedanken zur Waffe gegen den anderen macht. So, sagt Evagrios, kann man den Dämon der Unzucht mithilfe des Dämons des eitlen Ruhmes vertreiben: Denn der Mönch, der sich seines Rufs eines heiligen Mannes rühmt, lässt keine Unzucht zu, um diesen Ruf nicht zu verlieren. Eine andere Methode der Selbstverteidigung besteht in der Anwendung konkreter Maßnahmen bei jedem einzelnen „Gedanken": Gegen die Gaumenlust und Unzucht hilft z.B. die Enthaltsamkeit; der „begehrliche Bereich" ist überhaupt am leichtesten zu bekämpfen. Der zornmütige Bereich kann einen hingegen sein ganzes Leben lang beschäftigen; gegen den Zorn hilft z.B. der Dienst am Nächsten. Im Kampf gegen die „Gedanken" dieses Bereichs braucht der Mensch viel Ausdauer. Der am meisten gefürchtete „Gedanke", oder „Dämon", ist der der „Gleichgültigkeit", des „Überdrusses" – die „Akedia", die dem Leben den Sinn nimmt.[28]

„Die Himmelsleiter" des Johannes Klimakos: das erste Lehrbuch für das monastische Leben

Mitte des 7. Jahrhunderts schreibt ein berühmter „Altvater", ehemaliger Einsiedler und jetzt Abt eines koinobitischen Klosters, eine umfangreiche „Anleitung", ein Lehrbuch für Mönche. Der Titel dieses Buches ist „Die Himmelsleiter", griech. „Klimax". Das Buch wurde so berühmt, dass sein Autor vom Titel des Buches her einen Namenszusatz erhielt und sowohl als Johannes vom Sinai als auch Johannes Klimakos (im Dt. manchmal „Johannes von der Leiter") bekannt wurde. Als Eremit und berühmter „Altvater" wurde er viel besucht. Nach 40 Jahren Anachorese, eines Einsiedlerdaseins, ungefähr mit 60, wurde er zum Abt des Dornbusch-Gottesmutter-Klosters auf Sinai (heute Katharinenkloster). Er starb im Jahr 649.

In seinem Buch „Die Himmelsleiter" sowie in einer kleinen Schrift „Ein Wort für die Hirten" analysiert er einerseits die inneren Vorgänge im Mönch und wendet sich andererseits mehrfach dem Thema „geistliche Vaterschaft" zu. Ein „Vater" gehört für ihn unabdingbar zum monastischen Leben. Dieser ist – je nach Methode – „Hirt", „Arzt", „Lehrer"

[28] Mittlerweile werden „Akedia" und „Burnout" aufeinander bezogen, vgl. z.B. den Vortrag, der direkt als „Akedia und Burnout" betitelt ist (gehalten vom Innsbrucker Bischof Manfred Scheuer im „Zentrum für psychosoziale Gesundheit", 2011): http://dioezesefiles.x4content.com/page-downloads/akedia_und_burnout.pdf [Link geprüft: Januar 2017].

und „Richter“. „Ohne Arzt ist die Anzahl der Geheilten gering“, schreibt er (IV 63). Die Initiative zum Beginn der heilenden Behandlung liegt aber bei dem „Patienten“. Dieser sucht sich seinen Arzt selbst. Dabei sollte er sich, sagt Johannes, an seiner Krankheit orientieren: „Neigst du eher zur Wollust, so wähle dir zum Meister einen Asketen, der unnachgiebig ist […], und nicht jemanden, der Wunder vollbringt […]. Bist du stolz, sollte es jemand sein, der streng und abweisend ist und nicht sanftmütig“ (IV 122).

Der „Patient“ sollte sich am besten überall umhören und prüfen, ob ihm ein Arzt passen könnte:

„Bist du an einem unbekannten Krankenhaus und Arzt angelangt, [...] nimm unauffällig aus den Erfahrungen aller dort Ansässigen Ratschläge an. Fühlst du zudem, dass aufgrund der Sachverständigen und ihrer Mitarbeiter bei deinen Krankheiten ärztliche Hilfe möglich ist, insbesondere bei der Eitelkeit deiner Seele, [...] so tritt heran und verkaufe dich gegen das Gold der Demut, mit dem Vertrag des Gehorsams, den Buchstaben des Dienstes und mit den Engeln als Zeugen“ (IV 91). Ist ein passender Arzt gefunden worden, soll sich der Patient ihm vollständig öffnen: „Entblöße deine Wunden vor dem Arzt!“ Der Patient soll mit seinem Arzt ausmachen, dass jener Gewalt anwendet, wenn er sich während der Behandlung widersetzen sollte, weil es weh tut. (IV 56). So wird der ehemals Kranke „vollkommen sanftmütig, zuvorkommend, heiter, aufrichtig, ungekünstelt und unverfälscht“ (IV 19). Wenn man sich aber immer noch „gebissen“ (IV 35) fühlt, ist man in seiner Heilung nicht weit.

Im Unterschied zu den oben beschriebenen, recht frei lebenden Einsiedlern der Wüste, wird hier davon abgeraten, den einmal gewählten Arzt zu wechseln, es sei denn, der Arzt gesteht seine Unfähigkeit selbst (IV 89; IV 63; vgl. XXVI 21) oder ist zu mild, so dass seine Therapiemethoden wenig wirksam sind (IV 112).

Die wichtigsten Voraussetzungen für den Arzt sind als erstes eine eigene langjährige Erfahrung als Patient und die Gabe der Unterscheidung, d.h. die Fähigkeit eines differenzierten Urteils (I 15; IV 28). Der Arzt soll auch über die Gabe der Leidenschaftslosigkeit, Zornlosigkeit und die „Immunität“ gegen die Krankheiten verfügen (Ein Wort an die Hirten 3).

Der Arzt – bzw. Lehrer, Hirte, Richter – ist jedoch nur Helfer im Prozess der Befreiung vom entstellten Willen, den der Patient (bzw. Schüler, Schaf und Verbrecher) selbstständig zu gehen hat. Deshalb befasst sich das Buch „Die Himmelsleiter“ eigentlich mit der Beschreibung der „Stufen“, die den Menschen zu diesem Ziel führen. Er beschreibt eine nach der anderen die Leidenschaften und Methoden der Befreiung von ihnen in Manier eines echten Lehrbuches.

Die „Philokalie“

Eine weitere wichtige Textsammlung, die darüber Auskunft gibt, was man in der Ostkirche unter der „Therapie der Psyche“ versteht, ist die

„Philokalia“, wortwörtlich übersetzt „Liebe zur Schönheit“. Unter der „Schönheit“ wird die Quelle gemeint, der alle Schönheit entstammt: Gott selbst, die Schönheit schlechthin. In der „Philokalie“ sind die Schriften aus dem 4. bis 15. Jahrhundert gesammelt, die in derselben Gedankentradition stehen wie die „Apophthegmata patrum“ oder Johannes Klimakos. Der vollständige Titel der mehrbändigen Sammlung, die Ende des 18. Jahrhunderts erstmals in Venedig auf Griechisch und bald darauf in St. Petersburg auf Kirchenslawisch erschien, ist „Die Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit“.

Die „Nüchternheit“ (gr. nēpsis) meint die Eigenschaft, die jene entwickeln, die sich auf den Weg der Wachsamkeit gegenüber den „Gedanken“ einlassen. „Wachsamkeit“ und „Nüchternheit“ erlauben dem Menschen, seine Aufgabe zu erfüllen, die ihm Gott bei seiner Erschaffung auferlegte. Denn Gott schuf den Menschen „nach seinem Ebenbild“ (Gen 1,26). Deshalb führt die Pflege des Ebenbildes Gottes zur Entsprechung dem ursprünglichen Vorhaben Gottes mit dem Menschen, oder – in der Sprache der Asketen – zur „Vergöttlichung“.

Die Lehre von der „Vergöttlichung“, bzw. die Theosis-Lehre, ist das ostkirchliche Pendent zur westkirchlichen Rechtfertigungslehre.

Zentral ist hier die Vorstellung, dass die eigene Bemühung des Menschen entscheidend wichtig ist. Diese Mühe bildet aber wiederum nicht die Ursache des Heils (denn diese sei Christus allein). Diese Mühe spielt die Rolle des Mittels: Der Mensch soll, wie es heißt, sein Herz für Wichtiges frei räumen, und im ununterbrochenen Gebet zu Jesus Christus (vgl. 1 Thess 5,17) verweilen, der die Errettung dann vollbringt.

Außer der „Nüchternheit“ und „Aufmerksamkeit“ begegnet schon in den ersten Texten ein weiterer Begriff der Wüste: „hesychia“, Ruhen, Schweigen, Konzentriert-Sein, demütig und friedevoll sein. Der Zustand der „hesychia“ gilt als die Gabe des Heiligen Geistes.

„Nüchternheit“, „Aufmerksamkeit“ und „Hesychia“ ermöglichen das sogenannte Herzensgebet (bzw. das „Jesusgebet“, oder das „Geistesgebet“, wörtl. aus dem Griechischen „Verstandesgebet“). Seine klassische Formel ist: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“ (vgl. Lk 18,13). Man wiederholt dieses Gebet mehrmals hintereinander, denn nur so, wie es heißt, sei es möglich, den Verstand von den „Gedanken“ und Vorstellungen, „vom Ablauf des Nacheinanders“[29] frei zu halten.

Die Besonderheit dieses Gebetes besteht darin, dass dabei auch der Körper mit eingebunden wird: Man richtet den Blick nach innen, zum Herzen, „führt“ den Verstand hinein und verbindet das vom Verstand im Herzen gesprochene Gebet mit dem Atem. Dabei fällt jeder Herzschlag auf eine Silbe des Namen-Jesu-Gebetes. Diese Gebetsart ist als „die hesychastische Methode“ oder „die Methode der heiligen Aufmerksamkeit“ bekannt. Dahinter steht die Vorstellung, dass der Mensch (der Geist, die Seele und der Körper) ursprünglich eine Einheit bilde-

[29] Das Herzensgebet, Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius. München. Das Vorwort von André Bloom, S. 13.

ten, die durch die Sünde (also stetes am Ziel „Vorbeihandeln) zerstört wurde. Dahinter steht auch die Erfahrung, dass nicht nur der Körper die Seele beeinflusst und deshalb durch Askese „still“, „ruhig“ gemacht werden soll, sondern dass dies auch umgekehrt gilt: Der Zustand und die Tätigkeit der Psyche wirkt sich unmittelbar auf den Körper aus. Wenn der Körper in der Askese geläutert ist und wenn der Verstand von den umherirrenden „Gedanken“ frei ist, erheben sie sich nicht mehr gegen das Gebet und Zusammensein mit Gott und hindern den Menschen nicht mehr, in den Zustand der reinen Freude und Ruhe zurückzufinden, so wie Gott ihn schuf. Hier hören „alle Anstrengung, Mühe und Gebet“ auf, „Tätigkeit zu sein“ und werden „zum Sein selbst“.[30]

Diese Befreiung aus der Sklaverei der Umstände und der von außen aufgezwungenen Vorstellungen führt zur „Apatheia“, Leidenschaftslosigkeit (nicht Gleichgültigkeit!) – zur Freiheit von jenen inneren Regungen der Seele, die von außen (durch die „Dämonen“) aufgezwungen werden und einem Ruhe, Heiterkeit, Liebe, also die Gottesnähe rauben.

Mithilfe des beschriebenen Herzensgebets erreicht der Betende die Schau des Lichtes Gottes – jenes Lichtes, das die Jünger Jesu gesehen haben, als sie Jesus auf dem Berg Tabor mit Mose und Eliah, von Licht umstrahlt, „verklärt“, vernahmen (Matthäusevangelium, Kapitel 17). Die Natur dieser Schau und dieses Lichtes wurde zum Thema langer theologischer Streitigkeiten in der Ostkirche.

Im Unterschied zu den Texten aus der ägyptischen Wüste enthalten die „philokalistischen“ Texte viel Reflexion über die Ursachen der Entstellung der menschlichen Natur, über die Ursachen seiner Unruhe und Unzufriedenheit, über sein gestörtes Verhältnis zu Gott, über die Sehnsucht nach ihm und den Weg zu ihm, auf den man sich begibt, wenn man ihn nicht mehr als eine fremde, moralisierende und bedrohliche Macht, sondern die Quelle aller Schönheit und Ruhe empfindet.

Das sind die wichtigsten Textquellen – aus Ägypten, vom Sinai, aus Kleinasien – der Zeitperiode vom 4. bis zum 15. Jahrhundert, die über das Menschenbild, über die Vorstellung von den inneren Vorgängen und Bestimmung des Menschen, von der Spiritualität und deren Gestaltung in der Ostkirche Auskunft geben.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam in Russland ein anonymes Büchlein in Umlauf: „Aufrichtige Erzählungen eines Pilgers seinem geistlichen Vater“. Dieses kleine Buch wurde in viele europäische Sprachen übersetzt und erfuhr auch auf Deutsch mittlerweile 19 Auflagen[31]. Unter anderem dank diesem Buch wurde die Welt der „Philokalie“ auch im Westen neu bekannt. In diesem Büchlein beschreibt der Autor – wohl eine einfache, ungebildete Person – seine Suche nach jemandem, der ihm das „Gebet ohne Unterlass“ beibringen könnte. Das

[30] Ebd., S. 18.

[31] Im Deutschen trägt das Buch den Titel „Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers“.

ganze Buch ist somit der Suche nach dem richtigen Weg zu Beten und nach der richtigen inneren Haltung dazu gewidmet, und man kann nur staunen, wie viel Interesse dieses Thema heute noch weckt.

Das sogenannte Starzentum

Die Idee eines geistlichen Vaters ist in der Tradition der Ostkirche bis heute präsent. In der Neuzeit ist das Vater-Thema im Kontext solch eines Phänomens wie das „Starzentum" zu betrachten. „Starez" ist das russische Wort für „Altvater" (oder „Abba" – wie die Träger der Vater- bzw. Lehrerfunktion in den „Apophthegmata patrum" genannt werden). So bedeutet das „Starzentum" schließlich so etwas wie „Altvätertum". Obwohl auch auf dem Berg Athos, in Rumänien und Griechenland sehr verbreitet, ist das Phänomen des russischen „Starzentums" des 19. Jahrhunderts wahrscheinlich am bekanntesten, nicht zuletzt durch Fedor Dostojewskij, der es durch seinen Roman „Die Brüder Karamasow" (vgl. dort die Gestalt des „Starez Zossima", die Schilderung seiner Gespräche mit den notleidenden Besuchern sowie Überlegungen zur Rolle eines Starez als einer prophetisch begabten bzw. hellsehenden Person) in außermonastischen, ja außerkirchlichen Kreisen, auch im Westen, bekannt machte.

Die Idee und die Manier der geistlichen Leitung ändern sich hier aber. Während die ägyptischen und sinaitischen Wüstenmönche sowie die Mönche, an die die „Philokalie" adressiert war, allem voran die Frage nach dem „Wie" des Heils vor Augen hatten, war das Publikum, mit dem die russischen Altväter oder „Starzen" zu tun hatten, in vielem anders beschaffen. Unter den geistlichen Kindern der russischen Altväter gab es zwar auch Mönche, aber ihre Seelsorge war auch für Laien gedacht, die um ihrer alltäglichen Sorgen und seelischen Schmerzen willen zu ihnen kamen. Sie fragten nicht mehr nach dem Heil, jedenfalls nicht nach dem Heil allein. Ihre Frage enthielt oft auch ein „Was soll ich tun?" oder „Wie soll ich leben?". Dies betraf aber das Heil nur bedingt: Soll ich heiraten? oder auch einfach: Wie finde ich meine entlaufene Kuh?

Unter der geistlichen Leitung versteht man hier zunehmend nicht die Betreuung der Mönche, sondern die eines jeden Christen, und nicht nur in der Situation der Not, sondern vielmehr über das ganze Leben hindurch.

Die Voraussetzungen und Fähigkeiten, die bei den geistlichen Vätern des 19. oder auch des 20. Jahrhunderts beschrieben werden, bleiben immer dieselben, die man auch schon aus der ägyptischen Wüste des 4. Jahrhunderts kennt. Es sind: eine eigene Erfahrung der radikalen Umkehr (der Metanoia, d.h. der Gedankenänderung, „Buße"), eine eigene Erfahrung des „unsichtbaren Kampfes" (oder „des Kampfes des Verstandes"), tiefer Ernst, Mannhaftigkeit, Nüchternheit, Aufrichtigkeit, Fremdsein jeglicher Sentimentalität oder auch Machtansprüchen, Menschenkenntnis (bzw. „Unterscheidungsgabe", „Herzenskenntnis" oder „Kardiognostie') und nicht zuletzt das Erfülltsein mit dem Heiligen

Geist. Es ist auf jeden Fall ein „Charisma“, aber auch nicht weniger die eigene Biographie: die Erfahrung und gewissermaßen ein psychologisches Instrumentarium, das man sich im Laufe der Jahre aneignet. Die Frage nach der Erlernbarkeit und Institutionalisierbarkeit der Vaterrolle bleibt offen und auch umstritten.

Fazit

Wie in der ägyptischen Wüste, so gilt es in der Ostkirche bis heute: Das Gesuchte ist *nicht eine „Selbstverwirklichung*“, sondern umgekehrt, nämlich die Verwirklichung eines fremden Willens: des Willen Gottes, bzw. seiner Absicht „mit mir“. Gefragt wird somit – wenn man es mit den Worten von Viktor Frankl formulieren würde – nicht danach, was *ich* vom Leben will, sondern danach, was *das Leben* bzw. *Gott* von mir will. Solange man nach einer Selbstverwirklichung sucht, dreht man im Kreise der Wünsche, die einem – wie die ostkirchlichen Väter einstimmig sagen – von außen zugetragen werden. Vor diesem Hintergrund lebt man „am Ziel vorbei“, wobei das „Ziel“ – der Sinn, die Schönheit und die Ruhe – Gott selbst ist. Nur seine Nähe vermag es, wie es in der Ostkirche heißt, den Menschen aus der Sklaverei fremder Bestimmungen zu befreien. Das erste Ziel einer ostkirchlichen Therapie der Psyche bestünde somit in einem ersten Eröffnen dieser „umgekehrten Perspektive“ – mit Hilfe eines „Vaters“.

Quellentexte

Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers seinem geistlichen Vater. Herder Verlag 2000.

Evagrios Pontikos, Über die acht Gedanken. 2. Aufl., Beuron 2011 (Weisungen der Väter; 3).

Johannes vom Sinai: Klimax, oder die Himmelsleiter. Athen 2000.

Das Herzensgebet, Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius. 1955 Otto-Wilhelm-Barth-Verlag München-Planegg (mit einer lesenswerten Einleitung von André Bloom, al. Metropolit Anthony von Sourozh).

Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, durch sie wird mittels der sittlichen Philosophie in praktischem Tugendleben und in Beschauung der Geist gereinigt, erleuchtet und vollendet. 5 Bde. Würzburg 2004.

Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Hg. von Bonifaz Miller. Trier, 6. Aufl. 2005 (oder auch frühere Ausgaben).