

Bernd Jaspert
Walter Nigg und die Kirchengeschichte

Bernd Jaspert

Walter Nigg
und die Kirchengeschichte

Verlag Traugott Bautz
Nordhausen 2017

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Angaben sind im Internet unter <<http://www.dnb>> abrufbar.

© Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2017
ISBN 978-3-95948-239-4

Inhalt

1. Einführung	7
2. Kirchengeschichte begreifen	12
3. Kirchengeschichte anders - eine andere Kirchengeschichte?	24
4. Kirchengeschichte als Einblick in die Gottes- geschichte	31
5. Niggs andere Kirchengeschichte	35
6. Wiederkehr der Religion und ihre Auswirkung auf die Kirchengeschichte	46
7. Kirchengeschichte als Geschichte der Seelen mit Jenseitshoffnung	51
8. Niggs Kirchengeschichtsschreibung: Erweiterung oder Begrenzung der bisherigen Kirchengeschichtsschreibung?	57
9. Die Zukunft der Kirchengeschichts- schreibung	62
10. Kritik an Nigg	66
11. Prüfung der Kirchengeschichtsanschauung Niggs	76
12. Schluss	102
Register	105

1. Einführung

Bisher wurde die Kirchengeschichte in den Vorlesungen an den Hochschulen und in der wissenschaftlichen Literatur meistens als eine Vernunftdisziplin behandelt.

Aber schon vor Jahrzehnten hat der schweizerische evangelische Kirchenhistoriker Walter Nigg (1903-1988) darauf aufmerksam gemacht, dass man mit den der Vernunft verpflichteten Methoden nicht alles in der Kirchengeschichte erfassen und darstellen kann. Das gilt besonders für den Geist Gottes, der weht, wo und wie er will (vgl. Joh 3,8; 1 Kor 3,16; 2 Kor 1,22).

Kaum ein anderer Kirchenhistoriker wurde zu seiner Zeit und danach mit seinen Werken von seinen Kollegen so wenig wahrgenommen wie Nigg.

Fast in all seinen Büchern machte er darauf aufmerksam, dass Gott Geist ist und dass man ihn nur versteht, wenn man ihn anbetet (vgl. Joh 4,24). Vor allem gibt Gott den Geist der Wahrheit nicht nur den Rechtgläubigen, sondern auch den Weniger- und Ungläubigen, den der Kirche als Ketzer geltenden Menschen, nicht nur den innerhalb der Kirche, sondern auch außerhalb als Heilige betrachteten Menschen.¹

Die heimliche Weisheit, die in der Kirchengeschichte immer wieder begegnet, kann wesentlich zur

¹ Vgl. *W. Nigg*, Große Heilige, Zürich 1946 u. ö.; *ders.*, Das Buch der Ketzer, Zürich 1949 u. ö., auch als Tb. erschienen. Vgl. informativ *U. Wolff*, Walter Nigg. Das Jahrhundert der Heiligen. Eine Biografie, Münster 2017. - Abkürzungen im Folgenden durchweg nach: *S. M. Schwertner*, IATG³ - Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/Boston ³2014.

Erneuerung von christlicher Theologie und Kirche beitragen.² Es kann sie nur verstehen und richtig einordnen, wer sich nicht scheut, die Mystik als etwas Wesentliches im Christentum zu betrachten, etwas, das die konfessionellen Grenzen hinter sich lässt.³ Denn diese Weisheit hängt aufs engste mit der Mystik zusammen.

Das wurde aber viele Jahre - vor allem in der evangelischen Theologie - als etwas Unmögliches angesehen. Inzwischen sind die mystischen Wege der Christenheit längst allgemein anerkannt.⁴

² Vgl. *B. Jaspert*, *Erneuerung von Theologie und Kirche*, Nordhausen 2016.

³ Vgl. *W. Nigg*, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zürich/Stuttgart 1959 u. ö.; *ders.*, *Das mystische Dreigestirn. Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse*, Zürich 1988 u. ö.

⁴ Vgl. *F.-D. Maaß*, *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg (STGL 4)*, Würzburg 1972 (Liz.ausg. Berlin 1981); *P. Dinzelbacher (Hg.)*, *Wörterbuch der Mystik (KTA 456)*, Stuttgart 1989 (²1998); *ders.*, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Mittelalter*, Paderborn 1994; *G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hg.)*, *Große Mystiker. Leben und Wirken*, München 1984; *dies. (Hg.)*, *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989; *K. Ruh*, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bde., München 1990-1999; *B. McGinn*, *Die Mystik im Abendland*, bisher 5 Bde., Freiburg i. Br. 1994-2016; *G. Wehr*, *Europäische Mystik zur Einführung (Zur Einführung 121)*, Hamburg 1995; *B. Hamm/V. Leppin*, unter Mitarbeit v. *H. Munzert (Hg.)*, *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther (SuR.NR 36)*, Tübingen 2007; *V. Leppin*, *Die christliche Mystik (bsr 2415)*, München 2007; *P. Zimmerling*, *Evangelische Mystik*, Göttingen/Bristol, CT, 2015; *Ch. Rutishauser/M. Hasenauer (Hg.)*, *Mystische Wege christlich, integral, interreligiös*, Münsterschwarzach 2016. - Für die katholische Theologie hat *Jean Krynen* daran erinnert, dass die Mystik nicht aus ihrem Zusammenhang gerissen werden darf, wenn man sie verstehen will: *J. Krynen*, *La mystique déracinée. Drame (moderne) de la théologie et de la philosophie chrétiennes*

Die Mystik wird auch in der Kirchengeschichtsforschung als „Sehnsucht nach dem Absoluten“ und als Möglichkeit, diesem zu begegnen, beachtet.⁵

Sie gilt, wie Nigg aufgrund seiner Nachforschungen und in Schülerschaft von Erik Peterson in zahlreichen Publikationen betont hat, als Chance, die Nähe Gottes unmittelbar zu erfahren und aus dieser Erfahrung zu leben.

Die Frage ist nur, ob die bisherige Kirchengeschichtsforschung die nötigen Instrumente hat, dies zu bestätigen und die Mystik als solche zu begreifen.

Nigg sagt eindeutig: Nein. Denn „die Heiligen sehen die Welt anders als wir, für sie existiert die Welt in sophianischer Schönheit, in leuchtender Verklärung“.⁶ Sie sehen sie mit den Augen der Seele. Dass das möglich ist, verdanken sie der Sophia. Deren Sprache aber ist die Übervernunft, während unsere Sprache normalerweise von der Vernunft bestimmt wird.⁷

„Wie alles Reden über Gottes Gegenwart, so führt auch die Sophienmystik ins sprachliche Paradox.“⁸

(XIII^e-XX^e siècle) (Études d'histoire et des idées politiques 22), Toulouse 2016.

⁵ Vgl. A. Lutz (Hg.), *Mystik: Die Sehnsucht nach dem Absoluten*, Zürich 2011.

⁶ S. Bulgakov, *Kosmodizee*, in: N. von Bubnoff/H. Ehrenberg (Hg.), *Östliches Christentum*, Bd. II: Philosophie, München 1925, (195-245) 238.

⁷ Vgl. W. Nigg, *Drei große Zeichen. Elias, Hiob, Sophia*, *Olten/Freiburg i. Br.* 1972, 239. Nigg, a.a.O., 222, meinte, die Sophiologie sei „nicht Sache nur einer Konfession. Eine solche Einengung käme einer Verkennung ihres tiefsten Wesens gleich. Ihre Wasser durchrauschen den Katholizismus und den Protestantismus, ja, sie gehören dem Judentum und dem Christentum an, weil die sophianische Mystik eine ewige Wahrheit offenbart“.

⁸ Wolff, *Walter Nigg* (wie Anm. 1), 135f.

Deshalb stellt sich die Frage, wie die Fülle des göttlichen Lebens, die in der Sophia sicht- und hörbar wird, „in den engen Sarg einer logischen Begriffsbildung eingebettet werden“ kann.⁹

Nigg war der Meinung, dies gehe nicht mit der Sprache der Logik, sondern nur, indem man sich ganz dem Geheimnis des Göttlichen zuwendet und öffnet. Im Übrigen sei es „überfällig, die uneinsichtige Befehdung der Mystik im evangelischen Raum abzubrechen und stattdessen zu erkennen, daß zu den tiefsten Schichten, zu denen wir Menschen überhaupt vorzudringen imstande sind, das Erleben des Mystischen gehört. Wem das Organ hierfür fehlt, der ist in religiöser Beziehung tot, und mag er jetzt mit noch so wichtigtuerscher Gebärde in eine kirchliche Trompete blasen. Die Mystiker haben das Gottesverhältnis gelebt und im geschichtlichen Prozeß das Evangelium am meisten bewahrt, unverfälscht von ehrgeizigen Machtkämpfen und gehässigen Lehrstreitigkeiten.“¹⁰

Einen wichtigen Mitstreiter seiner innerhalb der Kirchengeschichtszunft umstrittenen Sophienlehre hatte Nigg in seinem Marburger Freund Ernst Benz, der sich besonders mit Gottfried Arnolds „Geheimnis der göttlichen Sophia“ befasst hatte.¹¹

In zahlreichen Arbeiten wies Benz nach, dass der Geist Gottes weit über die Grenzen der Kirchen und

⁹ P. Florenskij, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, in: von Bubnoff/Ehrenberg (Hg.), *Östliches Christentum*, Bd. II (wie Anm. 6), (28-194) 28.

¹⁰ Nigg, *Heimliche Weisheit* (wie Anm. 3), 10.

¹¹ Vgl. E. Benz, *Gottfried Arnolds „Geheimnis der göttlichen Sophia“ und seine Stellung in der christlichen Sophienlehre*, JHKGV 18 (1967) 51-82.

des Christentums hinausgeht und man ihn nur mit einer sophianischen Hermeneutik begreifen, das heißt, ins eigene Leben hineinholen kann und dass er ein völlig neues Verstehen der Kirchengeschichte ermöglicht. Sie kann dann nur noch ökumenisch betrieben werden.¹²

Dass heute die Sophia Gottes als kirchengeschichtliches Phänomen begriffen wird, hat sie im Protestantismus nicht zuletzt einer kräftigen Gegenströmung gegen die dialektische Theologie zu verdanken, die zwischen den beiden Weltkriegen in der evangelischen Theologie und Kirche großen Zuspruch hatte.¹³

¹² Vgl. *E. Benz*, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht (OeS 3), Leiden/Köln 1961. Dass und wie er selbst dieser Idee treu zu bleiben versuchte, machte er in seinem Buch klar: Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie (dtv WR 4156), München 1975 (NA Stuttgart 1993).

¹³ Vgl. *B. Romankiewicz*, Sophia kehrt zurück. Evangelische Mystik im Schatten Luthers, Freiburg i. Br. 2016; vgl. auch *A. Holl*, Mystik für Anfänger, Stuttgart 1977 u. ö. (verschied. Ausg.).

2. Kirchengeschichte begreifen

Wer die Kirchengeschichte als ganze begreifen will, muss auch ihre Außenseiter - die Kirchen haben sie immer wieder als „Ketzer“ bezeichnet - berücksichtigen. Denn manchmal waren und sind sie der Wahrheit näher als die in der Kirchengeschichte als echte Zeugen der Wahrheit (*testes veritatis*) anerkannten Menschen.¹⁴

Dass die Ketzer zum Glaubenszweifel anleiten, mag sein, aber mit ihrer kritischen Haltung gegenüber ihrer zeitgenössischen Kirche halfen sie dieser mehr, ihre Mitte und ihren wahren Auftrag zu finden¹⁵, als dies die so genannten Rechtgläubigen taten. Dass sie deshalb oft aus der Kirche ausgeschlossen oder als Ketzer abgestempelt und getötet wurden, obgleich Jesus das alttestamentliche Gebot „Du sollst nicht töten“ (Ex 20,13) bestätigt und bekräftigt hat (vgl. Mt 5,21), ist nicht nur ein Skandal¹⁶, sondern widerspricht auch dem Evangelium von der Barmherzigkeit und Liebe Gottes zu den Menschen.¹⁷

¹⁴ Aus der Fülle der Literatur vgl. nur *H. J. Schultz (Hg.)*, Die Wahrheit der Ketzer, Stuttgart 1968; *A. Läßle*, Ketzer und Mystiker. Extremisten des Glaubens. Versuch einer Deutung, München 1988; *H.-G. Beck*, Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen, München 1993; *A. Holl (Hg.)*, Die Ketzer, Hamburg 1994 (ND Wiesbaden 2007).

¹⁵ Vgl. *H. Flügel*, Die Wahrheit der Ketzer, in: *Schultz (Hg.)*, Die Wahrheit der Ketzer (wie Anm. 14), 11-21; *B. Jaspert*, Wahrheit in der Kirchengeschichte, Nordhausen 2017.

¹⁶ Vgl. *B. Jaspert*, Skandale der Kirchengeschichte, Nordhausen 2016.

¹⁷ Vgl. *U. Ranke-Heinemann*, Nein und Amen. Anleitung zum Glaubenszweifel, Hamburg 1992 (verschied. Ausg.: Gütersloh/Wien/Stuttgart 1993, München 1994; als Tb.ausg. seit 2002 unter

Das wird nicht nur in der heutigen katholischen Kirche erkannt, etwa von Papst Franziskus, sondern mit dem evangelischen Schriftsteller Heinz Flügel kann man sagen:

„Die Kirche kann nicht ohne Ketzer sein. Wo es keine Häresie mehr gibt, erliegt die Kirche der Indifferenz und der Lüge. Die Ketzer erinnern die Kirche durch ihren tragischen Ungehorsam daran, daß eine Wahrheit, die man als ein geschlossenes und widerspruchsloses System, als eine ein für allemal formulierte Glaubenslehre zu besitzen meint, sich praktisch als eine Lüge erweist. Der Besitz der Wahrheit macht intolerant, und Intoleranz macht böse.“¹⁸

Nigg, der von Jugend auf ein Einzelgänger und Außenseiter in Bezug auf das gesellschaftlich gerade Gängige war, hat in seinen zahlreichen Schriften den Kirchengeschichtlern gezeigt, dass ihre weit verbreitete Methode des historisch-kritischen Forschens und Darstellens nicht die einzige und zureichende Art ist, die Kirchengeschichte zu verstehen.¹⁹

dem Titel: Nein und Amen. Mein Abschied vom traditionellen Christentum [Heyne-Bücher 21182], München ¹⁰2014).

¹⁸ Flügel, Die Wahrheit der Ketzer (wie Anm. 15), 15f. Flügel, a.a.O., 11, hatte Recht mit seiner Überzeugung, dass sich die „Korrelation von Ekklesia und Häresie [...] schicksalhaft in Tragödien von ungeheuren Maßen“ auswirkte. Von den vielen Beispielen, die hier zu nennen wären, erwähne ich nur eines: Jeanne d’Arc; zu ihr vgl. jetzt H. Feld, Jeanne d’Arc. Geschichte und virtuelle Existenz des Mädchens von Orléans (Christentum und Dissidenz 5), Berlin 2016.

¹⁹ Schon in seinem Werk über Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934, und in seinem Buch über die Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung, Blütezeit, Ausklang, Zürich/Leipzig 1937, zeigte er erste Anzeichen seiner späteren Kritik an der gängigen Kirchengeschichtsschreibung. Spätestens jedoch seit seinem Buch Große Heilige, Zürich 1946, war klar, dass er die bisherige Kirchengeschichtsschreibung für überholt hielt.

Ja, er wollte „mit psychologischer Sensibilität und spiritueller Kongenialität große Gestalten der Christenheit - jenseits flacher Erbaulichkeit und moralisierender Verzeichnung - als ‚Leitbilder christlicher Existenz‘, als ‚Wolke der Zeugen‘ (Hebr 12,1) ‚geliebten Christentums‘ und ‚als beständig neue Verleblichung des Christentums‘ zum Leuchten bringen“.²⁰

So betonte er schon 1934, „daß eine Kirchengeschichtsschreibung ohne Berücksichtigung der transzendenten Dimension der Kirche unvollständig ist. Sich wohl bewußt, daß eine restlose Verwirklichung unmöglich ist, forderte er mit Nachdruck die Berücksichtigung der Transzendenz in der Darstellung der Kirchengeschichte. ‚Die Lösung dieses Problems wird von jedem Kirchenhistoriker wieder anders versucht werden, weil sie an die Subjektivität des Historikers gebunden ist. Doch darf die Einsicht in die Unmöglichkeit der restlosen Verwirklichung nicht als Argument gegen die Forderung verwendet werden. Gerade der zwiespältige und letztlich unbefriedigende Eindruck, den ein immanent-transzendenten Darstellungsversuch hinterlassen wird, ist dem Gegenstand adäquater als alle bloß eindimensionale Erfassung.“²¹ Daß der Stoff, den der Kirchenhistoriker zu bearbeiten hat, immer größer ist, als dieser selbst zu erfassen und darzustellen vermag, „muß man aus der zukünftigen Kirchengeschichtsschreibung wieder spüren“²². Denn nur so wird deutlich, daß der Historiker kein Heros ist, sondern ein Mensch in seinen

²⁰ G. L. Müller, Art. Nigg, Walter, LThK³ 7 (1998) 832.

²¹ Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 19), 257.

²² Ebd.

Grenzen, und daß die Geschichte mehr ist als das, was er vorderhand begreift und darstellt.“²³

Für Nigg war klar:

„Die *communio sanctorum* kann nicht im gleichen Sinne wie die Landeskirchen Gegenstand der Kirchengeschichtsschreibung sein. Der Geschichtswissenschaft ist es versagt, unsichtbare Dinge zu beschreiben. Das hat schon der erste Kirchenhistoriker, Euseb von Cäsarea, aufs schmerzlichste erfahren müssen. Die Meinung, die transzendente Kirche habe vollständig aus der Kirchengeschichte auszuscheiden, ist aber unhaltbar. Diese Ausscheidung geschieht nicht ohne schweren Nachteil, da eine Halbheit die Folge ist. Wenn es die Aufgabe einer Kirchengeschichtsdarstellung ist, ein umfassendes Bild von der Totalität der Kirche zu geben, so darf nicht kurzerhand von ihrer transzendenten Seite abstrahiert werden. Unter diesen Umständen erhält der Leser nicht den richtigen Eindruck von der Größe der Kirche. Selbstverständlich kann nicht die Unsichtbarkeit an sich, sondern nur die Beziehung der Kirche zur Transzendenz dargestellt werden. Aber ein Hinweis auf die Jenseitigkeit der Kirche muß in der ganzen Beschreibung immer wieder durchbrechen. Eine Kirchengeschichtsschreibung darf nicht eine rein immanente Schilderung sein, wenn sie nicht ihrer tiefsten Verpflichtung untreu werden soll. Eine Spur von der in die Geschichte hineinragenden transzendenten Welt muß in ihr nachgewiesen werden. Das die Geschichte von allen Seiten umgebende Metahistorische muß immer wieder durchschimmern. Auch die Kirchengeschichtsschreibung muß bis zu der Kategorie des rein Religiösen vordringen.“

So ist die Kirchengeschichte nicht nur der „Schauplatz eines Kampfes zwischen Gott und Teufel“, sondern sie hat auch eine metaphysische Dimension, der nur „eine Verbindung von psychologischer und metaphysischer Betrachtung“ gerecht werden kann. Denn nur sie kann die „kosmischen Mächte zur Darstellung bringen, die in der Geschichte walten“.²⁴

²³ B. Jaspert, *Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877*, Bd. 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth (RBS.S 15), St. Ottilien 2006, 697.

²⁴ Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung* (wie Anm. 19), 256f.

Damit plädierte der schweizerische Kirchenhistoriker für nicht weniger als eine eigene Hermeneutik der Heiligen.

Als intensiver Leser von Rudolf Ottos „Das Heilige“²⁵ und als Schüler von Erik Peterson, der die dialektische Theologie Karl Barths und seiner Freunde als einen Irrweg ansah, ebenso wie Emanuel Hirsch²⁶, konnte Nigg sein Lebensthema, das Geheimnis der Gottesgeburt in der Seele²⁷, das er schon früh bei Meister Eckhart und der Deutschen Mystik fand, nunmehr als eine notwendige Ergänzung der historisch-kritischen Kirchengeschichtsschreibung anpacken.

So legte er seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in wenigen Jahrzehnten zahlreiche fundamentale Bücher vor, in denen die Beziehung von Menschen des Glaubens zu ihrem jenseitigen Urgrund, Gott, dargestellt wird. Ja, mehr noch: In denen das Geheimnis genannt wird, aus dem sie lebten.

Nigg lüftete es nicht, sondern nannte es nur.

Auf diese Weise entstanden Bücher über Heilige, Ketzer, Mönche, Maler, Dichter, Wallfahrer und Biber, aber auch über den Teufel, unheilige Figuren und Rebellen.²⁸

Sie wurden von vielen Menschen gelesen, waren aber bei den Kirchengeschichtskollegen Niggs nicht sehr beliebt. Denn damit störte er ja die gängige Art, Kirchengeschichte zu treiben. Er forderte nämlich nicht weniger als eine andere Kirchengeschichte.

²⁵ R. Otto, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917 u. ö. (verschied. Ausg.).

²⁶ Vgl. Wolff, Walter Nigg (wie Anm. 1), 49-54.

²⁷ Vgl. a.a.O., 126.

²⁸ Sie sind verzeichnet a.a.O., 193-198.

Seines Erachtens musste sie das wahre Christentum jenseits aller konfessionellen Grenzen, so wie es seinerzeit Arnold und Tersteegen taten, suchen und die großen Lehren der Heiligen und Mystiker aller Zeiten bis hin zur Gegenwart als das darstellen, was sie waren: ein Hinweis auf Gott, dessen Friede größer ist als alle menschliche Vernunft (vgl. Phil 4,7).

Wie Arnold vollzog Nigg damit eine Umwertung aller Werte, die bisher in der Kirchengeschichtsschreibung galten. „Zudem fand er in Arnolds Verehrung der Sophia die mystische Spur wieder, die er [...] durch die Lektüre von Meister Eckhart und anderen deutschen Mystikern des Mittelalters entdeckt hatte.“²⁹

Zwar gehörte Barth zu Niggs Göttinger Lehrern, aber seine Art, Theologie zu treiben, stieß ihn eher ab, als dass sie ihn motiviert hätte, ihm zu folgen. Auch Barths historische Reminiszenzen in seiner „Kirchlichen Dogmatik“³⁰ wie in der nach dem Zweiten Weltkrieg erschienenen, auf Bonner Vorlesungen anfangs der dreißiger Jahre zurückgehenden „Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert“³¹ konnten Nigg später nicht davon überzeugen, dass die historische Sicht seines schweizerischen Landsmannes die richtige war.

So sagte Nigg in seiner seit 1940 mehrfach in Zürich gehaltenen Karl Barth-Vorlesung:

²⁹ A.a.O., 49.

³⁰ Bd. I/1-IV/4, München u. a. 1932-1970 u. ö.

³¹ Zürich 1946 u. ö.

„Man darf beinahe gewiss sein, dass wenn Barth eine historische Gestalt erklärt, er immer daneben greift, weil er nicht die Fähigkeit hat, sich in ihrem eigenen Licht zu sehen, sondern sie mit seinen Wünschen vermengt.“³²

Für Nigg kam alles darauf an, dass die Kirchenhistoriker bei ihrer Arbeit jenen Teil der Kirchengeschichte nicht vergessen, der neben dem Hauptstrom von Nebenströmen wie den Heiligen und Ketzern geprägt wurde. Dass er damit innerhalb der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung nur am Rande stand und kaum erwähnt wurde, aber in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung umso mehr verstanden wurde, störte ihn, den Reformierten, nicht. Dass er gerade von katholischen Theologen wie Hans Urs von Balthasar und katholischen Mönchen wie den Kartäusern von La Valsainte Unterstützung und Hilfe für seine Forschungen bekam, freute ihn. Aber er wusste, dass er trotz seiner geistigen Verwandtschaft mit ihnen „zu ihrem Leben nicht berufen war“.³³

Er blieb evangelisch, hatte jedoch erkannt, dass man nur in Freiheit von den Gesetzen dieser Welt leben und Gottes Geheimnisse wahrnehmen kann, wenn man, wie es die alte Mönchstradition und die Ostkirche sagen, mit den „Augen des Herzens“ sieht und mit den „Ohren des Herzens“ hört. Das heißt: Wenn die Hingabe in Demut in eine Spiritualität mündet, die ein geheimes mystisches Leben erfordert.

³² Zit. bei Wolff, Walter Nigg (wie Anm. 1), 57.

³³ A.a.O., 129. - Einer der modernen katholischen Historiker, der Niggs Ideen - bewusst oder unbewusst - aufgenommen hat, war der nur wenig jüngere Oskar Köhler (1909-1996), vgl. sein Buch: Kleine Glaubensgeschichte. Christsein im Wandel der Weltzeit (HerBü 987), Freiburg i. Br. 1982.

In diesem Sinne konnte Nigg in seinem Lieblingsbuch „Heimliche Weisheit“ unter Berufung auf Nikolai Berdjajew, Martin Buber und Margarete Susman das Wesen der Mystik als „ein Schauen und Erkennen des Ewigen unter Vermittlung eines übernatürlichen Lichtes“ beschreiben.³⁴

Und es ist Uwe Wolff Recht zu geben, wenn er dementsprechend die Mystik beschreibt:

„Das Wesen der Mystik ist [...] die Erfahrung Gottes allein durch die Gnade. Das schließt jedes menschliche Rühmen aus. Mystik gehört in den innersten Bezirk eines Menschen. Die Blume der Mystik will im Verborgenen blühen.“³⁵

Die gemeinsamen Glaubenswurzeln der verschiedenen christlichen Konfessionen und des Judentums werden in der Mystik deutlich. „Daher verbindet Nigg [in seinem Buch ‚Heimliche Weisheit‘] mit einem Blick auf die mystische Tradition innerhalb der evangelischen Christenheit die Hoffnung auf eine Überwindung der Kirchenspaltung.“³⁶ Er meint:

„Mögen Kirchenkonferenzen und Kirchentagungen, theologische Auseinandersetzungen und kirchliche Betriebsamkeit noch so notwendig sein, die Christenheit lebt doch nicht von ihnen, sondern einzig von jenen äußerlich unansehnlichen Christen, die, einer unterirdischen Strömung gleich, in aller Stille in einer beständigen mystischen Verbundenheit mit Gott verflühen.“³⁷

Es gilt jedoch Winfried Zellers Warnung davor, die Mystik von früher einfach zu übernehmen oder

³⁴ Nigg, *Heimliche Weisheit* (wie Anm. 3), 8.

³⁵ Wolff, *Walter Nigg* (wie Anm. 1), 131f.

³⁶ A.a.O., 132.

³⁷ Nigg, *Heimliche Weisheit* (wie Anm. 3), 13. Siehe auch seine Ausführungen über das Mystische o. bei Anm. 10.

gar zu imitieren. Denn „eine Beschäftigung mit den Texten alter Mystiker kann nur den Sinn haben, sich von der Tiefe ihrer Gedanken und der Innerlichkeit ihres Christseins anregen zu lassen, um daraus Mut und Kraft zu eigener, eigenständiger Frömmigkeit zu schöpfen!“³⁸

Zeller, der besonders aufgrund seiner Weigel-Studien und der Erforschung der altprotestantischen Gebetbuch- und Erbauungsliteratur, hier besonders im Anschluss an Paul Althaus d. Ä., für die Erforschung der altprotestantischen Mystikgeschichte prädestiniert war³⁹, hatte auch Recht, als er schrieb und damit die Forschungen Niggs bestätigte, in der Begegnung mit den mystischen Strömungen in der Kirche habe das Luthertum eine bemerkenswerte Offenheit für eine echte Frömmigkeit bewiesen. Im Übrigen habe die Aufnahme von mystischem Überlieferungsgut keine geistige Überfremdung der evangelischen Christenheit bedeutet.

„Vielmehr handelt es sich hier um die beachtliche Fähigkeit zu selbständiger Aneignung und um die weitherzige Bereitschaft zum religiösen und geistigen Austausch. Aus der Wiederanknüpfung an die mittelalterliche Mystik erwuchs bei Martin Moller, Philipp Nicolai und Johann Arndt ein neues evangelisches Kontinuitätsbewußtsein mit dem Mittelalter. Gerhard Tersteegen und Matthias Claudius trugen durch ihre Übersetzungen von Werken der quietis-

³⁸ H. Seuse/J. Tauler, *Mystische Schriften. Werkauswahl v. W. Zeller*. Hg. v. B. Jaspert (DGR 74), München 1988 (²1993), XVIII; vgl. auch W. Zeller, *Luthertum und Mystik*, in: *ders.*, *Theologie und Frömmigkeit*. Ges. Aufsätze, Bd. 2, hg. v. B. Jaspert (MThSt 15), Marburg 1978, 35-54.

³⁹ Vgl. B. Jaspert, *Der Kirchenhistoriker Winfried Zeller* (1999), in: *ders.*, *Theologie und Geschichte*. Ges. Aufsätze, Bd. 3 (EHS.T 671), Frankfurt a. M. 1999, 380-430.

tischen Mystik nicht nur zu einer geistigen Annäherung an die romanische Kultur bei, sondern ermöglichten auf diese Weise auch eine religiöse Überwindung jener christentumsfeindlichen Einflüsse, die von der französischen Aufklärung auf Deutschland ausgegangen waren. Schließlich sind es Gedanken der Mystik gewesen, mit denen nicht nur Fuhrmann und Tschesch, sondern auch Leibniz und Zinzendorf einen ökumenischen Brückenschlag zwischen den Konfessionen gewagt haben. Vor allem aber sollte nicht vergessen werden, welches Maß an Vertiefung und Verinnerlichung des Gebetslebens die evangelische Christenheit der Mystik verdankt!⁴⁰

Zeller war der Meinung, dass der Protestantismus geradezu ein Spiegelbild der Mystik verschiedener Zeiten darstellte.

Denn „nicht nur Kirchenlied und Kirchenmusik, sondern auch eine reichhaltige emblematische Bildkunst spiegeln die Symbolträchtigkeit der barockprotestantischen Mystik wider. Schließlich ist auch der reiche Schatz der Erbauungsliteratur, der zu den eindrucksvollsten Leistungen des lutherischen Protestantismus zählt, nicht ohne Anlehnung und Anknüpfung an mystisches Überlieferungsgut zu begreifen.“⁴¹

Aber nicht nur für den Protestantismus der Barockzeit, sondern für den Protestantismus überhaupt bis in die Gegenwart war und ist die Mystik ein reicher Ideen- und Impulsgeber. Deshalb tat Nigg Recht

⁴⁰ Zeller, *Luthertum und Mystik* (wie Anm. 38), 54; vgl. auch die *Mystik-Art dess.* in: EKL 2 (1958) 1483-1491; WKL (1960) 988-994; Das Fischer-Lexikon 3 (1961; ⁹1973) 210-211; außerdem *ders.*, *Mysticism and Lutheranism*, *The Encyclopaedia of the Lutheran Church* 2 (1965) 1690-1692.

⁴¹ Zeller, *Luthertum und Mystik* (wie Anm. 38), 36. Deshalb bestand R. Mohr, *Art. Erbauungsliteratur. II. Mittelalter, III. Reformations- und Neuzeit*, TRE 10 (1982) (43-80) 44, darauf, dass zwischen Erbauungsliteratur und Mystik keine scharfe Trennung vorgenommen wird, denn aus der Mystik stamme „das bedeutende Anliegen der Innerlichkeit und Verinnerlichung der Frömmigkeit“.

daran, sie kirchengeschichtlich entsprechend zu würdigen.

Dass seine Werke heute von den meisten evangelischen Kirchenhistorikern ignoriert werden, in der katholischen, orthodoxen und anglikanischen Theologie jedoch Beachtung finden, zeigt, dass er im Christentum außerhalb der evangelischen Theologie besser verstanden wird als innerhalb. Im Übrigen ist noch auszumachen, dass er mit seinen Büchern nicht nur konfessionsübergreifend, sondern auch religionsübergreifend gewirkt hat.

Hat die moderne Geschichtsforschung längst zur Kritik der historischen Vernunft angesetzt⁴², werden die Geschichtstheorien überhaupt kritisch betrachtet⁴³ und ist die von manchen gestellte Frage „Was wäre geschehen, wenn ...?“⁴⁴ sinnlos, weil an den historischen Gegebenheiten vorbeigehend, so muss die Kirchengeschichtsschreibung den Neuanfang Niggs aufgreifen, wenn sie das Ganze der Kirchengeschichte begreifen und darstellen will, zumal wenn sie behauptet, ihr Gegenstand sei die christliche Kirche.⁴⁵

⁴² Vgl. *St. Otto*, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, 2 Tle., 1. Tl.: Historisch-kritische Bestandsaufnahme, 2. Tl.: Systematische Ausarbeitung, München 1982-1992.

⁴³ *J. Baberowski*, *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault* (bsr 1623), München 2014. Zur Information vgl. *M. Völkel*, *Geschichtsschreibung. Eine Einführung in globaler Perspektive* (UTB 2692), Köln 2006.

⁴⁴ Vgl. *A. Demandt*, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?*, Göttingen 1984 (KVR 1501; ab der 3., erw. Aufl. 2001: 4022), NA 2011.

⁴⁵ *K.-V. Selge*, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte*, Darmstadt 1982, 1; vgl. auch *Ch. Marksches*, *Arbeitsbuch Kirchengeschichte* (UTB 1857), Tübingen 1995 (2004), 1, der die Kirchengeschichte als „jene Teildisziplin der allgemeinen Geschichtswissenschaft“ definiert, „die sich mit der Geschichte des