

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 26 (1979)

**Heft:** 2-3

**Artikel:** Bruder Klausens gewöhnlich bet

**Autor:** Stirnimann, Heinrich

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761312>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

HEINRICH STIRNIMANN

## Bruder Klausens *gewonlich bet*

*Damit etwas religiöse Bedeutung gewinnt,  
sind nur zwei Bedingungen nötig:  
Es muß einfach und wiederholbar sein.*

K. DÜRKHEIM

Was an des *sälligen brüder Clausen* Gestalt fasziniert, ist die Kraft des Einfachen, Ursprünglichen, Unkomplizierten, – auch und gerade in einer aufwühlenden Zeit. Der Klarheit seines mystischen Zeugnisses entspricht die Nüchternheit seiner Askese. Als Mittel geistiger Wachsamkeit wählt der *rusticus*<sup>1</sup> vornehmlich zwei: Fasten und Beten. Es ist, als ob angesichts der mannigfachen Verirrungen einer zur Neige kommenden Epoche der *getrüwe brüder* mit Leib und Seele für die Wahrheit des einen biblischen Wortes eintreten wollte: «Diese Art [böser Geister] fährt nicht aus, es sei denn durch Gebet und Fasten»<sup>2</sup>.

Erstaunlich geringe Schwierigkeiten scheint *Cläß* das Fasten bereitet zu haben<sup>3</sup>. Bald wurde es ihm zur «zweiten Natur». Anders die Er-

<sup>1</sup> ROBERT DURRER: Bruder Klaus, Die ältesten Quellen ..., Sarnen 1917–21, Bd. I, 441 u. 443 (Gundelfingen). – Vgl. dazu auch den Beginn der «Confessio» des hl. Patricius: «Ego ... rusticissimus et minimus omnium ... et contemptibilissimus apud plurimos ...», SC 249, 70 u. den Kommentar zu dieser Stelle bei LUDWIG BIELER: The Life and the Legend of St. Patrick, Dublin/London 1949, 49.

<sup>2</sup> Mt 17, 21; Mk 9, 29 gr. Var. u. Vg. – Fasten und Gebet gehören, zusammen mit den Werken der Barmherzigkeit (*eleemosyne*), zu den grundlegenden atl. Bußübungen; vgl. dazu (in ntl. Sicht) Mt 6, 1–18.

<sup>3</sup> Zu den Anfängen s. DURRER I, 462 (Erni Rorer), 464 (Erni an der Halden), 468 (Sohn Hans), 352 (Trithemius).

fahrungen mit dem Gebet. Er spricht von einer «reinigenden Feile», einem «antreibenden Sporn» und einer «schweren Versuchung», die ihn bedrängte<sup>4</sup>. Erst nachdem sein geistlicher Freund, Heimo am Grund, ihm die Anweisung erteilt, vom «Leiden Jesu» her betrachtend das Gebet zu ordnen und zu gestalten, begann er «für seine Armut» – wie er beteuert – «Fortschritte zu machen»<sup>5</sup>. Eine weitere grundlegende Stütze seines Betens war zweifellos das «Gebet des Herrn»<sup>6</sup>. So führt von der Leidensbetrachtung zum Vaterunser, bzw. zur Eucharistie<sup>7</sup>, eine für den Obwaldner Klausner charakteristische Linie altchristlicher Gebetsüberlieferung. Doch geht es im folgenden nicht um diese weiten Zusammenhänge. Wir beschränken uns auf den wohl einfachsten Text, das *kurtz und gar trefflich gebettlin* der Quellen, das «bekannte und einzig populär gewordene», wie DURRER sagt<sup>8</sup>, das nach der heute üblichen Form mit den Worten beginnt: «Mein Herr und mein Gott, nimm alles von mir ...».

<sup>4</sup> DURRER I, 39 (Prediger).

<sup>5</sup> A. a. O., 40.

<sup>6</sup> Vgl. DURRER II, 788 (Witwyler), 834f. (Vaterunser-Betrachtungen nach Kanisius). – Nach später, volkstümlicher, doch manifesterweise unevangelische Praktiken denunzierender (vgl. Mt 6, 7: «Wenn ihr betet, so sollt ihr nicht viele Worte machen ...») Obwaldner Überlieferung soll Klaus auf seinem Rückweg von Liestal in die Heimat «ein einziges Vaterunser betrachtend gebetet» haben «und sei noch nicht zu Ende gewesen, als er im Ranfte angekommen war» (G. SIGRIST: Bruder Klaus ..., Luzern 1843, 50). Dasselbe wird auch von seinem Gang von Flüeli nach Sachseln (J. MING: Der selige Bruder Nikolaus ..., Luzern 1861, 243) und von den letzten zwei Wegstunden der Wallfahrt nach Einsiedeln erzählt (J. J. VON AN: Des seligen Einsiedlers Nikolaus ..., Einsiedeln 1897<sup>2</sup>, 118f.). – Gegen das Viele-Worte-machen wird in einem Reformationslibell an das Konzil von Trient der Grundsatz statuiert:

*Melior est quinque psalmorum decantatio  
cum cordis puritate ac serenitate et hilaritate spirituali  
quam totius modulatio psalterii  
cum cordis anxietate atque tristitia.*

Vgl. dazu BALTHASAR FISCHER: Ein Leitwort zur Brevierreform aus dem Reformationslibell Kaiser Ferdinands I. vom Jahre 1562, in: L. Lenhart [Hrg.]: Universitas, Dienst an Wahrheit und Leben, Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, Bd. I, Mainz 1960, 436–440 (der Grundsatz geht zurück auf Johannes Kasian). In demselben Sinne ist in der Regula S. Benedicti, XX (De reverentia orationis), 3–4 (SC 182, 536) zu lesen:

*Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos  
exaudiri sciamus.*

*Et ideo brevis debet esse et pura oratio ...*

<sup>7</sup> DURRER I, 363: *wann inn einem ieden brot ist verborgen die genad gottes* (Pilgertraktat).

<sup>8</sup> DURRER II, 816.

Zunächst sei die Bedeutung des ursprünglichen Wortlautes herausgestellt (= I), dann möglichen Quellen und Vorformen nachgegangen (= II), weiter seien Struktur und Inhalt etwas näher bestimmt (= III) und schließlich sei das *gewonlich bet* mit anderen benachbarten Gebetsformen verglichen (= IV) <sup>9</sup>.

## I. DIE URSPRÜNGLICHE FORM

### *Frühe Drucke*

DURRER gibt in seinem Quellenwerk 10 Belege für den Wortlaut des Gebetes. Dabei handelt es sich, mit Ausnahme der Inschrift einer Gedenkmünze, um gedruckte Texte. Sie reichen von 1531 bis 1586 <sup>10</sup>. Zwei Dinge seien dazu vermerkt: Erstens die Tatsache, daß weitaus die meisten – und ältesten – Textzeugen aus reformatorischem Umkreis stammen, und nur 3 katholische Editoren haben <sup>11</sup>. Ein Zeichen für die Beliebtheit des Eremiten bei evangelisch gesinnten Christen. Diese verehrten ihn nicht nur – wie oft behauptet wurde – wegen seines politischen Vermächtnisses, sondern betrachteten ihn als vorbildhaften, unumstrittenen Glaubenszeugen <sup>12</sup> und waren bemüht, sein *täglich gebett* weiterzu-

<sup>9</sup> Wir danken an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. KURT RUH (Würzburg) für grundlegende Quelleninformationen und wertvolle Anregungen; Herrn Prof. Dr. ALOIS M. HAAS (Zürich) für kompetente Beratung und Hilfe in sprachlichen und geistesgeschichtlichen Problemen; Herrn P. Dr. RUPERT AMSCHWAND OSB (Sarnen) für zahlreiche historische Auskünfte und Beschaffung von Literatur und Belegstellen und Herrn Dr. PETER OCHSENBEIN (Basel) für wichtige Präzisionen zum Überlieferungsgut spätmittelalterlicher Gebets-Handschriften. – Ohne die Unterstützung der Genannten wäre es uns nicht möglich gewesen, den hier vorgelegten Beitrag zu schreiben.

<sup>10</sup> Dabei handelt es sich um folgende Dokumente:

1. Sebastian Frank: *Chronica*, Straßburg 1531 (DURRER II, 657);
2. Flugblatt mit Visionsbild nach Buvillus, um 1540 (DURRER II, 649);
3. Johannes Stumpf: *Chronik*, Zürich 1546 (DURRER II, 708);
4. Bruderklauenmedaille des Jakob Stampfer, Zürich um 1550 (DURRER II, 1025);
5. Cyriacus Spangenberg: *Der gantze Psalter*, 1563 (DURRER II, 816, Anm. 22);
6. Heinrich Pantaleon: *Buch deutscher Helden*, Basel 1565 (DURRER II, 752);
7. Adam Walasser: Neuausgabe des Pilgertraktates, Dillingen 1569 (DURRER II, 759);
8. Ulrich Witwyler: *Bruder Klausen Biographie*, Dillingen 1571 (DURRER II, 787);
9. Flugblatt um 1581 (DURRER II, 808);
10. Petrus Kanisius: *Betrachtungen und Gebete*, Freiburg 1586 (DURRER II, 836).

<sup>11</sup> Walasser, Witwyler und Kanisius.

<sup>12</sup> Vgl. dazu in unserem Art.: Bruder Klausens Glaubensrede, FZPhTh 23 (1976) 393–429; S. 394, Anm. 5–7.

geben und lebendig zu erhalten. Zweitens fällt bei Durrers Inventar auf, daß die frühesten Zeugen nur eine Bitte – die letzte nach der späteren Version – erwähnen, so z. B. Frank: *Sein gebet war under andern: O got nimm mich mir und gib mich gantz zû eigen dir*<sup>13</sup>. Die heutige Anordnung der Bitten<sup>14</sup> ist nach Durrer nur dreimal belegt<sup>15</sup>. Bei Walasser steht die zentrale, in der späteren Tradition an den Schluß gerückte Bitte am Anfang des dreigliedrigen Reimgebetes<sup>16</sup>. So sprechen schon bei den ältesten Drucken gewisse Indizien für verschiedene Textüberlieferungstypen bez. Vokabular des Gebetes und Reihenfolge der Reimpaare<sup>17</sup>. Die Textdifferenzen indessen gaben nicht Anlaß zu überlieferungskriti-

<sup>13</sup> DURRER II, 657.

<sup>14</sup> Wie sie z. B. im Andachtsbuch von ALFONSO PEREIRA, SJ: *Jugend vor Gott, Gedanken und Gebete*, Kevelaer o. J. [um 1960], S. 377, in Übereinstimmung mit der allgemein verbreiteten Form vorliegt:

- 1 Mein Herr und mein Gott,  
nimm alles von mir,  
was mich hindert zu dir.
- 2 Mein Herr und mein Gott,  
gib alles mir,  
was mich fördert zu dir.
- 3 Mein Herr und mein Gott  
nimm mich mir  
und gib mich ganz zu eigen dir!

<sup>15</sup> Auf dem Flugblatt von ca. 1540, bei Witwyler (1571) und Kanisius (1586).

<sup>16</sup> DURRER II, 759 gibt den Text nur gekürzt wieder. Eine Reproduktion des vollständigen Textes nach Walasser ist bei RUPERT AMSCHWAND: *Die Überlieferung des Bruder-Klausen-Gebetes*, *Obwaldner Geschichtsblätter*, Heft 12, Sarnen 1974, 69–95; S. 74 zu finden. Der Text lautet:

- 1 *O Du mein Herr vnnd mein Gott  
nimm mich mir  
vnnd gib mich gantz zû aigen dir.*
- 2 *O Du mein Herr vnnd mein Gott  
nimme alles von mir  
das mich hindert zû dir.*
- 3 *O Du mein Herr vnnd mein Gott  
gib alles das mir  
das mich fürdert zû dir.*

<sup>17</sup> Bei Stumpff (s. DURRER II, 709) steht nach dem: *O Gott nimm mich mir und gib mich gantz zû eigen dir* ein etc., was eine Fortsetzung im Sinne von Walasser andeutet. So mögen die meisten älteren Zeugen, die nur eine Bitte erwähnen (Frank, Flugblatt 1540, Stumpff, Stampfer, Pantaleon, Flugblatt 1581), für die Anordnung nach Walasser sprechen. Die Zurückversetzung der 1. Bitte an den Schluß des Gebetes, bzw. die Reihenfolge 2–3–1 der Verse, wie sie bei Kanisius (1586) und Witwyler (1571) vorliegt, ist indessen schon auf dem Flugblatt von ca. 1540 zu finden.

schen Erwägungen<sup>18</sup>. Ihre Bedeutung wurde erst erkannt anlässlich der Entdeckung handschriftlicher Quellen.

### *Handschriftliche Zeugen*

Als erster veröffentlichte DOMINIKUS PLANZER einen handschriftlichen Beleg für den Wortlaut des Gebetes (nach einer Hs. der Prager Universitätsbibliothek)<sup>19</sup>. Dazu haben der bekannte Kenner der mittelhochdeutschen Literatur KURT RUH noch 6 und PETER OCHSENBEIN noch 3 weitere Belege gefunden, so daß die handschriftlichen Textzeugen sich zur Zeit auf 10 belaufen<sup>20</sup>. Die ältesten 6 reichen vom ausgehenden 15. Jahrh. bis zum Jahr 1530, gehen also den von Durrer angeführten gedruckten Zeugnissen voraus. Sämtliche bieten ein Reimgebet mit drei ausformulierten Verspaaren und zwar nach der Anordnung der Bitten,

<sup>18</sup> «DURRER hat den Unterschied der beiden Fassungen nicht erkannt», KURT RUH: Das Reimgebet des Nikolaus von Flüe, in *Volkskultur und Geschichte*, Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, hrg. v. D. Harmening, G. Lutz, B. Schemmel, E. Wimmer, Berlin 1970, 562–569; S. 567.

<sup>19</sup> DOMINIKUS PLANZER, OP: Zu Bruder Klausens Sprüchen und Gebet, *Zeitschr. für schweizerische Kirchengeschichte* 32 (1938) 39–46.

<sup>20</sup> Die Hss. in chronologischer Anordnung, nach den Angaben von RUH (a. a. O., 562f.) und den Mitteilungen von OCHSENBEIN, sind:

1. Berlin, Stiftung Preuß. Kulturbesitz (Berlin-Dahlem) Ms. germ. 4<sup>o</sup> 636, 12<sup>v</sup>, 15.<sup>ex</sup> Jh., oberhess./thür. (ident. v. Ruh)
2. ebd. Ms. germ. 4<sup>o</sup> 987, 148<sup>r</sup>, Pap., 16.<sup>in</sup> Jh., östl. Hochalem. (ident. v. Ruh)
3. St. Gallen, Stiftbibl. Cod. 997, S. 125, 8<sup>o</sup>, Pap., 16.<sup>in</sup> Jh. (3. Hand), 1504 im Benediktinerinnen-Kloster St. Georgen über St. Gallen, östl. Hochalem. (ident. v. Ruh)
4. Wien, Nat. Bibl. Cod. 3005 (Univ. 664), 69<sup>v</sup>, v. J. 1518, geschrieben für Schwester Veronica Munpratrin aus Konstanz, vielleicht Dominikanerin in Inzigkofen bei Sigmaringen. (ident. v. Ruh)
5. Prag, Univ. Bibl. Cod. XVI G 29, 31<sup>r</sup>, Pap., v. J. 1524, aus Böhmisches-Krumau, nordbair. (ident. v. Planzer)
6. Karlsruhe, Bad. Landesbibl. Cod. Lichtenthal 101, 123<sup>r</sup>, 8<sup>o</sup>, Pap., v. J. 1530, schwäb.-niederalem. Grenzgebiet. (ident. v. Ruh)
7. ebd., Cod. St. Peter pap. 2<sup>o</sup>, 8<sup>o</sup>, 169<sup>r</sup> u. 169<sup>v</sup>, zwischen 1560–67, von der Hand des Conrad Maus aus Stockach. (ident. v. Ruh)
8. Zürich, Zentralbibl., Cod. Rh. 186, 7<sup>v</sup>, Pracht-Hs (Perg.), v. J. 1582 (Katal. Mohlberg, 254), schwäb. (ident. v. Ochsenbein)
9. Sarnen, Bibl. d. Benediktinerkollegiums, Cod. pap. 207, Spiegelblatt hinten recto (nach Besitzer-Vermerk), um 1600, hochalem. (ident. v. Ochsenbein)
10. Morschach (Kt. Schwyz), Pfarreiarchiv, Cod. 42, 21<sup>r</sup>, um 1600, hochalem. (ident. v. Ochsenbein)

Wie man sieht, hat seit dem Quellenwerk von Durrer die Forschung gerade bezüglich des Klausen-Gebetes Neues zu Tage gefördert.

wie sie sich bei Walasser findet (Voranstellung der späteren Schlußbitte). Einzig die späte Hs. von 1560–67 bringt zwei Versionen: in recto mit gleicher Anordnung der Reimpaare wie in den übrigen Hss., in verso nach dem später sich durchsetzenden Schema<sup>21</sup>. So zwingt der handschriftliche Befund zur Annahme zweier Grundtypen oder Fassungen des Gebetes. Im folgenden der Wortlaut der beiden nach der Ermittlung von Ruh:

## Fassung I

- 1 *O min got vnd min her, nim mich mir  
vnd gib mich gancz zû aigen dir!*
- 2 *O min got vnd min her, nim von mir  
alles das mich hinteret gegen dir!*
- 3 *O min got vnd min her, gib mir  
alles das mich fürderet zû dir!*<sup>22</sup>

## Fassung II

- 1 *O herr nimm von mir  
Was mich wendt von dir.*
- 2 *O herr gib auch mir  
Das mich kôrt zû dir.*
- 3 *O herr nimm mich mir  
Und gib mich aigen dir*<sup>23</sup>.

Aufgrund der handschriftlichen Zeugen ist Fassung I eindeutig die ältere, bzw. früher bezeugte. Nach Planzer und (verstärkt) nach Ruh ist Fassung I auch die «ursprünglichere», bzw. das Original des sog. Bruder-Klausen-Gebetes<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Zu beachten, daß die späteren Mss (1582 – ca. 1600) wiederum nur die Fassung der früheren Hss. bezeugen!

<sup>22</sup> RUH a. a. O., 564. – Fassung I wird bezeugt: (a) handschriftlich: von sämtlichen 10 Hss. (vom ausgehenden 15. Jh. – um 1600); – (b) gedruckt: eindeutig von Walasser (1569/73); sehr wahrscheinlich von Frank (1531), Stumpff (1546), Pantaleon (1565), Flugblatt um 1581; – und (c) wahrscheinlich auch von Stampfer Gedenk-Münze Zürich 1550.

<sup>23</sup> RUH a. a. O., 567. Fassung II wird bezeugt handschriftlich: einzig von der zweiten Karlsruher Hs. (1560–67) fol. 169<sup>v</sup> (nach Fassung I, auf fol. 169<sup>r</sup>); gedruckt: Flugblatt um 1540, Spangenberg (1563), Witwyler (1571), Kanisius (1585/86).

<sup>24</sup> Nach PLANZER ist die Anordnung der Reimpaare in der Prager Hs. «die ursprüngliche» (a. a. O., 43), und beruht der Wortlaut des Gebetes, wie er von derselben Hs. bezeugt wird, auf «zuverlässigster Überlieferung» (a. a. O., 44). RUH stimmt dieser Beurteilung von Fassung I (verstärkt durch 6 weitere, mehrheitlich

*Vergleich zwischen Fassung I und II*

Gleichbleibend in beiden Fassungen sind:

- die tragenden sprachlichen Grundelemente: das *mir-dir*-Schema und der Wechsel von *geben* und *nemen*;
- die Dreizahl der Bitten und deren Artikulierung in drei Verspaaren mit ähnlichem Rhythmus und gleichlautendem Endreim;
- der Inhalt bzw. das Anliegen der einzelnen Bitten.

Differenzen der beiden Fassungen:

Zunächst sind in II im Vergleich zu I Veränderungen bez. der Sekundärverba festzustellen: für *hinteret gegen dir* (I, 2 b) steht *wendt von dir* (II, 1 b), für *fürderet zu dir* (I, 3 b) *kört zu dir* (II, 2 b). Bei *wenden* und *kêren* handelt es sich um allgemeinste Richtungsverba, die in direkter Entsprechung stehen zur bedeutsamen (das Gebet wohl sachlich inspirierenden) biblischen Wortgruppe: *vertere, avertere, convertere, conversio* ...<sup>25</sup>. Demgegenüber sind *hindern* und *vürdern* speziellere Verba. Zudem wird *hindern* noch pleonastisch konstruiert: *hinteret gegen dir*. II greift zu den naheliegendsten Termini, vereinfacht den Diskurs und wirkt konventioneller. I hat demgegenüber ein eigenständigeres Vokabular. So scheint es nahezuliegen, daß II durch einen Prozeß der Vereinfachung – zugunsten leichter Verständlichkeit – aus I entstanden ist<sup>26</sup>.

ältere, handschriftliche Zeugen) zu und fügt bei: «Es ist aber auch der Nachweis zu führen, daß II aus I hervorgegangen ist» (a. a. O., 567; für diesen Nachweis vgl. die Ausführungen RUHS a. a. O., 567–568).

<sup>25</sup> Vgl. dazu z. B. Ez 18,30: «*Convertimini et agite paenitentiam* ...»; Eccl 17, 21: «*Convertere ad Dominum et relinque peccata tua, ... et minue offendicula*»; Eccl 17, 22: «*revertere ad Dominum et avertere ab iniustitia tua*»; Joel 2, 12–13: «*Convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio et in fletu et in planctu; et scindite corda vestra et non vestimenta vestra, et convertimini ad Dominum Deum vestrum* ...»; Jer 15, 19: «*Si converteris, convertam te et ante faciem meam stabis; et si separaveris pretiosum a vili, quasi os meus eris: convertentur ipsi ad te, et tu non converteris ad eos*»; Zach 1,3: «*Convertimini ad me* ..., et *convertar ad vos*»; Jer 30, 3: «*ecce enim dies veniunt, dicit Dominus, et convertam conversionem mei Israel et Juda, ait Dominus, et convertam eos ad terram, quam ... possidebunt* ...»; Jer 31, 18: «*Converte me, et convertar* ...» (was zu deutsch, in wörtlicher Übertragung, heißen würde: «wende mich, und ich werde [zu dir] gewendet»), vgl. dazu auch Lam 5, 21.

<sup>26</sup> PLANZER (a. a. O., 43): «die Ausdrücke *das mich hindert gegen dir* und *das mich fördert zu dir* [von Fassung I], scheinen mir nicht ohne Wahrscheinlichkeit ursprünglich zu sein; die Formulierung [von Fassung II] ... ist wahrscheinlich Ergebnis einer Besserung [?] des Textes.» Nach RUH (a. a. O., 568) «versteht sich» der an zwei Stellen eingetretene Wortersatz in Fassung II «wohl als sprachliche Modernisierung».

Weiter fällt auf, daß II mit bedeutend weniger Wörtern auskommt: die Anrede wird gekürzt, *Was* bzw. *Das* steht für *alles das*, *aigen dir* für *gancz zû aigen dir*. Damit erhält die Rede gedrängten, lapidaren Charakter. I klingt indessen voller, insistierender (mit nachhaltenden Akzenten). So scheint II durch Reduktion aus I hervorgegangen zu sein<sup>27</sup>.

Ferner ist die Rhythmik zu beachten. In II wird ein «rhythmischer Ausgleich der Reimpaare durch Verkürzung des Anrufes (*O herr* aus *O min got vnd min her*) und Tilgung von *alles* in 2 b»<sup>28</sup> erreicht. Der Rhythmus in II ist zudem regelmäßiger. Dies scheint auf eine mehr oder weniger «gelehrte» Überarbeitung hinzuweisen. «Volkstümlichkeit» und – bis zu einem gewissen Grade – auch Schwerfälligkeit der Fassung I bezeugen eher den «ursprünglichen» Charakter des Gebetes<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Nach PLANZER (a. a. O., 43) hat die längere Anrede von Fassung I *O mein Gott und mein Herr* (statt *O Gott* oder *O Herr* von Fassung II) «vieles für sich und entspricht wohl auch eher dem damaligen Sprachempfinden.» Vgl. dazu auch die Anrede bei Walasser (s. oben Anm. 16): *O Du mein Herr und mein Gott*.

<sup>28</sup> RUH a. a. O., 567.

<sup>29</sup> Es mag gewagt erscheinen, ein so elementares Sprachgebilde wie Bruder Klausens *kurtz gebettlin* auf metrische Gesichtspunkte hin zu untersuchen. Doch ist folgendes zu bedenken: daß Vers und Reim stets auch ein Anliegen des einfachen Volkes (besonders im Spätmittelalter) sind; daß gebundene Form und Wohlklang (zumal bei Sprüchen und Gebetsmustern, die Personen, welche im Rufe der «Heiligkeit» stehen, zugeschrieben werden) die Weitergabe und Überlieferung von «Texten» (hier als «mündliche Texte» zu verstehen) erleichtern und fördern; und daß schließlich Metrik und Rhythmus der Sprache dem «gemessenen», meditierenden Sprechen mystischer Verinnerlichung besonders entsprechen. Im folgenden der Versuch einer Notation der beiden Fassungen (die uns Prof. A. M. HAAS, ein Spezialist für mhd. Metrik, in freundlicher Weise erstellte):

	Fassung I	Fassung II
1	<i>O min got vnd min her, nim mich mir vnd gib mich gancz zû aigen dir!</i>	<i>O herr nimm von mir Was mich wendt von dir.</i>
2	<i>O min got vnd min her, nim von mir alles das mich hinteret gegen dir!</i>	<i>O herr gib auch mir Das mich kôrt zû dir.</i>
3	<i>O min got vnd min her, gib mir alles das mich fürderet zû dir!</i>	<i>O herr nimm mich mir Und gib mich aigen dir.</i>
1	.. / ẋ u u / ẋ ^ / ẋ x / ẋ ^ 4 ./ ẋ x / ẋ x / ẋ x / ẋ ^ 4	./ : / ẋ x / ẋ ^ 3 / ẋ x / ẋ x / ẋ ^ 3
2	.. / ẋ u u / ẋ ^ / ẋ x / ẋ ^ 4 .. / ẋ x / ẋ u u / ẋ x / ẋ ^ 4	./ : / ẋ x / ẋ ^ 3 ẋ x / ẋ x / ẋ ^ 3
3	a .. / ẋ u u / ẋ ^ / ẋ x / ^ ^ st. K. a' ẋ x / ẋ u u / ẋ ^ / ẋ x 4 b .. / ẋ x / ẋ u u / : / ẋ ^ 4 b' ẋ x / ẋ x / ẋ u u / ẋ x 4	./ : / ẋ x / ẋ ^ 3 ./ ẋ x / : / ẋ x 3 ./ ẋ x / ẋ x / ẋ ^ 3

Schließlich ist die Reihenfolge der Bitten bzw. Vers- oder Reimpaare zu berücksichtigen. Der Gedankengang in II ist leichter mitvollziehbar. Der Schlußvers faßt die beiden vorausgehenden Bitten gewissermaßen als «Synthese» zusammen<sup>30</sup> und scheint auf die bekannten «drei Wege» mystischer Vollendung hinzuweisen<sup>31</sup>. Die Anordnung in I ist undurchsichtiger (unlogischer – nach heutigem Verständnis) und hat auf den ersten Blick etwas Ungewohntes und Fragwürdiges. Doch scheint gerade dies – gemäß dem Grundsatz «lectio difficillior praeferenda» – für die Authentizität von Fassung I zu sprechen<sup>32</sup>.

Die Absicht dieser Erwägungen war nicht, durch rein «interne (sprachliche) Kriterien» die Priorität von Fassung I zu beweisen, sondern nur – die ältere, besonders handschriftliche Bezeugung von I vorausgesetzt – den Modus des Hervorgehens von II aus I zu klären und die Eigenart der beiden Fassungen etwas näher zu bestimmen<sup>33</sup>. Auch ging es nicht darum zu entscheiden, welche Fassung die «bessere» sei – dies ist ja zu gutem Teil eine Ermessensfrage, bzw. eine Frage des Gebrauchs

Was aus dem Vergleich der beiden Fassungen erhellt, ist die (zunächst banale) Tatsache, daß I 4 Hebungen, II hingegen nur 3 (4 Hebungen mit durchgehend stumpfer Kadenz ist unwahrscheinlich) aufweist. Nun entspricht aber ein «Vierheber» – als vorherrschendes Versmaß im ausgehenden Mittelhochdeutsch – weit mehr der sprachlichen Situation des 15. Jahrhunderts als ein Dreiheber. Es ist nicht auszuschließen, daß die späte Fixierung von Fassung II (bzw. die Umwandlung eines Vier- in einen Dreiheber) – durch Witwyler (1571) und Kanisius (1586), zwei Zeitströmungen gegenüber nicht unempfindlichen Klerikern – nicht zuletzt auch durch metrische Überlegungen bedingt war. Dazu RUH (a. a. O., 568): «Wir können an der Schwelle von Mittelalter und Neuzeit an einem schlichten Gebrauchstext aus dem Bereich 'einfacher Formen' beobachten, was für ältere Texte nur zu erschließen ist: die Umwandlung 'volkstümlicher' Texte zu Kunstformen'»

Doch ist noch auf eine weitere – tiefer greifende – Differenz aufmerksam zu machen. Fassung II ist im Sinne einer gleichläufigen Füllung des Taktes mit Hebung und Senkung rhythmisiert, «fließt gut» (bzw. leichter), wie PLANZER (a. a. O., 43) bemerkt. Demgegenüber ist die Metrik in Fassung I wohl schwieriger, doch zugleich spannungsvoller. Auch dies könnte ein Hinweis sein für die größere Nähe zum «Original» von Fassung I. Zudem entspricht die spannungsvolle rhythmische Kurve in I auch mehr dem sachlichen Gewicht der ausgesprochenen Bitte. Es geht ja nicht um irgendeine Bitte, sondern um Wende und Wandlung des Betenden selbst.

<sup>30</sup> PLANZER spricht (a. a. O., 43) von einer «ansprechenden Steigerung»; RUH (a. a. O., 568) von «formaler Perfektion» bzw. «Synthese» und «Erfüllung der Gebetsaussage.»

<sup>31</sup> Vgl. dazu RUH, a. a. O., 568.

<sup>32</sup> PLANZER sagt (a. a. O., 43) zum guten Fließen und zur ansprechenden Steigerung in Fassung II: «Aber vielleicht spricht gerade das gegen deren Ursprünglichkeit.»

<sup>33</sup> Wir halten uns im folgenden an Fassung I und werden im Laufe der Darstellung auf weitere Besonderheiten der «Urfassung» eingehen.

des Gebetes – sondern um ein möglichst exaktes Nachspüren nach dem ursprünglichen Wortklang von *Prueders clausen gewönlichs gepet* <sup>34</sup>.

### *Konklusionen*

Gestützt auf die neueren handschriftlichen Funde, kann folgendes als historisch gesichert gelten :

- (1) Das *gewonlich* oder *täglich bet* gehört zur authentischen Bruder-Klausen-Überlieferung. Der Zeitraum zwischen Klausens Tod und dem ersten Beleg für den Wortlaut des Gebetes ist durch die älteste (von RUH entdeckte) Handschrift von 44 Jahren (nach dem frühesten gedruckten Zeugnis) <sup>35</sup> auf ca. 10 Jahre reduziert worden <sup>36</sup>.
- (2) Innerhalb der Klausen-Tradition sind zwei Typen oder Fassungen des *gebetlin* zu unterscheiden.
- (3) Fassung I ist zweifellos die ältere und höchst wahrscheinlich auch die ursprünglichere.
- (4) Das Reimgebet bzw. dessen Fassung I ist «aus einer Prosaversion hervorgegangen» <sup>37</sup>.

## II. HERKUNFT UND QUELLEN

### *Seuse*

Schon E. L. ROCHHOLZ hat entdeckt <sup>38</sup>, daß das Bruder-Klausen-Gebet unverkennbar an eine Stelle in Seuses «Büchlein der ewigen Weisheit» anklingt <sup>39</sup>. Seither haben sich alle, die der Entstehung des Gebetes nachgegangen, mit dieser möglichen Verbindungslinie auseinandergesetzt.

<sup>34</sup> So die Überschrift in der Prager Hs., PLANZER a. a. O., 41.

<sup>35</sup> Dabei halten wir uns an das «Fragment» bei Frank (1531). Gehen wir bis zum ersten gedruckten Zeugnis für den (nahezu) vollständigen Text des Gebetes (Flugblatt um 1540), so kommen wir auf 53 Jahre. Die für die «katholische» Verbreitung des Gebetes wichtigste Edition (durch Kanisius, Freiburg 1586) erfolgte sogar erst 99 Jahre nach Bruder Klausens Tod.

<sup>36</sup> Ältere Berliner Hs.: 15.<sup>ex.</sup> Jh., RUH a. a. O., 562 (dort Hs.: B 2).

<sup>37</sup> RUH a. a. O., 564: «Das führt zur Vermutung, daß das Reimgebet aus einer Prosaversion hervorgegangen ist. Und sicher war Fassung I im Bewußtsein einiger Schreiber Prosa ...»

<sup>38</sup> So nach DURRER II, 816.

<sup>39</sup> E. L. ROCHHOLZ: Die Schweizer Legende von B. Klaus ..., Aarau 1875, 44. u. 270. Dabei handelt es sich um das Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 23; ed. K. BIHLMEYER: Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907 (Frankfurt a. M. 1961), 299, 6–8.

Relativ zurückhaltend ist PLANZER, nach dem es sich kaum um eine «unmittelbare Abhängigkeit Bruder Klausens von Seuse» handeln kann <sup>40</sup>. Positiver äußert sich RUH: «ein direkter Zusammenhang ist nicht auszuschließen» <sup>41</sup>. AMSCHWAND hat auf der Suche nach näherliegenden «Vorbildern» den von A. Kemmer veröffentlichten «Spruch» aus einer Einsiedler Hs. (1482) angeführt, selber auf Anklänge in einer Hermetschwiler Hs. hingewiesen und den von A. Stöckli als «Vorlage» betrachteten Gebetsgruß abgedruckt <sup>42</sup>. Im folgenden der Wortlaut dieser – als mögliche Quellen geltend gemachter – Texte, das entsprechende Reimpaar aus Klausens Gebet vorangestellt:

Klausen-Gebet, Fassung I, Reimpaar 1:

*O min got vnd min her, nim mich mir  
vnd gib mich gancz zû aigen dir!*

Seuse, Bdew 23, DS 299, 6–8:

*Ich gibe mich dir und nime dich dir  
und vereine dich mit mir;  
du verlürest dich und wirst verwandelt in mich.*

Einsiedler Hs. nach Kemmer <sup>43</sup>:

*Min her, züh mich zu dir  
und benime mich mir und allen creaturen  
und veraine mich mit dir.*

Hermetschwiler Hs. nach Amschwand <sup>44</sup>:

*O Herr, verker mich gantz in dich,  
vereinbare mich mit dir volkomenlich  
und verglich mich mit dir, minem gott.*  
*O min Jesu, vereinbare mich mit dir  
vermittelst diß hl. brots vnd wins.*  
*O min Got, verendere mich gantz vnd gar in dich.*

<sup>40</sup> PLANZER a. a. O. (Anm. 19), 43, Anm. 3: «... möchte ich die unmittelbare Abhängigkeit Bruder Klausens von Seuse doch nicht so ohne weiteres zugeben.»

<sup>41</sup> RUH a. a. O. (Anm. 18), 565.

<sup>42</sup> AMSCHWAND a. a. O. (Anm. 16), 73f. u. 91, Anm. 23.

<sup>43</sup> A. KEMMER, OSB: Bruder Klaus, der Gottesfreund, Schweizer Rundschau 47 (1947/48) 82–92; S. 91. Dabei handelt es sich um Hs. Nr. 283 (1482), S. 287.

<sup>44</sup> AMSCHWAND a. a. O., 91, Anm. 23.

Hermetschwiler Gebetbuch nach Stöckli <sup>45</sup>:

*Gegrüttest seyest du, lebendiges Brot von Bethlehem,  
bis gegrützt, du unschuldiges Lämlein von Jerusalem,  
nime mich mir und gib mich ganz eygen dir.  
Mir ist wee nach dir und mir ist wol mit dir.*

Der Text von Stöckli steht auf schwachen Füßen: Das handgeschriebene Gebetbüchlein stammt aus dem Anfang des 17. Jahrh. <sup>46</sup>. Daß dieses Gebet <sup>47</sup> seine Wurzeln im 14. Jahrh. habe, ist eine Behauptung ohne plausible Gründe. Die Phraseologie ergeht sich in stark barocken Allegorien und Wendungen. Der Passus: *nime mich mir* ... scheint nichts anderes zu sein als eine Entlehnung (Interpolation) aus Klausens *gewonlich bet* <sup>48</sup>. Wir haben den Ausschnitt hier nur als Kuriosität angeführt, – der Kontrast zu Nüchternheit und Strenge des mit dem Einsiedler im Ranft verbundenen Gebetes (und der Vorlage bei Seuse) springt in die Augen.

Die drei von Amschwand zitierten Gebetsrufe <sup>49</sup> enthalten nur schwache Anklänge an Reimpaar 1. Das Vokabular ist anders, die entscheidenden Syntagmen: *nim mich mir* und *gib mich gancz zû aigen dir* fehlen. Anklänge hingegen bestehen zum Seuse-Text, jedoch gerade bez. jener Wendungen (*vereine mich mit dir* wird zu *vereinbare mich mit dir*, *verwandelt in mich* zu *verker | verglich | verendere mich ... in dich*), die nicht eingegangen sind in das *tâglich gebeth*.

Der von Kemmer veröffentlichte «Spruch» ist eine Paraphrase zu Seuse.

So ist und bleibt – bis heute – der Seuse-Text der beste und suggestivste. Die Analogie zum *kurtz gebettlin* bez. der sprachlichen Grundelemente – *mir-dir*-Schema und Korrespondenz von *geben* und *nemen* – ist perfekt. Demgegenüber ist der Wechsel von der 1. zur 2. Person, bzw. von der Aussageform zur Bitte, zweitrangig – und leicht erklärbar, wie

<sup>45</sup> A. STÖCKLI, OFM Cap.: Das tägliche Gebet des seligen Bruder Klaus, Schweiz. Kirchenzeitung 108 (1940) 110–112; 122–123; 138–140; 146–147; S. 147.

<sup>46</sup> Das Exemplar ist z. Z. nicht auffindbar.

<sup>47</sup> Es soll sich um ein längeres Gebet zum «Kindlein Jesu» handeln.

<sup>48</sup> Vgl. AMSCHWAND a. a. O., 73: «Es ist möglich, daß die Kopistin ihrerseits vom Bruder-Klausen-Gebet beeinflusst war.» – Nach Stöckli hätte Klaus den Passus: *nime mich mir* ... vom Hermetschwiler Gebet entlehnt und dazu – in eigener Initiative – die zwei weiteren Verse des Reimgebetes «gedichtet»!

<sup>49</sup> Amschwand beruft sich auf «Hdschr. M 22». Doch ist auch dieses Exemplar z. Z. nicht auffindbar.

RUH bemerkt<sup>50</sup>. Die Fragmente von Hermetschwil und der Spruch der Einsiedler Hs. verweisen zurück auf Seuse, erklären aber nicht Vers 1 von Klausens Reimgebet.

Zudem ist noch auf weitere Zusammenhänge zwischen Seuse und Klausens Gebet hinzuweisen. Auch außerhalb der angeführten Hauptstelle (Bdew 23) gibt es Analogien und sprachliche wie inhaltliche Anklänge. So heißt es z. B. in Vita 20, DS 57, 3: *Ich will dich nu dir selber nemen*. Im Bdew III, DS 318, 15–17 steht die Bitte: *benim mir aller menschen schedlich minne ..., gip mir vestikeit gegen allen bösen geisten*, was sowohl inhaltlich wie formal nahe an die Bitten 2 und 3 des Reimgebetes heranreicht. Ganz besonders geht es um den stilisierten und signifikanten Gebrauch der Personalpronomina<sup>51</sup>. Seuse ist in dieser Beziehung ein Meister prägnanter und pointierter Formulierungen. Dazu einige Beispiele: *ich ensol nit me mir leben, sider du mir töt bist*<sup>52</sup>; *denn daz ich mir und allen dingen künde sterben und dir alleine leben ...*<sup>53</sup>. Noch strenger in Form und Gedankenführung – ja bis an die Grenze des Sagbaren (bez. des Sein-in-Christo) gehend – ist die Sentenz (der ewigen Weisheit): *Perditio tibi ex te, in me tantum auxilium tuum*<sup>54</sup>. Schließlich die Bitte: *Da ergo te, ut in te me recipiam, qui me per te perdididi*<sup>55</sup>. Das *nime mich mir* und das *gib mich gancz zû aigen dir* tragen also – zumindest – die Signatur susonischer Sprachprägung und -überlieferung.

Es ist durchaus möglich, ja positiv anzunehmen, daß Brocken solcher Sprach-tradition (im aktiven Sinn) auf verschiedenen Wegen – Predigt, Unterweisung, geistliche Gespräche, Abschriften, Exzerpte, Kompilationen – zum Teil getreu, zum Teil modifiziert weitergegeben wurden. Die von Kemmer und Amschwand angeführten Texte sind Zeugen solcher Tradition. Zu diesen Fragmenten sei schließlich noch eines vermerkt: ihre Nähe zur eucharistischen Devotio. In einem der Hermetschwiler Gebetlein heißt es: *vermittelst diß hl. brots und wins – vereine mich mit dir*. Vom Spruch aus Einsiedeln wissen wir, daß er am Schluß eines längeren Gebetes steht, «das mit anderen am Donnerstag in der Karwoche» (dem Gedenktag der Einsetzung des Abendmahles) verrichtet

<sup>50</sup> RUH a. a. O., 565.

<sup>51</sup> Vgl. dazu unseren Beitrag: *Mystik und Metaphorik*, Zu Seuses Dialog, FZPhTh 25 (1978) 233–303; bes. 280–281.

<sup>52</sup> Bdew 15, DS 261, 2.

<sup>53</sup> Bdew 21, DS 279, 19f.

<sup>54</sup> Hor I, 8, KÜNZLE 445,3.

<sup>55</sup> Hor I, 8, KÜNZLE 439, 23s.

wurde <sup>56</sup>. Seuses Haupttext (Bdew 23) steht ebenfalls in einem eucharistischen Kontext (Bdew 23 = *Wie man got minneklich* [im Herrenmahl] *enphahen sol*). Für PLANZER ist der «ausschließlich eucharistische Sinn» dieser Stelle ein Grund, eine «unmittelbare Abhängigkeit Bruder Klausens von Seuse» eher in Frage zu stellen <sup>57</sup>, für RUH hingegen ein positives Argument zugunsten des Einflusses von Seuse auf Klausens Gebet <sup>58</sup>. Die Parallelstelle im «Horologium» lautet: *En in sacramento me ipsum tibi tribuo* [ich gib mich dir], *te tibi ipsi aufero* [nime dich dir], *et te in me ipsum converto* [du ... wirst verwandelt in mich] <sup>59</sup>. Darauf folgt das berühmte, als Gottesrede formulierte Diktum des AUGUSTINUS (Conf. VII, 10, 16): «Non enim tu me mutaberis in te sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.» Der eucharistische Sinn dieser Worte hat wohl bei Seuse die Wende-Formel *mir-dir, geben-nemen* (bzw. *verwandeln*) sachlich inspiriert <sup>60</sup>. So gelangten also – nicht ohne Grund – die Spuren einer augustinischen Formulierung bis in die Einsiedlerzelle im Ranft. Das *gepet* «beruht auf älterem» – nicht erst dominikanischem – «mystischen Gut» <sup>61</sup>. Daß indessen vom Predigerorden Verbindungslinien zum *ein-sidel* in der Melchaaschlucht führen, haben Kenner der spätmittelalterlichen Geistesgeschichte eingehend und überzeugend nachgewiesen <sup>62</sup>.

<sup>56</sup> S. AMSCHWAND a. a. O., 91, Anm. 23.

<sup>57</sup> PLANZER a. a. O., 43, Anm. 3.

<sup>58</sup> RUH a. a. O., 564/565: «Daß die mystischen Meditationsformen des Eremiten ... auf dem Boden des Eucharistiewunders erwachsen, bezeugt die reiche Dokumentation des Bruder-Klaus-Lebens nun wirklich zweifelsfrei.» Vgl. dazu unsere Bemerkungen im Anm. 12 zit. Artikel, SS. 398f. u. 420–424.

<sup>59</sup> Hor II, 4, KÜNZLE 562, 7–9.

<sup>60</sup> Nach PLANZER (a. a. O., 43, Anm. 3) spricht das Augustinus-Zitat mit dem «ausschließlich eucharistischen Sinn» gegen die «Abhängigkeit» Bruder Klausens von Seuse. Dagegen bemerkt RUH (a. a. O., 564) – für einen positiven Zusammenhang mit der Seuse-Stelle – daß «gerade die entscheidende Formel [im Bdew] *ich gib mich dir und nime dich dir*» nicht augustinisch ist, sondern «Zusatz Seuses». Das stimmt ohne Zweifel. Doch ist zu beachten, daß die Fortsetzung im Bdew: *du verlürest dich und wirst verwandelt in mich* auf dem eucharistischen Sinn des Augustinus-Zitates aufrucht und gewissermaßen den Wechsel von *geben* und *nemen*, von *dir* und *mir* (in sacramento) motiviert.

<sup>61</sup> CHARLES WITTMER: Zur Mystik des seligen Nikolaus von Flüe, seine Beziehungen zum Elsaß, Archiv für elsässische Kirchengeschichte 11 (1936) 157–174, S. 165, Anm. 5.

<sup>62</sup> Vgl. dazu den immer noch grundlegenden Beitrag von WILHELM OEHL: Bruder Klaus und die deutsche Mystik, Zeitschr. für schweizerische Kirchengeschichte 11 (1917) 161–174, 241–254; bes. S. 164–166 (starke Verbreitung von Mystiker-Handschriften – bes. der Werke Seuses – in der Schweiz); S. 174 (wahrscheinlich Vermittlung dominikanischer Spiritualität durch Klausens Freund und Berater Heimo am Grund); S. 241f. (direkter Kontakt Klausens mit Prediger-

*Andere Quellen*

Die bisherigen Erwägungen kreisten ausschließlich um Analogien zu Verspaar 1 des Bruder-Klausen-Gebetes. Einzig von einer Seuse-Stelle aus war es möglich, Hinweise auf die Bitten 2 und 3 zu geben. Sind also die Verspaare 2 und 3 ohne Parallelen? Der Zufall wollte es, daß wir bei einem früheren Autor als Seuse für fast sämtliche charakteristischen Wortverbindungen von Klausens dreigliedrigem Reimgebet nicht nur entferntere Anklänge, sondern sogar wörtliche Entsprechungen feststellen konnten. Dieser frühere Autor ist eine Autorin: – keine geringere als GERTRUD DIE GROSSE, die begabte und sprachmächtige Mystikerin von Helfta (1256–1302). Wir fanden die Parallelstellen in den «Exercitia spiritualia», die – wie allgemein angenommen wird – von Gertrud selber redigiert wurden. Hier die entsprechenden Passagen <sup>63</sup>, mit den vorangestellten Worten aus Klausens *gebetlin*:

*nim mich mir*  
*memetipsum aufers mihi* VI (238, 515)

Das Verb steht bei Gertrud im Indikativ. Der ganze Satz lautet: «Deus, deus meus, quum tu animam meam converteris <sup>64</sup> ad te, et *memetipsum aufers mihi* in te, ut nulla possit mihi esse cura de me, quia me in te abscondis me.» Als weiterer assoziativer Text zu *auferre memetipsum mihi* sei erwähnt: *da mihi meipsam in te amittere* IV (148, 321 s), «gib mir, mich in dich hinein zu verlieren», was ein Äquivalens zu *nim mich mir* bedeutet.

*gib mich gancz zû aigen dir*  
*meipsam totam ... tibi appropria iure perpetuae possessionis*  
 V (190, 449 s)

Diese Übereinstimmung ist umso überraschender, als eine entsprechende Explizierung des Eigentums- bzw. Enteignungsgedankens bei

brüdern); ferner den soeben angeführten Aufsatz von WITTMER a. a. O., bes. S. 157, 162f, 166, 168; schließlich die den Predigerorden betreffenden Zeugnisse bei DURRER I, 38–40; 71 f.; 175–179.

<sup>63</sup> Wir zitieren nach SC (Sources Chrésiennes) 127: Gertrude d'Helfta: Oeuvres spirituelles, tome I: Les exercices, Texte latin, introduction, traduction et notes par J. HOURLIER et A. SCHMITT, Paris 1967; mit Seiten- und Zeilenangabe in Klammern.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Anm. 25.

Seuse fehlt. Dazu noch einige weitere illustrative Texte: «tene et habe me tibi in *proprium*» V (186, 398 s); «ut habeas et *possideas* me tamquam *propriam*» V (180, 305 s); «quia ego tua *propria* sum, et tu proprie meus» II (86, 76 s); «repete me in tuum» [nimm mich zurück in das Deine] V (178, 286); vgl. III (96, 56 s); III (104, 173).

*nim von mir alles das mich hinteret gegen dir*  
*ab omni quod me a te impedit libera me* IV (148, 145 s)

Dazu noch (mit einem radikaleren Verb) der sinnverwandte Text: «adnihiles omnia *impedimenta* tuae voluntatis et beneplaciti» VII (274, 234 s).

Zu *fürderet zu dir* war keine wörtliche Entsprechung zu finden<sup>65</sup>. Immerhin folgende sinngemäße Formulierungen: «*proficiam* de die in diem, de virtute in virtutem, quotidie tibi, dilecte mi, fructum ferens in tuae dilectionis limite novo» V (184, 368–370); «ut ad capienda tua ignota eloquia totus meus spiritus reddatur *conueniens* et *aptus*, et me totam, o amor, tuus sanctus, rectus et principalis inhabitet spiritus» V (180, 326–182, 328).

Gibt es eine Erklärung für diese frappanten Parallelen? Verweisen vielleicht von Gertrud aus gewisse typische Sprachelemente in Richtung Seuse? Zunächst fallen auch bei der Helftaer Mystikerin die Häufung der Personalpronomina und deren pointierte Gegenüberstellung, ja Wendung und Wandlung von *mir* zu *dir*, von *mich* zu *dich*, von *dein* zu *mein* auf. Z. B.: «ut incipiam iam non amplius in *me*, sed in *te tibi* vivere» V (184, 373 s); «in *tua* morte *mihi* restitue vitam *tibi* soli viventem» VII (298, 578 s); «ut vita *mea* non sit ultra *mecum*, sed in *tui* amoris ignea vi tota asportetur *tecum*, ut in mortis hora *me* in *te* feliciter inueniam, o vita *mea* vera» VIII (304, 668–670); «sed in *te* et per *te*, imo *tecum* eam et proficiam» V (184, 367 s). Besonders häufig wird die Präposition *in* verwendet. Dazu folgende Exempla: «fiat mihi animae meae *in* te involutio»<sup>66</sup> V (174, 225 s); «Ergo te *in* me, et me *in* te ...; hoc ipsum quod *in* te sum et vivo, hoc totum tibi do» VI (206, 68–71); «*in* te a me perii» VI (250, 700). Den meisten dieser prägnanten Formulierungen könnten – wie aus den oben angeführten Beispielen hervorgeht – ähnlich klingende Äußerungen Seuses zur Seite gestellt werden. Ein direkter literarischer

<sup>65</sup> Zu *fürdern* und *fürderlich* bei Seuse vgl. folgende Stellen: Vita 6, DS 23, 7–12; Gr Bfb XXIII, DS 474, 18–475, 9.

<sup>66</sup> Zu *abscondere in Deo* gemäß Kol 3,3 vgl. Exerc. VI (250, 698s u. 238, 515s).

Einfluß von Gertrud auf Seuse ist – angesichts der geringen Verbreitung von Gertrudens Schriften <sup>67</sup>, zumal der «Exercitia» <sup>68</sup> – kaum anzunehmen. Eher scheint es sich um einen komplexeren Vorgang, einen allgemeinen sprach- und erfahrungsgeschichtlichen Zusammenhang zu handeln. Auf weitere Einzelheiten können wir hier nicht eingehen <sup>69</sup>. Doch sei noch folgender kurzer Hinweis erlaubt: Gertrud von Helfta befindet sich – vom Gesichtspunkt der Entwicklung mystischer Sprache aus – ungefähr in der Mitte zwischen Bernhard von Clairvaux und dem «Diener der ewigen Weisheit» von Konstanz <sup>70</sup>.

Wie schon angedeutet, war es nicht unsere Absicht, von Gertrud von Helfta aus eine direkte Verbindungslinie zu Bruder Klausens Gebet zu ziehen <sup>71</sup>. Vielmehr wollten wir darauf hinweisen, daß die im *kurztz gebettlin* verwendeten typischen Formulierungen in einer breiten und reichverzweigten christlichen Gebetstradition verwurzelt sind. Dazu noch ein weiteres Zeugnis. In einem Gebet der KATHARINA VON SIENA (1347–1380), einer ebenfalls mit außerordentlicher Sprachkraft begabten Mystikerin, ist eine Stelle zu finden, die nahe an die Kernformel des *trefflich gebettlin* heranführt <sup>72</sup>. Ausgehend von der «kleiden»-«entklei-

<sup>67</sup> Vgl. dazu die Einleitung zu den Werken Gertruds SC 127, 14–17; SC 139, 30f. u. 58–64.

<sup>68</sup> Die Edition der Exercitia in SC 127 stützt sich auf den Erstdruck von Lanspergius (Köln 1536), trotz Nachforschung ist keine Hs. zum Vorschein gekommen, SC 127, 39.

<sup>69</sup> Erwähnt seien noch folgende Affinitäten zwischen Gertrud und Seuse: Seuse faßt seine geistliche Lehre in vier Hauptstücken zusammen (1. Wie man sterben lernen soll, 2. Wie man innerlich leben soll, 3. Wie man Gott liebevoll empfangen soll und 4. Wie man Gott unergründlich loben soll, Bdew 21–24 u. Hor II, 2–5), von denen zwei dem Inhalt der beiden letzten *exercitia* bei Gertrud (VI. Vom Gotteslob u. VII. Von der Vorbereitung auf den Tod) entsprechen. Gertrudens *aspirationes* und Seuses *begerunge* (vgl. Bdew III, DS 314, 24) sind von einem ähnlichen (lyrischen) Duktus getragen. Wie Seuse so gibt auch Gertrud mit «autobiographischen» Notizen Rechenschaft über widerfahrene mystische Erlebnisse (die bei Gertrud allerdings stets im Zusammenhang liturgischer Feiern und Texte stehen), betont die unentbehrliche Funktion von «Gleichnissen»/ *similitudines* für den mystischen Bericht und spricht an zahlreichen Stellen in «Dialogform» (vgl. z. B. *colloquium cum amore*, Exerc. VII, SC 127, 258, 3, mit Seuses *minnekosen*, Bdew 9, DS 230, 27; vgl. Hor I, 8, Künzle 441,5). Vgl. dazu unseren Beitrag zu Seuse, «Mystik und Metaphorik», zit Anm. 51.

<sup>70</sup> Eckharts Sprache liegt außerhalb dieser Linie. Zum Ganzen vgl. SC 127, 32–38 (= «Sainte Gertrude entre deux spiritualités»).

<sup>71</sup> Dies betrifft die Exercitia als literarisches Ganzes. Nicht auszuschließen ist ein Einfluß von vereinzelt zirkulierenden gertrudianischen Fragmenten, etwa auf dem Weg von Gebetssammlungen.

<sup>72</sup> Wir zitieren nach der kritischen Ausgabe: S. Caterina da Siena, Le orazioni,

den»-Metapher, die in den Diktaten der Heiligen eine bedeutsame Rolle spielt, sagt die Betende <sup>73</sup>: *concedemi grazia* [gib mir Gnade] ..., *che io non stia più vestita di me* [daß ich nicht mehr mit mir bekleidet sei] und bittet dann für den Priester, von dem sie die Kommunion empfangen: *spoglialo di sé* [entkleide / beraube ihn seiner] *e scioglielo da se medesimo* [und löse ihn von sich selber], *e vestelo de l'eterna volontà tua* [und bekleide ihn mit deinem ewigen Willen] <sup>74</sup>. Auch hier wird mit dem Wechsel antithetischer Verba (*vestire – spogliare / sciogliere*) ein stilisierter Gebrauch der Personalpronomina (*io di me, lo di sé, lo di se medesimo*) verbunden <sup>75</sup>.

A cura di GIULIANA CAVALLINI, Roma 1978 (Testi Cateriniani, IV); dabei handelt es sich um Oratio IV, a. a. O. 46, Z. 121–125.

<sup>73</sup> Die «Gebete» wurden von Katharina in ekstatischem Zustand, in starrer Körperhaltung, im Geiste versunken und überwältigt vom Geschauten, gesprochen. In ähnlichem Zustand diktierte die Heilige auch den «Dialogo» (S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della divina provvidenza ...*, A cura di G. CAVALLINI, Roma 1968, Testi Cateriniani, I). Anders hingegen die politischen «Briefe» (Lettere di S. Caterina da Siena, A cura di P. MISCIATTELLI, 6 vol., Firenze 1970). Drei Sprechintentionen sind bei den Diktaten der Mystikerin zu unterscheiden: bei den «Briefen» geht es vorwiegend um «ermahnen», beim «Dialog» vorwiegend um «lehren» (*Libro della divina dottrina*), bei den «Gebeten» um kontemplatives, mystisches «fürbitten»/«eintreten» vor Gott, wobei das Anliegen der Reform der Kirche an Haupt und Gliedern im Vordergrund steht). Die «Gebete» wurden in Avignon, Genua, in oder bei Siena und in Rom gesprochen. Eines der bedeutsamsten Gebete – bezüglich Tiefe und Präzision der Theologie, Vielfalt und Schönheit der Bilder, Spontaneität der Gefühle – ist die am 32. Geburtstag der Heiligen (ein Jahr vor ihrem Tod) in Rom gesprochene Oratio XI, vgl. ed. CAVALLINI, 116.

<sup>74</sup> Der ganze Text lautet: «E io per li miei difetti mai non t'ho cognoscinto, ma concedemi grazia, dolcissimo amore, che 'l corpo mio spanda el sangue per onore e gloria del nome tuo e che io non stia più *vestita di me*. Ricevi, Padre eterno, costui che m'ha comunicata del precioso corpo e sangue del Figliuolo tuo; *spoglialo di sé e scioglielo da se medesimo, e vestelo de l'eterna volontà tua* e legalo in te con nodo che mai non si sciogla, a ciò che egli sia pianta odorifera nel giardino della santa chiesa», ed. CAVALLINI, 46, 119–127. – Dazu noch folgende Texte: «costoro che sono *vestiti del vestimento nuziale della carità ... sono un altro me; perchè anno perduta e annegata la volontà loro propria, e vestitisi e unitisi e conformatasi con la mia*», Dial., proemio, ed. CAVALLINI, 2; «*vestimento fetido della propria volontà*» – «*vestimento della tua dolce volontà*», Or. XXI, 234, 11–14; «non si desidera, né è amata da chi ama *se stesso*, ma da chi si è *spogliato di sé* e si è *vestito di te*», Or. XII, 142, 55s; «Veste, veste *me di te*, Verità eterna ...!» Dial. CLXVII, 502 (= Schlußgebet des Dialogs).

<sup>75</sup> Ein höchst eigenartiger Gebrauch der Personalpronomina ist bei DANTE ALIGHIERI zu finden, der sogar Verba aus Personalpronomina bildet, wie *in-lui-ar-si* = sich-in-ihn-hinein-versetzen, *in-tu-ar-si* und *in-mi-ar-si*. Von der beglückenden Gottesschau heißt es Paradiso IX, 73: *Dio vede tutto, e tuo veder s'inluia* (Dante Alighieri: *La Commedia secondo l'antica vulgata*, A cura di G. PETROCCHI, vol. IV: Paradiso, Milano 1967, 144) = «Gott siehet alles, und in ihm vertieft sich dein Schauen» (Philalates); *inluiarsi* = «penetra e si compenetra in lui» (Dante Alighieri:

Auch hier ist – wie bei Klausens Gebet und bei Seuse – der Kontext für die Bitte um Wandlung, Befreiung von Selbstheit und Eigenliebe <sup>76</sup>, die Eucharistie:

*spoglialo di sé e scioglielo da se medesimo  
nim mich mir  
e vestelo de l'eterna volontà tua  
vnd gib mich gancz zu aigen dir*

sind kaum zufällige Anklänge.

Sehr wahrscheinlich ließen sich in den Gebeten noch manch anderer Mystiker – deren Erfahrungen sich ja nicht nur auf die Unio mit Gott, sondern auch auf das «non serviam» beziehen – analoge Gebetsformulierungen finden.

Peter Ochsenbein in Basel hat uns noch auf einen weiteren, besonders wertvollen Text im «Engelberger Gebetbuch» aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. aufmerksam gemacht <sup>77</sup>. Dabei handelt es sich um ein bekanntes Gebet des THOMAS VON AQUIN in (freier) deutscher Über-

La Divina Commedia, A cura di N. SAPEGNO, vol. III: Paradiso, Firenze 1959, 117). Zu Beatrice sagt Dante Paradiso IX, 81: *s'io m'intuassi, come tu t'inmiassi* (ed. PETROCCHI loc. cit., 146) = «wenn ich dich durchschaute so, wie du mich durchschauest» (Philaletes) = «se io [Dante] potessi penetrare nel tuo [di Beatrice] pensiero come tu nel mio» (SAPEGNO loc. cit., 117). Der erste Text will einen theologischen, der zweite einen erotischen Sachverhalt ansprechen. Mystik und Poesie bewegen sich an der Grenze des Sagbaren, ihre Sprache hat oft die Tendenz zum «Idiolekt».

<sup>76</sup> Zum Thema «Eigenliebe» folgende Texte Katharinas: Or. VII, ed. CAVALLINI 86, 75–77: «Caccine [del'anima] la tenebre e da'le la luce, tra'ne l'umido de l'amore proprio e rimane il fuoco della tua carità»; Dial. XVII, ed. CAVALLINI 45: «l'amore proprio sensitivo ... contiene in sé ogni male»; Dial. XI, 28: «... cognoscimento di sè. Questo è quel coltello che taglia ogni proprio amore fondato nella propria volontà»; von denen, welche das «Angeld des Geistes» empfangen, heißt es Dial. XLV, 99: *Sí che vedi che nel vedere cognoscono, e cognoscendo amando, e amando annieganano e perdono la volontà loro propria. Perduta la loro si vestono della mia ...*

<sup>77</sup> Dabei handelt es sich um die Hs. in der Stiftsbibl. Engelberg, Cod. 155. – Vgl. dazu den Art. «Engelberger Gebetbuch» von P. OCHSENBEIN in: K. Ruh [Hrg.]: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, Bd. II, Berlin 1979, 529f.: «Das 'Engelberger Gebetbuch' ist eine der frühesten Sammlungen, die fast ausschließlich deutsche Prosagebete nichtliturgischen Ursprungs enthalten.» «Verschiedene ... Texte, zumeist Sühne- und Kommuniongebete, sind wohl dominikanischen Ursprungs, so ein Meister Eckhart zugeschriebenes Sühnegebet ..., eine ... Übersetzung der vielleicht echten Oratio *Concede mihi* ... des Thomas von Aquin ... sowie Seuses Kommuniongebet aus dem 'Büchlein der ewigen Weisheit' [DS 303] ...» Von P. Ochsenbein erscheint demnächst eine krit. Ausgabe des «Engelberger Gebetbuches» in der Reihe «Schweizer Texte».

tragung: *Dis ist sant Thomas gebet, brediger ordens, das er tegliche sprach mit andaht* <sup>78</sup>. Auch hier also ein Gebet, das *täglich, gewonlich* und *mit andaht* zu sprechen empfohlen wird. Die Parallele ist umso bedeutsamer, als nun – in der Verdeutschung dieses Thomas-Textes – das bei Gertrud und bei Seuse vergeblich gesuchte *fürderen* (für pro-movere) steht. Im folgenden der Wortlaut nach Thomas und nach dem Engelberger Gebetbuch und die entsprechenden Bitten in Klausens Gebet:

Thomas:

*De nullo gaudeam vel doleam  
nisi quod promoveat ad te vel abducat a te* <sup>79</sup>.

Engelberger Gebetbuch:

*Nichteznit mich erfröwe denne das mich fürderet zû dir.  
Nichteznit mich beswere denne das mich ab wise von dir* <sup>80</sup>.

Klaus:

*gib mir alles das mich fürderet zû dir!  
nim von mir alles das mich hinteret gegen dir!*

<sup>78</sup> Fol. 169<sup>r</sup> (die Übersetzung des Thomas-Gebetes gehört zum älteren Teil des Engelberger Gebetbuches). – Die Oratio *Concede mihi, misericors Deus, quae tibi sunt placita, ardentem concupiscere ...* gehört zu den «Piae preces» des Thomas v. Aquin. In der Ausgabe von A. D. SERTILLANGES (Prières de S. Thomas d'Aquin, Paris 1920, 78–84) ist sie überschrieben: «Oratio S. Thomae quam ipse dicebat singulo die ante imaginem Christi), in: Libellus Precum ... S. Ord. Praedicatorum, Rom 1952, 140: «Oratio S. Thomae ad vitam sapienter instituendam». Die «Piae preces» finden sich erst in den Hss. des 14. Jh. Doch schreibt dazu Sertillanges: «... le fond et la forme de ces écrits cadrent tellement avec la doctrine, le style et le mouvement naturel de la pensée thomiste que les lecteurs les plus familiarisés avec les travaux de l'Aquinate sont ceux qui peuvent le moins douter qu'on en retrouve ici la marque. Les énumérations si nombreuses qui se déroulent au cours des 'Prières' évoquent, pour le disciple averti, les divisions de la 'Somme'. Des expressions familières identiques parsèment ici et là le discours. Des finales sont communes. Il serait bien extraordinaire que de tels écrits, nettement apparentés entre eux, apparentés encore davantage avec ceux de saint Thomas et que d'ailleurs personne ne réclame, fussent tous apocryphes» (a. a. O., 8f.). Der Text der Oratio *Concede mihi ...* ist auch zu finden in P. MANDONNET [Hrg.]: Thomas, Opuscula omnia, Tom. IV, Paris 1927, 538f.

<sup>79</sup> Ausg. SERTILLANGES (a. a. O., 80); Ausg. MANDONNET (a. a. O., 539) und «Libellus precum» (a. a. O.) haben statt «*promoveat ad te*» – «*ducat ad te*.»

<sup>80</sup> Fol. 169<sup>v</sup>. – Eine völlig andere Übersetzung dieser Stelle des Thomas-Gebetes bietet die Basler Hs. B. IX 15 (aus dem Kartäuserkloster), 263<sup>rb</sup>–264<sup>ra</sup>, noch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh., gedruckt bei W. WACKERNAGEL: Altdeutsche

Der Parallelismus im Engelberger Gebetbuch: *erfröwen* – *besweren*, *fürderen* – *ab wisen*; bei Klaus: *geben* – *nemen*, *fürderen* – *hinteren*. Das in der Schweiz offenbar beliebte Wortpaar *fürderen* – *hinteren*<sup>81</sup> klingt in der Engelberger Formulierung insofern an, als *ab wisen* mit *besweren* = «verlangsamten» verbunden wird, im Gegensatz zu *erfröwen* und *fürderen* = «beschleunigen». Zwei Bewegungen bzw. Bewegungsrichtungen (nach vorwärts – nach rückwärts) werden durch zwei verbale Metaphern ausgedrückt, in Anlehnung an die klassischen lateinischen Verba: *a-vertere* – *con-vertere*, zu den abstrakt formulierten Angelpunkten: *a-versio* (a deo) – *con-versio* (ad Dominum ... *O min got vnd min her!*).

### *Auf dem Weg zum Ranft*

Wir haben uns – zur Klärung der Herkunft von Klausens *andächtigt gebettlin* – bemüht, möglichst vielen sprachlichen Parallelen, Anklängen, Vorformen und Vorbildern nachzugehen. Dabei sind wir großen Persönlichkeiten begegnet: Augustinus, Gertrud, Thomas, Katharina, Seuse. Wird der Ausdruck «Quelle» im strengen Sinn genommen, so sprechen – aufgrund der historischen Kenntnisse (enge Verbindungen Gottesfreunde – Engelberg – Ranft, am Grund – Klaus) und der sprachlichen Analyse – die meisten Indizien für susonisches Sprachgut als unmittelbare (quellenmäßige) Voraussetzung der Artikulierung des *gebettlin*. Alles aber – dies ist zu betonen –, was bisher zu Tage gefördert werden konnte, sind Parallelen und Anklänge zu einzelnen Elementen des *gebettlin*. Nirgends sind wir auch nur auf die Spur eines dreigliedrigen Reimgebetes gestoßen. Auch die zeitlich naheliegendsten Fragmente von Einsiedeln und Hermetschwil bieten nichts dergleichen. Vielleicht kommt eines Tages – in spätmittelalterlichen Gebetshandschriften aus dem Umkreis von Engelberg, Einsiedeln, Hermetschwil, Luzern, Basel (Kartäuser) oder Bern – noch ein Modell zu Klausens Reimgebet zum Vorschein. Bis heute aber ist nichts bekannt, was als Muster oder unmittelbare Vorlage betrachtet werden könnte. Die von DURRER gemachte Supposition

Predigten und Gebete aus Handschriften, Basel 1876 (Neudruck: Darmstadt 1964), S. 242, Z. 9ff.: *vnt das ich mich enheines dinges froeuee, wan das mich zuo dir geciehen mag noch von dekeinen dingen trurre denne von den dingen die mich von dir gescheiden mügent vnt gip mir das ich nieman nit wolgeualle usserent dir vnt ouch nit enfürchte iemans misseuallen*. Statt *fürderen* und *ab wisen* stehen hier *ciehen* und *scheiden*.

<sup>81</sup> Vgl. Anm. 106, wo ein Text aus der Schweiz zitiert wird, der das Wortpaar *hindern* – *fürdern* für das Jahr 1385 bezeugt.

einer «niederdeutschen» Vorlage (nach Will Vesper), die durch einen Pilger in den Ranft gebracht worden wäre, hat sich durch die neueren handschriftlichen Funde als völlig unhaltbar erwiesen<sup>82</sup>.

So stellt sich die Frage nach der Autorschaft des *kurtz gebettlin*. Für DURRER war es klar, daß nicht nur die Klausen-«Sprüche», sondern insbesondere das Klausen-«Gebet» kein «Original im eigentlichen Sinne» ist<sup>83</sup>. PLANZER, der sich bezüglich der «Abhängigkeit» von Seuse so skeptisch äußert, scheint Fassung I als authentische von Flüe-Version zu betrachten. Für die Echtheit des von ihm edierten «Spruches» vermag er keinen «stringenten Beweis» zu geben. Doch spreche für dessen Authentizität «eine gewisse Wahrscheinlichkeit», «vor allem weil er [der Spruch] in Gemeinschaft mit seinem [Klausens] echten Gebet überliefert wird»<sup>84</sup>. Von diesem sagt Planzer, es sei «ein sicher Bruder Klausen zuzuweisendes Gebet»<sup>85</sup>. Auch RUH scheint eine gewisse Autorschaft Klausens vorauszusetzen. Die einzige Frage, die er stellt, betrifft die dichterische Form des *gebettlin*. «Ob das Gebet seine rhythmische Gestalt Nikolaus von Flüe verdankt, muß offen gelassen werden, solange eine ältere Überlieferung nicht ausgeschlossen ist»<sup>86</sup>. Unwahrscheinlich sei es indessen nicht, daß selbst Vers- und Reimform auf Klausens Diktion zurückgehen könnte<sup>87</sup>.

Doch ist anzunehmen, daß der *illitteratus*<sup>88</sup> – trotz seines *acutissimum ingenium*<sup>89</sup> – das Gebet nicht erdichtet bzw. erfunden hat. «Mate-

<sup>82</sup> DURRER II, 816 reproduziert einen Text nach WILL VESPER: Der deutsche Psalter, Ein Jahrtausend geistlicher Dichtung, Ebenhausen b. München 1914, 59. Durrer hatte auf seine Anfrage nach Quellenangabe von Vesper keine Antwort erhalten. Der Hinweis bez. Herkunft «aus dem Niederdeutschen» beruht auf einer irrtümlichen Lektüre von Vesper, vgl. dazu AMSCHWAND a. a. O. (Anm. 16) 82. Da die von Vesper gebotene Textgestalt Fassung II entspricht, kann es sich unmöglich um eine «Vorlage» handeln. Der von Vesper veröffentlichte Spruch ist nichts anderes als «das Bruder-Klausen-Gebet in einer von Vesper [selber] redigierten Textform» (Amschwand a. a. O.).

<sup>83</sup> DURRER II, 816.

<sup>84</sup> PLANZER a. a. O. (Anm. 19), 44–46.

<sup>85</sup> A. a. O., 44.

<sup>86</sup> RUH a. a. O. (Anm. 18), 566/567.

<sup>87</sup> RUH verweist a. a. O. 566, Anm. 3 auf DURRER II, 815, wo wir folgendes lesen: «Bezüglich der Urheberschaft der in der gleichen Vorlage [den von Kanisius edierten Betrachtungen und Gebeten] enthaltenen Sprüche erinnere man sich, daß schon Überlieferungen, die der Lebenszeit des Einsiedlers näher liegen, diesem eine gewisse dichterische Produktion zuschreiben. Schon das Basler Gebetbüchlein von 1518 und die Berlingersche Chronik behaupten ausdrücklich, daß er die Sentenzen, die in seiner Zelle angeschrieben waren, selber in Reime gesetzt hatte.» Und weiter (815/816): «An sich gehört ja das Suchen nach gebundener Form zum Wesen beschaulicher Spekulation und der Mystik im engeren Sinne.»

rial» muß dagewesen sein. Das beweisen die oben angeführten Parallelen, Anklänge und Fragmente. Was genau in die *wildnuß undir den alpen* gelangte – mündlich überlieferte Gebetsmuster und -formeln, Zettel von Pilgern oder ganze Blätter mit Gebetstexten (einzelne kurze Gebetlein oder Sammlungen, Kompilationen, Florilegien von Gebeten – seit 1477 hatte Klaus ja einen eigenen Kaplan im Ranft, als ersten einen Freund seines Freundes am Grund, auch Bruder Ulrich im Ranft-«Mösli», mit dem sich Klaus zu unterhalten pflegte, besaß *buchere*, war *gelart* und konnte *lesen*, DURRER I, 65) – wissen wir nicht. Welches der Anteil Klausens an der Entstehung jener als «ursprünglich» zu betrachtenden Fassung I des Gebetes war, entzieht sich unserer Kenntnis. Folgendes jedoch steht fest:

1. daß bis zur Zeit kein einziger Beleg für ein dreigliedriges Reimgebet bekannt ist, das als Modell Fassung I vorausgehen würde;
2. daß die handschriftliche Verbreitung von Fassung I früh einsetzte (älteste bisher bekannte Hs. ca. 10 Jahre nach Klausens Tod) und ihren Schwerpunkt «im alemannischen Süden» hat <sup>90</sup>;
3. daß Fassung I in sämtlichen Hss. (mit Ausnahme der spätesten) *brüder clas gewonlich bet* genannt, also Klaus von Flüe «zugewiesen» wird <sup>91</sup>.

Schließlich das Wichtigste: «Daß der Eremit, der Zuweisung entsprechend, das Gebet täglich gesprochen hat, dürfte nicht ernsthaft zu bezweifeln sein» <sup>92</sup>. – Mit dem *gewonlich bet* ist also eine lange Tradition verschiedener Gebetsweisen und -formeln aus verschiedenen Jahrhunderten zusammengefaßt worden. Und durch die Person des Betenden im Ranft – dessen politische Integrität und religiöse Glaubwürdigkeit von niemandem bestritten wurden – ist ein kleines und einfaches *gebetlin* zum Durchbruch gekommen, das alle Fragmente in möglichen Quellen und sämtliche bisher geltend gemachten Vorbilder sowohl bezüglich Kürze und Knappheit wie bezüglich der gedanklichen Dichte und der mystischen Aussagekraft überragt. «Autorschaft» ist hier in einem weiteren und umfassenderen Sinne als im rein literarischen zu verstehen.

<sup>88</sup> Vgl. dazu unsere Studie «Bruder Klausens Glaubensrede» (zit. Anm. 12), 401 f.

<sup>89</sup> DURRER I, 352 (Trithemius).

<sup>90</sup> RUH a. a. O., 565.

<sup>91</sup> A. a. O., 564.

<sup>92</sup> A. a. O., 567.

*Zusammenfassung*

Wir fassen das Ergebnis der Erwägungen dieses Abschnittes zusammen:

- (1) Das Gebet beruht auf einer langen christlichen Sprachtradition; für fast jedes Wort und für fast jede Wendung des kurzen Gebetleins gibt es Belege (Parallelen) in Gebetsformeln, die um Jahrhunderte vorausgehen.
- (2) Im unmittelbaren «Material», aus dem das Gebet entstanden, ist susonisches Sprachgut (als «Quelle» im sprachgeschichtlichen Sinn) zu supponieren.
- (3) Eine unmittelbare «Vorlage» fehlt; bis zur Zeit ist Klausens *gebettlin* der erste Beleg für die Form eines dreigliedrigen Reimgebetes.
- (4) Ein aktiver Anteil Klausens an der Artikulierung des *gebettlin* ist nicht völlig auszuschließen.
- (5) Zu bezweifeln ist kaum, daß Bruder Klaus das *gebettlin* oft, täglich, d. h. gewohnheitsmäßig gesprochen hat.
- (6) Durch die Ausstrahlung des Obwaldner *einsidel* hat das Gebet eine weite Verbreitung und volkstümliche Rezeption erfahren.

## III. STRUKTUR UND INHALT

Wie schon erwähnt, wird das Gebet in den Handschriften *brüder clas gewonlich bet* genannt. In den frühesten Drucken heißt es *sein gebet war under andern*<sup>93</sup> oder *under anderen worten sprach er gemeinlich*<sup>94</sup>. Später wird das Gebet charakterisiert als *Clausen täglichs und gar trefflichs gebetlin*<sup>95</sup>, *sein gbätt*<sup>96</sup>, *SYNN SPRVCH*<sup>97</sup>, *kurtz, täglich und kräftig Gebettlin*<sup>98</sup>. Schließlich lautet in einer Broschüre von 1734 der Titel: *alltäglichgewohntes höchste Vollkommenheit einschließendes Gebet des hochseeligen Bruder Claus*<sup>99</sup>. Im folgenden sei zunächst die formale, dann die

<sup>93</sup> DURRER II, 657 (Frank), 708 (Stumpff).

<sup>94</sup> DURRER II, 752 (Pantaleon: *Inter alia semper dicebat.*)

<sup>95</sup> DURRER II, 787 (Witwyler); vgl. Walasser: *Drey kurtze vnd andächtige Gebettlin welche Brüder Claus täglich gebettet hat*, zit. nach AMSCHWAND, a. a. O. (Anm. 9), 74.

<sup>96</sup> DURRER II, 808 (Flugblatt um 1581).

<sup>97</sup> DURRER II, 1025 (Stampfers Bruderklausenmedaille).

<sup>98</sup> DURRER II, 386 (Kanisius).

<sup>99</sup> AMSCHWAND a. a. O. (Anm. 16), 86 (= letzte Seite der Broschüre: «Lob- und Ehrenvers über Bruder Claus», Zug 1734 u. 1741).



Aus dieser Übersicht erhellt, wie sparsam (ökonomisch) das Gebet voranschreitet, mit wie wenigen und einfachen Termini es auskommt. Im folgenden ein paar Bemerkungen zu den einzelnen Elementen:

*geben* und *nemen* ist ein weitverbreitetes, zur Elementarsprache gehörendes Wortpaar<sup>100</sup>. Die beiden Verba haben sich, als «sich ergänzende Gegenstücke», «an einander entwickelt.» «Es wird wechselnd gegeben *und* genommen.» Der Anwendungsbereich erstreckt sich vom Geschäftsleben (Kauf, Verkauf, Austausch) über rechtliche Bestimmungen (bes. Vertragswesen) bis zu persönlicher Begegnung, gegenseitiger Hilfe, Wohlwollen, Freundschaft (bereichert-werden) und Liebe (sich in Dankbarkeit an-nehmen: «geben» = schenken, «nehmen» = empfangen). Aus dem biblischen Sprachschatz sind sprichwörtlich in die Umgangssprache eingegangen: «*geben* ist seliger denn *nehmen*» (Apg 20, 35), «der Herr hats *gegeben*, der Herr hats *genommen*» (Hiob 1, 21). Gott ist der *Geber* aller guten Gaben (vgl. Jak 1, 17). «Gott ... wird uns *geben* und *nemen*, wie es seinem göttlichen willen gefelt»<sup>101</sup>. Die an Gott gerichtete Bitte *gib* ist häufig, besonders in kurzen, familiären Gebeten: «der minneliche milte got ... der *gebe*» (Eckhart)<sup>102</sup>, «*gib*, was du gebietest, und gebiete, was du willst» (Augustinus)<sup>103</sup>. Im feierlichen, liturgischen Gebet überwiegt das *Concede*: sei nachsichtig, räume ein, gewähre... (doch: «*gib* uns deinen Frieden!»). Im vertrauten Vaterunser heißt es: «*gib* uns ... das tägliche Brot!» Das Besondere des (mystischen) Bruder-Klausen-Gebetes liegt nun darin, daß nicht *gib*, sondern *nim* vorausgeht (Vorstellung in Zeile 1a gegenüber 1b und in Zeile 2a gegenüber 3a): nimm hinweg, – fort, befreie, löse ...!

Den Primärverba *nemen* und *geben* entsprechen (im 2b und 3b) die Sekundärverba *hinteren* und *fürderen*. *Hinteren*, ahd *hintaran*, *hintarôn* (aus der Präposition *hintar* gebildet), bedeutet wörtlich: nach hinten bringen, treiben, vom Vorwärtskommen abhalten<sup>104</sup>; *vürderen*: nach vorne, vorwärts bringen, beschleunigen, befördern, pro-vehere, promovere<sup>105</sup>. *Hinteren* und *vürderen* bilden – wie *nemen* und *geben* – ein Wortpaar. Bezüglich der Regelung eines Uhrwerkes durch Gewich-

<sup>100</sup> Vgl. dazu GRIMM: Deutsches Wörterbuch IV/1, 1, Sp. 1669–1670.

<sup>101</sup> GRIMM IV/1, 1, Sp. 1707 (Zitat Schaidenreiszer).

<sup>102</sup> GRIMM a. a. O.

<sup>103</sup> AUGUSTINUS: Conf. X, 29, 40: «Da quod iubes, et iube quod vis.»

<sup>104</sup> Vgl. GRIMM IV/2, Sp. 1408–1410 und M. LEXER: Mittelhochdeutsches Wörterbuch I, Sp. 1295.

<sup>105</sup> Vgl. GRIMM IV/1, 1, Sp. 718 und LEXER III, Sp. 595–596.

te (*blyklötzli*) ist ein Wort aus der Schweiz – aus dem Jahr 1385 – überliefert, nach dem *hindern* und *vürdern* «verlangsamen» und «beschleunigen» bezeichnen<sup>106</sup>. *Hindern* und *vürdern* haben also mit «richten» und «Ausrichtung» zu tun. Die Konstruktion *vürdern zuo* ist allgemein und findet sich auch im geistlichen Bereich: z. B. *fürdern zuo éren, zû éwiger sêlikeit fürdern*<sup>107</sup>. Zu *hindern* hingegen haben wir keinen Beleg für eine präpositionale Konstruktion gefunden<sup>108</sup>. *hinteren gegen* könnte wohl Dialekt – und zudem eine mit Absicht gewählte (emphatische) Artikulierung (des Obwaldner Eremiten) – sein<sup>109</sup>. Die vier Verba werden in Vers 2 und 3 zu einem antithetischen Parallelismus verbunden: was *hinteret* soll *genomen*, was *fürderet* *gegeben* werden. Das Gebet drückt also – dem unmittelbaren Wortsinn der Verba nach – die Bitte um richtungbestimmte Bewegung (bzw. bewegt-werden) aus: bring von *hinten* nach *vorne*, *nim* die *blyklötzli* und beschleunige den Lauf!

Die Referenzstruktur wird durch die Personalpronomina angegeben: im Dativ *mir – dir, von mir – zu dir* (= terminus a quo und terminus ad quem der Bewegung); im Akkusativ *mich* = passives Subjekt des Geschehens.

Agens ist Gott, in doppelter biblischer Anrede: «mein Gott und mein Herr»<sup>110</sup>. Zunächst (in Vers 1) wird die Bitte radikal personal formuliert: *nim mich mir – gib mich gancz zû aigen dir* (ohne Sekundärverba, nur aufgrund des transitorischen Gegensatzes *nemen* und *geben, mich mir*

<sup>106</sup> Schweizerisches Idiotikon I, Sp. 1000: «So es [das Uhrwerk] zu balde [zu rasch] gat, so henke die blyklötzli hinus an das redelin, hiemit macht [magst] du es hindern und fürdern, wie du witt.»

<sup>107</sup> LEXER III, Sp. 595 (Chronik der deutschen städte, 14./15. Jahrh.).

<sup>108</sup> Weder bei LEXER noch bei GRIMM, noch im Schweizerischen Idiotikon.

<sup>109</sup> U. E. dürften *hinteren – fürderen* und *hinteren gegen* wohl am meisten Chancen haben, auf einen originalen Beitrag Klausens zum Wortlaut des *gewonlich bet* zurückzugehen (vgl. Anm. 80 und Anm. 106).

<sup>110</sup> Die klassische Anrede: *JHWH elohaj*, mit dem «Namen» der konkreten (geschichtlichen) Gotteserfahrung *JHWH* und der Apposition *elohaj* (= «mein Gott»; *elohjm* = Bezeichnung für die Fülle göttlicher Attribute und göttlichen Wesens), wurde bekanntlich *adonaj elohaj* – «mein Herr, mein Gott» – gesprochen. Zu lesen ist *JHWH elohaj* Ps 7, 2,4; 13, 4 u. ö.; *adonaj elohaj* Ps 38, 16; 86, 12 [90, 17]. Die Voranstellung von «mein Gott» in: *min got und min her* des Klausen-Gebetes ist unbiblisch. – Im NT ist der Ausruf des Thomas vor dem Auferstandenen, Joh 20,28: «mein Herr und mein Gott» das erste explizite Osterbekenntnis zu Jesus als «Herr» (*adonaj*). Das sicher originale: *O min got und min her* (der Hss. Fassung I) ist bei Walasser (vgl. AMSCHWAND a. a. O., 74) zu: *O Du mein Herr und mein Gott* (im Sinne von Joh 20,28) abgewandelt.

und *mich dir*); dann (in Vers 2 und 3) in bezug auf sachliche impedi-  
menta bzw. promoventia: *nim von mir alles das mich hinteret gegen dir*  
– *gib mir alles das mich fürderet zû dir* (wobei die Beseitigung des *hin-*  
*teren gegen* das *fürderen zû* ermöglichen soll).

Der Ausruf «O» ist häufig in rhetorischer Anrede (bes. im Spätmittel-  
alter). Er kann sowohl Staunen wie Ehrfurcht zum Ausdruck bringen.  
Im *kurtz gebettlin* ist «O» wohl Indikator, daß *nim* und *gib* nicht impera-  
tiv, sondern exhortativ bzw. deprekativ zu verstehen sind: o daß Du  
doch *mich mir* nähmest etc.!

Der Reim *mir – dir* ist schwach, von der Aussage gefordert, weit ent-  
fernt von «gewollter» Poesie <sup>111</sup>.

Wichtiger ist das Versmaß bzw. die Rhythmik <sup>112</sup>. Die vier Hebun-  
gen werden von unregelmäßigen Senkungen unterbrochen, was gegen ein  
hastiges (unreflektiertes) Sprechen kämpft. Halt gibt die dreimalig  
gleichlautende Anrede, Nachdruck verleihen die Zäsuren markierenden  
Schlußhebungen *mir* und *dir!*

### *Inhalt*

Der *einsidel* hat das Gebet im Ranft oft und gewohnheitsmäßig  
gesprochen. So betrachtet, kommt der Frage der Reihenfolge der  
Bitten nur relative Bedeutung zu <sup>113</sup>: die einzelnen Verse des Reim-  
gebetes mögen einmal so, dann wiederum so verbunden worden sein (wie  
es beschaulichem Beten und «kostendem» Umgang mit Glaubenstexten

<sup>111</sup> Im Blick auf die Bruder-Klausen-«Sprüche» spricht DURRER (II, 816) von  
«dichterisch wertlosen Reimereien». Bezüglich des Reimgebetes – dessen Kürze,  
Knappheit und Sachlichkeit zu den nicht enden wollenden Verslein der Sprüche  
kontrastiert – wäre ein solches abschätziges Urteil fehl am Platz.

<sup>112</sup> Vgl. Anm. 29

<sup>113</sup> Wichtig hingegen ist – wie wir schon im Abschnitt I und II betont haben  
– der «ursprüngliche» Wortlaut (nach Fassung I). In Fassung II ist die Wortung  
abgefacht, eingeebnet (literarisch angepaßt, «verschlimmbessert»).

Daß der Text auch andersherum – etwa in der Reihenfolge 2-3-1 der Reim-  
paare (wie in der Anordnung von Fassung II) – gelesen bzw. gesprochen werden  
kann, erhellt aus der S. 293 gegebenen Tabelle zu den einzelnen Wörtern und Wort-  
verbindungen. Die Anordnung 1-2-3 beruht auf dem Schema einer Explizierung  
(in 2 u. 3) der Kernformel (in 1) und der progressiven Erweiterung sprachlicher  
Elemente durch neue Syntagmen (*alles das – hinteret gegen – fürderet zû*). Wird der  
Text in der Reihenfolge 2-3-1 gesprochen, so entsteht ein Prozeß der Konzentra-  
tion (Zusammenfassung) der Bitten 2 u. 3 in 1 und der Reduktion der sprachlichen  
Elemente (Vers 1 ohne Sekundärverba, dafür Emphasis auf den aus Personal-  
pronomina gebildeten Syntagmen *mich mir* und *mich dir*).

entspricht). In Fassung II ist die Anordnung der Reimpaare, im Vergleich zu I: 2–3–1. Nach RUH ist dies nicht eine Verschlechterung des Gebetstextes, sondern «ein Modellfall schöpferischer Überlieferung»: «die Zweitredaktion führte zu formaler Perfektion und mit ihr zugleich zur Erfüllung der Gebetsaussage»; und fügt bei: «Wir erkennen jetzt, daß die formale 'Synthese' zum Dreischritt geführt hat: 'Nimm von mir, was mich von dir trennt' entspricht der *via purgativa*, 'gib mir, was mich zu dir bringt' der *via illuminativa*, 'nimm mich mir und gib mich dir' der *via perfecta* (oder *unionis*)»<sup>114</sup>. In der Tat wurde Klausens Gebet oft in diesem Sinne interpretiert. Darauf verweist z. B. der Titel in der Zuger Broschüre von 1734: *höchste Vollkommenheit einschließendes Gebet*<sup>115</sup>.

Es fragt sich aber, ob die Drei-Wege-Lehre zum unmittelbaren Inhalt des Gebetes gehört. Die ursprüngliche Anordnung der Verspaare (in Fassung I) scheint kaum eine solche Auslegung zu stützen. Wichtiger indessen ist, daß im Wortlaut des *gewonlich bet* Anklänge an die klassische Formulierung der Drei-Wege-Lehre fehlen: nichts von «Aufstieg», von «Reinigung», «Erleuchtung» und «Einung» im neuplatonisch-plotinischen Sinn<sup>116</sup>; nichts von «Stufen», «Graden» und «Wegen», von «Anfangenden», «Fortschreitenden» und «Vollkommenen»<sup>117</sup>. RUHS andere

<sup>114</sup> RUH a. a. O. (Anm. 18), 568.

<sup>115</sup> S. AMSCHWAND a. a. O. (Anm. 16), 86.

<sup>116</sup> Vgl. dazu z. B. PS.-DIONYSIUS: *De ecclesiastica hierarchia*, V, 3, P. G. 3, 504: *katharsis – photiskike – teleiosis/teleiotike episteme*; III, PG 3, 421 D: *anagogé, henosis*. Dazu: M. GRABMANN: *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, München 1922, 24–44; W. VÖLKER: *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, bes. 37; W. BEIERWALTES: *Reflexion und Einung, Zur Mystik Plotins*, in: W. Beierwaltes, H. U. von Balthasar, A. M. Haas: *Grundfragen der Mystik, Einsiedeln* 1974, 7–36; A. HAAS: *Wege und Grenzen der mystischen Erfahrung nach der deutschen Mystik*, in: *Mystische Erfahrung, Die Grenze menschlichen Erlebens*, Freiburg [i. Br.] 1967, 27–50 (Haas weist darauf hin, daß die «drei Wege» bei Meister Eckhart nicht nur keine Rolle spielen, sondern von Eckhart sogar «ironisiert» werden). Zur theologischen Problematik der Drei-Wege-Lehre vgl. K. RAHNER: *Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung*, in: *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln 1959<sup>3</sup>, 11–34; u. ders.: *Die «geistlichen Sinne» nach Origenes*, in: *Schriften zur Theologie XII*, Einsiedeln 1975, 121–127.

<sup>117</sup> Vgl. dazu z. B. AUGUSTINUS: *De natura et gratia*, 70, 84: *charitas inchoata, propecta, magna, perfecta*; THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae II/II*, q. 24, a. 9: *caritas incipiens, proficiens, perfecta*; WILHELM VON ST. THIERRY: *Epistola ad patres de Monte Dei*, n. 41, ed. J. Déchanet, *Sources Chrétiennes* 223, Paris 1975, 177: *incipientes/status animalis, proficientes/status rationalis, perfecti/status spiritualis* (SC 82, 30ff. führt J. Déchanet diese Dreiteilung zurück auf Origenes). Dazu W. VÖLKER: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, 62–75; A. M. HAAS: *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Einsiedeln

(mehr summarische) Inhaltsangabe scheint uns dem unmittelbaren Wortsinn – nach dem wir hier fragen – näher zu kommen: «ein Gebet ..., das die Austreibung des Ich und die Einwohnung Gottes zum Thema hat»<sup>118</sup>.

Welches sind also die Quellen des Inhaltes von Klausens Gebet? Läßt sich dazu etwas Näheres sagen? In Abschnitt II haben wir eine längere Liste von Belegen aus verschiedenen Jahrhunderten angeführt, welche deutlich macht, daß das *gewonlich bet* in einer weiten und breiten christlichen Tradition mystischen Betens verwurzelt ist. Am Anfang der christlichen Mystik steht das Zeugnis der Schrift: das Zeugnis «überlieferter [Glaubens-] Erfahrung»<sup>119</sup>. So sei denn erlaubt, von Inhalt und Sprache des *gebettlin* aus ein paar Verbindungslinien zu biblischen Aussagen zu ziehen.

(a) Entscheidend für die Gebetsaussage – wie für Struktur und Aufbau des Textes – ist die Kernformel: *nim mich mir vnd gib mich ... dir*. Dazu sei folgendes, fest in synoptischer Tradition verankertes Jesus-Wort angeführt: «Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben ... verliert, der wird es retten»<sup>120</sup>. Der Inhalt auch dieses Satzes wird durch den Wechsel antithetischer Verba artikuliert: «retten» – «verlieren», nach den Parallelstellen: «verlieren» – «gewinnen» / «erhalten» / «bewahren» / «finden». Nun sind aber «verlieren» und *nemen* bzw. «genommen werden», «gewinnen» und *geben* bzw. «erhalten» semantisch benachbart. Weiter bedeutet *psychē*, hebr. *näfäsch*, nicht nur «Seele» und «Leben», sondern auch «Person». Die Aussage kann also auch folgendermaßen wiedergegeben werden: «Wer *sich* retten will, wird sein Leben verlieren; wer aber *sich* ... verliert, der wird sein Leben retten.» Als An-sage enthält der Satz die Weisung: «verliere *dich*, so wirst du dein Leben retten / bewahren / erhalten / finden!» *Nim mich mir* ist die Trans-

1979 (Kriterien, 51), 107f (Anm. 17). Zur Theologie der drei Stadien mystischer Erfahrung vgl. THOMAS A VALLGORNERA: *Mystica Theologia*, Stuttgart 1890, 59ff.; A. TANQUEREY: *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris 1935, 445ff., A. SAUDREAU: *Les degrés de la vie spirituelle*, 2 vol., Angers 1935; R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Les trois âges de la vie intérieure*, 2 vol., Paris 1938.

<sup>118</sup> RUH a. a. O. (Anm. 18), 567.

<sup>119</sup> GERHARD EBELING: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in ders.: *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975, 3–28, spricht S. 25 von «überlieferter Erfahrung», welche «nur dann wirklich als Erfahrung vernehmbar wird, wenn dabei die eigene Erfahrung» – als «herausgeforderte Erfahrung» – «ins Spiel kommt und aufs Spiel gesetzt wird.»

<sup>120</sup> Mk 8, 35; loc. par. Mt 16, 25; Lk 9, 24; vgl. dazu die verwandten Texte Lk 17,33; Mt. 10, 39, Joh 12, 25.

formation dieser Aufforderung in die Redeweise einer Bitte: ich bin bereit, mich zu verlieren, mich mir nehmen zu lassen – *nim* [Du] *mich mir!* Grund dieser Bitte ist das Evangelium: «Wer um der Frohbotschaft willen – meinetwegen – sich verliert, der wird gerettet werden!»<sup>121</sup> Dabei handelt es sich weder um (morbide) Selbstzerstörung noch um (forcierte) Selbsterlösung. Die Bitte will vielmehr dankbare, frohe und vertrauensvolle Annahme der Guten Botschaft zum Ausdruck bringen: ich glaube, laß mein Leben außerhalb mir – in Dir – verankert sein<sup>122</sup>: *nim mich mir vnd gib mich gancz zů aigen dir!* Die Stütze dieses Rufens<sup>123</sup> ist ein zentrales, synoptisches Jesus-Wort, das Glauben und Heil, Vertrauen auf die Botschaft und An- und Aufgenommen-werden verbindet<sup>124</sup>.

Zur weiteren Präzisierung des Inhaltes der Kernformel seien drei paulinische Texte angeführt, die für das Verständnis christlicher Mystik von grundlegender Bedeutung sind, – nützlich, um Sprache und Erfahrung christlicher Mystiker und Mystikerinnen zu identifizieren. Zunächst: «Ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen. Wenn Christus, unser Leben, offenbar werden wird, werdet auch ihr mit Ihm offenbar werden in Herrlichkeit»<sup>125</sup>. Auch hier

<sup>121</sup> Lk 17, 33 spricht nur von: gewinnen – verlieren/verlieren – erhalten; Mk 8, 35 von: verlieren «um des Evangeliums willen» – um zu retten; Mt 16, 25; 10, 39; Lk 9, 24 von verlieren «meinetwegen» – um zu finden/retten/finden.

<sup>122</sup> Der Glaubende hat «seinen Vertrauens- und Existenzgrund außerhalb seiner selbst», G. EBELING: Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1979, 217. Ebeling betont an dieser Stelle, daß die bloße «Externitätsstruktur» noch nicht die Glaubensexistenz ausmacht: «der Mensch ist stets sozusagen außer sich». Der Glaube ist vielmehr «Kritik» an einer «Pervertierung dieser [stets vorhandenen] Externitätsrelation». «Pervertiert wird sie dadurch, daß sich der Mensch auf das nicht Verlässliche verläßt und deshalb infolge dieser schlechten Veräußerung seiner selbst im Grunde *bei sich selbst* verharrt, anstatt daß er in völligem Vertrauen [auf Gottes Wort, das Evangelium, das Primum credibile und schlechthin Verlässliche] *außerhalb seiner selbst* versetzt wird» (a. a. O., Hervorhebungen von uns).

<sup>123</sup> Vgl. dazu Jes 7,9: «Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.» Die Aussage beruht auf einem Wortspiel (Wechsel von Hifil [Kausativ] zu Nifal [Passiv]) mit der Grundbedeutung von *aman*: «fest, beständig sein» und kann wie folgt umschrieben werden: «Wenn ihr nicht (vertrauend) Jahwe eure Festigkeit (Treue) sein läßt (= glauben), so werdet ihr nicht (Festigkeit (Bestand) haben (wörtlich: getragen werden von Jahwe, bzw. seinem Wort).»

<sup>124</sup> Vgl. dazu die johanneische Version des synoptischen Wortes, das auf dem Gegensatz von «lieben» (= Eigenliebe) und «hassen» (= sich verlieren) beruht: «Wer sein Leben liebt, der verliert es; und wer sein Leben in dieser Welt haßt, der wird es für das ewige Leben bewahren», Joh 12, 25.

<sup>125</sup> Kol 3, 3f.

wird der Inhalt der Aussage durch den (dialektischen) Wechsel antithetischer Termini artikuliert: «gestorben» – «Leben», «verborgen» – «offenbar». Weiter: «Für mich ist Leben Christus, und Sterben Gewinn»<sup>126</sup>. Die dialektische Wendung lautet: «Sterben» – «Gewinn» (erhalten, empfangen) = Christus-Leben (= leben mit Christus, durch Ihn und für Ihn). Schließlich: «Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir»<sup>127</sup>. Die Antithese: «ich» – «nicht Ich». Was «Unio» nach christlichem Verständnis meint bzw. nicht meint, läßt sich vornehmlich von diesen Texten (paulinischer «Mystik») aus deutlich machen. So dürfte es kaum Zufall sein, daß gerade diese paulinischen Stellen – zusammen mit dem angeführten Jesus-Wort aus der synoptischen Überlieferung – das *nemen* und *geben*, das *nim* und *gib*, *mich mir* und *mich dir* sachlich halten, stützen, tragen – und sprachlich (bes. von der Syntax her) erklären<sup>128</sup>.

(b) Zur Bitte: *nim von mir alles das mich hinteret gegen dir!* Was *hinteret* kann verschiedenes bedeuten: Aktuelles, Potentielles, Tendentielles. Der Radikalität der vorausgehenden Bitte gemäß ist wohl in erster Linie an jene menschliche Grundbefindlichkeit zu denken, welche die Schrift «Sünde» (= das Ziel verfehlen, verkehrt, verkrümmt, gebeugt sein, sich verloren, sich verlaufen haben) nennt<sup>129</sup>. Dazu folgende Stichworte: *torpor* = Betäubung, Erstarrung, Lethargie; *acedia* = eine Art der «tristitia» (im Gegensatz zum «gaudium spirituale»), Tägheit, Überdruß,

<sup>126</sup> Phil 1, 21.

<sup>127</sup> Gal 2, 20.

<sup>128</sup> Auch der – schon mehrmals hervorgehobene – signifikante Gebrauch der Personalpronomina (deren Häufung und nach einem theologisch präzisen Schema konstruierte präpositionale Konjunktion) in Texten christlicher Mystiker scheint in der Sprache des Paulus sein Modell zu haben. Vgl. dazu – neben den schon angeführten mystischen Hauptstellen – noch folgende Belege: Jesus «mein Herr» Phil 3, 8; «der mich geliebt und sich *für* mich dahingegeben hat» und «*in* mir lebt» Gal 2, 20; «so gibt es für uns nur einen Gott, den Vater, *von* dem alle Dinge und wir *zu* ihm; und [nur] einen Herrn, Jesus Christus, *durch* den alle Dinge und wir *durch* ihn» 1 Kor 8, 6; «denn alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes» 1 Kor 3, 21–23. Schließlich wäre noch das berühmte «*in* Christus» – *en Christo* – zu erwähnen: z. B. Röm 6, 11: «So sollt auch ihr euch als solche ansehen, die für die Sünde tot sind, aber *für* Gott leben *in* Christus Jesus, unserem Herrn.» – Das Insistieren christlicher Mystiker auf dem «mir» und «Dir», «für Dich» und «durch Dich», «Du in mir» und «ich in Dir», «Du für mich» und «ich zu Dir» scheint etwas mit dem christlichen Gottesverständnis zu tun zu haben und – in Betonung der fundamentalen Differenz Gott-Geschöpf, Sünde-Gnade – einem monistischen Verständnis mystischer «Unio» zu wehren.

<sup>129</sup> Vgl. G. EBELING: Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1979, 15; «Sünde» – eine «allgemeine menschliche Grundsituation».

Ekel; *ligatio* = gefesselt sein <sup>130</sup>, an die Macht der Gewohnheit und des Bestehenden ausgeliefert sein, nicht mehr gehen können, nicht mehr vorwärts kommen. Die Bitte um Befreiung von dem, was nach *hinten* bringt, kann, gestützt auf biblische Bilder und Metaphern, umschrieben werden: *nim* was mich festhält, niederdrückt, unbeweglich macht, mich vom Weg zu Dir, vom Hören auf Deine Botschaft abwendet <sup>131</sup>!

(c) Dem entsprechend wird *gib mir alles das mich fürderet zu dir!* die Bitte um Anfang und Grund aller Hinwendung zu Gott – «Glauben» – bedeuten <sup>132</sup>. «Gib uns mehr Glauben!», «mehr unseren Glauben!» <sup>133</sup>, «ich glaube, hilf meinem Unglauben!» <sup>134</sup> Denn «glauben» heißt nach den biblischen *typoi* <sup>135</sup>: aufbrechen, sich auf den Weg machen. Durch den Glauben «wohnt Christus» – der «Anführer unseres Glaubens» <sup>136</sup> – «in unseren Herzen» <sup>137</sup>. «Reichtum», «Geistes Kraft», Wachstum zum «inwendigen Menschen» ... gehen vom Glauben aus und werden vom Glauben getragen <sup>138</sup>. «Nimm» und «gehe», «dein Glaube hat dir geholfen!» <sup>139</sup>

Wir haben uns bemüht, möglichst nah dem Wortlaut des Gebetes zu folgen, die von den einzelnen Vokabeln suggerierten biblischen Bilder und Assoziationen aufzuzeigen und den sprachlichen und sachlichen Zusammenhang mit ntl Grundstellen christlicher Mystik zur Geltung zu bringen. Die Gebetsaussage ist demnach nicht unmittelbar ein Niederschlag der Drei-Wege-Lehre, sondern vielmehr ein Echo auf tragende Grundgedanken jesuanischer und paulinischer Theologie. Die angesprochene richtungbestimmte Bewegung ist der Weg der «Nachfolge» – aufgrund der *metanoia*. Der Wechsel von *nemen* und *geben* betrifft: die Wende von «Unglauben» / «Sünde» – zu «Glauben». Vers 1 drückt dieses Geschehen in nuce, in radikal personalen Kategorien aus: nicht «ich mir» – sondern «ganz Dir zu eigen!» Vers 2 spricht von den Sequelen der Sünde: «alles das mich hindert zu Dir!» Vers 3 von der durch

<sup>130</sup> Vgl. z. B. Spr 5, 22: «Der Gottlose verfängt sich in seiner Schuld, wird festgehalten von den Stricken seiner Sünde.»

<sup>131</sup> Hebr 12, 1: «Lasset uns ... ablegen alles *Hemmende* und die leicht berückende *Sünde*, mit Geduld laßt uns die Kampfbahn laufen, die vor uns liegt!»

<sup>132</sup> Zum Thema «Glaube» in der Bruder-Klausen-Überlieferung s. unsere Studie «Bruder Klausens Glaubensrede» (Anm. 12), bes. 416–429.

<sup>133</sup> Lk 17, 5.

<sup>134</sup> Mk 9, 24.

<sup>135</sup> Vgl. Hebr 11.

<sup>136</sup> Hebr 12, 2.

<sup>137</sup> Eph 3, 17.

<sup>138</sup> Eph 3, 14–19.

<sup>139</sup> Vgl. Mk 2, 11; Joh 5, 8.

Glaube möglichen Gottes-begabung: «gib alles das mich fördert zu Dir!» Nun kann jemand sagen, die Drei-Wege-Lehre meine nichts anderes als (1) Abkehr von Sünde, (2) Hinwendung zu Gott durch den Glauben und (3) Vereinigtsein mit Gott in vollkommener Liebe/*agape*. Das stimmt ohne Zweifel bis zu einem gewissen Grad für die christliche Ausformulierung dieser Lehre. Von einer Theorie verschiedener Stadien geistlicher Erfahrung aber – um die es bei der Drei-Wege-Lehre geht – ist in Klausens Gebet nur wenig zu finden. Das *kurtz gebettlin* artikuliert einen elementareren Vorgang: die *metanoia*. Durch die spür- und berührbare Nähe zur Schrift gibt das *gewonlich bet* wertvolle Hinweise zu einer kritischen christlichen Rezeption der (neuplatonisch kolorierten) «triplex Via»<sup>140</sup>. Allgemein menschlich formuliert und an allgemein menschliche Erfahrung appellierend, ist das Christliche, das Evangelium – die «unica Via» – im *tâglich beth* durch sprachlich präzise geprägte Artikulierung präsent. Wenn es heißt, das Gebet schließe *höchste Vollkommenheit* ein<sup>141</sup>, so trifft das zunächst – und vor allem anderen – zu im Blick auf die «Vollkommenheit» der Guten Nachricht.

Schließlich noch ein kurzer Hinweis auf die THEOLOGIA DEUTSCH<sup>142</sup>. Die Überwindung von Selbstheit und Eigenliebe ist das Grundthema dieses von Luther so sehr gelobten geistlichen Traktates. *Adam, icheit und selbheit, eigenwillikeit, sunde oder alder mensch, das abkêren und abscheiden von got, das ist alles ein dink*<sup>143</sup>. «Wenn das Vollkommene kommt», wird alles Besondere, Eigene, Selbstische vernichtet<sup>144</sup>. Die Häufung der Personalpronomina: *ich, mîn, mir, mich, du, dîn und des-glichen*<sup>145</sup> durchzieht wie ein Refrain die Belehrung des Traktates. Beim

<sup>140</sup> Zu bemerken ist, daß nicht jedes Dreierschema christlicher Mystagogie neuplatonische Spuren aufweist. Als Beispiel einer völlig unplotinischen Dreischritt-Lehre sei auf KATHARINA VON SIENA: *Il Dialogo*, XXVI (= Beginn der «Dottrina del Ponte»), ed. CAVALLINI, Roma 1968, 57–59, verwiesen; 58: «Per il primo scalone, [= «Stufe», «Absatz» der «Brücke» – Christus], levando [l'anima] i piei dell' affetto dalla terra, si spogliò del vizio, nel secondo si vestì d'amore von virtù, e nel terzo gustò la pace.» Die erste und zweite «Stufe» entsprechen – dem Inhalt nach – der 2. und 3. Bitte von Klausens Reimgebet.

<sup>141</sup> Vgl. Anm. 99.

<sup>142</sup> Vgl. dazu die neueste Studie von ALOIS M. HAAS: *Die «Theologia Deutsch», Konstitution eines mystologischen Textes*, FZPhTh (1978) 304–350.

<sup>143</sup> Das Buch vom vollkommenen Leben, *Die Theologia Deutsch*, hrg. v. KURT F. RIEDLER (Text nach der Edition v. F. PFEIFFER), Thalwil-Zürich 1947, Kap. XXXVI, S. 260.

<sup>144</sup> A. a. O. XVIII, 221.

<sup>145</sup> A. a. O. XLIII, 283; vgl. I, 186; II, 187; III, 188; XVI, 217; XXII, 227 u. ö.

Frankfurter sind die Personalpronomina Abstracta («Begriffe») geworden. Beim Obwaldner Bergbauer sind *von mir* und *zu dir, mich mir* und *mich dir* – als Kernformeln – in eine konkrete, personale, behutsam formulierte, mühsam erworbene, praktisch-praktikable Gebetsprache eingegangen.

### *Gehalt*

Die Struktur eines Gebetes – Wortwahl, Satzbau, Satzfolge, Rhythmus – bildet das «Gehäuse» des Betens. Struktur und Syntax sind wichtig für richtiges Beten. Im Beten aber wendet der Beter kaum diesen Elementen seine Aufmerksamkeit zu (sie wirken mehr im Unbewußten). Wichtiger ist die Gebetsaussage bzw. der Gebetsinhalt. Dieser bietet – zumal beim mystischen Gebet – «Nahrung» dem Geist, «Material» der Betrachtung. Mystisches Beten tendiert auf ein «opus contemplationis». Das Wichtigste jedoch ist der Vollzug des Betens: ein Geschehen, ein Handeln. Der Text soll dazu «Anregung», «Hilfe», «Ansporn» und «Leitung» gewähren. Diesen – entscheidenden – Aspekt möchten wir mit «Gehalt» andeuten, geht es doch um das, was der Gebetstext enthält und eigentlich meint, bzw. im betenden Subjekt aktuell zu machen beitragen möchte. Zur Erläuterung dieser Funktion stützen wir uns auf eine Studie des bekannten englischen Sprachlogikers RAMSEY<sup>146</sup>, die Sprechakt-Theorie von AUSTIN und SEARLE<sup>147</sup> und die Erwägungen zum Thema «Gebet» von EBELING<sup>148</sup>, einem Autor, der sich unter den namhaften Theologen der Gegenwart wohl am intensivsten mit der Beziehung «Sprache und Glaube» auseinandergesetzt hat<sup>149</sup>. Es ist klar, daß wir im Rahmen dieses Beitrages – im Blick auf das Sprachgeschehen «beten» – nur auf den einen oder anderen Aspekt von Klausens *gebettlin* auf-

<sup>146</sup> I. T. RAMSEY: *Our Understanding of Prayer*, London (SPCK) 1971 (Archbishops' Commission on Christian Doctrine, Occasional Paper No 1).

<sup>147</sup> J. L. AUSTIN: *Zur Theorie der Sprechakte* (How to do things with Words), Dt. Bearbeitung von E. Savigny, Stuttgart (Reclam) 1972. J. R. SEARLE: *Sprechakte* [Speech Acts], Ein Sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1971 («Theorie», hrg. v. J. Habermas, D. Henrich u. J. Taubes, Redaktion K. M. Michel).

<sup>148</sup> GERHARD EBELING: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. I, Tübingen 1979, 192–244 (= § 9 «Reden zu Gott»), bes. 192–210, im folg. zit. Ebeling: *Dogmatik I* (mit Seitenangabe). Vgl. dazu auch ders.: *Das Gebet*, ZThK 70 (1973) 206–225; ders.: *Vom Gebet*, Predigten über das Unser-Vater, Tübingen 1963.

<sup>149</sup> Vgl. G. EBELING: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960; *Wort und Glaube II*, Tübingen 1969; *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975.

merksam machen können<sup>150</sup>. Wir beschränken uns, vom Gebetstext ausgehend, auf drei Gesichtspunkte: die Gebetssituation, die Gebets- handlung, die Anrede.

(a) Die Gebetssituation hat, so betont Ebeling, mit «Lebenserfah- rung» zu tun, sie ist Konkretion und Aktualisierung einer «menschlichen Grundsituation»<sup>151</sup>. Dabei geht es um «Lebensgewährung» und «Lebens- gefährdung»<sup>152</sup> – in der Polarität von «Einzelnem» und «Ganzem»<sup>153</sup>. Das Gebet «ist auf seine Echtheit hin daran zu messen, ob mit der Radi- kalität des Gottesbezuges das wahrhaft Konkrete erschlossen wird», ob Gott als Der «konkret wird», der den Betenden «allererst konkret macht»<sup>154</sup>. Der Mensch soll deshalb zu sich selbst kommen, «weil er, vor Gott gestellt, ganz aus sich heraustritt»<sup>155</sup>. Wer Klausens Gebet

<sup>150</sup> Eine vollständige Analyse müßte folgende Aspekte berücksichtigen: 1. die Gebetssituation, 2. das Gebetsanliegen, 3. den Adressaten (der im Gebet implizierte Gottes-«begriff» bzw. die Gottes-«vorstellung»), 4. den Gebetstext, 5. die Gebets- handlung (den Sprechakt als Sprechhandlung), 6. die Gebetsgeste. Eine theologische Erörterung müßte zudem die Voraussetzungen und die Wirkung des Gebetes (Zusammenhang Gebet und Vorsehung Gottes) zur Sprache bringen.

<sup>151</sup> EBELING: Dogmatik I, 194–199. Ebeling geht vom «Phänomen des Gebets» – einem «menschlichen Urphänomen, das mit Religion gleichursprünglich ist» – aus, um, gestützt auf dieses genuine Reden – «Wo immer Heiliges, Göttliches erfahren wird, versetzt es den Menschen in die Haltung der Anbetung» – den «hermeneuti- schen Schlüssel der Gotteslehre» (des Gott zugesprochenen «Seins» und seiner «Attribute») zu erarbeiten (a. a. O., 192f.). Dabei übersieht Ebeling keineswegs die Fragwürdigkeit dieses (empirischen) Ansatzes: die «Moderne, in der die *Gebets- losigkeit* weiteste Verbreitung gefunden hat und die Vokabel Gebet ein *Fremdwort* geworden ist» (196, Hervorhebung von uns), der «Gebetskollaps in der Moderne» (214, Hervorhebung von uns).

<sup>152</sup> EBELING: Dogmatik I, 196.

<sup>153</sup> A. a. O., 199.

<sup>154</sup> A. a. O., 198. Ebeling vergleicht an dieser Stelle das Gebet, das (konkrete) «Reden zu Gott», mit dem theoretisch-systematischen Bemühen um Klärung des Gottes-«begriffes»: «Der abstrakt gefaßte Gedanken des Transzendierens führt allerdings in die Aporie, daß mit der Schärfe, in der die Letzthinnigkeit zur Geltung kommt, die Konkretion des den Menschen Angehenden schwindet.» – Vgl. dazu auch EBELING: Das Gebet, ZThK 70 (1973) 224: das Gebet ist «der Vorgang einer Durchdringung von Glauben und Leben, des Konkretwerdens des Glaubens, aber auch, so paradox das klingt: des Konkretwerdens des Lebens.»

<sup>155</sup> A. a. O., 204: «Gott entzieht sich der beobachtenden Feststellung und der kritischen Analyse. Er wird erfahren in dem Widerfahrnis, in dem *Gotteserkenntnis* und *Selbsterkenntnis* in Korrelation miteinander stehen. Dabei handelt es sich nicht um zwei voneinander zu sondernde Akte, sondern um das eine Geschehen, durch das der Mensch deshalb zu sich selbst kommt, weil er, vor Gott gestellt, ganz aus sich heraustritt» (Hervorhebung von uns). – Die hermeneutische Grundregel der Konpenetration von Gottes- und Selbst- (und Welt-)verständnis wird auch von KATHARINA VON SIENA betont und unter dem Bild eines «unendlichen Kreises»

– die drei kurzen Sätze – auf dem Hintergrund dieser Situationsbestimmung – und auf dem Hintergrund von Mk 8, 35 – liest, bzw. spricht und praktiziert, wird die dem Text immanenten Qualitäten schätzen, kosten und erproben lernen. Das Gebet will zwischen «Gewährung» und «Gefährdung» von Leben zur «Bewährung» im Leben führen. Das *gewonlich bet* kann immer und überall, in allen Lebenssituationen, von Einfachen und Komplizierten, von Anfängern und Fortgeschrittenen, von Heiligen und Sündern gesprochen werden. Das *kurtz und gar trefflich gebettlin* bringt in radikalem Gottesbezug konkrete menschliche Grundsituation zur Sprache (läßt «menschliche Grundsituation» als «Sprachsituation» in den Strukturen der «Gebetssituation» erkennen <sup>156</sup>).

Lebensgewährung und Lebensgefährdung haben mit prekärer Situation und mit Bedrängnis (Anfechtung) zu tun. Das Zeugnis der Mystiker ist deshalb so wichtig, weil es die Erfahrung der Dialektik von «innen» und «außen», von «Gewinn» und «Verlust», vom «Ganzen im Einzelnen» und «Einzelnen im Ganzen» (des Lebens) in äußerster Zuspitzung widerspiegelt. Deshalb sollen mystische Gebete – wie der Autor der CLOUD OF UNKNOWING (der «Wolke des Nicht-Wissens») <sup>157</sup> sagt – nur «wenige

zusammengefaßt: il «cerchio del vero cognoscimento di sè, il quale cognoscimento di sè è unito in me, che non ò principio nè fine, sì come il cerchio tondo», Dial. X, ed. Cavallini 1968, 24. Die christliche Gebetssituation schildert Katharina, Gebet und Selbsterkenntnis verbindend (im Blick auf die Urgemeinde, die betend das Kommen des Heiligen Geistes [die Rückkehr des «Herrn»] erwartet, vgl. Apg 1, 13–14) mit folgenden prägnanten Worten (eine bessere Definition christlichen Betens könnte kaum gefunden werden), Dial LXV, ed. Cavallini, 141:

«Poi che l'anima è entrata dentro,  
passando per la dottrina di Cristo crocifisso ...,  
gionta alla casa del cognoscimento di sè,  
sta serrata in vigilia e continua orazione ...»

«O quanto è dolce a quella anima [Katharina], e a me [Gott] è piacevole, la santa orazione fatta nella casa del cognoscimento di sè e nel cognoscimento di me!», Dial. LXVI, ed. Cavallini, 142.

<sup>156</sup> Vgl. EBELING: Dogmatik I, 204: «In diesem Sinne wird in theologischer Sicht von der menschlichen Grundsituation als Sprachsituation behauptet, daß sich in ihr Strukturen der Gebetssituation erkennen lassen.»

<sup>157</sup> Die «Cloud of Unknowing» ist «ein anonymer englischer Traktat über das mystische Leben aus dem 14. Jahrhundert, von einem Weltpriester geschrieben» (LThK<sup>2</sup>II, 1237, Art. v. H. C. GRAEF). Vgl. dazu die Einleitung von ENDRE VON IVANKA in: Die Wolke des Nichtwissens, Erstmals ins Deutsche übersetzt von E. STRAKOSCH, Einsiedeln 1958, 5–14; D. KNOWLES: Englische Mystik, Düsseldorf 1967, 73–103. Krit. Textausgabe von P. HODGSON: Early Engl. Text Soc. CCXVII, London 1944, 1–133. Wir zitieren im folg. nach der (modernisierten) Ausgabe von J. MC. CANN: The Cloud of Unknowing and other Treatises, London 1952<sup>6</sup> («The

Worte» haben: «je weniger, umso besser»<sup>158</sup>. Als Modell mögen kurze Ausrufe in Notsituationen gelten wie: «Fire!» (= Feuer, sprich «fir»!) oder «Out!» (= hinaus!)<sup>159</sup>. Am Anfang alles Betens stehen – betont der Anonymus – die zwei einfachen (monosyllaben) Wörtchen: «God» (Gott = der Lebens-gewährer) und «Sin» (Sünde = Lebens-gefährdung)<sup>160</sup>. Denn «Beten ist nichts anderes als eine ehrfürchtige, bereite Hingabe an Gott, vom Verlangen beseelt, im Guten zu wachsen und das Böse zu überwinden»<sup>161</sup>. Für die Bitte um Wachstum im Guten genügt – nach der «Cloud of Unknowing» – der An-ruf «Gott!»<sup>162</sup>, für die Bitte um Überwindung des Bösen der (apotreptisch zu verstehende) Aus-ruf «Sünde!» (hinweg! – nimm fort was Sünde!)<sup>163</sup>. Klausens Gebet geht nicht so weit. Doch spricht es eine elementare Sprache. Die Bitten 1 und

Orchard Books»). Vom Gebet ist besonders in Kap. 37–39 des Traktates «A Book of Contemplation, the which is called The Cloud of Unknowing, in the which a soul is oned with God» die Rede.

<sup>158</sup> The Cloud, Kap. 37, ed. McCANN 53: «And if they [gemeint sind mystische Gebete] be in words ..., then be they in full few word: yea, the fewer the better.» Der Text fährt fort: «Yea, and if it be but a little word of one syllable, methinks it is better than of two, and more according to the work of the spirit; since a ghostly worker in this work should evermore be in the highest and the sovereignest point of the spirit.» Der Kontakt mit der Praxis eines *mantra* mit wirkungsvoller Kraft (versehenes Wort) ist unverkennbar. Kap. 39, 55: «... not in many words, but in a little word of one syllable.»

<sup>159</sup> The Cloud, Kap. 37, 53.

<sup>160</sup> The Cloud, Kap. 39, 56. – Sind die Urwörter des christlichen (Auferstehungs-)Glaubens: *Kyrios* (Herr) – *Jesus* (vgl. Phil 2, 11), so könnte man das ganze menschliche Bemühen um Heil auf die beiden Grundwörter (religiöser Sprache) «Gott» und «Sünde» zurückführen. Vgl. dazu im Sanskrit die «heilige Silbe» *ōm* (= das Absolute) und *prakṛiti* (= die Welt als [magische] Täuschung) bzw. *māyā* (= Ursprung der Illusion). Nach indischer Vorstellung ist «Sünde» zunächst *a-vidiā* = Täuschung, Irrtum, Illusion, Nicht-Wissen (im Gegensatz zu *vidiā* = Erkenntnis) und erst in einem sekundären (abgeleiteten) Sinn moralische Verfehlung (und «Heil» zunächst Erkenntnis [des einzig Wahren und Notwendigen]).

<sup>161</sup> The Cloud, Kap. 39, 55: «Prayer in itself properly is nought else but a devout intent directed unto God, for the getting of good and removing of evil», lat. Version: «oratio nihil aliud est in se quam devota mentis intentio directa ad Deum propter bona adquirenda et mala penitus propulsanda» (a. a. O., Anm. 2).

<sup>162</sup> The Cloud, Kap. 39, 56: «if we will intently pray for the getting of good, let us cry, either with word or with thought or with desire, nought else and no more words, but this word GOD. For in God is all good, both by cause and by being.»

<sup>163</sup> A. a. O., 55/56: «when we will intently pray for the removing of evil, either say, or think, or mean nought else and no more words, but this little word SIN.» – A. a. O., 56: «Have no marvel why I set these two words beford all others. For if I knew any shorter words, so fully comprehending in them all good and all evil, as these two words do, or if I had been taught by God to take any other words, I would have taken them and left these, and so I counsel that thou do.»

3 des Reimgebetes sind eine Art (elementare) Explizierung des Rufens nach «Gott» bzw. den «bona acquirenda», die Bitte 2 enthält einen (elementaren) Kommentar zum Wörtchen «Sünde» bzw. den «mala quaevis penitus propulsanda». Auf jeden Fall wirbt das *kurtz gebettlin* für die Maxime:

*Oratio brevis penetrat caelum* <sup>164</sup>.

*Non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus. Et ideo brevis debet esse et pura oratio...* <sup>165</sup>

«Brevis» will hier nicht heißen, daß das Gebet von kurzer Dauer sein soll. Ganz im Gegenteil. Der Mystiker sucht «beständiges» Beten (vgl. Lk 18, 1; 1 Thess 5, 17) oder zumindest Beständigkeit im Beten. Dazu eignen sich weniger kunstvoll gebaute Hymnen und lange Psalmen. Diese verlangen eine besondere (kommunitäre, ja liturgische) Gebetsituation <sup>166</sup>. Um immer zu beten, braucht es nur wenige, einfache, – doch kräftige Worte. Das *gewonlich bet* ist ein Modell dazu. «Immer» – heißt es – habe Klaus «gesagt»: *O min got vnd min her ...* <sup>167</sup>

(b) Gebet ist bestimmt als «Reden zu Gott» <sup>168</sup> – im Unterschied von «Reden über Gott» und «Reden von Gott her» – zu charakterisieren.

<sup>164</sup> The Cloud, Kap. 37 (Schluß), 54: «short prayer pierceth heaven» (lat. Version Anm. 1). – Der Autor läßt sich für diese Formulierung von Eph 3, 18f. («Breite» und «Länge», «Höhe» und «Tiefe» der alles «Erkennen übersteigenden Liebe Christi» – «auf daß ihr erfüllt werdet zu der ganzen Fülle Gottes!») inspirieren: «length» = «everlastingness of God», «breadth» = «his love» (in Christus), «height» = «his might» (in Christus), «depth» = «his wisdom» (offenbart in Christus). «... what pity and what mercy shall God have then of a ghostly cry in the soul, made and wrought in the height and depth, in the length and breadth of his spirit?» (a. a. O.).

<sup>165</sup> Regula S. Benedicti XX, 3–4; S. Anm. 6.

<sup>166</sup> The Cloud, Kap. 37 (Anfang), 53, unterscheidet der Autor zwischen «special prayer» (= mystisches Gebet, mit nur kurzen Ausrufen, «Schreien») und «those prayers that be ordained by Holy Church». Von den Mystikern wird gesagt: «For they that be true workers in this work [gemeint ist das *opus contemplationis*, von dem das ganze Buch handelt], they worship no prayer so much as those of Holy Church; and therefore they do them in the form and in the statute that they be ordained by holy fathers before us.» Vom «besonderen Gebet» der Mystiker heißt es: «But their special prayers rise evermore suddenly unto God, without any means or any premeditation in special coming before, or going therewith» (vgl. Röm 8, 26f.).

<sup>167</sup> DURRER II, 752 (Pantaleon): semper dicebat. An dieser Stelle ist auch eine vorzügliche lateinische Übertragung des *gebettlin* zu finden:

*Domine deus, me mihi adime  
et tibi totum tribue [!]*

<sup>168</sup> EBELING: Dogmatik I, 192 ff. («Reden zu Gott» = Gebet); vgl. 158 ff. («Reden über Gott» = Lehre) u. 245 ff. («Reden von Gott her» = Offenbarung, Wort Gottes, Verkündigung).

Doch meint «beten» in erster Linie «bitten»<sup>169</sup>. Der Sprechakt «beten» ist also zunächst: «bitten»<sup>170</sup>, – im Blick auf Lebensgewährung und Lebensgefährdung: «inständig bitten», – *be-seeching* (er-bitten, er-flehen) wie die weise englische Mystikerin JULIANA VON NORWICH (um 1342 – nach 1413) sagt<sup>171</sup>. «Bitten», «er-bitten» ist ein Akt des Willens, – gerich-

<sup>169</sup> Seit der Christianisierung wurde *orare* (den Germanen unbekannt) durch das vorhandene ahd. Verb *bitten* gedeckt. *bitten* hängt sehr wahrscheinlich mit dem ahd. *beitten*: «zwingen», «drängen», «fordern» zusammen und ist verwandt mit dem gr. *peithesthai*: «sich überreden lassen», dem lat. *fidere* = «vertrauen» und *foedus* = «Bund». *beten* bzw. *bitten* also meint (vi vocis) primär: «aufgrund eines von einem anderen gegebenen Versprechens bei diesem vorstellig werden ...» Vgl. Der Große Duden IX, Etymologie, Mannheim 1963, 62 u. 69; F. KLUGE: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1967<sup>20</sup>, Sp. 71 a.

Der allgemeinste gr. Terminus für «beten» *pros-euchomai* (nicht nur *euchomai*) = «er-flehen», «er-bitten», «inständig bitten». Die allgemeinsten hebr. Termini *hitpallel* (von *palal*) = «bitten», «flehen», «für-bitten», *inter-cedere* ..., *tefillah* = «Gebet», «Bittgebet», im Unterschied zu *tehillah* = «Lob», «Dankgebet», «Preisung.»

Nur das Deutsche unterscheidet (morphologisch) *bitten* – *beten*, *bet* – *gebet*. Die alte (handschriftliche) Titulatur des Klausen-Gebetes *gewonlich bet* heißt wörtlich: «zur Gewohnheit gewordene [tägliche] Bitte».

<sup>170</sup> Wir beschränken uns im folgenden auf einige Bemerkungen zu dem – von Klausens Gebet suggerierten – Sprechakt «bitten» und klammern andere – nicht weniger bedeutsame Sprechakte des «Reden zu Gott» wie «danken», «loben», «preisen» (Doxologie), «segnen» u. s. f. aus. Die Bestimmung des Gebetes als «Reden zu Gott» gibt eher eine allgemeine Sprech-«Richtung» an, innerhalb derer verschiedene (spezifische) Sprech-«Akte» im Sinne von AUSTIN und SEARLE zu unterscheiden sind.

<sup>171</sup> Über das Leben der LADY JULIAN sind wir nur durch ihre eigene Schrift und die Bemerkungen eines Kopisten unterrichtet. Sie war sehr wahrscheinlich Rekluse bei St. Julian in Norwich (Grafschaft Norfolk). In ihrem Buch berichtet sie von 16 «Offenbarungen» (vor der letzten soll sie für eine Weile den Glauben an die Echtheit derselben verloren haben) – Worte, die sie vom Herrn empfängt – und im Lichte späterer Erfahrungen kommentiert. Die Gedanken stehen unter dem Einfluß der englischen Mystik jener Zeit wie «The Cloud of Unknowing» und die Schriften von Walter Hilton (vgl. WALTER HILTON: Glaube und Erfahrung [The Scale of Perfection], eingeleitet v. H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1966). Die Sprache Julianas ist von erfrischender Spontaneität, befreiender Freiheit und Freimütigkeit, lebensnah und erfahrungsgesättigt und zeugt von scharfer (theologischer) Unterscheidungsgabe. Die Ausführungen über das Gebet (Kap. 41–43) – ein Text, der zu den schönsten persönlichen Zeugnissen christlicher Beter über das *mystische* «Reden zu Gott und mit Gott» gehört – sind ein Kommentar zur 14. «Offenbarung». Im folgenden zitieren wir nach: *Revelations of divine Love shewed to a devout Anzess [Rekluse] by name Julian of Norwich*, edit. from the MSS. by R. HUDLESTON, London 1952<sup>2</sup> («The Orchard Books»). Wenn wir uns zur Illustration des Sprechaktes «beten» auf zwei englische Mystiker – den Anonymus der Cloud of Unknowing und Juliana von Norwich – stützen, so deshalb, weil es sich hier um unmittelbare Erfahrungs-zeugnisse handelt, und weil die Worte, welche diese beiden Autoren dafür verwenden, uns von besonderer theologischer Prägnanz zu sein scheinen.

tet an Gott: ein «neuer, gnadenvoller [in mittelalterlicher Sprache ‘gott-selig’], beharrlicher Wille, geeint und gefestigt in den Willen unseres Herrn hinein, durch das sanfte, inwendige Wirken des Heiligen Geistes»<sup>172</sup>. Gebet hat – wo immer es seiner originalen Sprechintention entspricht – nichts mit Ersatz für eigenes Handeln zu tun. «Gebet ist» – sagt Juliana – «ein Zeugnis, daß die Seele will wie Gott will, es belebt das Gewissen und bereitet den Menschen [öffnet ihn] zum Empfang der Gnade [Gottes]»<sup>173</sup>. Und weiter wird gesagt, Gott wolle uns durch das Gebet zu «Partnern seiner guten Taten» machen: «deshalb regt Er uns dazu an, um das zu flehen / bitten, was Ihm beliebt [durch uns] zu tun»<sup>174</sup> – «Und so bringt das Gebet die Seele in Einklang mit Gott»<sup>175</sup>. Dies mag genügen, um den Sprechakt «beten», den Klausens *kräftig gebettlin* anvisiert, etwas näher zu beschreiben. *nim mich mir vnd gib mich ... dir! – nim von mir was mich hinteret gegen dir! – gib mir was mich fürderet zu dir!* will eine Art Handlungsmuster modellieren<sup>176</sup>. Was der Text auf-

<sup>172</sup> Rev. of div. Love, Kap. 41, ed. HUDLESTON 72: «Beseeching is a new, gracious, lasting *will* of the soul, oned and fastened into the *will* of our Lord by the sweet inward work of the Holy Ghost» (Hervorhebungen von uns). – Für den Willensaspekt im Gebet vgl. die von THOMAS VON AQUIN verwendeten Formulierungen: «oratio est quodammodo interpretativa *voluntatis*» (S. th. III, q. 21, a. 4); «oratio est explicativa *desiderii*» (S. th. II/II, q. 83, a. 14, obi. 2); «oratio est quodammodo *desiderii* nostri interpres apud Deum» (S. th. II/II, q. 83, a. 9, c.; vgl. a. 1, ad 1); oratio est «interpretativa *spei*» (S. th. II/II, q. 17, a. 2, obi. 2 u. a. 4, obi. 3).

<sup>173</sup> Rev. of div. Love, Kap. 43, 76: «Then is prayer a witness that the soul *willeth* as God *willeth*; and it comforteth the conscience and [en]ableth man to grace.» – Zu: «prayer ... comforteth the *conscience*». Wie der «Ort» des Glaubens weder der Verstand allein, noch der Wille allein, sondern das «Gewissen» ist, so gehören auch Gebet und Gewissen zusammen. Hat der «Gebetskollaps» unserer Zeit mit dem Verlust von «Gewissen» zu tun? Rev., Kap. 41, 71, nennt Juliana die zwei Grundbedingungen des Gebetes: «two conditions...: one is rightfulness [Geradheit], another is sure trust [sicheres Vertrauen, Glauben].»

<sup>174</sup> Rev. of div. Love, Kap. 43, 77: «For he [God] beholdeth us in love and would make us *partners of his good deed*, and therefore he stirreth us to prayer for that which it liketh *him* to do.»

<sup>175</sup> A. a. O.: «And thus the soul by prayer *accordeth* to God.»

<sup>176</sup> Der Sprechakt «beten»/«bitten» impliziert (als Akt des Willens des Betenden) ein Handlungsmodell, die Sprachstruktur des Gebetstextes expliziert (interpretiert) die Struktur der Bereitschaft des Betenden zum Handeln als «Partner Gottes». Sprachstruktur und Handlungsstruktur («Gehalt» des Gebetes) verbinden Gott (als Agens) und den Menschen (als motus a Spiritu Sancto) im Gebet zu einem Geschehen, «Vollzug». Dazu JULIANA, Kap. 42, 74: «the fruit and the end of our prayers: that is, that we be *oned* and *like* to our Lord in *all things*» – *gib mich ganz zu eigen dir* etc.! – Die Definition des Gebetes nach THOMAS VON AQUIN: S. th. II/II, 2. 83, a. 3, c.: «Im Gebet erweist der Mensch Gott Ehrfurcht, insofern er sich ihm unterwirft und betend anerkennt, daß er seiner als Urheber seines Gutes [Gewährer

grund der Wortung – in mystischer Sprache – bezweckt, ist: «Dein Wille geschehe!»<sup>177</sup> – «nicht was ich will, sondern was Du willst!»<sup>178</sup>

(c) Zur Anrede: *O min got vnd min her*. Auf den biblischen Hintergrund von «Gott» und «Herr» (Gottesname – Jesu verliehen) haben wir schon hingewiesen. Dazu noch einige Erläuterungen nach Juliana. Gott sagt zu ihr: *I am Ground of thy beseeching* – «Ich bin Grund deines inständigen Bittens»<sup>179</sup>. «Zuerst ist es mein Wille, daß du es [das zu Erflehende] hast; dann mache ich, daß du es [das zu Erbittende] willst; und da Ich es dich zu erflehen mache, und du es [wirklich – wahrhaft] erbittest, wie sollte es denn sein, daß du dein Erbitten / Erflehen nicht haben solltest?»<sup>180</sup> «Denn alles, was unser guter Herr uns erflehen macht, das hat er anfangslos für uns bestimmt. Hier mögen wir sehen, daß unser Bitten nicht Ursache ist von Gottes Gutsein [zu uns]; und das zeigt er uns an in freundlicher Rede mit allen diesen sanften Worten, wenn er sagt: 'Ich bin Grund'»<sup>181</sup>. «Und weiter gehört zum Beten Danken. Danken ist ein wahres, inneres Wissen, mit großer Verehrung und liebender Scheu, indem wir uns mit unserem ganzen Vermögen zu jenen Taten hinwenden [kehren], zu denen unser guter Herr uns anregt [reizt, lockt], indem wir frohlocken und inwendig Dank sagen»<sup>182</sup>. Das Gebet ist nach christli-

von Leben und «Partner» seines Handelns, seiner «guten Taten] bedarf.» – EBELING: Das Gebet, ZThK 70 (1973) 225: das Gebet läßt sich «als Übergabe verstehen, in der sich der Beter mit dem ganzen Kontext seiner Umwelt – darum das Gewicht der Fürbitte! – Gott ausliefert ... Darin liegt das wesenhaft soteriologische Moment des Gebetes.»

<sup>177</sup> Mt 6,10.

<sup>178</sup> Mk 14,36.

<sup>179</sup> Rev. of div. Love, Kap. 41, 72: *I am Ground of thy beseeching* ist ein «Offenbarungs»-Wort an Juliana («And all this brought our Lord *suddenly* to my mind, and *shewed* these words, and said: *I am Ground ...*») und bildet zusammen mit *Prayer oneth the soul with God* (Kap. 43, 76) die beiden Grundstützen der Ausführungen «on prayer»,

<sup>180</sup> Rev. of div. Love, Kap. 41, 72: «*I am Ground of thy beseeching*; first it is my will that thou *have* it; and after, I make thee to *will* it; and since, I make thee to *beseech* it and thou beseechest it, how should it then be that thou shouldst not have thy beseeching?» – «How should it then be? etc., this was said for an impossible [thing]. For it is most impossible that we should beseech *mercy* and *grace*, and not have it.»

<sup>181</sup> A. a. O.: «For everything that our good Lord maketh us to beseech, *himself* hath ordained it *to us* from without beginning. Here we may see that *our* beseeching is *not cause* of God's goodness; and that shewed he soothfastly in all these sweet words when he saith: *I am Ground.*»

<sup>182</sup> Rev. of div. Love, Kap. 41, 73: «And also to prayer belongeth thanking. Thanking is a true inward knowing, with great reverence and lovely dread turning ourselves with all our mights unto the working that our good Lord stirreth us to do, enjoying and thanking inwardly.»

chem Verständnis ein Handeln, doch nicht ein bloß vom Menschen ausgehendes Handeln, – kein «voluntaristischer» Willensakt, – noch weniger ein (vermessenes) Unternehmen, Gottes Willen nach unseren Interessen zu «beugen» oder zu «zwingen»<sup>183</sup>. Gebet im christlichen Sinn ist Antwort auf Gottes wohlwollende Anrede, freudige, dankbare Zustimmung zu seiner Guten Nachricht<sup>184</sup>. *Nim mich mir!* entspricht der Weisung «verliere dich dir um meinetwillen!» *Gib mich dir!* kommt aus dem entschiedenen, von der Botschaft bestimmten Willen zur «Nachfolge». Die Anrede *O min got vnd min her* identifiziert den «Grund» (den Inspirator) der drei Bitten. Der Angesprochene (der Adressat) ist der Agens principalis jener «guten Taten», die der Mensch im Glauben – als «Partner» Gottes – zu tun sich im Gebet bereit und willens erklärt.

### Ergebnis

«Alles, was den Menschen bewegt ... gehört in unerschöpflicher Weise in das Gebet hinein. Indem es vor Gott gebracht und Gott mit ihm konfrontiert wird, gerät die Sprache in eine ... wandlungsreiche Bewegung»<sup>185</sup>. Das Gebet ist «die äußerste Verdichtung des Gottesverhältnisses», zugleich «Verdichtung des Lebens»<sup>186</sup>, «Syntax des Glaubens»: der Beter fügt «Gott und seine eigene Lebenswirklichkeit in einen und denselben Satz zusammen»<sup>187</sup>. Was mit diesen Äußerungen theo-

<sup>183</sup> THOMAS VON AQUIN: S. th. II/II, q. 83, a. 2, ad 2: «oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis; sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.» Vgl. die Darlegung im corpus von a. 2: das Gebet hat (a) weder mit einem fernen und unnahbaren, noch (b) mit einem starren und unnachgiebigen, noch (c) mit einem wankelmütigen und unverlässlichen Gegenüber zu tun.

<sup>184</sup> Vgl. EBELING: Dogmatik I, 201–204: «Das Gebetswort als Ausdruck des Angesprochenseins». – *I am Ground of thy beseeching* meint nichts anderes: Gott als «Grund» der Bitte will «Reden zu Gott» als Antwort auf das «Angesprochensein» (von Gott) definieren. Vgl. dazu Rev., Kap. 40, 69–70, wo Juliana vom sündigen Menschen spricht: «This is a sovereign friendship of our courteous Lord that he keepeth us so tenderly while we be in sin; and furthermore he *toucheth* us full privily ..., and then are we *stirred* of the Holy Ghost by contrition *unto prayer* and desire for the amending of our life with all our mights ... therefore it falleth to us evermore *to live in sweet prayer* and lovely longing with our Lord Jesus.» – Vgl. dazu auch den französischen Politiker und Kulturphilosophen ROGER GARAUDY: *Parole d'homme*, Paris 1975, 12: «*Prier, c'est écouter*»; 37: «*Comme la prière, l'amour c'est d'être éveillé, prêt à l'offrande, comme ouvert à l'accueil.*»

<sup>185</sup> EBELING: Dogmatik I, 210.

<sup>186</sup> A. a. O., 206.

<sup>187</sup> A. a. O., 210. – EBELING: Das Gebet, ZThK70 (1973) 224: «Denn das Gebet ist der Ausdruck dessen, daß nicht Leistung, sondern Gnade das Lebensentscheidende, das Concretissimum ist.»

logisch-reflektiert – im Kontext einer «Gotteslehre» und «Dogmatik des christlichen Glaubens» – gesagt wird, trifft auf die drei kurzen Sätze von Klausens *kräftig gebettlin* zu. Das *gewonlich bet* ist ein *täglich* mystisches Bittgebet von seltener Einfachheit, Klarheit und Reinheit. – «Damit etwas religiöse Bedeutung gewinnt, sind nur zwei Bedingungen nötig: Es muß einfach und wiederholbar sein»<sup>188</sup>.

#### IV. IM STROM DER ZEIT

Um die Bedeutung des Bruder-Klausen-Gebetes noch etwas konkreter zu fassen, sei zunächst der originale Text mit anderen im Spätmittelalter gepflegten Gebetsformen verglichen, dann auf dessen Weitertradition und Auswirkung auf spätere Generationen hingewiesen. Abschließend sei das kurze Bittgebet in den heutigen Kontext gestellt und auf mögliche Hilfe hin zur Überwindung latenter oder akuter Gebetskrise angesprochen.

#### *Das Große Gebet*

Die von Petrus Kanisius edierten Bruder-Klausen-Betrachtungen und Gebete<sup>189</sup> basieren auf einer Abschrift, die der Kriegsmann und Freiburger Schultheiß Johann Heid von Landten nach der Vorlage (DURRER «Originalversion») erstellte, die sich im Privatbesitz seines Freundes, des Ritters Melchior Lussy zu Stans, befand<sup>190</sup>. Am Anfang stehen *Zwey und neunzig Betrachtung ... deß gottseligen fast andächtigen Einsidels Bruder Clausen*<sup>191</sup>, welche «sich inhaltlich und formal mit dem

<sup>188</sup> K. DÜRKHEIM: *Der Alltag als Übung*, Bern-Stuttgart 1970<sup>3</sup>, 17 (nach einem altjapanischen Weisheitsspruch).

<sup>189</sup> Zu dem kleinen (Format 7,5 × 10,5 cm), 267 S. umfassenden Bändchen, gedruckt bei Abraham Gemperlin zu *Freyburg in Üchtlandt* 1586 (Vorwort des Buchdruckers 1585), vgl. LIOBA SCHNÜRER: *Die Anfänge des Buchdrucks in Freiburg in der Schweiz 1585–1605*, Freiburger Geschichtsblätter XXXVII (1944), 72–74; S. 74: «Mit diesen 'Betrachtungen' Niklaus' von der Flüe und den angefügten zwei kleinen Viten von S. Beat und Meinrad leitete Canisius die Reihe seiner Freiburger Veröffentlichungen ein, die zum großen Teil aus Heiligenleben bestehen. Canisius sah es als eine der wichtigsten gegenreformatorischen Bemühungen an, dem katholischen Schweizer Volke die frühen Heiligen des Landes vor Augen zu führen ...» – Die Bruder Klaus betreffenden Dokumente sind abgedruckt bei DURRER II, 817–847.

<sup>190</sup> DURRER II, 813.

<sup>191</sup> DURRER II, 819–833.

sogenannten 'Großen Gebet' der Eidgenossen aufs engste berühren»<sup>192</sup>. «Der Charakter dieser Betrachtungen geht» – schreibt DURRER – «auf die Andachtsformen der mystischen Schule Susos und der Dominikaner zurück»<sup>193</sup>. Ähnlich äußern sich MUSCHG<sup>194</sup> und WITTMER<sup>195</sup>, ebenso LÜTOLF<sup>196</sup>, der am Anfang dieser Behauptung steht. Ein genauer Vergleich mit den 100 Betrachtungen Seuses<sup>197</sup> indessen ergibt, daß es sich um zwei verschiedene Gebetsarten handelt. Seuses Meditationen sind ausschließlich «Leidens»-betrachtungen, sie beginnen mit Gethsemane und enden mit der Grablegung (bzw. dem Abschied Marias vom toten

<sup>192</sup> DURRER II, 814. – Das «Große Gebet» war in der urschweizerischen Laienwelt sehr beliebt, von Klerikern indessen wurde es nicht selten kritisiert, im Kanton Schwyz entwickelte es sich, mit lokalen Besonderheiten ausgestattet, zur «eigentlichen Nationalandacht» (DURRER a. a. O.). Die genaue Herkunft und Entstehung ist noch nicht geklärt, nach Durrer (a. a. O., 815) ist als «Ausgangspunkt» der Verbreitung nicht das Kloster Einsiedeln, sondern das Frauenkloster Engelberg unter der Leitung des Priors Johannes von Bolsenheim zu betrachten. – Hss. des «Großen Gebetes» befinden sich in der Bibl. des Benediktinerkollegiums in Sarnen (aus dem Jahr 1517), im Pfarreiarchiv Morschach (aus dem Jahr 1575), im Bezirksarchiv Lachen (aus dem Jahr 1577), in der Bibl. des Benediktinerinnenklosters Hermetschwil (aus dem Jahr 1619) und in der Bibl. des Kapuzinerklosters Schwyz (aus dem Jahr 1680). – Vgl. F. J. DELITZSCH: Das Große Gebet der drei schweizerischen Urkantone, Leipzig 1864 (Ed. des Textes nach der Morschacher Hs.); A. LÜTOLF: Von den Gebeten und Betrachtungen unserer Altvordern in der Urschweiz, Der Geschichtsfreund, Mitteil. d. hist. Vereins d. V Orte, Bd. XXII, Einsiedeln 1867, 86–150 (Ed. nach den Hss. von 1517 und 1619); T. VON LIEBENAU: Zur Geschichte des Großen Gebetes, Kath. Schweizer Blätter N. F. 15 (1899) 254 ff.; O. RINGHOLZ: Das Große Gebet, Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengeschichte 11 (1917) 126–130; P. RÜCK: Die Durchführung des Großen Gebetes in den Jahren 1587–1588, Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengeschichte 60 (1966) 342–355; A. GUILLET [Hrg.]: Das Große Gebet der Eidgenossen, Stein am Rhein 1973 (Text nach der Edit. der Morschacher Hs. von DELITZSCH); P. KAMER: Das Große Gebet der Eidgenossen, seine Form und sein Geist, Diss. Freiburg/Schweiz 1949 (Philos. Fak.). – Das «Große Gebet» der alten Eidgenossen (belegt für das 15. Jahrh.) ist zu unterscheiden vom «Großen allgemeinen Gebet», auch *groß Bätt* oder *Moysis gebett* genannt (belegt seit 1576). Vgl. dazu P. OCHSENBEIN: 'Großes Gebet der Eidgenossen' und 'Großes allgemeines Gebet' – zwei Volksandachten im 16. Jahrhundert, Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengeschichte 73 (1979). Das «Große allgemeine Gebet» ist ein Kettengebet – ohne Betrachtungstexte – bei dem verschiedene Gruppen von Betenden während mehreren Stunden, Tagen und Nächten ununterbrochen 5 Pater und 5 Ave rezitierten. Das Gebet wurde in der (katholischen) Schweiz von weltlicher und kirchlicher Obrigkeit zusammen angeordnet.

<sup>193</sup> DURRER II, 815.

<sup>194</sup> W. MUSCHG: Die Mystik in der Schweiz 1200–1500, Frauenfeld u. Leipzig 1935, 395.

<sup>195</sup> C. WITTMER: Zur Mystik des seligen Nikolaus von Flüe (zit. Anm. 61), 168.

<sup>196</sup> A. LÜTOLF: Von den Gebeten und Betrachtungen ... (zit. Anm. 192), 99.

<sup>197</sup> Bdew III, DS 314–322.

Sohn). Das Große Gebet hingegen ist auf die gesamte «Heilsgeschichte» ausgerichtet, beginnt mit der Erschaffung des Menschen und schließt mit der Eschatologie <sup>198</sup>. Ferner gehören die 100 Betrachtungen Seuses in die Kategorie mystischer «Aspirationen» <sup>199</sup>. Der Betende vertieft sich, innerlich Anteilnahme am Erlösungsgeschehen suchend, mit Leib und Seele in Seele und Leib, Haupt, Antlitz, Hände, Füße, fünf Wunden, fünf Sinne, äußere und innere Verlassenheit des Erlösers ... Die 92 Betrachtungen hingegen bestehen aus kurzen Summarien der biblischen Heilsgeschichte <sup>200</sup>. Mehr als mit den 100 Betrachtungen Seuses scheinen uns die 92 Bruder Klaus zugeschriebenen Betrachtungen und das Große Gebet mit der im 15. Jahrh. einsetzenden volkstümlichen Verbreitung der «Leben-Jesu-Geheimnisse» zu tun zu haben <sup>201</sup>. Auch diese bestehen ja, ob sich die Betrachtung nun auf 50 oder 150 «Ave» verteile, aus stich-

<sup>198</sup> Von den 92 Betrachtungen sind 47 (51%) der Leidensgeschichte, 23 (25%) der Inkarnation und dem Leben Jesu, 5 (5%) der Protologie, 9 (10%) der Auferstehung Jesu und der Eschatologie, 8 (9%) besonderen Bitten gewidmet.

<sup>199</sup> Vgl. dazu das *Anima Christi, sanctifica me*, «eines der beliebtesten mittelalterlichen Christusgebete, bes. zur Begrüßung der Eucharistie. Lat. erstmals 1314/1320 in England, deutsch wenig später am Rhein ... syr. Parallele aus der Zeit um 800 ... Weiterleben im protestantischen Gottesdienst ...», BALTHASAR FISCHER LThK<sup>2</sup> I [1957] 563f. – und die von Seuse den (durch Eingebung empfangenen) 100 Betrachtungen (aus eigener Initiative) beigefügten *begeerunge*, Bdew III, DS 314.

<sup>200</sup> Vgl. dazu auch die bes. Erwähnung der johanneischen «Abschiedsreden» Jesu (35. Betr.), der Mahnung «Wachet und betet!» (38. Betr.) und des Wortes «Wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen» (44. Betr.).

<sup>201</sup> Vgl. K. J. KLINKHAMMER: Adolf von Essen und seine Werke, Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen, Eine Quellenforschung, Frankfurt a. M 1972 (Frankfurter Theol. Studien, 13); und die Darstellung von Klinkhammer in wesentlichen Punkten korrigierende Veröffentlichung von A. HEINZ: Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes, Das bisher unveröffentlichte älteste Zeugnis für den Leben-Jesu-Rosenkranz in einem Zisterzienserinnengebetbuch aus St. Thomas a. d. Kyll (um 1300), *Analecta Cisterciensia* 33 (1977) 262–309. Nach der Veröffentlichung von Heinz ist die Betrachtung der «beneficia incarnationis» anhand von Leben-Jesu-«Clausulae» mit gleichzeitigem Rezitieren von «Aves» (die Grundidee des Rosenkranzgebetes) in Zisterzienser Milieus für die Wende vom 13. zum 14. Jahrh. belegt. Weiter verbreitet wurde diese Gebetsart zu Beginn des 15. Jahrh. durch die beiden Kartäuser Adolf von Essen (†1439) und Dominikus von Preußen (†1460). Die eindeutig marianische Orientierung des Gebetes und dessen weitere volkstümliche Ausbreitung war das Werk des Dominikaners Alanus de Rupe (†1475). – Für die Vorgeschichte des Rosenkranzes und allgemein für die Marienverehrung im Abendland vgl. die grundlegende Untersuchung von G. G. MEERSSEMAN: *Der Hymnos akathistos im Abendland*, 2 Bde, Freiburg/Schweiz 1958 und 1960 (*Spicilegium Friburgense*, 2 u. 3); und ders.: *Etudes sur les anciennes Confréries Dominicaines*, *Arch. Fratr. Praed.* 1950–53.

wortartigen Zusammenfassungen der wichtigsten Momente der Heilsgeschichte <sup>202</sup>.

Auf die Frage der verschiedenen Rezensionen des Großen Gebetes – des «Palladium der drei schweizerischen Urkantone» wie der Gelehrte DELITZSCH es nennt <sup>203</sup> – können wir hier nicht näher eingehen <sup>204</sup>. Sicher hat Kanisius den Text der Abschrift von von Landten überarbeitet <sup>205</sup>. Doch sind die Differenzen der 92 mit Bruder Klaus in Verbindung stehenden Betrachtungen zum Text der 130 oder 86 Betrachtungen nach den Hermetschwiler Hss. zu groß, als daß sie sich allein auf das Konto des Freiburger Herausgebers zurückführen ließen. Die Bruder-Klausen-«Version» des Großen Gebetes zeichnet sich durch besondere theologische Qualitäten aus: dreimal wird die Dreifaltigkeit erwähnt <sup>206</sup>, ausführlich wird von Gottes (allgemeinem) Heils- und (besonderem) Erlösungswillen gesprochen <sup>207</sup>, der Einfluß apokrypher (auch spätmittelalterlicher) Tradition ist zurückgedrängt <sup>208</sup>. Besonders fällt die ver-

<sup>202</sup> Mit diesem Verweis auf die Anfänge der Rosenkranz-Andacht wollen wir den Zusammenhang des Großen Gebetes der Eidgenossen mit dominikanischen Gebetsformen – wie sie etwa im Kloster zu Töss gepflegt wurden (vgl. C. GREITH: Die deutsche Mystik im Prediger-Orden, Freiburg i. Br. 1867, 398–415) – nicht in Frage stellen; dies umso weniger, als diese ja ebenfalls (neben dem Hauptanteil der Kartäuser, bes. des Adolf von Essen und dessen Schüler, Dominikus von Preußen) an der Entstehung der Rosenkranz-Klauseln mitbeteiligt sind (vgl. KLINKHAMMER a. a. O., z. B. 81 f. über «Die Dominikanerinnen von Töss bei Winterthur»). – Wir haben die 50 Rosenkranzgeheimnisse des Kölner Dominikanerpriors Jakobus Sprenger von 1475 (ed. in: 500 Jahre Rosenkranz, 1475 Köln 1975, Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter und ihr Weiterleben, [Ausstellungskatalog] Erzbischöfl. Diözesan-Museum, Köln 1975, 118–121) mit den 92 Betrachtungen Bruder Klausens verglichen. Daraus ergibt sich folgendes Bild: Leidensgeschichte bei Spreng 25 Klauseln (50 %), bei Klaus 47 Betr. (51 %); Kindheitsgeschichte bei Spreng 12 Kl. (24 %), bei Klaus 16 Betr. (17 %); Eschatologie bei Spreng 5 Kl. (10 %), bei Klaus 9 Betr. (10 %).

<sup>203</sup> DELITZSCH a. a. O. (Anm. 192).

<sup>204</sup> Vgl. dazu LÜTOLF a. a. O. (Anm. 192) 97–99, 109–111; und die Anm. 192 angeführte Literatur. Gewiß wird die in Vorbereitung stehende Untersuchung zum «Großen Gebet» von P. OCHSENBEIN in diesem Punkt größere Klarheit als bislang bringen.

<sup>205</sup> Kanisius und der Drucker Abraham Gemperlin gestehen, daß sie den Text, weil *altgeschaffen*, überarbeitet, *in ein bessern Orden* gestellt, DURRER II, 817 u. 818.

<sup>206</sup> Betr. 1, 5 u. 91.

<sup>207</sup> Betr. 5 u. 6.

<sup>208</sup> Die Rezensionen der Hss. von 1517 und 1619 sind vom Gesichtspunkt der «Religion des Volkes» aus natürlich aufschlußreicher als der Text, wie er vorliegt nach der Edition von Kanisius. Aus den genannten Hss. folgende Beispiele, nach LÜTOLF a. a. O. (Anm. 192) 117–150: die Marterszene *12 geißlen und vil ruothen ... 8 ritter* (Hs. v. 1619 [pag. 41], LÜTOLF S. 135); bei der Gefangennahme *sy zogend*

hältnismäßig geringe Anzahl marianischer Elemente auf. Was dominiert ist das «Pater», nicht das «Ave»<sup>209</sup>. Das alles kann kaum das Werk des gegenreformatorischen Jesuiten sein. DURRER spricht die Vermutung aus: «Die Niederschrift des Lussyschen Manuskriptes [der Originalvorlage] dürfte von seinem [Klausens] Ranftkaplan hergerührt haben»<sup>210</sup>.

Klaus also kannte das Große Gebet<sup>211</sup>. Es ist möglich, daß er es schon als Staatsmann und als Bannerherr gebetet hat<sup>212</sup>. Höchst wahr-

*jn durch den bach vnd darnach durch dz kaat vnd güllen* (Hs. v. 1619 [pag. 30], S. 133); bei der Kreuzigung *zwey vnd nüntzig hamerschlag* (Hs. v. 1517, Betr. 85, S. 138), *zwen vnd sechzig großen hammerschlag* (Hs. v. 1619) [pag. 47], S. 138; *Maria jr tuechli ab jrem houpt zoch vnd es gab dz man es wand umb den lib jres lieben kind dz es nit schamrot stünde vor sinen vyenden ...* (Ms. v. 1517, Betr. 86, S. 139); *vor Gericht da leydt er fünfzechen heimlicher verborgner lyden die der welt noch nit offenbar sind vntz an den jüngsten tag* (Hs. v. 1619 [pag. 39], S. 134).

<sup>209</sup> Im ganzen werden 267 Pater, 78 Ave und einmal das Credo gesprochen. Von den 92 Betrachtungen sind nur 12 (13 %) marianisch orientiert.

Der Vergleich zwischen den von Kanisius edierten 92 Bruder-Klausen-Betrachtungen und dem Großen Gebet nach den Hss. von 1517 (130 Betr.) und von 1690 (86 Betr.) ergibt folgendes Bild:

Pater:	Klaus 267,	Hs. v. 1517 308,	Hs. v. 1619 210
Ave:	Klaus 78,	Hs. v. 1517 344,	Hs. v. 1619 71
Credo:	Klaus 1,	Hs. v. 1517 - ,	Hs. v. 1619 1
Betrachtungen nur mit Pater:	Klaus 77 (84 %),	Hs. v. 1517 -	Hs. v. 1619 70 (81 %)
nur mit Ave:	Klaus 12 (13 %),	Hs. v. 1517 20 (15 %),	Hs. v. 1619 14 (16 %)
mit Pater und Ave:	Klaus 3 ( 3 %),	Hs. v. 1517 107 (82 %),	Hs. v. 1619 1 (1 %)

<sup>210</sup> DURRER II, 815.

<sup>211</sup> In Luzern war das Große Gebet schon 1423 (am ersten Jahrestag der verlorenen Schlacht von Arbedo) als offizielle Buß- und Bittandacht in Gebrauch, DURRER II, 814; 1436 bestellte die Regierung von Luzern ein neues Exemplar des Großen Gebetes im Frauenkloster St. Andreas in Engelberg, DURRER II, 815.

<sup>212</sup> Das Große Gebet wurde in Zeiten der Not, bes. der Kriegsgefahr, von der Regierung angeordnet. Zum religiösen Brauchtum der alten Eidgenossen in Zusammenhang mit dem Krieg vgl. W. SCHAUFELBERGER: *Der alte Schweizer und sein Krieg*, Zürich 1952 (Wirtschaft, Gesellschaft, Staat, Bd. 7); H. G. WACKERNAGEL: *Altes Volkstum der Schweiz*, Basel 1959<sup>2</sup> (Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 38), 117–317. Bez. der «Schlachtgebete» – zu denen das Große Gebet schon wegen seiner außerordentlichen Länge nicht gehört – vgl. L. ZEHNDER: *Volkstümliches in der älteren schweizerischen Chronistik*, Basel 1976 (Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 60), 160–164 (= 9. 1. 6.: «Gebet vor (nach) der Schlacht»). – Nach P. Ochsenbein wäre das «Große Gebet» nicht so allgemein in den Urkantonen verbreitet gewesen, wie man bisher anzunehmen pflegte, sein Gebrauch einzuengen auf die Gebiete von Schwyz, Engelberg und Luzern.

scheinlich befand sich ein Exemplar desselben im Ranft. Umso mehr lohnt sich der Vergleich mit dem *kurtz* und *täglich gebettlin* des Einsiedlers. *Dz groß bett* der alten Eidgenossen ist eine lange, ca. 4 Stunden dauernde Bittandacht. Sie wird in Gemeinschaft für besondere, durch Bedrohung des Gemeinwohls entstandene Anliegen, zur Abwendung von Krieg, Pest, Hunger und Tod verrichtet<sup>213</sup>. Das *gewonlich bet* ist – ohne jene Gebetsform konkurrenzieren zu wollen – ein kurzes, persönliches, «im Verborgenen» (*en krypto* Mt 6, 5), in der «inneren Zelle» (der Selbsterkenntnis) zu verrichtendes mystisches Bittgebet. Es konfrontiert den Beter mit der Frohen Botschaft und will ihn, Gottes Gnade erflehend, zur täglichen Nachfolge anleiten, auffordern.

### Das «Paternoster»

Kannte Bruder Klaus den «Rosenkranz»? Das älteste Bild (aus der Pfarrkirche Sachseln) von 1492 (5 Jahre nach dem Tod des Heiligen) zeigt ihn mit einer «Gebetsschnur» in der Hand<sup>214</sup>. Auf späteren Darstellungen weist dieses (kaum je fehlende) «Attribut» immer mehr Ähnlichkeiten mit spezifischen Elementen des «Rosarium» auf<sup>215</sup>. Hans Salat (1535/37) spricht vom *zeychen des pater nosters an synen henden*<sup>216</sup>,

<sup>213</sup> Wegen der beim Verrichten des Großen Gebetes üblichen (genau bestimmten) Körperhaltung (Gebetsgesten) – *knüwend, mit ufgerecten henden, mit zemen geleiten henden, an schwebender venien* etc. – wurde das Gebet der alten Eidgenossen von Auswärtigen als «Klafterbrett» verspottet, DURRER II, 814.

<sup>214</sup> Über die Auffindung des Altarflügels (im Jahre 1945) – zwei Jahre vor der Heiligsprechung! – berichtet und eine genaue Beschreibung des (für das Klausen-«Porträt» – bzw. die «vor-visionären» Gesichtszüge [! ?] – bedeutsamen) Tafelbildes (von beachtenswerter malerischer Qualität) gibt P. EPHREM OMLIN, OSB: Das neuentdeckte älteste Bruder-Klausen-Bild und der Hochaltar von Sachseln aus dem Jahre 1492, Zeitschr. f. Schweiz. Archäologie u. Kunstgeschichte 8 (1946) 129–173. – Das «Bätti» besteht aus einem einfachen (ununterteilten) Perlenkranz, der durch einen Ring zusammengehalten wird, – genau wie auf der Grabplatte von 1518 im Beinhaus der Pfarrkirche Sachseln, vgl. DURRER, Taf. V u. Bd. II, 1166.

<sup>215</sup> Bei Diebold Schilling (Chronik 1502–09) hält Klaus Fol. 103<sup>b</sup> (DURRER I, Taf. I) eine einfache Gebetsschnur in der Hand, Fol. 126<sup>b</sup> (DURRER I, Taf. III) eine Gebetsschnur mit einem Kreuzchen. – Auch auf dem späten Porträt von 1650 im Chor der Sachsler Kirche (DURRER II, Taf. XIX) hält Klaus noch eine einfache (ununterteilte) Gebetsschnur mit einem Kreuzchen in der Hand. – Das «Bätti» der Holzstatue von 1504 im Rathaus zu Stans, das von P. HILBER u. A. SCHMID (Niklaus von Flüe, Im Bilde der Jahrhunderte, Bd. II, Zürich 1943, 63) als «Rosenkranz» bezeichnet wird, stammt sehr wahrscheinlich aus späterer Zeit (vgl. DURRER I, Taf. X u. Bd. II, 1085f.).

<sup>216</sup> DURRER II, 689.

Witwyler (1571) schreibt: *Das christlich zeichen, so wir paternoster oder gebettlin nennen, pflegt er an seinen händen zu tragen und daran zu betten sich gar nit schemete* <sup>217</sup>.

Die volkstümliche Verbreitung des Rosenkranzgebetes wurde (unter Berufung auf Marienvisionen) von Alanus de Rupe (1470 Gründung der Rosenkranzbruderschaft in Douai) gefördert. Die erste Rosenkranzbruderschaft in deutschen Landen entstand 1475 in Köln <sup>218</sup>. So bestehen also nur wenig Chancen, daß der Obwaldner Klausner diese spätmittelalterliche Andachtsform (des Betens von «Aves» mit Betrachtung christologischer, marianisch akzentuierter «Geheimnisse» / «Clausulae» <sup>219</sup>) kannte <sup>220</sup>.

<sup>217</sup> DURRER II, 788; das *sich gar nit schemete* hat wohl einen gegenreformatorischen Akzent.

<sup>218</sup> Vgl. LThK<sup>2</sup> IX [1964] 46f.; und die «Zeittafel zur Geschichte des Rosenkranzes» im Ausstellungskatalog: 500 Jahre Rosenkranz, 1475 Köln 1975, Erzbischöfliches Museum, Köln 1975, 199–206.

<sup>219</sup> Bekanntlich beziehen sich von den heutigen 15 Geheimnissen (zu denen je 10 «Ave» [= 150 = *Psalterium marianum*] gebetet werden) 5 auf die Kindheitsgeschichte, 5 auf die Leidensgeschichte, 5 auf die Eschatologie. Von den 15 Klauseln (Gesätzchen) sind 7 (= 47 %) ausgesprochen marianisch orientiert. Von den 92 Bruder-Klausen-Betrachtungen sind nur 12 (13 %) explizit marianisch. Bei den frühen Rosenkranz-Klauseln wurde nicht zwischen «assumptio» und «coronatio» Marias unterschieden, vgl. z. B. die 50 Rosenkranzgeheimnisse des Jakobus Sprenger von 1475 (vgl. Anm. 202): (48. Kl.) *Der dich sein aller liebste muter von diesem jamerthal aufgenommen und mit leib und mit sel glorificiert über all kör der engel erhebet hat Amen.* – Vom «bleibenden Wert» des spät-mittelalterlichen (in der Folge gegenreformatorischen) Rosenkranzes zu sprechen, verlangt eine kritische Reflexion auf Form und Inhalt des Gebetes und die Berücksichtigung der kulturellen, psychologischen und religiösen Bedingungen heutiger Menschen. Gewiß mag es Situationen geben, in denen das litaneiartige Betrachtungsgebet einem inneren Bedürfnis entspricht. Was indessen am meisten Schwierigkeiten zu bereiten scheint, sind die verschiedenen «Ebenen» des inneren, mentalen Betrachtens und des gleichzeitigen, äußeren (instrumentalen) Rezitierens von Gebeten, und die Häufung von «Ave» und «Pater» – in einer Zeit, wo man im Begriffe ist, das «Gebet des Herrn» (das «Vater unser») aufzuwerten und zum urchristlichen Brauch des (nur) dreimaligen täglichen «sprechen» desselben (am Morgen, am Mittag und am Abend) zurückzukehren. – Kaum etwas einzuwenden ist gegen die Oratio vom Rosenkranzfest (7. Oktober), welche den Sinn des Rosenkranzgebetes in christologischer Zentrierung zusammenfaßt: «Gratiam tuam, quaesumus, Domine, mentibus nostris infunde, ut qui, Angelo nuntiante, Christi Filii tui incarnationem cognovimus, Beata Maria Virgine intercedente, per passionem eius et crucem ad resurrectionis gloriam perducamur.» Vgl. auch die älteste Inhaltsangabe der Rosenkranz-«Clausulae»: «beneficia incarnationis» (im Zisterzienserinnengebetbuch aus St. Thomas a. d. Kyll um 1300, veröffentlicht von HEINZ, s. Anm. 201) und die von Heinz geprägte Formulierung «Leben-Jesu-Rosenkranz».

<sup>220</sup> Wenn Witwyler (DURRER II, 788) sagt: *wann er das vatter unser und ave Maria gesprochen, wie er dann baide stuck allzeyt pflegt bey eynander zu setzen, so*

Das «Bätti» in Klausens Hand war noch nicht der marianische Rosenkranz, sondern die ältere (bis ins christliche Altertum zurückzufolgende) «Paternoster»-Schnur. Zu erwähnen ist, daß seit dem 12. Jahrh. die Laienbrüder in Mönchsorden (zunächst der Zisterzienser) die Psalmen des Chorgebetes der Kleriker durch das Rezitieren von «Pater» ersetzen (für die 150 Psalmen z. B. 1500 «Pater» beteten)<sup>221</sup>. In diesem Zusammenhang ist der frühe Bericht vom Ranftbesuch eines Predigermönches (1469) anzuführen. Klaus erzählt dem Unbekannten, ein «Vertrauter und Freund» – der Priester Heimo am Grund (seit 1465 Kirchherr in Kriens bei Luzern, später Pfarrer in Stans) – habe ihn «die andächtige Betrachtung des Leidens Jesu Christi» gelehrt und dazu ihm die Anweisung gegeben, «die Abschnitte des Leidens nach den sieben kanonischen Stunden [des Chorgebetes bzw. des Breviers] zu unterscheiden»<sup>222</sup>. DURRER zitiert dieses Zeugnis um zu beweisen, daß Klaus das Große Gebet «nicht direkt aus Engelberg, sondern von Luzern [Heimo am Grund war Luzerner Bürger] empfangen» hat<sup>223</sup>. Dadurch wird der Text aber überfordert. Die Verbindung der «Leidensbetrachtung» mit den «kanonischen Stunden» kann sich auf keinen Fall auf das Große Gebet der alten Eidgenossen beziehen<sup>224</sup>. Seit frühchristlicher Zeit wurden die täglichen Gebetsverrichtungen mit der «memoria

bezieht sich das nicht auf einen Rosenkranz mit Klauseln, sondern auf das Gebet für Verstorbene: *War auch sein gewonheit, für die christglaubigen seelen gar fleissig got zu bitten*. Vgl. dazu auch das Bruder-Klausen-Gebet nach Kanisius bzw. dem Lussyschen Manuskript (DURRER II, 836) *für die christgläubige Seelen*, das aber am Ende kein «Ave», sondern nur das *Vatter unser* erwähnt.

<sup>221</sup> Vgl. dazu JOSEF ANDREAS JUNG MANN: *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, München 1969, 106f. («Psalterersatz» – «Paternoster-Psalter» – Paternoster» = Bezeichnung der Zähl schnur); u. ders.: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, 235–239. Im 12. Jahrh. beten die Laienbrüder des Zisterzienser Ordens für die Verstorbenen 10 Psalter oder 1500 Vaterunser. In den Konstitutionen des Prediger Ordens hieß es (bis 1969), daß beim Tod eines Mitbruders «quilibet clericus dicat psalterium, et quilibet conversus [= Laienbruder] dicat 150 Pater et Ave» (Const. Frat. Ord. Praed., Rom 1932, 87 u. 88).

<sup>222</sup> DURRER I, 39f.: *Tunc ille [mihi singulariter notus et familiaris] diversa salubria consilia ac remedia protulit ... Tunc demum ille subintulit adhuc unum remedium optimum et valde saluberimum, restat videlicet devota meditatio passionis Jhesu Christi ... Tunc ille me docuit puncta passionis, distinguens per septem horas canonicas ... et dictum exercitium assumpsi quotidie complere ...*

<sup>223</sup> DURRER II, 815.

<sup>224</sup> Auch die von Durrer (a. a. O., Anm. 18) angeführte Stelle aus Klausens Brief an Bern – *Ir sônd ôch dz liden gotz in uwren hertzen tragen* – läßt sich kaum als eine Empfehlung des Großen Gebetes (dessen Inhalt sich ja nur zur Hälfte mit der Leidensgeschichte befaßt) interpretieren.

Christi»<sup>225</sup>, im Mittelalter die sieben kanonischen Horen mit der Betrachtung der auf 24 Stunden verteilten Leidensgeschichte verbunden<sup>226</sup>. So scheint denn Klaus nach der Anweisung Heimos – ähnlich wie die Laienbrüder einer Klostersgemeinde – täglich, zu bestimmter Zeit, am liturgischen Gebet der Kirche, die Psalmen durch *Vatter unser* ersetzend, teilgenommen zu haben. Dafür bediente er sich – wie es üblich war – einer Zählschnur, «Paternoster» oder «Bätti» genannt<sup>227</sup>, teilte den «circadianen Rhythmus» nach den «sieben kanonischen Stunden» ein und betrachtete dabei die «puncta passionis», vom Nachtmahl und der Gefangennahme bis zum Tod am Kreuz (hora nona) und der Grablegung (sero)<sup>228</sup>.

<sup>225</sup> Vgl. z. B. HIPPOLYT: *Traditio apostolica* (um 200), n. 41, ed. B. Botte: *La Tradition apostolique*, Paris 1946, 88–97, wo die «memoria Christi» mit Gebeten, die hora tertia, sexta, nona, vespere, nocte und diluculo zu verrichten sind, verbunden wird.

<sup>226</sup> Zu GERTRUD: *Exercitia VII*, 1–6: «... ad singulas septem horas temetipsam totam intra te colligas ...: ut ex thesauro passionis filii sui dimittat [Deus] tibi omne debitum tuum ...» veröffentlichen die Herausgeber (*Sources Chrétiennes* 127, Paris 1967, 258 f., Anm. 2) folg. Text aus einer Hs. (Paris Bibl. Nat. ms. lat. 14826):

*Matutina ligat Christum qui crimina solvit,  
Prima replet sputis, causam dat Tertia mortis,  
Sexta cruci nequit, latus ejus Nona bipertit,  
Vespera deponit, tumulto completa reponit.*

Die 7 kanonischen Stunden sind hier: 1. Matutin und Laudes, 2. Prim, 3. Terz, 4. Sext, 5. Non, 6. Vesper, 7. Komplet. Das Problematische liegt nicht bei der Verbindung der Horen mit der Leidensgeschichte, sondern in der (für das Mittelalter typischen) *ausschließlichen* Leidensbetrachtung anlässlich des Stundengebets (ohne Auferstehung). Dies war bei Hippolyt sicher nicht der Sinn der während der verschiedenen Tages- und Nachtgebete zu vollziehenden *anamnesis tou Christou*. Vgl. dazu DANIEL DE REYNAL: *Théologie de la Liturgie des Heures*, Paris 1978 (Beauchesne Religions). Für das Mittelalter vgl. J. STADLHUBER: *Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben*, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 72 (1950) 282–325.

<sup>227</sup> Im Freiburger Sensebezirk wird der Rosenkranz noch heute *noschter* [Paternoster] genannt.

<sup>228</sup> Die *puncta passionis* nach der Anweisung Heimos werden sich ähnlich wie im Anm. 226 angeführten Merkvers auf die 24 Stunden verteilt haben. – Daß Klaus das «Gebet des Herrn» nicht nur mit einer Zählchnur gesprochen hat, braucht kaum eigens vermerkt zu werden. Vgl. dazu Anm. 6 und die Vaterunser-Betrachtungen (DURRER II, 834 f.), die trotz der Überarbeitung durch Kanisius auf einen Text, der sich sehr wahrscheinlich im Ranft befand, zurückgehen. Daraus zu «dein Wille»: *dein göttlicher Wille ... werde an mir vollkommentlich verbracht*; zu «unser tägliches Brot»: *auch dich selbst uns ... gebest*; zu «führe uns nicht in Versuchung» ... *verbirg uns under das Tach deiner Gnaden*; zu «erlöse uns von dem Übel»: *Dann kein Aug hat gesehen, und kein Ohr gehöret ... das Gott seinen Liebhabern bereit hat*.

Das «Große Gebet» war eine außerordentliche, in Zeiten der Not von der weltlichen Obrigkeit verordnete Bitt- und Bußandacht. Mit dem «Paternoster» in der Hand folgte Klaus dem täglichen liturgischen Gebet der Kirche, den Tageslauf durch die Betrachtung der Leidensgeschichte heiligend. Das *kurtz gebettlin* war ihm ein immer und überall zu sagendes, sein mystisches Streben leitendes, sein Wollen und Handeln prägendes, mit der Zeit zur spontanen Gewohnheit gewordenes inneres Ruf- und Bittgebet.

### *Das Jesus-Gebet*

So ist man versucht, das *kurtz gebettlin* mit dem «Jesus»- oder «Herzens»- oder «immerwährenden Gebet» der orientalischen Tradition zu vergleichen<sup>229</sup>. Dieses erfuhr – durch die hesychastische Bewegung –

<sup>229</sup> *euche tou Jesou*, auch «Erinnerung an Gott», *mneme tou theou*, genannt. – Vgl. LThK<sup>2</sup> V [1960] 964–966 u. die grundlegenden Untersuchungen von B. SCHULTZE: Untersuchungen über das Jesus-Gebet, *Orientalia Christiana Periodica* 18 (1952) 319–343 u. B. KRIVOCHÉINE: Date du texte traditionnel de la «Prière de Jésus» (Exposé fait au Premier Congrès Patristique International d'Oxford 1951), *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, Nouv. Série 1951, no 7–8, 55–59; ferner H. BACHT: Das «Jesus-Gebet», seine Geschichte und Problematik, *Geist u. Leben* 24 (1951) 326–338; La prière de Jésus, sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave, par un Moine de l'Eglise d'Orient, Chevetogne 1951 (Sonderdruck aus *Irénikon*; Neudruck Chevetogne 1963 [Livre de vie, 122]); H. DE B.: La Prière du Cœur, Paris (Editions orthodoxes) 1952; J. BRIANCHANINOV: On the Prayer of Jesus, London 1952 (Ascetic Essays); A. ROSENBERG [Hrg.]: Das Herzensgebet, *Mystik und Yoga der Ostkirche*, Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius, München 1955; A. SELAWZY [Hrg.]: Das immerwährende Gebet, Ein Weg geistiger Erfahrung, Russische Originaltexte, Walheim 1970; N. MAKARYTSCHOWA: *Mitte des Herzens*, Einführung v. G. Frei, Zürich-Paderborn o. J.

Die wichtigsten Texte zu Überlieferung und Praxis des Jesus-Gebetes sind in der *Philokalia ton hieron neptikon* (= Auszüge aus 38 asket.-myst. Schriftstellern des 4.–14. Jahrh., vgl. LThK<sup>2</sup> VIII, 469) zu finden; wir verweisen im folg. auf die dt. Übertragungen und stark gekürzten Ausgaben von M. DIETZ: *Kleine Philokalie*, Einsiedeln 1956; u. von J. GOUILLARD: *Kleine Philokalie zum Gebet des Herzens*, Zürich (Thomas Verl.) 1957. – Für das Fortleben des Jesus-Gebetes im russischen Starzentum (und dessen Beitrag zur religiösen Erneuerung im 18. u. 19. Jahrh.) vgl. den anonymen Bericht «Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers» (erstmalig erschienen 1884 in Kasan); wir zitieren in folg. nach den dt. Übertragungen von L. S. MELI-BAGDASAROWA: *Erzählungen eines russischen Pilgers*, Luzern 1944 (Freiburg i. Br. 1951) u. E. JUNGCLAUSSEN: *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, Erste vollständige deutsche Ausgabe, Freiburg i. Br. 1974. Aus stilistischen Gründen bevorzugen wir die Ausgabe von Meli-Bagdasarowa, die wir als «ed. Meli», mit Seitenangabe nach der Erstveröffentlichung Luzern 1944, zitieren.

im 14. und 15. Jahrh. eine starke Verbreitung<sup>230</sup>. Die Ursprünge reichen weit zurück, in die Thebais und das Sinai-Kloster. Am Anfang stehen zweifellos biblische Anrufungsformeln wie «Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner!» (Lk 18, 38) oder «Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids!» (Mt 15, 22)<sup>231</sup>. Die am häufigsten vorkommende Artikulierung lautet:

*Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner!*  
*Kyrie Jesou Christe eleeson me!*<sup>232</sup>

Damit ist gleich ein erster und wichtiger Unterschied zum Klausengebet ersichtlich. Das Jesus-Gebet ist ein «Namen-Gebet»<sup>233</sup>, wesentlich mit der Verehrung des Namens JESUS und dem Glauben an die göttliche («Heil» bringende) Kraft dieses Namens verbunden<sup>234</sup>. In Klausens Gebet hingegen fehlt der «Name»<sup>235</sup>. *O min got vnd min her* ist explizit eine theo-logische und eine implizit christo-logische Anrede («Herr» = der Jesus verliehene Gottesname).

*Der nam Jhesus sig uwer gruß* beginnt Klaus seine politischen Briefe<sup>236</sup>. Das Jesus-Gebet scheint er kaum gekannt zu haben<sup>237</sup>. Doch

<sup>230</sup> Vgl. I. HAUSHERR: La méthode d'oraison hésychaste, Orient. Christ. Anal. 9 (1927) 97–209; M. JUGIE: Les origines de la méthode d'oraison hésychaste, Echos d'Orient 30 (1931) 184 ff.; G. WUNDERLE: Zur Psychologie des hesychastischen Gebets, Würzburg 1947 (Das östliche Christentum, N. F., 2); J. MEYENDORFF: Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959 (Patristica Sorbonensia, 3); I. HAUSHERR: Hésychasme et prière, Roma 1966 (Orient. Christ. Anal., 176).

<sup>231</sup> Vgl. SCHULTZE: Untersuchungen (zit. Anm. 229) 320.

<sup>232</sup> A. a. O. 323 f. Der «russische Pilger» verwendet fast nur diese Formel.

<sup>233</sup> Sanskrit *nama-japa*: «Gebet des Namens», *japa* = «leises Sprechen», wört. «Murmeln».

<sup>234</sup> Zum Streit um die «Göttlichkeit» des Namens Jesu auf dem Athos (1912–13) vgl. B. SCHULTZE: Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie, Orientalia Christiana Periodica 17 (1951) 321–394.

<sup>235</sup> Von der im 14. und 15. Jahrh. aufkommenden volkstümlichen Verbreitung der Namen-Jesu-Verehrung (Seuse und Bernhardin von Siena) sind in der Bruder-Klausen-Tradition kaum Spuren zu finden. Es gibt ja auch eine Art Strapazierung des «Namens». Vgl. indessen die nächste Anmerkung.

<sup>236</sup> DURRER I, 209 (Brief an Bern, Dez. 1482); ähnlich im Brief an Konstanz (Jan. 1482), DURRER I, 183. – Zu den Grußformeln Klausens vgl. DURRER I, 63 (Waldheim 1474): *Got gebe uch eynen guten seligen morgen ir liebin frunde und ir liebes volgh*; und DURRER I, 86 (von Bonstetten 1478): *'Gegrüßet seÿnt ir in gott allerliepsten vätter und brüder', mit dem er uns nach güter ordnung die hand dett bieten*.

<sup>237</sup> U. W. gibt es in der abendländischen spätmittelalterlichen Gebetstradition keine Spuren des orientalischen Jesus-Gebetes. Indessen wäre auf den Zusammenhang zwischen Jesus-Gebet und dem liturgischen *Kyrie eleeson* zu verweisen (vgl.

gibt es gewisse Berührungspunkte zwischen dem Herzens-Gebet und dem *gewonlich bet*. Das Herzens-Gebet will Antwort sein auf die Aufforderung zu «beständigem», «nie nachlassendem» Beten (Lk 18, 1; 1 Thess 5, 17) <sup>238</sup>. Immer und überall, gehend und stehend, sitzend und ruhend soll es gesprochen werden <sup>239</sup>. Das «immerwährende Gebet» ist – ähnlich wie *yoga* <sup>240</sup> – ein Mittel, Körper, Seele und Geist zusammenzuhalten, die auseinanderstrebenden Kräfte im Zentrum des Menschen zu sammeln, betend an Gott zu binden <sup>241</sup>. Ein «geheimer Krieg wird geführt durch die Anrufung Jesu» <sup>242</sup>. Das Gebet ist eine «geistliche [pneumatische] Methode [Disziplin], die den Menschen mit Gottes Hilfe freimacht von Gedanken und Worten, die von der Leidenschaft eingegeben ...» und «Reinheit des Herzens» anstrebt <sup>243</sup>. – Ähnlich mag der Eremit im Ranft, der ja bekanntlich – um die Kirche zu erneuern – dem Geist der Wüstenväter nachstrebte <sup>244</sup>, mit seinem *gewonlich bet* immerwährendes Beten gesucht, um Freiheit und Reinheit des Herzens gekämpft und ununterbrochen gebittet haben: *nim von mir alles das mich hinteret gegen dir!*

SCHULTZE: Untersuchungen [Anm. 229] 323 u. 325) und auf die für die Schwestern in Töss bezeugte Gewohnheit, kurze, der Liturgie entnommene Gebetstexte 100 und 1000 mal täglich zu sprechen (vgl. C. GREITH: Die deutsche Mystik im Prediger-Orden, Freiburg i. Br. 1861, 398–415).

<sup>238</sup> Vgl. die 1. Erzählung des «russischen Pilgers», ed. MELI (Anm. 229) 5–25, wo berichtet wird, wie der Pilger, nachdem er in einem Gottesdienst die Lesung von 1 Thess 5,17 gehört hatte, bei verschiedenen Menschen (Laien und Klerikern) um Rat nachsucht, wie man «ohne Unterlaß» beten könne, darauf keine befriedigende Antwort erhält, bis ein Starez ihn in die Praxis des Herzens-Gebetes einführt.

<sup>239</sup> Oft legte der «russische Pilger» an einem Tag mehr als 70 Werst (mehr als 75 km) zurück und bemerkt dazu: «und dabei spüre ich gar nicht, daß ich gehe, ich fühle bloß, daß ich bete», 1. Erz., ed. MELI, 24. Nach nur kurzem Schlaf sagt er: «war mir, als hätte mich das Gebet geweckt», a. a. O., 21.

<sup>240</sup> Das Sanskrit-Wort *yoga* verwandt mit lat. *jungere* (= verbinden, vereinen, zusammenfügen) und *jugum* (= Joch), bedeutet wörtl. «Anschirring». Für einen Vergleich zwischen «Yoga» und der hesychastischen Praxis des Jesus-Gebetes vgl. MIRCEA ELIADE: *Le Yoga*, Paris 1954 (Petite Bibliothèque Payot, 120), 70–72 (mit verschiedenen Texten und Literaturangabe).

<sup>241</sup> Dabei wird das Herz des Betenden mit einem «Schifflein», der Geist mit dem «Ankerseil» und der Name Jesu mit dem «Stein», der den Anker festhält» verglichen, Kleine Philokalie, ed. DIETZ, (Anm. 229) 30.

<sup>242</sup> Centurie I, 21 (Sinai Hesychius), PG 93, 1488 A.

<sup>243</sup> Centurie I, 1, PG 93, 1480–1481. Vgl. dazu auch den Traktat *De custodia cordis* des Athos-Mönches NIKEPHOROS (Anfang 14. Jahrh., gilt als geistl. Lehrer des Gregorios Palamas), PG 147, 945–966; dt. Übers. in: Kl. Philokalie, ed. DIETZ, 121–133.

<sup>244</sup> Vgl. B. LAVAUD: *Nicolas de Flue et les Pères du désert*, Fribourg 1942.

Die Grundlage des orientalischen Jesus-Gebetes ist die asketische Tugend der *nepsis*: Nüchternheit, Enthaltsamkeit <sup>245</sup>. Nüchternheit und Erfahrung des *pneuma* gehören in der (geistlichen) Praxis des immerwährenden Gebetes zusammen <sup>246</sup>. Was der Betende anstrebt: daß der Geist komme ins Herz – und aus dem Herzen spreche zu Gott <sup>247</sup>. Deshalb verlangt das richtige Sprechen des Gebetes ruhiges, diszipliniertes Atmen, Koordination zwischen Wort, Sprechen, Atmen, Systole und Diastole des Herzens <sup>248</sup>. Wollte man den Vorgang des äußeren und inne-

<sup>245</sup> Vgl. dazu bes. die 200 Spruch-Lehre des Hesychius in: Kl. Philokalie, ed. DIETZ, 95–114; daraus 108/109: «So ergänzen sich geistige Nüchternheit und Jesus-Gebet und unterstützen sich gegenseitig. Die vollkommene Wachsamkeit stärkt das ununterbrochene Gebet, das Gebet vermehrt die vollkommene Wachsamkeit und geistige Nüchternheit.»

<sup>246</sup> Un moine de l'Eglise d'Orient: La Prière de Jésus, Chevetogne 1963, 86: «En prononçant le nom du Sauveur, nous pouvons obtenir une certaine 'expérience' (ce mot étant employé avec toutes les réserves qui s'imposent) de la relation entre le Fils et l'Esprit.» – In der Philokalie wird bez. des Jesus-Gebetes oft 1 Kor, 12,3: «Niemand kann sagen: Herr ist Jesus, außer im Heiligen Geist» zitiert, vgl. z. B. Kl. Philokalie ed. GOUILLARD (Anm. 233), 67; ferner auf Joh 4,24: «Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten» verwiesen, z. B. a. a. O. 227.

<sup>247</sup> Dazu der «russische Pilger» ed. MELI, 15 (1. Erz.): «leite den Verstand, das Denken aus dem Kopf ins Herz»; 27 (2. Erz.): «Nach nicht gar zu langer Zeit fühlte ich endlich, wie das Gebet mir ganz von selbst sozusagen ins Herz überzugehen begann ... Nun hörte ich auf, das Gebet mit den Lippen zu sprechen, und horchte aufmerksam hin, wie das Herz es sprach ...»

<sup>248</sup> Das Atmen ist Grundlage der asiatischen Spiritualität: «Die Luft webt das All, der Atem webt den Menschen» (Upanishad, Atharva-Veda); «So du zerstreut bist, lerne auf den Atem achten!» (Gotama Buddha); «Der Reinen Atem geht tief und schwer, der Unreinen Atem ist flach und sitzt in der Kehle» (Tschuang-Tse); «Das Atmen ist die Regel aller Dinge» (persischer Wandspruch); «Schlecht atmen ist der Tod aller Kräfte, gut atmen konzentriert sie» (Jüdisch). – Die normale Atemfrequenz beträgt beim Neugeborenen 40 Atemzüge in der Minute, beim 20jährigen 20, beim 30jährigen 16. Durch Training kann die Frequenz beim Meditieren bis auf 2 oder nur einen Atemzug in der Minute reduziert werden. Zwischen Ein- und Ausatmen liegt eine kurze Pause, die in der hesychastischen Methode künstlich ausgedehnt wird, um einen leichten Schmerz im Herzen zu erzeugen (und dadurch das Herz «spürbar» zu machen), vgl. dazu die von M. ELIADE: *Le Yoga*, Paris 1954, 70–72, angeführten Texte. – Die Bedeutung des Atmens für das Jesus-Gebet wird schon in frühen Texten, lange vor der Ausbildung der typisch hesychastischen Theorie und Praxis des Atmens, betont, vgl. z. B. JOHANNES KLIMAKOS († um 649): *Klimax tou paradisou*, PG 88, 1112 C: «Die Erinnerung Jesu soll ohne Unterbruch, wie das Atmen, sein; sie soll sich ... mit dem Luftzug, den wir atmen, vereinen ...» Der «russische Pilger», der einer Überspitzung der hesychastischen Methode (im Sinne des *hatha*-Yoga) gegenüber sehr zurückhaltend ist, empfiehlt die einfache Koordination von Ein- und Ausatmen mit dem Sprechen von Anrede und Bitte des Jesus-Gebetes: «... beginne das ganze Jesusgebet gleichzeitig

ren Sprechens nach dem Rhythmus von Ein- und Ausatmen (in- und ex-spiratio) zum Ausdruck bringen, so würde die graphische Darstellung etwa folgendermaßen aussehen:

<i>Herr</i>	<i>JESUS</i>	<i>Christus</i>
<i>erbarm'</i>	<i>Dich</i>	<i>meiner!</i>

Ähnlich mag der in der Praxis der *nepsis* geübte *einsidel* – in Gelassenheit (sich Gott überlassend) und geistiger, innerer Konzentration – das *kurtz gebettlin* gesprochen haben:

*O min got ... nim mich mir  
vnd gib mich ..... dir!*

Ein kräftiges Beten braucht nur wenig Worte. Die kürzeste, von Vollkommenen zu sprechende Form des Herzens-Gebetes besteht aus dem einen Wort: «Jesus!» (Jahwe sei Hilfe! erlöse!) <sup>249</sup>. Von Fortgeschrittenen wird «Herr Jesus Christus!» gesagt. Die allgemeine, auch von Anfängern zu sprechende Fassung lautet: «Herr Jesus Christus [Sohn Gottes], erbarme dich meiner!» <sup>250</sup>. Die Urworte des Betens sind (nach der Cloud of Unknowing, wie wir gesehen haben): «Gott!» und «Sünd!» <sup>251</sup>. «Sünd!» und *eleeson* (erbarm' dich! nimm fort!) berühren sich. Klausens Gebet ist eine Art Explizierung dieser Grundworte: *nim* was *hinteret* (Sünde)! – *gib* was *fürderet* (Glaube – Gnade)! – *nim mich mir* (Eigenliebe)! – *vnd gib mich dir* (*agape*)! – *O min got!* – *vnd min her!*

mit dem Atem ins Herz einzuführen und es wieder herauszuholen, wie es die Väter lehrten, das heißt, sprich oder denke, wenn du die Luft einatmest: 'Herr Jesus Christus', und wenn du sie ausatmest: 'erbarme dich meiner!', ed. MELI, 127; in den Überlegungen zur «Erhabenheit des Jesusgebetes» heißt es: «im ersten [Teil], das heißt mit den Worten: 'Herr Jesus Christus, Sohn Gottes' – führt es [das Gebet] die Vernunft in die Geschichte des Lebens Jesu ein ... während im zweiten Teil, das heißt mit den Worten 'erbarme dich über mich Sünder', die Geschichte unserer Ohnmacht und Sündhaftigkeit dargestellt ist», ed. JUNGCLAUSSEN, 160; bez. der Koordination mit dem Herzschlag heißt es: «Beim ersten Schlag sprich oder denke: 'Herr', beim zweiten: 'Jesus', beim dritten: 'Christus', beim vierten: 'erbarm Dich', beim fünften: 'meiner'», ed. MELI, 127 (dasselbe S. 27).

<sup>249</sup> Vgl. Kl. Philokalie, ed. GOUILLARD, 221 (Kallistos und Jgnatios Xanthopulos).

<sup>250</sup> A. a. O.

<sup>251</sup> Vgl. Anm. 162 u. 163.

*Der Typos des kurtz gebettlin*

So können wir nun – nach dem Vergleich mit benachbarten Gebetsformen – die Eigenart von Klausens *gebettlin* etwas näher bestimmen. Hinweise dazu bieten die von der Klausen-Tradition herausgebildeten Epiteta: *kurtz, gar treflich, kräftig, täglich, gewonlich, andächtig, höchste Vollkommenheit einschließendes Gebet*.

(a) *kurtz*: – Kurz ist das *gebettlin* im Vergleich mit dem «Großen Gebet», dem «Paternoster-Psalter» und dem gleichzeitig aufkommenden «Rosenkranz». Doch geht es nicht um ein «Namen-Gebet», ein Ein-Wort-Gebet, um ein *mantra*. Sätze werden gebildet, mit gleichmäßigem Rhythmus und Endreim. Das Ganze ist ein «Reimgebet»<sup>252</sup> mit 3 Versen, 6 Zeilen und 42 Wörtern (Fassung II hat nur 27 Wörter). Was besonders hervorsteht (und wohl auch mnemotechnische Bedeutung hat), sind der sparsame Umgang mit einfachen Grundwörtern der Umgangssprache und der strenge Bau durch Verklammerung von Wort- und Satzpaaren: *nemen – geben, hinteren – fürderen, mir – dir* (dazu die Doppelanrede: *got – her*).

(b) *gar treflich*: – Das *gebettlin* spricht den Menschen an in seiner Situation vor Gott und bringt die Sprachlichkeit dieser Situation als Rede zu Gott zum Ausdruck. Das Sein-vor-Gott beruht auf der Möglichkeit von «geben» und «nehmen» – und auf dem Bewegt-sein bzw. Bewegt-werden zu Gott und dem Abgewendet-sein bzw. Abgewendet-werden von Sünde. Das Bedeutsame liegt nun darin, daß die naheliegenden, traditionellen Substantiva «Gnade» und «Sünde» durch Verbalmetaphern – die bekanntlich die wichtigsten und kraftvollsten sind<sup>253</sup> – ersetzt werden: «Sünde» durch *hinteren* = «nach hinten bringen» bzw. «behindert sein», «Gnade» durch *fürderen* = «nach vorne bringen» bzw. für Zukunft und Wandlung «offen sein». Die Kernformel wird durch zwei pronominale Syntagmen gebildet: *mich mir*, was für «Selbst» oder «Eigenliebe» steht, und *mich dir*, was für «Gemeinschaft» und «Teil-

<sup>252</sup> DURRERS Bezeichnung «Stoßgebet» (II, 816) ist irreführend. Eine Art Stoßgebet ist das dritte, als *Ein anders Gebett* überschriebene Gebet (II, 836): *Gott verleyhe uns ein selige Stundt, zu leben und sterben, durch Jesum Christum unseren Herren. Amen.*

<sup>253</sup> Dynamischer als die Nominalmetaphern, die zur Bildung von abstrakten Begriffen neigen, vgl. BRUNO SNELL: Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie, in Snell: Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 1975<sup>4</sup>, 178–204.

nahme» steht. Die plastisch-konkrete Sprache des Gebetes verbindet den Betenden mit Gott und gibt ihm die Möglichkeit, die in vielen sich wandelnden Situationen zufallende (sich um Lebensgewährung und Lebensgefährdung drehende) Grunderfahrung menschlichen Befindens konkret als Gebetssituation bzw. als Rede zu Gott zu artikulieren.

(c) *kräftig*: – Kräftig sind die einfachen Worte des Gebetes, zu elementaren Gebetsaussagen verbunden. Die Sprechintention bzw. -handlung ist «bitten», «inständig bitten», durch drei aufeinander bezogene, eng ineinander verflochtene Bitten. Der Sprechakt will Antwort auf Hören sein, «sprechen» aufgrund von «angesprochen sein». Die Kraft kommt weder vom Sprechenden noch vom Sprechen allein, sondern von der Botschaft, die dem Gebet zugrunde liegt, den Sprechenden und sein Sprechen bewegt und zugleich prägt: *nim!* – «weil Du gesagt hast: verliere dich!», *gib!* – «weil Du gesagt hast: komm und schau!» Das mystische Gebet ist ein Glaubensgebet, setzt Hören auf Gottes Wort voraus. Als Glaubender spricht der Betende, in entscheidenden Lebensfragen der Wahrheit der Guten Nachricht vertrauend, sich aus und läßt die Heilsbotschaft – von Gott zu Mensch, vom «Gott mit uns» – konkrete Lebenswirklichkeit werden.

Klausens *gewonlich bet*, aus langer Erfahrung hervorgegangen und Spuren dieser Erfahrung an sich tragend, ist eine auf einfachste Form gebrachte Gebetsanweisung zu konkreter Gottes- und Lebenserfahrung. «Einfach» und «wiederholbar» ist das Gebet.

### *Auswirkung*

Für die Verbreitung und geschichtliche Auswirkung des Gebetes verweisen wir auf die umfangreiche Nachforschung «Die Überlieferung des Bruder-Klausen-Gebetes» von AMSCHWAND<sup>254</sup>, der – als Fortsetzung zur grundlegenden Erhebung des handschriftlichen Befundes durch RUH – zahlreiche Dokumente vom 16. Jahrh. bis in die Gegenwart hinein gesammelt, gesichtet und kommentiert hat. Die folgenden Bemerkungen setzen Amschwands Studie voraus, möchten das eine oder andere etwas hervorheben und haben nur wenig Ergänzendes beizufügen.

Die erste Frage in diesem Zusammenhang: In welcher Gestalt wurde das Reimgebet weiterüberliefert? Seit Witwyler (1571) und Kanisius

<sup>254</sup> RUPERT AMSCHWAND: Die Überlieferung des Bruder-Klausen-Gebetes, Obwaldner Geschichtsblätter, Heft 12, Sarnen 1974, 71–95.

(1585/86) dominiert (in der gedruckten Verbreitung) Fassung II <sup>255</sup>. Im 17. und 18. Jahrh. taucht vorübergehend eine weitere Gestalt, von Amshwand Fassung III genannt, auf, welche das Vokabular von II übernimmt, die Reimpaare jedoch, im Vergleich zu I, in der Reihenfolge 3 – 2 – 1 anordnet <sup>256</sup>. Das erste Mal erscheint die heute übliche Form – Anordnung der Verspaare nach II (im Vergleich zu I, 2 – 3 – 1) und Wortung in Anlehnung an I – bei Benno Lussy 1732 <sup>257</sup>. Durchgesetzt hat sich im Laufe der Jahrhunderte nur die Reihenfolge der Bitten nach der späteren (nicht «ursprünglichen») Fassung II, bez. des Wortlautes ist man zur «originalen» Fassung I (mit leichter Modernisierung der Sprache und Veränderung in der Anrede) zurückgekehrt.

Auf das Echo, welches Klausens täglich Gebet in der deutschen Barock-Dichtung gefunden, hat uns in freundlicher Weise Prof. MAX WEHRLI in Zürich aufmerksam gemacht <sup>258</sup>. Als erstes Zeugnis sei das im reinen Opitzschen Versstil redigierte, mit «Gebet» überschriebene Gedicht von JOHANN HEERMANN (1585–1647), dem streng orthodox-lutherischen Pfarrer und Liederdichter aus Raudten (Schlesien) <sup>259</sup>, angeführt:

*Ich bitte dich, o Gott, nimm alles weg von mir,  
Was du nicht bist und was mich wenden kann von dir;  
Gib mir, daß ich zu dir mich herzlich könne neigen,  
Und endlich nimm mich mir und gib mich dir zu eigen* <sup>260</sup>.

Zweifellos hat Heermann Bruder Klausens Gebet gekannt. Sein Gedicht ist eine Paraphrase zu Fassung II <sup>261</sup>; nur wenige Worte werden (erläuternd) zugefügt, fast alle charakteristischen Elemente (mit Aus-

<sup>255</sup> Vgl. Text zu Anm. 22.

<sup>256</sup> Vgl. AMSCHWAND, 76–78.

<sup>257</sup> AMSCHWAND, 80. Der Text lautet:

*O! mein Gott und mein Herr, nimme von mir,  
was mich hinderet zu dir.*

*O! mein Gott und mein Herr, gibe mir,  
was mich förderet zu dir.*

*O! mein Gott und mein Herr, nimme mich völlig mir  
und gibe mich völlig dir.*

<sup>258</sup> Wir zitieren im folgenden nach MAX WEHRLI: Deutsche Barocklyrik, Zürich 1977 (Manesse Bibliothek der Weltliteratur).

<sup>259</sup> Vgl. RGG<sup>3</sup> II [1959] 113 f.

<sup>260</sup> WEHRLI: Barocklyrik, 241.

<sup>261</sup> Möglicherweise hatte Heermann den Text aus dem deutschen «Psalter Davids» des Lutheraners Cyriacus Spangenberg 1563, wo *Brüder Niclausen gebett* (in Fassung II) hinter Ps. 103 steht, vgl. RUH a. a. O. (Anm. 18), 563.

nahme des durch den Reim auf «eigen» bedingten «neigen», an Stelle von «kehren») beibehalten.

Aus dem Jahr 1620 sei die von Amschwand zitierte, etwas klischeehafte Abwandlung des Gebetes (der ebenfalls Fassung II zugrunde liegt) aus der Hand des Schwenckfeldischen Liederdichters DANIEL SUDERMANN (1550–1631) aufgeführt:

*O Herr Gott, nim hinweg von mir  
Die Sünd, so mich abwend von dir.  
Vnd gib den Geist von tag zu tag,  
Der mich zu dir einführen mag.  
Herr, nim du mich mir in der Zeit  
Vnd gib mich dir zur Ewigkeit* <sup>262</sup>.

Häufig sind in der hohen geistlichen Barocklyrik Anklänge an die mystische Enteignungsbitte «nimm mich mir!» – die susonische Kernformel von Klausens Gebet – zu finden. So z. B. im Gedicht «Gedanken über die Zeit» von PAUL FLEMING (1609–47):

*Ach daß doch jene Zeit, die ohne Zeit ist, käme  
Und uns aus dieser Zeit in ihre Zeiten nähme,  
Und aus uns selbst uns, daß wir ...* <sup>263</sup>.

Oder im Sinnspruch von DANIEL CZEPKO (1605–60):

*Mensch, scheid dich von dir und lern im Leben sterben,  
So kannst du durch den Tod dein Heil ohn Tod erwerben* <sup>264</sup>.

Schließlich bietet der älteste Druck des berühmten Liedes «O Häupt voll Blut und Wunden» von PAUL GERHARDT (1607-76) in der 9. Strophe folgende, vom üblichen Text abweichende (umstrittene) Variante:

*Wenn ich einmal soll scheiden,  
So scheid mich von mir* <sup>265</sup>.

Die drei letzten Zeugnisse könnten sich wohl direkt auf Seuses Formel im «Büchlein der ewigen Weisheit» beziehen, zusammen aber

<sup>262</sup> AMSCHWAND, 80. Der Text steht auf einem Flugblatt, das ein Kupferstich-Porträt Klausens von Jacob von der Heyden aufweist und um 1620 in Straßburg gedruckt wurde.

<sup>263</sup> WEHRLI: Barocklyrik, 64.

<sup>264</sup> A. a. O., 242.

<sup>265</sup> Mitteilung von Wehrli.

mit dem «Gebet» von Heermann ist ein Einfluß von Klausens Gebet nicht auszuschließen. Von den fünf angeführten Dichtern sind vier evangelisch-lutherische Christen, zwei Theologen, Prediger und Seelsorger. Schon bei der Besprechung der frühen Drucke konnten wir darauf hinweisen, daß das *täglich gebeth* besonders von reformatorisch gesinnten Autoren (Frank 1531, Flugblatt um 1540, Stumpff 1546 etc.) tradiert und ediert wurde. Die Zürcher Gedenkmünze von 1550 trägt die Inschrift: HERR NIM MICH MIR UND GIB MICH GANTZ ZV EIGEN DIR <sup>266</sup>. War also Klausens *gewonlich bet* ein besonders von evangelischen Christen gehegtes und mit Verehrung für den Einsiedler gepflegtes Gebet?

Die Verbreitung des *gebetlin* im katholischen Raum scheint später einzusetzen <sup>267</sup>. Als wichtigste Autoren sind im 16. Jahrh. Witwyler und Petrus Kanisius, im 17. Jahrh. Joachim Eichorn und Petrus Hugo zu nennen <sup>268</sup>. Auch hier wird vorwiegend Fassung II überliefert. Die sicher nicht ursprüngliche Anordnung der Bitten führt bei katholischen Autoren bald zur Interpretation des Gebetsinhaltes nach der altüberlieferten mystagogischen «Drei-Wege-Lehre». Das erste Mal geschah dies u. W. 1614 durch die lateinische Paraphrase zu Fassung II des Lungerer Pfarrers Balthasar Furrer, in jambischem Versmaß (mit Dactylus am Schluß):

*Cor meum purga, Domine,  
Exstirpa quaequae noxia.  
Virtutum plantas insere,  
Da cuncta ad te trahentia.  
Meipsum mihi surripe  
Tibique totum mancipa* <sup>269</sup>.

Am Bruder-Klausen-Jubiläum 1787 erklärt der Luzerner Jesuit und spätere bischöfliche Kommissar Karl Krauer in seiner Predigt in Sachseln das Gebet nach den «drei Wegstrecken» religiöser Erfahrung des

<sup>266</sup> DURRER II, 1025.

<sup>267</sup> Nach P. Ochsenbein ist Klausens Gebet in schweizerischen Hss. nur spärlich und spät bezeugt, vgl. Liste der Hss. Anm. 20.

<sup>268</sup> AMSCHWAND, 76. Zum ehemaligen Lutheraner Eichorn aus der Pfalz vgl. DURRER II, 968–984; 968: «Die Tätigkeit Johann Joachim Eichorns bedeutet einen Markstein in der Bruderklausen-Biographie; sie setzt der volkstümlichen Legendenbildung ein Ziel. Seine Bücher erhalten autoritären Charakter und bleiben die unverrückbare Grundlage aller späteren Publikationen.» Zum Luzerner Jesuiten Petrus Hugo (Hug) vgl. DURRER II, 984.

<sup>269</sup> AMSCHWAND, a. a. O. Der Text findet sich am Schluß der Rorschacher Ausgabe 1614 von Joachim Eichorns deutscher Bruder-Klausen-Biographie «Geistlicher Cometstern der Eidgenossenschaft».

Christen <sup>270</sup>. Ähnlich kommentiert der gelehrte Domdekan und spätere Bischof von St. Gallen KARL JOHANN GREITH 1858 – am Vorabend des Kulturkampfes – den Obwaldner Bauern in volksnaher Rhetorik das Gebet: «Auf dieser ansteigenden Bahn tritt er [Bruder Klaus] auf die erste Stufe dieses höheren Lebens in der reinigenden Zucht ein, die er ... in seinem erhebenden Gebete mit den Worten ausdrückt: *O Herr, nimm von mir, was mich scheidet von Dir!* Er besteigt muthig die zweite Stufe in der gotteinigenden Bewegung, sie ist mit den Worten angedeutet: *O Herr! gieb mir, was mich vereinigt mit Dir!* Er erschwingt sich auf den Flügeln der Liebe bis zur dritten und höchsten Stufe des Gott schauenden Lebens, auf welcher er sein ganzes Selbst Gott zum Opfer darbringt, dafür aber Gott selbst als das höchste Gut für sich zurückerhält. *O Herr! nimm mich mir und gieb mich ganz zu eigen Dir!*» <sup>271</sup>

#### *Das Bruder-Klausen-Gebet heute*

Klausens kurzes Bittgebet ist auch heute weitverbreitet. Der Text ist in zahlreichen Gebetbüchern zu finden, auf nicht überschaubaren losen Blättern und «Bildchen» abgedruckt. Das Gebet wird in Gemeinschaft gesprochen und gesungen <sup>272</sup>, von Einzelnen persönlich meditiert, als wieder und wieder zu sagender Gebetstext praktiziert. Nicht nur «kirchlich» Gesinnte und nicht nur Christen haben es sich zu eigen gemacht. Der Titel lautet meistens «Bruder-Klausen-Gebet», womit nicht «Autorschaft» insinuiert, sondern bloß das häufige und habituelle Sprechen dieses Gebetes durch den Obwaldner Mystiker angedeutet wird.

Im folgenden der Text nach dem in vielfacher Auflage edierten Büchlein «Jugend vor Gott» <sup>273</sup>, mit einer kleinen Zufügung nach dem «Kirchengesangbuch» der schweizerischen Diözesen:

<sup>270</sup> AMSCHWAND, a. a. O., 75 u. 92, Anm. 26 mit weiteren Hinweisen auf Predigten über das Gebet anlässlich von Bruder-Klausen-Feiern.

<sup>271</sup> C. GREITH: Der selige Niklaus von der Flüh, ein wahrer Freund Gottes und des Vaterlandes, Sein Wort und Vorbild für die Gegenwart, Festrede gehalten den 21. März zu Sachseln in Obwalden, Luzern (Räber) 1858, 12. Der Text des Gebetes scheint eine subjektive Adaptation von Greith zu sein, man beachte das aus der Baroklyrik bekannte «was mich *scheidet* von dir» an Stelle von «was mich *hindert*» – oder «*wendt*» – «von dir».

<sup>272</sup> Vgl. Kirchengesangbuch, Katholisches Gesang- und Gebetbuch der Schweiz, hrg. im Auftrag der Schweizerischen Bischöfe, Einsiedeln 1966, 677f. Die Originalmelodie stammt von J. G. Scheel (1941). Das «Lied» steht im III. Teil «Christus und sein Reich», im Abschnitt «Vertrauen und Bitte».

<sup>273</sup> ALFONSO PEREIRA: Jugend vor Gott, Gedanken und Gebete, Kevelaer o. J. [um 1960], Ausg. 61.–90. Tausend, 377.

Mein Herr und mein Gott,  
 nimm alles von mir,  
 was mich hindert zu dir!  
 Mein Herr und mein Gott,  
 gib alles mir,  
 was mich fördert zu dir!  
 Mein Herr und mein Gott,  
 o nimm mich mir  
 und gib mich ganz zu eigen dir!

Aus dem spätmittelalterlichen «Vierheber» ist also ein «Zweiheber» geworden, mit Ausnahme der letzten Zeile der letzten Strophe mit finaler Verdoppelung der Hebungen zu vier (und Hauptakzent auf «ganz»!) <sup>274</sup>.

Die Anordnung der Bitten entspricht der späteren Fassung II, die sich in diesem Punkt als stärker erwiesen, der Wortlaut der Bitten hingegen der früheren Fassung I (mit veränderter Wortstellung). Alle charakteristischen Elemente der «ursprünglichen» Fassung I sind gewahrt: das grundlegende «mir»-«dir»-Schema (susionisch); die Verkoppelung der Verba «nehmen» – «geben» (susionisch), «hindern» – «fördern» (Klaus) <sup>275</sup>; die akzentuierenden Qualifikatoren «alles» und «ganz» (die in der späteren Fassung II fehlen). Die elliptische Wendung «was mich hindert zu dir» (als Ersatz für das «hinteret gegen dir») entspricht kaum heutigem Sprachempfinden, trägt deutlich die Spur besonderer Gebets-sprach-tradition und wäre ohne historische Referenz (zu Klaus) kaum als «selbstverständliches» Sprachgebilde artikulierbar. Zu ergänzen wäre: was mich hindert, zu dir «zu kommen», (durch deine Gnade) «zu gelangen»!

<sup>274</sup> Die Notation würde folgendermaßen aussehen:

x	ǫ	x	x	ǫ					2
x	ǫ	x	x	ǫ					2
x	x	ǫ	x	x	ǫ				2
x	ǫ	x	x	ǫ					2
x	ǫ	x		ǫ					2
x	x	ǫ	x	x	ǫ				2
x	ǫ	x	x	ǫ					2
x	ǫ	x		ǫ					2
x	ǫ	x		ǫ	x	ǫ	x	ǫ	4

<sup>275</sup> Im «Kirchengesangbuch» (zit. Anm. 258) steht für «fördert» «führet», was eine Verschlimmbesserung darstellt, keinen Anhalt in der Überlieferung hat und die so typische Wortpaarung «hindern» – «fördern» (vgl. Anm. 106) zerstört.

Zwei Veränderungen sind in der Anrede eingetreten: Das Anfangs-«O» wurde fallengelassen, die Reihenfolge «mein Gott», «mein Herr» nach biblischem Vorbild (bes. Joh 20, 28) umgestellt. Gegenüber der schwachen Anrede in Fassung II «O Herr» hat sich die volle biblische Artikulierung <sup>276</sup> durchgesetzt: «Mein Herr und mein Gott» (*adonaj elohaj*)!

Vor der Schlußbitte (in der 3. Strophe) wird ein «o» eingefügt, wie wir es im «Kirchengesangbuch» (wohl aus klang- und gesanglichen Gründen) gefunden haben. Es mag der Verbesserung des Rhythmus dienen und zugleich das Gewicht der (ursprünglich am Anfang stehenden) zentralen mystischen Wandlungsbitte – nicht «ich mir», sondern «Dir zu eigen!» – sinnvoll apostrophieren.

### *Postskriptum*

Wir leben in einer «gebetsarmen Zeit» <sup>277</sup>. Ebeling spricht von «Gebetslosigkeit» und von einem «Gebetskollaps» in der Moderne <sup>278</sup>. Gebetskrise und Gebetsverlegenheit werden auch und vor allem jene heute eingestehen, welche suchen und an der Notwendigkeit des Betens keine grundsätzlichen Zweifel haben <sup>279</sup>.

Grundlegend und richtunggebend für das Beten im Sinne Jesu ist das «Vater unser». An diesen Worten hat sich das christliche Beten stets zu prüfen und zu erneuern <sup>280</sup>. Auch beten die Christen aller Konfessionen bis heute im Geiste Jesu die «Psalmen». Diese sind eine vorzüg-

<sup>276</sup> Vgl. Anm. 110.

<sup>277</sup> So H. BACHT: Das «Jesus-Gebet», *Geist u. Leben* 24 (1951) 327.

<sup>278</sup> G. EBELING: *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1979, 196 u. 214.

<sup>279</sup> EBELING beginnt seinen Artikel «Das Gebet» (*ZThK* 70, 1973, 206–225) mit den Worten: «Über das Beten zu reden, fällt schwer» (206) und schließt: «Das Ziel meiner Ausführungen wäre erreicht, wenn das Aufmerken auf die Sache des Betens die Schwierigkeit des Redens darüber vergessen ließe» (225). – Zur neueren theol. Lit. zum Thema Gebet vgl. W. BERNET: *Gebet, Mit einem Streitgespräch zwischen E. Lange und dem Autor*, Stuttgart 1970 (*Themen der Theologie*, 6); F. ULRICH: *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, Einsiedeln 1973 (*Beten heute*, 3).

<sup>280</sup> Die neuere Exegese sieht in den beiden Überlieferungen des «Vater unsers» Lk 11, 2–4 und Mt 6, 9–13 weniger einen fixierten normativen Text als eine exemplarische modellhafte Gebetsanweisung Jesu an seine Jünger: Wenn ihr betet, so bittet, spricht etwa so ..., in diesem Sinn ..., nach diesen Intentionen ...! De facto resümieren die 4, 5, 6 oder 7 Bitten die Grundanliegen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Zur Urfassung des «Abba-Gebetes» vgl. J. JEREMIAS: *Neutestamentliche Theologie I, Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 191–196.

liche Schule des Betens aus dem Glauben <sup>281</sup>. Doch mögen auch weitere Gebetsformen ihre Berechtigung haben, besonders wenn sie biblisches Gedankengut aufnehmen, weitertragen, konkretisieren und den Betenden unter die Botschaft Jesu stellen. Vermag vielleicht hier das Gebet Bruder Klausens dem heutigen Menschen – in seiner Armut und Not – bescheidene und nützliche Anweisung zu geben?

Als Laiengebet – und gewissermaßen als Ersatz für das Stunden- und Psalmengebet – wird oft der «Rosenkranz» genannt. Die Geschichte seiner Verbreitung ist eindrucksvoll. Im Zentrum steht die Betrachtung der «Leben-Jesu-Geheimnisse». Dagegen ist kaum etwas einzuwenden. Was indessen bei der heute üblichen Form des Rosenkranzgebetes problematisch erscheint, ist die typisch spätmittelalterliche Häufung von «Pater» und «Ave». Die Verbindung des mentalen Meditierens und des gleichzeitig labialen Rezitierens dieser Gebete macht dem heutigen Menschen nicht nur aus psychologischen Gründen Schwierigkeit <sup>282</sup>. Anders die drei kurzen Sätze des Bruder-Klausen-Gebetes. Sie fassen in allgemeinverständlicher Sprache zentrale biblische Gebetsinhalte zusammen und erlauben dem sonst so zerrissenen Menschen, Denken, Sprechen, Wollen und Handeln – in der Form einer Bitte – zu verbindlicher Einheit zu bringen.

Nicht selten wird mit dem Rosenkranz das «Jesus-Gebet» verglichen <sup>283</sup>. An Berührungspunkten fehlt es nicht, besonders wenn man – wie der «russische Pilger» – die sechs Worte als Kurzformel des Evangeliums versteht <sup>284</sup>. Die an den «Herrn Jesus Christus» gerichtete Bitte

<sup>281</sup> ANDRÉ CHOURAQUI nennt die Psalmen «cent cinquante miroirs de nos révoltes et de nos infidélités, de nos agonies et de nos résurrections. Davantage qu'un livre, un être vivant qui parle ...», *Le Cantique des Cantiques suivi des Psaumes*, Paris 1970. 83 («Liminaires» sur les psaumes).

<sup>282</sup> Mit diesen kritischen Bemerkungen möchten wir das schlichte Beten des Rosenkranzes nicht als etwas «Veraltetes» ablehnen. In gewissen Situationen – z. B. vor Toten oder in besonders drängenden Anliegen – mag das litaneiartige Repetieren der «Oratio dominica» und der «Salutatio dominica» (vgl. dazu A. HEINZ: ... die Anfänge des Rosenkranzes, *Anal. Cist.* 33, 1977, 290) einem echten Bedürfnis nach betender Überwindung schwerer Erschütterung entsprechen. Was wir mit den angestellten Überlegungen andeuten wollten, ist nur die Ansicht, daß der Rosenkranz in der heute üblichen – bestimmt nicht invariablen – Form nicht als allgemeines «Antidotum» gegen die Gebetsapathie des modernen Menschen hingestellt werden kann.

<sup>283</sup> So z. B. R. SCHERCHEL: *Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens*, Diss. Theol. Fak. Trier 1977, zit. v. A. HEINZ, a. a. O., 265, Anm. 14.

<sup>284</sup> Erzählungen eines russischen Pilgers, 2. Erz., Ausg. MELI, Luzern 1944, 38: «Beide – das Evangelium und das Jesusgebet – sind ein und dasselbe ..., denn

«erbarme dich meiner!» bringt Alpha und Omega christlicher Gebetsintention zur Sprache. «Barmherzigkeit» indessen ist ein Wort, das dem modernen Menschen aus vielfachen Gründen kaum mehr selbstverständlich klingt. Was damit gemeint ist, wird im Bruder-Klausen-Gebet expliziert durch das umgangssprachliche «nehmen» und «geben». So bietet das kurze Bittgebet praktische Verstehenshilfe zu jenem zentralen Gottesattribut, welches «Sprechen zu Gott» als sinnvolles Sprechen möglich und als Antwort auf Gottes Gnadenangebot zum Empfang dieser Gnade notwendig macht.

Ein Einwand darf nicht übergangen werden. Ist Klausens Gebet – so wird man fragen – nicht ein zu sehr auf den Betenden konzentriertes Gebet? Welchen Stellenwert haben «mich» und «mir»? Wo bleiben die Welt und vor allem die «Brüder»? Im Blick auf das Jesus-Gebet bzw. das «erbarme dich meiner!» sagt der «russische Pilger»: «Das geistige Werben [das innere Gebet] ... und das beschauliche Wissen ... dürfen uns nicht ausschließlich um unseretwillen beschäftigen ...» In allem ist der «allgemeine Nutzen» zu suchen. «Ein Bruder, dem ein anderer hilft, ist wie eine hohe, feste Stadt. Allerdings muß man in solchen Fällen ehrgeizigen Gefühlen nach Kräften widerstehen und darauf achten, daß der Samen der göttlichen Lehre nicht in den Wind gestreut werde»<sup>285</sup>.

Klaus war Politiker und Mystiker zugleich. Als Einsiedler hat er mehr gewirkt als in der Zeit, da er öffentliche Ämter bekleidet. Sein Gebet steht auf der Höhe echter Mystik, welche nicht das Eigene sucht, sondern das Heil der anderen<sup>286</sup>. Diese Ausrichtung erhebt hohe Anforderungen an den Beter. Eintreten «für» setzt Befreitsein «von» voraus. «Nimm von mir!» steht in dieser Perspektive (des mystischen Betens) an erster, «gib auch mir!» an zweiter Stelle. «O nimm mich mir!» schließt die Bereitschaft ein, sich um des Heils der vielen willen zu «verlieren» und Einigung mit dem «einenden Ein» nur in Enteignung zu erfahren, zu «gewinnen».

der göttliche Name Jesu Christi schließt alle evangelischen Wahrheiten in sich ein. Die heiligen Väter sagen, es sei eine Zusammenfassung des ganzen Evangeliums»; Anhang «Die Überlegenheit und Erhabenheit des Jesusgebetes», Ausg. JUNGCLAUSEN, Freiburg i. Br. 1974, 160: «... mit den Worten: *Herr Jesus Christus, Sohn Gottes* – führt es die Vernunft in die Geschichte des Lebens Jesu Christi ein ..., bringt das ganze Evangelium auf eine kurze Formel, während im zweiten Teil, das heißt mit den Worten: *erbarme dich über mich Sünder*, die Geschichte unserer Ohnmacht und Sündhaftigkeit dargestellt ist.»

<sup>285</sup> 2. Erz., Ausg. MELI, 71 f.

<sup>286</sup> Vgl. in bibl. Tradition z. B. Ex 32, 32 (Mose); Röm 9, 3 (Paulus); Mk 14, 36 (Jesus); u. Gal 3, 13 (Jesus ist *katara hyper hemon* geworden).