

BUCHBESPRECHUNGEN

Glaube und Frömmigkeit der Gegenwart

Balthasar, Hans Urs von: In Gottes Einsatz leben (Kriterien 24). Einsiedeln, Johannes Verlag 1971. 114 S., Sn. DM/SFr. 7,-.

Ein hervorragender Titel für ein entscheidendes christliches Thema unserer Zeit. Wir sprechen viel von der Weltaufgabe des Christen. Wir glauben sie in ihrer Dringlichkeit neu entdeckt zu haben. Das II. Vatikanische Konzil mit seiner Pastoralkonstitution gilt als Wendepunkt in einer von der bisherigen Glaubenshaltung und Frömmigkeit vernachlässigten Frage. Seitdem beherrscht das Anliegen weithin die Diskussion der engagierten Christen – mit der gleichzeitigen Gefahr, den bis zum Heroismus geforderten Einsatz für eine humanere Welt und Gesellschaft glaubensmäßig zu verkürzen, d. h. die absolute, diese Weltzeit transzendierende und nur im Glauben zu realisierende Zukunft nicht mehr genügend im Blick zu haben. Darum die These: Nicht der Einsatz des Menschen ist das erste für die Befreiung der Welt, sondern der Einsatz Gottes. Gottes Einsatz aber tut sich in der freien, liebenden Erwählung kund, und der Erwählte wird nur in dem Maße Gottes Taten wirken, als er in der Fügsamkeit gegen Gottes Führung, frei geworden von sich selbst, an Gottes Freiheit Anteil gewinnt. Schon das atl. Gottesvolk, Israel, ist erwählt. Der Erwählte schlechthin aber ist Jesus. Er ist darum der Einsatz Gottes für die Freiheit der Welt, das Handeln Gottes an der Befreiung des Menschen. In der Kirche und durch die Kirche erhalten alle Glaubenden Anteil an Jesu Befreiungstat, sind sie zum Mit-Dienst gerufen und befähigt. Mit Jesus endigt ihr Kampf um die Freiheit nicht in der Horizontalen und das heißt im Tode, sondern wird durch den Tod hindurch mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn hinaufgehoben in eine letzte und endgültige Freiheit, in die Freiheit Gottes.

Ein großartiger Entwurf. Wo dieser allerdings konkret wird: in der Anwendung auf die Begegnung des Christen mit der in Unfreiheit liegenden Welt (vor allem im Kp. „Christ und Welt“), da kommt der Vf. über allgemeine Aussagen nicht hinaus, die dem, der wirklich in der Weltverantwortung steht und die Mühen, ja die Vergleichenheit seiner Arbeit zu tragen hat, wie Theorie vorkommen mögen und wenig Hilfe geben. Ob die Kennzeichnung des Spezifischen der Orden und der Säkularinstitute (103 f.) von allen angenommen wird, kann man bezweifeln. Dennoch im Ansatz ein ausgezeichnete theologische Entwurf, der vieles, was heute in der christlichen Diskussion gängig ist, theologisch deklariert.

F. Wulf SJ

Waldenfelds, Hans: Unfähigkeit und Bedürfnis zu glauben. Versuch einer Diagnose unserer Zeit (Theologische Meditationen, 29). Zürich – Einsiedeln – Köln, Benziger Verlag 1972. 70 S., brosch. DM/SFr. 4,80.

Die Überlegungen des Vf.s über die humane und religiöse Situation unserer Zeit erschienen zuerst in dieser Zeitschrift: 44 (1971) 249 ff. Sie wurden für die vorliegende Veröffentlichung überarbeitet und erweitert. Die hier beschriebene Dialektik zwischen der Unfähigkeit und dem Bedürfnis zu glauben steht exemplarisch für die vielfältigen Spannungen und Gegensätze, die das Leben des Einzelnen und der menschlichen Gesellschaft heute bedrohen. Niemand, der verantwortlich in der Gegenwart lebt, kann diesen Spannungen entkommen; er ist ihnen ausgesetzt und muß sie aushalten. Für den Weg des Christen und der Kirche in der Grundspannung unserer Zeit zwischen Glauben- und Nicht-glauben-können gibt der Vf. wertvolle Hilfen.

F. Wulf SJ

Wölber, Hans-Otto: Frömmigkeit heute. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses 1971. 31 S., kart. DM 2,40.

Ratschow, Carl Heinz: Von der Religion in der Gegenwart (Kirche zwischen Planen und Hoffen, Heft 6). Kassel, Johannes Stauda Verlag 1972. 58 S., kart. DM 5,-.

Zwei dünne Schriften über Frömmigkeit, von einem evangelischen Landesbischof und von einem evangelischen Theologieprofessor. Beide versuchen eine Synthese, beide wird man in Theologenkreisen weithin als konservativ, rückblickend einstufen. Aber die unaufdringliche Selbstverständlichkeit, mit der sie den Leser an Dinge erinnern, die man zu gern mit hochtönenden Worten oder tiefsinnigen Analysen überspielt, stellt die Überlegungen jenseits vom Parteiengestank.

Bischof Wölber charakterisiert die Situation von heute etwas bitter, aber nicht unzutreffend: „Wer sich als Theologe heute disqualifizieren will, muß einen Vortrag über Frömmigkeit halten“. Und wer es dann doch versucht, verbirgt sich lieber hinter Worten wie Meditation oder Engagement – um ja nicht in den Verdacht zu geraten, „Frömmigkeit“ zu empfehlen. Aber vielleicht ist das alles schon wieder Vergangenheit. Hinter dem, was sich etwa als „amerikanische Hippiebewegung“, als Anklöpfen „beim Zen-Buddhismus oder bei anderen asiatischen Religionen“ Ausdruck verschafft, tut sich das Verlangen unserer Zeit nach einer „dritten Dimension“ auf, nach der Dimension der Frömmigkeit. Dreifach beschreibt sie Bischof Wölber: „Antwort aus dem Zentrum und darum... Mut, mit dem Eigenen sich an die ganze Welt zu wagen“. „Offenheit für die wandelnde Macht des Unbedingten“, das nicht irgendwo ferne wohnt, sondern das auszusprechen ist, in dem man sich zusammenfinden kann. Und die „Urwahl des Menschen“, in der er sich für das Gerechte und Gute entscheidet.

Das ist Frömmigkeit. Das weitere ergibt sich fast von selbst. Der Name für das Letztgemeinte von alledem: Gott. Das Ringen um ihn. Das Vertrauen auf ihn, das

die Menschen einmal und immer wieder in Jesus fanden. Die Liebe als „größter Akt der Freiheit“. Und das Du – „Denn Ideen können nicht lieben, Prinzipien können nicht vergehen.“

Der Vortrag von Prof. Ratschow wirkt nüchtern; doch dies überzeugt noch mehr als der durchklingende Predigerton bei Bischof Wölber. Religion ist dort, wo jemand den Überstieg auf das Ganze, das „Letzte“ deshalb wagt, weil Gott aus der Verborgenheit hervorgetreten ist. Wo Gott übersehen wird, entstehen Quasi-Religionen: Die totalitären Bewegungen in der Politik, vom Nazismus bis zum Maoismus; die philosophischen Utopien, die – wie Ernst Bloch – eine offene Zukunft proklamieren, aber eine Offenheit ohne Inhalt; die vielfache Flucht aus den Konventionen der Zivilisation in Bewußtseinsweiterung der Drogen oder der asiatischen Selbsterfahrung; die Flucht in umgekehrter Richtung, wo – wie es z. B. Julian Huxley proklamiert – eine machbare Zukunft, ein wissenschaftlich erstelltes Paradies warten soll. Solche Phänomene der Gegenwart sind keine Zeichen einer geheimen Religiosität, sondern Zeichen ihrer wachsenden Bedrohtheit und Ausdruck der steigenden Angst. Wo steht der Christ?

Ratschows Antwort steht quer zu dem, was auch heute noch viele für modern halten. Entgegen den Forderungen nach „Entmythologisierung“, „Entkirchlichung“ verlangt er Gestaltwerdung, Leibhaftigsein des christlichen Glaubens: nur so kann das Christentum „der Gegenwart die entscheidende Hilfe gegenüber der Dämonisierung und ihren Gefahren“ leisten. Es sind nüchterne, soziologisch belegbare Einsichten, die nur einem „gestalteten“, strukturierten und gar „gesetzlichen“ – für evangelische Christen ein schockierendes Wort! – Christentum Zukunft versprechen.

Das aber heißt: „Zuchtlosigkeit und Libertinismus rufen Zwänge von Gewalt und Unterdrückung hervor. Buße aber gerät erst zur Freiheit unter echter Autorität und Zucht.“ Liebe ist nicht „enthousiasmos“, sondern hört jeden neuen Versuch nüchtern darauf ab, ob in ihm auch die unverrückbaren Existenzstrukturen – Eltern/Kind, Mann/Frau, Meister/Lehrling – sich ausformen. Besonders das Gebet muß Gestalt ge-

winnen, also Formen, feste Zeiten und Orte, Haltungen... „Jedes ‚immer‘ (und überall) wird für den Menschen zum ‚nie‘.“

Gerade weil sie von evangelischer Seite kommen, sollten beide Mahnungen Beachtung finden: „Es wird nämlich soviel Religion in unserer Gegenwart geben, wieviel wir Christen unsern Glauben zur frommen Lebensgestalt zu erheben vermögen.“ Die Mahnung zur Frömmigkeit und zur Gestaltwerdung dieser Frömmigkeit weist in die Zukunft.

J. Sudbrack SJ

Emery, Pierre-Yves: La Prière au coeur de la vie. Les Presses de Taizé (Distribution: Editions du Seuil, Paris) 1971. 205 S., kart. Fr. 12,-.

Vf. schreibt nicht zum ersten Mal zu diesem Thema. Es sei nur an den vorzüglichen Beitrag: „Die Meditation der Hl. Schrift“ (in: *Die Gnade des Gebets*, Gütersloh 1964) erinnert. Die 6 Kapitel des vorliegenden Büchleins, das „kein Traktat“ sein will (S. 7), noch Anspruch erhebt auf Vollständigkeit und Systematik, sind aus Gesprächen mit Gruppen namentlich junger Menschen hervorgegangen, die in Taizé 1969 geführt wurden. Man merkt es (bis in die Sprechweise hinein) an dem sehr unmittelbaren Realitätsbezug, keineswegs zum Schaden des „Kontemplativen“, das so erst voll zum Tragen kommt. Fr. E. hat Abstand, ist spürbar selbst ein Beter und kennt außerdem die Tradition. So weiß er, daß er zumeist „klassische“ Probleme aufgreift, die aber heute mit neuem Akzent gestellt und daher heutige Antworten verlangen. Eben das wird versucht.

Bestimmend ist die Ausgangsfrage: Wie heute beten? Zuvor noch: Warum überhaupt noch beten in dieser Welt, wie wir sie vorfinden? Und damit sofort: Was ist das für ein Gott, zu dem wir beten, wie verhält er sich zur Welt, oder, mit der Überschrift des 1. Kapitels: Ist Gott für uns ein Außenseiter (*Dieu nous est-il étranger*)? Die von der Theologie neu bedachte Weltzuwendung ebenso wie die Erkenntnis, daß moderne Gottsuche nicht abzulö-

sen ist von dem Versuch, heute Mensch zu sein, prägen auch die folgenden Kapitel. Kap. 2 (Ist Gebet etwas Lebensfremdes?) sucht in drei Schritten zu zeigen, daß Beten vom Wesen her das Herz des Handelns und Handeln der „Leib“ des Betens ist, daß also Beten und Tun in einer organischen Wechselbeziehung stehen, deren tiefster Grund die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit wie von Gottes- und Nächstenliebe ist. In dem beschwörenden Appell einer militanten Studentin aus Lateinamerika kommt eben hier auch das Unaufgebbare kontemplativer Gemeinschaften eindrucksvoll ins Wort. Kap. 3 spricht einige besonders aktuelle Themen an: Abwesenheit Gottes, Grenze und Möglichkeit der Gotteserfahrung, Gefühl und Gotteserkenntnis, Sprachproblematik usw. Das 4. (vielleicht das beste) Kap. handelt über das Bittgebet, diesen Ernstfall eines Glaubens, der – in der Entscheidung zwischen abergläubischer Naivität und einem glaubensfeindlichen Positivismus – sich nicht scheut, ganz konkrete Dinge einem weltübersteigenden und doch allem gegenwärtigen Gott zu übereignen. Beachtlich auch, was in den beiden letzten Kapiteln gesagt wird über Liturgie (besondere Schwierigkeiten ihrer Erneuerung) und über Sinn bzw. Problematik eines Gebetes in der Kleingruppe, speziell zu zweien.

Was augenblicklich den Markt an Gebetsliteratur überschwemmt, mag hie und da origineller sein; nicht immer zeichnet es sich durch die Nähe zum vollzogenen Gebet aus. Den meditativen Überlegungen von E. glaubt man sie. Hinzu kommt Nähe zum heutigen Leben und eine gesunde, klar formulierte Theologie. Wir möchten das Büchlein daher sehr empfehlen und würden eine Übersetzung ins Deutsche begrüßen. Bedeutsam nicht zuletzt, daß hier die Fruchtbarkeit gegenseitiger Ergänzung bezeugt wird, wo ganz verschiedenartige Berufungen miteinander ins Gespräch kommen. Ein Zeichen der Freundschaft und der gemeinsamen Suche nach dem rechten Beten heute: wir haben solche Zeichen nötig.

C. Bamberg OSB

Mystik

Brunner, August: Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik. Würzburg, Echter 1972. 282 S., kart. DM 29,-.

Anspruchsvoll und doch sehr gemeinverständlich sucht der Vf. das Eigentliche mystischer Erfahrung in einem mehr zyklischen Umkreisen ansichtig zu machen. Er bezieht sich dabei durchgehend auf Berichte, die Mystiker selbst von ihren Erfahrungen gegeben haben (namentlich Johannes vom Kreuz und Marie de l'Incarnation, eine Mystikerin des 17. Jh.s) und bringt hier die in seinen früheren Werken erarbeiteten Kategorien des personhaften Seins zur Anwendung.

Mystik ist präzise nur dort, wo die äußere Wahrnehmung zurücktritt oder sogar verschwindet, um der Erfahrung „von etwas ganz Neuem, nämlich dem ankommenden transpsychischen Anderen“ Platz zu machen (14). Damit ist eine klare Abgrenzung gemacht gegen jede Art von Naturmystik (affektives Weltverschmelzen, Erlöschen des Ich im Rausch, durch die Droge, im Nirwana usw.). Andererseits – und das ist entscheidend – wird Mystik keineswegs aus dem Gesamtmenschlichen herausgelöst. Sie ist ein personhaftes Phänomen und hat, so sehr sie „in die Reihe der Phänomenletzttheiten“ hineingehört (239), ihren Ort im Herzen des Menschseins. Was der Mystiker erfährt, bleibt unbeschreibbar, hat aber seine Analogien in der gewöhnlichen Erfahrung, deren Strukturen am klarsten in der zwischenmenschlichen Beziehung, der Liebe hervortreten (Binswanger). Weil nirgendwo der Mensch so sehr er selbst ist wie in der Mystik, kann sie umgekehrt der Erhellung dessen dienen, was menschliche Sinn- und Wesensverwirklichung, Daseins-erfüllung, eben Personwerdung ist.

Davon handelt vor allem der III. Teil („Dasein ist mystisch“). Teil II stellt das Spezifische der christlichen Mystik heraus (mit z. T. meisterhaften Aussagen über mystische „Nacht“, „Vereinigung“, „Gotteseckenntnis“), während Teil I das Fundament baut: Wesen der Mystik, Strukturen mystischer Erfahrung, deren Wirklichkeit.

Wichtige Ergebnisse: Mystik ist in allen Zeiten und Religionen, wenngleich nicht sehr häufig, anzutreffen. Auch im Christlichen (und auch im christlich-kontemplativen Kloster) ist sie weder Normalfall noch methodisches Produkt, sondern freies Geschenk Gottes, bedingt durch eine besondere Naturanlage und eine besondere Gnade. Mystik – ein weiteres sehr aktuelles Ergebnis – kann nicht (wie Naturmystik) als Weltflüchtigkeit desavouiert werden. Da es sich nicht um Weltverschmelzung handelt, sondern um reine Subjekthaftigkeit in der Liebe, ermöglicht mystische Erfahrung eine Welthabe und Geschichtsmächtigkeit, die das alte (mit Dualismus und Quietismus befrachtete) Problem *actio-contemplatio* weithin entschärft. Und schließlich: Menschsein heißt auch und gerade heute Personsein in freiem Selbstbesitz. Das rückt die Bedeutung und Fülle wahrer Geistigkeit ebenso in den Blick wie das, was es kostet: die selbstlose Liebe. Man muß nicht Mystiker sein, um Mensch zu werden und seine Sinnerfüllung (sein Heil) zu finden; aber zur selbstlosen Liebe muß man kommen. Das ist der entscheidende „Schritt über die Grenzen“. Das Buch kann einem dabei helfen.

G. Bamberg OSB

Benz, Ernst: Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt. Stuttgart, Ernst Klett Verlag 1969. 694 S., Ln. DM 68,-.

Das vorliegende monographische Werk über das Vorkommen, die Weisen und die Bedeutung visionärer religiöser Erfahrungen in der christlichen Überlieferung hat den Vf. drei Jahrzehnte beschäftigt. Da das Material mit fortschreitender Arbeit immer mehr answoll und fast unüberschaubar wurde, mußte eine Auswahl getroffen werden. Dabei kommen vor allem diejenigen Visionäre zu Wort, deren visionäres Schrifttum am ausgedehntesten ist. Aber im ganzen kann man von einem repräsentativen Querschnitt sprechen. Chronologisch reicht die Auswahl von den neutestamentlichen Schriftstellern (Paulus, Petrus, Johannesapokalypse) bis Don Bosco (1815 bis 1888) und Sadhu Sundar Singh (1889 bis 1930). Die mittelalterliche Periode

und die katholische Tradition überwiegen; die Neuzeit ist nur spärlich vertreten.

Anstoß zu dieser über einen so großen Zeitraum sich erstreckenden Arbeit war für den Vf. die Auffassung, daß die Fachtheologie zu sehr auf eine begriffliche Erfassung und Verdeutlichung der Glaubensdaten eingeengt sei und darum immer einen gewissen rationalen Charakter habe, während doch am Anfang des Glaubens die religiöse Erfahrung stehe. Er hatte sich darum, wie er schreibt, schon als junger Mann die Aufgabe gestellt, „eine Kirchengeschichte als Geschichte der christlichen Charismata zu schreiben“ (639). Zu diesen Charismen zählt er auch die Vision. Sie ist für ihn die unmittelbarste, dichteste und höchste Form christlicher Erfahrung, ein Einbruch des göttlichen Geistes in das Bewußtsein, ein „Durchbruch zu einer neuen Freiheit“ (179), eine überrationale Erkenntnis, eine Erfahrung der übernatürlichen Welt des Geistes (Gottes) und der Geister, der transzendenten Glaubenswirklichkeiten. Als christliche Erfahrung versteht sie sich „in der Kontinuität der Erscheinungen als Bezeugungen und Bekundungen desselben einen Christus, des lebendigen, auferstandenen Herrn“ (641).

Diese theologische Deutung der Vision im Sinne der christlichen Überlieferung wird nun aber nicht näher begründet, sondern als dem übereinstimmenden Selbstverständnis der Visionäre entsprechend vorausgesetzt. Die eigentliche Intention des Vf.s zielt auf eine umfassende Phänomenologie der christlichen Vision ab, und hier liegt das Verdienst dieses Werkes. Aufgrund eines umfangreichen Materials werden die Haupttypen der Vision herausgestellt (Lichtvision, Traumvision, Prophetische Vision, Lehrvision...), wird die Bilderwelt der Visionen vorgeführt (Das himmlische Kleid, Die himmlische Stadt, Paradiesesbaum, Liebespfeil...), wird das Verhalten der Visionäre in der visionären Erfahrung beschrieben (Ekstase, Sendungsbewußtsein, Angst vor der Illusion...) und das religiöse Weltbild der Visionäre untersucht (Christusvision, Vision der Trinität, Vision der Welt...). Eine so differenzierte und detaillierte Phänomenologie der christlichen Vision hat es bisher noch nicht gegeben.

Nun aber die kritische Frage: Sind die Visionen alle gleich zu bewerten (den Eindruck erweckt zunächst die Anhäufung und Nebeneinanderstellung von Visionsberichten), oder gibt es auch unechte Visionen, und was heißt das? Auch dazu äußert sich der Vf., wenn auch nicht thematisch, sondern nur zwischendurch. Formal gesehen ist das grundlegende Kriterium für die Echtheit einer Vision nach ihm ihre Spontaneität und Originalität. Eine Vision wird nicht gemacht, sondern überfällt den Visionär; dieser kann sie nicht abwehren und darum auch keinen Zweifel gegen die Unmittelbarkeit der übernatürlichen Erlebnisse hegen; Zweifel stellen sich erst hinterher, in der Reflexion über das Geschaute ein. Aber „psychologische“ Echtheit genügt nicht, um den Wahrheitscharakter einer Vision sicherzustellen. Das weiß auch der Vf. Ganz abgesehen von der Vieldeutigkeit psychologischer Phänomene sagt es ihm die häufig geäußerte Angst der Visionäre vor der Illusion. Es bedarf einer „Unterscheidung der Geister“. In der Geschichte der „christlichen Vision ist immer wieder davon die Rede. Hier erhält man aber vom Vf. keine allzu klaren Antworten. Er zählt nur einige der Unterscheidungskriterien auf, die in der Überlieferung begegnen; sie liegen entweder innerhalb des visionären Vorgangs (der Visionär wird in der Vision selbst über die Unberechtigung seiner Zweifel belehrt) oder außerhalb desselben (Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre, religiöse und sittliche Lauterkeit des Visionärs usw.). Man muß aber zugestehen, daß auch dort, wo man Visionen für ein sekundäres „mystisches“ Phänomen hält und das Wesentliche der Mystik in einer unbildlichen und unbegrifflichen mystischen Kernerfahrung sieht, wie es in der katholischen Tradition geschieht (vgl. LThK III, 1047 ff.: Erscheinungen; Sacramentum Mundi IV, 1177 ff.: Visionen), keine durchschlagenden, jeden Zweifel ausschließenden Kriterien für die Echtheit einer Vision gibt; über eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit wird man oft nicht hinauskommen. Andererseits: Wenn in der katholischen Tradition der Vision nicht jene Bedeutung für das christliche Leben zugeschrieben wird, die der Vf. ihr zu geben scheint, kann man hier viel kritischer

gegenüber dem visionären Schrifttum sein, als es im vorliegenden, ansonsten überaus wertvollen Werk geschieht. Den eigentlichen Vorwurf aber, den die katholische Theologie der Mystik gegen B. erheben wird, ist der, daß er mit seiner Phänomenologie der Vision in die zentralen Fragen der mystischen Erfahrung und „Erkenntnis“ kaum vordringt, ja den Zugang zu ihnen sogar eher erschwert. *F. Wulf SJ*

Mühlen, Karl-Heinz zur: Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (Beiträge zur historischen Theologie, 46). Tübingen, J. C. B. Mohr 1972. IX, 298 S., Ln. DM 56,-, brosch. DM 49,-.

Die Züricher Dissertation – bei G. Ebeling 1969 vorgelegt – zeigt die „mystische Herkunft der (lutherischen) Wendung extra se bzw. extra nos“ auf (149). Von dorthin interpretiert sie den Werdegang: „Luther ... überträgt ... die Funktion des mystischen amor extaticus (extatische Liebe) auf die fides (Glaube) und die in ihr vollzogene elevatio mentis (Erhebung des Geistes)“ (91).

Vier chronologisch geordnete Kapitel – Vorgeschiede zur Zeit der Sentenzen-Lektur 1509–1510; 1. Psalmenvorlesung 1513 bis 1515; Paulusexegese 1515–1518; Präzisierung und Entfaltung 1517 ff. – dienen zugleich der Interpretation lutherischer Neuaussätze: Das neue Menschenbild („Coram“ [„Vor Gott“] ist geradezu ein „Schlüsselwort“ für Luther 31 u. ö.); der Mensch wird weniger als „Bild Gottes“ denn als „Sein vor einem Forum, vor dem es durch ein Urteil bestimmt wird“ (130), aufgefaßt; die Theologie vom Wort, das nicht nur äußerlich etwas benennt, sondern dies auch bewirkt; die Auffassung vom Sakrament als „exhibitivem“ Wortgeschehen (vgl. 68) bedeutet eine „Externität des Wortes bis in die leiblichen Zeichen der Sakramente hinein“ (261).

Alles dies verweist auf die „extra“-Theologie: Gottes Erlösung kommt immer (und nicht nur einmal) von außen (extra) auf den Menschen zu; immer (und nicht nur einmal) ist der Mensch angewiesen auf Gottes Wirken von außen (extra). Zur Mühlen zeigt, daß dieses Sprechen vom „extra“ aus der „mystischen“ Terminologie

stammt: *Excessus mentis* (Ausgang des Geistes); *Extase*; Gott, der außerhalb (*extra*) von allem steht, was wir begreifen, und den die Mystiker deshalb oft als Nacht, als Fernsein erfahren. Thomas schrieb: „Die Gottesliebe versetzt den Liebenden *extra se*, aus sich heraus“ (59).

Leider liest (und verkennt) zur Mühlen die katholische Tradition mit der Brille des Reformators. H. O. Pesch, der nur nebenbei und dazu mißverstanden erwähnt wird, hat längst gezeigt, daß gerade in der Gnadenlehre ein Großteil der Differenzen zwischen Luther und der katholischen Tradition auf sprachlichem Mißverständnis beruht; die entsprechende evangelische Untersuchung von Th. Bonhoeffer taucht nur im Literaturverzeichnis auf. So wird z. B. die „für die Genesis von Luthers Theologie“ relevante Psalmenexegese dadurch von der katholischen Tradition abgesetzt, daß sie „nicht im Rahmen allgemeiner metaphysischer Erwägungen, sondern theologisch, und d. h. christologisch am Geschick Jesu“ sich orientiere (27. 49). Nach de Lubacs nun auch von evangelischer Seite mit Emphase begrüßten Untersuchungen ist dies aber alte christliche Tradition, wenn auch in anderem Sprachgewand.

Der Ausfall an Hermeneutik für die katholische Tradition enttäuscht um so mehr, als es um eine hermeneutische Untersuchung geht. „Extra nos“ ist die „Grundformel einer theologischen „Grammatik“, ist ein „mystisches Sprachmittel“ (108); Luther möchte damit „seine eigene Erkenntnis der Gnade“ durchsetzen und interpretiert die Formel „im Horizont seiner Worttheologie um“ (200). In dieser Wendung begegnet uns „ein wesentlicher terminologischer Hinweis auf Luthers Neuverständnis der Sache des Glaubens“ (184): Alles Gute ist Geschenk, ist Gnade Gottes, liegt außerhalb (*extra*) menschlicher Verfügung, liegt außerhalb unserer selbst, „extra nos“.

Zur Mühlen's Untersuchung hätte Luthers Extra-Theologie noch stärker in der mystischen Tradition verankert, wenn diese mit dem rechten hermeneutischen Verständnis gelesen worden wäre. Aber auch so ist sie – mit gutem Literaturverzeichnis (276–295) und wichtigen Registern (286–298) – ein Schritt vorwärts in der Begegnung der Konfessionen.

J. Sudbrack SJ

Enomiya-Lassalle, Hugo M.: Meditation als Weg zur Gotteserfahrung. Eine Anleitung zum mystischen Gebet. Köln, Bachem 1972. 80 S., Sn. DM 7,80.

Der Titel sagt klar, worum es geht; er bringt ein oft gehörtes Verlangen des heutigen Menschen, dem viele äußere Stützen des Glaubens genommen sind, zum Ausdruck. Nicht die Meditation als solche steht also zur Debatte; nicht therapeutische Ziele verfolgt der Verfasser; der religiöse Kontext ist entscheidend. Die Frage, die ihn bewegt, lautet: Wie komme ich in dieser hektischen Welt, die viele als gottfern empfinden, zu einer inneren Erfahrung Gottes? Seine Antwort: durch regelmäßige Übung der Meditation. Wie heute vielfach, unterscheidet er dabei die „gegenständliche Betrachtung“ und die „übergegenständliche Meditation“. „Betrachtung“ geht „über etwas“; sie hat einen „Gegenstand“ (eine Wahrheit, eine Erkenntnis usw.) vor Augen; sie beruht auf der Übung der aktiven Seelenkräfte (Nachdenken, Entschlüsse). „Meditation“ im engeren Sinn besagt Versenkung, schaltet alles Einzelne und Gegenständliche aus, um sich für die Erfahrung des „ganz Anderen“ zu bereiten; sie hat passiven Charakter. In einem 1. Kp. sucht der Vf. darzustellen, wie in der katholischen Überlieferung schon immer eine Tendenz in der christlichen Meditationsübung vom Aktiven zum Passiven, von der Vielheit zur Einheit und Einfachheit, vom Gegenständlichen zum Übergegenständlichen, von der Betrachtung zur Meditation festzustellen ist. Leider hat nach ihm die Betrachtung ein Übergewicht erhalten. Diese Einseitigkeit gelte es heute zu überwinden. Denn die Meditation sei die vollkommene Gebetsweise, was die Bedeutung, ja Notwendigkeit der Betrachtung (vor allem für den Anfang des Meditationsweges) nicht leugne. Sie führe nicht nur zur Ruhe und in die Tiefe des Seelengrundes, sondern damit auch zur inneren Schau und schließlich, auf der höchsten Stufe, zur Gotteserfahrung. Der Weg dahin sei allerdings sehr beschwerlich. Er verlange nicht nur langjährige Übung, sondern einen ständigen Kampf gegen Unlauterkeit.

Als Kronzeugen für die Richtigkeit dieses Weges werden die großen Spirituellen der christlichen Vergangenheit aufgerufen, am ausführlichsten die „Wolke des Nichtwissens“ (The Cloud of Unknowing; unbekannter englischer Autor aus dem 14. Jht.), eine Mystik, die nach Auffassung des Vf.'s dem Zen am nächsten kommt.

In einem 2. Kp. wird dann der Weg der übergegenständlichen Meditation im einzelnen beschrieben, von der Versenkung über die Versunkenheit und das mystische Bewußtsein bis zum mystischen Erkennen. Neben Johannes vom Kreuz und anderen Mystikern greift der Vf. hier vor allem auf die beiden Werke von C. Albrect: „*Psychologie des mystischen Bewußtseins*“ (1951) und: „*Das mystische Erkennen*“ (1958) zurück. Von letzteren werden für die einzelnen Stufen der Versenkung ganze Passagen zitiert; auch die Begrifflichkeit ist z. T. von da genommen.

Das Büchlein ist klar und leicht verständlich geschrieben. Es setzt sich inhaltlich in wesentlichen Punkten (vor allem in der Frage einer *personalen* Gotteserfahrung) vom Zen ab. Da mir selbst die entsprechende Erfahrung abgeht, kann ich nur sagen, daß der Vf. zu überzeugen versteht. Seine vornehme und tieferreligiöse Haltung hilft einem dabei. Dennoch bleiben wichtige Fragen offen: 1. Kann man Meditationsübungen im Sinn des Zen so einfach anbieten, zumal nur für wenige Tage, wenn der Weg mit Recht als beschwerlich und nicht ungefährlich (nicht frei von Täuschungen) aufgezeigt wird? 2. Mindert die Überbetonung der „Meditation“ für ein vollkommenes christliches Leben trotz aller gegenteiligen Beteuerungen nicht den Ernst der christlichen Weltaufgabe, vor allem der Verantwortung gegenüber dem Nächsten und der menschlichen Gesellschaft? Ist die mystische Erfahrung des Meditierenden so ohne weiteres Gotteserfahrung? Man vergleiche damit die sehr viel vorsichtigere Beurteilung von A. Brunner (*Der Schritt über die Grenzen. Wesen/Sinn der Mystik*, Würzburg 1972, S. 111: „Verweis auf das Gründende“). Vielleicht würde ein Gespräch hier weiterführen. Auf jeden Fall dürfte es in der Praxis um einiges schwerer sein, als es in manchen Büchern heute dargestellt wird.

F. Wulf SJ