

BUCHBESPRECHUNGEN

Theologie und Glaube

Hemmerle, Klaus: Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute. Freiburg, Basel, Wien, Herder 1975. 186 S., kart. DM 25.–.

Dem Vf. geht es in dieser Studie (entstanden aus einer Vorlesungsreihe zum 700. Todesjahr [1274] Bonaventuras) um eine Alternative sowohl zu einer Theologie von einem einseitig anthropologischen Ansatz her als auch zu einer rein deduktiven Theologie. Diese Alternative scheint ihm bei Bonaventura in vorbildhafter, im Grundkonzept auch heute noch anregender Weise gegeben. Der zentrale Begriff, unter dem dies aufgewiesen wird, ist der der „Nachfolge“. Hier liegt für den Vf. der „Nerv bonaventuranischen Denkens“. Bonaventuras „Theologie läßt sich als ‚reflektierte Nachfolge‘ begreifen“ (29). Der Gedanke ist dieser: Wenn sich uns die christliche Botschaft primär und von ihrer Wesensdynamik her in der Nachfolge Christi kundtut – als Ruf und Antwort und „Einholung des Weges des Herrn“ – und wenn Theologie nicht im rationalen Denken stecken bleiben, sondern *Glaubenswissenschaft* sein will, dann bietet sich die ntl. Nachfolge als ein so zentrales Heilsgeheimnis und -ereignis an, daß sie nicht nur das Gesamt der christlichen Lebenspraxis, sondern auch das Gesamt der Heilökonomie zu integrieren und beides in eine Synthese zu bringen vermag. „Nachfolge“ in diesem Horizont hat ihre Wurzel und nimmt ihren Anfang im trinitarischen Gott, in dem Christus eine „Mittlerstellung“ einnimmt, und findet ihr Ziel in der „mystischen Einigung“ und im „eschatologischen Frieden“. Ein einziger Weg und Erweis der Liebe in all seinen Phasen und Erfahrungen: Abstieg und Aufstieg, Aufstieg im Abstieg. Der Anfang des Aufstieges des Christen zu Gott in der Nachfolge ist der Abstieg mit Christus in das Dunkel des Todes. Auf Welt und Geschichte angewandt heißt das: die heils-

wirksame Zuwendung zur Welt beginnt in der Abwendung von der Welt. Das ist nur möglich, weil alle Dimensionen und Stufen theologischen Denkens für Bonaventura (für den Glaubenden) immer schon durchsichtig sind auf den göttlichen Anfang, auf das Heilsgeheimnis des liebenden Gottes hin. Somit ist diese Theologie nicht nur reflektierte Nachfolge, sondern Nachfolge selbst, kniende Theologie, wie man gesagt hat.

Damit haben wir nur die Grundlinie bonaventuranischer Theologie nach dem Vf. aufgezeigt. In der Ausführung legt H. im Anschluß an einige Hauptschriften Bonaventuras (wegen der Möglichkeit eines Weiterstudiums für einen breiteren Leserkreis vor allem solche, von denen es eine lateinisch-deutsche Ausgabe gibt) eine Fülle von Gedanken geistlich-theologischer und auch wissenschaftstheoretischer Art vor, deren Kompliziertheit für den Leser bisweilen ein gutes Bildungsniveau voraussetzt. Es empfiehlt sich m. E., nach der Lektüre des 1. Kapitels gleich das letzte anzuschließen; dann hat man den Grundriß des Gedankenbaues immer vor Augen und kann die Einzelaussagen darin einbauen (manches könnte einer, dem es zu schwer wird, auch einfach überschlagen, wozu der Vf. selbst im Vorwort Vorschläge macht). H. verschließt sich nicht der Tatsache, daß unsere heutige theologische Problematik in einer völlig veränderten Welt sich in vielem weit von der Bonaventuras entfernt. Er ist darum nicht der Meinung, man könne Bonaventuras theologischen Entwurf einfach in unsere Zeit übersetzen. Wohl aber wird er mit vielen anderen darin Recht haben, daß gerade in unserer theologischen Situation Bonaventura entscheidende Anregungen geben kann für die Integration einer Theologie von unten und einer Theologie von oben, und das macht den Wert der sehr sorgfältigen, aber nicht ganz leichtesten Studie aus.

F. Wulf SJ

Hommes, Ulrich; Ratzinger, Joseph: Das Heil des Menschen. Innerweltlich – Christlich (Reihe Doppelpunkt). Kösel-Verlag, München 1975. 63 S., Pap. DM 8,-.

Heil, eine Kernfrage des Menschen, tritt gegenwärtig in vielen Diskussionen um Freiheit, Hoffnung, Glück und Zukunft mit so einseitig innerweltlichem Akzent in den Blick, daß sich eine Abklärung und Konfrontation gegenüber christlicher Heilserwartung geradezu aufdrängt. Dieser Aufgabe hat sich auf einem Regensburger Forum im November 1973 nicht nur der Theologe (Ratzinger) gestellt, sondern mit Recht auch der Philosoph (Hommes). Geht es doch auch für den Christen nicht, wie die Gleichsetzung „Heil“ = „Seelenheil“ (contra „Glück“ etc.) oberflächlich gesehen vermuten läßt, um ein binnentheologisches und also menschlich unerhebliches Problem, sondern um einen „unaufhebbaren Bezug menschlichen Daseins auf eine Wirklichkeit, die ... die Welt des Menschen und den Menschen selbst übersteigt“ (20 f.), ohne die der Mensch nie ganz er selbst werden kann, die sich ihm aber schenken muß. Das Nicht-Erleistbare einerseits, andererseits ein letztes Versagen bloß innerweltlicher Heilserwartungen gerade gegenüber negativen Erfahrungen (wie Schuld, Leid, Tod) macht nach H. unübersehbar deutlich, wo – etwa angesichts des Neomarkismus – von christlicher Heilshoffnung geredet werden kann. – Ratzinger ergänzt die vom Menschen ausgehende philosophische „Frage nach dem Heil“ durch seine theologische „Auskunft“ über die „Zukunft des Heils“ (33 ff.). Die „machbare Zukunft“ hat, so R., alle Bedeutungs- und Gefühlsgehalte von Heil und Glück in einem auf sich gezogen. Das geht so weit, daß einer, der heute auf die Frage nach Heil nicht vom Das und Wie der Zukunft einer gründlich veränderten Welt redet, nach Meinung der meisten gar nichts Erhebliches gesagt hat (37). Demgegenüber ruft R. – mit deutlicher Distanzierung u. a. zu einer *nur* politischen Theologie – die „hörende Vernunft“ auf, die der Glaube hier wie auch sonst brauche, um nicht „entweder das völlig Unverständliche zu proklamieren oder sich der herrschenden Stimmungslage anzupassen“ (40). – Es gelingt ihm m. E.

vortrefflich, zunächst aus den Quellen des Glaubens, namentlich des NT, das Gegenüber von innerweltlicher und christlicher Heilserwartung abzuklären. „Der Christ erwartet den Himmel – auch heute noch“ (45), Himmel im Sinn einer positiven, nicht erleistbaren Sinnerfüllung von Kosmos und Geschichte ebenso wie der Unverlierbarkeit und letzten Erfüllung der eigenen Existenz, wozu aber nirgendwo die Fortschrittsidee im Sinn der „Vorstellung eines kollektivierbaren und fixierbaren innerweltlichen Heilszuwachses“ (47) gehört noch gehören kann. Denn nicht Umwandlung von frommer Erwartung zu innerweltlichem politischem Programm, wohl aber eine auch schon diesseitige Bestätigung der Heilsverheißung bei bleibender irdischer Mühsal ist christlich, entspricht dem NT (vgl. Mk 10, 28–30). Und so gelangt R. über die Entlarvung des Vorwurfs christlich-frommer „Vertröstung“ zu seiner Antwort auf die Frage nach dem zukünftigen Heil: Von der Existenz ewigen Lebens hängt es ab, ob es überhaupt und schon in diesem Leben Glück für den Menschen gibt (57). Der wirkliche Realismus ist weder bei den Zynikern noch den Fanatikern, sondern bei denen, die ihren Glauben verantwortlich einsetzen, nicht um ein politisch-ökonomisches Paradies zu produzieren (das es nicht gibt), aber um im Erwarten der anderen Welt den Menschen auch jetzt, in der drangvollen und von Unmenschlichkeit bedrohten Gegenwart, glücklich zu machen im Ringen um das, was er als das Bleibende erkennt.

Fragestellungen und Antworten beider Autoren ergänzen sich und haben etwas Gültiges, wenn auch (namentlich R.) die dem Komplizierten nicht leicht einsichtige Gültigkeit des Einfachgewordenen. Umso mehr sei das Bändchen empfohlen.

F. Wulf SJ

Pannenberg, Wolfhart: Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken. Chr. Kaiser Verlag, München 1975. 176 S., kart. DM 19,50.

Die hier gesammelten Aufsätze und Vorträge (fast alle schon in Zeitschriften und Sammelbänden erschienen) erstrecken sich über eine verhältnismäßig lange Zeit

(1960–1972). Sie zeigen in einigen Fragen, wie der Vf. im Vorwort selbst darlegt, eine gewisse Entwicklung an. Die nach Länge und Schweregrad unterschiedlichen Beiträge (die aber alle keinen fachtheologischen Charakter haben, sondern sich an ein breiteres Leserpublikum wenden), sind zusammengehalten durch das zentrale Thema des Verhältnisses von Glaubensüberlieferung (Glaubensinhalte) und der – vor allem gegenwärtigen – Wirklichkeitserfahrung, wobei die Wirklichkeit des Lebens (all das, was den Menschen im Alltag angeht, trifft und bewegt, das Naturgeschehen und die Ereignisse der Geschichte) je nach dem tiefer zugrundeliegenden Welt- und Menschenbild sehr verschieden erfahren wird. Offenbarung nun, als Selbsterschließung Gottes, geschah nach dem Vf. nicht in Form irgendeiner „unmittelbaren“ Gottesbegegnung und -erfahrung, sondern auf dem Weg eines erkennbaren, feststellbaren Heilshandelns Gottes in der Geschichte, wie es vorbildhaft dem Volk Israel zuteil wurde. Sie ermöglicht erst den Glauben und das Vertrauen auf die darin sich kund-

tuende Verheißung; sie eröffnet Zukunft. Solche Offenbarung fand ihre Vollendung und Endgültigkeit in Jesus Christus, in seinem Leben, seinem Sterben und seiner Auferstehung; auch letztere ist nach P. ein (fast in die Nähe einer fundamentalistischen Auffassung geratendes) geschichtliches Ereignis; auf ihm gründet der christliche Glaube. Aus dieser Perspektive heraus versucht nun der Vf. nicht nur die Geschichtsdeutung des AT zu erklären, sondern auch die Geschichte nach Christi Tod und Auferstehung, die Geschichte der Kirche, auf die Möglichkeit einer Interpretation aus dem Glauben abzutasten, wobei er u. a. die Einstellung der Christen zur Geschichte der Gegenwart und ihrer Ereignisse, bis in die Beurteilung politischer Fakten hinein, auf ihre Rechtmäßigkeit untersucht. Aus vielen Details spricht der lutherische Theologe, aber er zwingt den Leser jeden Bekenntnisses „zum christlichen Denken“. Unüberssehbar, wie sehr das theologische Denken Pannenberg's – für einen protestantischen Theologen ungewöhnlich – philosophisch fundiert ist. *F. Wulf SJ*

Meditation und Gotteserfahrung

Louf, André: In uns betet der Geist. Beten heute 5. Einsiedeln, Johannes Verlag 1974. 163 S., kart. DM/Fr. 16,–.

Es gibt viele Wege zum Gebet. Der Vf., Abt der flämischen Trappistenabtei Mont-des-Cats führt einen typisch benediktinischen:

Er schwimmt – mit einem alten Gebetswort (vgl. 109) – im Reichtum der Tradition wie ein Fisch im Wasser; allerdings hört es auf mit dem 13. Jahrhundert, und die wenigen modernen Stimmen klingen wie Wiederholungen der Frühzeit.

Er integriert das alte Beten in sein persönliches Leben; da ist nicht eine Zeile, die nicht Zeugnis gibt.

Er geht auf die Fragen unserer Zeit zu; am stärksten trafen mich die Meditationen über Gebet und Tätigkeit (Im Leben beten: 123–34), über die Sünde („Über Gebet

läßt sich nicht reden, wenn man nichts über Sünde und Versuchung sagt“, 26), und über die Sehnsucht (ein durchgängiges Thema: „In Erwartung hängend“ nannte Guerric den kontemplativen Beter, 106).

Er spricht und denkt und fühlt und betet dies alles im Wort der Schrift; hier allerdings wirken die modernen exegetischen Einsichten (Worterkklärungen usw.) manchmal wie aufgeklebt auf ein altes, spirituelles Schriftverständnis; die Synthese steht noch aus.

Mit „Herz und Wort“ (48) könnte man die Gebetstheologie umreißen; oder „Erfahrung und Einsicht“ oder „Subjektivität und Objektivität“ oder „Stille und Hören und Sprechen“. Aber alles mündet in die Erfahrung des Erhaltens, des Geschenk-bekommens: Gebetstechnik ist wertvoll: „Man erkennt es an den Techniken . . . , die uns heute vom Fernen Osten her zukom-

men. Diese vermögen uns auf den Weg des Gebetes zu setzen. Sich selbst überlassen freilich können sie uns nicht zum Ziel führen. Denn sie müssen sich selbst erst übersteigen, um in das Passa Jesu emporgelassen zu werden . . . Alle Technik gibt angesichts des Todes Jesu ihren Geist auf“ (125 f.).

Das Büchlein steht haushoch über dem meisten, was man an Gebets- und Meditationsbüchern angeboten bekommt. Und wenn einiges wenige antiquiert ist (Die Theologie und Praxis der „klassischen Elemente christlicher Gebetsübung“: Ehelosigkeit, Einsamkeit, Schweigen, Wachen, Fasten, 85 ff.), so sollte das als eine Anfrage an die geistliche Theologie von heute aus dem Geist der Tradition gewertet werden (Was haben *wir* dazu zu sagen), aber nicht als eine Abwertung des wertvollen Büchleins. (Eine Besprechung der flämischen Ausgabe des Büchleins von C. Bamberg OSB erschien in dieser Ztschr. 46 [1973] 157.) *J. Sudbrack SJ*

Johnston, William: Der ruhende Punkt. Zen und christliche Mystik. Freiburg, Herder 1974. 222 S., lam. DM 24,80.

Das steigende Interesse des Westens an Versenkung und damit für die östlichen Formen der Mystik geben Untersuchungen, wieweit und worin Zen und christliche Mystik übereinstimmen, worin sie sich unterscheiden und ob dieser Unterschied überbrückbar ist oder nicht, große Bedeutung, wenn sie von gründlicher Kenntnis beider Seiten und dem aufrichtigen Willen zum richtigen Verständnis getragen sind. Diese Bedingungen erfüllt das vorliegende Buch, dessen Vf. Professor an der Sophia-Universität in Tokyo ist. Sein Urteil ist voller Bewunderung für Zen, dennoch empfiehlt er weder voreilig eine einfache Übernahme von Zen-Methoden noch lehnt er ihre Möglichkeit einfach ab. Zen und christliche Mystik werden verglichen und die sich zeigenden Übereinstimmungen und Unterschiede wie auch die sich ergebenden Schwierigkeiten verständlich dargelegt.

Man muß wohl sagen, daß der eigentliche Unterschied und die große Schwierigkeit darin liegt, daß die Zen-Methode unter dem Einfluß einer geistigen Haltung

entstanden ist, für die das Absolute nicht personhaft ist; für den christlichen Mystiker hingegen ist es die absolute, reine und vollkommene Personhaftigkeit, der Dreieinige Gott. Gemeint ist damit nicht eine rein intellektuelle Überzeugung, sondern eine innerste, den ganzen Menschen umfassende Haltung, die sich in all seinem Tun auswirkt und den gleichen psychologischen Verhaltensweisen und Methoden hier und dort je einen anderen, den Menschen ganz durchdringenden Sinn gibt. Denn auf psychologischer Ebene besteht eine weitgehende Möglichkeit der Übereinstimmung. Wie weit nun eine Übernahme solcher Momente, die eine Loslösung aus ihrer ursprünglichen geistigen Atmosphäre einschließt, konkret möglich ist, kann nur Erfahrung, verbunden mit eindringender Überlegung, im einzelnen erweisen. Die Schwierigkeit, die sich aus der Rolle des irdischen Lebens Christi für die Versenkung zu ergeben scheint, verschwindet, wenn man bedenkt, daß Christentum wesentlich Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit Gott ist; Gemeinschaft ist aber letztlich eine die ganze Person umfassende ungegenständliche Haltung, die zwar von der Kenntnis des Lebens Christi ausgeht, aber mit dem Ziel, sich seine geistigen Haltungen anzueignen. Die Ausführungen des Vf. würden an Klarheit durch die Unterscheidung von gegenständlichem Wissen und ungegenständlichem Innerwerden, zwischen Psychischem und Geistigem, und damit zwischen vordergründigem psychischen Ich und geistigem Selbst, zwischen Naturmystik (= Selbsterfahrung) und eigentlicher Mystik (= Gotteserfahrung) gewinnen. In der Versenkung verschwindet das Psychische und mit ihm die direkte Aussagbarkeit; man wird sich der eigenen Geistigkeit ungegenständlich inne. Die Auslegung dieser wortlosen Erfahrung ist aber von der oben erwähnten Grundeinstellung stark bedingt. Daß auch der Buddhismus eine Weltanschauung und damit eine, wenn auch nicht immer formulierte Philosophie hat, hebt J. mit Recht hervor.

A. Brunner SJ

Scherer, Georg: Reflexion – Meditation – Gebet. Ein philosophischer Versuch. Verlag Hans Driewer, Essen 1973. 99 S., Brosch. DM 10,-.

Das schmale Buch muß als ganzes verstanden werden. Der Titel umreißt seine drei Schritte. Nach einer kurzen Zeitanalyse beschreibt Scherer die transzendente *Reflexion* (stark an Fichte angelehnt) als transzendente Erfahrung. Der Mensch findet sich vor als frei, weil absetzend von anderen. Selbstbewußtsein in dieser Tiefe ist ein Akt der Freiheit. „Das Ich konstituiert sich selbst. Aber die Selbstkonstitution ist selber wieder dadurch ermöglicht, daß andere den Menschen in sie hervorufen, wollen, daß er selber sein soll, schlicht gesagt, ihn lieben“ (21). Die Grundabhängigkeit aber ist die des „Verwiesensein(s) auf den Sinn“ (23). Die Einheit von Sinn und Sein heißt Gott (33). Deshalb ist transzendente Erfahrung die „Erfahrung des Absoluten... gerade als eines Abwesenden“ (37). Und deshalb wird die transzendente Erfahrung zur „Ekstase der Vernunft“ (36). *Meditation* wird zunächst als „objektlose Meditation“ umschrieben. Für Scherer ist sie (fast?) identisch mit „transzendentaler Erfahrung“. „Allerdings muß beachtet werden, daß die an die ostasiatischen Traditionen anschließende Weise... sich nicht in dem Hellbewußtsein und in dieser Artikuliertheit vollzieht, wie die durch transzendente Reflexion hindurchgegangene Selbsterfahrung“ (43). Und deshalb führt Scherers Weg weiter in die „geschichtlich-eschatologisch bestimmte Glaubenserfahrung“ (51). Im Gegensatz zu der „vom Neuplatonismus geprägten religiösen(n) Tradition bis in die deutsche Mystik hinein“, ebenso zur ostasiatischen Tradition, wird der Sinn nicht „in der Tiefe des eigenen Ich... (mit) einer Abkehr von der Mannigfaltigkeit des Seienden in der Welt“ gefunden (52), sondern im freien, eschatologischen Gott.

Und deshalb steht über der ungegenständlichen Meditation die „Meditation als Totalitätserfahrung“ (58). Und diese erfüllt sich im „Bittgebet“ als Gestalt der Hoffnung. „Die Skepsis gegenüber dem Bittgebet macht den Menschen genau um die Dimension des Unendlichen und Absoluten kleiner“ (79). Im Horizont dieses

eschatologischen Bittens an den persönlichen Gott wagt Scherer auch die bescheidene Bitte um materielle Dinge zu verteidigen.

Fragen an diesen knappen, aber imponierenden Entwurf einer christlichen Gebetslehre aus dem Geist des Deutschen Idealismus gelten der Weiterdurchdringung und nicht der Kritik. Ist die methodische und terminologische Trennung von Meditation (transzendente Erfahrung) und Gebet (Bitte an den personalen Gott) nicht eine Verarmung von beidem? Ist dieser Dualismus nicht genau der Grund, warum die Lehrmeister der objektlosen Meditation wie die Philosophen der transzendentalen Erfahrung – und auch einige katholische Professoren – immer mißtrauischer werden gegen den von Scherer stark betonten personalen Gottesbegriff? Die andere Frage geht an das bewußte Hervorheben der sozialen Verflechtung der transzendentalen Erfahrung, die in der Meditation verschwindet, um dann im Bittgebet wieder betont zu werden. Ist das ein Versehen? Oder eine bewußte methodische Blickverengung, um Meditation zu beschreiben? Auf jeden Fall sollte der Leser das Ganze sehen. Andere Fragen gehen letztlich in die gleiche Richtung der Trennung „transzendentaler Erfahrung“ (= Meditation) von der Beziehung zu Dingen-Personen-Gott. Eine schöne Gebetstheologie des Geistes findet sich, während Jesus (als Einheit von übergegenständlichem Grund und gegenüberstehendem Menschen), der nach Paulus der entscheidende Sinn des Geistes ist (1 Kor 12, 3), fehlt; Sünde und Schuld werden nicht einmal berührt; die Frage nach Psychologie oder Metaphysik sollte ebenfalls bei einer Gebetsphilosophie aus transzendentaler Erfahrung nicht fehlen.

Aber wie gesagt, das sind Fragen, die weiterführen, und keine Kritik, die rückwärts geht. Jeder christliche Leser sollte Scherer dankbar sein, daß er aufgezeigt hat, daß die Übung der „objektlosen Meditation“ (was auch immer mit dem Namen sei) ohne Reflexion in die Irre geht; daß sie ohne soziales Engagement Selbstbetrug ist; und daß sie ohne Einmünden in das Bitten an den personalen Gott sich vom Christlichen und vom Humanen abwendet.

J. Sudbrack SJ

Keilbach, Wilhelm: Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie. Verlag Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien. 1973. 176 S., Kart. DM 15,-.

Die im Zeitraum von 1959 bis 1973 verfaßten 10 Aufsätze (mit einer biographisch durchgezogenen Hinführung) werden von Seite zu Seite aktueller und spannender. Die langwierigen, subtilen, sich wiederholenden Ausführungen zur wissenschaftstheoretischen Stellung der empirischen Religionspsychologie (17-67) werden nicht nach jedermanns Geschmack sein. Die Abgrenzung von tiefenpsychologischem und religiösem Erleben (68-87; Freud, Adler, Jung, Frankl) ist in seiner informatorischen Genauigkeit auch für den wertvoll, der die positiven Berührungsstellen stärker betont sehen möchte. Droge und religiöses Erlebnis (mit all den entsprechenden Nebenthemen) ist ein weiteres Thema. „Religiöses Erleben als pharmakologischen Effekt einer bestimmten Droge betrachten ist etwas *ganz anderes*, als einen medizinisch und sittlich vertretbaren Drogenkonsum in die religiösen Übungen einbauen . . . (denn) ‚Transzendente Erfahrung‘ wird von den Drogen nicht eigentlich erzeugt, sondern bloß in ihrem Hervortreten und ‚Gestaltannehmen‘ begünstigt oder auch gelenkt“ (96).

Die Diskussion mit H. Dumoulin über „Das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus“ (138-154, auch 106 ff) ist ein Höhepunkt. Hier bewährt sich die anderswo vielleicht zu sauber durchgeführte Trennung von Theologie und Psychologie. Keilbach wehrt sich gegen die vorschnelle Etikettierung von Buddhismus usw. als Religion (142 ff) und sagt mit J. B. Lotz: „Religion ist gleich Gottesverehrung, d. h. sie sieht Gott als Person . . .“ (144). Weiter als die statische hilft eine dynamische Betrachtung,

„daß sich das Phänomen des Buddhismus *seiner Intention nach* in den das Personhafte einschließenden Begriff der Religion einfügen läßt“ (145). Auf dieser Basis stellt er dem Versuch, die Zen-Erfahrung des Satori als „natürliche Mystik“ aufzufassen, Fragen. Richtig sei Dumoulin's Polemik gegen die Grenzüberschreitung der Psychologen, die solche Erfahrung, weil psychologisch beschreibbar, ganz und gar für die Psychologie vereinnahmen. Aber ob man das Wesen der Mystik als „unmittelbare(s) Erfassen der geistigen Wirklichkeiten“ bestimmen dürfe? Ob mit der Beschreibung eines Erlebnisses als „seelische Berührung des absoluten Seins“ auch die Tatsächlichkeit bewiesen ist (150 f), besonders wenn das „Erkenntnismoment“ fehlt (153)? Ob die Paradoxie des Koan und anderes nicht doch „in die Richtung von Suggestionen und Halluzinationen weisen“ (150)? Doch auch umgekehrt gehen die Fragen: Ob der Gegensatz „natürliche Mystik“ und Gnadenmystik überhaupt zu Recht besteht und ob man wie Dumoulin argumentieren dürfe: „weil . . . außerhalb des heiligen Bereichs der vertrauten Du-Ich-Gemeinschaft der Seele und ihres Schöpfers“, deshalb nur „natürlich“ (150)? Die vorsichtig angedeutete dynamische Lösung: „in Richtung auf“ oder „offen für“ scheint dem Phänomen eher angemessen zu sein. Dabei wäre aber die von Dumoulin wie von Lassalle oft wiederholte Erfahrung zu berücksichtigen, daß das starke Erlebnis der Zen-Erfahrung normalerweise ein Hindernis sei für die Weiterführung zum Gott der Offenbarung.

Auch die letzte Gruppe der Fragen, Parapsychologie und Religion, dient der genauen Unterscheidung: „Die Religion selbst aber wird durch das Parapsychische weder begründet noch aufgehoben“ (162). Hinzuweisen ist schließlich auf die reich verwertete Literatur, die die Aufsatzsammlung noch wertvoller macht.

J. Sudbrack SJ