

Im Tanz erschaffen

Der Tänzer ist ein Mensch,
der mit seinen Händen
weise ist

Lesbonax

Breitet eure Arme aus,
und bildet mit eurer Gestalt
ein leibhaftiges Kreuz!
Beginnt mit dem Tanz
jenseits der Satten und Reichen,
jenseits der Falschen und Heuchler,
jenseits der Dummen und Sturen.

Die Engel fordern euch zum Tanze auf.
Die Heiligen warten auf euch.
Sie haben eine Ewigkeit lang
ihre Tanzschuhe an.
Beginnt den kosmischen Reigen.
In eurer Mitte tanzt Er,
der Himmel und Erde
singend und tanzend erschuf.

Josef Sudbrack

BUCHBESPRECHUNGEN

Gebet und Mystik

Twardowski, Jan: Ich bitte um Prosa. Langzeilen. Übers. aus dem Polnischen von A. Loepfe (Kriterien 31). Einsiedeln, Johannes Verlag 1973. 87 S., brosch. DM 8,50.

Vielleicht wird man es bedauern, daß in der (vorzüglichen) Übersetzung der Originaltitel „Zeichen des Vertrauens“ nicht beibehalten wurde. Jedenfalls gewinnt man

den Eindruck, daß diese „Zeichen“ nicht leichthin gesetzt sind: dem heute 59jährigen polnischen Priesterdichter scheint das Vertrauen keine Selbstverständlichkeit zu sein. Schwermut, Skepsis (besonders gegenüber den alles hinterfragenden oder diskutierwütigen „Theologen“), Traurigkeit gehören unüberhörbar zu den Klangfarben dieser erquickend originellen Lyrik. Aber eben auch und vor allem ein Glaube, ein

Katholischsein, wie man es hierzulande kaum mehr findet. Das macht nichts billiger, sondern alles, namentlich das Vertrauen, nur anspruchsvoller. Glaube ist ein „unglaublicher Glaube“ (80), darf nicht austrocknen zum „Zwieback der Katechese“ (12), will nicht mit „gescheiterten Argumenten bekehren“, sondern einfach und schweigsam sein Geheimnis anvertrauen: „daß ich, ein Priester, GOTT glaube wie ein Kind“ (26). Blitzender Humor, Naturnähe und -kundigkeit ebenso wie „das Sakrament des Lächelns“ (56) gehören zu diesem Glauben, dazu die Bevorzugung der Kinder, der Behinderten, der Schwachen. Nicht zu vergessen eine Liebe zur Muttergottes, die ebenso polnisch wie katholisch sein mag, vor allem aber lebensprägenden Anspruch bedeutet. „Ich bitte um Prosa“, sagt Maria (74), und vielleicht hat der Übersetzer mit diesem Wort als Titel doch einen Grundzug dieser überzeugend wahrhaftigen Gedichte gepackt, die so oder so nur warm empfohlen werden können.

C. Bamberg OSB

Albrecht, Carl: Das mystische Wort. Erleben und Sprechen in Versunkenheit. Dargestellt und herausgegeben von Hans A. Fischer-Barnikol. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1974. XIV/278 S., geb. DM 39,-.

Froh über eine wichtige Äußerung des verstorbenen Arztes, weniger froh über die Form der posthumen Veröffentlichung (weniger als 100 zusammenhängende Seiten stammen von Albrecht) – das ist der Eindruck, den vorliegendes Buch hinterläßt.

Zum Verständnis ist es notwendig, Albrechts „Psychologie des mystischen Bewußtseins“ und „Das mystische Erkennen“ (GuL 33, 1960, 388–391) in ihrer bestehenden Klarheit und vornehmen Ehrlichkeit zu charakterisieren. Die Frage lautet: Was ist vom „mystischen Phänomen“, vom „Versunkenheitsbewußtsein“ mittels beschreibender Psychologie zu fassen? Der Erfahrungsbereich des ersten Buches ist zur Hauptsache – wie wir nun wissen – eigenes Erleben und das von Patienten.

Das zweite nimmt Traditionszeugen hinzu und deutet die Erfahrung in Heidegger-scher Terminologie aus.

„Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein.“ Buddhistische Mystik „verabsolutiert . . . die Versunkenheit in der Versunkenheit . . . Für den christlichen Mystiker ist die Erlösung des Ichs . . . ein völliges Verlorensein in den Willen Gottes“ (I 224). Der „zweite Pfeiler“ der Analyse ist „der Begriff des Ankommenden“ (I 206 f.). Seine „mystische Erfahrung“ als „Umfassendes“, „schlechthin Anderes“ (I 218; II 122 f.) ist klar geschieden von der psychologischen Erfahrung (des abgespaltenen Selbst). Gegen die Verwechslung mit der Identitätserfahrung von Gegenstandslosigkeit hebt Albrecht hervor, daß die Gegenüberstellung von „Ich und Objekt“ (Versunkenheit-Ankommendes, als „Gegenstand“ beschrieben!) zum Höchstmaß anwächst (I 195; II 220): „Das ankommende Du und das erlebende Ich sind in dieser Wertordnung ‚abgrundtief‘ auseinandergerissen.“ (I 243 f.). Die ekstatische Eini-gungserfahrung allerdings „ist der psychologischen Untersuchung entzogen“. Deutungen wie „Überwältigtwerden durch das ankommende Du“ führen den zum Katholizismus konvertierten Autor über die phänomenologische Untersuchung hinaus (251 f.). Deshalb steht am Schluß das Bekenntnis, daß die „mystische Erfahrung“ „eine im gnoseologischen Sinne unvollkommene“, „eine ungewöhnlich dürftige Erkenntnis“ ist (II 321 f.). Der entscheidende Schritt muß darüber hinausgehen. „Am Ende des mystischen Denkens steht der Auftrag, in seine eigene Selbstvernichtung einzugehen, zu enden und zu schweigen. Verwandelt zu sein in einen Offenstand, bereitet für das Ankommen eines Geschenkes, das nur unter dem Namen Liebe greifbar ist“ (II 376).

Das Nachlaßbuch arbeitet einen Teilaspekt heraus: daß die mystische Erfahrung sich unmittelbar (nicht über nachträgliche Reflexionen) ins Wort „verleiblichen“ kann. Briefe und Texte aus eigener mystischer Versunkenheit bezeugen eindrucksvoll Albrechts Ringen um diese Einheits-erfahrung von Mystik und Wort. Die komplizierten und polemischen (gegen Psycho-

logie und Theologie) Kommentierungen und Ausdeutungen des Herausgebers scheinen mir das zu machen, wovor Albrecht warnte: sie verabsolutieren das „mystische Phänomen“.

Albrecht ordnete die ihm bekannte buddhistische und Zen-Erfahrung als kosmisches Bewußtsein unter „Pseudomystik“ ein (II 40–49; 101). Ob der Harmonisierungsversuch dem gerecht wird (z. B. 76 f)? Die scharfe Polemik gegen K. Rahners „übernatürliches Existential“ (107–110) findet sich wieder in Fischer-Barnikols Ablehnung von Albrechts Deutung, daß „in diesen Versunkenheitsaussagen . . . keineswegs die Erlösungswirklichkeit“ erscheine, „sondern es ist vielmehr ein Wesensmoment der Schöpfungswirklichkeit“ (232). Mir scheint, daß Albrecht nur sagen wollte, was der gleiche K. Rahner im großartigen

Vorwort schreibt: „Das psychologische Wesen mystischer Erfahrung unterscheidet sich vom ‚normalen‘ Wesen alltäglicher Bewußtseinsvorgänge nur in der Dimension der ‚Natur‘ . . . Die . . . an sich naturale Eigenart solcher Akte kann . . . beitragen, daß diese übernatürlich erhöhten Akte existentiell tiefer im Kern der Person wurzeln“ (XII). Das entspricht Albrechts Weigerung, sich der hinduistischen und buddhistischen Interpretation der Versunkenheit als „Königsweg“ anzuschließen. „Ich bestehe darauf, daß im Abendland jeder Gottesbezug den gleichen Rang hat“ (229). Was wäre geschehen, wenn das Gespräch um das mystische Wort Phänomene wie A. Huxleys Versunkenheitssprechen oder Rilkes Wort-Erleben von Schloß Duino einbezogen und wenn es mit K. Rahner stattgefunden hätte? J. Sudbrack SJ

Christliche Grundhaltungen

Altefrohe, Mediatrix: Zeichen evangelischer Armut heute. Taizé und die Erneuerung der biblischen Armut im Ordensleben. Köln, Wienand Verlag, 1974. 77 S., br. DM 11,80.

Unter den Fragen des Ordenslebens, die heute besonders stark diskutiert werden, nimmt das Gelübde der Armut einen zentralen Platz ein. Entspricht die Art und Weise, wie in den Orden die Armut praktiziert wird, dem Vorbild der Hl. Schrift und den Anforderungen unserer Zeit? – Die vorliegende Studie, ursprünglich als Dissertation zur Erlangung des theologischen Lizentiates in Münster verfaßt und bereits als Artikel in drei Teilen in der Ordens-Korrespondenz 1974 erschienen, untersucht zunächst, wie die evangelische Armut in der jungen protestantischen „Communauté de Taizé“ praktiziert wird. Man kann drei Grundideen in der Armutsauffassung von Taizé feststellen: das „Teilen“, sei es in vollständiger Gütergemeinschaft mit den Brüdern, sei es in der Weggabe des Überflüssigen an die Bedürftigen; das „Wagnis“, womit das Leben im Vertrauen auf die Vorsehung gemeint ist; die

„Arbeit“, d. h. man nimmt nur den Lohn für die Arbeit, nicht aber irgendwelche Geschenke an (23–31). In einem zweiten Teil werden dann die wichtigsten biblischen Aussagen über Armut und Arme zusammengestellt. Ein dritter Teil konfrontiert die biblische Armutsauffassung mit der Praxis von Taizé, wobei die grundsätzliche Übereinstimmung beider festgestellt wird, und fragt dann, was daraus für eine heutige Erneuerung der evangelischen Armut im Ordensleben folgen könnte. Da Armut im biblischen Sinne mehr besagt als bloß auf das Materielle bezogene, juristische Normen, macht die Vf. schließlich den Vorschlag, das bisher übliche Gelübde der Armut aufzugeben und statt dessen ein Gelübde (oder Versprechen) einzuführen, in dem man sich an die Gemeinschaft bindet „in guten und in schlechten Tagen“ (76). Man kann allerdings die Frage stellen, ob in diesem Vorschlag wirklich alles aufgehoben ist, was bisher das Gelübde der Armut beinhaltete. Außerdem ist das Wort „Armut“ durch die Hl. Schrift und die Tradition so mit ideellen Werten besetzt, daß es kaum durch ein anderes Wort zu ersetzen ist, trotz aller Mißverständnisse, die

das Wort „Armut“ häufig nur im sozialen Sinne verstehen lassen. – Die vorliegende Studie ist eine kurzgefaßte, einfache und gut geschriebene Darstellung der Armutsauffassung von Taizé, der Hl. Schrift und der heutigen Problematik. Die Begrenzungen der Arbeit, etwa die mangelnde Einordnung in die Armutsproblematik der Ordensgeschichte und die nur kurz ange deuteten Berührungspunkte zur Frage des sozialen Elends, sind aus ihrer Entstehung zu erklären. Vielleicht sei noch ein kleiner Hinweis gestattet: Bei der Zitation von Zeitschriftenartikeln ist es üblich, die Bandzahl und nicht die Nummer des Hefes zu nennen.

G. Switek SJ

Rommerskirch, Erich: Hoffnung und Reife. Betrachtungen im Alter für das Alter. Echter Verlag/Tyrolia 1975. 86 S., kart. DM 9,80.

Es gibt mancherlei Abhandlungen zur Alten-Seelsorge, aber konkrete Betrachtungsvorlagen, die ausschließlich für die ältere Generation geschrieben wurden, sind m. W. seltene Erscheinungen auf dem Büchermarkt. Schon deshalb wird man diese Erkenntnisse des 70jährigen, in Marburg lebenden Jesuitenpaters mit Interesse zur Hand nehmen, vielleicht auch einfach, um Einblick in den Glauben eines lebenserfahrenen Priesters zu gewinnen.

In 34 Betrachtungen von angenehmer Kürze und in erfreulich lebendiger Sprache geht R. den Fragen nach, die die Menschen seines Jahrgangs wohl vor allem bewegen: „Soll das Alter zu einem Ort der Verlorenheit und Angst werden? Oder willst du dich flüchten in starre Langeweile? In dummes Gerede über die Mitmenschen?“ (7) Die Antworten, die der Vf. bietet, sind immer persönlich engagiert, zum Teil in Gebetsform gefaßt (z. B. wider die Fehler und Laster des Alters; um Heiligung; Dank für ein Leben), zum Teil gehen sie schlicht von biblischen Texten oder von Gedichten aus, die dem Älteren von Jugend auf vertraut waren (zitiert werden u. a. Eichendorff, Hölderlin, Eggebrecht), zum Teil knüpfen sie an Erlebnisse von allgemeiner Bedeutung oder an Ereignisse der letzten Jahrzehnte an. Die Pro-

bleme des Verzeihens und der Verbitte rung werden ebenso mutig ins Auge gefaßt wie die des neuen Credo oder der Todesfurcht. Zur Themen-Kette gehören aber auch die tägliche Plage, das Menschsein mit seinen Freuden und seinen Enttäuschungen, Traurigkeit, Ratlosigkeit, Gewissensnöte und anderes mehr.

Angesprochen werden sich wohl in erster Linie diejenigen fühlen, die schon ihr bisheriges Leben mit der Kirche und in ihren Traditionen zu führen bemüht waren. Die biblischen Exegesen gehen zuweilen etwas über den Wort-Sinn der Texte hinaus. Insgesamt aber wird hier glaubwürdig gezeigt, daß Lebens-Reife und Hoffnung sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig bedingen. „Schweigen in Ehrfurcht vor Gott! In tiefer, schweigender Ehrfurcht! Er hat zu uns gesprochen. Er spricht noch immer zu uns. Sein Wort ist ja Fleisch geworden. Man muß still sein können, um dieses Wort zu vernehmen... Die Lilie des Feldes, jede Blume sagt es mir: Gott liebt mich“ (46). Für dieses leider nicht alltägliche Zeugnis sollte nicht bloß der ältere Leser dem Autor dankbar sein können.

F.-J. Steinmetz SJ

Welte, Bernhard: Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter. Knecht-Verlag, Frankfurt 1973. 127 S., brosch. DM 14,80.

Überlegungen, wie man heute, im Zeitalter der Technik, lieben kann, und zwar im Sinn des NT, der christlichen Nächstenliebe, bilden das Kernstück der ebenso schlichten wie erfahrenen Studie des Freiburger Religionsphilosophen. Diesem höchst aktuellen II. Teil (67–127), in seiner Originalfassung eines der Referate des Augsburger Pfingsttreffens 1971, wurde eine allgemeine Einführung in die Phänomenologie der Liebe (I. Teil des Bandes, 13–63) vorangestellt. Beide Teile ergänzen einander, können aber auch für sich gelesen werden. Mag der Vf., wie er sagt (8), auch viel von J. Piepers Buch „Über die Liebe“ gelernt haben: sein Beitrag zum Thema bleibt eigenständig. Das ist schon mit der

speziellen Zielsetzung gegeben, ganz abgesehen von der unverwechselbaren Weltischen Meisterschaft, das Phänomen „durch die Bemühung des Denkens zum offenen Sichselberzeigen zu bringen“ (16). Im Blickfeld steht die „gefährliche Balance“, eben die Dialektik der Liebe. Sie ist in deren Innerstem zu entdecken (als Ineinander z. B. von Sichbewahren und Sichverschenken, von Wirken und Leiden, Über- und Unterforderung des Geliebten, Liebe und Angst, herrschender und gleichgültiger Liebe); sie wird unter den nicht nur notwendigen, sondern auch bedenklichen Spannungen der technologischen Zivilisation heute noch mehr zur überfordernden Aufgabe, die aber nicht abzuweisen ist. Denn nicht nur zeitlos phänomenologisch betrachtet, sondern eben unter diesen heutigen Bedingungen muß Liebe real werden und wirken. Wie kann sie aber sie selber bleiben, wie wird ihre Wärme, Phantasie und Zweckfreiheit nicht entarten am rationalen, präzisen, effizienten Instrumentarium von Wissenschaft, Herrschaft und sogar Politik, was alles sie gebrauchen muß, um konkret zu werden? Das ist nur annä-

herungsweise möglich und überhaupt nur dann, wenn diese spezifisch neuzeitliche Dialektik der Liebe kritisch erkannt und nicht etwa aufgelöst, sondern ausgehalten wird. Was wiederum verlangt, daß das „Geheimnis oberhalb des Irdischen“ in den Blick kommt, genauer: daß Liebe sich verbündet wider die „Mächte der Welt“ mit denen des Glaubens und der Hoffnung im theologischen Sinn. Diesen Selbstüberstieg deckt bereits die phänomenologische Betrachtung als notwendig auf; in ihm zeigt sich die Chance auch einer technologischen Zeit. Liebe, „die aus ihren irdischen Nöten gelernt hat, über sich hinauszublicken“ (62), kann Jesus und seiner Offenbarung begegnen. Phänomenologie führt so schließlich zur Theologie.

Daß damit „eine neue Geschichte der Liebe beginnen kann“ (63), ist freilich nur für den tröstlich, der den Überschnitt mitvollzieht: existentiell, aber auch weiterdenkend, was von W. an Problematik wie an Orientierungsversuchen eher nur angerissen ist. Daß seine Studie solche Leser findet, scheint der Vf. mit Gelassenheit zu erwarten.

C. Bamberg OSB

Spiritualität des Mönchtums und der Ordensstifter

Kasch, Elisabeth: Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln (*Regulae Benedicti Studia Supplementa*, Bd. 1). Hildesheim, Verlag Dr. H. A. Gerstenberg 1974. XV/403 S., kart. DM 67,-.

Vorliegende Arbeit, wohl 1966 der Universität Wien als Dokorthese vorgelegt, wird zunächst den Spezialisten frühmonastischer Spiritualität interessieren. In der Diskussion um die Benediktus-Regel und die *Regula Magistri* stelle sie als Hauptergebnis der Untersuchung die Priorität ersterer heraus (310–320) – mit vielen „vielleicht, wahrscheinlich . . .“, und dies wird sogar im Vorwort von 1974 mit einem leider unkommentierten Hinweis auf die heutige Forschungslage implizit wieder zurückgenommen.

Somit sind die etwa 300 Einzelanalysen der Begriffe aus dem liturgischen Wortschatz wichtiger. Nur einiges sei erwähnt: Worte, die ursprünglich die betende Mönchsgemeinschaft bezeichneten, erweitern ihre Bedeutung für die Klosterfamilie in sich; „Missa“ wird erst relativ spät (7. Jht.) auf die Meßfeier eingeschränkt; „Opus Dei“ hatte zuerst eine weitere Bedeutung als nur „Liturgie“; „meditari“ hat einen sehr großen Bedeutungsumfang, doch stets im Zusammenhang mit geistlich-geistigen Bezügen. Immer mehr erahnt der Leser in den Wortanalysen eine umfassende und einheitliche Lebensauffassung des frühen Mönchtums.

Leider wird das Material nur vorgelegt und kaum ausgewertet. Erschwerend für den Benutzer ist nicht so sehr, daß die ausführliche Zitation der Einzelbelege aus

verständlichen verkaufstechnischen Gründen wegfallen mußte, sondern daß z. B. eine kurze geschichtliche und inhaltliche Einführung in die benutzten Mönchsregeln (und wenige andere relevante Texte) und eine methodische Begründung der Auswahlprinzipien fehlten. Erstaunlich ist auch, daß so gut wie jede Bezugnahme zu nicht-lateinischen Texten und zu anderen modernen Untersuchungen fehlt; so z. B. zu Hausherrns *Opus-Dei*-Aufsatz, zu Chr. Mohrmanns Wort-Untersuchungen, zu den vielen Arbeiten um *oratio pura*, zu A. Loris Untersuchungen der lateinischen spirituellen Terminologie.

Zweifellos hätte manches Ergebnis fester Umrisse gewonnen und die zögernden Aussagen – z. B. „daß aber ausschließlich die Messe hier mit *Missa* nicht bezeichnet sein kann“ – wären bestimmter geworden. So haben wir hier nur eine geordnete Materialsammlung vor uns – aber das ist wertvoll genug.

J. Sudbrack SJ

Krahl Helfried: Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit (Franziskanische Forschungen, Heft 26) Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag 1974. 115 S., brosch. DM 32,-.

Die Befürchtungen, eine Lobeshymne statt einer sachlichen Arbeit zu erhalten, zerstreuen sich schnell. Die Arbeit ist nüchtern und klar konzipiert. Mit Sozialerziehung meint sie die Erziehung zum sittlichen Sozialverhalten (F. Schlieper, H. Röhrs, E. Bornemann): die Gesellschaft nicht nur als Mittel, sondern mehr noch als Ziel. Nach methodischen und terminologischen Klärungen, charakterisiert H. Krahl den Ansatz in Franziskus und einigen franziskanischen Sozialdiensten der Geschichte, bringt als Erklärung einiges über moderne Regelerklärungen (Krahl ist Kapuziner) und zeigt optimistisch und zukunftsgerichtet die Bedeutung franziskanischer Geistigkeit für die sozialpädagogische Aufgabe der Gegenwart.

Fraternitas und Minoritas umreißen den Geist des Franz von Assisi. Fraternitas

heißt nach einem Dortmunder Franziskaner-Programm (Gemeinderarbeit): „Franziskus wollte keine Mönche, sondern Brüder. Brudersein verträgt keine Abkapselung, Brudersein fordert Gemeinschaft“ (90; vgl. 36).

Minoritas ist der Geist von Armut und Demut – für Franz Geschwisterpaare. Sie schlägt sich aber auch in einem antihäretischen Satz der Regel nieder: „Ich warne und ermahne sie, daß sie nicht verachten und richten jene Menschen, die sie weiche und prangende Kleider tragen oder delikat essen und trinken sehen, sondern vielmehr soll ein jeder sich selbst richten und verachten“ (25).

Krahl zeigt die heutige Zeitproblematik: Der Mensch wird immer stärker auf die eigene Verantwortung gestellt; deshalb braucht er Brüderlichkeit. Und die bedingungslose Offenheit, die mit Minoritas ausgesagt ist, läßt den heiligen Franz zu einem modernen Heiligen werden. Das wird in einem Programm von elf Punkten zusammengefaßt: unbefangene Kontaktnahme, unkompliziertes Dienen, Frohsinn, Gemütspflege, Selbstbesinnung, Demut, Freisein, Brüderliche Gesinnung, Friedensliebe, Achtung vor dem Nächsten, religiöse Bindung an Gott.

Vielleicht wird manchen einiges zu einfach und klar sein. Ob das aber nicht auch franziskanische Geistigkeit ist?

J. Sudbrack SJ

Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. Freiburg-Basel-Wien, Herder 1975, 189 S., kart. DM 8,80.

Eigentlich ist nur eines zu bedauern: daß dem Kommentator nicht die Muße vergönnt war, den Torso seiner Erklärungen zu ergänzen. Text und Satzbild sind bis in alle Einzelheiten identisch mit der Taschenbuchausgabe von 1966 (nur dickeres Papier und größerer Rand). Hinzugekommen sind zwei Seiten Vorwort, in dem leider wieder vom „Exerzitienmeister“ (9) die Rede ist,

welchen Begriff Haas selbst scharf und richtig zurückweist: „Der eigentliche Meister ist Gott in Jesus Christus“ (122).

Zur Sache: Im Abstand von fast 10 Jahren liest sich die Übersetzung noch besser. Die Erklärungen selbst erfährt man als bestürzend aktuell: Die Einheit von Tätigkeit und Kontemplation, von Einsicht und Erfahrung entspringt der Dynamik des „Übens“: „So steckt in jeder neu gewonnenen Erkenntnis und Liebe sofort die Suche nach weiterer Erkenntnis und Liebe, und gerade in dem dauernden Überschreiten des Findens ins Suchen und des Suchens ins Finden liegt die tiefste Erfüllung menschlicher Existenz“ (127). Deshalb warnt Haas vor dem Irrationalismus, der die Gemüts-tiefe des Menschen von seiner Vernunft trennt. „Manche geistlichen Führer . . . merken gar nicht, wie schnell sie zu falschen Führern werden, wenn sie den Übenden vor den ‚Gefahren‘ des Überdenkens und Schlussfolgerns allzusehr warnen“. Ignatius versuchte den ganzen Menschen einzubringen; Überdenken war für ihn nicht „aristotelische Logik oder Descartes'scher Rationalismus“ (135), sondern integriert in den Organismus der „geistlichen Sinne“. Hier treffen „erklärende Erhellung und inneres Verspüren“ (136) zusammen als Weg hinter die Oberfläche von Rationalismus wie Irrationalismus. Das „animae principale“ von Seite 144 ist nicht nur „Hauptsitz der Seele“, sondern vom geistlichen Schriftverständnis der Väter (vgl. Ps. 51, 14) und der stoischen Tradition (E. v. Ivanka) her genau diese Mitte der geistlichen Erfahrung: Seelenfunke, Seelenspitze, Seelengrund oder wie anders man es traditionell benannte.

Die kurzen Erläuterungen von Haas bestätigen die Prognose von K. Rahner, daß das Buch der Exerzitien von Theologie und Frömmigkeit „noch gar nicht völlig eingeholt (ist), sondern noch eine große Zukunft (hat)“ (9), und wecken alle Erwartung für einen vollständigeren Kommentar des Herausgebers.

J. Sudbrack SJ

Ignatius von Loyola: Satzungen der Gesellschaft Jesu. Übers. v. Peter Knauer SJ, Frankfurt am Main 1975, 2., überarbeitete Auflage. 338 S., als Manuskript gedruckt, DM 11,- (zu beziehen über Hochschule St. Georgen, 6 Frankfurt/M. 70, Offenbacher Landstr. 224; Überweisung auf PS Ffm 402 64-604 mit dem Vermerk: „Satzungen“).

Daß bisher noch keine vollständige deutsche Übersetzung der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu im Druck erschienen ist, hat man schon oft mit Bedauern vermerkt. Mit der Übersetzung von Peter Knauer, die schon nach einem Jahr in einer zweiten, überarbeiteten Auflage erscheint, liegt nun wenigstens ein deutscher Text im Manuskriptdruck vor. In seinem Nachwort nennt K. die Prinzipien seiner Übersetzung. Zugrunde liegt der endgültige spanische Text, der 1594 von der 5. Generalkongregation des Ordens approbiert worden ist. An diesen spanischen Urtext schließt sich die Übersetzung in „diplomatischer“ Treue an. Gleiche spanische Ausdrücke und Konstruktionen werden, soweit möglich, auch in gleicher Weise wiedergegeben. Die Übersetzung versucht ferner, ohne Umschreibungen und erläuternde Zusätze auszukommen; eigentümliche Ausdrucksweisen des spanischen Textes behält sie bei, auch wenn sie so im Deutschen nicht üblich sind. Der umständliche Satzbau des Originals wird bewahrt; durch eine Auflösung der Perioden wäre die ursprüngliche Reihenfolge im Gedankenablauf oft stark verändert worden. Die Übersetzung strebt keine „Gefälligkeit“ an, und damit entspricht sie dem spanischen Urtext, der auch nicht gefällig zu lesen ist. Ein vorzüglicher Sachindex erleichtert die praktische Benutzung des Textes. Nur wer selber mit dem Urtext gearbeitet hat, vermag einzuschätzen, in welches Maß an Arbeit und Akribie in diese Übersetzung eingeflossen ist.

G. Switek SJ