

Meditierenden kennzeichnet. Er scheint sich immer mehr genommen zu werden, statt sich zu finden. Ihm ist in seiner Meditation nicht die Lösung aller Rätsel und Leiden verheißen. Er ist der Arme. Aber er wird im Evangelium selig gepriesen von dem Einen, der, ganz Gott überantwortet, mit menschlichen Worten Kunde bringt aus Gottes unzugänglichem Mysterium. An ihm, Jesus Christus, in dem Gott unüberholbar hineingesprochen hat in die Geschichte der Menschen und des Menschen, hat sich alle Meditation, die christlich heißen will, auszurichten. „Gebt acht, daß ihr gut hört“ – daran entzündet sich christliche Wortmeditation in ihrer ganzen Breite und in ihren vielfältigen Möglichkeiten, darin hat sie ihr untrügliches Kriterium.

Corona Bamberg OSB

BUCHBESPRECHUNGEN

Nachfolge

Stock, Klemens: Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus. Rom, E Pontificio Instituto Biblico 1975 (Analecta Biblica, Investigationes scientificae in res biblicas, Bd. 70), XXVII/228 S. br. Lire 8.500; Dollar 14,15.

Vorliegende römische Dissertation von 1974 verbirgt hinter einer Überfülle von Stoff, exegetischen Einzeleinsichten und wissenschaftlichen Details einen überaus wertvollen Beitrag zur biblischen Theologie der Nachfolge Jesu. Wohin die Grundaussage der Arbeit zielt, kann man – in der notwendigen Verkürzung und Vereinfachung – an der Meditation im vorliegenden Heft ablesen.

Der dort vorgestellte Text (3,13–16) bildet die Mitte des Buches; die weiteren dort behandelten Grundtexte aus Markus berühren ebenfalls das Verhältnis zwischen

Jesus und den Zwölf. Hinzu kommt eine grundsätzliche redaktionelle Untersuchung zum „strukturellen Ort der 12-Texte im Ganzen des Markusevangeliums“ und ein zusammenfassender Überblick über „das Verhältnis zwischen Jesus und den 12 nach Markus“. Überreiche Literaturverwertung und Querverweise zeichnen die gründliche Arbeit aus. Vielleicht ist hier einiges zu viel getan, so daß mancher Leser vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen wird. Der Verf. versucht, dem durch ständige Zusammenfassungen abzuhelpen.

Man mag in Einzelheiten anderer Meinung sein; die Grundsicht des Vf. überzeugt. Er zeigt uns eine wichtige Brücke durch das von vielen so angesehene Niemandsland zwischen der Botschaft Jesu und dem Auftreten des Mönchtums als Stand der Nachfolge Jesu. Welch reiche Anregung man aus dem Buch auch für die Meditation schöpfen kann, läßt sich an unserem Versuch in vorliegendem Heft zeigen.

J. Sudbrack SJ

Lapsanski, Duane V.: *Perfectio evangelica*. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum. München-Paderborn-Wien, Verlag Ferdinand Schöningh 1974 (Münchener Universitäts-Schriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Neue Folge 22). 279 S., Kart. DM 24,-.

In dieser Untersuchung über den frühfranziskanischen Geist geht es weniger um den Begriff „*perfectio evangelica*“ (Evangelische Vollkommenheit), als um die damit gemeinte Sache: Franziskanisches Leben als „Beobachtung des ganzen Evangeliums“ (59). Der Vf. setzt bei der gregorianischen Reform an (nach 1050), analysiert einige wichtige Vertreter der Bemühungen um Reform des Klerus und der neuauftretenden Wanderpredigerbewegung und bringt auch verschiedene orthodoxe Bemühungen um Laien-Gemeinschaften ein (Waldenser, Humiliaten usw.). Der umfangreiche zweite Teil untersucht die „*perfectio evangelica*“ in der franziskanischen Geistigkeit bis Bonaventura (1257). Ein dritter Teil faßt die Ergebnisse zusammen.

Franziskus wollte nichts anderes als das Evangelium ganz und buchstäblich leben, was die zwei Zentral-Begriffe seiner Botschaft ausdrücken: „Den Spuren Christi folgen“ (Ein Leben in Einfachheit und völliger Hingabe an Gott, wobei Armut und Demut Grundsäulen sind), und „Nach der Form des Evangeliums leben“ (Das ganze Evangelium mit der Mitte des Doppelbotes von Gottes- und Nächsten-Liebe). Bei Klara liegt der Ton mehr auf der le-

bendigen Gestalt Christi, was man aber nicht vorschnell als typisch „*fräulich*“ (246) interpretieren sollte. Die ersten Interpreten (Bruder Elias, der Franziskus fast mit Jesus identifiziert, und das *Sacrum Commercium*) führen diesen dynamischen Impuls weiter. Doch schon Thomas von Celano gibt ihm eine statische Gestalt: Das Ideal der Vollkommenheit, wie es Franziskus gelebt hat, wird in sich selbst angepriesen, Julian von Speyer „entpersonalisiert“ und bezieht sich stärker auf die Nachfolge „der evangelischen Räte“. Eine weitere Entwicklungsstufe verengt die „evangelische Vollkommenheit“ auf Einzelzüge (Armut, Predigt des Evangeliums der Buße). Bei Hugo von Digne (um 1250) kommt wieder das dynamische Ur-Ideal des Lebens nach dem Evangelium zum Durchbruch. Doch in den jüngsten Quellen verblaßt das Ideal so sehr, daß in ihnen „mehr die Motive der *vita monastica* als die des Evangeliums“ (270) hervortreten.

Die Wirkungsgeschichte des franziskanischen Ideals wird an eine Grundeinsicht im Zeitraum von kaum 50 Jahren quellenkritisch sauber dargestellt. Vielleicht hätte das „eschatologische“ Denken (Franziskus als der Engel des siebten Siegels) stärker herausgearbeitet werden müssen; ich glaube auch, daß man die Frage nach der Hermeneutik des Franziskus (wieso er unbekümmert *sein* evangelisches Ideal als das evangelische Ideal hinstellte) nicht hätte völlig ausklammern und damit Franziskus – ganz unfranziskanisch – zum einsamen Höhepunkt des christlichen Lebens „in der zweitausendjährigen Geschichte der Christenheit“ (XXVII) heraufstilisieren sollen. Doch diese Schönheitsfehler mindern nicht den Wert dieser eindrucksvollen Untersuchung.

J. Sudbrack SJ

Kirche

Kehl, Medard: Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 22). Frankfurt/M., Verlag Josef Knecht 1976. XV/338 S., Kart. DM 48,-.

Der Mut zu dieser Arbeit ist ebenso zu loben wie die gründliche, abwägende und – gemessen am Stoff – gut lesbare Behandlung des Problems. Sie fällt weder der Versuchung zum Opfer, die „amtliche“, die „Groß-“, die „institutionelle“ Kirche zu verteufeln, noch schlägt sie den billigen Ausweg ein, die Kirche in unantastbarer Distanz auf den Altar überfrommer Ver-

ehrung zu setzen. Das einleitende Geleitwort von W. Kaspar hebt diesen klugen Weg zwischen dummem Progressivismus und ebenso dummem Konservativismus hervor.

Das Arbeitsinstrumentarium holt sich Kehl bei den modernen Institutionstheorien: den mehr konservativen (Gehlen, Schelsky): Institution als notwendige Voraussetzung für die Freiheit des Subjekts; und den mehr progressiven (Habermas): Das Ideal einer herrschaftsfreien Institution. Dabei dient der von Hegel her entwickelte Begriff der „konkreten Freiheit“ als Kriterium, also einer Freiheit, die nur in der Intersubjektivität, im personalen Miteinander, nicht aber im Bestehen auf eigener Machtvollkommenheit, sich selbst findet. Nachdem einige Regeln für das notwendige Gespräch zwischen Theologie und Soziologie aufgestellt sind, skizziert Kehl einige klassische Versuche, Kirche als Institution zu verstehen. Schon in dieser Diskussion können Theorien wie die von G. Hasenhiüttl (Herrschaftsfreie Kirche, 61–63. 100–105), aber auch die von J. B. Metz (116–118: mit Anm. 185) nicht bestehen; die Synthese der gesellschaftskritischen und der gesellschaftskonstituierenden Funktionen der Freiheit wäre erst noch zu zeigen.

Doch den Hauptstoff bildet die Vorstellung und kritische Diskussion dreier bedeutender Entwürfe. H. Küngs Kirchentheologie wird auf gleichsam vorbegriffliche Denkstrukturen hin analysiert. Selbstverständlich anerkennt Küng ein „Mehr“ der Kirche gegenüber der Summe der einzelnen glaubenden Christen. Aber den Grund für dieses „Mehr“ sieht er immer deutlicher „nur in Gott und seiner Berufung, die dem einzelnen immer schon voraus ist“, und nicht im kirchlich Greifbaren (144). Bei K. Rahner entdeckt Kehl zwei divergierende Denkschemata: das dogmatisch-sakramentale, wo die Kirche das „intensivste ... Zeichen der endgültigen Selbstmitteilung Gottes in Christus“ ist; und das anthropologische, wo das Heil des Menschen im Mittelpunkt steht und „dem Institutionellen nur die Funktion eines dienenden Mittels“ zukommt (233). Bei aller bewundernden Sympathie für den Schritt über Küngs Ansatz hinaus wagt Kehl doch die Kritik

an Rahner, daß das Denkschema „von transzendentelem Ich und kategorialer Objekt-Welt“ (229) nicht genügt, um die – von modernen soziologischen Einsichten wie von der Offenbarungs-Wahrheit postuliert – Institutionalität der Kirche voll zu begreifen.

Der Ansatz von H. U. v. Balthasar ist für Kehl der reifste. Institution wird nicht von sachlichen, objekthaften Kategorien her entwickelt, sondern von personalen: „Die mehr sachlich-formale Objektivität, die die Kirche in ihren amtlichen und sakramentalen Strukturen annimmt, kann darum auch nur die äußerste Konkretion, die letzte unausweichliche Gegenständlichkeit des personalen Gegenübers der Kirche für das einzelne Subjekt sein“ (262). Hier kommt der Begriff der „konkreten Freiheit“ am deutlichsten zum tragen; eine Freiheit, die nicht in „abstrakter“ Weise die Freiheit des einzelnen denkt, und dann alles äußere, „gegenständliche“ als Hindernis oder als Mittel der eigenen Freiheit verstehen muß, sondern die weiß, daß Freiheit nur in „Intersubjektivität“, also im Miteinander- und Gegenüber-Sein Freiheit ist. Nicht Subjekt-Objekt, sondern letztlich Ich-Du stehen sich in der Begegnung des Christen mit der Kirche gegenüber.

Die Bedeutung des Buches zeigt sich in den Fragen, die aus ihm erwachsen. Ist das soziologische Begriffsmaterial der ersten Seiten nicht zu wenig in den Hauptteil integriert? Hat die Sympathie zu Rahner nicht eine ähnliche scharfe Strukturanalyse wie bei Küng verhindert? Verstellt die Festlegung Balthasars auf ästhetische, schauende Theologie (die glaubende Kontemplation der christlichen Gestalt, 239; vgl. dagegen das Freiheitskapitel in Theodramatik II) nicht die mehr begriffliche (statt nur schauend-beschreibende) Auseinandersetzung?

Die Fragen sind ein Indiz dafür, daß nach unserer Meinung mit diesem Buch ein neuer Ansatz gelungen ist zur Antwort auf die vielleicht wichtigste Frage unserer Zeit, nach dem Christen und seiner Kirche.

J. Sudbrack SJ

Ratzinger, Joseph/Lehmann, Karl: Mit der Kirche leben. Freiburg i. Br., Herder 1977. 77 S., kart. DM 9,80.

Zwei Referate, die die Vf. zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gehalten haben, die aber beide das gleiche brennende Problem nach der „Identifikation des (heutigen) Christen mit der Kirche“ zum Thema haben. – Ratzinger (zur Zeit seines Vortrags: „Identifikation mit der Kirche“ noch nicht Erzbischof und Kardinal) geht das Problem direkt und mehr spekulativ, aber in diesem Rahmen auch wieder sehr anschaulich und auf das konkrete Leben bezogen, an. Er sucht es in mehreren Schritten des Unterscheidens zu einer ersten Lösung zu bringen. Solange die Frage im Bereich des Soziologisch-Empirischen bleibt (woher der Begriff der „Identifikation“ stammt), sich also auf die empirische Kirche bezieht, kann sie (die Frage) nur differenziert beantwortet werden, und zwar wegen der „Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz zwischen Kirche Gottes als solcher und empirischer Erscheinungsform der Kirche“. Demnach wäre genauer zu fragen, was einer damit meint, wenn er sagt, er könne sich nur noch partiell mit der Kirche identifizieren. Das kann sehr legitim und sogar erforderlich sein, aber auch die theologische Wirklichkeit Kirche verkennen, bis dahin, daß einer *als Christ* überhaupt nicht mehr zu seiner Identität findet. Eine Lösung der Frage, so der Autor, bahnt sich erst an, wo einer auf der Suche nach seiner christlichen Identität dort ansetzt, wo Gott selbst sich in einem unauslotbaren Geheimnis mit dem Menschen identifiziert hat, nämlich in Jesus Christus, der seinerseits sich einen Leib gebildet hat, in dem es zu einer innigsten Einheit aller Glaubenden kommt (Gal 3, 28). In dem Maße sich einer mit seiner ganzen Existenz auf dieses Geheimnis einläßt, ist die kritische Distanz zur empirischen Kirche nicht nur möglich, sondern auch geboten. – Der Vortrag von Leh-

mann: „Lohnt es sich, in der Kirche zu bleiben und für sie zu leben?“, der vom „Informationszentrum für Berufe der Kirche“ veranstaltet worden war, hat mehr den Charakter einer theologisch-spirituellen Meditation. Sein Gedankengang ist etwa dieser: Da die Kirche kein Letztes ist, muß derjenige, der ein bleibendes Amt oder einen bindenden Dienst in der Kirche anzielt, als erstes eine unbesiegbare Leidenschaft für Gott mitbringen, dessen Heilswillen die Kirche dienen will. Das heißt konkret: er muß in eine Weise der Nachfolge Jesu eintreten, die ihn als ganzen verfügbar macht für Gott und für die Menschen, denen Gottes Heilswille gilt – was ohne Berufung nicht möglich ist. Als Konsequenz solcher Nachfolge ergibt sich, daß der Nachfolgende sich exponieren muß für die Not und das Leid der Welt. Erst so wird die in den Ämtern und Diensten institutionalisierte Kirche zu einer Wirklichkeit, mit der man sich identifizieren kann. Es bleibt darum Aufgabe aller Christen, insbesondere aber derjenigen, die in einem Amt oder Dienst in der Kirche stehen, sich immer wieder zum bleibenden Ursprung aller „Kirchlichkeit“, zu Jesus Christus zurückzuwenden. Wer das tut, wird allerdings auch um so mehr an den Schwächen der Kirche leiden und sie als ein Ärgernis empfinden. Dieses Leiden an der Kirche und die daraus folgende Kritik an ihr wird aber dann immer mit einer leidenschaftlichen Liebe zur Kirche verbunden sein. So endet der Vortrag in einem Appell, Kirche Jesu Christi zunächst einmal selbst zur Erscheinung zu bringen, um der Kritik an der für viele wenig anziehend und glaubwürdig gewordenen Kirche entgegenzuwirken. – Ein Büchlein, das für das Gespräch über das gegenwärtig so aktuelle Thema sehr hilfreich sein kann.

F. Wulf SJ

Mönchtum

García M. Colombás: El Monacato Primitivo. I. Hombres, hechos, costumbres, instituciones (BAC 351). Madrid, La Editorial Católica 1974.

Während im deutschen Sprachgebiet erst durch K. S. Frank wieder versucht wurde,

das abendländische Mönchtum in seinen Anfängen monographisch darzustellen, liegt hier noch ein weit umfassenderes Unternehmen vor. Der Band behandelt nicht nur die Ursprünge des christlichen Mönchtums (9–44), sondern in zwei weiteren Abschnitten das ägyptische Mönchtum (Ur-

sprung und Anachoretentum (45–90), Zö-nobitentum (91–118), ferner das syrische Mönchtum (119–153), das Mönchtum in Palästina, auf der Sinai-Halbinsel, in Persien, Armenien und Georgien (154–179), in Kleinasien und Konstantinopel (180–210), in Rom und Italien (211–236), in Gallien (237–271), in Afrika, der iberischen Halbinsel und Britannien (272–300). Colombás fügt aber noch den besonders willkommenen Abschnitt über das Mönchtum und seine Umwelt hinzu (301–366), in dem die soziologischen Probleme, die dogmengeschichtlichen Fragen, das Verhältnis zur Hierarchie, zum Staat, seine Stellung in der öffentlichen Meinung und seine der Kirche und Gesellschaft geleisteten Dienste zur Sprache kommen. Ihm gebührt für seine Leistung hohe Anerkennung, vor allem auch dafür, daß er ausländische Untersuchungen stets mit heranzieht. Die Liturgie ist nie vergessen, sei es, daß es um ihre Stellung im Mönchtum und dessen Theologie des geistlichen Lebens insgesamt geht oder um ihre Feier (vgl. z. B. 77; 83–88; 110–112; 133 f.; 207; 230). Dabei sind auch neueste Erkenntnisse berücksichtigt, wie die des Zusammenhangs der syrischen Theologie mit Qumran (120 f.). Vf. trägt zu unserer Kenntnis des charismatischen Charakters des Mönchtums durch einzelne Hinweise bei, die gerade aus dem liturgischen Bereich stammen (306), er scheut sich nicht, auf noch kontroverse Meinungen hinzuweisen (152 f. I. Auf der Maur – A. Louf; 216 Anm. 15 Ph. Schmitz – G. D. Gordini). Ein wenig zu kurz kommt m. E. die Gestalt des hl. Severin von Noricum, über den gerade in Deutschland nach dem Krieg wichtige Arbeiten erschienen sind. Ich nenne nur die Namen R. Noll und A. Lhotsky. 330 wäre es wohl nützlich gewesen, auf I. Herwegen zu verweisen, dessen Vortrag „Väterspruch und Mönchsregel“ (Münster 1937) das in diesem Zusammenhang wichtigste Wort, das vom ἐκκλησιαστικῶς πορεύειν wieder ins Blickfeld rückte. Diese kurzen Bemerkungen mögen genügen, um die Bedeutung des vorliegenden Bandes hervorzuheben.

E. v. Severus OSB

Steidle, Basilius OSB (Hrsg.): Die Benediktus-Regel. Lateinisch – Deutsch. 2. überarbeitete Auflage. Beuron, Beuroner Kunstverlag 1975, 211 S., Ln. DM 18,-.

Die 2. überarbeitete Auflage der lateinisch-deutschen Ausgabe der Regula Benedicti (=RB) von B. Steidle verdient größte Beachtung. Sie ist in den zwölf Jahren seit der Erstauflage das nützliche Handexemplar für die Novizenmeister und Novizen, aber auch für akademische Lehrer und Seminarare geworden. Wer die Entwicklung der RB-Forschung in den letzten anderthalb Jahrzehnten verfolgt hat, wird geradezu mit Spannung danach greifen. Hat doch seither A. de Vogüé seine mehrbändigen Ausgaben der Regula Magistri (=RM) (1964/65) und RB (1971/72) vorgelegt und haben die von R. Hanslik, B. Jaspert und anderen Gelehrten veranstalteten Symposien „Regulae Benedicti Studia“ 1971 und 1975 mit den bisher fünf Bänden des gleichnamigen Jahrbuchs und wichtigen Supplementbänden der Forschung wichtige Impulse gegeben. St. mußte zu allen damit gelösten und auch zu den neu gestellten Fragen Stellung nehmen, er hat aber dankenswerterweise auch den Versuch unternommen, die neue Forschungsgrundlage in seiner Textgestalt typographisch zum Ausdruck zu bringen: wörtliche Übernahmen aus der RM sind fett gedruckt, wörtliche biblische und patristisch-monastische Zitate im lateinischen Text kursiv, im deutschen Text nur die biblischen Zitate kursiv gesetzt. Das setzt textkritisch geschulte Benutzer voraus. Mit Recht weist St. darauf hin, daß zu dem in letzter Zeit grundsätzlich gelösten Magisterproblem neuerdings eine andere viel diskutierte Frage getreten ist: bietet der Cod. 914 der Stiftsbibliothek von St. Gallen den ursprünglichen Text oder der Ox-forder der Bodleian-Library Hatton 48? Obwohl St. seinem Text die St. Galler Redaktion zugrunde legt und nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung auch gar nicht anders handeln konnte, wird in seiner Darstellung des Problems (41–45) doch – und dies sicher zum Erstaunen vieler – eine Neigung zum Ox-forder Codex deutlich. St. bietet jedoch seine Regelausgabe einem Personenkreis an, der in erster Li-

nie nach dem *Sinn* der RB fragt und nicht nach textkritischen und semantischen Problemen. Doch hat die Magisterkontroverse hinlänglich gezeigt, daß die beiden Fragen nicht losgelöst voneinander beantwortet werden können, so daß wir St. für seine der gegenwärtigen Forschungslage gerecht werdende Darlegung dankbar sind.

Im Vorwort weist St. darauf hin, daß „die neue Übersetzung mehr dem deutschen Sprachempfinden angepaßt, doch hoffentlich nicht weniger sinngemäß“ sei (6). Dieses Problem ist für das Verständnis der Regel wie für die Praxis des Lebens nach ihr von großer Wichtigkeit. Wir begrüßen deshalb den Versuch St.s sehr, bedauern jedoch, daß er in der Handhabung gewisser Grundsätze nicht einheitlich vorgegangen ist. So ist z. B. die Entlatinisierung der deutschen Kapitelüberschriften gut gelungen, andererseits bringt der deutsche Text gelegentlich sinnerhellende oder glättende Einfügungen, die St. hier in eckige Klammern setzt (z. B. 1, 4 [Brüder]; Vw 35 [die Bergpredigt]), dies anderswo aber unterläßt (2, 2 „der fromme Glaube“; 2, 31 „liebenswürdige Güte“). Gegenüber der Dichte des lateinischen Textes scheint mir die neue deutsche Übersetzung teilweise zu schwach und nicht charakteristisch: 2, 31 „er wisse“ (1. Aufl.), „er soll wissen“ (2. Aufl.); 49, 6 „aus eigenem Willen“ (1. Aufl.), „von sich aus“ (2. Aufl.); 58, 1 „leichthin“ (1. Aufl.), „ohne weiteres“ (2. Aufl.). War in 59, 6 „vorbeugen“ in der ersten Auflage vielleicht zu schwach, so ist „Tür und Tor versperren“ in der zweiten Auflage bildhaft

treffend und dem lateinischen Wortsinn entsprechend. 63, 13 begegnet wieder der „fromme“ Glaube und „in ihm“ wird hinzugefügt, in 63, 18 „cum disciplina“ unübersetzt gelassen. 64, 16 fügt St. dem „ängstlich“ ein „über“ hinzu, läßt aber das „nimis“ vor „suspiciosus“ unübersetzt. Zugabe, daß die „scandala gravia“ in 65, 1 einen Ton haben, der zu sehr aus der innerbetrieblichen Sicht stammt, so scheinen mir die „schweren Konflikte“ der Übersetzung etwas zu neutralisierend.

Im sehr hilfreichen „Sachverzeichnis zur Regel“ (198–209) ist gegenüber der 1. Auflage einiges in Ordnung gebracht (z. B. Hinzufügung des Wortes *Acedia*, Reihenfolge der *Alleluia*-Stellen), anderes stehen geblieben (Reihenfolge bei *Discretio*), verschlechternd (Fortfall des *Amen*), Fehler bei Zahlen (*Christus*, Nachfolge 7, 32 statt 7, 23; *Liebe*, *Seele* des klösterlichen Lebens 64, 64 statt 64, 11). Ähnliches begegnet auch im Apparat. So ist im Vw 50 zu 1 Petr 4, 13 zwar 8, 17 hinzugefügt, aber das Röm davor weggelassen.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir nicht Kleinigkeiten aufrechnen, es bleibt vielmehr bestehen, daß für die sorgfältige Weiterprüfung aller Probleme dem Herausgeber gedankt werden muß. Die Erweiterung des Belegstellenapparates über die Schriftzitate hinaus in die patristische Literatur hinein bietet zusammen mit dem Sachverzeichnis zur Regel (198–209) einen verlässlichen Ausgangspunkt für die Regelinterpretation gerade in spiritueller Hinsicht.

E. v. Severus OSB

Biographisches

Ott, Elisabeth: Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung (Reihe: „Geist und Leben“, hrsg. von O. Knoch und F. Wulf). Echter Verlag, Würzburg 1977. 208 S., Broschur DM 19,80.

Die Schriften aus dem letzten Lebensabschnitt des amerikanischen Trappisten Thomas Merton († 1968) sind in Deutschland erst wenig bekannt. Die deutsche, leider ziemlich unzulängliche Ausgabe seines

letzten Tagebuchs („Wie der Mond stirbt“, Wuppertal 1976; vgl. die Rezension von J. Sudbrack in dieser Zeitschrift 49 [1976], 479 f.) mußte unter diesen Umständen verwirrend und befremdlich wirken. E. Ott hat sich mit Mertons Werk gründlich auseinandergesetzt, aber auch sie findet in diesem Tagebuch einen seltsam anderen Merton als in seinen früheren Schriften, und sie stellt die Frage, wie weit Merton gegen Ende seines Lebens dem geheimnisvollen Sog der Welt des Buddhismus erlegen sei, der Faszination durch die Verheißung des „Meisterseins“ im östli-

chen Sinn, einer neu erfahrenen Identität als „Buddha“, als „Erleuchteter“, statt in und mit Christus die geistliche Armut zu lieben. Ott setzt sich mit dieser Frage auf eine sehr existentielle Weise auseinander. Man spürt auf allen Seiten ihres Buches, daß sich das Problem des Verhältnisses von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung ihr selbst auf ihrem eigenen geistlichen Weg scharf gestellt hat. Die Begegnung und Auseinandersetzung mit Thomas Merton bietet ihr die Gelegenheit, die eigenen Fragen präziser zu fassen und eine klare Wahl zu treffen. Es ist im einzelnen schwer auszumachen, wo in ihren Ausführungen Merton zum Spiegel der von ihr selbst erfahrenen Problematik geworden ist und wo uns Mertons eigene Position vorgestellt wird. Aber wie weit sie nun Merton objektiv richtig als „Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus“ einschätzt, der, wie sie vermutet, zu stark auf die andere Seite geraten ist, bleibt zweitrangig gegenüber ihrem Angebot, uns am Prozeß ihrer eigenen Selbstfindung als Christ gegenüber dem Buddhismus in einer geradezu spannenden Darstellung teilnehmen zu lassen. In einer Zeit der unklaren Begriffe und der verschwommenen Überzeugungen muß man ihr dankbar sein für die Ehrlichkeit und Eindeutigkeit ihres Bekenntnisses. Mit gläubiger Leidenschaft zeichnet sie die Grundregeln des geistlichen Weges im Christentum, konsequent biblisch, neutestamentlich, christozentrisch. Selbst der Leser, dem die Thematik des Ost-West-Dialogs weniger geläufig ist, findet darin nicht nur sehr prägnante Zitate aus den Schriften Mertons, sondern auch viele eigene treffende Formulierungen der Verfasserin, die ihr Buch zu einem sehr fruchtbaren geistlichen Werk machen.

Ott hebt als das Unterscheidende des Christentums hervor, daß hier Religion und Meditation eine Antwort des Menschen auf die personale Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus sind. Bei der Kreuzesnachfolge Christi wird das geistliche Ziel der Selbstfindung, der Identitätserfahrung, der Erfahrung einer „Einheit im Grunde“ oder einer „Einheit in der Universalität“, wie es in den fernöstlichen Religionen angestrebt wird, von der Spitze des Ideals heruntergestoßen: christliche Liebe ist *hin-gegebene* Liebe, Opferung des „Grundes“,

gekreuzigte Universalität. Von da her gesehen, so führt Ott aus, greife alle außerchristliche Meditation und Versenkung zu kurz: sie mache *vor* dem Kreuz halt, opfere nicht den „Grund“, suche die Gelassenheit in der eigenen Tiefe statt auf dem Weg der Nachfolge und im Willen des Vaters.

Dieser zentrale Punkt müßte im interreligiösen Dialog tatsächlich noch sehr gründlich erörtert werden: Stimmt es wirklich, daß konsequente Formen fernöstlicher Ascese, z. B. strenge Zen-Meditation (von verflachten Popularisierungen fernöstlicher Gedanken und Praktiken im Westen soll hier nicht die Rede sein) psychologisch gesehen eine Regression, eine „Rückkehr in den Mutterschoß“ (S. 109) darstellen? Wollen die buddhistischen Meister wirklich im „Grund“, im „Reinen Sein“ ruhen, oder fordern auch sie ein Transzendieren ein „Opfern“ dieser „Mutterschoß-Erfahrung“, so daß sie vielleicht doch der inneren Gesetzmäßigkeit der Nachfolge Christi nahekommen, und daß es doch Gemeinsamkeiten zwischen der buddhistischen „Leere“ und der „Kenosis“ Christi gibt, die noch deutlicher erfaßt und für einen Brückenschlag verwendet werden müßten? Ist nicht zu hoffen, daß auf dem „Grund“ der in der Meditation „gestorbenen“ Buddhisten eines Tages das Antlitz des verkörperten Christus aufleuchtet, und daß die Christen für ihr „Sterben mit Christus“ einiges von der Radikalität und dem Ernst des geistlichen Suchens und Ringens der Buddhisten lernen können? Thomas Merton mit seiner außergewöhnlichen Offenheit und Unbefangenheit hat sich auf das Feld zwischen beiden gewagt und ganz existentiell die Kommunikation herzustellen versucht. Mit seinem sich ständig wandelnden Bewußtsein, seiner verwirrend vielseitigen Natur und seinen immer neu revidierten Zielen und Reaktionen, alles formuliert in einer dichterischen Sprache, ist er ein großartiger Anreger, mit dem sich viele unserer Zeitgenossen von ganz unterschiedlichem Temperament und Charakter zu identifizieren vermögen – vielleicht gerade weil er in sehr vielen seiner Aussagen mehrdeutig bleibt und nur sehr schwer „objektiv“ zu fassen ist. Sein plötzlicher Tod hat seinen Versuch eines intensiven Austauschs mit dem Buddhismus erst recht fragmentarisch bleiben lassen *B. Schellenberger OCSO*