

# BUCHBESPRECHUNGEN

*Sudbrack, Josef:* Wege zur Gottesmystik. Einsiedeln, Johannes Verlag 1980. 163 S., kart., DM 22,-.

Die mystischen Bewegungen in der Menschheit haben ihre Gezeiten, Ebbe und Flut. Obwohl wir heute in einer Epoche leben, die überwiegend von gegenmystischen Kräften beherrscht wird – Säkularismus, Sientismus, Technizismus –, dringen die Wasser aus dem verschütteten mystischen Untergrund seit Jahren wieder nach oben. Tiefe und oberflächliche, klare und trübe Quellen vermischen sich und füllen den Teich von Mystik und Mystizismus. Da bedarf es dringend der Scheidung und Klärung, die aber nicht von einem überlegeneutralen Standpunkt oberhalb der religiösen, theologischen und philosophischen Richtungen erfolgen kann – einen solchen gibt es nicht–, sondern nur in der Entscheidung für einen dieser Standorte (theistisch oder atheistisch, monistisch oder im unverwischbaren Gegenüber von Gott und Geschöpf, monopersonales oder trinitarisches Gottesbild).

Der Verfasser des vorliegenden Buches bringt für diese schwierige Aufgabe gute Voraussetzungen mit. Er verbindet eine umfassende Kenntnis der mystischen und mystologischen Literatur aus Vergangenheit und Gegenwart mit einem klaren theologischen Unterscheidungsvermögen.

Im ersten Kapitel des Buches werden die wichtigsten Gesichtspunkte und Kriterien für eine „Ortsbestimmung“ der Mystik herausgestellt. Dabei geht es vor allem um die Alternative zwischen personaler Begegnungsmystik in der Einheit der Liebe und apersonaler Selbstmystik in der Einheit allen Seins. Die Untersuchung bezieht sich vor allem auf den Grenz- und Übergangsbereich islamischer Mystik, in dem es – ähnlich wie im christlichen Bereich bei Meister Eckhart – einer sehr sensiblen Analyse der Dokumente bedarf, um die eigentliche Aussageintention und die ihr zugrundeliegende Erfahrung zu ermitteln. Dabei zeigt sich, daß der Monismus immer dann die Oberhand zu gewinnen droht, wenn das zur Einheit tendierende Denken über die Erfahrung dominiert. Am Ende dieser Reflexionen steht die klare, alle echte Gotteserfahrung aufhebende (im doppelten Sinne des Wortes von richten

und einbergen) trinitarische Deutung: mystische Erfahrung schwingt mit im trinitarischen Gegenüber- und Einssein; sie begegnet Gott im Gegenüber des menschgewordenen Sohnes und erfährt zugleich sein Insein im Geist.

Mit diesem theologischen Instrumentarium untersucht der Verfasser sodann zwei bedeutende Zeugen christlicher Mystik: Thomas Merton und Meister Eckhart. Hier stellt sich schon gleich die Frage, in welchem Sinne bei diesen von erfahrungshafter Zeugenschaft die Rede sein kann: Waren sie selber Mystiker? Merton nähert sich in der letzten Phase seiner Suche nach dem Absoluten stark der buddhistischen Einheitsmystik, die er auf der Ebene der Erfahrung mit der christlichen Mystik identifizieren zu können glaubte, bei bleibender Unterscheidung in der theologischen Deutung. Mertons Neigung zur Einheitsmystik dürfte auch von seiner kindheitsbedingten Unfähigkeit zu einer dauerhaften personalen Beziehung bedingt sein. Das Ergebnis, die Aufspaltung zwischen religiöser *Erfahrung* und dem *Glauben* an die christliche Wahrheit, bleibt unbefriedigend. Aber nochmals sei gefragt: Spricht Merton aus eigener mystischer Erfahrung, oder handelt es sich bei ihm eher um eine ästhetische Intuition und Deutung solcher Erfahrung? Der Hinweis auf das Fehlen der „dunklen Nacht des Geistes“ bei Merton (79) legt die Annahme des letzteren nahe.

Auch für Eckhart wird man die Frage, ob er Mystiker im engeren Sinne des Wortes war, wohl verneinen müssen. Er war sicher ein Spiritualer, der auch andere zum geistlichen Leben anleiten konnte, aber man sollte ihn nicht zur Leitfigur christlicher Mystik promovieren, wie es heute wieder geschieht. Sudbracks Darstellung anhand der lateinischen und deutschen Quellen und der gesamten Literatur ist ausgewogen in Sympathie und Kritik. Sie zeigt, wie Eckharts metaphysisches, ethisches und mystisches Denken bei allem Willen, das Christliche zu wahren, unaufhaltsam in den Strudel der totalen Einheit gezogen wird, in der jede Unterscheidung und jedes Gegenüber, auch das trinitarische in der Liebe, schließlich aufgehoben ist. Damit wird das zentral Christliche verfehlt, was davon noch bleibt, sind glückliche Inkonssequenzen, in denen der Christ Eckhart sich gegen sein monomanes Denken behauptet.

Anders bei Johannes Tauler, in dessen Predigten die eigene geistliche Erfahrung und der christliche Glaube den Ton angeben. Manches in diesen Texten spricht dafür, daß Tauler ein Mystiker im eigentlichen Sinne war (er kennt und beschreibt z. B. die „Nacht des Geistes“ ähnlich wie Johannes vom Kreuz; vgl. die Predigt vom 5. Sonntag nach Dreifaltigkeit I). Dennoch richtet er seine Lehre an alle.

Hier stellt sich ein Problem, das in diesem Buch nicht reflektiert wird, die Frage nämlich nach dem Unterschied und der wechselseitigen Beziehung zwischen der „großen“, außerordentlichen und der „normalen“ christlichen Mystik. Beides ist Gotteserfahrung im Glauben, aber doch nicht einfach dasselbe. Man kann nicht die schlichte Erfahrung der Gnade, wie sie die „Nachfolge Christi“ beschreibt, und die Erfahrungen, die im „Geistlichen Gesang“ des Johannes vom Kreuz ihren Niederschlag gefunden haben, oder die „Geschichte einer Seele“ der „kleinen“ und die „Seelenburg“ der „großen“ Theresia auf einen univokalen Begriff von Mystik bringen, ohne die Unterschiede zu nivellieren. Man kann sie auch nicht als verschiedene „Stufen“ des gleichen Weges einordnen, ohne den „kleinen“ Weg abzuwerten. Hier gibt es typologische Unterschiede, die noch deutlicher ermittelt werden müßten, phänomenologisch und theologisch (im Sinne verschiedener Charismen). Aber diese Unterscheidungen bleiben innerhalb der alles umschließenden Klammer der *Glaubenserfahrung*. Darum gibt es Gemeinsamkeiten, Beziehungen und Analogien und damit die Möglichkeit der geistlichen Kommunikation zwischen allen Wegen der Gnade.

Für die Mystologie und Mystagogik wäre die Erarbeitung dieser korrelativen Unterschiede bedeutsam. Sie würde die Verwertung mystischer Zeugnisse für das „normale“ Glaubensleben nüchterner und fruchtbarer machen. Die Ausrichtung des geistlichen Lebens auf die hohe Mystik führt dagegen leicht zu bedenklichen Motivationen und zur Enttäuschung und Resignation.

Das besprochene Buch ist ein kenntnisreicher und kluger Beitrag zur Unterscheidung der Mystik in Leben und Lehre.

*H. J. Lauter OFM*

*Hadewijch: Van liefde en minne. De Strofische Gedichten* Hertaald door M. Ortmanns. Ingeleid door Dr. P. Mommaers

SJ. Tielt/Bussum, Lannoo 1982. 374 S., Pappeinband, B. Fr. 750,-.

*Hadewijch: The complete works. Translation and Introduction by Mother Columba Hart OSB, Preface by Paul Mommaers.* New York / London, Paulist Press/SPCK 1980. 412 S., Pappeinband, Engl. Pfund 8,50.

Man darf vom Skandal sprechen, daß die flämische Mystikerin in Deutschland – trotz zweier Übersetzungsversuche, trotz der Beschäftigung der Fachgermanistik mit ihr – unbekannt geblieben ist. Das viel gerühmte Standard-Lexikon für Theologie und Kirche kennt sie nicht und legt höchstens die längst widerlegte Identifikation mit einer Häretikerin des 14. Jhs. nahe. Dabei steht sie „am Anfang der niederländischen Mystik“ (van Mierlo), Ruusbroec lernt von ihr, ihre Prosa hebt sie in den allerersten Rang der Sprachkunst.

Über ihr Leben können nur mehr oder weniger sichere Vermutungen angestellt werden: Eine Begine aus der Mitte des 13. Jhs., wohl vornehmer Herkunft; sie muß eine Zeitlang großen Einfluß in ihrer eigenen Gruppe gehabt haben, aber dann doch verdächtigt und vielleicht sogar ausgestoßen worden sein. Ihre Schriften zeugen von einer erstaunlichen Bildung: Latein, Französisch; Wilhelm von St. Thierry und Augustinus gehören zu ihren bevorzugten Autoren. Die Thematik ihrer Mystik steht in erstaunlicher Nähe zu den griechischen Vätern: Dreifaltigkeitslehre, Seligkeit als ewiges Voranschreiten in Gott, wie bei Gregor v. N.

Hadewijch lebt durch ihr Werk weiter. Nachdem der Jesuitenpater, H. Rosweyde (1569–1629) sie noch als selige Hadewijch von Antwerpen kannte, wurde ihr Schrifttum erst 1838 wiederentdeckt. Inzwischen konnte man Echtes vom Unechten scheiden. Es sind 31 Briefe (mit viel Biographischem und Lehrhaftem); 45 gereimte Gedichte mit oftmals vielen Strophen (die flämische Ausgabe legt den Original-Text mit einer modern-niederländischen Übertragung vor); 14 Visionen (z.B. III. Schluß: „Und da kehrte ich zu mir selbst zurück und verstand alles, was ich soeben sagte und blieb starrend versunken in mein teuer süßes Lieb.“ F. M. Huebner); 16 Gedichte in weniger strenger Form (darunter einige nichtauthentische).

Das Werk bezeugt eine Liebemystik, die so kühn und zugleich so klar, so überzeugend und

so fordernd ist, daß sie den modernen Menschen unmittelbar packt. P. Mommaers schreibt: „Gott ist jemand, der sich selbst freigibt, in unglaublicher Intimität umfangen zu werden. Aber du wirst kaum einen mystischen Autor finden, der zur gleichen Zeit soviel Licht auf Gottes Transzendenz wirft, wie es Hadewijch tut. Der Geliebte, der sich restlos dem Menschen hingibt, hört nicht auf, ihn zu übersteigen: Er ist der ganz andere. Dieser Geliebte, der den Mystiker ganz und gar in sich hineinhebt, hebt das menschliche Sein keineswegs auf. Im Gegenteil, er begründet immer tiefer die selbständige menschliche Existenz ... In christlicher Sprache gesagt: Eins-Sein mit Gott schließt nach Hadewijch die Nachfolge des Menschen Jesus ein.“

Die englische Ausgabe, mit vorzüglicher Einleitung, mit wichtigen Anmerkungen und ausführlichen Indices sollte ein Vorbild für die zu erhoffende deutsche Entsprechung sein. Mir scheint sogar, wenn wir eine gute deutschsprachige Ausgabe von Hadewijch besäßen, wäre manchem, was an Unsinnigem und Widersinnigem mit dem Titel „Mystik“ den Markt überschwemmt, der Stachel genommen. Die deutsche Theologie aber (s. das LThK) könnte mit einer solchen Ausgabe ihren Standard unter Beweis stellen.

J. Sudbrack SJ

*Welte, Bernhard:* Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; Bd. 93). Düsseldorf, Patmos Verlag (Patmos Paperback) 1980. 70 S., kart., DM 10,80.

Die Studie ist ebenso besinnlich wie aufregend. Aufregend – weil die Erfahrung der Sinnleere, der modernen Spielform des Nihilismus, ganz und gar ernstgenommen wird. Gerade in diesem Dunkel wird das „Postulat des Herzens“ schmerhaft bewußt: „Alles sollte Sinn haben.“ Im Schmerz aber der Sinnlosigkeit gibt es Lichtpunkte „der personalen Liebe oder Treue oder Hilfsbereitschaft ... da können wir erfahren: Solches *hat* Sinn. Das Gute *hat* Sinn.“ Und da bahnt sich die noch tiefere Erfahrung an: „Die Wende des Nichts als Wende zu neuer religiöser Erfahrung.“ Welte geht durch große religiöse Erfahrung hindurch: die negative Theologie im Christentum, die jüdische Tradition der Bildlosigkeit, die islamische Überlieferung und islamische Mystik, das indische Rig-

veda, das chinesische Tao-Te-King, der japanisch-chinesische Buddhismus. Das Schlußkapitel dann, „Die Notwendigkeit der Konkretion“, trifft auf Jesus und die religiöse Gemeinschaft. Alles dies ist an ausgewählten Texten (z.B. durchgehend ein Gedicht von Paul Celan) aufgezeigt und bietet tatsächlich eine „aufregende“ Deutung der geistigen Situation.

Zugleich aber ist es ein besinnliches Buch. Gut, vielleicht nicht gerade leicht geschrieben, aber für diejenigen verständlich, die sich die Mühe machen, der Entwicklung der Gedanken zu folgen. Die beiden Einleitungskapitel bringen überdies eine philosophische Reflexion über „religiöse Erfahrung“. Auch das sind Seiten, die nicht leichthin zu lesen, aber im besinnlichen Lesen gut verständlich sind.

Ein schmales Buch, aber mit viel Gewicht.

J. Sudbrack SJ

*Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute.* In Verbindung mit Heino Falcke und Fritz Hoffmann hrsg. u. bearb. v. Udo Kern. München, Kaiser / Mainz, Grünewald 1980. 233 S., kart., DM 28,—.

Die im Buch wiedergegebenen Vorträge der Meister-Eckhart-Woche 1978 in Erfurt spiegeln in zuverlässiger Weise den Stand der heutigen Eckhart-Forschung. Ein Großteil der Beiträge sucht den Thüringer aus seinem philosophisch-theologischen Weltentwurf zu verstehen. So M. Kurdzialek über Eckharts philosophische und theologische Tradition; so Bornmann über Eckharts Stellung zu Aristoteles; so Haubst im Vergleich mit Nikolaus von Kues; so Haas in der Analyse der Sprache Eckharts; hierzu gehört auch der wichtige Beitrag von Hödl: Meister Eckharts theologische Kritik des reinen Glaubensbewußtseins. Andere Beiträge versuchen, Meister Eckhart mehr aus den eigenen Texten allein, ohne Bezug zur sprachlichen Umwelt und zur Überlieferung, zu verstehen (Welte, Weiß, Winkler) und legen daher den Akzent stärker auf die Eigenerfahrung Eckharts. Allerdings schreibt Oechslin dazu: „Von seinem inneren geistlichen Leben wissen wir sehr wenig. Wir können nur vermuten ...“, und stellt deshalb mit Recht das „mystagogische“, zur Erfahrung hinführende Anliegen Eckharts – und nicht so sehr dessen eigenes Erleben – in den Vordergrund.

Im ganzen kann man feststellen: Je mehr ein Autor von der geistigen Umwelt Eckharts

weiß, desto vorsichtiger wird er beim Umschreiben des „Erfahrungs“-Moments bei Eckhart, desto stärker betont er das ganzheitliche, vollziehende Denken Eckharts, das ihn zum Mystiker macht. Das Bild von Eckhart als dem genialen, ganz und gar von der Kraft des christlichen Glaubens durchdrungenen Prediger und Lehrer setzt sich immer stärker durch gegenüber der Vorstellung eines Erfahrungsmystikers.

J. Sudbrack SJ

*Schweitzer, Franz-Josef:* Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei“ (Arbeiten zur mittleren deutschen Literatur und Sprache, hrsg. von H.-G. Roloff, Bd. 10). Frankfurt/Bern, Verlag Peter Lang 1982. 703 S., brosch., SFr 109,-.

Bleibend an dieser umfangreichen Arbeit ist die kritische Edition (mit vielen, wörtlich wiedergegebenen Plus-Stücken) des mittelalterlichen mystischen Traktats, „Schwester Katrei“, der wohl um 1320 im oberrheinischen Raum verfaßt wurde. Die verhältnismäßig schmale Schrift (322–370) gilt als hervorragendes Zeugnis der Sekte vom „Freien Geist“. Es sind Gespräche mit einem Beichtvater, während derer Schwester Katrei immer mehr zum eigentlichen „Lehrer“ über mystische Erfahrung wird: „Herre, fröwent (freuet) vch mitt mir, ich bin got worden.“ (334) Die biblischen Gotteserfahrungen werden weit überboten; es geht bis zur „bleibenden“ unmittelbaren Verbundenheit mit dem Vater.

Schweitzer konzentriert sich auf den Begriff der Freiheit, der dieser „Erfahrung“ zugrunde liegt: „paradoxe Gottgewordenheit im ‚alltäglichen‘ Leben als verborgene mystische Einheit, aus der heraus schon hier die Gewißheit des ewigen Lebens möglich ist und auf die hin alle Dinge, alles Geschehen ausgerichtet und interpretiert wird“ (17); „für den einzelnen ... die Realisierung seiner menschlichen Ganzheit und die innerliche Erfahrung seiner Einheit, seiner Einzigartigkeit ... und zugleich seiner Einheit mit dem Allgemeinsten ... Auf der universalen Ebene ... die Verwirklichung ihrer utopischen Möglichkeit zur Freiheit aller Men-

schen: ohne Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ...“ (155). Eine weiträumige geschichtliche Einleitung (Gnosis, Origenes, Augustinus usw., besonders Johannes Scotus Eriugena und der von R. Guarneri herausgegebene „Spiegel der einfachen Seelen“) sollen zeigen, daß hier keine „eschatologische“, sondern präsentische Mystik zu finden ist. „Der Leib ist kein Objekt mehr, kein Grund zu einem ‚Zuwenig‘ an Vollkommenheit, sondern reiner Prozeß, seine Gegenständlichkeit fortwährend transzendentierendes Leben. Die Vollkommenheit dieses befreiten Lebens besteht darin, daß es sich dem ‚überswanck göttlicher befindunge‘ öffnet und ihn als Freude nach außen vermittelt.“ (231)

Die breite, wenig gegliederte Darstellung des Autors mit dem riesigen Anmerkungsteil (457–684, dankenswerterweise mit vielen Originaltexten) macht es schwierig, zur thematischen These des Autors in Kürze Stellung zu nehmen. Die von ihm aufgezeigte Kontinuität zwischen orthodoxer und häretischer Mystik ist zweifelsohne eine Tatsache: Doch die Frage bleibt, was mit dieser Erkenntnis gewonnen ist. Beim konkreten Überprüfen der Ausführungen wird man enttäuscht. S. 252 geht es z.B. um das alles bestimmende Grundthema: der Analogiebegriff Eckharts. Diskutiert werden Oltmann, Peters, Hof und Kopper. Erstaunlicherweise fällt der Hrsg. der lat. Werke Eckharts, J. Koch, aus. Sein fundamentaler Beitrag „Zur Analogielehre Meister Eckharts“ erschien immerhin schon 1959 und wurde 1965 (K. Ruh, Altdt. u. altndl. Mystik) und 1973 wieder veröffentlicht. In der seriösen Forschung gilt dieser Aufsatz als Meilenstein, hinter den es kein Zurück mehr gibt. Eine Auseinandersetzung mit ihm (und mit anderer Forschung; H. Fischer, A. Haas und viele andere sind Schweitzer unbekannt) hätte Schweitzer geholfen, Wege in das Dickicht des Materials zu schlagen. So steht der Leser vor einem ungefügten Buch mit vielen und auch interessanten Einsichten, die durch kein Register aufgeschlüsselt werden; und er kann nur vermuten, daß die Arbeit außerhalb der heutigen Forschung entstanden ist, wo selbst so wichtige Nachschlagwerke wie das LThK (mit H. Fischer) oder das DSpAM (IV, 1, 1958–60, 93–116, von R.-L. Oechslin) dem Autor nicht zugängig waren. Schade um die immense Arbeit, die zum großen Teil vergeblich war.

J. Sudbrack SJ

*Jan van Ruusbroec: Opera Omnia* (I.: Boecksen der Verclaringe; II.: Vanden seven Sloten). Hrsg. v. G. de Baere, eingel. v. P. Mommaers, übers. v. Ph. Crowley u. H. Rolfsen (Studijen en Tekstuitgaven van ons geestelijk erf; hrgs. v. Ruusbroec genootschap; XX,1 u. XX,2). Tiel/Leiden, Lannoos/E. J. Brill 1981. I.: 196 S., II.: 304 S., Ln. (58,- bzw. 90,- holl. Gulden).

Der flämische Mystiker (1293–1381) ist immer noch der unbekannte und gar verkannte unter den Großen der christlichen Spiritualität. Das liegt nicht zuletzt an der Sprachmauer, die das Mittel-Niederländisch den meisten Interessierten aufbaut. Deshalb muß der rührigen Ruusbroec-Genootschap von Antwerpen höchster Dank gezollt werden, daß sie eine zwei- und gar dreisprachige Ausgabe in die Wege geleitet hat: neben dem kritisch herausgegebenen Originaltext eine englische Übersetzung, die sich streng an den Urtext hält, und die klassisch gewordene lateinische Übersetzung des Kölner Kartäusers Surius (1552). Vorzügliche Einleitungen, Kommentierungen, Register, sprachliche Aufschlüsselungen usw. machen dieses Unternehmen zu einem – im besten Sinn des Wortes genommenen – Ereignis für die Erforschung christlicher Spiritualität.

Für die aktuelle Diskussion um das Wesen christlicher Gotteserfahrung ist besonders der erste Band: „Das Büchlein der Erleuchtung“, mit der gründlichen Einleitung von P. Mommaers SJ, von Bedeutung. Der zweite Band: „Von den sieben Klausuren, Umhüllungen, Wohnungen“, ist eine eher praktische Hinführung zum geistlich-mystischen Leben.

Das „Büchlein der Erleuchtung“ wurde von Ruusbroec 1362 auf Bitten von Bruder Gerard und einigen Kartäusern aus Herne verfaßt, um einige Passagen aus seinem Hauptwerk, „Das Reich der Geliebten“ (dt. 1924 von Verkade), zu verdeutlichen: „Ich habe also gesagt: Wer Gott kontemplativ liebt, ist ihm zuerst mit Vermittlung, dann ohne Vermittlung und drittens ohne Unterschied und Trennung vereint.“ Ruusbroec stellt sich dieser pantheistisch klingenden Erfahrungsbeschreibung, ohne zurückzuweichen; denn es ist seine Erfahrung. Aber zur Deutung besser gesagt: zur eindeutigen Beschreibung ruft Ruusbroec zuerst die Trinitätstheologie zu Hilfe: Die beiden Aussagen von „Gott ist einer“ und „Gott ist drei Per-

sonen“ lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, sondern sind eins. „Vater und Sohn erfreuen sich aneinander (entsprechend der Einheit mit Vermittlung) und umarmen einander (entsprechend der Einheit ohne Vermittlung); und diese Umarmung zeigt sich als unendlich abgründig (bottomless) – wenn eine Person die andere umgreift, wird sie unmittelbar überwältigt von einer unermäßlichen Überfülle. Und diese Überfülle ist das ‚Wesen‘ (auch einer von den schwer zu verstehenden Begriffen Ruusbroecs); von ihr ergriffen zu werden, bedeutet die Seligkeit (auch der mystischen Erfahrung).“ Nach Ruusbroec ist also das „Wesen“ einfachhin die unerschöpfliche Transzendenz der anderen (göttlichen) Person; Glückseligkeit ist einfachhin eine ewige Ruhe, die sich in sich selbst als Aktivität offenbart, „als Aktivität des ewigen Ergriffenwerdens von der unendlichen Liebe dieser Person“ (Mommaers).

Es ist unbefriedigend, die erfahrungs-satte Sprache Ruusbroecs in knapper Begrifflichkeit wiederzugeben. Was er erfahren hat, wird deutlicher, wenn er sich gegen Schluß von der falschen Mystik distanziert. Sie nämlich hebt das nackte Eins-Werden allein auf den Thron, der aber – wie Ruusbroec oft genug zeigt – der Thron des dämonischen „Seins wie Gott“ ist. Die wahre Mystik wird beschrieben als: „ewelike toegaen ende ingaan, ende rasten in gode“ – „evermore approach and enter and rest in God“ – „perenniter et accedemus et ingrediemur, et quiescemos in Deo“ – „ein ständiges zugleich Herantreten-Eintreten-Ruhnen in Gott“ (154f).

Bei der kritiklosen Übernahme aller möglichen „Erfahrungen“ in die christliche Spiritualität kann diese personale Einheitserfahrung des flämischen Mystikers zur Hilfe der Unterscheidung werden. Ob sich nicht doch einmal ein deutscher Übersetzer findet, der sich dieser hervorragenden Ausgabe der *Opera Omnia* Ruusbroecs anschließt? *J. Sudbrack SJ*

*The Cloud of Unknowing* and related treatises on contemplative prayer. The Book of Privy Counselling; The Epistle of Prayer; The Epistle of Discretion; Hid Divinity; Benjamin Minor, The Study of Wisdom; Of Discerning of Spirits. Hrsg. von Phyllis Hodgson (Analecta Cartusiana, 3). Exeter/Salzburg, Catholic Records Press/Institut für Anglistik und Amerika-

nistik Universität Salzburg 1982. LXII/234 S., brosch., DM 75,-.

Der vieldiskutierte Traktat der „Wolke des Nichtwissens“ ist mit den anderen Traktaten, die mit mehr oder weniger Sicherheit vom gleichen Kartäusermönch stammen, nun in einer kritischen Ausgabe wieder greifbar geworden. Den Text selbst mußte die gelehrte Herausgeberin seit den fast 40 Jahren der Erstausgabe nicht ändern, soweit ich überprüfen konnte. Aber Einleitung und Kommentar sind erheblich anders geworden. In der Kommentierung fällt gegenüber der Erstausgabe (1944 u. 1955) auf, daß er präziser geworden ist, mehr Verweise hat und auch längere Gedankengänge (wie zu Beginn die Warnung für nicht-kontemplative Leser) interpretiert. Die Ausgabe hat an Fachkunde gewonnen. Dies zeigt sich besonders auch in den Kapiteln „Doctrine and Counsel“ (XXI–XXVII) und „The Heritage from Tradition“ (XXIX–LVI) der Einleitung. So schreibt Ph. Hodgson über die „Liebe“ als den wichtigsten (most important) Begriff: „Liebe wie auch Intention (like ‚intent‘) ist in den Traktaten der Wolke ein Willensakt (act of the will).“ „Entleert vom Selbst-Wollen (self-will), das Ursache der Entfremdung von Gott ist, und einzig das wollend, was Gott will, ist die Seele bereit, mit göttlichem Leben erfüllt zu werden.“ Beim Lesen des englischen Textes (was für jemanden mit bescheidenen Englisch-Kenntnissen mit Hilfe der neuen Übersetzung von Riehle, Johannes-Verlag, durchaus möglich ist) ist man wiederum erstaunt, wie sehr dieser große Text von der in Deutschland bekannt gewordenen älteren Übersetzung (Topos-Taschenbuch, Mainz 1975) verkannt worden ist. Die Chance eines echten Gespräches mit buddhistischen Erfahrungen wurde dort leider vertan. Erschrocken ist man allerdings auch über die Radikalität, die hier gefordert wird: „Die Begriffe Contemplation und Vollkommenheit (perfection) und deren entsprechende Derivate sind austauschbar; ihre Begrifflichkeit ist präzise. Ihre modernen Entsprechungen, Mystik, Mystiker, mystisch, sind durch nachlässigen Gebrauch zu abgenutzt, als etwas anderes als Vages zu sagen ... Ziel ist eine geheime Erkenntnis von Gott (a secret knowledge of God) in einer übersteigenden Einigung, jenseits der Fähigkeiten des menschlichen Geistes.“

Anzumerken bleibt noch, daß der etwas überladene kritische Apparat der ersten Aus-

gaben sich nun auf die wichtigen Varianten beschränkt. Es ist zu wünschen, daß möglichst viele Leser der „Wolke des Nichtwissens“ auch einmal nach dem englischen Urtext greifen.

J. Sudbrack SJ

1. Lorenz, Erika: Teresa von Avila. Licht und Schatten. Schaffhausen, Novalis Verlag 1982. 207 S., Milskin-Einband mit Schutzumschlag, DM 34,-.

2. Lorenz, Erika: Teresa von Avila. „Ich bin ein Weib – und obendrein kein gutes“. Ein Porträt der Heiligen in ihren Texten (Herderbücherei: „Texte zum Nachdenken“, 920). Freiburg/Basel/Wien, Herder 1982. 143 S., kart., DM 9,60.

Die Verfasserin, Professorin für Romanische Philologie, näherhin für Hispanistik, hat sich in besonderer Weise der spanischen Spiritualität des 16. Jhs. zugewandt. Den 400. Todestag Teresas von Avila (1582–1982) nahm sie zum Anlaß, mehrere Arbeiten über die Kirchenlehrerin der Mystik zu veröffentlichen. Neben den hier angezeigten Büchern erschienen von ihr noch einige Beiträge in karmelitanischen Festschriften zum Jubiläumsjahr.

1. Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen aus den letzten Jahren. Sie sind zum einen der inhaltlichen Beschreibung und Kennzeichnung teresianischer Mystik gewidmet, zum anderen sprachwissenschaftlichen Fragen der teresianischen Literatur. Inhalt und Sprachform sind nicht voneinander zu trennen; sie stehen in Wechselbeziehung. Sprachwissenschaftlich kann der Theologe hinsichtlich etwa teresianischer Lyrik oder überhaupt der Erschließung der für Teresa eigentümlichen Sprachgestalt mit ihren Bildern, Metaphern, Paradoxien von der Verfasserin nur lernen. Aber auch die inhaltliche Darstellung des „mystischen Weges“ Teresas durch die Verfasserin (anhand der sieben Wohnungen aus der „Innenburg“, dem Hauptwerk der großen Spanierin) kann wegen ihrer Einfachheit vielen Lesern Anregung und Hilfe sein, zumal die Verfasserin das Wesen christlicher Mystik (z.B. ihren dialogischen und ihren apostolischen Charakter) erstaunlich klar herausstellt. – Einige sinnstörende Druckfehler und ein paar irrtümliche Angaben in der Zeittafel 4 (190f) mindern nicht den Wert dieser Studien.

2. Die längere Einleitung der Verfasserin in diese Textsammlung macht den Leser nicht nur

in einem ersten Schritt mit Teresa (als Mensch, als Frau, als Gott-suchende und -liebende, als Apostel) bekannt, sondern legt in einer strichhaften Porträtszeichnung der Heiligen zugleich auch den Grund für die Gruppierung der Texte um je einen thematischen Gedanken, so daß diese im Kontext der Einführung besser auf Teresa hin konkretisiert werden. Ein vorzügliches Büchlein. – Man spürt aus beiden Arbeiten, daß die Verfasserin zu Teresa einen sehr persönlichen Zugang gefunden hat. Aus der Art und Weise, wie sie über die christliche Kontemplation spricht (man vgl. den kundigen Aufsatz über „Das innere Gebet“ in der karmelitanischen Zeitschrift „Christliche Innerlichkeit“, Sondernummer „Weisheit und Lehre“, 1982, 73–82), gewinnt man den Eindruck, daß sie nicht in erster Linie über die Literaturwissenschaft, sondern im Umgang mit der Meditation zu einer Erfahrungskenntnis gekommen ist.

F. Wulf SJ

*Pascal, Blaise:* Schriften zur Religion. Übertr. und eingel. von Hans Urs von Balthasar (Christliche Meister, Bd. 17). Einsiedeln, Johannes Verlag 1982. 376 S., brosch., DM 38,—.

Die „Pensées“ („Gedanken“) von Blaise Pascal (1623–1662) zählen zu den Grundbüchern der Weltliteratur. H.U. von Balthasar hat es unternommen, die „Pensées“ und einige kleinere Schriften des mathematischen, physikalischen und philosophischen Genies neu zu übersetzen, dessen Überlegungen nie in bloßer Theorie steckenblieben. H.U. von Balthasar ist sich der Schwierigkeit des Übersetzens bewußt: „Es gibt kein Deutsch, das der Sprache ... Pascals gewachsen wäre. ... Wir bilden uns nicht ein, etwas stilistisch Befriedigendes vorlegen zu können.“ (18) Wertvoll zum Verständnis der Pascal'schen Schriften sind die vom Hrsg. verfaßten Einleitungen. Davor findet der Leser einen tabellarischen Lebenslauf Pascals mit den wichtigsten Stationen seines Lebens und am Ende des Buches eine Konkordanz für die Numerierung in den „Pensées“ nach den Ausgaben von Brunschwig und Chevalier, an denen sich alle Übersetzungen und Kommentare orientieren.

Neben dem „Memorial“ und anderen kleineren Schriften nehmen die „Pensées“ den meisten Raum ein. Ihnen eignet eine „scheinbar zeitlose Jugendlichkeit: ihr Feuer erlischt

nicht, ihre Grundeinsichten veralten nicht“ (19). Pascal fordert die „Unterwerfung“ der Vernunft und zugleich ihren Einsatz (vgl. 20). Sie gehört notwendig zum Menschen, aber er ist mehr als nur sie. „Demütige dich, unfähige Vernunft; schweige, törichte Natur, lerne, daß der Mensch den Menschen um ein Unendliches übersteigt, erfahre von deinem Meister deine wahre Lage, die du nicht kennst. Höre auf Gott.“ (217) Pascal weist die Spannungseinheit von Größe und Elend des Menschen auf: „Die Größe des Menschen ist darin groß, daß er sich als elend erkennt.“ (158) „Seine ganze Pflicht aber ist es, richtig zu denken ..., bei sich selber zu beginnen und bei seinem Urheber und seinem Endziel.“ (146) Er soll sich bewußt sein, daß er ein „Nichts im Vergleich zum Unendlichen, ein Alles im Vergleich zum Nichts: eine Mitte zwischen Nichts und All“ (103) und „in jeder Hinsicht begrenzt“ (105) ist. Im umfangreichen 2. Teil der „Pensées“ kommt Pascals christlicher Glaube, der dem von der Kirche verurteilten Jansenismus nahesteht, zu Wort: „Nicht allein erkennen wir Gott nur durch Jesus Christus, sondern wir kennen auch uns selbst nur durch Jesus Christus. Wir kennen das Leben, den Tod nur durch Jesus Christus.“ (322) „Ohne Jesus Christus könnte die Welt nicht weiterbestehn. Sie müßte entweder zerstört oder zu einer Art Hölle werden.“ (287)

Der feinfühligen Übersetzung gelingt es, die „Pensées“ Pascals dem heutigen Menschen zugänglich zu machen, sein Verständnis und Interesse für diese großartigen „Gedanken“ zu wecken.

E. Meuser

*Huot de Longchamp, Max:* Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie mystique (Théologie Historique, 62). Paris, Beauchesne 1981. 428 S., brosch.

Man fühlt sich geneigt, von einem Meilenstein der Mystik-Forschung zu sprechen. Viermal umkreist der junge französische Priester das Werk des Johannes vom Kreuz, wobei er zu einer immer dynamischeren Betrachtungsweise kommt. Ein wichtiger kritischer Anhang (wie man Johannes vom Kreuz nicht lesen darf) distanziert sich von systematischer Voreingenommenheit, sei es einer philosophisch-theologischen wie bei Garrigou-Lagrange, sei es einer „symbolischen“, wie z.B. bei G. Morel: „Psychologie, Soziologie und durch sie vertrete-

ten irgendwie alle Humanwissenschaften sind versucht, im Werk des Johannes vom Kreuz die Projektion eines ‚anonymen‘ geistigen Zustandes zu suchen, die Entschleierung eines recht interessanten Universums geistiger Erfahrungen, worin der mystische Autor als privilegierter Sprecher Unsagbares entwickelt mittels einer Sprache, die es dennoch ausdrückt.“ Dagegen stellt Huot de Longchamp einen linguistisch reflektierten Nachvollzug der mystischen Anthropologie des Heiligen.

Johannes vom Kreuz „beschreibt“ Erfahrung – das ist bleibende Voraussetzung. Dazu benutzt er Worte aus der ihn umgebenden Realität. Aber im Laufe der Erfahrung kehrt sich die Beziehung Wort-Inhalt gleichsam um; denn das göttliche Wort selbst ist Fleisch geworden, ist in die Weltrealität eingetreten. Über die Erfahrung dieses Wortes, wobei sich „unser Fleisch“ einläßt in das „fleischgewordene“ Wort Gottes, gewinnt auch die Wort-Inhalt-Beziehung der Sprache neuen Sinn. Von der substantiellen Realität Gottes aus werden die Worte weltlicher Erfahrung mit neuem, nun „mystischem“ Sinn erfüllt. Weit entfernt also von einer gängigen Deutung, daß Johannes vom Kreuz in die totale „Leere“ Gottes eintrete, zeigt Huot de Longchamp, daß diese „Leere“ (die als dunkle Nacht eine notwendige und immer neu zu betretende Stufe ist) sich füllt mit Inhalt und konkreter Erfahrung. Der Schlüssel zu dieser Umkehr ist die Inkarnation, der Eintritt Gottes in die Welt unserer menschlichen Erfahrungen.

Ein kurzes Kapitel, dem man – mit all seiner Schwierigkeit – eine Übersetzung ins Deutsche wünscht, zeigt am Wort „Freude“, wie sich in der mystischen Erfahrung die Perspektiven umkehren. Aus dem Genießen „an Dingen, die keines Sich-Freuens würdig sind“, wird – über die dunkle Nacht des Verzichtens darauf – eine Offenheit auf Gott hin, in die sich die göttliche Freude eingeßt. Und nun kehren die sinnenbezogenen Worte (Licht, „geistliche“ Sinne, Braut-Mystik) wieder, nun aber neu erfüllt mit der Realitätsdichte göttlichen Lebens.

Die Frage an den Autor, ob er nicht manchmal die linguistische Methode überzieht, muß verstummen vor der wichtigen Einsicht, die er uns vermittelt.

*J. Sudbrack SJ*

*Goichot, Emile: Henri Bremond, Histoires du Sentiment Religieux. Genèse et stratégie d'une entreprise littéraire.* Paris,

Edition Ophrys (1983). 319 S., brosch., Fr. 150,—.

Es gehört zu den Negativ-Seiten des heutigen Mystik-Booms in Deutschland, daß man kaum Kenntnis nimmt von den wichtigen Zeugnissen der französischen Mystik des 16.–18. Jahrhunderts und ihrer genialen Darstellung durch Abbé Henri Bremond (Bd. 1–11, 1916–1933, dem Todesjahr des Abbé, und dem 12. Indexband von Ch. Grolleau, 1936). Vorliegende vorzügliche Untersuchung (mit Chronologie, 311–313, Index Sommaire, 315f, und detaillierter Table des Matières, 317–319) stellt nicht nur die Persönlichkeit des Historikers und das Entstehen seiner Arbeit dar, sondern greift weit aus auf Hintergründe, Kontroversen, Intrigen, Freundschaften (mit den Modernisten, Tyrrell und Loisy, aber auch mit Fr. Hügel und M. Blondel). Dies alles (und dazu der lebendige, bildhafte Stil des Autors) macht das Buch für deutsche Leser nicht gerade leicht lesbar, aber gibt ihnen über die historischen Daten hinaus einen Einblick in das Ringen um die Fragen der mystischen Erfahrung, der mir für jeden ernsthaften Forscher unersetztlich zu sein scheint.

Aus dem bewegten Leben, den vielen Schriften (z. T. anonym) und den mannigfachen Streitigkeiten ist eine Frage besonders hervorzuheben. Sie wurde brennend in der Kontroverse des Exjesuiten Bremond mit seinem ehemaligen Mitbruder F. Cavallera SJ (zwei Brüder H. Bremonds blieben Jesuiten und verteidigten ihn stets). H. Bremond warf – sicherlich nicht grundlos – einer bestimmten Jesuiten-Spiritualität „Aszetismus“ vor. Ihm stellte er – besonders in der Interpretation von Fénelon – „la prière pure“, das reine Gebet entgegen, worin der Mensch völlig desinteressiert an eigenem Tun, eigener Erfahrung oder eigener Erfüllung nur Gott ins Zentrum stellt. Dieser Theozentrismus (mit dem Wort „Anthropozentrismus“ scheint Bremond den Terminus zum theologischen Fachwort gemacht zu haben) führte weiterhin dazu, daß B. in der Haltung der „Prière pure“ Fénelons eine allgemein menschliche Anlage fand: „Wir sind alle Mystiker, wenigstens der aktiven Möglichkeit nach, ebenso und aus dem gleichen Grunde wie wir alle auch Dichter sind.“ (308) „In Christus und durch ihn kommt die Mystik, als Ganze gesehen, zu ihrer Vollendung.“ (288)

Vorliegende Arbeit und natürlich Bremonds Lebenswerk sind zu reich fazettiert, als daß

eine Besprechung nun ein eindeutiges Ja oder Nein hinstellen könnte. Aber auf eines muß aufmerksam gemacht werden: auf die heute so wichtig werdende „Leibhaftigkeit“ oder „Sakramentalität“ oder „Inkarnation“ aller menschlichen Erfahrung, auch der mystischen. Von daher muß dem „leibhaften“ Bemühen des Menschen und der konkreten Form seiner Erfahrung eine weit wichtigere Rolle zugeschrieben werden, als sie sie in dem vergeistigten Entwurf Bremonds zu haben scheinen.

J. Sudbrack SJ

*Schilson, Arno:* Theologie als Sakramtentheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (Tübinger Theologische Studien; Bd. 18). Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag 1982. 354 S., kart., DM 48,-.

Ein gediegenes Buch. In der überaus sorgfältigen und gründlichen Habilitationsschrift finden sich einige Passagen, die für die Diskussion über das Thema „Mystik“ von Belang sind. A. Schilson stellt in systematischer Absicht die Mysterientheologie Odo Casels dar. Bei allem Wohlwollen für das Werk des Mönches aus Maria Laach findet Schilson diesbezüglich auch kritische Worte (vgl. z.B. 300f, 317f).

Charakteristisch für O. Casel ist die Behauptung der Analogizität heidnischer Mysterienkulte mit dem christlichen Kultgeschehen, in dem das Mysterium Christi wiederholt wird (vgl. 39). Die letzte Quelle aller *wahren Gnosis* ist das lebendige Mitleben mit Christus in mysterio (vgl. 135). Zur Frage nach der mystischen Einswerdung lesen wir: „Durch Gottes freie Gnade wird ‚aufgehoben‘ die unüber- schreitbare ‚Todeslinie‘ zwischen Gott und Mensch, von der G. Mensching im Anschluß an K. Barth spricht... Gerade *weil* der Mensch Mensch bleibt und Gott Gott, findet ein Einswerden von Gott und Mensch statt.“ Nicht um eine Verschmelzung zweier Größen zu einem Dritten also geht es im Gnadengeschehen, sondern um eine Einheit in bleibender Verschiedenheit. „Höchstes Vorbild und letzter Grund der Einheit von Gott und Mensch ist nach christlichem Dogma Jesus Christus der Gott-Mensch, bei dem die göttliche Natur mit der menschlichen in der Einheit der Person des Logos geeint ist.“ (181) Die Basis des mystischen Erkennens ist das Geheimnis der Inkarnation. „Denn wie in der Person des göttlichen

Logos nach der Menschwerdung sich göttliche und menschliche Natur einten, so ist in den Sakramenten göttliches Pneuma und irdische Substanz vereinigt, und zwar so, daß durch die Anwendung der irdischen Substanz das göttliche Leben uns mitgeteilt wird...“ (218f)

Gerade die Hinwendung zur *Objektivität* des repräsentierten Heilsgeschehens hat *subjektive* Wirkung. „Sobald das Pneuma Christi den Christen erfüllt und dadurch Christus selbst sein innerstes, allem subjektiven Wollen entzogenes und damit objektiv vorgegebenes Lebensprinzip wird, gewinnt der Mensch seine wahre Größe und findet er seine unverwechselbare Identität.“ (162) Er wird Christ. „Das Christentum ist ... die Religion der Christusmystik, der Verbindung mit dem pneumatischen Herrn.“ (154)

Die Christusmystik ist immer *kirchliche* Christusmystik. Sie ist nicht identisch mit „jener Form der Mystik, die, aus uralten orientalischen Quellen hervorströmend, unter dem Einfluß des Neuplatonismus in gereinigter Gestalt Eingang in die kirchliche Frömmigkeit fand, besonders auch durch Augustin, dann von dem germanischen Geiste begierig aufgegriffen wurde und zu Beginn der Neuzeit in der spanischen Mystik sich auswirkte.“ (119) „Wahre Christusmystik vollzieht sich im Sakrament als Begegnung mit und Angleichung an die sakramental repräsentierte Heilstat Christi.“ (155) Liturgische Mystik soll den Menschen zu innigster Gottgemeinschaft führen (vgl. 256). Natürlich hat die liturgisch-kirchliche Vorentscheidung O. Casels Konsequenzen auch für sein Verständnis der Theologie, die sich wesentlich vollzieht „als Mystik, deren Grundgestalt allerdings ... nicht eine individuelle Seelenmystik, sondern die vorgegebene kirchlich-kultische Christusmystik bleibt“ (126). Dieser Grundansatz noch einmal genauer formuliert: „Das kultische Handeln der Kirche, vor allem in den Sakramenten, gibt der *Mystik* eine *objektive und gemeinschaftliche*, genauer gesagt eine christozentrische und ekklésiozentrische *Gestalt*, die sich letztlich als objektive, nicht aber subjektiv gewendete Theozentrik erweist. Im kultischen Handeln der Kirche steht ja die Mitteilung des wahrhaft göttlichen Lebens im Vordergrund; die Sakramente sind also nicht Feiern reiner Immanenz oder bloßer Humanität, sondern die Orte wahrer Erfüllung menschlicher Sehnsucht nach Begegnung mit der Transzendenz – sie

sind kirchliche Feiern objektiver ekklesialer Christusmystik.“ (57) Und noch spezieller: „Die hl. Eucharistie ist demnach *Gedächtnisfeier*, ja noch mehr, die mystische *Wiederheraufführung* und dadurch in gewissem Sinne die *Fortsetzung des Werkes der Erlösung*.“ (68) Wenn dieses Buch dazu beiträgt, den Hunger nach dem Mystischen, der zumeist mit Esoterischem zu stillen versucht wird, auf das Mysterium der Eucharistie aufmerksam zu machen, hat es seinen Zweck mehr als erfüllt.

P. Imhof SJ

**Furlong, Monica:** Alles, was ein Mensch sucht. Thomas Merton, ein exemplarisches Leben. Übertr. von R. Kohlhaas OSB in Verb. mit B. Schellenberger OCSO. Freiburg/Basel/Wien, Herder 1982. 422 S., geb., DM 34,-.

Thomas Merton (P. M. Louis), einer der berühmtesten Trappistenmönche unserer Zeit (1915–1968), bleibt ein Geheimnis. Auch die fesselnde und leserwerte Biographie, die Monica Furlong, eine englische Journalistin, 1980 herausgebracht hat und die jetzt in einer bemerkenswert guten deutschen Übersetzung vorliegt, kann dieses Geheimnis nicht entschlüsseln. Daran würde sich auch wohl nichts ändern, wenn Merton sein spannungsreiches und ungewöhnliches Leben noch 10 bis 20 Jahre länger gelebt hätte und nicht sein relativ früher Unfalltod in Bangkok allen Interpretationen – Übertritt zum Buddhismus? oder doch Austritt aus dem Orden? Eremit in Gethsemani, in Alaska, in Indien? oder was immer sonst? – ein Ende gesetzt hätte.

Es gehört zu den Pluspunkten der Furlong-Biographie, daß sie sich auf derartige Vermutungen erst gar nicht einläßt. Sie versucht, sich an die Quellen zu halten und diese entsprechend auszuwerten. So entsteht ein Lebensbild, das die Entwicklung des weitbekannten Schriftstellers in ihren so unterschiedlichen Phasen, in aller Gegensätzlichkeit seines Charakters, in seiner Spürigkeit für das geistige Beben seiner Zeit und in seiner sprühenden Phantasie dramatisch und mit großem Einfühlungsvermögen nachzeichnet. F. nennt die vielen Vorzüge und Schwächen Mertons beim Namen, nüchtern, mit Humor und gewiß auch mit einem Sinn für die tiefliegende Tragik dieses unruhigen und scheuen, aktivistischen und zugleich introvertierten, glänzend begabten

und ständig am Rand physischer Überforderung lebenden, seit dem frühen Tod der Mutter heimatlosen und nach Geborgenheit verlangenden religiösen Suchers. Manches, was man bisher so noch nicht wußte, findet man in dieser Studie, für die F. mit einem bedeutenden englischen Literaturpreis ausgezeichnet wurde. Dennoch wird man zögern, das Buch mit dem deutschen Klappentext eine „große“ Merton-Biographie zu nennen. Denn hier fehlt etwas Entscheidendes: der Sinn für den Mönch Merton und das Geheimnis seiner Berufung, von dem mindestens die zweite Lebenshälfte unübersehbar geprägt und erfüllt ist.

John Eudes Bamberger, der bekannte Trappistenabt und Psychologe, der zwanzig Jahre lang mit Merton zusammen war in Gethsemani und ihn sehr genau – als seinen Novizenmeister, geistlichen Anreger und Mitbruder – kannte, macht in einer detaillierten Rezension (in „Cistercian Studies“ Nr. 1, 1982) auf diesen schwerwiegenden Mangel aufmerksam. Er hängt nicht nur damit zusammen, daß F. bisher unveröffentlichte Tagebücher, Briefe und Tonbänder Mertons nicht verwerten konnte. Einige wichtige Dokumente wären ihr durchaus zugänglich gewesen; sie hat sie aber unbeachtet gelassen, denn offenbar paßten sie ihr nicht ins Konzept. Und dieses Konzept ist eben das eines faszinierenden und dramatischen Schriftsteller- und Künstlerlebens, das sich in die Enge eines schlichtweg mittelalterlichen Klostermilieus verlaufen hat, bis es ihm zum Glück gelingt, sich daraus zu befreien. Daß diese künstlerische und menschliche Selbstfindung unter vielen Schmerzen und harten Kämpfen geschah, wird keineswegs verschwiegen; aber man erfährt nichts darüber, daß das Kloster nicht nur Hindernis, sondern Hilfe und geistig-geistliche Heimat war, und dies nicht erst, als die tiefgreifenden Wandlungen der nachkonziliaren Zeit auch die amerikanischen Trappisten erreicht hatten.

Gerade dieses Faktum darf nun aber nicht übergangen werden, soll Mertons Lebensprozeß als das vor Augen kommen, was er tatsächlich war: ein Weg nicht nur menschlicher, sondern geistlich-monastischer Reifung. Vermutlich begreift nur einer, der die Konflikte zwischen dem Hergestrahl-Institutionellen und dem persönlich-individuellen Erwachen und Aufbruch in jenen Jahren am eigenen Leib im Kloster erfahren hat, wie notwendig für Merton das klösterliche Milieu war, auch in seinen

für den Außenstehenden und für uns Heutige unfaßbaren Strenghheiten, und welche Bedeutung einem Abt vom Schnitt des Dom James Fox zukommen kann, den F. völlig negativ, weil verständnislos zeichnet. Günstigenfalls sieht F. nur die eine Seite der Medaille, wenn sie meint, Merton sei speziell in den scharfen Auseinandersetzungen mit seiner Obrigkeit aus seiner anfänglichen Fügsamkeit und illusionistischen Autoritätsgläubigkeit allmählich „entlassen“ worden (416). In Wirklichkeit machten beide Männer miteinander in dieser Umbruchszeit einen Weg in die Tiefe ihrer Berufung durch. In seinem Verlauf kam Merton zu einer neuen Freiheit, die ihn nur noch unlöslicher an das Mönchtum band, während der Abt seinerseits lernte, sich den ganz neu sich stellenden Problemen mit Verantwortung und sehr zum Nutzen seiner Mitbrüder zu öffnen – dem Verhältnis zur Welt, anderen Formen des Mönchtums (etwa dem Eremitentum), dem Stellenwert von Autorität und Regel, nicht zuletzt dem notwendigen Spielraum, den der einzelne in aller gemeinsamen Ordnung und Kreuzesnachfolge entsprechend seinen persönlichen Möglichkeiten braucht, um seine je eigene Berufung zu verwirklichen. F. weiß oder sagt nichts von diesem Umbruch, der viele Mönche und Nonnen, viele monastische und kontemplative Kommunitäten – meist unvorbereitet, in Nordamerika noch um einiges abrupter als anderswo – in heftige Krisen geraten ließ, der oft die Besten irre werden ließ an der bisherigen Lebensform und an der dahinter stehenden, praktisch jahrhundertelang unveränderten Spiritualität und Theologie. Daß Merton seinerseits nicht „ausgestiegen“ ist, so ungewöhnlich sein Weg in den letzten Jahren auch verlaufen ist, verdankt er sicher nicht an letzter Stelle der soliden, ja noblen Gewissenhaftigkeit seines Abtes, mit dem er übrigens allwöchentlich zum Gespräch zusammentraf und dessen Beichtvater er jahrelang war.

Mertons tiefgreifende Wandlung darf also weder isoliert vom Zeithintergrund noch einfach als „Entfremdung“ vom ursprünglich Gemeinten gedeutet werden, als Sich-Absetzen von einer ganz und gar nicht kongenialen Umgebung und einem primitiven, ja sturen Abt. Gerade die letzten Briefe aus Asien zeigen das neue Verhältnis zu Abt und Kommunität, das er gefunden hat, im Maße, wie er den ihm notwendigen Raum für seine elementare menschliche wie religiöse Lebensberufung zu-

gestanden bekam. Er liebte zweifellos sein Kloster. Er hatte nie aufgehört, seine Berufung zu lieben, wenn auch anders am Ende seines Lebens als im Feuereifer seiner Noviziatsjahre. Wohl plante er andere Formen des monastischen Lebens, namentlich für sich selbst. Aber er sah sehr genau, daß mit der größeren „Öffnung“ auch Gefahren verbunden waren, daß nicht jeder ohne weiteres mit der neuen Freiheit umgehen konnte und daß die Herausforderung der Stunde für das Mönchtum insgesamt keineswegs der leichtere Weg war. Ihm ging es jedenfalls immer und leidenschaftlich um die Suche nach Gott. Wenn ihn auf seiner letzten großen Asienreise etwas faszinierte, dann die Ernsthaftigkeit dieser Suche, auf die er bei seinen Begegnungen und Gesprächen mit fernöstlichen Weisen traf, ohne daß er daran dachte, selbst etwa Buddhist zu werden. Daß seine Lust am Abenteuer, am Entdecken und ein gewisser Nachholbedarf mit im Spiel waren, soll damit nicht negiert werden.

Es ist zu bedauern, daß F.'s Biographie dieser entscheidend geistlichen Entwicklung Mertons weithin nicht gerecht wird. Noch weniger gerecht wird ihr freilich der deutsche Klappentext, vom Titel einmal abgesehen. Zum „schweigenden Propheten“ fehlt diesem pausenlos mit den Großen und Kleinen seiner Zeit in Kontakt Stehenden die Distanz einer echten eremitischen Berufung (war es nicht eher Scheu und Introvertiertheit, die ihn vor der Gemeinschaft fliehen ließ in eine mit Manuskripten, Korrespondenz und Schreibmaschinenmusik erfüllten Klause?). Wenn Thomas Merton tatsächlich Antworten gab auf die großen Fragen unserer Zeit: Frieden und Gerechtigkeit, Menschenrechte und Zukunft (eher hat er nur mitgefragt, was schon viel ist), dann nicht unbedingt „aus dem Schweigen eines amerikanischen Trappistenklosters“, sondern aus einer sehr exponierten, immer vibrierenden und auch aktiv sich engagierenden Existenz, die mindestens in den letzten Jahren mit fast allen wichtigen Strömungen der Zeit in unmittelbaren Kontakt kam. War er ein Mystiker? Im Sinn der großen geistlichen Überlieferung wohl kaum. Kommt seinem Leben „exemplarischer“ Rang zu? Wenn ja, würde gerade Furlongs Biographie das eigentlich Leitbildhafte verdecken: nämlich den Mönch, der er wurde als der ringende Mensch, der er war. Seine geistliche Biographie muß erst noch geschrieben werden.

C. Bamberg OSB