



Veronika Hoffmann (Hrsg.)
Nachdenken über den Zweifel
 Theologische Perspektiven

Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2017. 152 S.,
 ISBN: 978-3-7867-4011-7, € 22,00.

In der Einleitung (7–20) bietet die Hrsg. eine Skizze der Bewertung des Zweifels. Diese hat sich verschoben, aber weitestgehend außerhalb der Theologie. Der Band will eine Diskussion anstoßen u. „einen Beitrag zu den aktuell disparaten theoretischen Ansätzen in der Theologie leisten“ (16). Entsprechend unterschiedlich sind die Perspektiven, Darstellungen u. Schlussfolgerungen der Autoren. V. Hoffmann reflektiert (21–35) über die veränderten Bedingungen des Glaubens bzw. des Zweifels. H. arbeitet, unter Bezugnahme auf Charles Taylor u. die Kategorien der „Säkularität“ u. „Authentizität“, eine Relevanz von Glauben u. Zweifel bei der Entwicklung u. dem Verständnis der eigenen Identität aus. Für K. Lehmkuhler ist die Wahrhaftigkeit eine entscheidende Größe (37–54). Diese spielt eine wichtige Rolle innerhalb des Prozesses eines Glaubensverlustes, wie er mit Hilfe zweier soziologischer Studien belegt. Eine „Dekonstruktion“ bleibt ambivalent, da sie zugleich eine Entscheidung u. ein Widerfahrnis ist. Wie jedoch aus theologischer Perspektive mit dem Glaubensverlust umzugehen ist, bleibt eine bisher kaum bearbeitete u. offene Frage. L. schließt mit dem Verweis, dass „die Situation des Glaubensverlustes, wie radikal sie auch erlebt werden mag, uns nicht berechtigt anzunehmen, dass das Dunkle des Zweifels u. der Abwesenheit des Glaubens als eine Abwesenheit Gottes zu deuten sei.“ (54) G. M. Hoff nähert sich dem Zweifel unter der Perspektive der epistemischen Bedeutung an (55–70). Er

betont die kritische Offenheit, die durch den Zweifel ermöglicht wird u. exemplifiziert dies anhand des Umgangs mit außergewöhnlichen Phänomenen. Unter Rückgriff auf Überlegungen von Graham Ward unterscheidet er zwischen Belief-Systemen u. dem Zusammenhang von *belief* u. *faith*. Der Zweifel ist jedoch auch für letztgenannte Größe wichtig, denn „erst der Zweifel erlaubt Selbstbestimmung und Verantwortung im und als Glauben.“ (70) M. Junker-Kenny untersucht drei Modelle von Religion, die den Zweifel verschieden bewerten (71–90). Jürgen Habermas vertritt eine Glaubensgewissheit, während Friedrich Schleiermacher für eine unmittelbare Gegebenheit Gottes eintritt. Immanuel Kant u. Paul Ricœur, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven, heben hingegen die Bedeutung der praktischen Hoffnung hervor und der Unausweichlichkeit des Zweifels. A. Koritsky behandelt den Zweifel aus der Perspektive einer Analytischen Erkenntnistheorie (91–108). Das „Problem der Glaubensschwäche“ muss erst greifbar gemacht werden, weshalb er die Notwendigkeit einer „reichere[n] Phänomenologie der epistemischen Prozesse“ (91) aufweist. Er arbeitet „Religiöse epistemische Ideale“ (102–105) sowie „Fehler in der religiösen Überzeugungsbildung“ (106–108) aus. Den unterschiedlichen theologischen Zugänge zum Zweifel widmet sich J. Werbick (109–126). Während für eine reformatorische Theologie – von M. Luther bis zu G. Ebeling – die Metapher der Anfechtung dem Zweifel einen theologischen Ort ermöglicht, wird in der „römischen Theologie“ die Bedeutung der Ekklesiologie betont, durch die eine Instanz der Glaubens-Vergewisserung entsteht. Beide Modelle führen jedoch zu Problemen. Die röm.-kath. Kirche begibt sich im 19. Jh. in eine „Selbstmarginalisierung eines Glaubensverständnisses, das den Zweifel als Willenssache ansieht und ihn *ekkesiologisch* überholen will.“ (116) Luthers „Theologisierung des Zweifels“ hingegen läuft auf die „Ausweglosigkeit der Theodizee“ (117) hinaus. Einen dritten Weg zeigt die (mittelalterliche) Mystik auf, die von einer Glaubwürdigkeit auf-

grund von Erfahrung ausgeht. W. betont, dass in der „Binnenperspektive des Glaubens“ (124) der Zweifel präsent ist. Doch wie der Glaube bedarf auch der Zweifel des Wagnisses, damit er „sich nicht nur wiederholt und vervielfältigt“ (125). Eine „sachliche wie methodische Krise der Theologie“ (129) diagnostiziert H. Rosenau u. plädiert für eine „sapientiale“ und „wartende Theologie“ (127–136). Ausgehend von der Weisheitsliteratur u. ihrem Entstehungskontext, zeigt er Möglichkeiten einer „ins produktive gewendete[n] Skepsis“ (132), die nicht theoriebeladen, sondern lebenspraktisch ist. M. Bongardt nennt drei verschiedene Bezugsgrößen des Zweifels, den an der Kirche, am Geglaubten u. schließlich an Gott (137–151). Er kritisiert dabei jene Haltungen, die sich zwar auf den Zweifel berufen, tatsächlich aber „in der fehlenden Bereitschaft, an der eigenen Überzeugung zu zweifeln“ (146) gründen. Schließlich sieht er im Zweifel die Möglichkeit einer Freiheit, die „dem Glauben ungeahnte Möglichkeiten“ (148) öffnen kann. Der Band bildet die Pluralität der Ansätze gut ab. Die knappen Ausführungen sind mitunter inhaltlich wie sprachlich voraussetzungsreich u. nicht leicht zugänglich. Sie zeigen mögliche Perspektiven für eine theologische u. religionsphilosophische Auseinandersetzung mit dem Zweifel auf.

Jörg Nies SJ

Andrea Gorres

Geistliche Begleitung als mystagogische Seelsorge

Ein integrativer pastoralpsychologischer Entwurf aus evangelischer Perspektive

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018. 247 S., ISBN: 978-3-7887-3302-5, € 49,00.

Das Verhältnis von Theologie und Spiritualität einerseits und Psychologie und Psychotherapie andererseits verändert sich: von einem Gegeneinander über ein Zueinanderbewegt es sich immer mehr zu einem Miteinander. Standen

sich die beiden Bereiche lange abwertend gegenüber, so begegnet man sich in den letzten Jahren wertschätzender. Die Überzeugung wächst, dass sich beide Zugänge ergänzen.

Ein Feld, in dem das besonders zutrifft, ist die Geistliche Begleitung. Geistliche Begleitung ist in den letzten Jahren populär geworden. In der katholischen wie der evangelischen Kirche wird sie von immer mehr Menschen gesucht und angeboten. Was aber geschieht zwischen der begleitenden und der begleiteten Person? Wie muss die Beziehung gestaltet sein, damit ein produktiver Prozess des menschlich-geistig-geistlichen Wachstums geschehen kann? Die vorliegende Arbeit – sie wurde 2016 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel als Dissertation angenommen und für den Druck leicht überarbeitet – fragt nach der Beziehungsdimension Geistlicher Begleitung. Sie reflektiert das Geschehen im Hinblick auf die zwischenmenschliche und auf die geistliche Dimension.

An die Einführung und Entwicklung des Vorhabens (15–31) schließt sich eine grundlegende Reflexion unterschiedlicher Diskursfelder Geistlicher Begleitung (biblisch-theologische Basis, außerbiblische Tradition, historische Entwicklung, derzeitige Diskurse in der systematisch-theologischen und aszetischen Forschung) an (32–86). Es folgen die drei Hauptteile der Arbeit. Im ersten Teil (89–150) werden traditionelle Modelle Geistlicher Begleitung dargestellt und reflektiert: die Überlieferung der Wüstenväter, die benediktinische, die karmelitische und die ignatianische Tradition sowie Ansätze der evangelischen Tradition. Geistliche Begleitung ist in diesen Modellen zugleich ein zwischenmenschliches Beziehungsgeschehen und ein geistgewirktes spirituelles Geschehen. Beides gehört untrennbar zusammen. Im zweiten Teil (151–194) bringt die Verf. die pastoralpsychologisch orientierte seelsorgliche Dimension mit der Integrativen Therapie ins Gespräch. Als psychotherapeutisches Verfahren ist sie, so die Überzeugung der Autorin, „dazu geeignet, zwischenmenschliche Prozesse, Entwicklungen,

Störungen und Identitätsentwicklungen, die sich auf der zwischenmenschlichen Interaktionsebene, und, bezogen auf die beiden beteiligten Subjekte im Beziehungsgeschehen der Geistlichen Begleitung, ereignen, in differenzierter, ganzheitlicher und wissenschaftsgestützter Weise zu beschreiben, zu fördern und zu heilen. Sie bietet dafür eine fundierte Wissenschaftstheorie und psychologische Kernkonzepte an, die es ermöglichen, den intersubjektiven Beziehungsprozess Geistlicher Begleitung zu gestalten, zu reflektieren und für den Begleiteten transparent zu machen.“ (157) Auf Grundlage der Integrativen Therapie wird versucht, „ein eigenes ‚Integrationsparadigma‘ für die Prozesse innerhalb der Geistlichen Begleitung (...) [zu] erarbeiten, um eine fundierte wissenschaftliche Theorie für die zwischenmenschliche Beziehung in der Geistlichen Begleitung und der in ihr stattfindenden intersubjektiven und spirituellen Prozesse zu entwickeln.“ (156)

Im dritten Teil (195–234) zeigt die Verf. Perspektiven eines Entwurfs Geistlicher Begleitung als seelsorglich-pastoralpsychologisches und spirituelles Geschehen auf. Durch die Erweiterung von Kernkonzepten der Integrativen Therapie – des „Tree of Science“ um den mystagogischen Bereich, das „Ko-Referenzmodell“ um die geistliche Dimension, das „Pathogenesemodell“ um ein spirituelles Entfremdungsmodell – werden eine Wissenschaftstheorie und ein Strukturmodell der zwischenmenschlichen Begegnung entworfen, welche alle Prozesse der Geistlichen Begleitung zu reflektieren vermögen.

Was die Autorin als Anliegen der vorliegenden Arbeit formuliert, nämlich das „Wachstum Geistlicher Begleitung als ein fundiertes pastoralpsychologisch-seelsorgliches Geschehen in intersubjektiver Hinsicht und zugleich als mystagogisches Geschehen in spiritueller Hinsicht vertiefend zu stärken und einen Beitrag zu ihrer Reflexion zu leisten“ (87), gelingt ihr. Ein lesenswertes Buch, auf dessen Grundlage weiter geforscht werden kann und soll.

Bernhard Bürgler SJ

Stefan Würges

Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil Werdegang und Systematik

Berlin: LIT Verlag 2018, 440 S.,
ISBN 978-3-643-13950-4, € 39,90.

Die Berufung jedes Christen bzw. jeder Christin zur Heiligkeit im fünften Kapitel der Konzilskonstitution *Lumen Gentium* erscheint im Jahr 2018 von besonderer Aktualität: einerseits durch das von Papst Franziskus veröffentlichte Schreiben *Gaudete et exsultate*, welches besonders die „alltäglichen“ Biographien ins Auge fasst, andererseits durch die erschütternde Enthüllung der Verbrechen gegen die Heiligkeit der Kirche und des persönlichen Lebens von Kindern und Jugendlichen. Die Studie von Stefan Würges über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit gibt aufschlussreiche Einblicke in die Entstehungsgeschichte und die Diskussionen in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und füllt damit eine Leerstelle in der theologischen Forschung.

Der erste Hauptteil der Arbeit rekonstruiert unter aufmerksamer Betrachtung der Konzilsakten, aber auch zahlreicher Konzilstagebücher die Diskussionen um den Begriff der Heiligkeit in seiner Unterscheidung vom *status perfectionis* der Ordensleute sowie um dessen Stellung in der Konstitution. Dieser Prozess, den W. als „verstrickt und vielschichtig“ (36) beschreibt, ist vor allem durch den Einfluss der sogenannten *squadra belga* gekennzeichnet, zu der neben Kardinal Léon-Joseph Suenens und Bischof André Marie Charue die Theologen Gustave Thils und Gérard Philips gezählt werden. Den belgischen Konzilsteilnehmern gelang es, durch das Aufgreifen eines Vorschlags der chilenischen Bischofskonferenz die vor dem Konzil geläufige Vorstellung von zwei Wegen der Heiligkeit zu überwinden und sowohl den allgemeinen Ruf an jeden Christen bzw. jede Christin als auch die spezifische Form dieses Rufes im Ordensleben zu vereinigen und zu unterscheiden. Der Begriff der Heiligkeit

konnte so unter Rückgriff auf seine biblischen Wurzeln von seiner moralischen Verengung befreit und als „gänzliche Vollkommenheit des christlichen Lebens und der Liebe verstanden“ werden (110). Die von W. skizzierten Wortmeldungen der Konzilsteilnehmer machen klar, dass die Formulierung eines allgemeinen Rufes zur Heiligkeit ein Novum in der kirchlichen Lehrtradition darstellt. Zwar wurde diese vorbereitet durch die verschiedenen Laienbewegungen des 20. Jahrhunderts, ihre Rezeption war aber keineswegs selbstverständlich und war im Mittelpunkt lebendiger Kontroversen während des Konzils. Die finale Textgestalt ist „nicht in jeder Hinsicht perfekt“ (181), aber die Nähe der Thematik zur Gruppe der Ordensleute im sechsten Kapitel der Konstitution ist zu begrüßen: „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit ist somit zweckfrei und hat allein die Heiligkeit zum Ziel, die letztlich in Gott und von Gott her zu sehen ist.“ (182)

Der zweite Hauptteil der Arbeit untersucht die Systematik des fünften Kapitels von *Lumen Gentium*. Bei gleichzeitiger Würdigung der verschiedenen Interpretationen schließt sich W. der Ansicht der Kardinäle Schönborn und Koch an, die in der Konstitution die Struktur konzentrischer Kreise erkennen (189). In diesem Sinn bildet die allgemeine Berufung zur Heiligkeit quasi die „Symmetrieachse“ der Kirchenkonstitution. Sie ist „hermeneutischer Schlüssel“, aber auch „Kulminationspunkt“ (189). Da trotz der kontroversen Debatten während des Konzils „Heiligkeit“ von der Konstitution nicht definiert wird, zieht W. verschiedene Verbindungslinien: zur Heiligkeit Gottes und der Kirche an sich, zu den evangelischen Räten als „engere[n] Weg“ (291) und zur Liebe „als eine Forderung, die an alle ergeht“ (203). Sie wird demnach sowohl als „dogmatische Gegebenheit“ als auch als „moralische Herausforderung“ vorgestellt (234). Die Studie schließt mit der Untersuchung der übrigen Konzilsdokumente und ihren Bezügen zum fünften Kapitel der Kirchenkonstitution sowie mit der Bestandsaufnahme der Rezeption in nachkonziliaren Dokumenten des Lehr-

amtes. Hierbei stellt W. fest, „dass die Lehre der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit weder in der Pastoral noch in der Theologie breit rezipiert wurde“ (367).

Das große Verdienst der vorliegenden Arbeit besteht in der gründlichen Analyse der Genese und Systematik des fünften Kapitels um die allgemeine Berufung zur Heiligkeit, insbesondere durch den Einbezug bisher unveröffentlichter Tagebücher der belgischen Konzilsteilnehmer. So zeigt sich, wie intensiv das Thema während des Konzils diskutiert wurde und wie wenig selbstverständlich die Hinwendung zum allgemeinen Weg der Heiligkeit war. Freilich steht auch die Frage im Raum, weshalb dieser Aspekt der geistlichen Ausrichtung so wenig Widerhall fand. In diesem Sinn kann er heute einen Beitrag leisten zur aktuellen Diskussion um den kirchlichen Klerikalismus.

Peter Becker

Hildegard Aepli / Eva-Maria Faber (Hrsg.) Ein weiter Weg 1200 km für eine Kirche mit den Frauen

St. Gallen: Verlag am Klosterhof 2018, 150 S.,
ISBN 978-3-905906-30-1, € 30,00.

„Wir wünschen, dass Männer der Kirche in Zukunft nicht mehr ohne Frauen über deren Stellung, Rolle und Funktion einerseits und über die Belange der Kirche im Allgemeinen andererseits beraten und entscheiden.“ (8)

Mit diesem Anliegen machten sich am 2. Mai 2016 Frauen und Männer von St. Gallen auf den 1200 km langen Fußweg nach Rom, um es Papst Franziskus zu übergeben. Der bewegende Sendungsgottesdienst in der Kathedrale von St. Gallen, bei dem die Pilgerinnen und Pilger von den Bischöfen und der gesamten versammelten Gemeinde für ihren Weg gesegnet wurden, war jedoch nicht der Beginn dieses außergewöhnlichen Projekts. Bereits ein Jahr zuvor starteten die inneren und äußeren Vorbereitungen. Was zunächst die Idee einer Einzelnen, der Theologin Hil-

degard Aepli, war, zog sehr schnell Kreise. Die kleine Kerngruppe öffnete sich und ermöglichte es allen, die das Anliegen unterstützen wollten, den ganzen Weg oder einzelne Etappen mitzupilgern. So nahmen am Ende über 1600 Personen kleinere oder größere Abschnitte unter ihre Füße, teilten die Strapazen und die Hoffnungen eines solchen Pilgerwegs.

Wem es nicht möglich war, mitzugehen, der konnte sich im Gebet oder über die täglichen Blogbeiträge am Projekt beteiligen und das Anliegen mittragen.

Der vorliegende Band dokumentiert ansprechend und facettenreich den zweimonatigen Weg nach Rom. Nach einer Einführung in die Genese des Projekts und die grundsätzlichen Entscheidungen, die am Anfang standen, zeichnet es in Bildern und persönlichen Erinnerungen den Weg von St. Gallen nach Rom nach. Rückblickende Evaluationen schließen den Bogen.

Die persönlichen Zeugnisse und Reflexionen machen eindrücklich deutlich, dass dem äußeren Unterwegssein ein innerer Weg entsprach, auf den sich einander fremde Menschen miteinander einließen, indem sie einander auf Augenhöhe begegneten, sich austauschten, miteinander beteten und schwiegen, teilten, was sie hatten und einander ganz praktisch halfen, das schlechte Wetter oder die Mängel mancher Unterkünfte zu ertragen. Sie erlebten sich als pilgerndes Gottesvolk unterwegs, das als Kirche ein neues geschwisterliches Miteinander praktizierte. So wuchs Schritt für Schritt die Gewissheit, dass das Anliegen, das die Pilgerinnen und Pilger verband, kein Hirngespinnst, sondern ein vom Heiligen Geist inspirierter Gedanke war.

Dem Kernteam war es von Anfang an wichtig, kein strategisches Ziel zu verfolgen, sondern in einer spirituellen Haltung unterwegs zu sein und ein Zeichen zu setzen, das dem Gewicht der Ausgrenzung, die Frauen in der Kirche erfahren, entspricht. Frauen erleben „diesen Missstand konkret. Er prägt und beeinträchtigt ihre kirchliche Existenz und allzu oft auch ihr religiöses Selbstverständnis. Die Strapazen des

Pilgerwegs sind Symbol dafür, wie Frauen in der Kirche *trotzdem* durchhalten. So versteht sich das Projekt als Ermutigung dazu, sich von befremdlichen und demütigenden Erfahrungen nicht aus der Kirche heraustreiben zu lassen, sondern das Anliegen beharrlich in die Mitte ihrer Gemeinschaft einzuschreiben und so Veränderung anzustoßen.“ (13)

Viele Frauen wollen heute diesen Weg der Veränderung von innen nicht mehr mitgehen. Sie haben sich enttäuscht, verletzt, empört abgewendet und suchen ihre spirituelle Heimat anderswo. Manche Menschen, denen die Pilgernden unterwegs begegneten, fühlten sich vom Projekt regelrecht provoziert. Auch in der kirchlichen Öffentlichkeit gab es Kritik, weil das Projekt „Kirche mit* den Frauen“ keine konkreten kirchenpolitischen Forderungen, etwa nach dem Zugang von Frauen zu den Weiheämtern, erhob. Das Buch macht deutlich, dass es dem Projekt um etwas viel Fundamentaleres ging: „Solange Frauen nicht hinreichend an Beratungs- und Entscheidungsprozessen beteiligt sind, wäre das Bemühen um die Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern (...) nur unzureichend fundiert. Es wäre fragwürdig, wenn im Rahmen der bisherigen Entscheidungsstrukturen ausschließlich Männer über diese Thematik entscheiden würden.“ (12)

Deshalb ist das Projekt auch nicht gescheitert, weil es am 2. Juli nicht zur erhofften Begegnung mit Papst Franziskus in Rom kam. Es ging von Anfang an nie um ein äußerliches Resultat, an dem man den „Erfolg“ hätte messen können, sondern um eine Wirksamkeit in der Tiefe, um einen Stein, der ins Rollen kommt und nicht mehr aufzuhalten ist. „Das Projekt ist zeichenhaft für eine Kirche, die in Bewegung ist, in der man miteinander den Weg in die Zukunft sucht.“ (118)

„Ein weiter Weg“ – Es ist dem Buch zu wünschen, dass es viele Leserinnen und Leser findet, die sich trotz Skandalen, Reformstau und Frustration von der Kraft dieses Zeichens anstecken lassen.

Elisabeth Hönig

Jacques Le Brun

Dieu un pur rien

Angelus Silesius – Poésie, métaphysique et mystique

La librairie du xxi^e siècle,
Paris: Éditions du Seuil 2019, 220 S.,
ISBN 978-2021139476, € 21,00.

Das Buch ist im Zuge eines Seminars an der EPHE (École pratique des hautes études) in Paris und in Reverenz des Verf. gegenüber seinem Lehrer Jean Orcibal (1913–1991) entstanden, der ihn und den ihm freundschaftlich verbundenen Michel de Certeau SJ in ihren Studienjahren auf Angelus Silesius (A. S.) aufmerksam machte. Der Verf., ein französischer Historiker, befasst sich vor allem mit Religionsgeschichte der Moderne und christl. Literatur des 17. Jh.

A. S. (Johannes Scheffler, 1624–1677) studierte 1643–1648 in Straßburg, Leiden und Padua. Als *doctor philosophiae et medicinae* aus Padua nach Breslau zurückgekehrt, verdingte er sich 1649 beim Herzog von Schlesien als Hof- und Leib-Medicus. Gesellschaftlich schloss er sich Kreisen an, die sich mit Mystik beschäftigten. 1653 konvertierte Johannes Scheffler zur katholischen Kirche und nahm den Namen A. S. an. Schon vor dieser Zeit sind Teile seines Hauptwerkes *Cherubinischer Wandersmann* entstanden, dessen 2. Aufl. in kritischer Ausgabe der Verf. als Ausgangspunkt seines Seminars gewählt hatte. Die sechs Bücher der Vorlage enthalten 1676 Aphorismen (Epigramme in meist zweizeiligen Alexandrinern, häufig mit Anmerkungen versehen), in denen die große Tradition der deutschen und niederländischen Mystik und vielen anderen auf den Punkt gebracht wird. Vergeblich sucht man im *Wandersmann* irgendeine Ordnung oder den Anschein eines Systems: Was andere in Predigten und Abhandlungen dargelegt hatten, verdichtete A. S. in Aphorismen.

So behandelt der Verf. im Seminar keine Auswahl der Aphorismen; er folgt A. S., der in seiner „Erinnerungs Vorrede an den Leser“

diese auf vermutliche Irritationen seines Werkes hinweist, indem er diese Stolpersteine in ihrem Zusammenhang stehen lässt und analysiert. An dafür typischen Distichen zeigt der Verf., worauf A. S. mit *Gott und Gottheit*, *Gott und Mensch*, *Die Mitteilung Gottes*, *Die Vergöttlichung*, *Wesenheit*, *Ursprung und Grund*, *Sehnen*, *Wollen*, *Gelassenheit* aufmerksam machen will. In den Unterteilungen der eben genannten Abschnitte gibt er mit der Wahl der Überschriften seine Blickrichtung im Umgang mit den von A. S. genannten Stolpersteinen zu erkennen. Dem Verf. steht eine profunde Kenntnis des mystischen Schriftgutes zu Gebote. Insgesamt sollen Dichtung, Metaphysik und Mystik sich in Kooperation Gleichberechtigter um Wahrheit bemühen. Für A. S. hat die Poesie – so der Verf. – eine „theoretische“ Tragweite, wobei theoretisch als Schauen zu verstehen sei. Dichtung, kontemplativ verstanden, regt zu kontemplativem Verhalten an; „diese mystische Kontemplation ist auch philosophisch von Bedeutung, Grund für ihre Glaubwürdigkeit bei Philosophen, Gelegenheit zu Einwänden aus den Reihen der Theologen“ (23). So sperrig und anspruchsvoll der *Wandersmann* ist, er hat – davon handelt der Verf. in den folgenden Seiten – bemerkenswerte Denker herausgefordert: Leibniz, Schopenhauer, Kolakowski, Heidegger, M. Blanchot, R. Munier, J. Lacan, J. Derrida; für jeden wird in Kürze gezeigt, wie er zum *Wandersmann* steht. Im Gespräch mit Heidegger hört der Verf. den Philosophen sagen, dass Poesie und Mystik nicht „im Gedanken sind, aber vielleicht vor dem Gedanken“. Das gestatte es ihm, zu verstehen, „was an der mystischen Sentenz von A. S. dran ist“ (177). Schließlich führt der Verf. den Leser zu Johannes vom Kreuz (1542–1591) zurück und verweist auf *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* von Jean Baruzi, dem akademischen Großvater von M. de Certeau. Baruzi weist der mystischen und poetischen Erfahrung „auf der Plattform des Denkens einen je anderen Typ von Erkenntnis zu (...). Das neue Verständnis der mystischen Erfahrung brachte es ins Spiel, was sowohl

zur Mystik wie zur Metaphysik gehört – beide zielen in poetischer und/oder philosophischen Sprache auf einen absoluten Bezugspunkt ab – ob in derselben Radikalität, das bleibe dahingestellt.“ (209)

Es scheint, dass die deutschen Mystik-Forscher darauf bedacht sind oder sein müssen, sich mit der kirchlichen Lehre abzustimmen, während ihre Kollegen in Frankreich unter keinem ähnlichen Soll stehen. In Studien zu Angelus Silesius im deutschen Sprachraum ist zu lesen, die Texte der Deutschen Mystik seien „geprägt durch das Bemühen, den christlichen Bereich des Dogmas und der ‚Lehre‘ in Richtung auf eine subjektive Aneignung, auf ‚existentielles Erfahren des Göttlichen‘ (H. U. von Balthasar) transparent und anziehend zu machen.“ Dem gelehrten und poetisch begabten Theologen A. S. wird „archivierende Tätigkeit“ zugestanden; fast alle seine Sprüche könne man „mit einem Text aus der christlichen und mystischen Überlieferung belegen“ – Aussagen, die weit davon entfernt sind, den *Wandersmann* mit A.-M. Vannier als „das Passwort zur Spiritualität der rheinisch-niederländischen Bewegung“ zu verstehen.

Andreas Falkner SJ