

könnte uns vielleicht vorgeworfen werden, daß wir uns damit den Weg zum vollen Verständnis der Ignatianischen Erfahrung versperrten, da diese Erfahrung wesentlich eine mystische Erfahrung ist und die Mystik eigentlich in die Theologie gehört. Wir meinen aber mit Karl Rahner, daß die philosophische Analyse eines Phänomens jeder theologischen Interpretation desselben vorangehen muß, wenn die Theologie auf festem Boden stehen will. Die rein phänomenologische Forschung der mystischen Erfahrung ist daher der erste notwendige Schritt auf dem Wege zum vollen Verständnis dieser Erfahrung" (204). Es ist wichtig, diese Beschränkung in der Methode zu beachten und nicht eine umfassende Behandlung der Mystik zu erwarten.

Die mystische Erfahrung des dynamischen, unberechenbaren, lebendigen Gottes, von der Ignatius Zeugnis gibt, wird mit der heutigen Theologie nicht als unmittelbare Erfahrung Gottes gedeutet. Gott kann nicht direkt Gegenstand unseres Bewußtseins werden, sondern Gott offenbart sich im Medium einer besonders qualifizierten Stimmung. Die mystische Präsenzerfahrung des „Göttlichen“ ist zunächst die stimmungsmäßige Erfahrung der ontologischen Transzendenz, nämlich des Unterschiedes zwischen dem Seienden und seiner Seiendheit vom Sein selbst (237 und 298). Ignatius hat aber nicht nur die Erfahrung der ontologischen Transzendenz gemacht, sondern der theologischen (Unterschied Gottes vom Seienden). Die liebevolle Ehrfurcht und Ehrerbietung der ignatianischen Altersmystik „ist vor allen Dingen das Erlebnis, in dem Ignatius Gott als Gott erfuhr, d.h. die Urtröstung bzw. die mystische Urerfahrung, nämlich die Stimmung der göttlichen Transzendenz bzw. der ‚theologischen (transzendenten) Differenz‘“ (247). Aber diese theologische Transzendenz Erfahrung ist eine Erschließung aus der Stimmung und eine Thematisierung aus dem Glauben. „Daß das göttliche Du ‚unmittelbar‘ von einer besondersartigen numinosen Stimmung erschlossen wird, kann daher nicht bedeuten, daß hier eine Begegnung ‚ohne jedes Mittel und Medium‘ stattfindet. Für die Begegnung des numinosen Du ist ja die Vermittlung dieser Stimmung, die der darin gemachten Transzendenz Erfahrung und die der Thematisierung dieser Erfahrung unbedingt notwendig“ (309).

Die mitgebrachten Einstellungen sind der Grund, daß christliche und buddhistische Mystik nicht die gleiche Erfahrung vermitteln. Es handelt sich aber nicht um nachträgliche verschiedene Deutungen, sondern die Erlebnisse selbst sind schon verschieden (257–259). Ignatius hat nun in der Erfahrung des Trostes ohne vorangehende Ursache das sichere Kriterium für die Richtigkeit einer existentiellen Entscheidung gesehen (Exerzitien Nr.

176 und 330). Voraussetzung für diese existentielle Wahl ist die ignatianische Indifferenz, die „einer radikalen, verschwiegene Vereinzelung und einer ständigen Konfrontation mit dem Tode“ entwächst. Diese Indifferenz ist jeweils gestimmt, in der Stimmung des Gleichmuts. Die Stimmung des Entschlusses ist die Stimmung der Freiheit. „Die Erfahrung dieser Offenheit und Freiheit ist aber für Heidegger nichts anderes als die Erfahrung der Transzendenz des Daseins“ (321). „Die Stimmung der verwirklichten Freiheit in der existentiellen Entscheidung ist die gehobene, ruhige Stimmung der Freude. Diese Freude ist nicht die Freude über den jetzt als eigenen empfundenen Wahlgegenstand, ja nicht einmal die Erleichterung darüber, daß man sich endlich entschieden hat, sondern sie ist der Ausdruck der vollkommensten Übereinstimmung des Daseins mit sich selbst, in dem ‚Augenblick‘, in dem gerade ‚es selbst‘ geworden ist. Die verwirklichte Freiheit des Daseins kann nicht anders, als sich in der Grundbefindlichkeit der Freude ausdrücken, denn die Erfahrung der wirklichen Freiheit ist nichts anderes als die stimmungshafte Erfahrung der Transzendenz“ (323 f). Sine causa heißt also, daß „völlig unerklärlich die unergründliche Freiheit des Daseins stimmungsmäßig bewußt wird“ (324).

Es bleibt dennoch die Frage, was der Mensch tun muß, daß er zum Trost ohne vorangehende Ursache oder zur liebevollen Ehrfurcht kommt, wenn es auch letztlich Gnade ist, Werk Gottes, diese gehobenen Stimmungen zu erfahren, die zur Erfahrung der theologischen Transzendenz führen.

BRUNNER AUGUST, *Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik*. (282.) Echter, Würzburg 1972. Kart. lam. DM 26.—.

Den Fragen der Mystik begegnet man heute mit Interesse. Der Ruf nach Meditation läßt nach dem Ziel der Meditation fragen. Was geschieht, wenn sich der Meditierende versenkt? Ist die Ekstase oder Erleuchtung das Aufgehen im Unendlichen oder eine mystische Vereinigung mit dem persönlichen Gott? Ist es möglich, mit Hilfe von psychosomatischen Methoden zur mystischen Erfahrung zu kommen, oder ist Mystik reines Geschenk von oben? Es gibt der Fragen viele, die umso schwieriger sind, als alle Mystiker übereinstimmend sagen, es sei unmöglich, die mystische Erfahrung sachgerecht dem zu beschreiben, der keine solche Erfahrungen gemacht habe. Umgekehrt ist die Scheidung äußerst schwierig, was unmittelbar mystische Erfahrung und was nachträgliche (unbewußte) Deutung ist.

Vf. arbeitet mit „Kategorien des personhaften Seins“, die er in früheren Werken erarbeitet hat. Vereinfachend gesagt, ist Mystik im allgemeinen die Erfahrung des Umfassens-

den. Der Vf. setzt die mystische Erfahrung nicht unmittelbar einer Gotteserfahrung gleich. „In der mystischen Versunkenheit wird der Mensch unmittelbar und ungegenständig der eigenen Geistigkeit auf eine völlig neue Weise inne“ (110). Zur theistischen Mystik muß noch das Sich-selbst-zuerkennen-Geben, ein Sich-Eröffnen Gottes kommen. Darum spricht Vf. von unmittelbaren „Zeichen der persönlichen Zuwendung und damit der personhaften Seinsweise des tragenden Grundes“ (166). Auf Seite des Menschen ist die Reinigung der Sinne und des Geistes, d.h. Selbstlosigkeit und Ausrichtung auf Gott, notwendig. Ein Monist macht deshalb keine theistische Erfahrung, weil er sie als illusorisch beiseite schieben würde. Für eine monistische Mystik wird es darum gehen, den Schleier des Stofflichen und besonders der eigenen Leiblichkeit zu überwinden, um dann mit dem unpersönlichen Grund eins zu werden. Gemeinschaft und Liebe sind mit einem Unpersönlichen nicht möglich, wohl aber mit dem christlichen Gott, der sich einer Begegnung erschließt. Das Wie dieser Erschließung kommt nicht sehr deutlich zur Sprache. Das Buch kann eine Hilfe sein zur denkerischen Bewältigung des Phänomens Mystik. Wer ein mehr spirituelles Interesse hat, wird wohl eher direkt zu den Schriften der Mystiker greifen.

Linz

Eduard Röthlin

SPAEMANN HEINRICH, *Auf einen Nenner gebracht*. Gesammelte Schriftauslegungen und Meditationen. (Theologie und Leben 10/11) (144.) Kyrios, Meitingen/Veritas, Linz 1972. Kart. lam. DM 8.—

Das Wagnis, die Botschaft der Bibel „auf einen Nenner zu bringen“ ist Vf. geglückt. Dieser gemeinsame Nenner ist die Umkehr. Sie wird zum Schlüssel, der dem Leser den Zugang zu dem sich selbst offenbarenden, fordernden, liebenden Gott eröffnet und zum Wegweiser durch das Dickicht der Erzählungen, Dichtungen und aller übrigen literarischen Gattungen der Bibel. Umkehr ist „Entscheidung für den Ursprung als Ziel, ist Wahl des Weges, der zur Wiedervereinigung mit dem Ursprung führt. Sie ist Suspension der Selbstmacht, Erlösung vom Mythos der eigenen Unabkömmlichkeit und von der Angst. Umkehr ist Rückkehr zum Vertrauen“ (8 f). Unter diesem für den Menschen heute lebenswichtigen Aspekt behandelt Sp. verschiedene ntl. Texte über Christusnachfolge, Möglichkeiten des Christseins heute usw. Immer wieder wird der Leser vom Gotteswort selbst vor das harte „Entweder-Oder“ gestellt: „Entweder wir sind Liebende oder in einer uns vielleicht noch verborgenen Tiefe Hassende. Entweder Gott ist uns Gott, oder wir selbst sind uns Gott, und unser Leben gehört dem Widersacher...“ (82).

Besonders wertvoll ist die Meditation „Ehe heute und immer“ (118 ff), in der der Ehebund in das Licht der Bundestheologie gestellt und als „Unverbrüchlicher und Neuer Bund“ gesehen wird. Dem Vf., der durch seine Schriften so starke Impulse für die Bibelmeditation gegeben hat, sei für dieses Buch in besonderer Weise gedankt.

HERBSTTRITH WALTRAUD, *Edith Stein*. (Theologie und Leben 12) (55.) Kyrios, Meitingen 1972. Kart. lam. DM 5.—

Vf. bietet in dieser Schrift einen Auszug aus ihrem großen Werk: „Das wahre Gesicht Edith Steins“. Aber schon in dieser Kleinschrift werden so viele bis jetzt unveröffentlichte Briefstellen angeführt und ein so lebendiges, anziehendes Bild der großen Karmelitin gezeichnet, daß sie wohl geeignet ist, viele Menschen für ihre Seligsprechung zu interessieren.

LUCIA SR. MARIA (Hg.), *Fünf Minuten täglich*. Ausgewählte Texte über das Gebet. (Theologie und Leben 9) (84.) Kyrios, Meitingen/Veritas, Linz 1972. Kart. lam. DM 5.80.

Unter den Stichworten „Wachet und betet — Mein Gott, warum hast du mich verlassen — In deinem Licht schauen wir das Licht“ werden hier sorgfältig ausgewählte Texte aus der Hl. Schrift und aus Werken älterer und moderner Autoren über das Gebet geboten. Man könnte sich jedoch fragen, ob dem vielbeschäftigten Menschen unserer Tage für seine „fünf Minuten täglich“ nicht eher ein persönliches, wenn auch noch so einfaches Gebet anzuraten ist? Oder wenn ihm schon eine Hilfe geboten werden soll, warum dann nicht lieber kurze biblische Gebetsrufe, Psalmverse, „Bekenntnisse“ des Jeremias, Klagen des Job? Ist nicht Reden mit Gott unvergleichlich wichtiger als Reden über Gott und als Reden über das Gebet?

HERBSTTRITH WALTRAUD, *Therese von Lisieux*. Anfechtung und Solidarität. (212.) Kaffke, Bergen-Enkheim o. J. Kart. lam. DM 12.80.

Wie der Bildband „Therese von Lisieux, wie sie wirklich war“, so zeigt auch diese Schrift die wirkliche Therese: ihren Weg des Alltäglichen, ihr Ausharren in einer mit Konflikten geladenen Situation, ihren einsamen Kampf um letzte Wahrhaftigkeit inmitten einer Atmosphäre getarnter religiöser Unechtheit. Der Verfasserin gelang es, die Schichte von Schminke und honigsüßem Kitsch zu durchbrechen, um uns die wahre, unverborgene Menschlichkeit der Heiligen zu zeigen. Noch größeren Dank aber schulden wir ihr dafür, daß sie die gefühlsbetonte, blumenreiche Sprache Theresens, dem Kind des 19. Jhs., in die Sprache unserer Zeit