

Der Aufbau der bisher erschienenen Bände folgt den Loci des protestantischen Lehrsystems. Kap. I behandelt die Prolegomena zur Theologie, Kap. II das „Wort Gottes“, Kap. III die Glaubensartikel, die bis zur „Lehre von Gott, dem Ziele (finis) der Theologie“ durchgeführt werden. Gottes- und Trinitätslehre, Schöpfung, Vorsehung und Eschatologie sind schon mit berücksichtigt. In vorbildlicher Kürze und Übersichtlichkeit erhält man eine Fülle von Informationen über die Position des als Grundlage genommenen Kompendiums von König und der damit verglichenen anderen Dogmatiken der Barockzeit. Die saubere Methodik dieses Werkes wird auch ein Hinweis sein für katholische Benutzer eines ähnlichen Kompendiums: R. H. Grützner — G. G. Muras, Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, Band I. 1530—1934 (Bern 1961). Darin ist der alte „Schmid“ noch benützt und keine saubere Scheidung der Epochen durchgeführt (vgl. ebd. 10).

Man möchte meinen, daß das Handbuch von R. ein vorzügliches Instrument für den ökumenischen Dialog unter Theologen sein kann. Man möchte wünschen, daß auch für die katholischen Theologen ein solches Instrument für die nach-patristische Theologie geschaffen werde, um eben auch bei uns zu sehen, „wie sich Wahrheit unter anderen Denkbedingungen einmal dargestellt hat“. Dies wäre die beste Einübung in das Erfassen der neuen Denkpositionen und die Formulierung einer neuen Theologie, die wir erstreben müssen.

A. Grillmeier, S. J.

Ueda, Shizuteru, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*. 8^o (174 S. und 2 Tafeln) Gütersloh 1965, Mohn. 24.— DM.

Zu den schwierigsten, aber auch fruchtbarsten Aufgaben der modernen Theologie gehören religionsphänomenologische Untersuchungen, die nicht nur bei einem oberflächlichen Nebeneinanderstellen der Erscheinungsformen stehenbleiben, sondern in die Lebenshaltung der Religionen einzudringen versuchen. Vorliegende Studie, die während eines dreijährigen Aufenthalts des japanischen Verf.s in Deutschland unter „persönlicher Unterstützung und Ermunterung“ der Professoren *Fr. Heiler* und *E. Benz* entstanden ist, muß solchen Untersuchungen zugerechnet werden. Ihr zentraler Teil besteht in der Darlegung der Lehre Meister Eckharts. *Rein philosophisch* trifft der Verf. dabei die Meinung der modernen Eckhartforschung. Was wir im folgenden als Fehlinterpretation zu erweisen versuchen, gehört einer tieferen Stufe des Eckhartverständnisses an. Der unkorrekte, aber seltene Gebrauch von nicht gesicherten Schriften ist damit zu entschuldigen, daß es um das „Phänomen“ des Systems, weniger um den Meister persönlich ging. Weniger verzeihlich und folgenschwerer ist das fast gänzliche Abstandnehmen von einer Auseinandersetzung mit der modernen Eckhartdeutung. Die Darstellung des Meisters gruppiert sich um die beiden Vorstellungsschemata, in denen M. Eckhart seine „religiöse Grunderfahrung zum Ausdruck bringt“: „das Motiv der Gottesgeburt in der Seele“ und „der Durchbruch zur Gottheit“, also die beiden uralten Deutungen des christlichen Lebens, die z. B. Rousselot in der physisch-immanenten und exstatischen Auffassung der Liebe fand und die Reypens „mystique d'introversion“ und „mystique d'extraversion“ bezeichnete. Jedesmal führt Ueda vom Gottesbegriff über das Menschenbild zur „Begegnung“ mit Gott. Der 2. Teil über den „Durchbruch“ bildet den Höhepunkt, bei dem mir das exstatische Moment etwas überzeichnet zu sein scheint. Erst im Schlußteil (145—168) wird über „Meister Eckhart im Vergleich mit dem Zen-Buddhismus“ gehandelt.

Das objektive Bild, das die Studie sich in geschickter Weise zu erarbeiten sucht, scheint uns auf der *Ebene der Interpretation* stark verzerrt zu werden. Z. B. wird in der Frage, ob die Eckhartsche Lehre primär — nur so vorsichtig darf die schwierige Frage überhaupt angegangen werden — aus der Erfahrung oder aus der Theologie stammt, zugunsten der Erfahrung ein dreifaches Argument gebracht (22—25):

1. Stellen wie „Swer in disen grunt ist geluoget einen ougenblick . . .“ Aber man darf nicht übersehen, daß diese Vorstellungen bis in ihre wörtliche Formulierung hinein neuplatonisches, von Augustinus oder Bernhard tradiertes Erbgut sind. Das

bekanntes Wort über den „Zwang zu predigen“ muß man ebenfalls auf dem Hintergrund einer bei Origenes beginnenden Tradition sehen, die diesen Zwang aus der Gottesbegegnung des Moses nach Ex 33 exegetisiert.

2. „Die Beziehung zwischen Gott und der Seele ist das einzige Thema seiner Predigten.“ Aber es gibt im Mittelalter eine ganze Literaturgattung, die auf dem Schema „Gott-Ich“ aufgebaut ist und auf den ersten Blick die Formelhaftigkeit dieser noch von Newman wiederholten Konzentrierung verrät.

3. U. spielt auf die innere Gewißheit Eckharts an und bringt dafür als Beweis, daß Eckhart sich „bisweilen nicht einmal davor (scheut), sogar einen biblischen Text ... gewaltsam und willkürlich zu deuten ...“ Hierin aber unterscheidet sich Eckhart höchstens durch das *id quod*, nicht aber durch den beweiskräftig sein sollenden *modus quo* von seinen Zeitgenossen.

Natürlich ist es Aufgabe des Forschers, die überragende Persönlichkeit des Thüringers in seinen Ideen und seinen Lehren zu ergreifen; aber was dem bewußt aufgenommenen und durchlebten christlichen oder außerchristlichen Traditionsstrom zuzuschreiben ist, was der spekulativen Reflexion, die immer von der Gesamtperson miterlebt ist, angehört und was der Sprachgewalt — auch eine vom Erlebnis nicht zu trennende Begabung, worin wir den eigentlichen Ansatzpunkt der Forschung sehen möchten — zu verdanken ist, darf nur äußerst behutsam entflochten werden.

Statt vieler ähnlicher Einzelausstellungen muß noch auf die Sinnspitze des ganzen Werks, die Konfrontierung mit dem Zen-Buddhismus, eingegangen werden. Hierhin gehört das aggressive Wort aus der Einleitung, die E. Benz (Meister Eckhart in Japan [11—20]) schrieb, wonach U. der Lehre Meister Eckharts nähersteht, als man dies von vielen deutschen Eckhart-Forschern behaupten kann, die Eckhart im wesentlichen als Scholastiker und als mystischen Theologen kannten, denen aber die Praxis der *via mystica* fremd war“. U. beschreibt Eckharts Lehre als „Unendlichkeitsmystik mit theistischem Unterbau“. Inkarnation, Trinität usw. werden nicht über Bord geworfen, aber dynamisch in eine Einheitsspekulation hineingesteigert, die — und das ist zweifelsohne die Intention der Arbeit — ihre adäquate Aussage erst in Formen wie die des Zen-Buddhismus finden kann. Nicht nur das „warum“ soll — wie es Eckhart tut — Gott abgesprochen werden, sondern jede Aussage muß versinken, das Gegenüber von Gott und Mensch muß zurückkehren „zum Ureinen, und zwar über das Nichts, wie es sich oben 1. als vollkommenes Verschwinden Gottes und 2. als vollkommenes Absterben des Menschen ereignet“ (163—164). Der Unterschied zu Meister Eckhart ist evident, aber die eigentliche Frage lautet: War Eckhart ein verhandelter Mystiker des Nichts, oder war er voll und ganz ein Christ, der sein gelebtes Christentum mit Hilfe von Spekulationen in neuplatonischer Sprache auszudrücken versuchte? Die Frage nach „der verschiedenen Gestalt des Wortgeschehens“ darf nicht „einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben“, sondern ist Kernpunkt des Vergleichs mit dem Zen. Eine von E. Benz angeregte und vom Verf. durchgeführte Bildbetrachtung macht dies deutlich. Auf der Darstellung des Besuchs Jesu bei Maria und Martha von Pieter Aertsen (1553) spielt sich im Vordergrund, ausladend, fast manieristisch, mit viel Geflügel, Fleisch, Obst usw., das Wirken der Martha ab; im Hintergrund sitzt klein, aber durch die Perspektive geführt, an zentraler Stelle Maria zu den Füßen des Herrn. „Darin, daß in diesem Gemälde Jesus seine bildhafte Größe verliert und derart klein dargestellt wird, ist zum Ausdruck gebracht, daß Gott auf der Rückkehr ist zum Nichts der Gottheit ...“ (147). Im entsprechenden Zen-Bild aber, wo mit wenigen schwarzen Strichen ein Mensch bei der Arbeit des Bambusschneidens zu sehen ist, „ist Gott völlig verschwunden ... Es bleibt nur eine lautere Leere“ (148). Vielleicht kann ein Zitat des „vortrefflichen *Andrea Pozzo* (geb. 1642), der Soc. Jesu Fratre“ aus seinem Werk „Der Maler und Baumeister *Perspectiv* erster Theil, worinnen gezeigt wird, wie man auf das allergeschwindest und leichteste alles, was zur Architektur und Baukunst gehört, ins *Perspectiv* bringen solle“, die Intention des flämischen Bildes, der es näher stand als wir heute, erläutern: „Inmittelst beliebe der Leser das Werk mit Freuden anzugreifen und nehme sich den Fürsatz, alle Linien seiner Handlungen stets nach dem wahrhaftigen Aug-Puncten, das ist nach der Ehre Gottes, zu ziehen“ (vgl. H. Schade,

Weltanschauliche Strukturen moderner Malerei, in: Religion, Wissenschaft, Kultur 10 [1957] 360).

Dies, Gott und seinen menschengewordenen Sohn in den „Augpunkten“, die Perspektive des Lebens zu setzen, ist die Aussage des flämischen Meisters; dies war auch der Wille Meister Eckharts. Daß er sich in seinen Spekulationen einer Einheitsmystik annäherte, mag wichtig und untersuchenswert sein, darf aber nicht zum Angelpunkt der Deutung oder zum Vergleichsansatz werden, es sei denn man eliminiere das Christsein aus den Aussagen Eckharts. J. S u d b r a c k, S. J.

Schwarzwaller, Klaus, *Theologie oder Phänomenologie. Erwägungen zur Methodik theologischen Verstehens* (Beiträge zur evangelischen Theologie, hrsg. v. E. Wolf, 42). Gr. 8^o (274 S.) München 1966, Kaiser. 20.— DM.

Der starke Einfluß Heideggers und seiner bereits in „Sein und Zeit“ entwickelten phänomenologischen Methode auf die gegenwärtige deutsche Theologie steht außer allem Zweifel. Verf. versucht, diesem Einfluß anhand einiger der führenden deutschen protestantischen Theologen der Gegenwart einmal kritisch nachzugehen — daher der etwas überspitzte Titel „Theologie oder Phänomenologie“. — Vorab kommen einige Grundzüge des Heideggerschen phänomenologischen Ansatzes zur Sprache: die „Reduktion“ dessen, was in seinem Sein in den Blick geraten soll, auf sich selbst, wie es an sich aufscheint; zugleich seine Erhellung vom Da-sein, d. h. vom verstehenden Menschen her, und darin eine Art wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses des Da-seins vom Sein, das sich ihm „lichtet“, wie aber auch des Seins vom Da-sein, seinem „Hüter“ und „Hirten“. Gerade in letzterem — Verf. nennt es den „phänomenologischen Umkehrschluß“ (vgl. 77 u. ö.), d. h. das vertauschte Abhängigkeitsverhältnis — sieht der Verf. die Möglichkeit von Offenbarung und somit von Theologie nicht mehr gewahrt. Hier wird vielmehr die Phänomenologie von der Methode zur Weltanschauung (26). Nach S. gibt es bei Heidegger so etwas wie ein — freilich niemals dogmatisch ausgesprochenes — „metaphysisches Dogma der exklusiven Immanenz“ (25 u. ö.), das mit eigentlich christlicher Theologie unvereinbar ist.

Vorab bei R. Bultmann sieht sich S. den Heideggerschen Ansatz verhängnisvoll auswirken. Wird das jeweilige Selbstverständnis zum Ausgangspunkt und Angelpunkt der Theologie, so ist nicht nur eine einmalig in der Geschichte ergangene Offenbarung in Gefahr, in eine jeweilige „Geschichtlichkeit“ aufgelöst zu werden — und damit eben gerade ihre eigentliche geschichtliche Dimension zu verlieren. So etwas wie Offenbarung überhaupt als ein freies Reden Gottes, das sich sein eigenes Verständnis im Angesprochenen überhaupt erst gnadenhaft erschließt und damit Selbstverständnis nicht voraussetzt, sondern allererst schafft, scheint hier preisgegeben. Wenn es bei B. (zumal in seinen Predigten) dann trotzdem wieder zum Vorschein kommt, dann letztlich auf Grund einer glücklichen Inkonsequenz (vgl. 87). — Dieselbe Gefahr der Auflösung einer einmaligen geschichtlichen Offenbarung in eine jeweilige „Geschichtlichkeit“ wie bei B. sieht S. bei W. Pannenberg gegeben. Wird Offenbarung nicht mehr als in der Geschichte sich ereignend angesehen, sondern einfachhin mit Geschichte identifiziert, so wird das Einmalige abermals zum Jeweiligen, und für Theologie als Entfaltung eines einmaligen Offenbarungseignisses bleibt kein Platz mehr.

So versucht Verf. in einem 2. Kapitel von einigen Grundzügen (lutheranischer) Theologie aus die Grenzen phänomenologischen Arbeitens genauer abzustecken. Schon die Exegese des AT, in der S. beheimatet ist, macht deutlich, wie hart an den Rand des für den Menschen Unverständlichen die Rede Gottes gehen kann, und wie sie menschliche Sprache selbst dann noch zu sprengen droht, wenn sie sich als wirksames Wort Gottes ihr eigenes Verständnis im Menschen ermöglicht. Nicht anders steht es mit der höheren Einheit von „Gesetz“ und „Evangelium“ im NT. Wie sie letztlich möglich sein soll, ist menschlicherweise nicht begriffbar und kann darum auch nie rein vom Menschen her erschlossen werden. Ebenso steht es mit der menschlichen Begreifen übersteigenden Präsenz des eschatologischen „Schon jetzt“ im Ablauf dieser Weltzeit. Wo versucht werden sollte, die Zukunft der Vollendung in eine jeweilige „Zukünftigkeit“ einseitig aufzulösen, wird der christliche Vollendungsglaube aufgegeben und die Theologie der Philosophie geopfert