

funden“ (253 f.). So spricht man bisweilen von „Dispens“, manchmal von „Dissimulatio“, dann auch wieder trennt man solche Ehen ohne nähere begriffliche Bestimmungen. Dazu kommt, daß man auch andere eherechtliche Begriffe unterschiedlich verwendet, etwa den der „sponsalia“ und jenen der „consummatio“. Diese begriffliche Uneinigkeit führte dazu, daß das Institut der Dispens von der nicht vollzogenen sakramentalen Ehe wieder verschwand; für etwas mehr als 200 Jahre. „Erst bei Martin V. wird es seine Wiedergeburt erleben und in späterer Folge seinen endgültigen Platz im Eherechtssystem der Kirche gewinnen“ (254). — Der Rez. möchte die schöne, sauber gearbeitete, mühevoll und sehr nützliche Dissertation von S. nicht aus der Hand legen, ohne sich von dem Buch zu einer Bemerkung anregen zu lassen. Die Diskussion in der Kirche geht ja heute um die Frage, ob nicht auch das *matrimonium ratum et qua ratum consummatum* aufgelöst werden könne; genauer: ob die Kirche die Vollmacht habe, dies zu tun. Man möchte meinen, diese Frage könne nicht zunächst durch die Theorie gelöst werden, vielmehr müsse die Kirche durch praktische Lösungen „abtasten“, was in diesem Bereich möglich ist und was nicht. Ähnlich wie die Päpste des 12. Jahrhunderts im Einzelfall praktische Lösungen vornahmen, die von den Kanonisten erst ein halbes Jahrtausend später reflektiert und auf den Begriff gebracht wurden. Mit diesem Vorschlag wird nicht der These von der Normativität des Faktischen das Wort geredet, wohl aber deren sachlich richtiger Kern bedacht, der darin besteht, daß seit eh und je Normen verschwinden und neue Normen in Anpassung an veränderte Verhältnisse formuliert werden.

R. Sebott S. J.

*munen musō. Ungegenständliche Meditation.* Festschrift für Hugo M. Enomiya-Lassalle S. J. Hrsg. G. Stachel. Mainz: Grünewald 1978. 464 S.

Kein Geringerer als Hans Urs von Balthasar hat von den Zen-Übungen in (vielen?) westlichen Klöstern mit bitterem Hohn geschrieben: „Dieses Treiben ist, vom christlichen Mysterium und der geforderten Nachfolge aus betrachtet, die reine Unfruchtbarkeit. Man betrachtet ‚Seelenhygiene‘, weil solche Entleerungsübungen einem ‚gut tun‘; das ist ein rein egoistischer Gesichtspunkt, direkt entgegengesetzt dem Motiv der christlichen Meditation, wie alle Heiligen es gekannt und verstanden haben“ (GUL 50 [1977] 267). Ist diese Beurteilung gerecht und richtig? Der vorliegende Sammelband philosophisch-theologischer Aufsätze, die aus Anlaß des 80. Geburtstags von Pater Lassalle geschrieben wurden, versucht, auf das anstehende Problem eine Antwort zu geben. — Wohltuend ist zunächst die Einheitlichkeit des Themas, auf die der Herausgeber auch eigens hinweist: Wir „machen keinen Sammelband mit diesem und jenem, etwa auch einem Aufsatz aus der Schublade“ (9 f.). Selbstverständlich gilt das nur „cum grano salis“. Die kleine Predigt (nicht einmal 2 Seiten) von Bischof Hemmerle über das Schweigen Mariens dürfte kaum für eine Zen-Festschrift entworfen worden sein. Und Rahners Beitrag war auch schon zweimal anderweitig veröffentlicht, bevor er in die Festgabe für Pater Lassalle wanderte. Aber auch so hat das vorliegende Buch eine echte Geschlossenheit, die es von vielem abhebt, was in einer Zeit der Inflation von Festschriften zu sehen ist.

Eingeteilt ist unser Werk (mit vielen klingenden Namen: Arrupe, Rahner, v. Weizsäcker, Graf Dürckheim, Nakamura, Dhavamony u.a.) nach fünf Gesichtspunkten. Am Beginn stehen Beiträge, die zur Person und zur Sache einleitende Aussagen machen. Danach kommen Aufsätze, die sich mit Indien, China und Japan befassen. Anschließend werden Studien zur Geschichte christlicher Mystik geboten. Im nächsten Teil des Bandes wird eher philosophisch-theologisch über das Thema gehandelt. Zum Schluß tritt die Frage in den Vordergrund, wie Zen und Christentum zueinander stehen und welche Erfahrungen Christen mit dem *Za-Zen* gemacht haben. — Der Rez. kann nicht auf alle Beiträge eingehen (zumal einige sehr kurz sind), sondern muß auswählen, wobei er sich vor allem vom Titel (Ungegenständliche Meditation) leiten läßt. Schließlich geht ja gerade darüber die theoretische Diskussion. — *Dumoulin* (18–28) weist einleitend darauf hin, daß es eine ungegenständliche Meditation in der Mystik auch des Westens gibt, etwa bei Johannes v. Kreuz, bei Teresa v. Avila oder bei Ruysbroeck. „Sie besagt die Ausschaltung rationaler Begrifflichkeit und Kategorialität, nicht aber die Verneinung jeglicher Intentionalität“ (27). Nach *Dhavamony* (42–51) erfährt in der indischen *Bhāgavata Purāṇa* die Versenkung in Gott den ganzen Geist. Und diese Versenkung „ist nicht begrifflicher Art und daher ungegenständlich“ (50). In der Interpretation *Nakamuras* (52–63) entspringt für den Philosophen Schankara die Erlösung aus der Erkenntnis (vgl. 63), aber nur aus jener Erkenntnis (= Meditation), „die Besonderheit und Vielfältigkeit abgestreift hat“ (62). *Raguin* (64–80) betont, „daß Nicht-Gedanke nicht bedeutet, nicht zu denken, sondern jedem Gedanken gegenüber frei zu sein“ (70) und er erzählt vom chinesischen

Altmeister Hui-neng (von 638 bis 713), welcher sich über jene Leute lustig macht, die „alle Denktätigkeit zerstörten, um schließlich zu einer totalen Leere zu gelangen“ (73). *Kadowaki* (81–95) unterstreicht deutlich, daß das Zen-Wort *munen* *musō* tiefgreifenden Mißverständnissen ausgesetzt ist. „Im allgemein gängigen Verständnis wird *munen musō* als der Zustand gedeutet, in dem man nichts denkt und wie tot völlig der Passivität verfällt, in dem also die Aktivität völlig erlischt und totale Leere eintritt. Doch ist nichts vom *munen musō* weiter entfernt als ein solcher Zustand“ (81). Vor allem drei Ursachen haben zu solchem Mißverständnis geführt (vgl. 81). Erstens läßt sich jener Zustand begrifflich kaum fassen. Zweitens erklären die Zenmeister jenen Zustand meist nur negativ, ohne ihn positiv genügend zu umschreiben. Drittens haben die Asiaten, welche in Europa die Zenmeditation verbreiten, nicht das genügende Verständnis für westliche Kultur und das christliche Abendland. Nach *Kōm Yamada* (110–126), dem Meister von Pater Lassalle, läßt sich das absolute Subjekt (= absoluter Geist) nicht verobjektivieren. Deshalb ist er auch kein Gegenstand der Beobachtung oder des Denkens. „Folglich läßt er sich nicht anders fassen, als daß man sich selbst in der Selbstgewahrnis auf ihn einläßt. Es gibt da keinen anderen Weg, als ihn ohne Vermittlung durch Begriffe und Vorstellungen in eigener innerer Erfahrung lebendig zu erfassen“ (113). — Gibt es in der christlichen Literatur, vor allem bei den Klassikern der spirituellen Theologie auch so etwas wie eine „Ungegenständliche Meditation“? Das ist die Frage, welche sich die Autoren der folgenden Beiträge stellen. Nach Johannes Kassian — so v. *Nagel* (127–155) — erreicht nur derjenige die *puritas cordis*, wer seinen Blick „zurückzieht“ (*recessus*). Für den dann nach innen gewandten Blick gilt: „Es wird der Seele kein Bild gegeben, das sie sich vorstellen soll“ (133). Die Aufsätze von *Jungclaussen* (155–165), *Herbstrith* (173–183) und *Stachel* (202–217) wissen Ähnliches von Franz von Assisi, Johannes vom Kreuz und Nikolaus von Kues zu berichten.

Der Rez. kann nicht verbergen, daß ihm der Beitrag von *Cyrrill v. Korvin-Krasinski* (218–236) besonders gefallen hat. K.-K. kommt in einer meditativen „tour d'horizon“, oft voller Spott und Sarkasmus über das heutige „Geschäft mit der Meditation“, auch auf die Meinung der Altmeister des Gebetes zu sprechen, daß die Rezitation „eines einzelnen Psalmverses mehrere Jahre hindurch die Seele des Betenden voll zu sättigen instande ist“ (221). Solches Tun darf man im weiteren Sinn ungegenständlich nennen. Vor allem weist der Autor darauf hin, daß „meditatio“ ursprünglich eine Art von „Üben“ meinte, die vom soldatischen Exerzieren genommen war; also gar nicht zunächst geistig/geistlich verstanden werden darf und *deshalb* nicht notwendig einen Gegenstand haben muß; genauer: sich selbst (etwa den eigenen Körper) als Gegenstand übt (vgl. 219 ff.). Von hier aus gesehen sind die heutigen Exerzitionen (etwa die ignatianischen) ad absurdum geführt worden. „Die ‚Exerzitionen‘ wurden zu geistlichen Schnellkursen umgewandelt, wo der Leiter der Übungen bis viermal am Tage eifrig seine langen Vorträge herzusagen, zu ‚exerzieren‘, verpflichtet war, die Zuhörer dagegen, in bequemen Sesseln vertieft, in aller Ruhe das Ende der Vorträge abwarteten, um nach vorgeschriebenen Andachten in frischer Luft sich zu erholen“ (227). Schließlich unterscheidet K.-K. (vgl. 234) beiläufig auch zwischen ungegenständlicher (diese billig er) und gegenstandsloser (diese lehnt er ab) Kontemplation. Dieser Unterschied wäre genauer zu klären. Im übrigen wird er im vorliegenden Sammelband kaum von anderen Autoren vertreten; im Gegenteil! Auch die von *Zwi Werblowsky* (237–242) gemachte Unterscheidung, wonach die Meditation ein Objekt hat, die Kontemplation aber objektslos ist (vgl. 237 f.), löst unser anstehendes Problem nicht, sondern verschiebt es bloß; denn es erhebt sich sofort die Frage, ob es eine solche objektslose Kontemplation gebe. Dafür möge man sich nicht zu schnell auf den Zen berufen. Dies stellt mit großem Nachdruck *Fischer-Barnicol* (243–267), der Direktor des Instituts für Interkulturelle Forschung in Heidelberg, fest. „Zu den selbstverständlichen Voraussetzungen der Zen-Meditation wie jedes anderen buddhistischen Weges gehört, daß gedacht werden muß. Es ist nichts anderes als Aberglaube, anzunehmen, um tieferer meditativer Einsichten oder gar mystischer Erfahrungen willen müsse man sich das Denken abgewöhnen, sich seiner entledigen wie einer leidigen Verkrampfung. Solche unbesonnenen Reaktionen gegen den abendländischen Intellektualismus sind verständlich, aber irreführend. Allzu oft und allzu gern wiegen sich geistige Trägheit und religiöse Gleichgültigkeit in diesem Mißverständnis, schnarchend wie in einer Sänfte“ (243). Die Wurzel für das Reden vom ungegenständlichen Meditieren sieht F.-B. in einem elitären Bewußtsein, das sich auf die „schmutzige Arbeit“ im konkreten Dasein nicht mehr einlassen will. Religiöses Erleben wird so gespalten „in doktrinäre Spekulation und vermeintlich unmittelbare Erfahrungen ‚ohne Begriff und Gedanken‘; hier abstraktes Gerede, dort stummer Vollzug. Hier Religion fürs Volk, dort der Einweihungsweg für Auserlesene — seit zweitausend Jahren ist dieses Schema sattem be-

kannt. In Asiens Überlieferungen findet es keinen Anhalt. Aber es gehört zu den tragischen Verfehlungen des Gedanken- und Erfahrungsaustausches zwischen den Kulturen, daß selbst Gurus und Rôshis ohne Kenntnis der abendländischen Voraussetzungen sich auf solche abgenunkenen gnostischen Strömungen einlassen — von der Frühzeit der Theosophie mit Krishnamurti als neuem Christus über esoterische Gruppendynamik, transzendentes Ausflippen und mondsüchtige pseudo-tibetanische Tantrik bis zu Zazen à la Hollywood“ (266, A. 37). Im Buddhismus überhaupt und in der Zen-Meditation im besonderen wird also gedacht. Wie sieht dieses Denken aus? Damit beschäftigt sich *Yagi* (268—285) in Auseinandersetzung mit dem europäischen Idealismus. Das objektivierende Denken (des Idealismus) macht das Ich zum Objekt, raubt ihm aber damit seine Subjektqualitäten. „Damit kann das objektivierende Denken, das in der Selbstobjektivierung gerade das Subjekt aus den Augen verliert, nicht auf die Frage antworten, was ich bin“ (269). Deshalb muß das objektivierende Denken (und sein identifizierender Intellekt) überwunden werden. Dies geschieht im Buddhismus viel gründlicher als im Christentum (vgl. 285). Könnte allerdings auch auf dem Boden der abendländischen Welt geschehen; davon zeugen die folgenden drei Beiträge. „Ist gegenstandslose Meditation eine Wahrnehmung? Wenn ja, wovon?“ (286). Diese Frage sucht *v. Weizsäcker* (286—299) von den Naturwissenschaften her zu beantworten. Versuchen wir, uns in den Anblick einer Blume zu verlieren. Was geschieht dabei, wenn uns die Selbstverlorenheit gelingen sollte? „Du lernst, nicht die Blume, sondern die Wahrnehmung wahrzunehmen; nicht die Wahrnehmung, sondern das in ihr mitwahrgenommene Selbst. Du erfährst nicht mehr die Blume, nicht mehr Bewußtsein von der Blume, nicht mehr Bewußtsein vom Ich, vom Bewußtsein — du bist Bewußtsein“ (297 f.). Und die Frage nach dem Gegenstand des Bewußtseins verliert — mindestens in gewisser Weise — ihren Sinn. Am Beispiel der Blumenbetrachtung (vgl. 301) versucht auch *Graf Dürckheim* (300—308) die ungegenständliche Betrachtung zu exemplifizieren. „Warum gegenstandslose Meditation? Weil sie etwas sucht, das kein Gegenstand ist. Was ist es dann? Etwas, das die ‚Was-ist-das‘-Frage ausschließt“ (300). Ist solche Betrachtung passiv? *Panikkar* (309—316) antwortet darauf: Ja, es ist eine Haltung „der Passivität, des Wartens und vielleicht der Hoffnung.“ (315). Worauf geht dieses Hoffen und Warten? Sicher auch auf den letzten Horizont und dieser „ist der Bereich der reinen Gnade“ (315), welcher jenseits der Erfahrung liegt.

Die drei nächsten Beiträge versuchen die Ungegenständlichkeit der Betrachtung zu beschreiben, indem sie sich u. a. von der Maréchal'schen These leiten lassen, der Verstand habe einen Dynamismus auf das Absolute, wobei dann zugleich noch angemerkt wird, es gebe nicht nur eine kategoriale, sondern auch eine tranzendente Erfahrung. *Riesenhuber* (317—339): „Ist Gott so das eigentliche Ziel und Thema der menschlichen Selbsttranszendenz, so bedeutet das doch nicht, daß der Mensch auf den Begriff oder die Vorstellung Gottes oder auf Gott als Gegenstand ziele, wie auf ein welthaftes Ding oder anthropomorph wie auf ein mitmenschliches Du“ (326). *Lotz* (340—353): „Das Alltagsbewußtsein umfaßt mit dem Gegenständlichen das Übergegenständliche als dessen ermöglichenden Grund; die Hinwendung zum Gegenständlichen trägt notwendig die Rückwendung zum Übergegenständlichen in sich. Die Meditation hingegen verweilt beim Übergegenständlichen, indem sie zu diesem durch das Gegenständliche als den für den Menschen erforderlichen Zugang vordringt und daher ihm verhaftet bleibt“ (340). *Rabner* (354—368): „Wir reden von Transzendenz; wir setzen voraus, daß die Transzendenzerfahrung philosophisch objektiviert und verbalisiert werde. Wie aber das in den religiös-philosophischen Systemen des Ostens und Westens genauer geschieht, ob diese philosophischen Interpretationen da oder dort richtiger, besser und überzeugender gelingen, wie das Woraufhin dieser Transzendenzerfahrung richtiger bezeichnet wird, ob als absolutes Nichts oder als absolutes Sein oder als absolutes Geheimnis, wie diese verschiedenen Interpretationen miteinander in einen Dialog gebracht werden können, so daß er einen Erfolg verspricht“ (355), all das wird in der Zukunft in geduldigem und mühevolem Hören auf den Andern erst noch besprochen und entschieden werden müssen. Wie das in der Praxis geschieht, zeigt *Verena van Ogtrop* (369—377), die Heilpraktikerin und Meditationslehrerin aus Falshöft. — Als letzter Aufsatz (405—418) sei derjenige von *H. Waldenfels*, des Bonner Professors für Fundamentaltheologie, erwähnt. W. beginnt mit der Frage: „Schließt eine sogenannte gegenstandslose Meditation nicht die christliche Meditation als interpersonale Begegnung mit Jesus Christus und durch Jesus Christus mit Gott aus?“ (406). Noch einmal: Was ist „munen muso“? Lassalle bezeichnet die Situation des „munen muso“ im Anschluß an Ruysbroeck als Zustand der „Ledigkeit“ (vgl. 407). (Der Rez. würde — im Anschluß an Heidegger — gern von „Gelassenheit“ sprechen). Darf der Christ einen solchen Zustand anstreben? „Meditation ohne Gegenstand und Meditation im Gegenüber zu Jesus Chri-

stus, anders gesagt: Zen und christlicher Glaube scheinen sich nun allerdings in dem Sinne auszuschließen, als der christliche Glaube sein Gegenüber, damit seinen dialogisch-responsorischen Charakter nicht verlieren kann, im wahren Zen aber verlieren müßte“ (415). Freilich relativiert W. noch einmal seine (vorläufige) Antwort, indem er betont, es komme letztlich nicht auf rationale Bedenken und begriffliche Überlegenheit an, vielmehr darauf, „daß das Leben bestanden wird. In diesem Sinne aber entscheidet im Blick auf unser Thema nicht die Konkurrenz von christlicher Lehre und buddhistischer Lehre, sondern die Konkurrenz von Christsein und buddhistischer Übung. Wem es gelingt, den Menschen einzuführen, hinzuführen zu dem Weg zur Erfüllung, so daß letztgültiger Sinn sich erschließt oder doch erschließen kann, der wird einmal als Sieger dastehen“ (418). Und mit dieser Bemerkung möchte der Rez. die schöne, sorgfältig gearbeitete, notwendige, freilich auch schwierige Festschrift aus den Händen legen.

R. S e b o t t S. J.

Tillard, J. - M. R., *Frei sein in Gott. Zur Praxis des Ordenslebens heute.* Freiburg: Herder 1979. 136 S.

Der Verf. dieses Buches ist als guter Kenner sowohl der Ordensgeschichte als auch der heutigen Ordenssituation bekannt und durch zahlreiche Veröffentlichungen zu diesem Themenkreis hervorgetreten. Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um einen Auszug von drei Kapiteln aus einem größeren französischen Werk: *Religieux — un chemin d'évangile* (Bruxelles 1975). In einem ersten Kapitel stellt Tillard das Ordensleben in den großen theologischen Zusammenhang; es wurzelt im Glauben, ist selber ein Weg des Glaubens. Das zweite, zentrale Kapitel („Ein Entwurf der Freiheit“) versucht die Begründung des Ordenslebens zu geben: es soll frei machen für das Leben gemäß dem Evangelium, nicht aber zu einer neuen Sklaverei unter einer Regel führen. Schließlich geht der Verf. mehr auf die konkreten Folgerungen ein: „Sich dem Leben öffnen.“ Hier wird in kluger und ausgewogener Weise vom Gehorsam, dem Kommunitätsleben, der Armut, der Ehelosigkeit, der Arbeit (z.B. in den ordenseigenen „Werken“) gesprochen. Hier lassen sich allerdings auch am ehesten Fragen anbringen; manches wird wohl vor allem der Kürze halber etwas harmonisierend formuliert sein; manche konkreten Vorschläge sind vielleicht eher in eine nichtdeutsche Situation gesagt. Das Buch verbindet theologische Reflexion mit Offenheit für das konkrete Leben und weckt Mut, auf eine Zukunft des Ordenslebens zu hoffen. Dabei ist allerdings die eindringliche Mahnung des Verfassers sehr zu unterstreichen, bei der Aufnahme von Kandidaten Vorsicht walten zu lassen und hohe Anforderungen bei der Zulassung zur Profese zu stellen, da das Leben im Orden infolge der veränderten Situation mehr Schwierigkeiten und Risiken mit sich bringt als in früheren Zeiten.

G. S w i t e k S. J.

van Breemen, Piet, *Gerufen und gesandt — Gedanken zur Nachfolge.* Würzburg: Echter 1979. 95 S.

In einer immer mehr säkularisierten Welt erscheint es heute besonders schwer die Berufung zum Ordensleben zu hören und sie dann auch authentisch zu leben. Um so dankbarer wird man deshalb als Ordensmitglied sein, ein kleines aber sehr wertvolles Schriftchen zu finden, das die Grundhaltungen Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam in einer tiefen und zugleich verständlichen Sprache neu begründet und erschließt. Auch das Gebet wird in einem eigenen Kapitel behandelt und zwar in seiner Beziehung zur Arbeit (Kontemplativ in Aktion). Besonders hilfreich ist das 4. Kap.: Unfähig zur Ehe um des Himmelreiches willen. Es zeigt überzeugend auf, daß dieses Gelübde nicht mit asketischer Willensanstrengung gehalten werden kann, sondern nur aus einer großen Leidenschaft zum Herrn. Alle Ordensleute sollten dieses kostbare Bändchen betend und reflektierend durchlesen.

R. K o l t e r m a n n S. J.