

VILLER, MARCEL, RAHNER, KARL, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität. Unveränderte Neuausgabe mit einem Vorwort von Karl Heinz Neufeld. Freiburg: Herder 1989, 26⁺/323 S.

Der Herausgeber erläutert in seinem Vorwort die Gründe für die Neuauflage. Dieses Werk, bereits 1939 erschienen, spielt im Schaffen und Denken von K. Rahner eine Rolle, die bislang nur unzureichend wahrgenommen wurde. In den Jahren nach dem 1. Weltkrieg waren zahlreiche Forschungen zu geistlichen und mystischen Phänomenen erschienen, auch katholische Beiträge. Aber es fehlte eine fundierte Gesamtdarstellung. Diese wurde 1930 von M. Viller, dem Gründer des *Dictionnaire de Spiritualité*, versucht: „La Spiritualité des premiers siècles chrétiens“. K. Rahner bezeichnet sich zwar nur als „Bearbeiter“ dieses Werkes, aber in Wirklichkeit kann man es fast ein Originalwerk nennen, denn er hat nicht nur ausführliche Literaturhinweise am Anfang des Buches und der einzelnen Kapitel hinzugefügt, die Anmerkungen beige gesteuert, Register und Verzeichnisse verfaßt, sondern auch einzelne Kapitel ergänzt und z. T. erheblich umgearbeitet. Diese Arbeit leistete K. Rahner im wesentlichen von 1937 bis 1938, also im ersten Jahr seiner Lehrtätigkeit an der Universität Innsbruck, in enger Zusammenarbeit mit seinem Bruder Hugo. Bezeichnend für das Gesamtwerk Rahners ist, daß am Anfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit eine intensive Beschäftigung mit der Mystik, mit Fragen der Gotteserkenntnis und der Gotteserfahrung steht, gewissermaßen die unausgesprochene Voraussetzung für sein weiteres theologisches Arbeiten. Gerade das Fehlen solcher Voraussetzungen hatte man ihm nicht selten zum Vorwurf gemacht. – Unabhängig von diesen biographischen und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen hat die Neuauflage aber auch unter den heutigen Umständen einen besonderen Sinn, wo Fragen der Mystik vielfach diskutiert werden, aber oft an der Kirche und an der Tradition vorbei, etwa im Zusammenhang von New Age. Hier kann die immer noch nicht überholte Zusammenfassung Rahners gute Hilfe zur Klärung bieten. – Die Arbeit Rahners selbst gibt einen Überblick über die christliche Spiritualität vom Neuen Testament bis ins 7. Jahrhundert. Dabei werden die geschichtlichen Entwicklungen, die wichtigsten spirituellen Strömungen, die bedeutenderen Persönlichkeiten in ihrem geistlichen Profil und die thematischen Schwerpunkte dargelegt: Martyrium, Mönchtum, Heiligkeit in der Welt, Gebet, Mystik. Wichtig ist unter ökumenischem Aspekt, daß hier das Erbe gemeinsamen Glaubenslebens und gemeinsamer Frömmigkeit vorliegt.

G. SWITEK, S. J.

LANGER, OTTO, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters 91). München: Artemis 1987. X/312 S.

Meister Eckhart gehört zu den Autoren, die im Zusammenhang mit der heutigen Diskussion über Mystik, Meditation und östliche Religionen am häufigsten zitiert werden. Allerdings ist seine Gestalt sowohl in der Vergangenheit wie in der Gegenwart – vor allem in der populären Literatur – nicht selten entstellt worden. Um so wichtiger sind die wissenschaftlichen Forschungsarbeiten, die zum Verständnis der authentischen Lehre Eckharts hinführen. L. hat sich mit dieser in den Jahren 1975 bis 1981 entstandenen Arbeit 1983 an der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld habilitiert. – In der Einleitung (1–20) zeichnet der Verf. ein Bild der gegenwärtigen Eckhart-Forschung, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sich hier die Erkenntnisinteressen verschiedener benachbarter Disziplinen überschneiden. Die vorliegende Arbeit reiht sich in die Zahl der Untersuchungen ein, die in den Predigten den Gipfel des Schaffens Eckharts sehen. Sie versucht – in Weiterführung der Ansätze von H. S. Denifle und H. Grundmann – die Predigten Eckharts als historisch bedingte Antwort auf Fragen zu verstehen, wie sie innerhalb der zeitgenössischen Armutsbewegungen und insbesondere in Eckharts Wirkungsbereich in den Frauenkonventen, in denen er mit der „cura monialium“ betraut war, diskutiert wurden. – Deshalb wird in einem 1. Teil (21–155) die mystische Spiritualität der Dominikanerinnen anhand der „Nonnenviten“ jener Zeit rekonstruiert. Die Lebensbilder in den Schwesternbüchern wollen keine eigentlichen Biographien sein, sondern mystische Lehre in legendarischer Form vermitteln. Folgende wesentlichen Züge dieser

Spiritualität werden analysiert: der „erste anfang“ des geistlichen Lebens oder der mystische „kêr“, meist als Eintritt in den Orden verstanden; die „übung“ der Nonnen, d. h. ihre verschiedenen asketischen Praktiken, im negativen Sinn als *agere contra naturam*, im positiven Sinn als Vollkommenheitsstreben durch die Praxis der drei Gelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam; das Verhältnis von *vita contemplativa* und *vita activa*, u. a. das Verhältnis von Privatgebet und Chorgebet sowie die Rolle von Visionen und Auditionen; schließlich die *unio mystica* als Brautverhältnis zu Gott. – Der 2. Teil (156–287) bietet dann eine Darstellung von Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik und ihrer emotional-ekstatischen Spiritualität, und zwar in genauer Entsprechung zu den Erörterungen des 1. Teiles. Die kritische Tendenz der Predigten kann man kennzeichnen als ethisch-religiöse Rationalisierung: Ethisierung, Spiritualisierung und ontotheologische Fundierung. Der mystische „kêr“ wird radikalisiert: Weltabkehr bedeutet nicht Flucht ins Kloster, sondern Aufgeben des Eigenwillens, Verzicht auf das Habenwollen, arm werden im Geiste. Sichlassen bedeutet Selbstfindung, wobei die „weise“ des Sichlassens gleichgültig ist, denn es gibt viele gleich richtige Wege zu Gott. Wenn die Tugend im guten Willen liegt, wird die Frage nach den äußeren Wegen zweitrangig. Es geht auch nicht darum, Christus zu kopieren, sondern um seine Nachfolge im rechten Geist. – Auch der Sinn der „übung“ wird von Eckhart neu bestimmt. Die asketischen Praktiken werden relativiert und die Abtötung verinnerlicht. Zwischen äußeren Bußwerken und Gottesnähe besteht kein quasi-kausaler Zusammenhang, denn nicht diese Praktiken führen zur Einheit mit Gott, sondern die richtige Gesinnung, die Liebe. – Das Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* sieht Eckhart nicht als Verhältnis zweier ekklesiologischer Aspekte oder als Verhältnis verschiedener Spiritualitätsformen, sondern als Betrachtungsweise des spirituellen Prozesses der Gottesgeburt. In diesem Zusammenhang übt Eckhart Kritik an der Kontemplationsmystik der Nonnen und an ihrer Gebetslehre. Nicht Subjektivierung, Inbrunst oder Länge des Gebets zählen, nicht der emotionale Erlebniskontakt, sondern die Teilhabe an dem neuen Sein. Eckhart relativiert auch das Bittgebet: man soll nicht um etwas Bestimmtes oder für jemanden, sondern um den Willen Gottes beten. Auch die Erfahrung Gottes wird spiritualisiert. Gegen Visionen und Auditionen hat Eckhart Vorbehalte. Erlebnisse und Sondererfahrungen gefährden seiner Meinung nach eher die Selbstentäußerung des Menschen. Eckhart betont schließlich den Vorrang der *actio* vor der *vita contemplativa* (in der berühmten Predigt 86 über Maria und Martha). In seiner Kritik der mystischen Erfahrung macht er deutlich, daß es nicht auf Erfahrung ankommt, sondern auf den Glauben. Bei Eckhart findet sich, im Gegensatz zu den Nonnenviten, auch ein Desinteresse an der Passion. Das eigentliche Leiden ist nicht der empirische Schmerz der *compassio*, sondern der religiöse des Sohnwerdens, den Gott selbst mitleidet. Gott ist nicht im Gefühl, sondern im Sein zu finden. Es geht um den Vollzug des Einsseins im Wesen statt der Vereinigung. Die Einheit mit Gott in der Gottesgeburt ist ein zentraler Punkt der Eckhartschen Lehre. Christus hat bei der Inkarnation die menschliche Natur angenommen, aber nicht eine menschliche Person, sondern göttliche und menschliche Natur sind hypostatisch verbunden, d. h. in der Einheit der göttlichen Person. Eckhart zieht daraus die Folgerung, der Mensch müsse, um mit Gott eins zu sein, all das preisgeben, was Christus bei der Menschwerdung nicht annahm, die menschliche Person. Wenn der Mensch durch die Entäußerung des Persönlichen allgemeiner Mensch, „menschheit“ wird, ist er aufgrund der Tatsache, daß Christus die Menschheit annahm, mit Christus eins. Wer sich in rechter Weise liebt, d. h. seine Menschheit, liebt alle wie sich selbst, weil die Menschheit allen gemeinsam ist. Schließlich muß noch der Durchbruch durch den personalen Gott in die bestimmungslose Wüste der Gottheit geschehen. Eckhart fordert, man müsse jede vergegenständlichende Beziehung zu Gott aufgeben, man müsse Gott um Gottes willen lassen, eben Gott als Habe lassen. Das ist die höchste Form des Armwerdens. – Die klar gegliederte und in überschaubaren Einzelschritten vorangehende Arbeit, die zudem durch ein ausführliches Namen- und Sachregister aufgeschlossen wird, bietet eine gute Darstellung der Eckhartschen Wesensmystik und kann viel zu einem besseren Verständnis Meister Eckharts beitragen. Der Verf. beschränkt sich auf eine positive Darstellung und Verständlichmachung der Eckhartschen Position, ohne Kritik oder gar Verurteilung. Es wäre nun Sache einer spirituellen Theologie zu fragen, ob Eckharts Kritik an der Nonnenspiritualität seiner Zeit in allem berechtigt war und ob sich

in seiner eigenen geistlichen Lehre vielleicht auch nicht ungefährlche Einseitigkeiten finden. G. SWITEK S. J.

FREUDENBERGER, THEOBALD, *Die Fürstbischöfe von Würzburg und das Konzil von Trient* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 128). Münster/W.: Aschendorff 1989. XVI/227 S.

Weshalb gab es kaum deutsche Präsenz auf dem Konzil von Trient? Global sind die Ursachen längst bekannt; die bisher in dieser Beziehung noch nicht ausgeschöpften deutschen Archive geben jedoch noch detaillierteren Aufschluß. In diesem Falle ist es das Würzburger Staatsarchiv (SAW), welches über die Beziehungen der Würzburger Fürstbischöfe (Konrad v. Thüngen, dann 1540–44 Konrad v. Bibra, 1544–58 Melchior Zobel, seit 1558 Friedrich v. Wirsberg) zum Trienter Konzil reichhaltiges Material enthält. In erster Linie aufgrund dieses unveröffentlichten Materials sowie dann der Konzilsakten stellt der Autor die wechselvolle Geschichte der Würzburger Absenz (so muß man wohl sagen) auf dem Konzil und der Versuche ihrer Vertretung dar. In der „Gesamtübersicht“ am Schluß (211–19) wird noch einmal auf 8 Seiten eine komprimierte Darstellung der ganzen Ereignisse geboten.

Nach den „abortiven“ Konzilsversuchen von Mantua 1537 und Trient 1542 sowie der ersten Konzilsperiode (1545–47) ohne deutsche Präsenz bildete den eigentlich interessanten Testfall die mittlere Periode (1551/52), in der es, nach dem Sieg Karls V. über den Schmalkaldischen Bund und den dadurch geweckten Hoffnungen, sich mit den Protestanten an einen Konzilstisch setzen zu können, gerade auf Gegenwart der deutschen Kurfürst-Erzbischöfe und Fürstbischöfe ankam und besonders der Kaiser diese zum Erscheinen drängte. Der Würzburger Fürstbischof Melchior Zobel machte den Legaten immer wieder Hoffnung auf schlußendliches Erscheinen. Immer wieder kamen jedoch politisch brennende Probleme dazwischen: politische Aufgaben speziell nach dem Augsburger Reichstag, Bedrohungen durch die protestantischen Nachbarn, eine Notmaßnahmen erfordernde Unwetterkatastrophe, schließlich ein das Land als Brandstifter unsicher machender streitsüchtiger Krämer. Wie besonders aus den letzten beiden Fällen leicht geschlossen werden kann, waren es z. T. auch Vorwände: Fürstbischof Zobel, von äußerst dürftiger theologischer Ausbildung, sah seine Berufung und Verantwortung im Politischen und fühlte sich als Konzilsvater theologisch überfordert. Zum Schluß war es dann die in ihren Vorzeichen von ihm richtig analysierte Vorbereitung des Angriffs von Moritz v. Sachsen, die ihn zurückhielt und jetzt auch von der Konzilsleitung als definitiver Entschuldigungsgrund anerkannt wurde. – War die politische Stellung der deutschen Fürstbischöfe und ihre akute Bedrohung durch die Reformation der eine Grund fehlender oder äußerst geringer deutscher Präsenz, so war römische Starrheit in Fragen der Stellvertretung ein weiterer Faktor, welcher die Dinge nicht leichter machte. Prokuratoren abwesender Bischöfe waren zu Statisten reduziert, die die Entschuldigungsgründe vorzulegen und am Ende die Unterschrift zu leisten hatten; sie durften aber nicht in die Diskussion eingreifen, es sei denn, sofern sie Weihbischöfe waren, im Namen ihres eigenen Titularbistums. Dies war der Fall bei Weihbischof Flach, welcher Würzburg in der mittleren Konzilsperiode vertrat, sowie bei Weihbischof Haller, welcher in der dritten Periode (1562/63) außer sein eigenes Bistum Eichstätt auch Würzburg vertrat. Bezeichnend ist der konziliare Protest des letzteren am 18. Mai 1563: wenn man die deutschen Prokuratoren so unwürdig behandle, solle man sie wenigstens nicht unnötig Zeit und Geld verschwenden lassen, sondern ihnen die Erlaubnis zur Heimreise geben (206 f.)! – Immerhin hat Weihbischof Flach, unterstützt von dem dänischen Franziskanerpater Severinus, doch etwas zur theologischen Diskussion in der mittleren Konzilsphase beitragen können. Von Severinus ist im SAW ein Gutachten über die Eucharistie *sub utraque* (161 f.) sowie seine „Theses Tridentinae“, d. h. seine Stellungnahme zu den 10 Artikeln, in denen häretische Ansichten über die Eucharistie zusammengefaßt waren (162–65), erhalten. Flach selber konnte – neben anderen Rednern – durch seinen Beitrag zur Eucharistiedebatte (166–76) mitbewirken, daß kein konziliare Verbot der Kommunion *sub utraque* erfolgte, u. a. um mit den ankommenden deutschen Protestanten ein Verhandlungsobjekt zu haben (172, 178).