

der Neuzeit ging der Lasterkatalog in die Katechismen ein, bis hin zum *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1993 (Nr. 1866) und in die moraltheologischen Handbücher. Daß der Lasterkatalog in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. mehr außer- als innertheologisches Interesse gefunden hat, beweisen Künstler, Literaten und Ausstellungen, die sich des Themas in neuen Brechungen und Konfigurationen annahmen. Zu diesen Bearbeitungen zählt auch Jürgen Werners Buch.

Die meisten Kapitel sind zuerst im Magazin der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* der 80er und 90er Jahre erschienen und nun für die Buchausgabe vervollständigt. Das flott formulierte Buch zeigt, welche Kraft das Lasterschema zu entfalten vermag, wenn man die einzelnen Laster, bisweilen augenzwinkernd, ins Gespräch mit zeitgenössischen Autoren bringt. Dieses Gespräch, das Werner inszeniert, bezieht sich sowohl auf klassische Autoren der Antike wie Aristoteles, Aischylos und Ovid, auf christliche Autoren wie Augustinus, Origenes, Cyprian und Cassian, auch auf einige wenige mittelalterliche Autoren wie Thomas von Aquin, Dante und Pico della Mirandola. Vor allem aber bezieht der Verf. sich auf Autoren des 19. Jhdts., besonders auf Hegel, Heine, Kierkegaard, Nietzsche und Schopenhauer, sowie auf Autoren der Gegenwart, seien es Philosophen wie Adorno, Blumenberg und Sartre, oder Literaten wie Frisch, Th. Mann, Musil; natürlich dürfen auch Benjamin, Freud und Simmel nicht fehlen. Mit Bravour flicht Jürgen Werner seinen Text aus einem Gewebe von Zitaten und Anspielungen, die das Thema erhellen, bisweilen in Paradoxien treiben oder zu luziden Einsichten führen, wenn er etwa die Trägheit (*acedia*) als „aggressive Form der Undankbarkeit“ (201) beschreibt, den Hochmut (*superbia*) an der Grenzüberschreitung erläutert oder den Neid (*invidia*) am Verhältnis Salieris zu Mozart verdeutlicht. Bisweilen geht die Lust am Formulieren zu Lasten der sachlichen Aussage (Wollust als „Kardinaltugend der Todsünden“, 27). Was die Reihenfolge angeht, so stand die „Wollust“ nie am Anfang des Katalogs, wie der Verf. durch seine Gliederung insinuiert, vielmehr stand bei den Wüstenvätern als „Einstiegslaster (170) die „Gaumenlust“ an erster Stelle und bei Gregor der Hochmut (*superbia*) als „Wurzel“ der dann folgenden sieben Hauptlaster (anders der Verf. auf S. 17). Auch beim *Nonplusultra* der Säulen des Herkules als Grenze der antiken Welt ist zu bemerken, daß schon Karl V. „Plus ultra“ in sein Wappen schrieb. Bei aller ironischen Gebrochenheit arbeitet der philosophische Beobachter Jürgen Werner die psychologische und ethische Bedeutung der jeweiligen Laster heraus und vernetzt sie so mit modernen Autoren, daß eine blitzgescheite und witzgesättigte Analyse menschlichen Verhaltens entsteht, die den Zeitgenossen den Spiegel vorhält.

M. SIEVERNICH S. J.

SCHOELLER REISCH, DONATA, *Entböhrt Gott – vertiefter Mensch*. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg i. Br., München: Karl Alber 1999. 342 S., ISBN 3-495-47923-6.

Eine lobende Rezension zu einer Studie über Demut – korrumpiert sie nicht die Demut der Autorin? Das wäre doch wohl dann ausgeschlossen, wenn Demut nicht als Bewußtsein der eigenen Niedrigkeit und Unfähigkeit, sondern als Unabhängigsein von positiven wie negativen Werturteilen über das eigene Selbst verstanden werden müßte. Genau dies versucht die von der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich im Wintersemester 1997/98 angenommene Dissertation nun aber zu zeigen. Die lobende Rezension möge mir darum von der Autorin gestattet sein.

In einem ausgesprochen kurzweilig zu lesenden ersten Teil (13–45) führt die Verf. die gegenwärtige Relevanz einer Untersuchung zur Demut luzid vor Augen: Zwar hätten die Ungeheuerlichkeiten des 20. Jhdts. dem Menschen seine eigenen Grenzen aufgezeigt, doch habe er sich, weil gleichzeitig eine höhere Ordnung der Welt mehr als fraglich geworden sei, nun noch mehr seiner eigenen Stärke vergewissern müssen. Gleichzeitig habe sich aber ein Unbehagen an den negativen Folgen des Individualismus, der unverhältnismäßigen Selbstbezogenheit, entwickelt, die ein an der Demut orientiertes Selbstverhältnis zu beseitigen verspreche. Allerdings kranken, so urteilt die Verf., fast alle gegenwärtigen *philosophischen* Rehabilitationsversuche der Demut daran, daß sie sich als „Eingliederung [der Demut] in die Selbstverwirklichungsethik“

(34) vollziehen; damit gehe aber die Eigentümlichkeit der Demut gerade verloren. In *theologischen* Konzeptionen werde Demut in der Regel begründet mit der Sündigkeit des Menschen und ziele auf die Besänftigung des darüber erzürnten Gottes; Demut sei dann „gleichbedeutend mit einem Schuldbekennntnis universalster Art, welches die Rollen zwischen Gott und Mensch in drastischer Gegensätzlichkeit festlegt“ (41). Die Verfn. weist demgegenüber im Anschluß an A. Schläpfer darauf hin, daß die Pointe der Demut nicht in einer Zementierung eines bestimmten Gott-Mensch-Verhältnisses („des kleinen bzw. sündigen Menschen im Verhältnis zum unermesslichen und guten Gott“; 44) liegt, sondern in der Offenheit für diese Relation als solche.

Diese eine neue Beziehungsqualität eröffnende Demut wird von der Verfn. im zweiten und dritten Teil an Meister Eckhart (46–128) und Jakob Böhme (129–265) anschaulich gemacht. Bei beiden Denkern muß die Einbindung des menschlichen Seins und Wollens „in ein beziehungshaftes Urereignis“ (45) als grundlegend angesehen werden. Nur von dieser Einbindung her ist Demut möglich; und nur durch diese wird jene erschlossen.

Durch gründliche Textinterpretation arbeitet die Verfn. zunächst in kommunikativer Weise die Eigentümlichkeit von Eckharts Demutsbegriff heraus: Demut muß nicht nur vom Menschen gefordert, sondern auch und erst recht von Gott ausgesagt werden; die Demut des Menschen aber, in der das eigene Selbst vernichtet wird, macht den Menschen Gottes mächtig. Demut ist weiter kein zu durchlaufendes Moment, vielmehr wird *in* der Demut die Relation zwischen Gott und Mensch verwandelt: „Der außer- und oberhalb des Menschen gesetzte Gott wird in [!] der Demut innerhalb des Menschen ent-deckt; und das demütige Ich wird sich auf Gott hin transparent“ (64): *enthöbter Gott – vertiefter Mensch*. Weil nach Eckhart die (unaufhörliche) Schöpfung als Mitteilung des göttlichen Seins gedacht werden muß, also das Empfangen als Grundstruktur des Seienden anzusehen ist, kommt der Demut zentrale Bedeutung für das Sein des Menschen zu, denn: Nur der Demütige vermag zu empfangen. In der Demut läßt der Mensch Gott sein, welcher als das Sein wesentlich Gebender und eben in dieser Bezogenheit auf etwas anderes seinerseits demütig ist. Ob der Verfn. die Nähe dieser Überlegungen Eckharts zu Aussagen Martin Luthers entgangen ist?

Bei Jakob Böhme, so stellt die Verfn. im dritten, gelegentlich nicht ganz so flüssig zu lesenden Teil zunächst heraus, ist die Demut notwendige Bedingung für die Erkenntnis Gottes; der unendliche Gott wird nur von dem erkannt, der sich nicht selbst sucht, sondern „sich in der Demut in Gott ein-zulassen vermag“ (149) und darin vom Erkannten ergriffen wird. Sich selbst nicht zu suchen ist dabei gleichbedeutend damit, „das Nichts des eigenen Selbst zu begehren“ (157). Während bei Martin Luther, wie die Verfn. hier deutlich macht, die Demut gleichbedeutend ist mit „dem Bewußtsein der eigenen Geringheit, Unansehnlichkeit, Verachtetheit“, geht Demut nach Böhmes Bestimmung darauf, „sich gar keinem Selbstbild mehr, sei dies auch noch so ‚unansehnlich‘ und ‚verachtenswert‘, hinzugeben, sondern das Selbstbild als Ganzes zu überwinden“ (ebd.). Einige Aussagen Böhmes laufen gleichwohl darauf hinaus, daß das Selbst des Menschen der Ort ist, an dem Gott wohnen und sich erkennen will. Dem entzieht sich das Selbst, wenn es sich so auf sich selbst bezieht, daß es sich in sich selbst verschließt. Dieser heillose Selbstbezug des Menschen wird dadurch beendet, daß der menschliche Wille in der demütigen Gelassenheit den göttlichen Liebeswillen in sich selbst entdeckt: „... indem die gestaltenden Kräfte des menschlichen Willens und der Begierde in solche Gelassenheit gelangen, fallen sie nicht in den stagnierenden Stillstand, sondern in ein ‚Nichts‘, in dem sie sich zugleich konstitutiv getragen erfahren: Nun erst kann sich die (ge-lassene) Selbstbegierde als Gottes Begehren des Menschen entpuppen, und der wirkräftige Wille sich gehalten erfahren in der eigentlichen Wirkkraft göttlichen Willens.“ (171) So ereignet sich in der demütigen Gelassenheit eine qualitative Einigung zwischen menschlichem und göttlichem Willen, die nur dialektisch beschrieben werden kann: Sie ist „die *Negation des Willens* als *willentliche* Bewegung auf Gott hin“ (197).

Der abschließende vierte Teil (266–284) präzisiert, wie sich das herausgearbeitete Demutverständnis Eckharts und Böhmes von der landläufigen Vorstellung, in der Demut gehe es vor allem um Bescheidenheit und Erniedrigung, im Kern unterscheidet: Bei beiden die Demut gerade in ihrem Nichten des Selbst ein „Vermögen der menschlichen Grenzüberschreitung und Selbstüberhöhung“ (266). Diese Dynamik der Demut versucht die

Verfn. bis zu einem gewissen Grade allgemein einsichtig zu machen. Anthropologisch gilt nämlich: Wenn das Selbst in der Selbstaufgabe sein Sein als empfangen erfährt, wird es seiner selbst in einer Weise gewiß, „die seine vormalige am Selbst *selbst* festgemachte Bedeutung unermesslich übersteigt“ (269). Das Selbst löst sich dann von der Suche nach einzelnen Bestätigungen und gründet sich wesentlich in dem Geschehen, das seinem Selbstsein als solchem zugrunde liegt. Nicht allgemein einsichtig zu machen ist allerdings – so weiß die Verfn. – der für Eckharts und Böhmes Entwurf grundlegende Gottesgedanke, der die das Nichts des einzelnen fordernde Demut in einen transzendenten Horizont einordnet: Ist für Eckhart Demut letztlich begründet darin, daß der Mensch sein Sein von Gott empfängt, so ist sie für Böhme unverzichtbar aufgrund der Bosheit des menschlichen Willens, die nur durch den göttlichen Willen überwunden werden kann. Es wäre interessant, die Frage zu verfolgen, inwiefern die Voraussetzung eines Gottesgedankens und damit des wesentlichen Bezogenseins des Menschen auf Gott für die Struktur von Demut derart grundlegend ist, daß ein diese Voraussetzung in der Regel nicht teilender philosophischer Rehabilitationsversuch von Demut seinen Sinn völlig verliert.

In einem Anhang (285–322) thematisiert die Verfn. diese Frage implizit, indem sie Nietzsches Kritik an der Demut, aber auch seine positive Konnotation derselben in „Also sprach Zarathustra“ (Die stillste Stunde) mit Eckhart und Böhme ins Gespräch bringt. Hierbei zeigt sie Analogien auf, weist aber gleichzeitig darauf hin, inwiefern durch die grundlegende Differenz in der Ablehnung bzw. Voraussetzung eines Gottesgedankens der Vergleich zwischen Nietzsche und den beiden anderen Konzeptionen hinkend werden muß.

Insgesamt stellt die Arbeit eine gewissenhafte und inspirierende Studie über einen theologiegeschichtlich bedeutsamen Begriff dar, der in unserer Zeit in Vergessenheit geraten ist.

C. TIETZ-STIEDING

PINCKAERS, SERVAIS, *Das geistliche Leben des Christen*. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie; Bd. 17/2). Paderborn: Bonifatius 1999. 342 S., ISBN 3-89710-031-2.

Der Band 17/1 aus der Reihe AMATECA, verfaßt von A. Sicari mit dem Titel „Das geistliche Leben des Christen. Glaubenserfahrung und Wege zur Heiligkeit“, ist in dieser Zeitschrift schon besprochen worden (ThPh 75 [2000] 309). Der vorliegende 2. Teilband ist eine Übersetzung aus dem Französischen. Der Autor Servais Pinckaers (geb. 1925) ist Dominikaner und unterrichtete Moraltheologie in Belgien und seit 1978 Fundamentalmoral an der Universität Fribourg/Schweiz.

Das Buch bietet eine theologische Einführung in das geistliche Leben. Es will die wichtigsten Wege aufzeigen zu den Quellen, aus denen sich dieses Leben nährt. Der Verf. nennt in der Einleitung als Ziel, „die engen und lebendigen Verbindungen zwischen der Spiritualität und der Heiligen Schrift wiederherzustellen“ und die „Wiedervereinigung von Moral und Spiritualität, die seit einigen Jahrhunderten zum Schaden für beide auseinandergerissen sind“ (19). Für die Wiederherstellung einer Theologie mit spirituellen Dimensionen sei das stark aus der Heiligen Schrift und den Vätertexten schöpfende Werk des Thomas von Aquin eine wertvolle und feste Ausgangsbasis.

Die verschiedenen Zugangswege in das geistliche Leben werden in 18 Kap. erschlossen. Zunächst wendet sich der Autor dem Verhältnis von Theologie und Spiritualität zu. Sodann ist die Rede von den Quellen christlicher Spiritualität in der Heiligen Schrift. Hier begegnet uns die Person Christi als Mitte jeder christlichen Spiritualität. Die von Thomas von Aquin übernommene Definition des „neuen Gesetzes“ liefert dann die „Formel“, die hilft, die verschiedenen Komponenten christlicher Spiritualität einander zuzuordnen. Als nächstes wird untersucht, worin die Innerlichkeit eines von der Gnade des Heiligen Geistes bestimmten Lebens besteht. Unter den Komponenten des neuen Gesetzes sind die Hauptelemente: der Glaube an Christus als Wurzel des geistlichen Lebens, die Hoffnung und ihre dialektische Bewegung, die Liebe als Prinzip des geistlichen Wachstums. Die Verwirklichung des christlichen Lebens hängt außerdem ab von dem Organismus der Tugenden und Gaben. Es findet Nahrung im Gebet und Stärkung durch die Ascese. Es folgt dann eine Reflexion auf die Rolle der Sakramente und der Li-