

die Sinnesorgane einwirken (sonst würde beispielsweise das Wahrnehmungsbild des Feuers das Auge verbrennen), sondern „per solam formae intentionem“, so wie z. B. das Siegel im Wachs einen Abdruck hinterläßt, ohne daß etwas vom Metall des Siegels im Wachs verbleibt. – Die vorstehenden (sehr verdienstvollen) Ausführungen von Jorissen machen deutlich, daß Albert in einer philosophisch-theologischen Tradition steht, welche die Anstrengung des Begriffs nicht scheut und die sich bemüht, dem denkerischen Anspruch der Zeit gerecht zu werden. „Albert, das haben die neueren Albert-Forschungen ... gezeigt, war kein bloßer Kompilator, sondern ein eigenständiger Denker, der sich von den großen Vordenkern in Philosophie und Theologie inspirieren ließ, nicht um bei ihnen stehen zu bleiben, sondern um sie weiterzudenken im Blick auf die geistigen Herausforderungen seiner Zeit“ (18).

R. SEBOTT S. J.

SCHÖNFELD, ANDREAS, *Meister Eckhart*. Geistliche Übungen. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2002. 252 S., ISBN 3-7867-2365-6.

Dieses Buch ist ein „Versuch, den Praxisbezug der geistlichen Weisungen des ... Meister Eckhart am Leitfaden seiner Reden der Unterweisung darzustellen“ (9). Dabei wählt sein Verfasser, Andreas Schönfeld (= S.), „den Mittelweg zwischen einer Darstellung des Lehrgehalts seiner Weisung (*Theorie*) und Rückschlüssen auf eine Übung der Sammlung, Kontemplation und des unablässigen Gebets im Geiste Eckharts (*Praxis*)“ (16). S. ist also bemüht, das praktische Potential der Weisungen Eckharts für das eigene Beten fruchtbar zu machen. Obwohl er auf hohem wissenschaftlichem Niveau schreibt, strebt er erfolgreich nach Allgemeinverständlichkeit. Nach einem Kap., welches den Kontext, in dem Eckhart die geistlichen Weisungen gibt, darstellt (17–40), behandelt S. die Sammlung (41–59), die Betrachtung (60–85), deren Vertiefung in der Kontemplation (86–136), das Beten ohne Unterlaß (137–166), die ständige Gegenwart Gottes (167–185) und die Gebethaltungen, welche auch das Beten mit dem Leib einschließen (186–210). In dem abschließenden Kap. (211–228), welches sich von der Interpretation eckhartischer Texte löst, werden praktische Konsequenzen für eine heutige Spiritualität und Gebetspraxis gezogen.

Bei all dem ist S. bestrebt, aufzuzeigen, wo Eckhart, auch wenn dieser es nicht eigens schreibt, der Tradition mittelalterlicher Gebetslehre und Praxis treu bleibt, und wo er über sie hinausgeht. Dazu dienen S. vor allem die Darstellungen geistlicher Übungen aus den um die Mitte des 14. Jhdts. verfaßten Schwesternbüchern.

Immer wieder werden Seelsorger nach einem einführenden Buch über Meister Eckhart von Menschen gefragt, die nicht die wissenschaftliche Theorien über die Mystik, sondern die Spiritualität dieses Mystikers für ihre eigene Praxis kennenlernen wollen. Nun gibt es eine Reihe Veröffentlichungen, die diesem Anliegen dienen wollen. Bei einigen von ihnen merkt man aber, daß ihre Verf. sich nicht in den Grundzügen der heutigen Forschungslage über Meister Eckhart auskennen. Andere Autoren versuchen, ihre eigenen Probleme, meist antikirchlicher, wenn nicht antichristlicher Art, in die Texte Meister Eckharts hineinzulesen. Hier liegt dagegen ein einführendes Buch vor, das sich in der wissenschaftlichen Diskussion um Meister Eckhart sehr gut auskennt. Man spürt, daß S. an einer Promotion über diesen Mystiker arbeitet. Darüber hinaus versucht S. den oft für eine kirchenfeindliche Kritik mißbrauchten Meister sozusagen in die im Mittelalter vorherrschende katholische Spiritualität heimzuholen, ohne seine Originalität zu leugnen. Auch ein Kenner des Mystikers wird immer wieder in diesem Buch auf Stellen Meister Eckharts stoßen, die Hinweise auf konkrete geistliche Übungen enthalten, die er bis jetzt überlesen hat.

Diese Anerkennung soll durch die folgende Kritik nicht geschmälert werden. So sehr man dem Grundanliegen des Buches zustimmen wird, scheint es mir an einigen Stellen etwas zu sehr zwischen traditioneller Gebetspraxis und der Spiritualität Eckharts harmonisieren zu wollen. Zielt Meister Eckhart in seiner Kritik wirklich nur auf den Abusus solcher Praxis? Er lehnt in seiner Mystik die Hinwendung zum Konkreten ab. Kann man diese Haltung mit der Suche nach dem Willen Gottes im konkreten persönlichen Leben, wie sie Ignatius von Loyola lehrt, einfach verbinden (218–220)? Viele Ausdrücke zur Gebetspraxis werden von S. unhinterfragt im wörtlichen Sinn verstanden.

Dies scheint mir nicht immer möglich. „Sedere“, „sitzen“ dient z.B. in der Mönchs-
theologie schon lange vor Meister Eckhart als Metapher für die geistliche Ruhe und das
kontemplative Leben und bedeutet nicht immer eine Körperhaltung beim Beten. S.
schließt sich weitgehend an den methodischen Ansatz von Otto Langer („Mystische
Erfahrung und spirituelle Theologie“, Zürich 1987) an. Wie dieser glaubt er, bei Eckhart
eine Kritik der Frömmigkeit, die sich in den sogenannten Schwesternbücher nieder-
schlägt, feststellen zu können. Diese Bücher sind aber ca. 40–50 Jahre nach den Reden
der Unterweisung, mit welchen sich S. hauptsächlich beschäftigt, verfaßt. Spiegeln diese
Schwesternbücher wirklich die Frömmigkeit in Frauenklöstern zur Zeit Eckharts wi-
der, so daß dieser sie kritisieren konnte? Die Reden der Unterweisung sind lange vor
der offiziellen Beauftragung Meister Eckharts zur Schwesternseelsorge geschrieben.
Wieviel Kontakt besaß Eckhart in der Abfassungszeit zu der Frauenspiritualität? Inter-
essanter wäre ein Vergleich mit den frühen deutschen Mystikerinnen, besonders mit
Mechthild von Magdeburg, deren Werk im Kloster zu Erfurt vorhanden war. – Dietrich
von Apolda verfaßt zur gleichen Zeit, in der Eckhart die Reden im gleichen Erfurter
Kloster schreibt, seine Vita des hl. Dominikus, in der er Mechthild, wenn auch ohne
den Namen zu nennen, zitiert. – Was übernimmt Eckhart, und wo setzt er sich von die-
ser Frauenspiritualität ab? Diese Anfragen an das Buchen wollen keineswegs seinen
Wert herabsetzen. Wer sich mit Meister Eckhart nicht nur theoretisch beschäftigen,
sondern dessen Spiritualität ins eigene Leben und Beten übernehmen will, dem kann
dieses Buch nur empfohlen werden.

B. WEISS

HIGASHIBABA, IKUO, *Christianity in Early Modern Japan*. Kirishitan Belief and Practice
(Brill's Japanese Studies Library; 16). Leiden [u.a.]: Brill 2001. 201 S., ISBN 90-04-
12290-7.

Das frühneuzeitliche Christentum in Japan („Kirishitan“) von 1549 (Kommen von
Franz Xaver) bis 1638 (Niederwerfung des Shimabara-Aufstandes, von da an rigorose
Abschließung) ist bis jetzt vor allem unter dem Blickwinkel der Missionare erforscht
und beschrieben worden. Der Autor unternimmt es in dieser von ihm in Berkeley vorge-
legten Dissertation, wesentliche Aspekte der „Volksreligiosität“ der japanischen
Christen zu untersuchen. Die Schwierigkeit besteht natürlich in der Kärglichkeit direkter
Quellen. Immerhin gelingt dem Verf. eine „Relecture“ der Quellen auf dem Hinter-
grund japanischer Volksreligiosität, bzw. jenes Amalgams von Buddhismus und Shintoismus,
der besonders seit der Heian-Periode (794–1192) japanische Religiosität prägt.
Dieses bildete die Folie, auf der auch manche spezifisch japanische Rezeptionsformen
des Christentums verständlicher werden.

Im ersten Kap. („The Jesuit Mission to Japan: The Origin and Growth of the Kirishitan
Tradition“, 1–28) beschreibt der Autor den Rahmen der Missionsentwicklung von Franz
Xaver an. – Das eigentlich Neue erscheint dann vom zweiten Kap. an („Understanding
New Symbols“, 29–49). Zumal die erste Zeit (bis in die 80er Jahre des 16. Jhdts.) ist durch
weitgehenden Ausfall intensiver Katechese infolge von Sprachschwierigkeiten und kärg-
licher Zahl der Missionare gekennzeichnet. In dieser Anfangszeit geschah der Zugang
zum Christentum vor allem durch Symbole und Riten. Die jedoch wurden analog zu den
Riten und Symbolen der japanischen Volksreligion interpretiert: als heilende und das
Böse bannende Kraft. Von da aus auch der Synkretismus bzw. die zwischen Shintoismus
und Buddhismus immer schon übliche wahlweise Benutzung der Riten verschiedener reli-
giöser Traditionen, wie sie noch von dem ersten christlichen Daimyo, Omura Sumitada,
noch 1576, 13 Jahre nach seiner Taufe, berichtet wird (39f.). – Eine stärkere lehrmäßige
Prägung erfolgt dann durch den japanischen Katechismus von 1591, die „Dochiriina Ki-
rishitan“, eine Übersetzung, z. T. jedoch eigenständige Übertragung und Erweiterung des
portugiesischen Katechismus des Jesuiten Marcos Jorge. Das dritte Kap. (50–75) befaßt
sich mit diesem Katechismus. Im Verhältnis zu seiner Vorlage erklärt der Katechismus nä-
her solche Glaubensinhalte, die für japanisches Denken neu und schwer verständlich wa-
ren, so die Schöpfung aus dem Nichts, die Erlösung durch das Kreuz, jedoch nur ansatz-
weise und kurz die Trinität (61f.). Neu und spezifisch japanisch ist, daß im Katechismus
der Schüler (und nicht nur der abfragende Lehrer) Fragen stellt (63f.). – Aber wie wurde