

tentionalen Denkens zurück, wodurch die Notwendigkeit entsteht, zwei distinkte Substanzen oder Eigenschaften anzunehmen: das Physische und das Psychische. Die Reduktionsversuche des Monismus hält K. für ebenso wenig tragfähig wie die These des Dualismus, der nicht erklären kann, wie es irreduzibel psychophysische Eigenschaften geben kann (121). Damit aber erweist sich, dass das intentionale Denken der Wirklichkeit eine Struktur aufzwingt, die ihr nicht vollständig gerecht wird. Weitere Fälle, in denen sich die Grenzen des intentionalen Denkens zeigen, sieht K. in der Einheit der kategorialen und der transkategorialen Wirklichkeit (wobei Verteidiger des intentionalen Denkens wohl behaupten dürften, dass es gar keine transkategoriale Wirklichkeit gibt), dem Problem der Erkenntnis der Außenwelt, der Transzendenz der Wirklichkeit an sich und dem Guten. Das Kapitel schließt überraschend mit einem geradezu elektrisierenden Gedanken, der mehr angedeutet als ausgeführt wird, nämlich dass sich die unterschiedlichen Formen des Bewusstseins – vorintentional, intentional, überintentional – als Stufen einer Evolution verstehen lassen. Ohne Zweifel ist eine solche Deutung der Ergebnisse des Buches höchst ansprechend, denn sie schafft es, den Befund in einen größeren Kontext einzuordnen und eine treffende Erklärung zu geben für die sonst nicht recht erklärbare Existenz unterschiedlicher Formen des Bewusstseins. Doch eine solch ambitionierte These fordert natürlich zahlreiche Rückfragen: Muss das Verhältnis der Bewusstseinsformen tatsächlich evolutionär gedeutet werden, oder verfährt nicht bloß die Bezeichnung als vorintentional und überintentional dazu, hier eine Entwicklung zu sehen, wo keine ist? Gibt es noch weitere Gründe für die Annahme einer Evolution des Bewusstseins? Und was ist das Ziel, auf das (analog zur Überlebensfähigkeit in der biologischen Evolution) diese Evolution ausgerichtet ist? Liegt ein gradueller Fortschritt oder eine Entwicklung in Sprüngen vor? K. skizziert hier in wenigen Worten ein Programm, das reichlichen Stoff für weitere Forschungen abwerfen dürfte.

K.s Buch ist mit der dem Autor eigenen Klarheit und Stringenz geschrieben, die gerade angesichts eines Themas, das eine gewisse Neigung zum Obskuren haben kann, wohlthuend aufzeigt, wie nützlich begriffliche Präzision und analytische Schärfe auch im Bereich des scheinbar Unbeschreiblichen sein können. Der wichtigste Ertrag des Buches dürfte daher auch darin liegen, ein begriffliches Instrumentarium zu entwickeln, das einen methodischen Zugriff auf das Gebiet ungegenständlicher Erfahrungen ermöglicht, ohne bereits auf alle Fragen, die sich daraus ergeben, eine Antwort zu haben. S. GÄB

2. Biblische und Historische Theologie

BAIER, KARL / POLAK, REGINA / SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER (HGG.), *Text und Mystik*. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis (Wiener Forum für Theologie und Religion; Band 6). Göttingen: V & R Unipress 2013. 230 S., ISBN 978-3-8471-0116-1.

Heilige Texte kann man sehr verschieden auslegen. Nicht selten stehen „religiöse“ und „wissenschaftliche“ Auslegungen in Spannung zueinander. In diesem Buch werden Traditionen des kontemplativen Umgangs mit heiligen Texten vorgestellt und kritisch beleuchtet, die in der gegenwärtigen theologischen Diskussion besonders aktuell sind. Zugleich soll gezeigt werden, dass das Thema „Text und Mystik“ eine interreligiöse Dimension hat.

Einleitend (13–21) behandelt *Bettina Bäumer* (Direktorin der Research Library in Varanasi, Indien) die verschiedenen Ebenen von Sprache und ihre Bedeutung für die mystische Erfahrung im Sivaismus, eine der großen Richtungen des Hinduismus. Das Schema der vier Ebenen des Wortes und damit des Bewusstseins habe sich in der indischen Spiritualität weitgehend durchgesetzt und sei für jedwede interreligiöse Untersuchung des Verhältnisses von Text und Mystik signifikant. Wegen der vielen fremdartigen Begriffe in diesem Beitrag möchte ich seine Lektüre jedoch nicht für den Einstieg empfehlen.

Obwohl das Thema „Lesen“ heute von vielen Forschungszweigen bearbeitet wird, wurde dem religiösen Lesen bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt. *Karl Baier* (Ins-

titut für Religionswissenschaft, Wien) untersucht das Thema sowohl in christlicher als auch in buddhistischer Tradition (23–57). Mit dem Beispiel der *Scala claustralium* (Kartäuser) erinnert er an eine hochelaborierte Verbindung von Lesen, Interpretieren und persönlicher Aneignung. Die Lesung führt die Speise in den Mund, die Meditation kaut und zerkleinert sie, das Gebet gewinnt den Geschmack, die Kontemplation ist die Wonne selbst. Die Vielfalt von möglichen Auslegungen der Bibel wird als gottgewollt verstanden. Es bestehen auffällige Ähnlichkeiten zwischen der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn und den Stufen der *lectio divina*. Ereignisse der Vergangenheit werden zur Gestaltung des Lebens in der Gegenwart im Lichte der Zukunft gelesen. Auch die spirituelle Erfahrung im Buddhismus führte zu einer ähnlichen Kritik am buchstabenfixierten Gelehrtentum. Für beide religiöse Traditionen sind Texte ebenso unerschöpflich wie die Wirklichkeit.

Reiner Manstetten (Privatdozent an der Universität Heidelberg) widmet sich der Bibellektüre des Meister Eckhart genannten Dominikaners (ca. 1260–1328) am Beispiel von Exodus 3 als Wegweisung für religiös suchende Menschen unserer Zeit (59–81). Schrifttext und natürliche Begründung christlichen Glaubens werden in dichtem Zusammenhang gesehen. Es kommt darauf an, zum Kern der Schrift, zum *sensus mysticus* vorzudringen. Er wird denen offenbar, die darin Christus finden. Letztlich heißt das, die Gegenwart Christi im eigenen Inneren erfahren, um daraus sein Leben führen zu lassen. Allerdings will Eckhart nur bestimmte Bibelstellen auslegen, zu denen er etwas Ungewöhnliches zu sagen hat, z. B. „Mose verhüllte sein Angesicht“. In der Deutung dieser Geste zeigt er Moses als zeitlosen Typus eines Menschen, der Gott sucht. Er muss die menschlichen Erkenntniskräfte ablegen, weil sie nicht fähig sind, das Göttliche zu erkennen. Auch in der ersten Pariser *Quaestio* deutet Eckhart die berühmten Worte „Ich bin, der ich bin“ in entsprechender Weise, nämlich gemäß einer spezifisch negativen Theologie. Es geht um die Offenbarung einer Wirklichkeit, die identifizierendes Begreifen, Benennen und Erkennen hinter sich lässt. „Ich“ sagen im eigentlichen Sinne kann kein Mensch, sondern nur Gott, der „reine Substanz“ ist. Auch „bin“ kommt Gott allein zu, der keine Washeit außer seiner Dassheit hat, die durch „Sein“ bezeichnet wird. Für den Verstand bleibt der Gott, der sich dem Moses offenbart, gleichsam eine leere Stelle. Aber diese leere Stelle bezeichnet zugleich den Ort, von dem aus unser Leben Auftrag, Energie und Richtung gewinnt, wie es dem Moses am Horeb zuteilwurde. Man müsse die Bibel zwar nicht unbedingt so lesen, wie Eckhart sie las. Aber seine Weise erinnert daran, dass Heilige Schrift vor allem die Stätte ist, wo Menschen, die Gott suchen, Orientierung ihres Denkens und Lebens entdecken können.

Ludger Schwenhorst-Schönberger (Institut für Bibelwissenschaft, Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät) interpretiert die mystische Lehre Johann Taulers (ca. 1300–1360) als existenzielle Auslegung und Aneignung des alttestamentlichen Fremdgötter- und Bilderverbotes (83–116). Tauler sei kein bloßer „Lesemeister“, sondern ein „Lebemeister“ gewesen. Für ihn war die Heilige Schrift nicht in erster Linie Dokument einer vergangenen Zeit. Sein Weg führe jedoch nicht über das in der Bibel Gebotene hinaus, sondern gleichsam in das Innere dieses Gebotes hinein. Das äußere Gebet sei nur dann wertvoll, wenn es zum inneren Gebet werde. Auch die Nächstenliebe entstehe aus verwandeltem Sein mit einer gewissen Verachtung der Welt. Es gehe um Vertiefung, nicht um Ergänzung des Glaubens. Man müsse fragen, welchen Sinn das Fremdgötterverbot in einem kulturellen Kontext habe, in dem der Polytheismus nicht mehr existiert. Gefährlich bleiben die liebgewordenen „Vorstellungen“, die sich ein Mensch von Gott macht. Müssen nicht auch diese Bilder „gelassen“ oder gar „umgehauen“ werden? Vor einem falschen Verständnis von Vollkommenheit wird daher ständig gewarnt. Schließlich steht die Frage zur Diskussion, ob Taulers Mystik das christliche Symbolsystem, in dem sie sich artikuliert, transformiere oder gar überwinde. Einerseits wird auf ihre tiefe christologische Prägung hingewiesen. Andererseits zeige die von ihm angezielte Vertiefung des christlichen Glaubens eine Offenheit gegenüber analogen Erfahrungen und Einsichten „heidnischer Meister“. Wer die Aufgabe der Biblexegese darauf beschränke, einen Text auf Eindeutigkeit hin einzuengen, werde sich damit schwertun.

Dieter Böbler SJ (Professor für Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main) referiert über ver-

schiedene Auffassungen zur Frage der Mystik in den Exerzitien des Ignatius von Loyola und in der spirituellen Praxis des frühen Jesuitenordens (117–139). Sein Bericht beginnt mit dem Novizenmeister Baltasar Álvarez, dessen Gebetslehre ins Gerede kam und vom Ordensgeneral Mercurian verworfen wurde. Nichtdiskursive Kontemplation passe nicht zum jesuitischen Beten und sei mit der apostolischen Zielsetzung des Ordens nicht vereinbar. Aber P. Álvarez war der Beichtvater der großen Mystikerin Teresa von Avila, die ihm ein positives Zeugnis ausstellte. Trotz der Nichterwähnung der *vida unitiva* kennen die Exerzitien des Ignatius durchaus auch so etwas wie mystische Kontemplation oder Ruhegebet. Die Entscheidung des Generals Mercurian wurde von seinem unmittelbaren Nachfolger Claudio Aquaviva noch einmal überprüft und praktisch zurückgenommen. Dieser weiß sehr wohl, dass bei dieser Art des Meditierens bestimmte Übel entstehen können, wie etwa Selbstüberhebung, Ungehorsam und anderes, was man gelegentlich bei „Gurus“ beobachten könne. Aber deswegen müsse man nicht der gut bezeugten Erfahrung der Väter widersprechen und die Kontemplation verachten oder die unseren davon zurückhalten. Ein Beispiel für die Berechtigung dieses Urteils sei auch Franz Jalics SJ, der ein Gebet der Ruhe und des Schweigens lehre, das er kontemplativ nenne. Dieser verweise auf die Exerzitien des Ignatius, die zum Verweilen und zur Gottunmittelbarkeit auffordern und drei Weisen des Betens kennen. Zum *alumbrado* oder Schwärmer würde Jalics erst dann, wenn er damit einen dauernden Verzicht auf den Bibeltext und auf alles äußere Kirchenwesen empfehlen wolle. Das sei mit den Exerzitien des Ignatius und ihrer Bindung an die Autorität der Kirche nicht vereinbar. Auch Teresa von Avila warne vor der stets lauenden Illusionsgefahr der Schwärmer.

Einen vielseitigen, kritischen Überblick zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis bietet *Regina Polak* (Ass.-Prof. am Institut für Praktische Theologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien). Für sie ist die Kategorie der Beziehung das Schlüsselkriterium (141–204). Die Kirche könne ihrem Selbstverständnis nur dann gerecht werden, wenn sie je neu versuche, die biblische Botschaft zu realisieren. Die traditionellen „Antworten“ würden als erfahrungsfern und sinnentleert erlebt. Die heutige Pastoral stehe vor vielen brennenden Fragen. Die Ergebnisse exegetischer Forschungen hätten für das Leben der Gläubigen nur geringe Bedeutung. Beklagt wird ein Mangel an spiritueller Erfahrung. Biblische Texte hätten eine unerschöpfliche Tiefe. Man greife daher auf die geistliche Schriftauslegung der Kirchenväter sowie auf klassische Texte der christlichen Mystik zurück. Die historisch-kritische Methode sei jedoch für jede Bibelhermeneutik unverzichtbar. Das Modell der kontemplativen Schriftauslegung sei ein wichtiger und zukunftsweisender Beitrag, aber nicht der einzige. Wissenschaftler, die über Fächergrenzen hinaus forschen und lehren, seien eher die Ausnahme. Genannt wird vor allem Ottmar Fuchs, der eine eigenständige praktisch-theologische Bibelhermeneutik entwickelt habe, auf die R. Polak sich hier bezieht, sowie optionale Kriterien aufstellt und fragt: Dient die kontemplative Schriftauslegung der „Metanoia“, der Befreiung zu Liebe und Gerechtigkeit, der Stärkung des Vertrauens in das Gottesmysterium? Intensiv nachgefragt wird auch, inwiefern diese Art der Schriftauslegung auf die spirituellen Transformationsprozesse der Gegenwart reagiere. Merkmale zeitgenössischer Spiritualität werden beschrieben und geordnet. Aus der Fülle der Kriterien wurden schließlich einige ausgewählt, um Stärken und Schwächen der diskutierten Schriftauslegung zu benennen bzw. Rückfragen zu stellen. Auch begriffliche Unklarheiten kommen zur Sprache. Was heißt eigentlich Erfahrung, Gottesschau, Glauben? Darf man Mystik und Spiritualität gleichsetzen? Bleibt genügend Platz für Vielfalt? Verfügen diejenigen, welche eine solche Bibelauslegung leiten, über angemessene katechetische, psychologische und pädagogische Kompetenzen? Aber wenn diese Art der Schriftauslegung zu Liebe und Gerechtigkeit im Handeln befreie und auch lehre, in der konkreten Geschichte und Gegenwart Gott zu schauen und entsprechend zu handeln, sei sie trotz aller Bedenken ein unverzichtbarer Beitrag für die spirituellen Transformationsprozesse in Gesellschaft und Kirche.

In einem abschließenden Beitrag reagiert L. Schwienhorst-Schönberger noch einmal auf einige Anfragen von R. Polak (205–230). Es gehe nicht darum, dass sich unser Ich „spirituelle Erfahrungen“ aneigne, sondern darum, dass es verwandelt werde und

reiche Frucht bringe. Kontemplation sei keine Alternative zum Glauben, sondern radikaler Vollzug des Glaubens. Dieser Ansatz, der Glauben und Schauen miteinander verbinde, stehe in biblischer und gut bezeugter theologischer Tradition. Der Verdacht, man würde den konkreten Problemen der Welt entfliehen, sei unbegründet. Wäre dies das Ziel der Kontemplation, dann wäre sie gründlich missverstanden. Ihre „Weltflucht“ führe nicht zu einem Ausstieg aus der Welt, sondern zu einer vertieften Präsenz in der Welt. Sie bedeute nicht etwa Verachtung von Beziehung, sondern nur von kontaminierter Beziehung. Damit etwas Neues wachsen könne, müsse das Alte gelassen werden. Schließlich gehe es nicht darum, die Einsichten der historisch-kritischen Exegese einfach über Bord zu werfen, sondern zu verstehen, dass die wissenschaftliche Exegese das spirituelle Potenzial der Schrift nicht voll ausschöpfen könne. Sie wolle das auch gar nicht. Das bedeute aber, dass es eine Form der Bibellektüre geben müsse, die über das Modell der „wissenschaftlichen Exegese“ hinausgehe. Gregor der Große versuche, diesen Unterschied mit den Begriffen „Wissenschaft“ und „Weisheit“ zu erfassen. Man müsse wissen, dass die Beschauung, die etwas sieht, was nicht ausgesprochen zu werden vermag, etwas anderes sei als die Lehre, die etwas sieht, was in Worten ausgedrückt werden kann. Im Vergleich zu jener Erleuchtung, die nicht in Worte gefasst werden könne, sei das, was mit Worten wiederzugeben ist, gleichsam draußen.

Einigen Lesern wird manches in diesem Bericht schon bekannt sein. Viele werden dennoch dafür danken, dass hier ein Thema noch einmal ausführlich und kompetent vorgestellt wird, das schon seit langem diskutiert wird und für die Zukunft der Kirche von großer Bedeutung ist. Man erinnere sich zum Beispiel an die Warnrufe von Hans Urs von Balthasar (Meditation als Verrat, in: *GuL* [1977], 260–268; Katholische Meditation, in: *GuL* [1978], 28–38), an die kritischen Beiträge von Josef Sudbrack in *GuL*, die sich um Unterscheidung der Geister mühten, an das leider vergessene Buch von August Brunner (Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik, 1972) und viele andere Stellungnahmen. Aber die Vorträge, die hier zum „Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis“ im Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft veröffentlicht werden, behandeln Aspekte, die bisher zu wenig berücksichtigt wurden, und deshalb möchte ich ebendiese allen empfehlen, die sich für eine aktualisierende, vielschichtige Bibellektüre interessieren. Auch wenn sie über das Modell der wissenschaftlichen Exegese im engeren Sinne hinausgeht, ist sie keineswegs unvernünftig, vielmehr notwendig. Im Grunde geht es dabei um das größere, zu wenig beachtete und behandelte Thema „Wort und Geist“, das schon in Joh 16,7 anklingt, wo Jesus sagt: „Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden.“ Warum sagt Jesus so etwas? Kann Jesus der Offenbarer nur sein als einer, der ständig das Gegebene zerbricht, alle Sicherheit zerstört, immer wieder vom Jenseits hereinbricht und in die Zukunft ruft? Ist das Kommen des Geistes für die Jünger notwendig, weil nur Er die Offenbarung als nicht zu besitzende und stets zukünftige sichert? „Wenn ihr fleischlich dem Fleische anhangt, werdet ihr nicht geistfähig sein“, so hat schon Augustinus dieses geheimnisvolle Abschiedswort Jesu einmal gedeutet. Es geht darum, dass wir den Geist, den das Wort der Bibel enthält, aufdecken, aus ihm leben und ihn nicht vernachlässigen. Wenn das zu wenig geschieht, entstehen „geistlose Worte“ (Worte ohne den Geist), die Spaltungen verursachen oder Streit hervorrufen, weil dem Logos ohne Pneuma die Liebe fehlt.

F. J. STEINMETZ SJ

BRUNER, FREDERICK DALE, *The Gospel of John. A Commentary*. Grand Rapids [u. a.]: Eerdmans 2012. XXX/1281 S., ISBN 978-0-8028-6635-6.

Der vorliegende Kommentar zum Johannesevangelium ist nach Frederick Dale Bruners Aussage nicht in erster Linie für Fachexegeten, sondern für Studierende des Johannesevangeliums, Seelsorger, Lehrer, kirchlich engagierte Laien und Menschen, die sich für den christlichen Glauben interessieren, bestimmt (xiii).

Der Verf. (= B.) kommentiert den Evangelientext in einem methodischen Vierschritt. Zunächst präsentiert er eine Übersetzung des griechischen Bibeltextes, darauf folgt eine