



**Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hrsg.)
Spiritualität**

Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie

Münster: Aschendorff 2017. 311 S.,
ISBN: 978-3-402-13214-2, € 29,80.

Einen festen Ort hat „Spiritualität“ in der Forschung und Lehre der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster seit jeher. Dieser Ort wurde durch die Gründung des „Kompetenzzentrum für Christliche Spiritualität (IUNCTUS)“ 2016 noch ausgeweitet. 2015 widmete sich der alljährliche „Dies Academicus“ dem Schwerpunktthema der Hochschule. Daraus hervorgegangen ist vorliegender Sammelband mit 13 Beiträgen aus den Reihen des eigenen Lehrkörpers sowie mit vier Gastbeiträgen. Das Ergebnis ist eine umfangreiche Topographie des Begriffs „Spiritualität“: in der Bibel (L. Schwienhorst-Schönberger; G. Hotze, E. Brünenberg-Bußwolder), in der Theologiegeschichte (M. Schlosser, Ch. Uhrig) in der seelsorglichen Praxis (A. Büssing; K. Karl) und im gesellschaftlich-politischen Diskurs (U. Engel; T. Eggenesperger). Insgesamt acht systematisch-theologische Beiträge beleuchten das Verhältnis von Theologie und Spiritualität (S. Peng-Keller; L. Schulte; Th. Dienberg; H.-G. Janßen) und fragen nach „Spiritualität“ als theologischer Begründungsinstanz. Zur Diskussion steht also nicht nur, ob Spiritualität einen Ort in der Theologie hat, sondern ob Spiritualität selbst ein „locus theologicus“ ist, ob und inwiefern sie eine Ressource theologischen Denkens und Argumentierens darstellt (J. Werbick; D. Kraschl, St. Winter, Th. Möllenbeck). Simon Peng-Keller plädiert mit der anglikanischen Theologin Sarah Coakley für eine Theologie, die durch Kontemplation „gleichermaßen geläutert wie erweitert wird“ und die „bei

aller hermeneutisch-kritischer Reflexivität auf ihre Weise kontemplativ ist“ (23). Ludger Schulte stellt sich in die Tradition Bonaventuras, wenn er Theologie als eine (lebens-) praktische Wissenschaft betrachtet, die zwischen Erkenntnis und Lebensvollzug vermittelt. Theologie ist spirituell, sofern sie ihren dreifache Praxisbezug berücksichtigt: aus Glaubensüberzeugung/-praxis gespeist (geschichtlich und persönlich-biographisch), über Glaubenserfahrung/-praxis kritisch reflektierend und authentische Glaubensüberzeugung/-praxis ermöglichend. Theologie geschieht aus der Nachfolge und zur Nachfolge (36). Die Erfahrungsbezogenheit von Theologie betont auch Thomas Dienberg. Er definiert christliche Spiritualität als „fortwährende Umformung (*transformatio*) eines Menschen, der antwortet auf den Ruf des menschengewordenen Gottes Jesus Christus“ (43). Dieser inkarnatorische Zugang, der für die franziskanische Theologie charakteristisch ist, lässt ihn „Spiritualität“ nicht losgelöst von Welt und Geschichte betrachten. Eine Theologie der Spiritualität wäre daher in einem engen, positiven Verhältnis zu Schöpfung, Geschichte und Gesellschaft, zu Materialität und Säkularität zu entfalten. Die christliche Transformation des Menschen kennt keinen Widerspruch zwischen Kontemplation und Welterfahrung. So gesehen sticht der Beitrag von Arndt Büssing positiv heraus: „Messung spezifischer Aspekte der Spiritualität/Religiosität“ (138–164). Zwar lässt sich religiöse Erfahrung als solche nicht standardisieren, wohl aber die Ebenen spirituellen Erlebens, spiritueller Haltungen und die spezifischen Auswirkungen von religiösem Verhalten. Vier operationalisierbare Dimensionen von Spiritualität stellt Büssing heraus: die erlebte Intensität religiösen Wahrnehmens und Tuns, das spirituelle Wohlbefinden, spirituelle Bedürfnisse sowie die Wirksamkeit von Spiritualität als Ressource (Stichwort „Coping“). Büssings psychologisch-empirische Forschung ist für die Theologie der Spiritualität ebenso ungewohnt (noch) wie bereichernd. Sie durchbricht den gängigen methodischen Horizont

und wird erst richtig interessant, wenn sie konkrete Messergebnisse wiederum zur theologischen Interpretation vorlegt.

Beachtenswert ist auch der Gastbeitrag von Jürgen Werbick. Im Ausgang von K. Rahners Gnaden- und Gebetslehre beschreibt er „Gottes Drinsein im Geschehen dieser Welt und meines Lebens“ (209). Gottes „Selbstinvolvierung“ lässt sich am treffendsten mit der Metapher des Gesprächs ausdrücken, das wir sind (Hölderlin) und in das wir hineingezogen werden durch Zeugnisse. Theologie hat verschiedene Fachhermeneutiken entwickelt (biblisch, historisch, systematisch, praktisch), um auf je ihre Weise diese Zeugnisse zum Sprechen und uns ins Gespräch zu bringen. Diesem wissenschaftlich geführten Diskurs geht unser „Angesprochen- und Uns-Zugesprochen-Sein“ bleibend voraus. Daher liegt allen theologischen Disziplinen eine „geistliche Hermeneutik“ zugrunde, von der sie „auf den Weg gebracht“, „herausgefordert“ und „in Anspruch genommen“ werden (210). Von dieser geistlichen Hermeneutik aus wäre mit Werbick also festzuhalten, dass „Spiritualität“ im Kontext von Theologie keine Disziplin oder Methode ist, sondern vielmehr auf das verweist, was sie begründet und zusammenhält. Genau dies ist ja Leitidee der PTH Münster und dieses interdisziplinären Sammelbandes insbesondere, weshalb auch alle anderen Beiträge der Lektüre ausdrücklich empfohlen sind. *Stefan Walser OFMCap*

Harald Walach (Hrsg.)

Hugo de Balma

Die Wege nach Zion trauern. *Viae Sion lugent*.

Quellen der Spiritualität Bd. 13
Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2017. 295 S.,
ISBN: 978-3-89680-713-7, € 24,00.

Wie kommt ein Psychologe dazu, einen mittelalterlichen Text zu editieren? Harald Walach (W.) ist ein ungewöhnlicher Grenzgänger. In seiner Einführung in die Psychologie erinnert er daran, dass diese Humanwissenschaft

weiterhin eine philosophische Grundlegung braucht. Und in seinen Forschungen geht er der heilenden Wirkung der Achtsamkeitsmeditation nach. Für diese leicht erlernbare Methode sieht er in dem, allen zugänglichen Weg zur Gottese Erfahrung, wie ihn ein Autor in der Mitte des 13. Jh. in Paris aufgezeigt hat, eine historische Wurzel.

Schon in seiner Wiener Dissertation (1995) hatte er sich mit diesem Autor und seinen Texten beschäftigt (Erfahrungserkenntnis Gottes. Studien zu Hugo de Balmas Text „*Viae Sion lugent*“ und deutsche Übersetzung. Salzburg 1994).

2010 folgte eine vertiefende englischsprachige Studie, die er „a hermeneutic reconstruction“ nannte. 2017 legt der inzwischen 60-jährige Professor an der Medizinischen Universität Poznan, Polen und Gastprofessor an der Universität Witten-Herdecke (Philosophische Grundlagen der Psychologie) nun eine deutschsprachige Zusammenfassung seiner Studien zu diesem komplexen mittelalterlichen Text vor. Seine umfangreiche Einführung (6–100) geht zum größten Teil (21–88) der Autorschaft nach. In lebendiger Sprache prüft W. lange verschiedene Hypothesen, wobei er die Fundstellen in den umfangreichen Anmerkungsteil (307 Anm. auf 40 Seiten) verweist und dabei eine profunde Kenntnis des Kartäuserordens, der Philosophie und Theologie des 13. Jh. zeigt. Die für ihn stärksten Indizien lassen annehmen, dass Hugo ein aus England stammender Franziskaner oder Weltkleriker mit Verbindung zu den Franziskanern (u.a. zu Bonaventura sowie den Engländern Adam Marsh und Roger Bacon) war, der – nach seiner gescheiterten (?) theologischen Promotion – Gastrecht in der Kartause von Paris bekam. Dass der Kartäuserorden nicht offen zu Hugo stand, liege an dessen Situation Ende des 13. Jh. Im Vorfeld des Konzils von Vienne (1311/12), kam der Kartäuserorden – neben den Beginen – unter Druck: Viele neideten ihm seine päpstlichen Privilegien.

Theologisch hatte Hugo zwischen 1254 und 1272 in Paris versucht, die akademische Diskussion über die Erkenntnis Gottes in Richtung mystischer Erfahrung zu beeinflussen. Dabei

formulierte er eine Vermittlungsposition zwischen dem Affektualismus eines Thomas Gallus – allein die Spitze des Strebevermögens (*affectus*) sei mit Gott vereinbar (*sola Deo unibilis*) – und dem, von den meisten Theologen (wie Albert und Bonaventura) vertretenen Intellektualismus. Für Hugo bleibt aus der Erfahrung der affektiven Vereinigung „eine erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes – ‚notitia experimentalis Dei‘ – gleichsam als Echo übrig.“ (40)

Die deutsche Übersetzung des, nach dem Incipit benannten Textes „Viae Sion lugent (Die Wege nach Sion trauern)“ nimmt die Seiten 103–213 ein; voraus schickt W. ein Schema über die einzelnen Textteile mit Angaben zu ihrer Entstehungszeit (89–93). Während der Prolog (I,1–10) wohl erst bei der Endredaktion (nach 1275) verfasst wurde, gehöre der letzte Teil (V,1–49) zu den ältesten und stelle einen Nachhall einer Promotion (1263–1265) dar. In ihm bietet Hugo im Stile von *Quaestiones* Argumente gegen die These „Denken muss immer vorangehen“ und für die These „Der Affekt steigt ohne vorausgehendes Denken auf“. Der Aufstieg zur Gotteserkenntnis umfasst gemäß Pseudo-Dionysius drei Wege; sie bilden den umfangreichen Mittelteil. Auf den Weg der Reinigung (II,1–15) folgt der Weg der Erleuchtung (III,1–54). Er sei ebenfalls ein alter Teil (1254–1257); in ihm findet sich als Beispiel einer mystischen Exegese eine Vaterunser-Auslegung (vielleicht ein akademischer Qualifizierungsschritt). Der am ausführlichsten dargestellte Weg der Vereinigung (IV,1–115) bietet neben der abschließenden Auseinandersetzung mit Pseudo-Dionysius einige Gründe (*persuasiones*) und Übungen (*industriæ*) für die von Hugo entwickelte Interpretation des mystischen Weges.

Was bringt dieser hochmittelalterliche Theologendiskurs dem Kontemplativen von heute? „Die Botschaft“ (94–100) des Hugo de Balma ist für W.: Der Weg zur liebenden Gotteserfahrung führt über „reine Rezeptivität“, indem man Gedanken und konkrete Bilder immer mehr zurückstellt und sich in der Spitze des Strebevermögens affizieren, d.h. berühren und sich vom

Atem tragen lässt (vgl. 95 f.). Diese These sei insofern (historisch) interessant, als sie unsere, durch die Begegnung mit den asiatischen Übungswegen gewachsene Überzeugung bestätigt. Dass sie auch in der christlichen Tradition, sogar in der Hochscholastik zu finden ist, könne uns sicherer darin machen, dass der meditative Erfahrungsweg – die alltägliche Mystik – eine Möglichkeit für alle ist.

Rüdiger Funiok SJ

Charlotte Jousseume Quatuor mystique

Paris: Les Éditions du Cerf 2017, 114 S.,
ISBN 978-2-204-11714-2, € 12,00.

Wie beten Männer in ihrer inneren Tiefe? Die französische Kommunikationsberaterin und Schriftstellerin Charlotte Jousseume, geboren 1967, versteht ihr Buch als Antwort aus weiblichem Empfinden heraus: als *évocation littéraire* dieses Betens, als „literarische Beschwörung von vier Seelenmusikern, vier christlichen Mystikern, vier Gefährten der Nacht, belauscht zu einem bezeichnenden Zeitpunkt ihres Lebens“ (11). Der erste ist der spanische Reformkarmelit Johannes vom Kreuz (1542–1591); er „hat Zeiten und Kulturen durchschritten und ist der Mystiker, der in anderen spirituellen Traditionen am meisten gelesen wird“ (13–14). Die anderen drei – der französische Jesuit und Naturforscher P. Teilhard de Chardin (1881–1955), der russisch-orthodoxe Starez Siluan von Athos (1866–1938) und der schweizerische Religionsphilosoph Maurice Zundel (1897–1975) – „sind unsere Zeitgenossen, viel zu wenig beachtet, obwohl von großer Aktualität“ (14).

Die Autorin erläutert, was sie mit dieser *évocation littéraire* beabsichtigt: „Mystik innerlich erleben lassen, ihre fleischliche Dimension erfahrbar machen, den Herzschlag der Betenden zu Gehör bringen. Auch etwas über ihre Nacht sagen. Pfade weisen, sie zu durchschreiten.“ (12) Über Mystik seien zwar viele Bücher geschrieben worden, „Bücher, die sie allzu oft zu

einem Denken machen, während sich wahre Mystik doch fleischlich entfaltet. Sie ist Fleisch an Fleisch.“ Hinter jeder betenden Mystik zeichne sich das Antlitz des Lieblingsjüngers ab, der sich an die Brust des Meisters lehnt und dem Schlagen des Herzens horcht.

Dieser spirituelle Ansatz wird bestimmt durch die persönliche und berufliche Laufbahn der Autorin. Sie ist Absolventin des Instituts für Politische Studien in Paris (Sciences Po), der bedeutendsten politischen und wirtschaftlichen Kaderschmiede Frankreichs, arbeitete im Kulturmanagement und in Wirtschaftsunternehmen. Andererseits vernahm sie schon in ihrer Jugend, als sie nach einer Medikamentenvergiftung der Tod streifte, den Ruf nach Innerlichkeit. „Ich entdeckte in mir ein Jenseits“, sagte sie in einem Interview, „nicht ein Jenseits außerhalb von mir, sondern den Quellgrund in meiner tiefsten Tiefe, den Schoß des Lebens in meinem Schoß.“ Sie trat in Verbindung zur „Gemeinschaft von Jerusalem“, die sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf Initiative des Erzbischofs von Paris, François Kardinal Marty, entfaltet hat und zu einem Leben „im Herzen der Städte im Herzen Gottes“ einlädt. Sie bildete sich auch in Kunsttherapie und kreativem Schreiben weiter und bietet schreibtherapeutische Kurse an. 2010 erschien ihr Buch *Das Schweigen ist meine Freude*, in dem sie Rechen-schaft über ihren inneren Weg ablegte.

Diese Zusammenhänge sind wichtig, um ihr Buch über den männlichen „mystischen Vier- gesang“ zu verstehen. Zuerst Johannes vom Kreuz (17–41): In Toledo schmachtet er neun Monate, von Dezember 1577 bis August 1578, aufgrund einer Verleumdung im lichtlosen Ver- lies eines gegnerischen Klosters: die Zeitspanne für eine Geburt. Er singt sich selbst den *Geisti- gen Gesang* und die *Dunkle Nacht der Seele* und schöpft aus dieser Poesie die Kraft, die Nacht durchzustehen und dem Kerker zu entfliehen. Dann Pierre Teilhard de Chardin (43–69): Er er- kundet im Sommer 1923 mit einem Geologen- Freund die chinesische Wüste Ordos, erfährt die kosmische Gegenwart des Göttlichen in der geheiligten Materie und feiert in die unendli-

che Ödnis hinein *Die Messe über die Welt*. Hostie ist die Welt. Siluan von Athos (71–96) dient verborgen in einem russisch-orthodoxen Kloster auf dem Athos in der Klostermühle und im Lebensmittellager. Im Alter kritzelt er seine Weisheiten an die Seitenränder eines Gemüse- und Blumenkataloges und gilt als Meister des Herzensgebetes. Schließlich Maurice Zundel (97–124): Er lebt während des 2. WK in einem Karmel in Kairo. Hier erschüttert ihn im August 1945 die Nachricht der Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki. Er zieht sich drei Monate ins Schweigen zurück, um zu ver- stehen, wie die geheiligte Materie zu solch tödli- cher Macht missbraucht werden konnte.

„Als Frau habe ich versucht, mich dem anzu- nähern, was das Innigste des Mannes ausmacht: sein Beten, seine Verbindung mit dem Leben und dem Universum. Die innere Musik von vier Männern deuten (...). Das Männliche ihres Be- tens einfleischen.“ (13) Dies alles in betörender Sprache.

Alois Odermatt

Peter Zimmerling (Hrsg.)
Handbuch Evangelische Spiritualität
Band I: Geschichte

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 828 S., ISBN 978-3-525-56719-7, € 50,00.

„Im Raum der römisch-katholischen Theologie existiert eine Fülle von Publikationen zur christlichen Spiritualität (...). Währenddessen führt die Spiritualität im Bereich der wissen- schaftlichen evangelischen Theologie trotz einer in den vergangenen Jahren zu beobacht- enden Zunahme an Veröffentlichungen zum Thema immer noch weithin ein Schattendasein“ – so erklärt Peter Zimmerling, Prof. für Prakt. Theologie an der Univ. Leipzig und Hrsg. dieses auf drei Bände geplanten Handbuchs bei der Vorstellung des Projekts (15). Der vor- liegende 1. Bd. widmet sich den geschichtl. Erscheinungsformen evang. Spiritualität von der Reformation bis zur Gegenwart; die beiden

noch zu erwartenden Bände sollen die „Theorie evangelischer Spiritualität“ entfalten und deren vielfältige Praxisformen würdigen.

Was ist mit „Spiritualität“ gemeint? Im kathol. Raum ist der Begriff seit den 60er-Jahren des vergangenen Jh. üblich, leider wird er gegenwärtig schon inflationär gebraucht. Für den Bereich der evangel. Theologie scheint der Begriff noch etwas „fremd“ zu sein. In vielen Beiträgen dieses Bandes wird daher auch jeweils zu Beginn des Artikels der Begriff Spiritualität hinterfragt. In der Darstellung der Idee und der Vorgeschichte dieses Handbuchs geht P. Zimmerling von einem weiten Spiritualitätsbegriff aus: Er versteht damit „den äußere Gestalt gewinnenden gelebten Glauben, der die drei Aspekte rechtfertigender Glaube, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung umfasst“ (18).

Der Gang durch die Geschichte der evangel. Spiritualität im vorliegenden Band ist auch für einen in der Geschichte der (katholischen) Spiritualität durchaus erfahrenen Leser (für den ich mich halten darf) in vielfacher Weise eine Entdeckungsreise. Die ökumenischen Begegnungen und Gespräche mit den reformator. Kirchen scheinen diesen Bereich völlig ausgeblendet zu haben. Im Zentrum standen und stehen neben der Rechtfertigungslehre, dem „ersten und Hauptartikel“, vor allem Fragen der Ekklesiologie und der Sakramente. Aber bei näherem Zusehen wird bei verschiedenen Autoren der Vergangenheit auch eine „Spiritualitätsökumene“ sichtbar. Schon bei den Großen der Reformation spielen spätmittelalterliche spirituelle Autoren eine große Rolle, das gilt auch für Martin Luther, wie besonders Volker Leppin in seiner Studie aufzeigt (81–97). Die Darstellung der Geschichte evangel. Spiritualität erfolgt in über 40 Einzeldarstellungen durch für die behandelten Persönlichkeiten und Bewegungen ausgewiesene Fachleute. Alle Artikel haben einen umfangreichen Literaturanhang, zumeist gegliedert in Quellen und Forschungsliteratur. Natürlich können in einer solchen Besprechung nicht alle Beiträge gewürdigt werden, sie sind auch von der Thematik und der Herangehensweise sehr unterschiedlich.

Erwähnung verdienen nach den „Großen“ der Reformationsbewegung Autoren, die ausgehend von der altlutherischen Orthodoxie zum Pietismus führen: Johann Arndt mit den „Vier Büchern vom wahren Christentum“ (213–238), Paul Gerhardt mit seiner poetischen Spiritualität (281–298), Philipp J. Spener mit den „Pia Desideria“, der „Programmschrift des Pietismus“ (320–338) und Gerhard Tersteegen als Vertreter des reformierten Pietismus (419–437). Auf diesem Gang durch die Geschichte begegnen auch „Nebenströme“ wie Jakob Böhme und seine Schüler (239–260). Sehr gut wird ferner der radikale Pietismus beschrieben, dessen Vertreter von der zeitgenössischen Orthodoxie als „Schwärmer“ oder „Fanatiker“ bezeichnet wurden (339–358). Verdienstvoll ist auch die Behandlung anglikanischer Spiritualität in den ersten hundert Jahren der anglikanischen Kirche (167–185). Bezüge zwischen angelsächsischen Autoren und lutherischen Spirituellen werden in der Folge öfters erwähnt. Im großen Rahmen der evangel. Spiritualität findet sich auch ein Beitrag zur methodistischen Spiritualität (461–484) und der Bewegung der Herrnhuter von Nikolaus L. Graf von Zinzendorf (438–460). Von Interesse für den kathol. Leser ist die Erweckungsbewegung: Eine Pfingstkonferenz 1888 in Gnadau bei Magdeburg gilt als Startimpuls; heute präsentiert sich die Bewegung als ein Netzwerk von pietistischen, ne-pietistischen und evangelikalen Bewegungen und Organisationen (549–628). Um eine Erneuerung der Kirche geht es der Michaelsbruderschaft, die in den Aufbrüchen nach dem 1. WK entstanden ist (711–732). Wie eine politische Ideologie mit autoritären Zügen christliche Spiritualität pervertieren kann, zeigt drastisch der Versuch, die Spiritualität der „Deutsche Christen“ darzustellen (733–754). Im Umfeld der nationalsozialistischen Herrschaft sind die spirituellen Impulse D. Bonhoeffers zu erwähnen, die längst konfessionsübergreifende Bedeutung erlangt haben, besonders durch die Schrift „Gemeinsames Leben“ und das Textbuch aus seiner Gefangenschaft „Widerstand und Ergebung“ (764–782). Hervorragend scheint dem Rezen-

senten die Darstellung der „Pfingstlich-charismatischen Spiritualität“ durch P. Zimmerling, der für diese Thematik durch Publikationen schon mehrfach ausgewiesen ist (804–825). Nach diesem sehr informativen Führer durch die Geschichte Evangel. Spiritualität darf man gespannt sein auf die nächsten beiden Bände des Handbuches.

Josef Weismayer

Jürgen Henkel **Dumitru Stăniloae** **Leben – Werk – Theologie**

Freiburg i. Br.: Herder 2017, 560 S., ISBN 978-3-451-33755-0, € 50,00.

Dumitru Stăniloae (gest. 1993) gilt über die Grenzen der orthodoxen Kirche hinaus als einer ihrer größten Theologen im 20. Jh. mit einem imposanten Werk im Bereich der Dogmatik, der Spiritualität und der Patristik. Bisher erschienen etliche systematische Studien zu bestimmten Aspekten seines Denkens; sie blieben aber meistens den Experten vorenthalten. Auch auf Rumänisch gibt es bisher keine umfassende Monographie, die einem breiteren Leserkreis seine Bedeutung nahegebracht hätte.

Das umfangreiche, sehr gut strukturierte, Biographie und Theologie in einer Gesamtschau bringende Buch des evangelischen Pfarrers Jürgen Henkel tut dies. Der Autor (den der rumänisch-orthodoxe Metropolit Serafim in seinem Vorwort einen „der verständnisvollsten westlichen Interpreten der orthodoxen Theologie“ nennt, 15) hatte bereits im Jahr 2002 im deutschsprachigen Raum Neuland betreten, indem er die erste Dissertation über die Theologie Stăniloae veröffentlicht hatte. Henkel pflegt ein nahes, persönliches und theologisches Verhältnis zur Rumänisch-Orthodoxen Kirche und hat auch in anderen Veröffentlichungen seine Kompetenz in diesem Bereich unter Beweis gestellt.

Der Anspruch und das Unterfangen einer „ausführlichen Einführung in die Theologie

Stăniloaes“ (27) sind nicht zu unterschätzen und die Auswahl der behandelten theologischen Themen ist sicherlich eine Interpretations- und, im gewissen Sinne, auch eine Geschmacksache. Dennoch gelingt Henkel mit diesem Buch sowohl in der biographischen Darstellung (33–63) als auch im systematischen Teil der „Einführung in die Theologie von Dumitru Stăniloae“ (64–529) die Kunst, selbst für Nicht-Theolog(inn)en tiefe und sehr komplexe Sachzusammenhänge verständlich und klar zu vermitteln. Der Ansatz ist dabei nicht der eines „westlichen Outsiders“, sondern – bei aller Sachlichkeit und kritischer Begleitung (wie etwa zum Problem des Uniatismus) – eine durchaus unvoreingenommene, ja empathische Annäherung, die, wie der Verf. selber schreibt, Stăniloae selbst zu Wort kommen lassen will.

Henkel folgt dabei acht großen Schwerpunkten im Werk Stăniloaes: dem fundamentaltheologischen Ansatz (Kap. 3); der Trinitätstheologie (Kap. 4); der Schöpfungstheologie im Zusammenhang mit der Anthropologie (Kap. 5); der Christologie (Kap. 6); dem Übersetzungsprojekt der „Philokalie“ (Kap. 7); der Theologie der Spiritualität anhand des Buches „Akese und Mystik“ (Kap. 8); der Sakramententheologie im Zusammenhang mit der Soteriologie (Kap. 9); der Verbindung zwischen Kirche, Volk und Nation (d.h. der Frage nach einer „rumänischen Spiritualität“ und ihren politisch-theologischen Konsequenzen, Kap. 10) und schließlich der Eschatologie (Kap. 11). Die Auswahl wird an sich nicht begründet. Einige Forschungsergebnisse gehen auf die Dissertation Henkels zurück, die Kapitel über die Fundamentaltheologie, die Trinitätstheologie, die Christologie oder die Eschatologie stellen hingegen ein Novum dar. Wertvoll sind auch die geschichtlichen Exkurse, aber auch die Kontextualisierung bestimmter einseitiger Urteile des rumänischen Theologen.

Wenn man in der thematischen Auswahl des Verf. etwas vermisst, dann wäre das ein eigenes Kapitel zur Ekklesiologie und zu den Ansätzen des rumänischen Dogmatikers im

ökumenischen Dialog. Gerade für den deutschsprachigen Leser wäre spannend gewesen zu erfahren, wie Stăniloae nicht nur zu Themen des orthodox-evangelischen Dialogs (siehe u.a. den Hinweis in der Bibliographie zu den EKD-Dialogen, 531–532), sondern auch des orthodox-katholischen Dialogs positiv beigetragen hat. Aus systematischer Sicht wäre auch die Pneumatologie Stăniloaes besonders zu würdigen gewesen.

Henkel orientiert sich in weiten Teilen seiner Monographie am dogmatischen Hauptwerk Stăniloaes (der dreibändigen Orthodoxen Dogmatik, die schon längst auf Deutsch verfügbar ist), er bringt aber auch viele, lange Zitate aus anderen Werken des rumänischen Theologen, die bisher dem/der deutschen Leser(in) unbekannt geblieben sind. Das trägt dazu bei, dass Thesen oder Gedanken Stăniloaes zum ersten Mal verfügbar gemacht werden.

Die deskriptive Art des Buches mag eine tiefere und präzisere Auseinandersetzung mit der bisherigen Stăniloae-Forschung oder mit Einzelaspekten des Denkens Stăniloaes im Hintergrund lassen, was aber im Rahmen einer Einführung auch nicht unbedingt zu erwarten ist und hat den Vorteil, bei einigen zentralen Themen einen leichten Einstieg in das Denken des rumänisch-orthodoxen Theologen zu ermöglichen. Gerade die enge Verbindung zwischen dogmatischer Theologie und Spiritualität – die eine Konstante im Werk Stăniloae ist – spiegelt sich im Aufbau des Buches deutlich wider. Die Querverbindungen zur politischen Theologie und Sozialethik zeigen, dass die orthodoxe Theologie durchaus eigene Vorstellungen zu Themen aktueller Relevanz hat.

Durch die Veröffentlichung dieser Monographie sendet der Herder-Verlag auch ein willkommenes Signal an seine breite Leserschaft, dass der Dialog mit den Quellen der orthodoxen Theologie im deutschsprachigen Raum einen Aufbruch erleben könnte. Diese Art von Porträt-Büchern sollte durchaus mit weiteren namhaften Theologen des 20. Jh. – wie S. Bulgakov, G. Florovsky, V. Lossky, P. Evdokimov, J. Popovitsch – fortgeführt werden. Bei all diesen

Denkern war Theologie ein Ausdruck der Spiritualität und umgekehrt.

Ioan Moga

Niklaus Brantschen **Zwischen den Welten daheim** **Brückenbauer zwischen Zen und Christentum**

Ostfildern: Patmos 2017, 171 S.,
ISBN 978-3-8436-0965-4, € 22,00.

Zwei Tage, bevor der Schweizer Jesuit Niklaus Brantschen sein – während einer Sabbatzeit auf seinen 80. Geburtstag hin im Engadin und auf Mallorca geschriebenes – Buch Mitte Dezember 2017 in München in der Evangelischen Stadtakademie vorstellte, erhielt er die Diagnose Krebs. Er wollte von mir wissen, wie ich im September mit meiner Diagnose umgegangen sei. Was auf ihn zukomme. Einen Tag nach seiner Operation rief er mich an und meinte: Jetzt habe ich dich links überholt! Niklaus Brantschen – ein Stehaufmännchen? Jedenfalls: In zwei Welten daheim, kann er aus zwei Weltreligionen bzw. spirituellen Traditionen Kraft, Trost und Weisheit schöpfen.

Brantschens Vorschlag, mit dem letzten, dem 10. Kapitel „Das Zeitliche segnen“ (157–164), zu beginnen, habe ich ignoriert. Zuerst wollte ich den, der mit mir intensiv und sehr offen gesprochen hatte, persönlich besser kennenlernen – abseits der im Orden jahrelang kolportierten Gerüchte, ob er „noch katholisch“ sei, ob er das Christentum nicht in einen Allerweltshumanismus ummodele. Das 1. Kap. „Nicht du trägst die Wurzel. Ursprung und Gegenwart“ (23–38) gibt reichlich Auskunft: Kindheit im Dorf Randa im Wallis unweit von Zermatt, sechs Geschwister, das Laufen von der Mutter, das Gehen vom Vater gelernt. Wenn dem Jungen etwas nicht passte, etwa farbige Socken, konnte er sagen: „Wenn ich das gewusst hätte, wäre ich nicht auf die Welt gekommen.“ (29) Die Bergwelt mit ihrer Schönheit und ihren Gefahren (der älteste Bruder verunglückt tödlich mit 28) prägt: „Die Ausdauer, die man

beim Bergsteigen braucht, kommt mir im Leben allgemein, aber auch in meiner Zen-Praxis zugute. Dieses Dranbleiben, dieses Nicht-in-einem-Sprung-alles-haben-Können, sondern nur Schritt für Schritt, Atemzug um Atemzug.“ (35) Bis heute trägt ein familiäres Netz, mittlerweile in dritter Generation.

Erste spirituelle Erfahrungen kommen im 2. Kap. zur Sprache: Alltagsrituale, die Omnipräsenz von Religiosität, das Dorf als „Priesterschmiede“, der Eintritt in den (in der Schweiz bis 1973 offiziell verbotenen) Jesuitenorden, Studien in Pullach bei München und Fourvière bei Lyon, die Primiz im Jahr 1970 – mit dem Unbehagen wegen des von außen aufgezwungenen, übersteigerten Priesterideals. Ein viertes Jahr Theologie in Tübingen ließ Fragen wachwerden: Ist die Kirche noch brauchbar? Später dann, in einem Traumfragment: Wohin steuert die Kirche?

Weil er sein Tertiats bei H. M. Enomiya-Lasalle SJ (1898–1990) in Japan verbrachte – nach vorangegangenen Erfahrungen bei K. Tilmann und K. Graf Dürckheim –, wurde das Interesse für den Geist des Ostens geweckt: „Wie Zen zu mir gekommen ist“. Jährliche, jeweils zwei Monate dauernde Japan-Aufenthalte folgten. Und inspirierten, um dem von Schweizer Jesuiten geführten Bildungshaus Bad Schönbrunn, ursprünglich ein Kneipp-Kurhaus, ein neues Profil zu geben: Aktion und Kontemplation, über die Jahre hinweg angepasst und verfeinert. Zwei Mal, je zehn Jahre lang – dazwischen als Studentenseelsorger in Zürich eingesetzt –, leitete Brantschen das Haus, das heute „Lassalle-Haus“ heißt, geprägt vom Dreiklang Spiritualität, Dialog, Verantwortung und den vier Übungswegen Zen, Exerzitien, Yoga und Kontemplation. Thematisiert ist von Brantschen auch die enge, von außen beargwöhnte Freundschaft mit Pia Gyger († 2014) vom Katharina-Werk, einer seit 1952 als Säkularinstitut kirchlich anerkannten Frauengemeinschaft.

Zum Schmunzeln sind die Abschnitte „In die Jahre gekommen“ (87–99) mit ironischen Rückfragen zur Noch-Phase („Gibst du noch Kurse?“, „Hältst du noch Vorträge?“); das

„Intermezzo: Geschmack am Leben finden“ (101–111); und eben das Schlusskapitel „Das Zeitliche segnen“, in dem es darum geht, wie Menschen einander in achtsamer Haltung zum Segen werden können – und gerade nicht, wie die Redensart nahelegt, ums Sterben.

Mehr inhaltlich bestimmt sind die Abschnitte über Meditation und spirituelle Praxis, Innerlichkeit im Alltag, wie sie Christentum und der Zen-Weg lehren, und über die Sorge um Mutter Erde und Schöpfungsspiritualität. Einblicke in die Lebensgeschichte bietet auch Kap. 8 „Inspirator ja – Guru nein“ (135–145) über prägende Persönlichkeiten: Hugo Lassalle, Bernie Glassman, Thich Nhat Hanh, Yamada Kōun Rōshi, Dalai Lama – väterliche Freunde, Lehrer, Weggefährten. Obwohl er 1990 zum Zen-Meister mit voller Befugnis zur Liniengründung ernannt wurde, sagt Niklaus Brantschen: „Man lernt nie aus.“

Brücken galt es in acht Lebensjahrzehnten viele zu bauen, auch zu sich selbst. Das flüssig geschriebene Buch, in das viele Tagebuchnotizen eingestreut sind, lässt daran teilhaben. Es beeindruckt und berührt.

Andreas R. Batlogg SJ