

heit und unser Leben ist (vgl. 32f). 2. Die Vision am Fluss Cardoner, die inhaltlich merkwürdig unbestimmt bleibt – abgesehen von der Bemerkung des Ignatius, er habe darin »eine andere Erkenntnisfähigkeit« (otro intelecto; PB 30; zit. 61) empfangen als zuvor –, weist auf eine Transformation der Erkenntnisfähigkeit, die fähig wird, die Wirklichkeit als Sakrament der Gegenwart Gottes zu deuten. 3. Das Ringen um die rechte »Mitte« der »inneren Heimsuchungen« zwischen dem »Blick nach oben« und den »niederen Dingen«, wie es im Geistlichen Tagebuch dokumentiert wird, lässt teilhaben an der behutsamen Einübung einer solchen sakramentalen Denk- und Lebensform (vgl. 63–67). 4. Das Psalmwort *anima mea in manibus meis semper* (119,109) – eine »jesuitische Devise« (vgl. 261) – eröffnet den sakramentalen Handlungsspielraum in der Ambivalenz der alttestamentlichen Redeweise: das Leben »in meinen Händen« ist das gefährdete Leben, aber zugleich das freigewagte Leben im Vertrauen auf die Geborgenheit in den Händen Gottes (vgl. Ri 12,3; 1 Sam 19,5; 28,21). 5. Die Kirchenkritik des Ignatius ist folglich nicht ein Aufbegehren gegen die überbehütende Mutter, sondern eine »Kritik der Tat« (131), die mitten in der Kirche die sakramentale Gestalt der Kirche erneuert. Die Kirche bedeutet für Ignatius also nicht die Preisgabe seiner Freiheit, sondern ist der Ort ihrer Verwirklichung, weil der Geist Christi auch der Geist der Kirche ist: *Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit* (2 Kor 3,17).

Hugo Rahner hat recht: Der »theologische Ignatius« steht noch aus. Er kann nur hervorgehen aus einer theologischen Verarbeitung der Moderne, deren Anfänge Ignatius in die Nachfolge Christi trug und die nun *sola gratia* über ihr eigenes Ende hinaus auf den Weg in eine unabsehbare Zukunft gerufen ist.

Fribourg

Barbara Hallensleben

Mesquita, Roque: *Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya. Annotierte Übersetzung mit Studie.* (Publications of the De Nobili Research Library XXVIII), Sammlung De Nobili / Wien 2000, 562 S.

Madhva, hinduistischer Theologe und Asket des 13. Jahrhunderts (ca. 1199–1279), ist der Gründer der philosophischen Schule Dvaita Vedānta. Dieses dualistische System unterscheidet absolut zwischen der Natur des einen höchsten Wesens, das für Madhva Viṣṇu ist, und der Natur der Welt. Madhva ist u.a. der Autor von zehn unabhängigen Traktaten (*daśaprakaraṇa*), von denen der wichtigste und umfangreichste, *Viṣṇutattvanirṇaya*, die Grundzüge seiner Philosophie zeichnet und Viṣṇu als höchste Gottheit sieht.

MESQUITA veröffentlicht nicht sein erstes Buch über Madhva. Er hat in *Madhva und seine unbekannten literarischen Quellen: einige Beobachtungen* (Publications of the De Nobili Research Library XXIV, Wien 1997), nicht identifizierbare Quellen behandelt, die Madhva in seinen Werken zitiert und bei denen es nicht möglich ist, sie verlorenen Werken zuzuschreiben. Eine englische Übersetzung dieses Buches wurde in Indien publiziert: *Madhva's unknown literary sources: some observations* (Aditya Prakshan, New Delhi 2000). Im Vorwort von *Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya. Annotierte Übersetzung mit Studie* (S. 11) kündigt MESQUITA an, dass ein drittes Buch über Madhva in Vorbereitung sei, welches eine solide Basis bieten werde für alle zukünftige Forschung über diese eigenartige Figur und über ihr System.

Das hier besprochene Buch versucht das philosophisch-theologische System von Madhva in seinem Gesamt zu rekonstruieren. Eine Parallele wird sicher auch den christlichen Theologen interessieren: Madhva, Zeitgenosse von Thomas d'Aquin, baut sein dualistisches System auf dem Begriffspaar *svatantra/paratantra* auf, gemäß dem Modell der *analogia entis*. An einer anderen Stelle (S. 11) findet MESQUITA die Gedankenwelt der thomistischen Philosophie hilfreich zur Deutung des Systems von Madhva. Das Buch ist in zwei Teile aufgeteilt, denen eine Textanalyse (S. 35–47) vorangeht, die einen nützlichen Überblick über das Gesamt des Traktats bietet, indem es

sich auf die Edition von *Sarvamūlagranthāḥ* (*Saṅkīrṇagranthāḥ*, vol. 5. Edited by B. Govindacharya. Udupi: Akhila Bharata Madhva Maha Mandala, 1974, S. 11–44) in Sanskrit bezieht. Diese Edition wurde auch für die Übersetzung benutzt. Der erste Teil (S. 51–235) besteht aus einer mit zahlreichen Anmerkungen versehenen wörtlichen Übersetzung des *Viṣṇutattvanirṇaya*, das an zahlreiche Parallelstellen in anderen Werken Madhvas erinnert und identifiziert die Lehren der vom Autor zitierten Gegner, die hauptsächlich die »Advaitins« sind.

Der zweite Teil, der einer sehr detaillierten Diskussion der Textproblematik gewidmet ist, stellt die Behauptungen Madhvas sowohl in die Perspektive der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, als auch in die anderer Traditionen, vor allem der vedantischen Schulen. MESQUITA macht zuerst eine Studie der Erkenntnismittellehre (S. 239–413), indem er die hierarchische Dichotomie der Erkenntnis behandelt, den *sākṣin* als den unfehlbaren Garanten der Erkenntnisgültigkeit und die untergeordneten Erkenntnismittel. Eine zweite Studie behandelt unter der Überschrift »Das wahre Wesen Viṣṇus« (S. 415–531) die Natur Viṣṇus in drei Dimensionen: die dreifache Unendlichkeit Viṣṇus, die absolute Einheit und Unteilbarkeit des Wesens Viṣṇus, die absolute Unabhängigkeit Viṣṇus, mit Viṣṇu als überweltlichem Urheber aller Dinge und als Ur-Prinzip in der Hierarchie der geistigen Wesen. Eine beständige Sorge dieser breit angelegten Studie gilt der Untersuchung der nicht-identifizierbaren Zitate Madhvas. Sie führt die Problematik des vorhergehenden Buches von MESQUITA weiter, in dem er aufzeigt, dass die Zitate von Madhva selbst verfasst wurden. Madhva fühlte sich von Viṣṇu zu einem solchen Vorgehen autorisiert.

Mehrere Register vervollständigen auf sehr nützliche Art und Weise dieses Werk. Es ist unerlässlich für jegliche Studien über Madhva, seine Schule und die vedantische Lehre allgemein.

Fribourg

Bogdan Diaconescu

Meyer, Dietrich / Sträter, Udo (Hgg.): *Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts* (Schriften des Vereins für rheinische Kirchengeschichte Band 152), Rheinland-Verlag GmbH / Köln 2002, 350 S.

Seit Albrecht Ritschl's »Geschichte des Pietismus« steht – verstärkt durch Adolf von Harnack und Karl Barth – die These im Raum, dass katholische Mystik und reformatorisches Christentum absolute und sich ausschließende Gegensätze seien. Zwar ist die Härte dieser Entgegensetzung längst aufgeweicht, zwar sprechen manche – durchaus mit Gründen – inzwischen von der Mystik Luthers und der Reformatoren, aber just die Zeit zwischen (katholischer) Gegenreformation und (protestantischer) Orthodoxie einerseits und den Mystik-Diskursen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts andererseits sind in frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive und mit ökumenischem Interesse unerforschtes Gelände und weitgehend Niemandland. Schon insofern ist die vorliegende Studie von immensem ökumenischem Interesse, auch wenn die katholische Mystikforschung darin eigentümlich unbeachtet geblieben ist. Der Band dokumentiert ein interdisziplinäres Symposium anlässlich des 300. Geburtstages von Gerhard Tersteegen 1997. Er konzentriert sich also auf das 17. und 18. Jahrhundert, jene spannende und spannungsreiche Zeit zwischen Reformation und Schleiermacher. Die genau und informativ gearbeiteten Einzelbeiträge belegen ein immer noch zu wenig beachtetes Faktum, dass nämlich »die Rezeption mystischer Traditionen ungebrochen und durchgängig von der Reformation bis ins 19. Jahrhundert zu beobachten ist und geistig befruchtend wirkte« (XVI).

Herausgeber und Autorenkreis sind gut beraten, dass sie auf einen Leitbegriff von Mystik verzichten und statt dessen aus den Originalwerken der Pietisten Sache und Begriff zu erheben versuchen. »Ein Mystikus, das ist einer, der die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit durch eine glückselige Erfahrung erkannt (hat)«, sagt bezeichnend Tersteegen (251, 270). Den biblischen Begriff der Eusebeia mit »Gottseligkeit« übersetzend, unterscheidet Tersteegen genau