

Salmann, E. (Hrsg.): *La teologia mistico-sapienziale di Anselm Stolz*, Roma 1988, 125 S. (Studia Anselmiana 100) Kart. Lire 25.000

Anläßlich der Einhundertjahrfeier der benediktinischen Hochschule S. Anselmo in Rom veranstaltete die Theologische Fakultät am 20.-21. 5. 1987 ein Symposium zum Gedenken an einen »ihrer berühmtesten Dozenten, P. Anselm Stolz (1900-1942)« (5), der ebendort in den Jahren 1928-1942 lehrte. Der vorliegende Band umfaßt die fünf Beiträge des Symposions.

Die *Einleitung* des Herausgebers (= S.) skizziert die theologische Leistung des Benediktiners und charakterisiert auf diesem Hintergrund die Zielsetzung der Beiträge und ihr Verhältnis zueinander (5-11): Es soll der im Titel des Bandes angezeigte mystisch-sapientiale Grundzug der Theologie Stolzens in ihren verschiedenen Aspekten nachgezeichnet werden, nämlich die angestrebte organische Synthese von Spiritualität und Wissenschaft, von anthropologischer bzw. subjektiv mystischer und objektiv kirchlich-sakramentaler Wirklichkeit, von biblisch-patristisch-geschichtlichem und dogmatisch-systematischem Denken (7f., 102). S. nennt drei (98) bzw. vier (5f.) tragende Bauelemente dieser mystisch-sapientialen Synthese: [1.] eine an neuscholastischen Einseitigkeiten der Glaubensanalyse vorbeiführende Erneuerung der Thomas-Deutung, [2.] einen biblisch-ekklesial ausgerichteten Mystikbegriff, [3.] eine neue Erschließung der Schriften Anselms und [3a. bzw. 4.] der Väter überhaupt mit dem Ziel, die Scholastik im patristischen Erbe zu verwurzeln. Diese Aspekte Stolz'scher Theologie erschließen die ersten drei Beiträge besonders in ihrer innovativen Kraft — es handle sich dabei um Innovationen, die sich ideengeschichtlich erst mit dem II. Vatikanischen Konzil haben durchsetzen können. Die letzten beiden Beiträge markieren neben dem Innovativen auch verstärkt die retardierenden Momente und Grenzen Stolz'schen Theologisierens (8f.).

G. J. Békés erzählt in seinen persönlichen Erinnerungen *P. Anselm Stolz. Testimonianze personali* (= B., 13-23) in lockerer Form von der ersten Begegnung mit Stolz — und dessen »caffettiera«: Es war das Ereignis einer »Urvermittlung« jener humanitas, die nicht nur das Leben Stolzens auszeichnete, sondern ebenso als Grundtenor seine verschiedenen Vorlesungen und Veröffentlichungen bestimmte (14). Auf der Grundlage seines erneuerten Thomismus, der trotz neuscholastischem »Argwohn« die natürliche Strebedynamik des Menschen mit der Übernatürlichkeit der Gnade zu verbinden wußte, machte Stolz in seiner aus Vorlesungen erwachsenen und 1940 publizierten Anthropologie deutlich, daß diese humanitas nur in der Gnade Christi zu ihrer vollen Entfaltung kommen kann. Damit schuf Stolz für den damaligen Studenten eine geistige Opposition zum nationalsozialistischen Kult des Übermenschen und zur »faschistischen Mystik« des kriegerischen Selbstopfers auf dem Altar des Vaterlandes (17f.). Nicht zuletzt die Sorge um das Heil des Menschen ließ Stolz im Sommer 1942 ein deutsches Militärhospital besuchen, wo er sich offenbar eine Typhusinfektion zuzog, der er im Oktober erlag.

Gleichsam als Vermächtnis wurde nach seinem Tod 1943 das Buch *L'ascesi cristiana* veröffentlicht, das zusammen mit dem Werk *Theologie der Mystik* (1936) tragende Grundlinien der Mystik entwickelt, die B. Calati in seinem Beitrag *Linee portanti della mistica di A. Stolz e la spiritualità oggi* (= C., 25-48) bis zu Aussagen des Zweiten Vatikanums und in die Gegenwart auszieht. Die die westliche Spiritualität seit dem Mittelalter beherrschenden geistlichen »Schulen« der großen Orden fühlten sich durch Stolz provoziert, als er ihnen einen Spiegel ihrer Vereinseitigungen vorhielt und etwa die Verarmung im spirituellen Umgang mit der Schrift anprangerte, was schon deren

nivellierende Eingliederung in die allgemeine Gattung »Betrachtungstexte« verriet (30). C. kann Stolz deshalb als Wegbereiter einer neuen, die pneumatische Exegese der Patristik aufgreifende Schriftfrömmigkeit vorstellen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil zu propagieren wußte (29 ff.). Die Schrift ist nach Stolz *norma normans* einer »objektiven« Mystik. Diese wird zudem ermöglicht durch ein vertieftes und verinnerlichtes Verständnis für die Liturgie, nicht zuletzt der Eucharistiefeyer, dem Kristallisationspunkt ekklesial vermittelter Mystik (32). Nicht den Kniefall vor dem Mysterium der Realpräsenz, sondern den ehrfürchtigen Mitvollzug des sakramental vergegenwärtigten Paschamysteriums stellt Stolz ins Zentrum seines biblisch-patristischen Eucharistieverständnisses, ein Verständnis, hinter dem nach C. auch die postkonziliare Zeit noch hinterherhinke. Auch ekklesiologisch sei Stolz wegweisend für die Zukunft gewesen, trotz mancher Vereinsichtigungen (aus heutiger Sicht), wie sie etwa in dem Stolz'schen »Axiom« zum Ausdruck komme: »Außerhalb der Kirche (gibt es) keine Mystik« (46 f.).

Hinter diesen unglücklichen Zuspitzungen kann man aber im Blick auf den Aufsatz von A. Lipari, *Teologia della mistica in A. Stolz* (= L., 49-69), eine auf die kirchliche Moderne hinweisende Einsicht Stolzens erkennen: Christliche Mystik läßt sich nicht eibebnen in eine allgemeine »natürliche« Mystik, sondern hat ihr Proprium und Prinzip im inkarnatorischen Charakter des Christentums (55 f.), d. h. im Kirchlich-Sakramentalen: in der *communio sanctorum*, in der Taufmystik des Alltags, in der Eucharistie, die sozusagen »*Sakrament der Mystik*« (65) ist. Auf diese Weise versucht Stolz, die individualistischen Grenzen einer zu seiner Zeit oft psychologisierten Gnadenerfahrung ekklesial-sakramental zu weiten, um die zuweilen exotisch-esoterische Überhitzung der psychologistischen Mystik auf das »bodenständige« Normalmaß christlichen Lebens abzukühlen, ohne dabei an geistlichem Schwung einzubüßen. Mystiker und Asket realisieren daher das Wesen der Kirche, das Stolz in Antizipation der Ekklesiologie des II. Vatikanums versteht: Kirche ist »Sakrament« und Zeichen Christi in der Welt (61 f., 64). Ziel des Mystikers ist es schließlich, dem trinitarischen Leben in sich Raum zu geben, weiß er sich doch in seinem Christsein ermöglicht und getragen von der Sohnesrelation (Röm 8, 15), die der Geist in ihm begründet und seinen Weg zum Vater eröffnet (66 f.). Die angesprochene Wende des Mystikbegriffs zum Sakramentalen bei Stolz führt nach L. allerdings zu einer erneut einseitigen Logisierung und Objektivierung der Mystik (68/9 f.).

Letzteres stellt auch besonders der erste Beitrag von E. Salmann, *Das Problem der »Analysis fidei« bei A. Stolz und P. Rousselot* (71-99), heraus (98 f.). Daß die subjektive Seite in der Mystik zu kurz kommt, spiegelt sich auch in Stolzens Glaubensanalyse wider, in der die zunächst gegenüber P. Rousselot betonte natürliche Seite des Glaubensvorgangs aus dem Blick verloren wird (97). Und das, obwohl die drei Stränge Stolz'schen Denkens — die Neuerschließung der scholastischen Glaubensanalyse, der Rückgriff auf Väter und Mystik — ihn zu anderen Ergebnissen hätten führen müssen, ähnlich denen, die sich bei Maréchal, Rahner u. Balthasar oder Daniélou bzw. de Lubac finden lassen: nämlich eine neue Theorie des die Selbstmitteilung Gottes erfahrenden Subjekts, einer pneumatisch bestimmten Anthropologie und einer Vision des Kosmos, in welchem Natur und Übernatur geeint erscheinen. Hingegen fliehe nach S. besonders der späte Stolz die Welt des menschlichen Subjekts (natürliche *ratio*/Natur, Erfahrung, Psyche, allgemeine Religiosität) und ziehe sich ins abstrakt-einseitige, archaisch-asketische Ideal des Eremiten zurück (99). Dennoch bleibe Stolz ein wichtiger Zeuge der theologischen Erneuerung in den 30er Jahren. Das gelingt S. dadurch deutlich zu machen, indem er zunächst das durch das I. Vatikanum geprägte Glaubensverständnis in der neuscholastischen Theologie ausbreitet (71-77), um auf diesem Hintergrund Stolzens Anliegen abzuheben, nämlich die herkömmliche Theorieform des Glaubens im Anschluß an P. Rousselot zu überwinden. Denn die neuscholastische Analyse des Glaubens kann dessen verschiedene Elemente nur ungenügend zur inneren Einheit miteinander vermitteln, was zu Inkonsistenzen und Inkonsistenzen führt. Bereits in seinem Erstlingswerk *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (1933 — der erste Band in der Reihe *Studia Anselmiana*) bemüht sich Stolz daher, die Übernatürlichkeit von Offenbarung und Gnade, das rational

zugängliche und doch wieder zu glaubende Glaubensmotiv — die Autorität der sich selbst entzündenden Wahrheit Gottes — sowie die rational erschließbaren Zeichen der Glaubwürdigkeit mit der natürlichen Strebedynamik des Menschen in Erkennen und Wollen auf Gott hin in einen inneren Zusammenhang zu bringen. Offenbarung erscheint dann nicht mehr als Mitteilung neuer übernatürlicher Wahrheiten, sondern als Gottes Selbstmitteilung, die sich in Zeichen dem Menschen bekundet und zugleich dessen gesamtpersonale Struktur und natürliche Teleologie unterfaßt und auf sich hin als Ziel vermittelt (78 ff.). Übernatürlicher Glaube ist dann kein bloßer assensus zu den credenda, sondern die Selbstmitteilung Gottes selbst im Modus der durch sie getragenen personalen Annahme durch den Menschen, was die natürliche, vernunftvermittelte Seite des Glaubens einschließt und vollendet (86 f.). Gott als Ziel des Menschen wird so zum Mit-Subjekt; Gnade ist Anfang der visio (vgl. Rahner) (91 f.).

Dieser Offenbarungsbegriff verhindert allerdings nicht die bereits angedeutete Absorption des Natürlichen ins Übernatürliche, was S. in seinem zweiten Beitrag *Die Anselm-Interpretation bei A. Stolz* (101-124) kritisch hervorhebt. Auf der Suche nach dem »mystischen Anselm« gelinge es Stolz zwar, gegen einen »unheilvollen Rationalismus« in der Auslegung Anselms Monologion und Proslogion und gegenüber einer auf diesen Rationalismus reagierende Kritik (z. B. Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises) die innere »Denk-Form« von M und P hervorzuheben, nämlich die platonisierende-augustinische Bildtheologie: in Übereinstimmung mit der neueren Forschung gehe es nach Stolz demnach Anselm vor allem um »mystische Theologie«, um eine betende Erkenntnis des Dreieinigen als Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit der Seele und nicht um einen akademischen philosophisch-theologischen Traktat *De Deo* (104). Aber diese Einsicht erdrücke bei Stolz schließlich das Gespür für das dennoch unstrittige philosophische und demonstrative Anliegen Anselms in M und P (110 f.) gerade als Ausdruck des programmatischen *fides quaerens intellectum*. Der Zukunft gehöre nach S. daher eine, die Extreme der (rein/primär) philosophischen (m. E. Gilson, Flasch, Schnurr ...) wie der dezidiert theologisch-mystischen (Barth, Stolz, Dalferth ...) Anselm-Deutung integrierende Synthese (123) — nicht zuletzt als Kennzeichen einer (u. a. an Anselm ausgerichteten) sapientialen Theologie.

Dem Initiator, Mitbegründer und ersten Autor der *Studia Anselmiana* haben die Verfasser dieses hundertsten Bandes sicherlich »alle Ehre gemacht«, denn dem Leser wird — wie in der Einleitung angekündigt — »eine umfassende Einführung in die hauptsächlichen Aspekte des Werkes von Stolz geboten« (10).

Michael Schulz