

mehrfach bis nach Rom ging und teilweise sehr harte Formen annahm. Wie dies bei so manchen verfehlten „Optionen“ geschieht, wurde zwar nicht gleich die formelle Rücknahme erreicht, jedoch eine Verschiebung des Wegzuges. Angesichts des ständig anhaltenden Widerstandes der Laien von St. Eugenia war es schließlich für den deutschen Provinzial Kösters ein ehrenvoller Ausweg, als ihm der holländische Provinzial der Herz-Jesu-Priester 1919 einen Kompromiß vorschlug: die Herz-Jesu-Priester sollten nur noch Malmö und Göteborg übernehmen (wo es keine Schwierigkeiten gab), während die Jesuiten Stockholm-St. Eugenia, Gävle und Norrköping behielten. Dies wurde von ihm als Fingerzeig Gottes betrachtet (233). Diese bis nach Rom reichende Laienaktion hatte weitere Folgen. Sie bewirkte nicht nur, daß die Jesuiten blieben, sondern auch daß generell in Rom in den 20er Jahren der Norden stärker im Blick war.

Im dritten und letzten Teil („Katolskt och protestantiskt i Sverige“, 238–351) werden unterschiedliche Aspekte zusammengefaßt, die vor allem das Verhältnis der Katholiken zur protestantischen Umgebung berühren und dabei nicht das (im ersten Teil behandelte) Verhältnis zum Staat betreffen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den 20er Jahren. Die auch in der generellen kirchlichen und geistig-kulturellen Situation nach dem Ersten Weltkrieg begründete mehr offensive katholische Strategie auch im Schweden der 20er Jahre („Katolskt framryckning på 1920-talet“, 238–292) zeigt sich dabei in vielen Erscheinungen: der seit 1920 erscheinenden neuen Zeitschrift „Credo“; einer intensiven Vortragstätigkeit; dem neuen und gegenüber seinem Vorgänger zupackenderen Apostolischen Vikar Müller (seit 1922); den Wallfahrten (vor allem zum Ansgar-Monument in Björkö), die generell der Anknüpfung an die katholische Vergangenheit des Landes dienten, aber auch den gemeinsamen skandinavischen Romfahrten. Auch die liturgische Bewegung fand 1926 in St. Eugenia beim Canisiusfest durch eine Dialogmesse („missa recitativa“) Eingang. – Das nächste Unterkapitel (292–316) behandelt schwedische Konvertiten, und zwar zunächst einen von 38 Konvertiten beantworteten Fragebogen von 1929 aus dem Pfarrearchiv von St. Eugenia (295–298). Bezeichnend ist u. a., daß von der katholischen Lehre „Antwort auf alle Fragen“ erwartet wird (297). Es folgen Konvertiten, die literarische Zeugnisse ihrer Konversion hinterlassen haben: Claes Lagergren (gefühlbetont), Helena Nyblom (Suche nach Festigkeit und Autorität), Baron Armfelt und Eva v. Bahr-Bergius (intellektuelle Überzeugung). – Das dritte Unterkapitel schließlich („Katolskt, protestantiskt och ekumeniskt i svensk debatt“, 316–350) ist ganz konzentriert auf Söderblom und seine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, wobei die einzige ökumenisch weiterführende Antwort auf hohem Niveau durch den deutschen Jesuitenpater Pribilla erfolgte.

Außer dem schwedischen Slutord (352–355) resümiert eine deutsche Zusammenfassung (452–456) die wichtigsten Ergebnisse. Die Publikation ist jedenfalls von hohem wissenschaftlichen Wert und auch im Aufgreifen moderner historiographischer Fragestellungen von hohem Niveau. Wenigstens in einer Hinsicht bietet sie auch historische Informationen, die über ihr Thema hinaus von großem Wert speziell für die Kirchen- und speziell die Jesuitengeschichte sind: was nämlich die (durchweg negative) Einstellung der Ordensleitung unter Ledochowski zu den neuen Strömungen unter den deutschen Jesuiten in den 20er Jahren betrifft (277f.). Es ist zu bedauern, daß das Werk aus sprachlichen Gründen nur einem Teil der Kirchenhistoriker zugänglich ist. Immerhin ist eine Zusammenfassung seitens der Verfasserin auch in „St. Ansgar“ (1997, 116–125) erschienen.

KL. SCHATZ S. J.

PERSONENKULT UND HEILIGENVEREHRUNG. Hrsg. *Walter Kerber* (Fragen einer neuen Weltkultur 14). München: Kindt 1997. 222 S.

Im Band selbst ist nicht davon die Rede, daß mit der vorliegenden Tagungsdokumentation ein Abschnitt des Gesamtprojekts beendet wird. Die Herausgeberschaft geht in jüngere Hände über; Markwart Herzog, dem auch hier wieder Vorbereitung, Betreuung und Nachbearbeitung (vor allem bzgl. der an die Vorträge anschließenden Diskussion) zu danken sind, hat ein neues Wirkungsfeld gefunden; die Reihe selbst wird in einem anderen Verlag fortgeführt, und zwar – die ersten Tagungen haben schon stattgehabt – auch mit einem Wechsel der Aufmerksamkeit: von den religionsphilosophischen zu po-

litik- und wirtschaftsethischen Fragen, angesichts des Wohlstandsgefälles zwischen Nord und Süd (Ost und West), der globalen Bedrohung unserer natürlichen Lebensgrundlagen und der Probleme um Arbeit und Armut im eigenen Land. Religionsphilosophisch (10) ist im übrigen auch dies Symposion (zu ?) wenig.

Den Rahmen steckt zunächst in einem tour d'horizon der Religionsgeschichtler ab (genauer: ein Theologe der Religionsgeschichte). *H.-P. Hasenfratz*: Erscheinungsformen und Gestalten des „Heiligen“. Es geht um den Tatbestand des Ausgesondertseins – mit Machtgewinn: raum-zeitlich, sozial, durch normwidriges oder verbildliches Verhalten. Entsprechend die Diskussion: statt um „maßgebende“ ist es erst einmal um „Ausnahmemenschen“ zu tun (30). Ambivalenz (Rudolf Otto!) beschreibe nicht eine metaphysische Qualität des Heiligen selbst, sondern unterschiedliche Reaktionen darauf (Jeanne d'Arc: Hexe für die Engländer, Heilige für die Franzosen, für die Kirche erst das eine, dann das andere – [doch Lk 5, 8 – Joh 6, 68?]); wobei die Abgrenzung von Ordnung (Kosmos) und Chaos ihrerseits (natürlich) „ordentlich“ zustandekommt. Christlich wird hier der Gottesbezug wichtig, andererseits ebnet die Aufklärung Unterscheidungen ein ... Soll man heutige Ausgrenzungen noch/wieder „religionistisch“ oder schlicht soziologisch beschreiben? – Der Alphilologe und Religionswissenschaftler *Wolfgang Speyer* stellt den kirchlichen Heiligen vor, im Typen-Wandel durch die Geschichte von den biblischen Vorbildern, den Aposteln und Jüngern, der heiligen Gemeinde über Martyrer und Bekenner, Propheten, Lehrer, Bischöfe, Asketen und Mönche zum heiligen Herrscher. Im Bruch dieses Kontinuums von der Antike bis ins 17., ja noch 19. Jh. „liegt vielleicht die wesentliche Bedingung für die heutige Krise des Menschen“ (98). Im Zentrum sieht Sp. hier den Glauben an den Schöpfergott, so kommt es zur Kontroverse mit Rjcken, der den Platonismus und den Vergöttlichungsgedanken positiv sieht, – wie überhaupt mit den religionswissenschaftlichen Kollegen. Ebenso bzgl. der Selbstzuschreibung der Heiligen (die in der Tat unmöglich wäre, wenn sie dem Sündenbewusstsein widerspräche). (109: „Gemeinsames Vielfaches“ [Korff] steht hier wohl per lapsum für den [kleinsten] gemeinsamen Nenner – so 110). Angesprochen wird auch die Verdrängung vom Wunder und Charisma durch „moral heroism“ und deren Wiederentdeckung durch Kleingruppen und Sekten.

Über Personenkult nichtkirchlicher Gruppen in Deutschland handelt der Religionssoziologe *Günter Kehrler*. Der Ausdruck meint hier, nicht so pejorativ wie (wohl aus christlich-monotheistischer Herkunft) sonst: Unersetzbarkeit. Aus den nicht-christlich religiösen Gruppen ist vor der Transzendentalen Mission um Maharishi Mahesh Yogi, dem Ananda Marga, Bhagwan Shree Rajneesh, die Hare-Krishna-Bewegung zu nennen. In den christlichen Gruppen gibt es verständlicherweise weniger religiösen Personenkult, selbst bei Mary Baker Eddy (nach dem Tod erst Stifter wird J. Lorber; Sun Myung Moon tritt schon zu Lebzeiten mehr zurück, aufgrund zunehmender Theologisierung?). Bei Neugründungen wird oft das Wort (der Text) wichtiger als Person und Leben des Stifters: Rudolf Steiner, Oskar Ernst Bernhard (Abd-ru-shin), Ron Hubbard ... Rilke, George und andere, auch etwa Pestalozzi oder Montessori (144), bleiben ausgespart, weil K. – dankenswerterweise – dem herrschenden funktionalen einen substantiellen Religionsbegriff vorzieht (140 – Diskussion). Wie steht es mit politischen Kulturen und Riten? K. möchte die Rede von Ersatz und Substitution vermeiden, mit guten Gründen grundsätzlich; andererseits gibt er für Rosenberg Religiosität zu (151). So stünde es vielleicht auch bei der Jugendweihe anders als bei der „Unfehlbarkeit“ des ZK? Jedenfalls bedarf der Mensch „maßgebender Menschen“ – ohne daß dies ein Zeichen von Unselbstständigkeit wäre. – „Personenkult und Kultpersonen.“ Abschließend trägt *Gottfried Korff*, Vertreter der empirischen Kulturwissenschaft (früher: Volkskunde), Bemerkungen zur profanen „Heiligenverehrung“ im 20. Jh. bei: Brigitte Bardot im Brüsseler Vatikan-Pavillon wie als moderne „Marianne“. K. konzentriert sich auf die 20er und 60er (genauer: 68er) Jahre bei uns für Politik, Sport und Medien. Der Reflexion in religiösen Kategorien (R. Michels, C. Chr. Bry, A. Jolles) stellt er sozialpsychologische und mediensoziologische Theorien gegenüber. (Ist Guardini mit seiner „Entrüstung“ [178] über die Umwandlung des Herrgottswinkels im Unrecht?) So kreist die Diskussion in erheblichem Maß um die Frage „religionistischer“ Deutung. Während Speyer auf übergreifende Grundstrukturen – in „Mythen“ und „Archetypen“ – abhebt, versteht K. sich

als (153) „Differenzialdiagnostiker“. (Durchaus belustigend die Diskussion der Männerrunde über das „principlum idolitatis“ [Rez.] bei BB und Marilyn Monroe.) Unlegbar haben die Kirchen langhin Konstanten menschlichen Verhaltens „monopolisiert“ und so „religiös aufgeladen“ (Korff 197); aber ist damit schon ausgemacht, daß wir außerkirchliche Rückgriffe auf solche Formen nicht religiös, sondern nur kulturell zu deuten hätten? Damit indes kämen wir in die Philosophie. Zum Schluß fragt so der Hrsg. die kenntnisreichen Referenten danach, ob der Mensch grundsätzlich auf Personen-Kult angelegt sei. Keine Antwort dazu von Korff, von den anderen auf je ihre Weise ein Ja. Aber man „muß gar kein Metaphysiker sein, um“ (209) sich über Kehrs Feststellung zu wundern, weil die Männer die Gazelle nicht erwischt haben, sei von ihnen „die Religion erfunden“ worden. Wobei die Verwunderung einem Doppelanstoß entspringt: Unstrittig müßte – auch im Rahmen des Symposions – der methodologische sein (wie sonst den [Religions-]Philosophen die Wissenschaftler auf seine Grenzen verweisen, so umgekehrt hier er sie); wichtiger fände ich allerdings den inhaltlichen – zur Gesprächs-Fortsetzung jedenfalls mit denen, die sich nicht mit funktionaler Reduktion begnügen.

J. SPLETT

### 3. Systematische Theologie

VALENTIN, JOACHIM, *Atheismus in der Spur Gottes*. Theologie nach Jacques Derrida. Mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen. Mainz: Grünewald 1997. 296 S.

Bilderverbot und negative Theologie sind die Programmworte der Freiburger theologischen Dissertation. Teil I entwickelt anhand der frühen Schriften Derridas das Modell seiner Metaphysik-Kritik. „Die Annahme eines sinnkonstituierenden Zentrums, in dem alle Wahrheit überzeitlich und unzerstörbar versammelt gedacht wird, verwirft er als gefährlichen Teil des abendländischen Identitätsdenkens, als strukturellen Hintergrund konkret geschehender Unterdrückung. Andererseits sucht er aber, vor allem im Kontext der Begriffe *différence*, *la trace* und *déconstruction*, nach nichtmetaphysischen „Alternativen“ (18). – Verständlich bei einer Dissertation, daß der Verfasser, fasziniert, erst einmal für seinen Autor fight. Dafür darf dann Rez. seine Rückfragen stellen. (Nicht zum Anti-Metaphysizismus [angesichts der „Destillierung eines Begriffs von Sein durch reine Abstraktion“ – 36; gestützt auf die Kantische „Einsicht“ – 60, 124 – in die Unwissenbarkeit der „Dinge an sich“], der halt zum Freiburger Lokalkolorit gehört; doch:) Zum Beispiel danach, warum bei aller Kritik am Präsenz-Denken nicht einmal bedacht werde, daß im gesprochenen Wort, genauer: im Sprechen, der Andere gegenwärtig ist und Respekt heischt (statt daß es bloß um ein Sich-selber-Hören des Redenden ginge [32 f.]), während sich an wehrlosen Texten mitunter eine Interpretationswillkür austobt, vor deren Gewaltamkeit alle „Wut des Verstehens“ verblaßt. Derlei wieder wird verständlich, wenn „für die wesentliche Unerkennbarkeit der Wahrheit Zeugnis abzulegen“ ist (61). Wobei es Derrida gelinge, „den Wert von Nichtverstehen positiv zu denken, nämlich als Wahrung des Geheimnisses“ (63 – Rez. nur wüßte gern, wie man es so von non-sense unterscheide).

Der zweite Hauptteil der Arbeit gilt Derridas Verhältnis zum Judentum. Um von „Theologie“ bei ihm sprechen zu können, wird diese hier „in dem weiten Sinne verstanden, der bei der Auseinandersetzung mit einem explizit atheistischen Denker der späten Moderne unumgänglich ist“ (73 – inwiefern dann überhaupt noch „Auseinandersetzung“?). Zum Judentum steht zuerst D.s Sicht der Beschneidung an, als nicht nur Kastration, sondern mütterliche Fellatio. Sodann sein Dialog mit E. Levinas, wobei dieser hier als der Empfangende erscheint, sowie (recht knapp) seine Stellungnahme zu P. Celan (die Unfähigkeit, schibboleth zu sagen, als Beschneidung der Zunge). Die zweite Rücksicht, unter der das (Verhältnis D.s zum) Judentum bedacht wird, sind die „verrückten“ Interpretationstechniken des Talmud: Jabès (wie der Jude in den Machtzentren sei der Autor im Text abwesend: „alles und nichts zugleich. Wie Gott auch“ – 124. Wäre dazu nicht einmal zwischen Werk und etwa Brief zu unterscheiden, sodann zwischen ei-