

fellos bedeutenden katholischen Theologen: von Hans Urs von Balthasar – „Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?“ (252–258) sowie „Gedanken zum Frauenpriestertum“ (259–266) – und von Joseph Ratzinger „Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?“ (267–277). Es gelingt diesen beiden Theologen, die theologischen Kontexte zur Sprache zu bringen, innerhalb derer allein die kirchliche Position ihre Befremdlichkeit verliert. Gemeint ist hier insbesondere eine lebendige Kirchenerfahrung, die die institutionellen und die spirituellen Dimensionen der Kirche in gleicher Weise umgreift und der Stellung und der Erfahrung der Frauen in der Kirche in neuer Weise Raum zu geben vermag. – Der Herausgeber hat den erwähnten dogmatischen Aufsätzen einige exegetische und kanonistische Beiträge an die Seite gestellt. K. Kertelge hat die Frage nach den Diensten und Ämtern von Frauen im Neuen Testament behandelt. Von Sabine Demel, Jean-Pierre Torrell und Winfried Aymans stammen Ausführungen zur Rechtsstellung der Frau im CIC (1917/1983) und zur kanonistischen Einschätzung von „*Ordinatio sacerdotalis*“. Die bisher erwähnten Aufsätze machen miteinander den dritten und in der Absicht des Herausgebers wichtigsten Block an Texten innerhalb des ganzen Sammelbandes aus. Er trägt die Überschrift „Kirchliche Ämter und Wehesakrament“.

Die in den beiden anderen Textblöcken zusammengestellten Aufsätze bieten in verschiedenster Hinsicht ergänzende Überlegungen – „Wahrnehmungen und Erfahrungen“ und „Anthropologische und kultursoziologische Beobachtungen“. Josef Sayer berichtet über die Frauen in der Pastoral von Campesinogemeinden in den Anden Perus (88–109). Adelheid Maier erzählt eine persönliche und zugleich auch typische Lebensgeschichte, in der sich ihre Familie und die Kirche unentwegt durchdringen (71–87). Wolfgang Wickler informiert über die Erkenntnisse, die die moderne Evolutionsbiologie zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Mann und Frau anbieten kann (111–125). Jörg Splett, der Philosoph, entfaltet anthropologische Überlegungen zum Verhältnis von Mann und Frau (126–140). Hildegard König lenkt den Blick auf Clemens von Alexandrien und seine Äußerungen zur sittlichen Autonomie der Frauen (166–187). Der Religionswissenschaftler Horst Bürkle erinnert an die religiösen Funktionen von Frauen in Griechenland und in Rom (188–200). Die Aussagen der biblischen Urgeschichte über Mann und Frau werden noch einmal von Lothar Ruppert beleuchtet (141–165). Hans Maier macht sich über die Veränderungen im Frauenbild und die Folgerungen, die kirchliches Sprechen über die Frauen daraus ableiten sollte und ableitet, Gedanken (64–70). Adrienne Dünnbier legt hermeneutische Erwägungen zum theologischen, anthropologischen und humanwissenschaftlichen Argumentieren vor (201–215). Schon diese stichwortartigen Hinweise auf die verschiedenen Beiträge der beiden ersten Textblöcke lassen deren thematische und methodische Unterschiedlichkeit deutlich werden. Eine innere Systematik zwischen den Beiträgen ist weder erkennbar noch wohl auch beabsichtigt. Doch dies fällt auf: So sehr das Bild und die Rolle der Frauen so oder so das Thema dieser Aufsätze ist, sprachliche und/oder inhaltliche Anleihen bei der feministischen Theologie und Philosophie treten nicht hervor. Sie werden allerdings auch nicht zurückgewiesen. – Der erste Aufsatz des Sammelbandes wurde bisher noch nicht erwähnt: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Die neuen Frauen oder: Gibt es noch ein Frauenbild? Zum Wandel des Geschlechtsverständnisses der westlichen Gesellschaften in der Moderne (21–63). Die Verfasserin schreitet die letzten zwei Jahrhunderte mit der Frage ab, wie sich das Bild der Frauen jeweils darstellt und wandelt. Auf diesem Weg zeichnen sich mehrere Etappen ab. Die Dynamik zwischen ihnen ist die einer zunehmenden Emanzipation der Frauen. Hier kommen dann auch die Beiträge der verschiedenen Spielarten des Feminismus zur Sprache. Dieser Artikel ist eine Fundgrube an bibliographischen und thematischen Informationen.

W. LÖSER S. J.

ROMBOLD, GÜNTER, *Ästhetik und Spiritualität*. Bilder, Rituale, Theorien. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 261 S.

Der Untertitel kennzeichnet die drei Teile des Buches. Teil I „knüpft“ bzw. setzt noch einmal variierend „an“ bei dem, was der Verfasser 1988 zum „Streit um das Bild“ vorge-

legt hat (dort auch z. T. farbig, das angesprochene Bildmaterial, über die 40 Schwarz-Weiß-Wiedergaben hier hinaus, siehe ThPh 64 [1989] 291–293). Ein Bericht mit wiederum der „Ikonographie des Christusbildes als Ariadnenfaden“ (9): existentiell (Rouault, Nolde, Jawlenski), identifikatorisch (Ensor, Kubin, Corinth), schreckgepackt (Barlach, Beckmann), symbolisierend (Chagall), religionskritisch (Ernst, Picasso [? – sodann R. selbst: 70] Hrdlicka), pathetisch (Dali), im Gespräch mit der Geschichte (Rainer, Baselitz), verfremdend (Bacon, Saura), bis – man denkt an Jawlenski zurück – zur „Transparenz des Gesichts“ (Birkás, Windheim, Dumas).

Teil II gilt der Ausweitung und Transformation der Kunst seit 1960. R. spricht von einer „Explosion der Kreativität“ im Blick auf Pop, Happenings, Environments, Fluxus ..., bzw. (vielleicht passender) dem Ausbruch „produktiver Vitalität“ (112). Die Distanz Kunst – Kirche verschärft sich. „Die Kunst wurde nun bewußt ‚weltlich‘, wandte sich dem Alltag in all seiner Trivialität und Banalität zu. Ausflüge ins Metaphysische wurden selten“ (118). Wo die Christusgestalt erscheint, ist sie „auf schockierende Weise verwandelt“ (120). Nach einem Überblick zum Thema Ritual vom archaischen Tanz bis zu heutigen Verni- und Finissagen geht R. auf drei Beispiele ein: 1. den Wiener Aktionismus, insbesondere Nitsch mit seinem Orgien-Mysterien-Theater und der (auf R. Wagner zurückgehenden) Idee des „Gesamtkunstwerks“ (134) als „Kompensation der verlorenen Religion“ (136), bei Nitsch allerdings zugleich als „Abreaktionsspiel“ gedacht; 2. auf den Tiroler W. Pichler und seinen Weg von der „absoluten Architektur“ zum kultischen Bauernhof im burgenländischen St. Martin; 3. auf die appellativen Aktionen von J. Beuys. Für ihn wird R. Steiner und die Idee des „Christus-Impulses“ bestimmend. „Beuys erweiterte den Kunstbegriff, hielt aber immer an der Differenz zwischen Kunst und Leben fest“ (166). Allerdings habe die Kunst der Veränderung des Menschen zu dienen, in Absage an christliche Grundworte wie Gnade und Himmel, wobei an die Stelle des Glaubens (höheres) Wissen tritt. – Den Rückblick auf I und II stellt R. unter den Titel „Transformationen“: pluralistische Vielfalt ohne durchgehende Entwicklungslinie; und kannte die klassische Moderne noch Große aus christlicher Tradition, so gibt es das in der zweiten Jahrhunderthälfte nicht mehr.

III. Theorien. Die Begriffe zum Verhältnis Kunst – Religion sind unscharf. An Jaspers' „Transzendieren“ / „Transzendenz“ stört ihn die Bestreitung der Wissenschaftlichkeit [was nicht sein müßte, wenn man diese, wie auch von Stegmüller gemeint, im Sinn von „science“ liest; auf solche Exaktheit verzichtet sich leicht]. Dem Vorhalt theologischer Vereinnahmung möchte er dadurch entsprechen, daß er beim offenen Begriff „Selbsttranszendenz“ bleibt. In Reaktionen auf Animositäten verständlich; aber ist es die einzig richtige Reaktion? (Wieso wären Schnurkeramik oder Koons-Kitsch – anstatt theologisch transzendierend – wenigstens „Selbsttranszendenz“?) Nicht alle Kunst muß religiös sein (und nicht alle „Kunst“ Kunst). Wo sie es ist, bieten sich die Namen Spiritualität, Mythos, Mystik an; zu allen dreien skizziert R. ein Für und Wider: im Namen der Autonomie der Kunst, mit neuen Problemen. (Nicht bloß bzgl. des Rückhalts im Volk – 184 – und wohl auch nicht bloß ökologisch und psychopathologisch, durch Hineinnahme der „zustandsgebundenen Kunst“ – 187f., 231 – zu balancieren.) Kunst soll ohne Zwang „die existentiellen Probleme aufgreifen, seien sie persönlicher oder gesellschaftlicher Art, ... ohne vordergründig plakativ zu werden“ (188 – also nicht auch religiöse, und gemeinschaftlich-religiöse = kirchliche?). Kunst als Kommunikationsfeld laboriert am Pluralismus der Codes; das Werk ist zum „offenen“ (Eco) geworden. So lassen Kreuzfixe offen, worum es bei ihnen geht, ob „um eine negative Theologie oder um eine Negation der Theologie“ (194). Und doch soll Offenheit nicht Beliebigkeit sagen. Das führt zur Thematik des Schönen und Erhabenen, bis erneut auch das Lächerliche und Ironische, das Häßliche, Primitive, Absurde und Triviale im Blick auf das Christusbild angesprochen werden. Schließlich (243–246): Wo steht die Kunst heute? Belting spricht von der Transformation der Kunst zum Kunstkommentar (244), und R. sieht das durch die documenta X untermauert. Die allgemeine Offenheit gilt auch für die Zukunft der Kunst.

Damit „schließt“ das anregende Buch. (Es folgen die Anmerkungen [leserfreundlicher wären Fußnoten], Literaturverzeichnis und Bildnachweise.) Rez. möchte nicht unterschlagen, daß er sich vor allem die theoretische Reflexion in Teil III über die gebotenen Streiflichter hinaus differenziert und vertieft gewünscht hätte. Nicht jede Kontraposi-

tion ist ja schon eine Hegelsche Synthese (195 zu Tàpies). Um seinerseits die Anfrage an den früheren Band aufzunehmen: Immer noch warten wir auf eine vertiefte und kompetente Diskussion bzgl. religiöser und sakraler, liturgischer Kunst (wobei zuvor schon „religiös“ eine doppelte Lesart verlangt: auf Religiosität und auf Religion hin). Nur wenn man hier keine Unterschiede machen will, kann es m. E. zu Problemen „zwischen autonomer Kunst und religiöser Spiritualität“ (175) kommen, und nur dann wird W. Hofmanns Votum gegen den Tetschener Altar „überraschend“ (213). Eines ist die Beschriftung von Devotionalienbildchen durch Beuys. (In welchem Sinn [außer als Beuys-Reliquie] macht die Hinzufügung von „der Erfinder der Stickstoffsynthese“ zu SACRO CUORE DI JESU aus dem Kitschbild [Beuys selbst:] „ein ganz wichtiges Bild innerhalb der Kunstgeschichte“ – 241?) Ein anderes ist das (kaum immer hintergründig) Plakative so mancher der beschriebenen kultischen wie pädagogischen Aktionen (einem gläubigen Künstler würde das heute niemand gestatten, und schon er sich selbst nicht – gottlob; es stößt einem manchmal in pastoral bemühten Gottesdiensten zu – leider Gottes). Ein anderes nochmals wären etwa Kirchen-Fenster von Schreiter (wobei ich gerade nicht die umlärmt „Zeigstock“-Programmatische für Heidelberg meine). J. SPLETT

GEFFRÉ, CLAUDE, *Profession Théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI<sup>e</sup> siècle? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*. Paris: Albin Michel 1999. 316 S.

Für Theologen ist Claude Geffré auch östlich des Rheins kein unbekannter Name. Neben seinen theologischen Publikationen ist er bekannt als Redaktionsmitglied verschiedener Zeitschriften („Concilium“, „Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale“, „La Vie Spirituelle“) und als Leiter der bekannten Reihe „Cogitatio fidei“ des einst rein dominikanischen Verlagshauses „du Cerf“. Nicht nur sind aber Leben und Werk dieses französischen Dominikaners eng miteinander verwoben, sie sind in gewisser Weise auch ein Widerschein der Veränderungen, die die katholische Theologie in den zurückliegenden 30, 40 Jahren erlebt hat. Sein „erstes Leben“ (62) verbrachte Geffré in Le Saulchoir, dem berühmten Studium der französischen Dominikaner, das seit 1937 (nach der Rückkehr aus dem belgischen Exil) in Etiolles (Seine-et-Oise), am Stadtrand von Paris untergebracht war: zunächst als Student (1949–55), dann als Professor (1957–68) und schließlich (1965–68) auch als (akademischer) Rektor der Fakultäten und als (ordensinterner) Regens des Studiums. Bereits 1967 übernahm er jedoch, in der Nachfolge von H. Bouillard S. J., zunächst die Vorlesungen und ein Jahr später, mitten in der französischen Studentenrevolution, den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften am diözesanen „Institut Catholique de Paris“. 1988 wechselte er an derselben Institution auf den Lehrstuhl für biblisch-theologische Hermeneutik und Theologie der Religionen. Im Augenblick seiner Emeritierung (1996) wurde er von seinen dort tätigen Mitbrüdern für drei Jahre zum Leiter der „École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem“ gewählt, vom Generalmeister seines Ordens umgehend dazu bestellt, von der Bildungskongregation jedoch erst mit einer gewissen Verspätung bestätigt (24f.).

Diese und weitere Aspekte eines reichen Lebens im Dienst der Theologie werden in den Gesprächen aufgegriffen, die G. Jarczyk noch in Jerusalem mit dem französischen Dominikaner geführt hat. Die „Interviews“ (wie ähnliche, früher geführte Gespräche Jarczyks mit u. a. H. de Lubac, J. Gaillot, G. Danneels, E. Drewermann, R. Panikkar in den deutschen Übersetzungen für gewöhnlich genannt werden) sind in vier Teile geteilt und werden von einer im Französischen mehrdeutigen und darum nur schwer übersetzbaren Überschrift zusammengehalten: „Profession Théologien“. Sie berühren denn auch in einer lockeren Reihenfolge zunächst einmal die Biographie Geffrés, dann aber aktuelle und allezeit diskutierte theologische Themen, wie z. B.: die (dogmatische) Theologie im Zeitalter der Hermeneutik, den religiösen Pluralismus, die religiöse Wahrheitsfrage, die Frage der Mission zu Zeiten des Dialogs, die Kirche als „Sakrament der Einheit“, die Priesterweihe von Frauen u. a. m. Was die Lektüre der Gespräche interessant macht, ist, daß Geffré mit seinen Auffassungen zu den jeweiligen Fragen nicht hinterm Berg hält. Da das Buch für ein breites Publikum gedacht ist, sind ihm am Ende ein Glossar theologischer Fachbegriffe und eine Abteilung mit Kurzbiographien erwähnter Persönlichkeiten beigegeben.

D. HERCSIK S. J.