

Grundbegriffe und ihre Grammatik „eine philosophische Vorentscheidung enthält“ (21), verdeutlicht die Vergeblichkeit einer radikalen Trennung der Philosophie von der Theologie. Eine Bereicherung stellt ferner das Bemühen des Autors dar, mit Thomas einen maßgeblichen Referenzautor der katholischen Tradition in die aktuelle theologische Diskussion einzubringen. Die Rückbesinnung auf Thomas geht bei H. einher mit der begrüßenswerten Orientierung an der im Mittelalter gepflegten Form des systematischen Theologietreibens: „Während man im Mittelalter kognitive Faktoren beim Denken beachtet und trainiert hat, appelliert man heutzutage oft an die Gefühle – etwa: Betroffenheit statt Syllogismus“ (9). Nachteilig wirkt sich die mitunter allzu knapp gehaltene Darstellung des thomanischen Gedankenguts in der Untersuchung aus. Um der vom Verf. vorgelegten, dichten Rekonstruktion der Argumentation bei Thomas folgen zu können, ist es manchmal unerlässlich, besagte Stellen im *Corpus thomisticum* nachzuschlagen. Dabei zeigt sich, dass sich der Autor nicht auf eine bloße Thomas-Paraphrasierung beschränkt, sondern etwa bei der Skizzierung von S.th. II-II, q.2, a.3 (46f.) eine eigenständige *analysis fidei* vorlegt, die nicht in all ihren Details durch die angeführten Thomas-Stellen gedeckt ist. Fraglich ist, ob der Autor die Aussageabsicht von S.th. II-II, q.2, a.5 durch die Deutung trifft, dass „der Glaube für Thomas nicht primär, sondern nur sekundär mit der biblischen Offenbarung verknüpft ist“ (43). Denn nach Thomas ist dasjenige *per se* Gegenstand des Glaubens, *per quod homo beatus efficitur* (S.th. II-II, q.2, a.5, c) bzw. *illa per quae ducimur ad vitam aeternam*; das *occultum divinitatis* und das *mysterium humanitatis Christi* gehören daher *per se* zum Glauben (S.th. II-II, q.1, a.8, c). Die pauschale Zurückweisung der Möglichkeit einer Gotteserfahrung, zu der sich H. durch Thomas legitimiert sieht, müsste des Weiteren durch die Berücksichtigung der thomanischen Raptus-Lehre (S.th. II-II, q.175) ausbalanciert werden, wonach sowohl Moses als auch Paulus auf Erden eine Anschauung der *divina veritas in sua essentia* zuteil wurde (S.th. II-II, q.175, a.3, ad 1). Nur schwer nachvollziehbar ist ferner, inwieweit der Autor auf dem Hintergrund seiner These, „dass ein neuer Gedanke in der Theologie wahrscheinlich nichts als ein [sic!] Irrtum darstellt“ (10), dem Phänomen der Dogmenentwicklung angemessene Rechnung zu tragen vermag. Es bleibt schließlich zu hoffen, dass die Chancen und Grenzen der Theorie vom „Gottessatz“, wonach „in einem Satz [...] eine Öffnung der Realität auf Gott hin geschieht“ bzw. „Sätze ein Bewusstsein davon verkörpern, dass es die Wirklichkeit selbst gibt“ (148), im Rahmen einer breiteren Rezeption weitere Klärung erfahren. An dieser Stelle müssen einige Anmerkungen genügen: Da die These vom Gottessatz auf einer Korrespondenz-Theorie der Wahrheit beruht, hätte H. offenzulegen, weswegen er diese den Konsensus- und Kohärenz-Theorien der Wahrheit vorzieht. Ferner stellt sich die Frage, ob mit dem Gottessatz-Konzept eine nur in bestimmten Kulturen nachvollziehbare Argumentationsfigur vorliegt. Für das Wissen, dass Gott bzw. dass das Sein selbst ist (157), ist die Verwendung des „Wortes ‚Wirklichkeit‘ mit der doppelten (analogen) Bedeutung (konkret und abstrakt)“ konstitutiv (179). Bleibt Angehörigen einer Sprachgruppe, in der nicht zwischen Wirklichkeit und Wirklichkeiten unterschieden wird, diese rudimentäre Gotteserkenntnis vorenthalten?

C. J. AMOR

4. Praktische Theologie

ZUR GRÖßEREN EHRE GOTTES. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Herausgegeben von *Thomas Gertler/Stephan Ch. Kessler/Willi Lambert*. Freiburg i. Br.: Herder 2006. 414 S., ISBN-10: 3-451-28944-X; ISBN-13: 978-3-451-28944-6.

Zum 450. Todestag des Ignatius von Loyola (†1556) haben namhafte Jesuiten versucht, Ignatius und sein Werk (vor allem die Exerzitien) theologisch für die Gegenwart neu zu bedenken. Das Buch enthält 20 Beiträge; auf einige davon möchte ich etwas näher eingehen. *R. Garcia-Mateo* (Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola, 12–34) stellt die

Frage, inwiefern bei Ignatius das persönliche Erlebnis seiner religiösen mystischen Erfahrung einerseits und der rationale Diskurs seiner Studien andererseits bei der Gestaltung seiner Spiritualität zusammenfließen. Zwar betont Ignatius seine eigene mystische Erfahrung und schreibt im „Bericht des Pilgers“ (29): „Wenn es keine Schrift gäbe, die uns in den Dingen des Glaubens unterwiese, wäre er doch entschlossen, für sie zu sterben, nur um dessentwillen was er geschaut hat.“ Das bedeutet aber nicht, den Wert der Hl. Schrift zugunsten der Mystik zu unterschätzen; vielmehr soll die Übereinstimmung festgestellt werden, die Ignatius zwischen seinen mystischen Erlebnissen und dem Inhalt der biblischen Offenbarung sah. Dies lässt sich auch heute noch am Exerziensbuch nachweisen. So ist z. B. das „Prinzip und Fundament“ oder der Abschnitt zur „dritten Wahlzeit“ nach dem aristotelisch-scholastischen Diskurs strukturiert, während die „vier Wochen“ wesentlich das Element der affektiven biblischen Betrachtung in die Mitte stellen. „Aus dem Dargestellten ist also klar geworden, dass die ignatianische Spiritualität durch eine enge Verbindung von religiöser mystischer Erfahrung und philosophisch-theologischem Wissen gekennzeichnet ist“ (33). Dies wird auch im folgenden Beitrag exemplifiziert: *St. Ch. Kessler*, Von der „Imitatio“ zur „Indifferenz“. Zur theologischen Dynamik der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola aus dem Blickwinkel patristischer Theologie (35–48). Der Autor zeigt, wie Ignatius Positionen der patristischen Theologie (besonders auch der monastischen Tradition) der Alten Kirche aufgreift. Neben einer gewissen Begeisterung für die Anfänge der Kirche verfügte Ignatius zwar über keine vertieften Kenntnisse der altkirchlichen Literatur. Dennoch wurde er (ab dem Beginn seines Bekehrungsweges) mit der patristischen Vorstellungswelt mehr und mehr vertraut und hat bei der Ausformulierung seiner geistlichen Theorie reichlich aus dieser Quelle geschöpft. „Ignatius selbst hat die Rückbindung an die Tradition, nicht zuletzt auch an die Tradition der Kirchenväter, als eine Ermöglichung von Freiheit erfahren, seinen individuellen geistlichen Impuls in Kirche und Gesellschaft seiner Zeit einzubringen. Die Exerziten entspringen den geistlichen Erfahrungen im Prozess seiner Bekehrung. Im Lauf seines Lebens reichte er sie immer tiefer in den Strom der geistlichen Überlieferung und den institutionellen Raum der Kirche ein“ (45). Hat Ignatius der heutigen Theologie noch etwas zu sagen? Dieser Frage geht *A. Zahlauer* nach (Wenn Heiligkeit zu denken gibt. Ignatius von Loyola als „produktives Vorbild“ theologischer Reflexion, 88–109). Es gibt offenbar eine fromme Literatur, die der Reflexion der Theologie vorausgeht, eine Literatur, in der die Aneignung der Offenbarung Gottes schöpferischer und ursprünglicher geschieht als sonst. Für uns heute geschieht diese Aneignung aufgrund „produktiver Vorbildlichkeit“. Ignatius darf als ein solches Vorbild gelten. Er hat in seiner Art, dem Glaubensvollzug greifbare Gestalt zu verleihen, etwas Archetypisches an sich. In einem Menschen wie ihm wird deutlich, wie gerade die einmaligen Zufälligkeiten der Geschichte (also das Individuelle) in die Ewigkeit Gottes eingehen können. Von Zahlauer führt der Weg direkt zu den Überlegungen, die *H. Zollner* anstellt (Biographie und Theologie. Glaube, Hoffnung und Liebe im „Bericht des Pilgers“ als Anregung für eine Theologie der Biographie, 270–287). Für viele Menschen ist es schwierig geworden, in den traditionellen Formen des Glaubensvollzugs einen Zugang zum Glauben an Gott zu finden. Die Inhalte des christlichen Glaubens werden immer seltener gelernt und gewusst. Wo Menschen heute ihren Glauben nähren wollen, suchen sie nach personalisierten Formen, in denen sie sich angesprochen fühlen und in denen sie Gott erfahren. Das gilt auch für die Theologie und die Theologen. „Die akademische Theologie kommt in der Beschäftigung mit den erzählten Biographien des geistlichen Lebens in Kontakt mit ihrem lebendigen Grund, wird so vor Selbstgenügsamkeit bewahrt und empfängt darin Anregung für Auseinandersetzung mit theologischen und lebenspraktischen Fragen ihrer Zeit“ (284f.). – Mit besonderem Interesse habe ich den Beitrag von *D. Terstriep* gelesen (Sich üben. Ein Versuch über ignatianische Aszese, 288–309). Der Autor geht von einer Renaissance der Aszese aus. „Während der christliche Sprachgebrauch das Wort bis heute weitgehend meidet, erfreut sich das Phänomen außerhalb der Kirche neuer Aufmerksamkeit“ (290). Sich-Üben (Aszese) war ein Lebens-thema für Ignatius. Sein wichtigstes Buch trägt den Titel „Geistliche Übungen“. Freilich musste Ignatius erst die (bittere) Erfahrung machen, dass Aszese nicht eine Art Selbsterlösung sein darf. Gelingendes und gutes Leben ist nicht (aus eigener Anstrengung he-

raus) machbar. Vielmehr musste Ignatius lernen, dass der Übende ein (auf Gott) Hoffender ist und ein Lernender. „Aszese, das Sich-Üben macht den Wegcharakter der menschlichen Existenz sichtbar. Wir sind Lernende, die das Ziel noch vor sich haben. Ignatius verstand sich als Pilger, der sein Leben lang zu Gott, den Menschen und sich selbst unterwegs war. Er blieb ein Übender, der viel lernte – auch durch Fehler hindurch, und so ein Hoffender, der gewiss war, durch Übung seinem Ziel näher zu kommen“ (300). Das gilt natürlich auch für die nicht-christlichen Religionen. Als der Rez. in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jhdts. bei japanischen Zenmeistern häufiger an Zenmeditationen teilnahm und sich die verbale Kommunikation mit dem Meister recht mühsam gestaltete, bekam er zumeist nur zu hören: „Üben, üben, üben“. Das Üben sollte dazu dienen, die bereits vorhandene Erleuchtung zum Vorschein zu bringen und den Buddha, der wir alle sind, erscheinen zu lassen. – Zum Schluss sei noch der Beitrag von A. R. Batlogg erwähnt (Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität, 349–367). Als Rahner in die Gesellschaft Jesu eintrat (1922), war dort vieles im Aufbruch: Der Orden entdeckte seinen Gründer neu. Die ab 1894 in den „Monumenta Historica Societatis Iesu“ edierten Quellentexte brachten teils neue, teils unbekannte, vernachlässigte oder ignorierte Aspekte über Ignatius an den Tag. Dieser wurde nun auch als Theologe neu entdeckt. Damit wurden die Exerzitien für Rahner Gegenstand und Quelle der Theologie. Das gilt auch für die Mysterien des Lebens Jesu, welche in den Exerzitien zur Betrachtung vorgelegt werden. „Die Mysterien des Lebens Jesu können so zur theologischen Erkenntnisquelle werden, weil sie nicht mehr missverstanden werden als Illustrationen oder abstrakte Anlässfälle. Das Leben Jesu kann zum Ort der Begegnung mit Gott werden („locus theologicus“). Wachsende Vertrautheit mit dem Leben Jesu bleibt offen für den Glauben – und damit für ein Bekenntnis. Der Blick auf das Leben Jesu kann zum Fenster werden, das auf eine größere Wirklichkeit verweist: Jesus macht ein Geheimnis ... offenbar, er ist die Offenbarung Gottes selbst“ (364). – Diese ganz wenigen „Kostproben“ sollen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, dass es sich sehr lohnt, dieses schöne Buch zu lesen.

R. SEBOTT S. J.

FREITAG, ELKE, *Ehe zwischen Katholiken und Muslimen*. Eine religionsgeschichtliche Vergleichsstudie (Kirchenrechtliche Bibliothek; Band 11). Wien/Berlin: LIT Verlag 2007. 232 S., ISBN 978-3-7000-0660-2 (Österreich); ISBN 978-3-8258-9363-7 (Deutschland).

Die vorliegende Arbeit, welche im SS 2004 an der Theologischen Fakultät Lugano als Dissertation angenommen wurde, befasst sich mit einem Thema aus dem vergleichenden Religionsrecht. Während die Lehre der katholischen Kirche weithin bekannt sein dürfte, soll in der Besprechung die Doktrin des Islam etwas ausführlicher zu Wort kommen. Das Buch ist in acht Paragraphen bzw. Kap. (kritische Frage des Rez.: warum keine einheitliche Benennung?) eingeteilt. In Paragr. 1 (Die Ehe in Theologie und Rechtsordnung der katholischen Kirche, 18–44) betont die Autorin vor allem zweierlei: Zum einen hat der CIC/1983 weithin die personale Neuorientierung der Ehe übernommen, welche Vat. II GS vorgenommen hatte. Zum andern wird auch die kirchliche Dimension der Ehe („velut Ecclesia domestica“, LG 11) betont. „Mit dieser Wiederentdeckung der kirchlichen Dimension des Ehesakramentes wird allgemein einer Verengung der Ehe auf den privaten Bereich entgegengewirkt“ (44). In Paragr. 2 (Die Ehe im Islam, 45–75) wird das islamische Recht dargestellt. Es lässt sich in vier Punkten zusammenfassen: 1. Die Ehe ist ein Vertrag zwischen Mann und Frau. Die Frau ist dabei allerdings nicht absolut frei, weil sie (nach traditionellem islamischem Recht) nicht ohne den Eheverwalter (wali) ihren Ehemillen bekunden kann. Auch wenn dieser von der Frau selbst beauftragt ist, übt er doch einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die Wahl der Frau aus. 2. Das islamische Eherecht kennt keine absolute Gleichheit der Eheleute. Der Mann ist Oberhaupt der Familie und hat das Recht, von der Frau (wenn es sein muss, auch durch Zwang) Gehorsam zu fordern. 3. In den meisten islamischen Staaten ist die Polygamie sehr zurückgedrängt, dennoch ist sie möglich. Nur in Tunesien ist sie verboten. 4. Die Tatsache, dass der Ehevertrag keinerlei religiöse Bedeutung hat (in der christlichen Ehe wird der Vertrag dagegen zum Sakrament erhoben), führt dazu, dass der Islam auch nicht das Prinzip