

eine Reihe von Schnittmengen. Dies waren vor allem die Tendenz zu einer „gereinigten“ Frömmigkeit, der autoritäts- und traditionskritische Akzent und die kirchenreformerische Tendenz im Sinne der Rückkehr zur „Alten Kirche“. All dies stand in Kontrast zu den jesuitischen „Regeln zum Fühlen in der Kirche“. Dieses Gemisch ist für die Gesellschaft Jesu tödlich geworden.

Vom Titel des Buches her würde man eine entsprechend gleichwertige Darstellung der neuen Gesellschaft Jesu seit 1814 erwarten. Jedoch ist nur ein Epilog von 27 Seiten (566–593) dem neuen Orden gewidmet, die allerdings immer noch einen guten Überblick vermitteln und selbst für das 19. Jhd. die Pluralität und das moderate Aufgreifen moderner Anliegen hervorheben. Mehr dürfte bisher nicht möglich sein: Nur wenige Regionen des Ordens bieten Vorarbeiten, die Material für eine ähnlich umfassende wissenschaftliche Gesamtdarstellung liefern. Eine solche für die neue GJ dürfte ein dringendes Desiderat für die kommenden Jahrzehnte sein. Aber auch die letzten Seiten, nicht zuletzt der Schlusspassus über Papst Franziskus als Integrationsfigur in der Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie (591–593), sind lesenswert.

33 zum Teil farbige Illustrationen in der Mitte des Buches (zwischen den Seiten 384 und 385) lohnen, den Blick auf sie zu werfen und auch je nachdem die Lupe in die Hand zu nehmen, um die zugehörigen Texte zu entziffern. Am Eingang und Ende des Buches findet man Karten: zu den Niederlassungen des Ordens in Europa bis 1615, den Reduktionen in Südamerika und den Niederlassungen in Indien bis um 1700. Aus welchen Gründen auch immer sehr lückenhaft ist das Namensregister geraten. Speziell vom Kapitel über die Jesuiten und die Künste an und für den ganzen 4. Hauptteil über die Missionen ist es ausgesprochen nachlässig verfertigt. Man vermisst im Register bedeutende, im Text durchaus gebührend gewichtete Namen wie Alexander de Rhodes (404 f.), Alonso de Sandoval (441 f.), Ruiz de Montoya (477 f.), Torres Bollo (483), Schall von Bell (497 f.), Giuseppe Castiglione (388 f., 495), Joachim Bouvet (499 f.), Martino Martini (511), Niccolo Paccanari (562 f.), von vielen nur nebenbei erwähnten Jesuiten nicht zu reden; nicht-christliche Herrscher und sonstige Personen wie der mehrfach im Text erwähnte chinesische Kaiser Kangxi kommen hier erst recht nicht vor. Auch wäre neben dem Personenregister ein Sachregister angebracht gewesen, um – zumal in Anbetracht der eigenwilligen Gliederung – bestimmte Tätigkeitsbereiche oder Fragepunkte leicht zu finden.

Bei alledem ist es doch, wie bereits eingangs erwähnt, bisher die beste wissenschaftlich ausführliche Gesamtdarstellung der Geschichte der alten Gesellschaft. Und diese unterscheidet sich dadurch von der neuen, dass sie auch die Geschichte und Kultur des ganzen katholischen Europa (und Lateinamerika) über zwei Jahrhunderte geprägt hat. So ist das Werk nicht nur für den Kirchen- und Ordenshistoriker, sondern für jeden früh-neuzeitlichen Historiker unverzichtbar.

KL. SCHATZ SJ

3. Systematische Theologie

GALLEZ, JEAN-POL, *La théologie comme science herméneutique de la tradition de foi. Une lecture de Dieu qui vient à l'homme* de Joseph Moingt (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 275). Leuven: Peeters 2015. XIX/476 S., ISBN 978-90-429-3179-4.

Bereits ein erster Blick auf die Einleitung macht deutlich, von welcher Grundüberzeugung sich J.-P. Gallez (= G.) bei seiner Lektüre von J. Moingts (= M.s) dreibändiger theologischer Summe *Dieu qui vient à l'homme* (2002–2007) leiten lässt: In einem gesellschaftlichen und universitären Umfeld, das der Theologie ihren Status als Wissenschaft zunehmend abspricht, sieht sich letztere herausgefordert zu zeigen, inwiefern „la raison humaine est engagée dans l'acte de la foi“ (1). Der Versuch, Theologie als Humanwissenschaft zu profilieren, kann zwar auf der Linie der klassischen Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen gelesen werden; allerdings haben sich die Gewichte angesichts der Diversifikation der Wissensformen deutlich verschoben. Die kulturellen Herausforderungen einer pluralen Weltgesellschaft konfrontieren die Gläubigen ebenso wie die Theologie mit der

Notwendigkeit „de quitter le simple plan de l'histoire du développement du dogme – et donc d'une simple *logique* de la foi – pour se tourner vers une véritable *intelligence* de la foi qui implique de justifier au présent l'acte de croire sur fond d'une enracinement scripturaire et donc d'interroger les Écritures et la Tradition“ (5). G.s Projekt einer Rekonstruktion von M.s hermeneutisch gewendeter Theologie als kritischer Glaubenswissenschaft, die sich einem *humanisme évangélique* ebenso wie ihrer eigenen Verwurzelung in einer lebendigen Tradition reflektierter Glaubenspraxis verpflichtet weiß, lässt sich in vier Etappen unterteilen, die im Folgenden kurz vorgestellt werden.

Im ersten Hauptteil (vgl. 17–85), der als ausführliche Problemskizze gelesen werden kann, zeichnet G. die jüngeren Entwicklungen im Ringen um eine sich ihrer Grenzen zunehmend bewussten Vernunft nach. Die mit dem hermeneutischen Zeitalter der Vernunft einhergehende Verflüssigung des Denkens spiegelt sich auch in neueren philosophischen und theologischen Ansätzen wider, weshalb deren grundlegende Entwicklungsdynamiken – allerdings aus einem stark frankophon akzentuierten Blickwinkel – gerafft vorgestellt werden. Dieser breit angelegte *status questionis* (vgl. 17–50) mündet in einen ersten Aufriss von M.s theologischer Summe (vgl. 51–85), die als „récit de la révélation de la Trinité dans l'histoire appréhendée à partir de sa manifestation en Jésus conféssé comme Christ“ (51; vgl. 63) näher bestimmt wird. In der Verbindung von Geschichte und Offenbarung deutet sich bereits eine grundlegend fundamentaltheologische Orientierung an, die durch eine Präzisierung der Gottesfrage als Frage nach dem Glauben an Gott nochmals geschärft wird. Angesichts dessen ist es nur konsequent, wenn G. seine dynamisch angelegte Rekonstruktion mit der Frage nach den grundlegenden Kategorien eines christlichen Offenbarungsverständnisses einsetzen lässt. Die epistemologische Fundierung des Konzepts der Offenbarung und des Glaubensaktes zielt darauf ab, „à établir en raison les coordonnées d'une pensée théologique de la foi en Dieu à partir de la christologie“ (52). Damit kann auch der eigentliche Gegenstand der Theologie, nämlich der „Dieu révélé dans la foi au Christ“ (52; vgl. 55), gegenüber der philosophischen Gottesfrage, die vielen modernen Menschen zunehmend unverständlich oder absurd erscheint, auf eine konstruktiv-kritische Weise neu profiliert werden, ohne deshalb berechnete Grundanliegen einer philosophischen Gotteslehre theologisch zu übergehen. Die prekäre Stellung der Gottesfrage muss im Gegenteil ihrerseits im Spannungsfeld von *deuil* und *dévoilement* – den beiden zentralen Stichworten der ersten beiden Kapitel – historisch eingeordnet und theologisch reflektiert werden (vgl. 57 f.; 64). Als explizit hermeneutische Wissenschaft hätte Theologie insgesamt an die narrative Struktur der Evangelien anzuknüpfen. Sie kann nur dann hoffen, wahrheitsgetreu zu sein, wenn ihre Sprache der geschichtlichen Logik der Offenbarung – wie sie von M. in den Kapiteln 3 und 4 entfaltet wird (vgl. 64–70) – entspricht. Selbst „[l']être trinitaire de Dieu ne se dit bien que lorsque son histoire est racontée par un discours de foi qui montre aussi son sens comme histoire des hommes, selon un coïncidence de l'éternité et de temps“ (64). Dieser äußerst knappe und dichte Durchgang durch grundlegende Fragestellungen und Dynamiken der Argumentation lässt nach G. bereits einige Rückschlüsse auf die theologische Methode von M. zu: Er geht grundsätzlich narrativ und induktiv vor. In seiner Argumentation verbindet M. Elemente einer positiven Theologie mit fundamentaltheologischen Reflexionen zu einer neuen Form von Apologetik, die sich (selbst)bewusst als radikal theologische versteht, ohne dabei den kritischen Anfragen der Humanwissenschaften auszuweichen oder die diachrone Dimension theologischer beziehungsweise philosophischer Debatten zu vernachlässigen und dabei zu Tage tretende Diskontinuitäten unkritisch zu überspielen (vgl. 70–76). Weil das Konzept der Offenbarung nach M. für das Verständnis der Theologie als Wissenschaft von zentraler Bedeutung ist, werden die Grundlinien seines Profils in kritischer Bezugnahme auf die Entwürfe von Barth, v. Balthasar, Rahner und Tillich abschließend nochmals geschärft (vgl. 76–85).

Im zweiten Hauptteil *Paradigmes théologiques et hypothèse de travail* (vgl. 89–191) geht G. auf die innere Dynamik der Wechselbeziehung von Fundamentaltheologie und Dogmatik (vgl. 91–147) ein. Dies geschieht in zwei Schritten, in denen „[...] on rattache la théologie fondamentale à une pensée de la révélation de Dieu et qu'on la juge inséparable de son acte de réception dans la foi dont rende compte, entre autres, la théologie dogmatique“ (89). Ausgehend von der erkenntnistheoretischen Frage nach einem möglichen Zugang zum trinitarischen Gott werden drei Paradigmen diskutiert, anhand derer M. das Prinzip eines

hermeneutischen Verständnisses des Dogmas im Licht der Geschichte der Offenbarung näher entfaltet. Mit Blick auf die auch theologisch hochbrisante Frage nach dem Verhältnis von Zeit/ Ewigkeit und ihrer konkreten Bedeutung für die Identität des Sohnes – von denen das christologische Dogma spricht – mit dem konkreten Menschen der Evangelien arbeitet G. zum einen nicht nur ein differenziertes Verständnis der Inkarnation (vgl. 96–98) heraus. Zum anderen skizziert er auch M.s theologische Grundoption für eine „intelligence de l’historicité de la foi pascale“ (111), die sich in ihrer Wertschätzung von Schrift und lebendigem Glauben zwar kritisch von der klassischen dogmatischen Theologie absetzt, ohne sie deshalb gering zu achten (vgl. 116) – eine Dynamik, die anhand der beiden Paradigmen Geschichte/ Sein und Glaube/ Religion noch weiter vertieft wird. Schon hier zeigt sich, wie wichtig in einer geschichtsbewussten und pluralistischen Gesellschaft ein relationales Verständnis von Person und Erfahrung für die theologische Reflexion ist. Weil aber Offenbarung nicht ohne *traditio fidei* gewusst werden kann, muss in einem zweiten Schritt (vgl. 149–191) eine Hermeneutik der Rezeption entwickelt werden, die das Konzept der Tradition näher bestimmt und nach legitimen Formen ihrer kritischen Interpretation fragt. Theologie kann angesichts der damit verbundenen Herausforderungen als „herméneutique phénoménologique de la tradition de foi“ (166) bestimmt werden. Dabei wird deutlich, dass „l’immuabilité de l’acte de foi et la diversité des systèmes de pensée convoqués pour en rendre compte“ (182) auf unterschiedlichen Ebenen stehen und in der theologischen Reflexion daher entsprechend differenziert zu deuten sind.

Der dritte Hauptteil thematisiert den Status der Theologie als Wissenschaft (vgl. 195–307) und fragt nach der Plausibilität des Wahrheitsanspruchs der Offenbarung *ad extra* (vgl. 197–258), also mit Blick auf andere Wissenschaften, sowie *ad intra* (vgl. 259–307) im Zusammenspiel der einzelnen theologischen Teildisziplinen. Angesichts der Pluralität von Rationalitäten muss jede Disziplin neben ihren materialen Gehalten auch von ihrem „objet formel, compris comme lieu de son unification“ (199; vgl. 250) Rechenschaft geben können. Die konkreten Auswirkungen dieser zugleich kritischen und hermeneutischen Wende der Vernunft auf das Selbstverständnis der Theologie werden in historischer und systematischer Perspektive behandelt. Während die historische Kritik das Verhältnis des einen Glaubens zu den vielen Erzählungen (vgl. 200) aufwirft, stellen die Naturwissenschaften jede Beziehung von Natur und Heilsgeschichte (vgl. 208) grundsätzlich in Abrede, und die Humanwissenschaften bestreiten die praktische Relevanz eines *humanisme évangélique* (vgl. 218–220). Ohne M.s ebenso dynamische wie kreative Integration dieser fundamentalen Kritik in seine theologische Argumentation nachzeichnen zu können, fällt auf, welch zentrale Rolle darin der Beziehung von Gott zum Menschen als seinem Geschöpf zukommt. Trotz des modernen Atheismus bleibt in all den Bemühungen zur Stützung des Wahrheitsanspruchs der Theologie die Philosophie – insbesondere in ihrer phänomenologischen (Merleau-Ponty) und hermeneutischen (Gadamer) Ausrichtung – unbestritten ihr wichtigster Gesprächspartner, ohne dessen Hilfe sich eine erfahrungsgesättigte, phänomenologisch-hermeneutische „théorie théologique de la vérité“ (255) nicht entwickeln ließe. In einem zweiten Schritt fragt G. vor dem Hintergrund der Vielzahl theologischer Teildisziplinen nach der grundlegenden Einheit der Theologie, die letztlich „épistémologiquement à cette conception non numérique de l’unité divine“ (261; vgl. 263), also in der dynamischen Einheit der Trinität, zu verorten ist. Von hier aus kann nicht nur die spezifische Stellung der Exegese am Schnittpunkt von Innen- und Außenperspektive näher bestimmt, sondern auch die Bedeutung der grundlegenden Spannung zwischen dem einen Glauben an den dreieinen Gott und dessen Ausfaltung in einer Vielzahl theologischer Disziplinen fruchtbar gemacht werden – wie nicht zuletzt die weiterführenden Überlegungen zu Natur, Quellen, Gegenstand und Methoden der Theologie sowie deren kritische Relecture vor dem Hintergrund einer Typologie zeitgenössischer Paradigmen der Einheit (C. Theobald; vgl. 300–307) zeigen.

Der abschließende vierte Hauptteil *La théologie et le Dieu de l’histoire* (vgl. 311–409) behandelt das epistemologische Grundproblem des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte. Ausgehend von der klassischen Frage nach der Gotteserkenntnis rekonstruiert G. eine „théologie en action au cœur du monde en analogie avec le caractère opératoire qui est le sien parmi les autres rationalités“ (311). Dabei werden nicht nur die grundlegenden Prinzipien, die bereits für die vorhergehenden Kapitel leitend gewesen sind, mit Blick auf neuere theologische Entwürfe – zu nennen wären insbesondere v. Balthasar, Rahner, Jün-

gel sowie Theobald – in eine systematische Ordnung gebracht, sondern auch die tragende Rolle der Christologie nochmals präzisiert. Dabei ist es wesentlich „l'intériorité mutuelle de la Trinité et du monde, définitivement révélée en Jésus, et représentée par le paradigme être – histoire, qui préside à la pensée d'une détermination théologique du moment présent“ (311). In einem weiteren Schritt können auf dieser Basis die Grundlinien der politischen Theologie von M. beziehungsweise dessen Verständnis eines *humanisme évangélique* (vgl. 350) weiter entfaltet werden. Die daran anknüpfende Fundamentalekklesiologie „repose sur une conception trinitaire de la communication dont la concrétisation ecclésiale apparaît comme la condition *sine qua non* d'une insertion chrétienne effective et crédible qu'appelle la Révélation au cœur du monde“ (311; vgl. 363) – womit der politische Charakter der Ekklesiologie mit der grundlegend politischen Ausrichtung der Theologie verbunden wäre, ohne dabei die interne Krise der Kirche und ihre Auswirkungen auf ihre Sendung in der Welt vernachlässigen zu dürfen.

Mit seiner ebenso sorgfältigen wie detaillierten Rekonstruktion der grundlegenden Argumente von *Dieu qui vient à l'homme* legt G. die erste umfassende Darstellung der theologischen Summe des französischen Jesuiten und Theologen J. M. vor. Die darin leitende Überzeugung eines ebenso engen wie dynamischen und fruchtbaren Verhältnisses der menschlichen Vernunft zum konkreten Glaubensakt kann sich nach G. zum einen auf den *humanisme évangélique* und zum anderen auf M.s konstruktiv-kritische Reinterpretation der Tradition, die für eine jede Aneignung des Glaubens in unserer pluralistischen Weltgesellschaft unabdingbar geworden ist, stützen. Nur über diesen Umweg kann es gelingen, den Glaubensakt selbst und damit die theologische Reflexion insgesamt aus doktrinalen Engführungen herauszulösen und für einen kritischen Dialog, der sich allein auf die allgemein menschliche Vernunft berufen kann, vorzubereiten. M.s Verständnis der Theologie als phänomenologische Hermeneutik des Glaubensaktes, die sowohl dem Anspruch der Kritik wie demjenigen der Zugehörigkeit zu einer Bekenntnisgemeinschaft gerecht zu werden versucht, ist letztlich im Prozess der Inkarnation und in dem darin zum Ausdruck gebrachten Beziehungsdynamik des trinitarischen Gottes zu seinem Geschöpf grundgelegt. G. arbeitet in dieser umfangreichen, sorgfältigen und textnahen Studie nicht nur die grundlegenden Argumente M.s in überzeugender und gut nachvollziehbarer Weise heraus; er setzt sie darüber hinaus auch in kritische Beziehung zu den prägenden theologischen Entwürfen des 20. Jhdts., wodurch das spezifische Profil dieses im Kontext der deutschsprachigen Theologie leider kaum wahrgenommenen Ansatzes nochmals deutlicher zur Geltung gebracht wird.

P. SCHROFFNER SJ

HANGLER, RAINER, *Juble, Tochter Zion*. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien; Band 9). Regensburg: Pustet 2016. 335 S., ISBN 978-3-7917-2766-0.

Zu den nicht gerade zahlreichen Theologen, die in den letzten Dezennien Beiträge zur Mariologie erbracht haben, zählt vor allem Joseph Ratzinger. Da es bisher zu diesem Thema keine Monographie gab, welche die diesbezügliche Vielfalt von Büchern, Aufsätzen, Vorträgen und Predigten zusammenfasste und diskutierte, unternimmt es die vorliegende, bei Roman Siebenrock in Innsbruck angefertigte Dissertation, diese Lücke zu schließen. Nach einer Einleitung (Teil 1) und einer kurzen Skizze der Mariologie des II. Vaticanum (Teil 2), dessen Entscheidung, die Behandlung Marias in die Kirchenkonstitution zu verweisen, für Ratzinger die „Bedeutung einer geistigen Wasserscheide hatte“ (12), folgt in Teil 3 die Darlegung einiger biographischer Stationen und theologischer Grundlinien Ratzingers, in denen dessen mariologische Beiträge eingebettet sind. Eine besondere Rolle spielen dabei die „mariologischen Hörermitschriften aus der Freisinger Dozentenzeit“ (1954–1957). In ihnen werden bereits die für Ratzinger spezifischen mariologischen Akzente deutlich, die später zwar teils überarbeitet wurden, aber teils auch „mit sehr hoher Ähnlichkeit bis hin zu gleichklingenden Sätzen“ fortgeführt wurden (62). Denn obwohl diese Vorlesungen einem Aufbau folgen, wie er sich auch in Dogmatiken von Schmaus, Premm, Ott u. a. findet, führt der Dozent deren „Privilegienmariologie“ nicht weiter, sondern nimmt seinen Ansatz „vom Glauben Mariens her, der sie zur wahren Tochter Zion macht“ (63 f.). Das besagt zugleich, „dass der mariologische Zugang von J. Ratzinger nicht der Dynamik des Konzils entspringt, sondern früher einer biblischen Grundlegung“ (70). In