

es in der Tiefe der religiösen Erfahrung Verständigungsmöglichkeiten auch zwischen Religionen gibt, deren Glaubenssätze und Riten in einem kaum aufzulösenden Gegensatz zueinander stehen. Darin mag allerdings auch der Grund dafür liegen, daß sich die orthodoxen Richtungen einer jeden Religion mit ihren Mystikern schwer getan haben.

Linz

Josef Janda

SPIRITUALITÄT

■ SPENDEL STEPHANIE (Hg.), *Weibliche Spiritualität im Christentum*. Pustet, Regensburg 1996. (118). Kart. DM 29,80.

Frauen verlassen die Kirchen, weil sie dort keinen Lebensraum mehr vermuten, der ihnen neue, angemessene, befreiende Glaubenserfahrungen eröffnet. Was bleibt, ist die Sehnsucht nach einem geistlichen Leben, das die ihnen eigene spirituelle Begabung fördert und auch fordert. In dieser Spannung bewegte sich eine im April 1995 von der Katholischen Akademie in Bayern zusammen mit der Redaktion „Frau 2000“ des Bayerischen Rundfunks durchgeführte Tagung, welche der vorliegende Band aufgreift und in einem weiteren Rahmen zu entfalten versucht. Sechs Autorinnen und ein Autor melden sich dabei mit je einem Beitrag zu Wort, wobei grundlegende Überlegungen ebenso wie spezielle Fragestellungen Berücksichtigung finden.

Daß Frauen als „spirituell begabte Wesen“ sich in einem Neuland vorfinden, ist der Ausgangspunkt für den einleitenden Aufsatz der Herausgeberin, die immer wieder auf das terminologische Dilemma der weiblichen Dimension von (christlicher) Spiritualität aufmerksam zu machen versucht. Darüberhinaus bleibt eine eher langatmig geratene Situationsanalyse, welche gerade betroffenen engagierten Frauen wenig an neuen Impulsen bereithält.

Vom ersten Absatz an spritzig hingegen liest sich der mit feinsinniger Kompetenz gestaltete Beitrag von Sr. B. Hintersberger „Elemente und Strukturformen weiblicher Spiritualität“. Bereits in den eingangs vorgestellten Rahmenbedingungen überzeugt die Sympathie der Verfasserin zu dem Versuch, Spiritualität als die sehr nüchterne „Mystik des Alltags“ beziehungsweise „Verwirklichung des Glaubens ... unter den konkreten Lebensbedingungen“ mit der daraus resultierenden Vielfalt und Vielgestaltigkeit aufzufassen. Nicht anders ist es im zweiten und dritten Teil des Referats, in dem spirituelle Entfremdungserfahrungen von Frauen gesammelt und – im

Sinne des thematischen Schwerpunkts – Muster und Strukturformen weiblicher Spiritualität vorgestellt werden. Daß B. Hintersberger dabei nicht dem Binnenraum frauenspezifischer Problematik verhaftet bleibt, mag die abschließende Feststellung ihrer Ausführungen verdeutlichen: „Es wird viel von der Weise unseres Miteinanderumgehens als Männer und Frauen abhängen, ob wir geistlich, spirituell leben können, ob unser christlicher Glaube überzeugt und Zukunft hat“ (S. 32).

„Wenn Frauen Gott sagen und man(n) hört nicht hin.“ Das ist es, was den Regensburger Dogmatiker W. Beinert im Rahmen dieses Buches beschäftigt. Originell und aufschlußreich erweist sich sein Ansatz: Der Blick auf die Liste der bis zur Mitte unseres Jahrhunderts kanonisierten Heiligen und Seligen mit dem mageren Frauenanteil von 16,3 Prozent, davon bloß 1,26 Prozent aufgrund ihres Mutterseins (und zwar als Mütter anderer großer Heiliger!). Daß man(n) auch wenig auf die geistliche Erfahrungen der gar nicht so geringen Zahl an christlichen Mystikerinnen gegeben hat, ist hin bis zur gegenwärtigen Diskriminierung von Frauen ein Überhören von Gottes Stimme und auf weite Strecken für die gesellschaftlichen und kirchlichen Krisen der nördlichen Erdkugel verantwortlich. Apropos Mystik: Wenn Beinert übereinstimmend mit dem 1989 von P. Dinzelsbacher herausgegebenen „Wörterbuch der Mystik“ feststellt, daß sich Frauenmystik unter allen Religionen einzig im Christentum findet, so ist das einfach nicht korrekt. Was wäre die islamische Mystik ohne die bis heute hochgeschätzte Rābiʿa al-ʿAdawiyya oder was ist mit Mīrā Bāi, der glühenden Kṛṣṇa-Verehrerin aus dem indischen Norden?

Kirchengeschichtliches Neuland ist es, das Anna Jensen wohl vielen LeserInnen auftut. Wer kennt sie schon, die Prophetin, Poetin und (Kirchen-) Mutter Proba aus dem 4. Jahrhundert mit ihrem epischen Christusgedicht „Cento de Christo“? Vieles ist zu lernen von dieser für vor- und außerchristliche Philosophien und religiöse Traditionen so offenen Frau und ihrem klaren Ja zu Lebensfreude und menschlicher Liebe.

In und aus der Begegnung mit Frauen Lateinamerikas ist der wiederum so gänzlich andere Beitrag M. Eckholts entstanden. Inhaltlich (und sprachlich!) gehört er zum Besten dieses Buches und verdient es, weit über das konkrete Thema hinaus ernstgenommen zu werden. Ausgehend von der lukanischen Emmausperikope wird Christinnen und Christen die Erfahrung der „Fremdheit“ als Grundthema ihres Glaubens in Erinnerung gerufen. Bibeltext wie Lebens- und Gotteserfahrungen lateinamerikanischer Frauen wollen uns auf einen gemeinsamen Weg führen,

einen Weg, der in der Spannung hin auf Unvertrautes den Raum für das Ereignis des Unendlichen bereitet.

Um Wiederbelebung traditioneller Elemente der Marienfrömmigkeit als Dimensionen weiblicher Spiritualität geht es im vorletzten Aufsatz von M. Wagner, dessen teils widersprüchliche und nicht immer unproblematische Aussagen zur Auseinandersetzung reizen.

Kurz und bündig ist der letzte Beitrag „Wer Gott dient, wird nicht krumm“ (Klara v. Assisi). Hier kommt in A. Tafferner eine erfahrene Frauenseelsorgerin zu Wort, die die Dinge ohne Umschweife beim Namen nennt, nämlich daß Frauen noch lange nicht zur Entfaltung ihrer vollen Gottebildlichkeit ermutigt werden, sondern entwürdigenden Erfahrungen ausgesetzt sind. Insgesamt kein laut-schreiendes, sondern ein wohlthuend klares und solides Buch, dessen unterschiedliche Beiträge Frauen auf verschiedenen Ebenen anzusprechen vermögen.

Linz

Borghild Baldauf

■ ZAHLAUER ARNO, *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola*. (Innsbrucker Theologische Studien, 47). Tyrolia, Innsbruck 1996. ISBN 3-7022-2054-2. (381). Brosch. S 498,-/DM 68,-/sFr 62,-.

Mit diesem Werk legt Zahlauer eine Studie vor, die sich zur Aufgabe macht, eine der wesentlichen Wurzeln der Theologie Karl Rahners freizulegen: die geistliche Methodik des Ignatius von Loyola (1491–1556), des Gründers des Jesuitenordens, dem Karl Rahner angehörte. Rahners theologischer Ansatz soll – wie es in der Einleitung heißt – dabei aber nicht von „jesuitischen Interna“ abgeleitet, sondern von seiner „Ordensexistenz“ (14) her erhellt werden. Zahlauer beschreibt seine Vorgangsweise so: „Wir wollen wesentliche Aspekte von Rahners Denken als ‚ignatianische Theologie‘ begreifen“ (15).

Im ersten Teil (21–85) werden Grundzüge der ignatianischen Geistigkeit herausgearbeitet (zum Beispiel die Spannung von existentieller Unmittelbarkeit und kirchlicher Vermittlung, Anwendung der Sinne, Indifferenz usw.); die Gestalt des Ignatius wird so als „produktives Vorbild“ Rahners deutlich. In einem umfangreichen zweiten Teil (86–247) stellt Zahlauer den Einfluß der von Ignatius initiierten Spiritualität auf einzelne Positionen der Theologie Rahners dar. Es geht dabei um sehr frühe Veröffentlichungen über das Gebet, die Rolle der Sinnlichkeit in der Gottesbeziehung, um Einflüsse von Augustinus und Bonaventura auf den „lumen“-Begriff in Rahners Arbeit „Geist in Welt“, um Fragen der Offenbarung, um Maréchals Verständnis der Mystik,

um den Traktat „De gratia Christi“ von 1937/38 sowie um die Relevanz der persönlichen Entscheidung in den Exerzitien. Auf dem Hintergrund der gegen Ende des zweiten Teils immer deutlicher gestellten Frage nach dem systematischen Stellenwert der konkret-geschichtlichen Gestalt Jesu in der (spirituellen) Theologie Rahners geht Zahlauer in einem dritten Teil (248–317) auf die Herz-Jesu-Verehrung ein, die Rahner selbst als „Antitoxin“ gegen die „transzendente Frömmigkeit“ des Ignatius (vgl. 248–250) bezeichnet hatte. Die Auseinandersetzung Rahners mit dieser Frömmigkeitsform ist Ausdruck der Wiederentdeckung des „mystischen Ignatius“ – in Absetzung von einem überwiegend asketischen Verständnis, wie dies lange Zeit in der Gesellschaft Jesu herrschte. Von theologischer Bedeutung ist diesbezüglich Rahners Erarbeitung einer „Theologie des Symbols“, die – ausgehend von der Christologie – eine ausgewogenere Vermittlung der kategorialen und transzendentalen Dimension der Theologie leisten kann. Die Überlegungen Zahlauers münden in einen kurzen vierten Teil (318–327) mit dem Titel „Die praktische Vernunft des Glaubens“ und eine knappe Zusammenfassung (328–334): „Denken als Zeugnis“. Am Ende findet sich ein ausführliches Literaturverzeichnis (337–376).

Dieses Buch stellt eine ungeheuer detaillierte und sorgfältige Arbeit dar. Zahlauer hat sein Erkenntnisinteresse, seine Beurteilungskriterien und die Begründung für seine Vorgangsweise klar formuliert und durchgehalten; dies muß umso deutlicher hervorgehoben werden, als eine solche Haltung gerade im Kontext der Auseinandersetzung mit Spiritualität nicht selbstverständlich ist. Zahlauers Studie bearbeitet eine Fülle von Material, das die „ignatianische Prädisposition“ (111, Anm. 150) der Rahnerschen Theologie verdeutlicht. Besondere Beachtung verdient der „produktive“ Einfluß des Ignatius auf Rahners These von der „Selbstmitteilung Gottes“ (vgl. 56, 91, 110, 245) und seiner Umprägung der traditionellen Gnadentheologie (vgl. 187–196); herausfordernd ist Zahlauers Meinung, in „Geist in Welt“ sei ein massiv platonisierender Hintergrund – der Autor nennt es das „augustinisch-bonaventuranische Motiv“ (152) – wirksam, der es erlaube, Rahner „gegen den Strich“ (131) zu interpretieren. Unabhängig jedoch von diesen und anderen Auffassungen ist klar, daß das vorliegende Werk keine allgemeine Einführung, sondern eine spezielle Auseinandersetzung mit einem Moment der Theologie Rahners darstellt; eine grundlegende Vorkenntnis der Rahnerschen Positionen ist für die Lektüre auf jeden Fall erforderlich. Anzumerken bleiben noch einige Druckfehler (46, Anm. 135; 196, 1. Z.; 199, 16. Z.;