

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.;

199, Anm. 521; 210, 5.Z.; 230, Anm. 654 [4.Z.]; 271, 10.Z.; 274, 2.Z. v.u.; 299, 1.Z. v.u.; 333 3.Z.). S. 217, 12. Z.: „tschh“ ist offenbar ein technischer Fehler; zwischen den Seiten 234/235 fehlt vermutlich eine Zeile. – Kurzes Resümee: Arno Zahlaue gibt hier einen bemerkenswerten Denkanstoß in bezug auf die Erforschung der inneren Wurzeln der Theologie Rahners; diesem – oftmals unterbelichteten – Aspekt ist er mehr als gerecht geworden.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ BISER EUGEN, *Weltfrömmigkeit*. Zum Verhältnis von Geist und Glaube. Vier Aufsätze. Verlag der Tübinger Gesellschaft, Tübingen 1993. (135). Vier zu verschiedenen Anlässen verfaßte Aufsätze sind unter der Themenstellung „Weltfrömmigkeit“ vereinigt. Sie reflektieren unter unterschiedlichen Aspekten das Weltverhalten der Christen samt den Einwänden, die vom Konzept einer radikal autonomisierten und säkularisierten Welt abseits von weltloser Jenseitigkeit wie jenseitslosem Weltsein erhoben werden. E. Biser untersucht unter unterschiedlichen Aspekten die Frage von Mensch, Welt und Gott, die im Zeitalter der Metaphysikkritik und Wissenschaft mancherorts verpönt oder als obsolet erscheint, uns aber weiterhin im Innersten bewegt. Er berührt darin das existentialistische Lebensgefühl der Verlassenheit mit der gnostischen Grundbefindlichkeit der Weltangst, der radikalen Entzweiung von Mensch und Welt, Geist und Körper und der Heimatlosigkeit der Subjektivität im System des Objektiven. Solch neuzeitliche Verlorenheitsgefühle sind unerfüllte Sinnerwartungen und Verlust- sowie Absurditätserfahrungen.

Im ersten Aufsatz „Der Ruf zur Selbstprüfung“ (Reinhold Schneider als Sprecher des europäischen Gewissens) (S. 13–39) geht es um den irreduziblen Eigenwert der Innerlichkeit. E. Biser spricht vom Selbstzerwürfnis des heutigen Menschen und der Angst als der wahren Widersacherin des Glaubens, wobei Glaube und Lebenswille in einem Zusammenhang stehen, das heißt progressiver Glaubensentzug und gebrochener Lebenswille, wie dies in R. Schneiders „Winter in Wien“ in Moll intoniert wird. Nur vom Christusglauben her ist die Lebensangst mit dem zu überwinden, der die Welt überwunden hat. Inmitten aller Verstörtheit der Welt – der Mensch vermag sich aus seinem Verbund mit dem „Sein in der Welt“ nicht zu lösen – ist diese letzte Offenheit des Menschen gegenüber den Werten und Möglichkeiten, eine fruchtbare Weltfrömmigkeit nur vom Christus-Welt-Verhältnis, dem Christuseignis und seiner Weltinterpre-

tation (Inkarnation, Kreuz, Auferstehung) her zu leisten und zwar in der Dialektik von Bejahung und Widerspruch.

Im zweiten Aufsatz „Glaube und Kultur“ (Zur Geschichte eines dramatischen Verhältnisses) (S. 37–70) geht E. Biser der kulturstiftenden Fähigkeit des Glaubens nach in der Wechselbeziehung von Welt- und Glaubensgeschichte. Welt als Schöpfung Gottes (Natur-Welt) und Wirklichkeit des Menschen (Kultur-Welt) zeigt, daß die Rede von der Welt nie nur kosmologisch oder anthropologisch-geschichtlich sein kann, sondern auch theologisch sein muß. Als Operationsfeld sittlicher Auseinandersetzung ist sie Welt der Gegenwärtigkeit, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, von der Wurzel her Schöpfung Gottes und damit mit einem Sinn imprägniert. Der Mensch soll selbst schöpferisch tätig sein und aus der Welt „mehr“ Welt machen. In einem geistesgeschichtlichen Durchblick zeigt E. Biser, wie das augustinische Konzept der bloßen Koexistenz der beiden „Reiche“ bei Bousset vom Modell der Kompenetration und Kooperation verwandelt erscheint (S. 52). E. Biser weist auch auf den Konflikt der romantischen Theologie mit der Neuscholastik hin und der dort einsetzenden Abtrennung des ästhetischen, des sozialen und therapeutischen Bereichs im Interesse der Ausgestaltung einer strengen Systematik (S. 65). Das religiöse Zentralereignis seit Beginn der siebziger Jahre ist für ihn die alle Konfessionsgrenzen übergreifende Neuentdeckung Jesu, eine glaubensgeschichtliche Wende als spirituelle Auferstehung im Glauben und Unglauben. In diesem „Disput um Jesus“ werden die Prinzipien des gesellschaftlich-kulturellen Lebens wie „Freiheit“, „Menschenwürde“, „Solidarität“ und „Toleranz“ mehr und mehr auch aus ihrer biblischen Herkunft begriffen, so daß eine Regenerierung des gestörten Verhältnisses von Glaube, Kultur und Kunst möglich erscheint. E. Biser plädiert darin für eine achtsame Zuwendung zum Glaubenszeugnis der Kulturgeschichte und der dichterisch-künstlerischen Glaubensinterpretation, damit sich eine Christologie von oben, unten und innen verschränken könne.

Im dritten Aufsatz „Umfangend umfassen“ (S. 73–97) geht es um das Spannungsverhältnis von Weltfrömmigkeit und Offenbarungsglauben, ausgehend von Goethes Naturbegriff und der darauf bezogenen Weltfrömmigkeit, jener numinosen Tiefe des Weltgeheimnisses als dem „Kern der Natur“. Dem setzt E. Biser die christozentrisch verstandene „Weltfrömmigkeit“ entgegen, die dem Schöpfungsgedanken und nicht einem pantheistischen „deus sive natura“ entstammt. Der letzte Aufsatz „Geist und Kleid“ (S. 99–138) ist der Versuch einer romantischen Synthese. Es