

besetzt, denn Demenz ist eine Bedrohung der Identität. Die Ängste werden dadurch bestärkt, „dass ein Leben mit Demenz zentralen Werten, an denen sich unsere Gesellschaft orientiert, wie beispielsweise Selbstständigkeit, Produktivität und Rationalität, zuwiderläuft“ (11). Hilfreich sind zahlreiche Informationen über die Begrifflichkeit, über deren Stadien und Verlaufsformen von Demenz. Bei der Wahl seiner Referenzautoren zur Definition der zentralen theologischen Begrifflichkeit hat der Verfasser nicht immer eine glückliche Hand. Die Begriffsklärungen (z. B. „Spiritualität“, „Religiosität“, „Seelsorge“) sind oft vage und nicht frei von Tautologien, etwa wenn „Seelsorge“ als eine Art „multidimensionaler Sorge um die Seele“ (21) bezeichnet wird. Im Hinblick auf die theologischen Implikationen ist kritisch zu fragen, inwieweit tatsächlich eine analoge Redeweise von Gott verinnerlicht ist, wenn etwa gesagt wird, „dass sich Gott der Menschen mit Demenz erinnert“ (58). Ähnliches gilt im Hinblick auf den Brückenschlag zu biblischen Texten. So wird die Ijob-Geschichte in einer Weise gedeutet, die kaum den fachlichen Standards literarkritischer Methoden gerecht wird. Viel besser geschieht der Umgang mit der Geschichte der Jünger von Emmaus, doch das liegt an dem kompetenten Referenzautor in Gestalt des früheren Passauer Pastoralpsychologen Isidor Baumgartner. Wie stark der Verfasser von seinen Referenzautoren abhängig ist, wird besonders deutlich an dem freikirchlich geprägten Bestsellerautor David Keck („*Forgetting Whose We Are: Alzheimer's Disease and the Love of God*“, 1996), dem der Verfasser zwar nicht ganz unkritisch gegenübersteht, sich jedoch weitgehend dessen Verständniskategorien (z. B. Demenz als „theologische Krankheit“, 57) zu eigen macht. Besonderes Interesse verspricht die Fallstudie, die der Verfasser am Ende seiner Überlegungen präsentiert. Einrichtung und Personen bleiben zu ihrem Schutz anonym, doch wird offensichtlich, dass in der ausgewählten Einrichtung gerade im Hinblick auf personelle Ressourcen unter optimalen Bedingungen gearbeitet wird, wie sich dies nur die wenigsten Träger mangels kapitalkräftiger Klientel leisten können. Von daher stellt sich die Frage, inwieweit der beobachteten Einrichtung tatsächlich Modellcharakter zugesprochen werden kann (von einem außereuropäischen Setting, das vom Verfasser nicht thematisiert wird, ganz zu schweigen). Will man bei der Beurteilung der vorgelegten

Publikation fair sein, dann gilt es zu berücksichtigen, dass hier eine akademische Qualifikationsarbeit vorgelegt wird und nicht die erfahrungsgesättigten Reflexionen einer jahrzehntelangen einschlägigen Praxis. Doch auch wenn manche Erfahrungen nur aus zweiter Hand berichtet werden, lässt sich die Dramatik erkennen, um die es in der Sache geht. Man muss sich nur vor Augen führen, was es heißt, dass den Menschen mit dissoziativen Störungen „ihre Welt buchstäblich in Stücke zerfällt“ (47). Fazit: Es ist sehr zu wünschen, dass – angeregt durch diese Studie – weitere Forschungen im Hinblick auf die Betreuung von Menschen mit Demenz unternommen werden. Zu den stärksten Seiten der vorliegenden Untersuchung gehört die durchgängige Interdisziplinarität, die mit Recht eingefordert wird. Eine humane Zukunft kann nicht allein Fachidioten überlassen bleiben.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

---

## PHILOSOPHIE

---

♦ Loyer, Emmanuelle: Lévi-Strauss. Eine Biographie. Suhrkamp Verlag, Berlin 2017. (1088) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-518-42770-5.

Lévi-Strauss (1908–2009), ein Monument bereits zu Lebzeiten, der, wie er gegen Ende seines Lebens trocken bemerkt, sich selbst schon überlebt hätte. Dieses Werk ist mehr als eine Biografie (1088 Seiten inkl. Register), nämlich ein Zeitgemälde der Intellektualgeschichte Frankreichs über ein Jahrhundert hinweg, die Lebensspanne von Claude Lévi-Strauss (LS). Der Held dieses Buches ist mehr als der Begründer der strukturalen Anthropologie, er ist ein Gesellschafts- und Medienereignis in Paris, Fokus intellektueller Diskurse und akademischer Intrigen, Inbegriff der französischen Kunst, Intellektualität zu inszenieren. Das ist so anders als alles, was wir diesbezüglich aus Deutschland oder der angelsächsischen Welt kennen, und bedarf selbst einer anthropologischen Analyse, die strukturalistisch zu sein hätte, und gelegentlich gelingt genau das der Autorin Emmanuelle Loyer (EL) in vorzüglicher Weise, ausgesprochen und unausgesprochen. Was heißt „struktural“? Es heißt, dass sich Bedeutung ergibt nicht allein aus der Sache selbst, sondern aus der Rolle des Jeweiligen in einem

Umfassenderen. „Weil bedeuten heißt, [...] einen Code in einen anderen zu übertragen, und die ‚Bedeutung‘ im Erfassen einer Homologie zwischen dem Ausgangscode und dem Zielcode besteht; da aber der Zielcode gegenüber einem dritten den Anfangscode spielen kann, kann man endlos so fortfahren [...]“ (785, LS In einem Brief an Octavio Paz von 1970). Genau das ist der Duktus dieser „Biographie“, dieses mythischen Epos, das dem Leser nicht gegenübersteht, sondern ihn weiter verweist.

Was soll man zu solch einem *opus magnum* sagen? Hinweise geben auf das, was fehlt? Einen Hymnus anstimmen auf die unsagbar fleißige Archivarbeit, die den minutiösen Schilderungen der Lebenslinien des LS in der jüdischen Ahnengalerie und der elsässischen Heimat, im Paris der 20er-Jahre, in Brasilien, in den USA, im Paris der Nachkriegszeit zugrunde liegen? Eine Epoche wird hier verhandelt, und es ist die Epoche des 2. Weltkriegs und seiner Folgen. Alles wird durcheinandergewirbelt. Das Exil für die großen Köpfe bedeutet, dass neue Allianzen entstehen zwischen den Protagonisten, aber auch zwischen den akademischen Disziplinen und ihren jeweils abgeschotteten Kulturen, nicht zuletzt von Politik und Kunst. EL erzählt diese Zusammenhänge meisterhaft, fast alles liest sich spannend, flüssig und mit großem Gewinn. Denn LS hat die Kulturwissenschaften neu erfunden, er hat für Anthropologie (Ethnologie) und Religionswissenschaft Maßstäbe gesetzt, die ihn bereits zu Lebzeiten zum „Klassiker“ avancieren ließen.

Das strukturelle Prinzip wir nirgends zusammenhängend eingeführt, und der unkundige Leser muss sich mittels vereinzelter und immer wieder kluger Formulierungen (z.B. 425 ff., 464 f., 591 ff., 974 f.) selbst ein Bild zusammensetzen. Kurz: Ein „etwas“ ist nicht ein etwas in sich, sondern in Bezug auf das, was es nicht ist und zu diesem etwas macht. Also: Ein Baum ist nicht in sich substanziell oder essenziell ein Baum, sondern in Bezug auf den Hund, auf den Holzfäller, auf das Liebespaar, die mit dem Baum in Beziehung treten, ein je Besonderes. Der Baum ist in ein Narrativ verwoben, das sich ergibt und nie zu Ende ist. Nun geht es LS nicht primär um Bäume, sondern um soziale Beziehungsmuster – eben: Muster, Formen, Interdependenzen –, um mythische und rituelle Elemente. Er beginnt sein Lebenswerk mit der Untersuchung von Verwandtschaftsbeziehungen in brasilianischen Gesellschaften

des Amazonas-Gebiets und erkennt, dass nicht die Blutsverwandtschaft, sondern das soziale Verknüpfungssystem Nähe und Ferne menschlicher Beziehungen bestimmen. Das Inzest-Tabu ist ihm der Anfang der Kultur, ein Einschnitt in der Evolution der Menschheit, der Natur von Kultur unterscheiden lässt (später wird er diese scharfe Trennung aufheben). Dann aber geht es um Mythen und Rituale. Sie werden strukturalistisch, nicht essenzialistisch gedeutet. Die Methode übernimmt er aus der Sprachwissenschaft (Roman Jakobson): Es ist die Grammatik, die über die Bedeutungen der einzelnen Teile entscheidet, also ist es die Form, die Struktur, die den Gehalt bestimmt. Aus den wechselnden und sich verändernden Beziehungen der Elemente ergibt sich der „Sinn“ eines Rituals, eines mythischen Narrativs oder eines Gebrauchsgegenstandes wie z.B. des viel besprochenen Penis-Futterals bei den Stämmen, die er untersucht, aber auch der Beschneidung in semitischen Gesellschaften. In all diesen Fällen wird das Naturhafte zum sozialen Muster, jeweils unterschiedlich dargestellt. Es ist die Variation des Mythos und seiner Elemente, die überhaupt erst „Bedeutung“ erkennen lässt. Das eröffnet neue Perspektiven auf einen komparatistischen Ansatz beim Verstehen unterschiedlicher Kulturen, der nicht-hierarchisch ist, wenngleich jeder Blick perspektivisch ist und bleibt. Das erscheint uns heute als selbstverständlich, ja fast trivial. Aber es war (und ist) eine Kampf-ansage an jeden metaphysischen Essenzialismus, die harte Gegenreaktionen ausgelöst hat, und sie ist von Bedeutung nicht für die Interpretation von Mythen, sondern für eine allgemeine Kulturhermeneutik. Dazu später. Die Intellektuellenzünfte nicht nur in Paris werden aufgeschreckt durch LS, den jungen Sozialisten, der mit Philosophen wie Künstlern aller Couleur die Klinge kreuzt. Diese „Diskurse“ werden institutionell und persönlich, intellektuell und in ihrer emotionalen Befrachtung von EL minutiös ausgeleuchtet. Selbstverständlich beugen die Soziologen (Pierre Bourdieu wird mehrfach zitiert) argwöhnisch das strukturelle Unternehmen: Wird hier alles auf die schon seit Marcel Mauss beschworene Tauschbeziehung in Gesellschaften zurückgeführt und dadurch der Diskurs um die Bedeutung der Machtstrukturen ausgeblendet? Politisch brisant ist dies alles in einem 20. Jahrhundert, das vom Aufstieg und Fall totalitärer Diktaturen geprägt ist, mit Erschütterungen für die ganze Welt.

Allerdings sind ja die Strukturalisten keineswegs die Einzigen, die jener essentialistischen Seins-Metaphysik auch in den Kulturwissenschaften das Wasser abgraben und als das bezeichnen, was sie ist: kolonialistische Herrschaftsstrategie, mit der sich die „westliche Kultur“ ihren Überlegenheitsanspruch, ihren kulturell-religiösen „Fortschritt“ beweihräuchert. Das ist immerhin markant: LS war einer der Ersten, der bereits 1935 diesen Mythos der westlichen Moderne, dass alles sich im Fortschritt entwickeln würde – Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft – in Frage stellt und mit Verweis auf die Gleichberechtigung der ganz anders strukturierten Kulturen als Ideologie entlarvt. (203) EL formuliert, eine der heftigen Debatten mit Roger Caillois (in den Jahren 1954/55) zusammenfassend: „Denn die Idee eines kulturellen Relativismus, dem zufolge jede Kultur ihren eigenen Wert hat, ist wirklich eine ‚neue Idee‘ gegenüber dem weitgehend geteilten Glauben an einen Evolutionismus und eine wenn nicht rassische, so doch kulturelle, technische und sogar moralische Überlegenheit des Westens [...] Umfassender bildet diese neue Wahrnehmung der Zeiten (der Optimismus des Fortschritts, die intensiv besetzte Zukunft), die Lévi-Strauss in seiner Kritik des unilinearen Fortschritts anprangert, genaugenommen die postrevolutionäre westliche Moderne.“ (554) Aber eben: Man wüsste gern, wie über die Kreise der Pariser (und teilweise New Yorker) Debattenzirkel hinaus das strukturelle Denken mit anderen oder ähnlich gelagerten Neuansätzen im frühen 20. Jahrhundert ins Gespräch gekommen ist. Mit dem Prozess-Denken des britischen Philosophen und Mathematikers Alfred North Whitehead etwa (seine Gifford Lectures „Process and Reality“ von 1927/28), das vor allem in den USA rezipiert wurde, eine Denkform, die wiederum Hintergründe im Buddhismus hat, den LS nur ganz am Rande und im Kontext seiner eher oberflächlich anmutenden und späten Begegnung mit Japan kennenlernt. Dass LS die Psychoanalyse angreift, weil sie ihm als Struktur erscheint, die nur auf dem Hintergrund des (spät)bürgerlichen Subjekts Sinn ergibt, verstehen wir heute recht gut. Aber ist das alles? LS formuliert gern perspektivisch, und genau das impliziert bereits das nicht Gesagte. Ganz sicher würde er das gar nicht bestreiten. Aber hat er nicht-europäische Modelle der Philosophie oder einer philosophischen Anthropologie wirklich durchdacht und als mögliche generati-

ve Prinzipien verstehen können? Man wünschte sich bei einer so umfassenden Darstellung mehr als nur einige wenige versteckte Verweise zum Thema. Sollte es in den voluminösen Archiven dazu nichts geben?

Grandios erzählt die Autorin die zunächst scheiternden, dann erfolgreichen Versuche des stürmischen Gelehrten LS, in den Pariser Wissenschaftsinstitutionen Fuß zu fassen – es gelingt ihm im *Collège de France* (im dritten Anlauf) und der *Académie française* Positionen zu erobern, und dann vor allem sein eigenes anthropologisches Institut, das *Laboratoire d'anthropologie sociale*, zu gründen. Hier wird geforscht und weiterentwickelt. Dort hingegen wird so oft eine sprachverliebte Selbstreferentialität gepflegt, die allenthalben mit dem strukturalen Denken kollidiert, und das führt zu charmanten wie bitterbösen Konfrontationen, die sich jedoch sehr bald verflüchtigen, wenn gemeinsame Interessen und kolloquialer Geschmack wieder die Oberhand gewinnen. Wie sehr Wissenschaft eine soziale Institution ist, ein Betrieb, der kluger und gelegentlich auch spitzbübscher Führung bedarf, liest sich faszinierend, anschaulich, aufschlussreich. Welch unglaublich internationale Vernetzung LS pflegt, wie viele Facetten seines Wirkens auf allen Ebenen des kulturellen und – ja auch – des politischen Wirkens seine „strukturelle Revolution“ hervorbringt, welche theoretischen Finessen der kulturwissenschaftlichen und sozialen Disziplinen beleuchtet werden, das ist atemberaubend und doch (fast) immer mit Vergnügen zu lesen (in der vorzüglich eleganten Übersetzung durch Eva Moldenhauer). Die Erzählung der Autorin ist ein großer Wurf!

Aber nun das große Fragezeichen, beiläufig erwähnt nur, aber Dynamit für das gesamte intellektuelle Unternehmen nicht nur eines LS, sondern einer Zunft, die sich als „neutrale Kulturwissenschaft“ selbst auszuweichen vermöchte. Das ist keine Petitesse, auch nicht nur ein Fehlurteil, sondern ein Problem der Wissensstruktur: LS rechtfertigt seine kulturrelativistische Haltung gegenüber der weiblichen Beschneidung mit einem Argument, das empirisch falsch ist (1014f.): die männliche Beschneidung der Vorhaut entspreche der weiblichen Beschneidung der Entfernung der Klitoris, und das sei Ausdruck der Kulturation des Sexus. Die Parallele wird medizinisch abenteuerlich begründet mit der Behauptung, dass Vorhaut und Klitoris einander entsprächen. Ja,

darf das denn wahr sein? Hat EL etwas übersehen und die Argumentation von LS nicht vollständig erfasst? Oder hat sich LS wirklich nicht kundig gemacht bei irgendeinem Mediziner und diesen Unsinn vermeiden können? Einem so großen Intellektuellen und messerscharfen Beobachter wie LS kann man das nicht als bloße Schlampigkeit in Beobachtung und Argumentation durchgehen lassen. Wenn die These von LS wirklich so formuliert wurde und nicht kontextuell anders zu bewerten wäre, dann handelt es sich wohl um einen theoriegeleiteten Irrtum mit fatalen Konsequenzen. Hier mutiert auch bei LS ethnologisches Beschreiben zur Ideologie. Es gibt eben doch Unterscheidungen, die in der Sache liegen, nicht nur in der Struktur. Der Kulturrelativismus hat Grenzen, die sich rational begründen lassen (was LS im Hinblick auf einen möglichen oder zumindest tendenziellen Vegetarismus auch selbst tut). Hier jedenfalls gehört der Widerspruch in die Darstellung, doch dies bleibt aus. Hat wirklich niemand LS widersprochen?

Ein etwas anders gelagertes Problem wird von LS seit 2001 verhandelt, also spät und lange Zeit nach seinen akademisch-methodologischen Paukenschlägen, das Problem des Monotheismus und seiner politischen Konsequenzen. (982 f.) Einige Jahre bevor Jan Assmann in Deutschland („Die mosaische Unterscheidung“, 2003) eine ähnliche Debatte eröffnete, hat schon LS behauptet, dass der Monotheismus, besonders der jüdisch-christliche, die Schuld daran trage, dass Intoleranz und Wahrheitsfetischismus das Unternehmen der europäischen Kolonialgeschichte bzw. des Imperialismus ermöglichten. Ganz sicher, zu den Feiern der „Entdeckung“ Amerikas 1492 durch Columbus macht er 500 Jahre später darauf aufmerksam, dass es sich nicht um Entdeckung, sondern um Eroberung gehandelt habe. Aber dass dies dem Monotheismus anzulasten sei, ist eine kühne Behauptung. Als hätte es religionsgeschichtlich nicht Monotheismen gegeben, die nicht kolonialistisch agiert hätten, oder Polytheismen, die durchaus (in begrenzterem Rahmen) koloniale Bestrebungen durchgesetzt hätten. All dies hat man Assmann vorgehalten, und die Argumente und Gegenargumente müssen hier nicht neu aufgetischt werden. Man hätte aber gern gewusst, ob LS mit seiner Behauptung zuvor in Frankreich eine Diskussion ausgelöst hat, deren Vergleich mit der deutschen eine interessante Lektüre bereitet hätte. Aber davon ist bei EL

nicht die Rede. Gut, das Buch ist mehr als umfangreich, und man sollte sich damit begnügen, die Frage aufzuwerfen.

Und letztlich ein drittes Thema, welches das gesamte Lebenswerk des großen LS durchzieht: Ist der europäische Blick, der Blick des Anthropologen und Religionswissenschaftlers, dazu angetan, die Kulturen, die erforscht werden, zu zerstören oder zu retten? Bewahren wir in Archiven und Museen und Sammelbänden das, was wir durch unsere Befragungen und Dokumentierungen vor Ort vernichten? Sind die Wissenschaftler Teil der kolonialen Einheitskulturmaschine, auch wenn sie sich verbal davon abgrenzen? Und was heißt Bewahrung? Man kann die indigenen Kulturen Südamerikas (und diejenigen, die er in British Columbia untersucht) nicht in käfigartiger Isolation halten, aber die westliche Globalisierungsmaschine zerstört sie wie eine Walze, die über alles hinweggeht. Ein unvermeidliches Artensterben?

Die strukturelle Anthropologie erklärt, was geschieht, wenn unterschiedliche Mythen, Narrative, Lebensgewohnheiten einander begegnen. Es entsteht ein drittes, das wiederum Teil des gesamten Narrativs wird. Wiederholt äußert LS, dass seine Beschreibungen selbst als Varianten der Mythen gelesen werden können, die sie thematisieren. LS beklagt die Globalisierung, weil sie Differenz vernichtet. Aber er sieht auch Licht am Ende des Tunnels – das Vereinheitlichte differenziert sich wieder aus, ein Gesetz der Evolution, die eben nicht säuberlich in naturhafte und kulturelle Sphären getrennt werden kann. Das Anthropozän hat schließlich spätestens im 19. Jahrhundert begonnen, nicht erst jetzt. Am Ende des Buches (1056) macht EL darauf aufmerksam, dass LS Giambattista Vico's Theorie (*Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, 1744) studiert und sich angeeignet habe, bei dem man lernen könne, dass die großen Fragen immer dieselben sind, dass sie nur auf verschiedenen Pfaden (*corsi* bzw. *ricorsi*) und Konstellationen immer neu konfiguriert werden und auf diese Weise Gesellschaften prägen. Strebt nun alles auf Vereinheitlichung unter der Diktatur des geistlosen Konsumerismus zu, in eine Gesellschaft der Vergegenständlichung hinein? Oder wird sich neue Differenz entfalten und so Leben ermöglichen, beides, biologisch wie kulturell? EL schließt ihr grandioses Buch mit einem dazugehörigen Zitat von Lévi-Strauss selbst: „Man sagt ‚eines von beiden‘, und dann ist es doch immer das dritte.“ (1057)

Emmanuelle Loyers Arbeit erinnert an ein anderes Werk, das ebenbürtig ist: die gewaltige Monografie, die Andrea Wulf 2015 dem prägenden Entdecker des 19. Jahrhunderts gewidmet hat, Alexander von Humboldt. Auch er in Südamerika unterwegs mit Folgen, die bis heute Wirkung zeigen. Auch er, an der Beobachtung des Fremden geschult, ein Kritiker der kolonial-skavlenhalterischen westlichen Zivilisation, die Kulturen zerstört, indem sie Menschen ausbeutet, und Natur zerstört, indem sie alles zum Gebrauchsgegenstand reduziert. Lévi-Strauss war auf ganz anderen Pfaden, aber in ähnlichem Terrain unterwegs, ein Humboldt des 20. Jahrhunderts, und die beiden großen Biografien bezeugen die verschlungenen Abenteuer menschlicher Entdeckerlust in gebührender Weise.

München

Michael von Brück

---

## THEOLOGIE

---

◆ Gmainer-Pranzl, Franz / Lassak, Sandra / Weiler, Birgit (Hg.): *Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse* (Salzburger Theologische Studien interkulturell 18). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (578) Pb. Euro 59,00 (D, A) / CHF 92,90. ISBN 978-3-7022-3577-2.

Die Verfasser/innen beschreiben ihre Intention so: „Mit diesem Publikationsprojekt versuchen wir der Frage nachzugehen, wie unter den gegenwärtigen Bedingungen Traditionen befreiungstheologischer Reflexion und Praxis weiterentwickelt werden können und welchen Herausforderungen sie sich zu stellen haben. Denn entgegen den Stimmen der Kritiker\_innen, die gerne das vermeintliche Ende der Befreiungstheologie proklamieren, hat sich Befreiungstheologie in vielfältigen Praxen und an neuen Orten fortgesetzt.“ (9) Was sich hinter dem schlichten Titel des Bandes verbirgt, ist nichts weniger als eine kompakte Bündelung gegenwärtiger Problemanzeigen, theologischer Denkansätze und dichter Lebenszeugnisse, denn die Theologie der Befreiung ist „ein nachhaltiger theologischer Diskurs, der die gesellschaftliche Realität als ersten Ort der Theologie begreift und diese ‚im Licht des Evangeliums‘ (Gaudium et spes) und unter dem Anspruch von ‚Befreiung‘ analysiert“ (9). So finden sich gewichtige Diskursfelder wie Migration, Zerstörung der

Umwelt, Diskriminierung der Geschlechter, unübersichtliche Prozesse der Urbanisierung, das Anwachsen neuer religiöser Bewegungen und weitere Problemfelder in den 25 Beiträgen. Diese sind locker vier thematischen Schwerpunkten zugeordnet: Politik / Gesellschaft (27–198), Kultur / Gender (199–350), Kirche / Pastoral (351–502) und Theologie / Wissenschaft (503–570). Schon der Umfang des letzten Schwerpunktes macht deutlich, dass das entscheidende Gewicht dieser Publikation nicht im Bereich der Theoriebildung, sondern in der Praxis liegt. Vorangestellt wird ein ausgezeichnete inhaltlicher Aufriss aus der Feder des spanischen Theologen *Victor Codina* (13–26). Dieser Beitrag lag wohl allen Autoren/Autorinnen des Bandes vor, denn mehrfach wird auf ihn Bezug genommen. Schwer verständlich ist die kritische Anmerkung von *Doris Huber* zur Abwesenheit einer feministischen Sichtweise bei Codina (331, Anm. 67), denn diese wird bei ihm explizit eingefordert (22). Wichtig ist der Hinweis, dass mit dem von verschiedenen Seiten vorgetragenen Angriff auf die Theologie der Befreiung indirekt auch das Zweite Vatikanische Konzil in seiner pastoralen Grundintention betroffen ist. (14) Ein Grundsatz der Theologie der Befreiung lautet: „an den Armen vorbei gibt es kein Heil und keine Erlösung“ (18). Sehr instruktiv ist der Beitrag von *Hans Eder* (29–68). Man würde sich wünschen, dass der Autor seine Vorträge, die er im Literaturverzeichnis als unveröffentlicht aufgeführt, online stellt, um sie auf diese Weise zugänglich zu machen.

Besonders kritisch wird immer wieder die „Unfähigkeit der römischen Kirche, mit dem klerikalen Modell zu brechen und es durch kirchliche Strukturen zu ersetzen, die mehr Gleichheit verwirklichen“ (91) angesprochen. Mit Recht wird auch auf den indischen Theologen Felix Winfried Bezug genommen, der moniert, dass sich die katholische Theologie viel zu sehr mit überholten Problemstellungen beschäftigt, statt sich den drängenden Fragen der Menschen von heute zu stellen (139). Im Beitrag von *Béatrice Faye*, der auch den afrikanischen Horizont ins Spiel bringt, wird dies auf den Punkt gebracht: „Wie ist das Geheimnis Gottes zu verstehen, wenn wir auf die Fragen von Männern und Frauen nach Gottes Gegenwart inmitten ihrer dramatischen Lebenssituation hören und diese aufgreifen?“ (175f.) Bevor man sich mit dem Text von *Ivone Gebara* (217–232) befasst, sollte man als hermeneutischen Schlüssel