

den Mitteln der Philosophie »nicht mehr erfäßbar ist« (137), »begründet« ist, was HABEL offensichtlich für erwiesen hält. Nun ist in der Befreiungsphilosophie ein Begründungsdefizit wohl kaum zu leugnen. Warum erscheint dann aber Dussels Weg, am philosophischen Logos festzuhalten, von vornherein als Rückschritt, und zwar nicht bloß im Licht von Lévinas, sondern auch von der Sache her?

HABELS Kritik erweckt jedenfalls den Eindruck, daß die »Philosophie der Befreiung« nicht nur von Lévinas her *gelesen*, sondern auch *bewertet* wird. Dazu wären jedoch neben einer Erweiterung der Textbasis wohl noch zusätzliche Reflexionen systematischer Art nötig.

Im »Epilog« (181–202) kommentiert HABEL schließlich noch die theologischen Beiträge von M. Sievernich, H. Waldenfels, J.B. Metz und P. Süss, die das Alteritätsdenken auf die Probleme einer polyzentrischen Weltkirche hin anwenden, dabei jedoch wie schon die Befreiungsphilosophie den irrigen Weg einer unmittelbar politischen Deutung des Anderen einschlagen. Überraschenderweise sieht HABEL darin nun doch – zumindest in bezug auf J.B. Metz – die Möglichkeit einer »Weiterentwicklung beider Entwürfe in gegenseitiger Bereicherung« (195). Letztlich sind jedoch – so HABELS Ergebnis – alle politischen Rezeptionen von Lévinas in Politischer Theologie und Befreiungsphilosophie »noch zu sehr ihren Anfangsschwierigkeiten verhaftet«, »um »fertige« Denkmodelle für die Komplexität einer polyzentrischen Weltkirche liefern zu können« (202). Dennoch sei das Alteritätsdenken im Sinne von Lévinas für die Theologie »der momentan einzig (!) weiterführende« Weg, »selbst wenn er (noch) »hölzern« ist« (ebd.). – Eine kühne Schlußthese, die indirekt nochmals bezeugt, daß Lévinas für HABEL trotz mancher Vorbehalte letztlich zum »Maßstab« des Denkens geworden ist.

Wien

Hans Schelkshorn

Hallensleben, Barbara: *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, Knecht / Frankfurt a.M. 1994; 440 S.

Ziel der dogmatischen Habilitationsschrift ist es, anhand der Werke und Zeugnisse des Ignatius von Loyola und der Mary Ward Sendung als Ursprung der Theologie zu entfalten, und zwar dezidiert vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Bedingungen der Neuzeit. Sendung gilt der Vf in als Ansatz einer Theologie, welche die neuzeitliche Autonomie des Subjekts ernst nimmt, ohne der Spaltung von Subjekt und Objekt zu erliegen. Darin liege das mehr als nur theologiegeschichtlich-rekonstruktive Interesse und die Gegenwartsbedeutung der Untersuchung. Das entsprechende theologische Konzept soll aus den verfügbaren Quellen zu den Gründungen des Ignatius von Loyola und der Mary Ward, die durch einen geringen Grad theologischer Systembildung gekennzeichnet sind (vgl. 3), mittels einer systematisch-theologischen Untersuchung entwickelt werden.

In Teil I folgt der Einführung in Aufgabe und Zielsetzung (1–9) ein Abschnitt »Zum Forschungsstand«, in dem die Exerzitieninterpretationen von Przywara, K. Rahner, Fessard und Bertrand unter dem Gesichtspunkt der Sendung vorgestellt und kritisiert werden (9–33); vor diesem Hintergrund wird der Untersuchungsgegenstand präzisiert: Es geht um den Zusammenhang zwischen der Sendung als Spezifikum der Werke von Ignatius von Loyola und Mary Ward (festgemacht am vierten Gelübde der Gesellschaft Jesu, das Mary Ward für ihren Orden übernehmen wollte) und der theologischen Antwort, die »sie mit ihren geistlichen Gemeinschaften auf die neue Gottes-, Welt- und Selbsterfahrung der Neuzeit gaben« (33). Die somit vorausgesetzte Übereinstimmung der beiden Gewährsleute in der Grundoption wird in Teil II in drei Kapiteln zur »theologischen

Phänomenologie der Sendung bei Ignatius von Loyola und Mary Ward« (34–58), zum Verhältnis der beiden geistlichen Gemeinschaften zueinander (58–85) sowie zur »Sendung beider Orden als Gemeinschaftsgeschehen« (85–104) im Hinblick auf die Gründungsgeschichte der Institute entfaltet. Teil III untersucht das »Neue im Verständnis apostolischer Sendung« auf der Ebene der Ordensgeschichte, und zwar im Vergleich zwischen Ignatius von Loyola und der *vita apostolica* der Bettelorden (105–126) sowie zwischen Mary Ward und der Entwicklung der apostolischen Frauengemeinschaften im 12./13. Jahrhundert, wobei hier der historische Vergleichspunkt auf lediglich drei Seiten abgehandelt wird (126–140). Der exkursartige Teil IV mit zwei Kapiteln zur »Theologie der *missio*« des Thomas von Aquin (171–191) und zur »Theologisierung und Säkularisierung der Sendung« bei Martin Luther (192–215) bereitet exemplarisch den theologiegeschichtlichen Hintergrund des Sendungsgedankens auf, ohne jedoch in einen direkten Vergleich mit den untersuchten Hauptpositionen einzumünden.

Unter dem systematischen Leitgedanken »Koinzidenz von Individualität und Allgemeinheit« wird das Konzept der Sendung in Teil V in den »Kontext der frühen Neuzeit« gestellt. Sendung fungiert dabei als Chiffre der Rückbindung von »Individualität und Allgemeinheit« an ihren göttlichen Ursprung (vgl. 178ff) und damit als Kategorie der Kritik neuzeitlicher Geistesgeschichte, die von einer »Logik des Untergangs« geprägt sei, insofern sich im vernünftigen Subjekt Individualität und Allgemeinheit »als von ihrem göttlichen Ursprung isolierte Größen ... gegeneinander erheben und einander bekämpfen« (181). Mit diesem kritischen Impetus wird das Konzept der Sendung im Vergleich mit »konkurrierenden« philosophisch-theologischen Entwürfen hinsichtlich der »Grundkonstanten geschöpflicher Existenz« (182) – Individualität, Gemeinschaft, Welt, Erkenntnis und Handeln – untersucht.

Teil VI lenkt unter der Überschrift »Sendung als Vermittlungsgeschehen« den Blick auf die »Mittel« der Sendung (im ignatianischen Sinne), d.h. insb. auf das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola (298–351) und auf das »Gemalte Leben« der Mary Ward (351–362). Insbesondere die Theologie der Sendung in den ignatianischen Exerzitien, denen das Hauptaugenmerk dieses Teils gilt, interpretiert die Vf'in als Topik. Abschließend thematisiert sie den Gemeinschaftsaspekt (362–382) – das Stichwort »Sendungsgemeinschaft« spielt in der Theologie der Vf'in eine wichtige Rolle –, und zwar unter dem Gesichtspunkt der »Sakramentalität« als ekklesiologischer Kategorie.

In Teil VII skizziert die Vf'in schließlich ihre Idee einer vom Grundgedanken der Sendung her strukturierten Theologie, wobei es ihr insbesondere auf das Moment der Verwurzelung der Theologie (und ihrer Subjekte) in einer Sendung anzukommen scheint. Zugleich aber postuliert sie eine Neuordnung der gesamten Theologie, wenn sie vom Sendungsgedanken her die Aufteilung der Dogmatik in Traktate ebenso wie die Untergliederung der Theologie in Disziplinen kritisiert.

Die umfang- und materialreiche Studie zeugt von einer sehr sorgfältigen Arbeit an den Quellen und von breiter Kenntnis der theologischen und philosophischen Strömungen der frühen Neuzeit. Weiträumig angelegte theologische »Gesprächssituationen« werden inszeniert (etwa in der Aufnahme der frühen jesuitischen Theologie) und mit der Ebene der kirchen- (und insb. ordens-)geschichtlichen »Ereignisgeschichte« korreliert. Die interessante Vernetzung von Kirchengeschichte und Systematik stellt jedoch zugleich vor nicht unwesentliche methodische Schwierigkeiten: So fließen mit dem dezidierten Konzept einer »Theologie der Sendung« bereits starke eigene Optionen der Vf'in in die intendierte Rekonstruktion »ignatianischer« Theologie ein; Deutungskategorien, die nicht aus den Quellen gewonnen werden können, wie etwa jene von der der Neuzeit inhärenten »Logik des Untergangs« werden ohne eigenen Ausweis in die Untersuchung eingeführt. Schließlich bleibt nach der Lektüre der theologiegeschichtlich sehr interessanten Studie die Frage nach dem systematischen Ertrag: Mit der etwas wolkigen Skizze einer völligen Neukonzeption der akademischen Theologie mittels der Kategorie der Sendung scheint die Frage nach deren systematischem

Stellenwert kaum zureichend beantwortet. Der Eindruck, die Vf'in habe zuviel auf einmal gewollt und dabei den dritten Schritt vor dem zweiten getan, ist nicht ganz von der Hand zu weisen.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Härle, Wilfried / Wagner, Harald (Hg.): *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart* (Beck'sche Reihe 321) Beck / München 2. neubearbeitete und erweiterte A. 1994; 311 S.

Ein sehr gebraucherfreundliches Lexikon mit chronologischem Register und Register über weitere erwähnte Theologen (von den noch Lebenden A. Auer, B. Häring, W. Kasper, A. Läpple, J. Ratzinger) stellt eine Vielzahl der nach Ansicht der Herausgeber für die Gesamtentwicklung der Theologie wichtig erscheinenden Autoren seit der Kirchenväterzeit bis 1986 (Eintragung über die Letztverstorbenen) zusammen. Ohne die Leistung schmälern zu wollen, ist dennoch ein Bedenken nicht zu verschweigen: Kann es stimmen, daß die Zahl bedeutsamer Theologen mit zunehmender Nähe zur Gegenwart ständig wächst: (wenn ich richtig gezählt habe) bis 500: 60, zwischen 500 und 1000: 17, zwischen 1000 und 1500: 52, zwischen 1500 und ca. 1650: 85; im 17./18. Jahrhundert: 79; 19./20. Jahrhundert: 139? Könnte es nicht sein, daß wir unsere Zeit, aber auch den deutschsprachigen Anteil am Ende doch eher etwas überschätzen? Was im Vorwort zur 1. Ausgabe als erste Vorentscheidung formuliert ist, erscheint mir jedenfalls im Ergebnis nicht ganz stimmig. Im übrigen: Gibt es keinen Missionstheologen, der für die Gesamtheologie von Bedeutung war?

Bonn

Hans Waldenfels

Hummel, Reinhard: *Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1994; IX + 223 S.

Das Buch des früheren Direktors der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, REINHART HUMMEL (H.) stellt eine Art Quersumme seiner kritischen Beobachtung der religiösen Szenen und Entwicklungen zumal in unserem Land und Kontinent dar. Der Titel lädt im Grunde genommen dazu ein, sich von einem Traum zu verabschieden und für die neue Situation zu öffnen. Die Zukunft dürfte »Religiöser Pluralismus« heißen, nicht mehr »Christliches Abendland«. Vf. beginnt – nach der Einleitung (I) – mit einer kurzen Darstellung des Jahrhunderts »interreligiöser Bewegung« seit dem Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago (II). Von dort aus lenkt er den Blick vom inner- zum randchristlichen Pluralismus; hier kann der Protestantismus ein Wegweiser sein (III). In den Kap. IV/V erörtert Vf. die Präsenz östlicher Religionen und den beginnenden christlichen Dialog mit diesen. Es folgen – parallel dazu – zwei Kapitel über die neuen religiösen Bewegungen und die christliche Resonanz (VI/VII). Gerade diese Kapitel zeigen auch die Schnellebigkeit der heutigen religiösen Szene an, die augenblickliche Beobachtungen schnell überholt erscheinen lassen. Im Kap. VIII. benennt Vf. unter dem Stichwort »Suche nach Spiritualität« innerkirchliche Gründe, die nach neuen Orientierungen Ausschau halten lassen. Dabei betont er nachdrücklich den religiösen Kompetenzverlust des Protestantismus, ohne dabei den Katholizismus von diesem freizusprechen. In den folgenden Kap. IX–XII widmet sich Vf. ausführlich der neuen Rolle des Islam in Europa, seinem Verhältnis zum Christentum, dem