

MAIER stellt sich bewusst in die Tradition der religionshistorischen Forschung der Neuzeit, um dadurch deren Methoden und Ergebnisse kritisch zu überprüfen. Dementsprechend geht er bei der Definition der keltischen Kultur von der Einheit und Kontinuität der keltischen Sprache aus und spannt so den »Bogen von der mitteleuropäischen Eisenzeit über das römische Gallien und Britannien bis zum frühmittelalterlichen Irland« (S. 33). Er kommt dabei zur Erkenntnis, dass die Quellenlage nicht ausreicht, »um das Bestehen einer ungebrochenen Tradition von der vorkeltischen Zeit bis ins frühe Mittelalter plausibel zu machen. Darüber hinaus ist für eine ganze Reihe von Erscheinungen innerhalb der keltischen Überlieferung auf weitere Parallelen aus den altorientalischen Kulturen zu verweisen, so dass man die Übereinstimmungen entweder als rein typologische Konvergenzen oder aber als Ergebnis weitreichender Beziehungen im Rahmen der Neolithisierung Mittel- und Westeuropas deuten kann.« (S. 176)

Ein damit zusammenhängender, zweiter Schwerpunkt MAIERS ist die kritische Quellenanalyse: Betrachtet man die literarischen Quellen kritisch, muss man feststellen, dass diese von einem ethnozentrischen, kultur- und traditionsgebundenen Standpunkt ausgehen und entsprechend geringeren Wert haben als ihnen bisher zugesprochen wurde. Bezüglich der archäologischen Quellen dagegen kann man in letzter Zeit eine Bereicherung feststellen. Für die literarischen, archäologischen und epigraphischen Quellen gilt insgesamt eine Unsicherheit bezüglich ihrer Deutung als repräsentativ oder als Ausnahme, als rituell oder profan. »Für sich allein betrachtet, sagen die meisten archäologischen, epigraphischen und literarischen Zeugnisse der keltischen Religionsgeschichte geradezu verblüffend wenig aus. Hauptursache dafür ist ihre fragmentarische Überlieferung, die zumeist keine Aussage über ihre Einbettung in größere Zusammenhänge erlaubt.« (S. 174) Hinzu kommt schließlich, dass als typisch keltisch geltende Phänomene (Beispiele: Kopfjagd, Druiden) »in vielen Fällen nur ein Produkt neuzeitlicher oder gar bereits antiker Keltenideologie« (S. 178) sind.

Zusammenfassend liegt der Wert von MAIERS Arbeit in der Revision bisheriger Forschungsergebnisse bezüglich zweier Punkte: »dass die Erforschung der keltischen Religion nicht mehr von der Voraussetzung eines einheitlichen Kontinuums ausgehen kann, in dem vorrömische, gallorömische und mittelalterliche inselkeltische Zeugnisse als Bestandteile ein und desselben religiösen Symbolsystems einander wechselseitig erhellen« (S. 177), und dass die religionsgeschichtlichen Quellen nicht so viel Wert besitzen wie bisher angenommen. Kurz: »Allgemeine Aussagen über *die* Religion der Kelten« (S. 179) lassen sich kaum machen.

Der sicher interessante Aspekt der Nachwirkung und Rezeption der keltischen Religion im religiösen und ideologischen Bereich, vor allem in der Esoterik der Gegenwart, wird zwar angesprochen, aber nicht in einem eigenen Kapitel behandelt. Allerdings ist dieses Thema auch eine eigene Arbeit und Publikation wert. Zuerst darf man aber auf die nächste Publikation von MAIER über *Die Religion der Germanen* (ebenfalls im Verlag C.H. Beck, 2003) gespannt sein. Sein hier vorliegendes Buch jedenfalls kann man ohne Übertreibung als neues, ja erstes Standardwerk bezeichnen, das eine bisherige Forschungslücke schließt. Es ist nicht nur wissenschaftlich eine fundierte und kritische, sondern auch für den Laien gut lesbare Darstellung der Religion der Kelten.

Bonn

Ulrike Peters

Maron, Gottfried: *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2001, 301 S.

Hier begegnet ein Ignatius »aus evangelischer Feder« (5), vorgelegt von einem emeritierten Professor für Kirchengeschichte der Universität Kiel als Einlösung einer Ankündigung, die 1956 anlässlich des 400. Todestages des Ignatius erstmals gemacht wurde. Seither hat der Verfasser nicht wenig über Ignatius von Loyola und den Jesuitenorden im Kontext der Reformationszeit publiziert

(vgl. 293). Er beklagt, dass »von einer ernstzunehmenden evangelischen Ignatiusforschung gegenwärtig nicht gesprochen werden kann« (275), und gibt in seinem letzten Kapitel einen Überblick »Zur Geschichte des Ignatius im Protestantismus« (270–276): Lange blieb es bei einem kontroverstheologischen Interesse am Gründer der Jesuiten, bis im 19. Jahrhundert Leopold von Ranke die Wende zur »Biographie statt Hagiographie« (273) entscheidend mit einleitete. Die zunächst nationalistisch geprägte Gegenüberstellung zwischen Luther als Vertreter der deutschen Nation und Ignatius als Vermittler spanischen Geistes wurde im 20. Jahrhundert korrigiert durch die kirchengeschichtlichen und theologischen Forschungen von Heinrich Boehmer (1869–1927). Spätestens mit Boehmers »Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu« (Bonn 1914) hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass Ignatius »nicht vorschnell als ›Anti-Luther‹« (275) zu verstehen ist. Skeptisch ist Gottfried MARON gegenüber psychologischen und psychoanalytischen Ignatius-Porträts; er selbst ist vorwiegend an einer theologischen Deutung des Ignatius interessiert und sieht sich dazu ermutigt durch das Wort von Hugo Rahner: »Der theologische Ignatius muss noch geformt werden. Dann erst wird die Totenmaske lebendig« (zit. 5).

Eine knappe »Einführung: Zur Biographie« zeigt, wie der Verfasser die Gestalt des Ignatius in einer Gegenüberstellung zu den theologischen Charakteristika der Reformation versteht: Anstelle des Individuums begegnet ihm die Kirche, anstelle des Glaubens gewinnt die Liebe den Vorrang, anstelle des »Wortes Gottes« steht der in die Nachfolge rufende Christus im Mittelpunkt, und mit der Verlagerung vom Wort auf das Bild gewinnt das Sehen den Vorrang gegenüber dem Hören. Als Vergleich der Personen formuliert: »Luther, dem Exegeten und Verkündiger des Wortes Gottes, steht Ignatius der Seelenführer und Seelsorger gegenüber« (17). Die sieben Hauptkapitel des Buches sind theologischen Schlüsselthemen gewidmet: Heilige Schrift, Mystik, Theologie, Kirche, Gesellschaft Jesu, Mensch, Reform. Das Werk mündet folgerichtig in einen Vergleich zwischen Ignatius und Luther (276–281), der dem dreifachen *solus* der Reformation – *solus Christus, sola scriptura, sola fide* – folgt. Es wundert nicht, dass dieser Vergleich bei aller Freundlichkeit der Formulierung recht eindeutig zugunsten Luthers ausfällt:

1. Ignatius als »Jesuzentriker« (276) vernachlässige die »hörende Verkündigung Jesu Christi« (276) und schränke das *solus Christus* sowohl durch seine »merkwürdige Wendung zum Stellvertreter Christi« (277), dem Papst, als auch durch seine auf »Mittler« bezogene Theologie und Frömmigkeit ungebührlich ein. 2. »Vor allem ist Ignatius der Heiligen Schrift, dem Lebensbuch Luthers, niemals in vergleichbarer Weise begegnet«, jedenfalls »nicht direkt« (278). Anstelle der Heilsgewissheit, die Luther im Glauben aus dem Wort Gottes entgegenkommt, schöpfe Ignatius seine Gewissheit »aus eigenen geistlichen Erfahrungen« (278), bis hin zum Gedanken der Entbehrlichkeit der Heiligen Schrift, sagt Ignatius doch im »Pilgerbericht« über sich: »das, was er damals in Erscheinungen sah, bestärkte ihn sehr und gab ihm für immer eine solche Sicherheit im Glauben, dass er oftmals bei sich dachte: auch wenn es keine Heilige Schrift gäbe, die uns diese Glaubenswahrheiten lehrt, wäre er entschlossen, für sie zu sterben einzig auf Grund der Tatsache, dass er dies geschaut hatte« (PB 29; zit. 279). 3. Die Gesellschaft Jesu versteht ihre Berufung als »Verbi Dei ministerium« (279; vgl. 43–47; vgl. Apg 6,4), doch kommt MARON mit Recht zu dem Schluss, dass Ignatius sich darin nicht auf »das Hören Luthers, das passive Getroffenwerden durch das ›reine‹ Wort Gottes« (280) beschränkt, sondern »ein aktives Moment der Hervorbringung, der Produktion« kennt (ebd.). Das ignatianische *ministerium Verbi* ist Dienst am fleischgewordenen Wort Gottes und der sakramentale Dienst des Wortes selbst in seinem Leib, der Kirche. So endet der Vergleich in einem ekklesiologischen Gegensatz: »Die Kirche wird von Ignatius so dicht an Christus, ihren Herrn, herangerückt, dass sie praktisch als fortlebender Christus erscheint [...] Kirche ist also das zentrale Stichwort. Der starke Gegensatz zu Luther ist hier offenkundig« (280). Luther »kann weder den ›mystischen‹ noch den ›kirchlichen‹ Weg des Ignatius gehen. Man könnte auch so sagen: Ignatius kommt von der Freiheit her und führt zur Kirche hin; Luther kommt gleichsam von der ›Kirche‹ her und führt zur ›Freiheit eines Christenmenschen‹« (281). Das Projekt eines theologischen Ignatius-Porträts mündet in einem gewissen Gegensatz zur erklärten Absicht des Verfassers in den Versuch

einer pädagogisch-psychologischen Annäherung im Kirchenverständnis: »Die Kinder freizugeben, ist sicher das schwerste, wenn auch ein wichtiges Amt der Eltern und insbesondere der Mütter. Es geht darum – pädagogisch gesprochen –, dass die Kinder weder ›overprotected‹ noch vernachlässigt werden, womit gleichsam die ›katholische‹ und die ›evangelische‹ Gefahr signalisiert wäre« (281, Anm. 48).

Der Ausblick des Verfassers steht versöhnlich unter dem Titel »Voneinander lernen und miteinander wirken« (281–284). Die konfessionalistische Voreingenommenheit ist überwunden, der gemeinsame Weg in die Zukunft sollte uns beschäftigen. Auch selbstkritische Töne fehlen nicht: »Die Frage des Ignatius an uns Protestanten ist die nach der Nachfolge Christi, nach den Kräften der Seelsorge und der Liebe, nach dem intensiven Bemühen, einzelne Menschen zu gewinnen, die Frage nach der kirchlichen Verwirklichung also. Dass wir Protestanten es hier immer wieder an Phantasie, an Mut und an Hingabe fehlen lassen, kann gar nicht bezweifelt werden« (283). Doch das Ergebnis partizipiert am Schicksal des ökumenischen Dialogs: Alle Beteiligten sind sich der dringlichen Aufgabe eines gemeinsamen Zeugnisses für das Evangelium bewusst. Der gute Wille, die Dialogbereitschaft und ein hohes Maß an Wissen umeinander sind da. Doch das theologische Gespräch stößt in der Frage nach der Kirche auf eine Grenze, die ans Licht bringt, dass über das Ziel der Einigung selbst keine Einigung besteht: Die Annäherung, die der Verfasser für das Kirchenverständnis formuliert, kann nach seinen eigenen Einsichten von Ignatius nicht geteilt werden.

Wer mit dem ökumenischen Dialog ein wenig vertraut ist, kann dieses schmerzliche Ringen in jedem der Kapitel wiederfinden. Dabei entsteht gerade dort, wo der Verfasser sein Befremden nicht verbergen kann und ihm das Verstehen schwerfällt, ein äußerst dichtes und mit Quellentexten reich dokumentiertes Ignatius-Bild, das viele Darstellungen »aus katholischer Feder« an Lebendigkeit und Tiefe übertrifft. Dabei bestätigt sich der Eindruck Hugo Rahners, dass dieser Ignatius noch der theologischen Entschlüsselung harrt, für die wohl auch seiner Gesellschaft Jesu in ihrem raschen Eintritt in das konfessionalistische Zeitalter und die Moderne die theologischen Kategorien fehlten. In der Suche nach dem theologisch verstandenen Ignatius steht mit der Gotteserkenntnis immer auch die Gottesbeziehung auf dem Spiel. Der Verfasser bevorzugt die Prädikate »rein«, »direkt« und »allein«. Doch der Preis der Sicherung dieser »Reinheit« im Glauben und im Wort Gottes »allein« ist die implizit behauptete Abwesenheit Gottes in der gesamten übrigen Schöpfung. Die liebevolle Aufmerksamkeit des Ignatius für den Fußabdruck Jesu vor seiner Himmelfahrt (vgl. PB 47) ist ebenso symptomatisch wie die Aussage Luthers: »nach dem Grab, in dem der Herr gelegen hat, welches jetzt die Sarazenen innehaben, fragt Gott gleich viel wie nach den Kühen in der Schweiz« (WA 8,561f; zit. 40). Ignatius geht davon aus, dass das *extra nos* Gottes zugleich sein *interior intimo meo* ist. Was MARON als »tridentinische Kooperationstheologie« (261) abqualifiziert, ist bei Ignatius gewissermaßen eine unspektakuläre Aufnahme der Schöpfungstheologie, über die er in seiner Ausbildung bei Thomas gelernt hat, dass der Schöpfer in allen Dingen ist »durch Gegenwart, Macht und Wesen« (Brief von Polanco vom 1.6.1551; zit. 49; vgl. Summa theologiae I,43,3: in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam). MARON selbst kommt in seinem Mystik-Kapitel zu dem Schluss, dass sich die außerordentlichen geistlichen Erfahrungen des Ignatius in keine der Kategorien außergewöhnlicher mystischer Phänomene einordnen lassen, so dass er überhaupt selten unter die Mystiker gerechnet wird.

Gerade die Phänomene, mit denen sich MARON schwer tut, lassen sich theologisch deuten als Aspekte einer sakramentalen Denk- und Lebensform, die die ignatianische Berufung als geistliche Antwort auf die Säkularisierung der Lebenswelt und der Lebensform in der anbrechenden Moderne kennzeichnet. 1. Am deutlichsten zeigt dies das Christusbekenntnis des Ignatius: Keineswegs lenkt er den Blick auf den historischen Jesus im Gegensatz zum erhöhten Christus. Der Titel »Mysterien des Lebens Jesu«, den im Exerzitienbuch die zu betrachtenden Schriftstellen tragen, nimmt vielmehr das Grundwort *mysterion* der biblisch-patristischen Sakramentenlehre auf: die glaubende Zuwendung zur Menschheit Jesu wird zum Sakrament der Begegnung mit dem lebendig unter uns gegenwärtigen Christus, der nicht nur im metaphorischen, sondern im höchst realen Sinne unser Weg, unsere Wahr-

heit und unser Leben ist (vgl. 32f). 2. Die Vision am Fluss Cardoner, die inhaltlich merkwürdig unbestimmt bleibt – abgesehen von der Bemerkung des Ignatius, er habe darin »eine andere Erkenntnisfähigkeit« (otro intelecto; PB 30; zit. 61) empfangen als zuvor –, weist auf eine Transformation der Erkenntnisfähigkeit, die fähig wird, die Wirklichkeit als Sakrament der Gegenwart Gottes zu deuten. 3. Das Ringen um die rechte »Mitte« der »inneren Heimsuchungen« zwischen dem »Blick nach oben« und den »niedereren Dingen«, wie es im Geistlichen Tagebuch dokumentiert wird, lässt teilhaben an der behutsamen Einübung einer solchen sakramentalen Denk- und Lebensform (vgl. 63–67). 4. Das Psalmwort *anima mea in manibus meis semper* (119,109) – eine »jesuitische Devise« (vgl. 261) – eröffnet den sakramentalen Handlungsspielraum in der Ambivalenz der alttestamentlichen Redeweise: das Leben »in meinen Händen« ist das gefährdete Leben, aber zugleich das frei gewagte Leben im Vertrauen auf die Geborgenheit in den Händen Gottes (vgl. Ri 12,3; 1 Sam 19,5; 28,21). 5. Die Kirchenkritik des Ignatius ist folglich nicht ein Aufbegehren gegen die überbehütende Mutter, sondern eine »Kritik der Tat« (131), die mitten in der Kirche die sakramentale Gestalt der Kirche erneuert. Die Kirche bedeutet für Ignatius also nicht die Preisgabe seiner Freiheit, sondern ist der Ort ihrer Verwirklichung, weil der Geist Christi auch der Geist der Kirche ist: *Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit* (2 Kor 3,17).

Hugo Rahner hat recht: Der »theologische Ignatius« steht noch aus. Er kann nur hervorgehen aus einer theologischen Verarbeitung der Moderne, deren Anfänge Ignatius in die Nachfolge Christi trug und die nun *sola gratia* über ihr eigenes Ende hinaus auf den Weg in eine unabsehbare Zukunft gerufen ist.

Fribourg

Barbara Hallensleben

Mesquita, Roque: *Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya. Annotierte Übersetzung mit Studie.* (Publications of the De Nobili Research Library XXVIII), Sammlung De Nobili / Wien 2000, 562 S.

Madhva, hinduistischer Theologe und Asket des 13. Jahrhunderts (ca. 1199–1279), ist der Gründer der philosophischen Schule Dvaita Vedānta. Dieses dualistische System unterscheidet absolut zwischen der Natur des einen höchsten Wesens, das für Madhva Viṣṇu ist, und der Natur der Welt. Madhva ist u.a. der Autor von zehn unabhängigen Traktaten (*daśaprakaraṇa*), von denen der wichtigste und umfangreichste, *Viṣṇutattvanirṇaya*, die Grundzüge seiner Philosophie zeichnet und Viṣṇu als höchste Gottheit sieht.

MESQUITA veröffentlicht nicht sein erstes Buch über Madhva. Er hat in *Madhva und seine unbekanntenen literarischen Quellen: einige Beobachtungen* (Publications of the De Nobili Research Library XXIV, Wien 1997), nicht identifizierbare Quellen behandelt, die Madhva in seinen Werken zitiert und bei denen es nicht möglich ist, sie verlorenen Werken zuzuschreiben. Eine englische Übersetzung dieses Buches wurde in Indien publiziert: *Madhva's unknown literary sources: some observations* (Aditya Prakshan, New Delhi 2000). Im Vorwort von *Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya. Annotierte Übersetzung mit Studie* (S. 11) kündigt MESQUITA an, dass ein drittes Buch über Madhva in Vorbereitung sei, welches eine solide Basis bieten werde für alle zukünftige Forschung über diese eigenartige Figur und über ihr System.

Das hier besprochene Buch versucht das philosophisch-theologische System von Madhva in seinem Gesamt zu rekonstruieren. Eine Parallele wird sicher auch den christlichen Theologen interessieren: Madhva, Zeitgenosse von Thomas d'Aquin, baut sein dualistisches System auf dem Begriffspaar *svatantra/paratantra* auf, gemäß dem Modell der *analogia entis*. An einer anderen Stelle (S. 11) findet MESQUITA die Gedankenwelt der thomistischen Philosophie hilfreich zur Deutung des Systems von Madhva. Das Buch ist in zwei Teile aufgeteilt, denen eine Textanalyse (S. 35–47) vorangeht, die einen nützlichen Überblick über das Gesamt des Traktats bietet, indem es