

3. Systematische Theologie

STOCK, ALEX, *Poetische Dogmatik. Gotteslehre: 1. Orte*. Paderborn: Schöningh 2004. 248 S./Ill., ISBN 3-506-71335-3.

Alex Stock (= S.), der emeritierte Kölner Dogmatiker, schließt seiner poetischen Christologie nun eine poetische Gotteslehre an, deren erster Band die Theo-Topik des Glaubens an den einen Gott sondiert. Teil A zielt auf die Themen einer fundamentaltheologischen Erkenntnislehre (7–34). Über Texte von Gottfried Keller, Ernst Jandl und Johann Caspar Schade nähert sich S. von der jeweils persönlichen „Ersten Theologie“ her der theologischen Gottesrede an; diese habe „die eingehende Betrachtung [...] dieser Sichtbarkeit des Unsichtbaren“ (16), wie sie die Christologie leistet, auf den Unsichtbaren schlechthin zu übersteigen und sich heuristisch „an der ‚Poesie‘ der christlichen Religion“ (17) zu orientieren, wenn sie nach Gott vor und außer Christus frage – „etwas Verfahrenes“ (16) hafte aber diesem Verfahren an. Während sicher der „sermo de Christo“ im kirchlichen Binnenraum bewege (18), müsse die Gottesrede ihre Orte eigens ausweisen („Orte genug“, wie S. in seiner Deutung des Gedichts von Huub Oosterhuis entfaltet: 18–29) und die *loci theologici* als „Gemeinplätze“ bzw. „Fundorte“ als „Geographie des Heiligen“ nennen, neben ihnen die *loci sacra*, vor allem aber die Städte als Orte der Gottesrede – deren Theologie sei, bei allem Respekt vor „knieender Theologie“, „im Sitzen und Gehen“ zu vollziehen (32). Darum wendet sich S. den theologischen „Metropolen“ Jerusalem, Athen und Rom zu und will, „über die Grenzen der scholastischen Erkenntnislogik hinausgetrieben“, metaphorologische „Stadtgänge“ unternehmen (34).

Teil B (35–174) realisiert dieses Projekt. Jerusalem (35–83) als Bibelmetropole macht den schwierigen Anfang, schwierig wegen der „religionsgeschichtlichen Diachronie“ des Ortes (37) und der an ihn gebundenen Genese des Monotheismus, dessen umstrittenen „Gesetz“ („jene feurige Radikalität“) „schon alle Visualisierungen des Göttlichen erledigt“ (45 – wie sieht es allerdings dann mit seiner ebenfalls „feurigen“ Schrift aus [Dan 5,5], wie mit dem „eikon“ des Unsichtbaren [Kol 1,15]?). Das Volk des Bundes als Volk des Buches (47), zugleich universal im Anspruch und partikular als Größe, schürze den „gordische[n] Knoten dieses nicht philosophischen, sondern geschichtlichen Monotheismus“ (50, im Anschluß an die Apostasie Simone Weils). Außerdem stelle sich die kruziale Frage: Buch oder Land, Diaspora oder *erez Israel* – bilden Verheißungsanspruch und Landnahme einen Widerspruch (50–51)? Und wo stehen Christen, wenn derselbe Gott *auctor utriusque Testamenti* ist (51–52)? Für Lk dominiert ein jerusalemozentrischer Blick (54), der sich aber vom Tempel ab- (57: „der Tempelbau als theotopischer Irrweg“) und der Welt zuwendet („entterritorialisiert“: 59 [was aber ist dann mit Rom, dem „Ort“ des offenen Endes von Apg und dem Ort des „Statthalters“ Petrus?]). Das himmlische Jerusalem steht für kosmischen Kult. Eusebius setze in seiner Konstantin-Vita eine byzantinisch-imperiale Theotopologie dagegen, einen neuen Tempelbau im neuen Volk des Imperium (zur Kirchweihrede am Ende der eusebianischen Kirchengeschichte: 67–69). All dies stehe im Zeichen des Konflikts zwischen Judentum und Christentum (71–73), und die islamische Architektur des Felsendoms besetze nochmals imperial und überbietend auch diesen Konfliktort (73–83). Athen hingegen sei Ort der Areopagrede (84–134), diese verstanden als „Keimzelle der großkirchlichen Erlogsgeschichte“ (84), wie sie sich dem kritisch-positiven Blick des „Körnerpickers“ auf die dortige „Leerstelle“ (95), den Altar des unsichtbaren Gottes, verdanke: „Der Wanderprediger, der keine heiligen Orte mehr kennen will, verlegt alles Heil in den Atem der Zeit“ (99). Religionskritik und der Aufruf zu *metanoia* fallen in eins (102) – und dennoch habe Apg 17 im liturgischen Lektürekanon und auch in der Ikonographie nur einen bescheidenen Ort (105). Der Areopagit treibe diese feurige Verkündigung auf eigene Weise ästhetisch weiter (sein typisches a-privativum, das über alles Sagbare hinaus zielt: 105–118). Die depotenzierten Götter Griechenlands leben weiter (118–134). Rom nun (135–174): Augustins kritische Weiterführung von Varros *theologia tripartita* benutze dessen heuristisches Schema und führe es über die stadtrömische Religionswelt hinaus (135–145) – ein Keim vieldeutiger politischer Theologien (zu Metz, vor allem Schmitt

und Peterson: 145–150). Die *numina* des römischen Pantheons können den Impuls eines athenisch verstandenen Jerusalem nicht aufnehmen; die „monotheistische Intoleranz der Christen“ sprengt die „imperiale Toleranz“ Roms und richtet sich römisch-katholisch neu ein, indem sie das Gebäude *ad martyres* umwidmet (153–163). Auch die römische *divinatio* verlegt sich nach innen und spürt, die Schau übend, der Inspiration des Geistes in den Christus-Mysterien nach (163–174).

Teil C unternimmt „Ausflüge“ in und außerhalb der Metropolen: „am Fluß“ (176–190: Deutung eines Bobrowski-Gedichtes vom entthronten paganen Gott), „auf dem Markt“ (190–198: zum „tollen Menschen“ Nietzsches, den S. [ironisch?] als „modernen Kirchenvater *e negativo*“ bezeichnet [195]), „Nacht im Dom“ (198–206, zu Buzzatis Erzählung vom Verlust der Gottespräsenz am liturgischen Ort), „im Museum (206–213, mit Robert Walser als Lernort, der die Gottesrede auf die Probe stellt), „am Bahnhof“ (213–218, zu Beuys' Schiefertafelnotiz vom 7.11.1979) – wo finden die Mysterien statt? Jedenfalls gerade für die Theologie nicht in der Universität, denn diese „ist in der Stadt, aber sie ist nicht die Stadt“, sondern eher „eine Lichtung in der Stadt, wo die Stadt sich selbst bedenkt“, wie S. im Rückblick seines Nachwortes (219–220) sagt. Hilfreiche Abbildungen und Namensregister runden den sorgfältig gemachten Bd. ab. S. führt die theologische Erkenntnislehre aus den kaum noch überschaubaren Mikrostrukturen des Fachgesprächs heraus (aus dem „Gerede“ der Fachleute, genauer gesagt, deren Worte er nicht um des Geredes, sondern um der Sache willen aufgreift – die Anmerkungen sind dem Text bewußt nachgestellt). Er bahnt sich mit seiner heuristischen Methode den Weg neu zu den Erfahrungsorten der Gottesrede. Es sei aber nicht verschwiegen, daß manche Schneise etwas umstandslos geschlagen wird. Wären nicht Israel und das aus ihm hervorgehende Judentum und Christentum zu unterscheiden (zu 47 bzw. 51)? Steht vor der *veritas hebraica* des Tanach nicht die schon längst mit Athen versöhnte Septuaginta, die übersetzte Bibel Israels und der Christen (zu 84 – so daß der strittige Bindestrich [71/72] doch sein Recht hat)? Muß „Gesetz“ derart als „Gesetzesreligion“ herabgedeutet werden (71 und passim; vgl. das bei S. selbstverständlich negative „Auge um Auge“: 36)? Ist es sinnvoll, die Schrift als „Mythos, sofern man darunter Gottesgeschichten versteht“, zu bezeichnen (143)? Warum sollte von „monotheistischer Intoleranz der Christen gegenüber der Vielgötter-Toleranz der römischen *religio*“ zu sprechen sein (153) – wäre nicht vorab der Sinn von „Toleranz“ und das Problem der „Unterscheidung“ zu klären (auf die Debatte um Jan Assmann geht S. nicht ein)? Und zuletzt und vor allem: Wo bleibt in dieser Fixierung auf die Metropolen der Nicht-Ort des Übergangs, des Exodus/Pessach bzw. der Auferstehung, wo bleiben Wüste und Wasser (Schilfmeer, Jordan und Kinnereth)? Aber die Tatsache, daß sich viele solche Fragen stellen, zeigt doch, wie fruchtbar der Ansatz ist, den S. vorstellt, und wie groß die Spannung ist, wie er seine Gotteslehre fortsetzen wird (was aus dem ersten Bd. nicht zu erschließen ist und die Unberechenbarkeit seines Vorgehens beweist, im Unterschied zu manchem akademisch-vorhersehbar abgewickelten theologischen Garn). Die schöne Sprache des Buchs und die anregenden Literatur- und Kunstdeutungen können Zitate und Hinweise ohnehin nur andeuten.

P. HOFMANN

BENEDICTUS (PAPA, XVI) [JOSEPH CARDINAL RATZINGER], *Unterwegs zu Jesus Christus*. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag 2003. 171 S., ISBN 3-936484-21-X.

Der kleine Bd. vereint Meditationen und argumentative Konzentrationen auf Jesus Christus angesichts eines bis in die Gottesdienstpraxis hineinreichenden Christologieverlusts (Vorwort 6–8). Im ersten Teil „Auf dem Weg zu Jesus“ (11–51) führt Ratzinger (= R.) zu den Abschiedsreden Jesu (Joh 14), die von seiner Passion als Fortgehen und erneutem Kommen sprechen: Den Vater sieht, wer Ihn sieht – wer in die Passion, die Existenz aus Nachfolge, eintritt (11–15). In Abkehr vom Bildkult sucht Israel bereits nach Gottes Antlitz und *prosopon*, nach seiner Erkenntnis als Person (17), die in der Gerechtigkeit des Glaubens geschenkt und als Sättigung aller Sehnsucht im Erwachen erbetet wird (Ps 17:20). Der kultische Besuch des Heiligtums kann als „eine Art Antizipation“ (21) gelten. Mose spricht als Freund Gottes von Angesicht zu Angesicht mit ihm, wie er als Freund für sein Volk eintritt, darf aber nur seinen Rücken schauen (Ex 33,23); in der