

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

*relecture* der Väter, vor allem Gregors von Nyssa, versteht sich dieses „posteriora“ als Nachfolge Gottes und wird von Augustinus christologisch-inkarnatorisch (25) gedeutet. Christlicher Bildkult „acheiropoetischer“ Ikonen verweist auf „eine eschatologische Dynamik“ (26) der Nachfolge: Christus ist in den Armen und im Brotbrechen zu schauen. So greift die Nachfolge auf die Schau des Dreieinen vor (29) und unterscheidet sich vom bild- und personenlosen Versinken anderer Religionen (29–30). Wer nachfolgt und auf den Durchbohrten schaut, ist „Verwundet vom Pfeil des Schönen“ (31–40), das ihm zugleich den gestaltlos Entstellten *und* die menschliche Gestalt göttlicher Schönheit zeigt: So ambivalent kontextualisieren die Antiphonen von Fastenzeit und Karwoche den königlichen Hochzeitspsalm 45 (31–33). „Schönheit verwundet“ und erweckt den Menschen eben so, wie Platons *Phaidros* und des Kabasilas „Leben in Christus“ wissen, wie von Balthasars theologische Ästhetik enthüllt: In der Wahrheit der Ikone des Gekreuzigten betäubt und täuscht Schönheit nicht, anders als die Habsucht weckende Schönheitserfahrung des Sündenfalls (so meint Dostojewski mit der erlösenden Schönheit eben Jesus Christus: 40). „Kommunikation und Kultur“ (41–51) können in christlicher *paideia* neu evangelisiert werden, wenn der „Einschnitt“, den das Evangelium für jede Kultur bedeutet (Taufbatsage! 49), wirklich Neues reifen läßt. Der zweite Teil gilt der „Gestalt des Erlösers“ (53–130); hier greift R. zunächst das Bekenntnis zum *Dominus Iesus*, zur Einzigartigkeit und Universalität Christi und seiner Kirche“ (55–78) heraus. Dieses Bekenntnis, petrinisches „Gebet“ und paulinisches Credo (56), kann nicht zugunsten privater Jesusbilder unterlaufen werden, indem ausschließlich „historisch-kritisch“ *Geschichte* einerseits nivelliert, andererseits aber eine philosophische *Idee* dessen untergeschoben wird, was Jesus sein solle (57–62). Gängige wissenschaftliche Objektivität nun verzichtet, nach dem Beispiel Monods, ideologisch auf das „Projekt“ Sinn und überläßt es der privaten Erfahrung des religiösen Subjekts, alle objektive Offenbarung ausschließend (62–68) in einer „Suche, die nie ankommen darf“ (69). Wer hingegen Wahrheit des Glaubens beansprucht, gibt missionierend ein Geschenk weiter, das er gerade nicht anmaßend eigener Erkenntnisleistung verdankt (statt „den Schatz einzugraben“: 72), und respektiert die *logoi spermatikoi* der Philosophie (nicht der Religionen als „außerordentlicher“ Heilswege: 72–73). Der christologische Anspruch „setzt sich entschieden der Resignation der Wahrheitsunfähigkeit und der bequemen Statik des Alles-Bleiben-Lassens entgegen“ (76). Wenn Christi Gegenwart gilt, folgt auch dies: Das „christologische Präsenz aber heißt Kirche“ (77), deren Einheit weder utopisch noch eschatologisch vertagt werden kann (78); darum schließt das Schreiben *Dominus Iesus* zwingend mit einer ekklesiologischen Note. „Auf Christus schauen“ (79–103) zum Beginn des neuen Millennium bedeutet auch, in den Spiegel der Versuchungsgeschichte zu schauen; in solcher *relecture* wachsen die göttlichen Worte mit den Lesenden (so Gregor der Große: 82). „Der Kern aller Versuchung ist das Beiseiteschieben Gottes“, das ihm das Gottsein abspricht und sich selbst zum Gott aufwirft (87–87): in der ersten Versuchung, wenn Heilseffizienz („Brot“) nach menschlichem Maßstab gelten soll, in der zweiten, wenn Gott an Gott (und seinem Bild Jesus Christus) vorbei „experimentiert“ werden soll, und in der dritten, wenn als *doxa* nicht *seine* Herrlichkeit, sondern der schöne Schein der Freiheit gesucht werden soll (Bar-Abbas, „Vaterssohn“, anstelle Jesu). Im Glauben geht es um die Wahl des Lebens, das von Gott kommt (87–102). „Das tägliche Brot und das eucharistische Brot. Eine Meditation zu Fronleichnam“ – im *epioulos* der Vaterunser-Bitte werden beide erbeten, so wie in der Fronleichnamprozession das eucharistische Brot in den Alltag getragen wird (103–107). Wie aber hängen „Eucharistie – Communion – Solidarität“ (109–130) im Sakrament zusammen? Eucharistie als Berakha ist Kern des Hochgebets als Opfer (111–113), Communion die Wesensbestimmung der Kirche (im Unterschied zu ihrem konziliären Handeln: 115), was allerdings gerade nicht „eine plurale, sozusagen föderative Ekklesiologie“ oder bloßen, kulturell vielförmigen Austausch der Ortskirchen meint (116). Einheit gründet im Sakrament als Leib; sie verbindet die Kommunizierenden zugleich mit der trinitarischen *communio* Gottes (121). Dann ist das frühsozialistische Wort „Solidarität“ zu Recht verchristlicht worden (121–126). Die Möglichkeit solcher Verwandlung gründet in der Eucharistie, weil Jesus in der Hingabe des *pro nobis* die viktimalisierende Gewalttat in seine Hingabe umwandelt (126–130). R.s. „Epilog“ (131–168) gilt den *notae ecclesiae* („Universalität

und Katholizität“: 133–143) und der kirchlichen Universalkatechese, dem Weltkatechismus („Steht der Katechismus der Katholischen Kirche auf der Höhe der Zeit?“, 145–168). „Nur Christus kann das Ganze zusammenhalten und einen“ (133); seine Fülle ist ihre Katholizität, wie die Christologie der Ignatiusbriefe darlegt (134–135), und sie „muß auch empirisch wenigstens ansatzweise erscheinen“ (135) als das *ganze Volk Gottes* und in den Zwölf: „Ausdruck künftiger bzw. jetzt schon antizipierter Universalität“ (138), die pfingstlich, aber nicht uniformistisch nach dem Modell Babylon und erst recht nicht antagonistisch als „Kampf der Kulturen“ gelebt wird (140–143). Ein Universalkatechismus dieser Kirche muß daher das Ganze des Glaubens allen vorlegen, auch wenn ihm dies den Vorwurf des Apodiktischen einträgt, und sich stilistisch „sozusagen oberhalb konkreter kultureller Kontexte ansiedeln“ (148). Sein Schriftgebrauch muß kanonisch-kirchlich sein, auch wenn er das diachrone Gefälle von Texten berücksichtigt, das sich in ihrem Wachstum als „tiefere Transzendierung“ zeigt (151). Darum sieht der Katechismus die Schrift dynamisch im Kontext der nicht abgeschlossenen Geschichte des Gottesvolkes (154). Auch die Sakramente werden explizit in die Liturgie nicht nur des römischen Ritus eingebunden und pneumatologisch erschlossen (156–161). Die Sittenlehre will keine letzte Systemgestalt der Moraltheologie bieten, entfaltet aber zentral eine Rechtfertigungslehre aus Vätertexten und spirituellen Autoren, die ökumenisch offen ist (161–165), während die Christologie im Bundesgedanken des Dekalogs und seiner Auslegung durch Jesus Christus mitklingt (165–167). Der katholische Glaube als Ganzheit ist schön, „mit einer Schönheit, in der der Glanz der Wahrheit aufleuchtet“ (168).

R.s. vielfältige christozentrische Zugänge liefern wie gewohnt keine Fußnoten zur (gleichwohl detailliert präsenten) akademischen Diskussion, sondern argumentativ und sprachlich virtuose Durchblicke von aktuellen Problemen her. Dabei berührt der Systemverzicht wohltuend, denn R. geht es um „Ästhetik“, um die kohärente und methodisch reflektierte Wahrnehmung der Gestalt Jesu Christi. Darin liefert er ein ebenso seltenes wie anregendes Muster theologischer „Sachlichkeit“.

P. HOFMANN

BENEDICTUS (PAPA, XVI.) [JOSEPH KARDINAL RATZINGER], *Glaube, Wahrheit, Toleranz.*

Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg im Breisgau: Herder, 2. Auflage 2003. 220 S., ISBN 3-451-28110-4.

Ist religionstheologisch im „Polylog“ der Religionen ein Wahrheits- bzw. Absolutheitsanspruch des Christentums vertretbar? Angestoßen von der turbulenten (deutschen) Rezeption der Erklärung *Dominus Iesus* hat Joseph Ratzinger (= R.) Aufsätze des letzten Jahrzehnts zu seinem zweiteiligen Buch zusammengeschlossen, das die Begegnung des Christentums mit den Religionen und die sich dann stellende Wahrheitsfrage behandelt. Das Startkap. des ersten Teils („Einheit und Vielfalt der Religionen“: 14–37) weist Rahners problematische These vom „anonymen Christentum“ religionsgeschichtlich zurück: als Variante eines Absolutheitsanspruchs, der eine Einsicht in das Wesen aller anderen Religionen beansprucht. Nach drei heute unterstellten Grundorientierungen (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) werden die Religionen häufig als „letztlich gleich gültige Masse [...], immer unter dem Gesichtspunkt der Heilsmöglichkeit betrachtet“ (16). Der Anspruch allreligiöser Offenheit ist nun nicht weniger absolut als der abgewiesene Anspruch christlicher Konfession. R. will die Religionen als geschichtlich-konkrete Größen ernstnehmen, die sich nicht einer „Art von religiösem Weltbürgertum“ und ihrem symbolisch-spiritualistischen Religionsbegriff fügen (20), indem sie in ihrer scheinbaren Pluralität nur letzte Identität verhüllen (22). R.s. „Strukturformel“ beschreibt die Religionen als geschichtliche, durchgängig bezogene und un-reduzierbar verschiedene Größen: aus primitiven Erfahrungen erwachsen mythische Religionen, aus dem Mythos brechen konkurrierend Mystik, Aufklärung und monotheistische Revolution aus (22–27). Diese steht der Identitätserfahrung der Mystik in geschichtlich-datierbarer Prophetie entgegen; während Mystiker „Gott“ nur im Passiv kennen, antworten die Propheten auf einen sich offenbarenden Gott (27–36) – nicht als „große religiöse Persönlichkeiten“, sondern als Angerufene dienen sie dem Wort (36–37). Ein „Zwischenspiel“ (38–45) gibt den Überlegungen weitere Kontur. R. weist ex-