

zierten Schrift (146–150), der Bildtheorie in den *Libri Carolini* (150–167), dem vielfältigen Wortfetisch der Gutenberg-Ära (der sich die Reformation einfügt: 162–167), am Abendmahlstreit zwischen Präsenz und bloßem Zeichen (168–172).

Dabei zeige die Reformation unter den Vorzeichen der Gutenberg-Ära selbst einen ambivalenten Bildgebrauch, wie Teil IV „Kontroversen der Reformation. Porträt und Karikatur“ (173–216) darlegt. Sie vervielfältige das Humanistenbildnis (173–174 bzw. 190–197), dessen Betrachter vor allem Leser ist (196); sie versuche die öffentlich wirksame „Sichtbarkeit der Bilder“ (180) ikonoklastisch zu zerstören, ohne auf die alte oder neue katholische Bildtheologie einzugehen (175–182), und Bilder als bloße Merkzeichen einzusetzen (182–189); sie verwende bildpolitisch Karikaturen als Waffe (198–209). Die katholische Bildpraxis reaktiviere hingegen die Lukas-Legende und kehre zur Idee des Acheiropoieton zurück (209–216).

B. wirft bildwissenschaftliche Fragen zu Bild und Kult auf, „die sich nicht mehr in einer linearen ‚Geschichte des Bildes‘ abhandeln lassen“ (so im Nachwort: 217) und daher im Ansatz die christlich-theologische Frage nach dem echten Bild Christi mitformulieren. Dessen Rezeption und Interpretation transportiere auch die Probleme, vor die sich eine heutige Bildwissenschaft gestellt sieht. Damit arbeitet B. an der interdisziplinären Schnittstelle vieler methodischer Zugänge zum Thema Bild bzw. Zeichen, vor allem aber an einem Themenbereich, der insbesondere Bildtheorie und Theologie verbindet. Dies bringt den theologischen Rez. in eine gewisse Verlegenheit: *sua res agitur*, ohne dass er jedoch an dieser Verhandlung direkt teilnehme. Denn eine wirkliche theologische Bildtheorie über dogmengeschichtlich-patristische Studien hinaus, wie sie vor allem Christoph Schönborn 1998 in seiner Studie über „Die Christus-Ikone“ vorgelegt hat, gibt es nicht, auch nicht in den neueren Ansätzen von Alex Stock und Reinhard Hoesps (hier wäre das vollständige Erscheinen des „Handbuchs zur Bildtheologie“ abzuwarten). Auch historisch ist die Tradition überfordert: Die *Libri Carolini* repräsentieren weder die gesamte Theorie noch Praxis der lateinischen Kirche; der knappe Bildtraktat in der Summe des hl. Thomas (III, q. 25) ist mehr um Abgrenzung als um theologische Grundlegung bemüht (und verweist zuletzt in einer noch zu klärenden Weise auf die Acheiropoieton-Figur des Lukasbildes: q 25 a. 3, art. 4). Zu sehr hängen auf Grund der Parameter von Bild Körper und Medium, die Fragen nach dem Status von Sakrament, liturgischem Kultbild und Reliquie in ihrer Christozentrik zusammen, um separat in einer Bildtheologie behandelt werden zu können. Zu differenzieren wären etwa der Topos des „jüdischen Bilderverbots“, der auf das authentische Kultbild zielt (vgl. die Studien von Christoph Dohmen), der christologische Personbegriff, der weniger mit der Bedeutung von „Maske“ konnotiert ist, als B. nahelegt, die Frage nach körperlicher Präsenz im Blick auf Inkarnation, Auferstehungsleib und Sakrament, die Frage nach der Sichtbarkeit von Bild- und Kontaktmedium in ihrem Verhältnis zur authentifizierenden Bezeugung, die eine verhüllte Präsenz ermöglicht – um nur Wichtigstes zu nennen. Hier enden die Möglichkeiten einer Rez., die B.s Thesen nicht nur kommentieren, sondern nicht selten im Detail auch bestreiten müsste. Damit zeigt sich ein Problem an, das auf die Qualität von B.s Beitrag zurückschließen lässt: Es gibt, erneut gesagt, keine theologische Theorie medialer Präsenz, die nicht alle Grundfragen christlicher Theologie nochmals zu entwickeln hätte, um hier mitzureden, und diese Theorie ist ein Desiderat, das nach der Lektüre von B.s Buch geradezu schmerzlich bewusst wird. P. HOFMANN

LENGERKE, GEORG VON, *Die Begegnung mit Christus im Armen* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 43). Würzburg: Echter 2007. X/357 S., ISBN 978-3-429-02852-7.

Dass im Armen Jesus Christus begegnet (Mt 25,31–46), gehört von Anfang an zur kirchlichen Verkündigung. Davon zu sprechen ist jedoch nicht unproblematisch. Im Blick auf unangebrachte Spiritualisierung, lieblose Erklärungs- und Tröstungsversuche, beginnt darum v. Lengerke (= L.) mit einer Selbstbesinnung zu verantworteter Rede und stellt vor allem gleich eingangs klar, dass er die Theodizee-Thematik ausspart. Er will nach den „drei konkreten Beteiligten“ fragen: nach Jesus Christus, in dem Gott unser Leben und Leiden teilt, nach dem leidenden, „in jeder Hinsicht verkommen(d)en Men-

schen und nicht zuletzt nach dem und aus der Perspektive dessen, der an Christus glaubt und diesem Menschen begegnet“ (2). Zur Einleitung noch gehören sodann ein knapper historischer Überblick zur Glaubenslehre von Christi Gegenwart im Armen, gestützt auf Mt 25 (exegetisch z.T. kontrovers gelesen), bis zu Johannes Paul II., und methodologische Vorbemerkungen. Die Untersuchung selbst vollzieht sich in zwei Gängen, einem längeren phänomenologischen, in drei Schritten, und einem zweiseitigen systematischen.

I. Die drei Kap. behandeln heutige Weisen, Jesus im Armen zu begegnen. Das erste gilt dem Phänomen der Basisgemeinden Lateinamerikas und drei Entwürfen einer entsprechenden Theologie der Befreiung: Die einlässlich wohlwollende Darstellung aus den Quellen (die hier im Referat zu kurz kommt) mündet jeweils in ein Resümee, das eine Zusammenfassung und Anfragen enthält. – 1. G. Gutiérrez sieht den Erlöser in den (zu) Befreienden gegenwärtig; nicht zuerst „in den Armen *an sich*, sondern in deren befreiendem Engagement“ (52). Aber ist Gott nicht überall, auch wenn nicht überall zu spüren (wie er andernorts selbst sagt), und soll er nicht auch in sich selbst geliebt werden? – 2. Von I. Ellacuría stammt der durch J. Sobrino aufgenommene Begriff der „gekreuzigten Völker“. Sie tragen (nach der Dependenztheorie) als geschichtlicher Leib des Gekreuzigten die Sünde der Welt. Können aber sie erlösen? Macht erst ihr Kampf Christus zum Herrn der Geschichte (86)? Und lebt Christus nicht auch in einer sündigen Kirche? – 3. C. Boff und J. Pixley entwerfen die „Option für die Armen“ als Option für Christus. Das bittere Sakrament der Armen ist „das einzige zur Erlösung unbedingt notwendige“ (97). Doch hat sich Jesus nicht auch Pharisäern und Zöllnern zugewandt? Was ist andererseits (111) ein Sakrament ohne Gnade? – In summa: Wie von der Gegenwart des Auferstandenen in den Elenden sprechen, ohne zynisch zu werden, weil man entweder die Not der Menschen oder Christi Gegenwart nicht ernstnimmt? Das trägt zur Konzentration auf das Befreiungshandeln bei, in einer Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die sowohl zu stark unterscheidet (zwischen Armen und Nichtarmen) wie zu wenig (zwischen Christus und den Armen sowie bei den drei Beziehungen unter den Beteiligten (der Menschen zu Christus wie zueinander).

Das zweite Kap. befasst sich mit der in München entstandenen Integrierten Gemeinde: Christus in der Gemeinde der „geringsten Brüder“. L. unterrichtet zunächst über Entstehung (aus dem Versagen der Kirche vor den Verbrechen des 20. Jhdts.) und Selbstverständnis. Gegen eine allgemein humanistische Nächstenliebe geht es um den Wiedergewinn jener seit Konstantin verlorenen „biblischen Sozialordnung“, in der alle „ein Herz und eine Seele“ waren (122, Apg 4, 32) und alles gemeinsam hatten. Die Gemeinde kritisiert das humanistische Engagement der Befreiungstheologie und versteht aus Krisen und Anfeindungen heraus sich selbst als die der Geringsten. Zugleich erfährt sie sich als heilend für die Menschen, die sie aufnimmt. Sie macht darauf aufmerksam, dass die Rede von der Gegenwart Christi im Armen nicht zu einer Ethisierung des Glaubens führen, die Kirche sich nicht in die Rolle des sozialen Dienstleisters drängen lassen darf und es ebenso falsch wäre, Armut und Krankheit zu idealisieren. Andererseits drohen hier Gott, der Nächste und das eigene Selbst hinter der Gemeinde zurückzutreten. Bedenkenswert und bedenklich die Umformulierung im Ehe-Rituale (157): „Nimm diesen Ring und trage ihn ab heute als Zeichen [statt „meiner Liebe und Treue“] meiner Bindung an dich und die Kirche.“

Als dritte Gemeinschaft wird die der Arche vorgestellt, hauptsächlich aufgrund der Schriften des Gründers J. Vanier und H. Nouwens. Spürbar beteiligt, will L. „nachvollziehen, was Jean Vanier als den ‚ziemlich absurden‘ Versuch bezeichnet, Intellektuellen zu bezeugen, dass geistig behinderte Menschen ein Geschenk und Quelle der Hoffnung für die Welt sind“ (166). 1964 hat dieser, Philosophiedozent in Toronto, in Frankreich mit zwei behinderten Männern eine Wohngemeinschaft gegründet. Heute gibt es 120 Archegemeinschaften in ca. 30 Ländern auf sechs Kontinenten, in denen geistig behinderte Mitglieder („zu den unterdrücktesten und am stärksten ausgegrenzten Menschen auf der Welt“ gehörend – 170f.) mit „Assistenten“ zusammenleben, die z.T. eine Arbeit außer Haus haben, z.T. sich ganz der Pflege Schwerstbehinderter widmen. Von diesem einzelnen Gegenüber, seiner Arglosigkeit und schutzlosen Offenherzigkeit, findet der Assistent sich unausweichlich selbst in Frage gestellt. Hält er dem

stand, im Erkennen seiner eigenen Gebrochenheit und Armut, und lernt er, den Anderen um seiner selbst willen zu lieben, dann erkennt er in ihm die Gegenwart Christi in seiner Kenose, und aus Betreuung wird – nicht abstrakt, sondern, ekstatisch wie in Qual (179), konkret leibhaftig – Mit-sein, das beide heilt. Anfragen gibt es natürlich auch hier, so zum Eindruck, das (nicht sein sollende) Leid erscheine selbst als Sakrament des Heils (214f.) – und verschwimmt nicht mitunter der Unterschied zwischen dem Armen und Christus?

II. Vor dem systematischen Teil haben sich so vier Fragen gestellt: nach dem Identitäts-Differenz-Verhältnis von Christus und Armen, nach dem Unterscheidenden der christlichen Liebe, nach den verschiedenen Weisen der Gegenwart Christi (in jedem, in Jüngern und Kirche, im Armen wie im Unterdrücker), nach dem Spezifikum seiner Gegenwart im Armen. L. sucht Antworten darauf bei zwei Theologen des vorigen Jahrhunderts, bei H. U. v. Balthasar und D. Bonhoeffer.

1. Jesus Christus „an der Stelle“ des armen und leidenden Menschen. Balthasar geht von Christi „Herrlichkeitsgestalt“ im Nächsten aus. In Jesus ist das Endliche zur Stelle geworden, „an der das Sein ins Seiende, der Schöpfer in die Schöpfung eintritt“ (226 – K.-H. Menke, Stellvertretung). Durch Tod und Auferstehung seiner wird nun jeder Mensch zur Stelle Gottes in Christus (231). In der Gegenrichtung muss der Mensch sich als diese Gegenwart des Seins erkennen, soll er nicht an sich und seinesgleichen ersticken (der Verlust der Analogie ist mitnichten bloß ein theoretisch-akademisches Problem). Gleichwohl steht diese Gegenwart in einem „bleibend klaffenden Hiatus“ (245). So hat der Jünger teil am Schicksal seines Herrn (exemplarisch: die kleine Therese). Die Gegenwart Christi im Armen erfüllt sich in (mit-)leidender Liebe.

2. Jesus Christus in und als Beziehung zum Armen. Bonhoeffers Denk Voraussetzung bildet statt der Analogia-entis-Ontologie die personalistische Identifikation von Akt und Sein. Christus ist „Grenze“ (gegenüber einer idealistischen Aufhebung von Ich wie Du ins Allgemeine), doch nicht im Sinn von Randexistenz oder Grenzsituation, sondern (wie der Baum im Paradies) als Lebens-„Mitte“, und darin als „Mittler“ – zu allem und jedem, gegen naive Unmittelbarkeit (die gibt es nur zu ihm und seinem Ruf). Das führt zum Thema Gemeinde. Seinsanalogie (wie er sie auffasst) weist Bonhoeffer mit K. Barth ab und ersetzt sie durch eine christologische Analogia relationis. Gegenwart meint Für-Sein, *pro me* und *pro aliis*, wie besonders vor dem Kreuz zu erfahren. Im Akt gelebten Christus-Bezugs gegenüber dem angewiesenen Nächsten erscheint in ihm das Sein von Christi Gegenwart.

Den Ertrag der Studie fasst die abschließende Zusammenschau in vier Punkte. 1. Christus, der Arme und der begegnende Dritte. Wird die exklusive Offenbarung Gottes in Christus ebenso festgehalten wie die Einzigkeitswürde des Armen, dann ist keiner Mittel, jeder Mittler und Ziel. 2. Die unterscheidend christliche Liebe zum Armen. Sie besteht im Mitvollzug von Jesu Christi Stellvertretung – der an beider Stelle begegnet (der Rez. spräche vom doppelten, ja dreifachen Mit). 3. Christus im Armen ... und ‚in der Brust der Mörder‘? Seine Gegenwart ist stets eine im Sünder. Das „durchkreuzt“ „jedes aus menschlicher Gerechtigkeit oder Sympathie kommende Kriterium“ (331) für seine Gegenwart. 4. „... vor allem im Ärmsten“. Jeder Mensch ist Stelle Christi – aufgrund seines Gangs ins Äußerste –, das sich im Ärmsten zeigt. Und vom Ärmsten her ergeht an uns der klarste Ruf, ihm darin nachzufolgen. Der Gang zum Rand und über ihn hinaus (v. Balthasar) trifft bei der Begegnung mit dem Ärmsten in die Lebensmitte (Bonhoeffer): „bei denen, die verloren wären, wenn es stimmte, dass alles Leiden gottlos ist“ (336).

Was für ein schönes Buch! Methodisch sauber und reflektiert, behutsam und entschieden (auch in Sprache und Form; schön etwa, wie alle Kap. mit einem Motto beginnen, auf das L. jeweils am Schluss zurückkommt). Schön vor allem aber, weil es den Leser mit der Ahnung seiner eigenen Armut beschenkt.

J. SPLETT