

diesem Aufweis scheint mir das eigentliche Novum und die Bedeutung der vorliegenden Dissertation zu liegen. Allerdings ist die Hörermitschrift weder autorisiert noch als solche zulässig [Druckfehler? Zuverlässigkeit?] zugesprochen werden“ (71). Der folgende Teil 4 „Die Mariologie von J. Ratzinger – systematisch“ ist der zentralste. Hierin zeigt sich der Glaube Marias (beziehungsweise ihr Ja-Wort) als Grundkategorie, die als solche Maria auch in den Raum des glaubenden Israel und der glaubenden Kirche hineinstellt, ja, damit identifiziert. „Maria ist in dem Augenblick ihres Ja Israel in Person, die Kirche in Person und als Person“, lautet in diesem Zusammenhang eine zentrale Aussage Ratzingers, die in den Abschnitten „Maria im Glauben der Kirche“, „Mariologie und Eschatologie“ sowie über die „Immaculata“ und „Assumpta“ weiter entfaltet wird. So sehr in all diesen Punkten die Darlegungen des Verf.s auch überzeugen: In einer wissenschaftlichen Arbeit würde man gern erfahren, welches die Quellen für den spezifischen Ansatz Ratzingers sind. Nur „nebenher“ wird als „Bestätigung“ von dessen Position kurz L. Bouyer erwähnt (83), und in Anmerkungen werden als „Vorbereitung“ St. Lyonnet und R. Laurentin genannt (97<sup>153</sup>; 149<sup>502</sup>). Man erfährt aber nicht präzise, ob und inwieweit dies „Quellen“ sind oder nur „Gewährleute“ (zumal auf S. 284 die Beziehung von Lk 1,28 zu Zef 3,16 Ratzinger selbst und nicht Lyonnet/Laurentin zugeschrieben wird). Mit dieser Unklarheit hängt noch eine weitere zusammen: Vor allem in diesem zentralen Teil 4 werden neben Ratzinger viele weitere Autoren angeführt (nicht selten mit Artikeln aus dem „Marienlexikon“), bei denen sehr oft nicht klar ist, was ihre Nennung eigentlich bezweckt. Soll Ratzinger damit eingefügt werden in das mariologische Denken der Gegenwart, oder sollen die genannten Autoren seine Position bestätigen oder gar begründen? Letzteres scheint auf den Seiten 168<sup>612</sup>, 191<sup>752, 753</sup> u. ö. der Fall zu sein, Ersteres auf Seite 144, 153<sup>518</sup>, 163<sup>581, 582</sup>, 170 ff., 185 f. u. ö. Doch spricht gegen Ersteres, dass wesentliche Standardwerke wie die von A. Müller, P. Hofmann, A. Ditttrich u. a. keinerlei Erwähnung finden. Die gleiche Unklarheit herrscht hinsichtlich der Anführung von Väterzitierten. Ist es Ratzinger, der bereits die angeführten Texte zitiert oder erst der Verf.? Siehe zum Beispiel die Seiten 167<sup>606</sup>, 177 ff., 185. Das Ganze spitzt sich im letzten Abschnitt über „marianische Spiritualität“ zu: Die Seiten 211 ff. bleiben in ihrer Zuordnung zu Ratzinger völlig rätselhaft. – Teil 5 der Arbeit „Marianische Zeugnisse von Benedikt XVI. an den großen Wallfahrtsorten der Welt“ referiert aus Predigten, die an bekannten Marienwallfahrtsorten gehalten wurden; er enthält keine bedeutenden theologischen Aussagen.

Trotz der genannten formalen Schönheitsfehler gibt die Arbeit einen sehr guten Einblick in das mariologische Denken Ratzingers. Sie informiert sachlich, klar und – bei aller erkennbaren Sympathie zum behandelten Autor – in einer wohlthuend schnörkelfreien Sprache über das Spezifikum dieses Entwurfs, über dessen Begründung und innere Kohärenz. Der Leser kann sich gewissermaßen darauf „verlassen“, dass er hier dem authentischen Werk Ratzingers begegnet. Dagegen fehlt jedoch fast jede kritische Auseinandersetzung. Nur ganz wenige zurückhaltende Notizen (303 f., 307) deuten an, dass es offene Fragen gibt. Insofern ist mit dieser Arbeit das Thema gewiss nicht abgeschlossen. G. GRESHAKE

HOFMANN, PETER, *BildTheologie*. Position – Problem – Projekt (ikon Bild + Theologie). Paderborn: Schöningh 2016. 220 S., ISBN 978–3–506–78449–0.

Es geht nicht um eine Theologie des Bildes, sondern um (so der Titel) *Bildtheologie*, Theologie im Medium des Bildes. Nizäa I (325) widmet sich Jesus Christus als lebendigem Bild Gottes, Nizäa II (787) den Bildern und ihrer Verehrung. Aber die Bildfrage selbst bleibt ungelöst. So „koexistieren Bilder unterschiedlichster Art und mit ihnen die einander oft widersprechenden Bildkonzepte.“ (Ikone, Idol, Illustration) „Das erschwert es Kunstwissenschaftlern wie Theologen, die Aura der unnahbaren Bilder plausibel zu machen, mehr noch den Betrachtern, mit Kunstwerken oder Kultbildern angemessen umzugehen.“ (14) Auch der Augsburger Fundamentaltheologe (= H.) kann uns, nach mehrjähriger Arbeit, keine Bildtheologie vorlegen, sondern nur, wie der Untertitel anzeigt, drei Vorklärungen dazu.

„I. Position. Bild und Theologie: Vom Eikon [? ἡ εἰκόv] zum Logos und zurück“ (17–66). – 1. Bilddiskurse zwischen Anschauung und Begriff. Bild als Illusion? Von einem schlichten Bildverbot für Israel kann keine Rede sein. Wie aber kann ein Bild (als [Hegel]

„sinnliches Scheinen der Idee“) das Unsichtbare Gottes zeigen? Daher die Suche nach einem „acheiropoieton“. Und was bringt der *iconic turn*? Die Rückübersetzung in Text hat Grenzen, ebenso die Heuristik von Bild, Medium und Körper, und die Frage nach dem (H. Belting) „echten Bild“? Dessen „virtuose Recherche“ (26) bringt den Theologen in Verlegenheit: Eine wirklich theologische Bildtheorie über Chr. Schönborns „Christus-Ikone“ hinaus gibt es auch bei A. Stock und R. Hoeps nicht (26). Die Präsenz im Bild ist dreistellig: a) dessen, was sich im Bild zu sehen gibt, b) des Sehenden vor dem Bild, c) materiell die des Bildes selbst. In platonischer Tradition ist „durch das Bild hindurch das [zu] erkennen, was das Bild gerade nicht ist“ (34). Dazu passt die „ikonoklastische Tendenz“ der modernen Kunst, „die Abbilder zerbricht, um das nicht Abzubildende als Bild erscheinen zu lassen“ (35). – 2. Zwischenüberlegung: Zum theologischen Status des Bildes. Der Mensch ist als Kultbild in den Tempel der Schöpfung gestellt (42). In Entsprechung, die zwei Modelle ausschließt: reine *dissimilitudo*, die Gott aus der Welt verbannte, wie reine *similitudo*, die Gott im Bild aufgehen ließe. Und Christus ist die Sichtbarkeit des unsichtbaren Vaters. – 3. Kultbild und Offenbarung. „Die ‚Leere‘ des Kultraums markiert nicht, wie eine missverständliche negative Theologie meinen könnte, die Abwesenheit Gottes, sondern verwirklicht die von ihm gewollte Bedingung seines Erscheinens.“ (53) So ist „Offenbarung“ die „Grundkategorie des Bildes“ (55). Und Gott offenbart „nicht nur etwas, sondern sich“ (61). „Logos und eikon gehören also zusammen.“ (63) Das Bild ist nicht Gott. „Aber als Bildträger zeigt es Gott, wie dieser sich selbst zeigt.“ „Nicht die Kultbilder werden gemacht – sie werden ‚entdeckt‘ und ‚erkannt‘ –, sondern erst der Bildkult wird kirchlich reguliert.“ (65) „Das Problem des wahren Bildes, der *vera eikon*, stellt sich analog zum Problem, wie Offenbarung in der Hl. Schrift inspiriert und somit legitim kirchlich bezeugt wird.“

„II. Problem. Der Logos als Eikon: Nikaia II und der Bildstatus“ (67–128). – 1. Ratzinger stellt (gegen die Libri Carolini sowie die Synoden von Frankfurt und Paris) „die entschiedene Forderung nach einer wirklichen Rezeption des siebten ökumenischen Konzils“ (69), das sich nicht (platonisch, plotinisch) auf eine „prototypische Idee“ bezieht, „sondern auf den inkarnierten und mit dem Vater wesensgleichen Logos“ als „Eikon des Vaters“ (75). – 2. Zwischenüberlegung: Christologie zwischen Negativität und Affirmation. Gegen diese (2 Kor 1,19) steht das „Evangelium vom fremden Gott“; „Negative Theologie hat Konjunktur“ (80), in Übernahme von Canettis „Gottprotz“ (81). Das Cedo indes ist positiv (83). Christus ist [nicht „Eben-“, sondern] „Bild des Unsichtbaren“ (Kol 1,15). „Die ‚Ikone des Gott-Menschen ist das Sichtbare der unsichtbaren Gottheit.“ „Sie offenbart zugleich das ‚Bild‘ des Menschen.“ (86) Gottes Ja und Amen – so „auch in der gesamten Handlung der eucharistischen Liturgie“ (87). – 3. H. sammelt „Streiflichter“ zum Bild-Denken neuerer Theologie: R. Guardini, K. Rahner, von Balthasar, östlich: P. Florenskij, S. Bulgakov, P. Evdokimov, schließlich Jean-Luc Marion: Schauen wir das Bild an oder werden wir von ihm angeschaut? Der Ikonoklast deckt dessen Unwirklichkeit und Leere auf; der Ikonodule steht in Gefahr, „dem Bild selbst die Macht zuzuschreiben, die es auf ihn ausübt“ (120). Bild ist die Öffnung des Sichtbaren auf das Unsichtbare. Marion nennt dieses Geschehen „Gebung“. Die Ikone verdient „die Verehrung, weil sie Glanz und Aufschein der Heiligkeit des Heiligen bewahrt und zeigt“ (124). – Nachbemerkung: Nach dem Bild ist vor dem Bild. „Die Frage über die *loci theologici* und die Ambivalenz der [westlichen] theologischen Aussagen führt wieder zurück zur eigentlichen Bilderfrage, [...] keine Stilfrage nach einer möglichen Form unter anderen, sondern die Frage nach dem Logos als Eikon selbst.“ (128)

„III. Projekt. Ikonologie angesichts eines Leitbildes“ (129–204). – 1. Vor das Bild hintreten. Die Geschichte der Bilder: eine Geschichte der Versuche, „von ihnen unter allen Umständen Besitz zu ergreifen und sie ästhetisch zu kolonialisieren“ (130)? G. Didi-Hubermann spricht in Berufung auf Hegel von der Musealisierung der Kunst, auch des Kultbilds und der Ikone. H. Belting plädiert dafür, die Ikone nicht nur als Kunst zu verhandeln, sondern auch nach ihrem liturgischen Ort. Nikolaus Cusanus kommt mit seinem Bildtraktat *De visione Dei* zu Wort. H. formuliert fünf Punkte zur Ikonologie der *vera eikon* (139 f.): a) „Die ikonoklastische Topik verfehlt die christologische Pointe.“ (139) b) Nizäa vertritt keine „vage Urbild-Abbild-Topik“. c) Der Bildträger ist „kein räumlicher Gegenstand, sondern ein flächiges Nichts“. d) Das Bild ist „der Rahmen eines Erscheinens“, nicht dieses selbst. e) Wie das Schrift-Wort bedarf auch das Bild „einer regulierten oder kanonischen Form des Erscheinens“. – 2. Vor dem Bild stehen. Die römische Veronika. H. lässt Goethe

zu Wort kommen („Tuch der Tücher“ im Reim zum „Buch der Bücher“); Dante mit dem kroatischen Pilger und seinem eigenen Getroffensein von Christi Blick; die *Legenda aurea*. Im Evangelium gibt es die Bilddialektik von Gottes- und Kaiserbild. Ambivalent bleibt die Veronika, „weil sie als Bild Reliquie ist und umgekehrt“ (162). – 3. Projekt einer Bildtheologie. a) Phänomen, Sache und Praxis des Bildes. b) „Es nimmt mit all seiner *virtus* einen markanten Platz *innerhalb* der Kirche ein.“ (173) Aus der neuplatonischen Bild-Sicht wird eine „strikt personal erfasste Typos-Antitypos-Relation“ (175) – siehe das Mandylion aus Edessa. c) Ort der Bilder ist die Liturgie, die selbst ein Bild ist (194: Beispiel Kirchweihe). Natürlich „kann auch der liturgische Bildakt idolatrische Züge annehmen“ (197). Das führt zum Thema Liturgie und Ethik, zur Ikone der Nächstenliebe und schließlich zur Würdigung des Betrachters als seinerseits Ikone: „Vor dem wahren Bild sind alle angesehen: wenn sie dessen Blick erwidern, sehen sie mit ihm auch einander an.“ (204)

205: „Ein offener Schluss, kein Fazit“ (was dem Dargelegten widerspräche). H. zitiert Kafkas Parabel „Von den Gleichnissen“. – Dann folgen (207–215) das gegliederte Literaturverzeichnis und ein Namenregister. Umfasst aber („bedeckt“) ist der Text von den Bildern auf dem Buch-Umschlag: Vorderseite: *Vera effigies sacri vultus domini nostri Jesu Christi* – Rückseite: „die zugehörige Authentifizierung dieses ‚wahren Bildes‘“ (H.: 18) durch den *Sacrosanctae Basilicae Principis Apostolorum de Urbe Canonicus*. J. SPLETT

SENN, ISABELLE, *Gottes Wort in Menschenworten*. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung (Innsbrucker theologische Studien; Band 91). Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2016. 474 S., ISBN 978-3-7022-3538-3.

In der vorliegenden Dissertation widmet sich die Theologin Isabelle Senn (=S.) dem christlichen Verkündigungsgeschehen aus fundamentaltheologischer Perspektive. Sie wagt sich damit auf fragiles Terrain. Denn in der kirchlichen Verkündigungspraxis wird besonders massiv die geringe theologische und eben nicht zuletzt katechetische wie homiletische Anschlussfähigkeit an zeitgenössische Kommunikationsformen sichtbar. Zugleich fällt auf, wie wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit und Reflexion dieses zentrale Moment christlichen Selbstverständnisses erfährt.

Zunächst erfolgt eine bibeltheologische Fundierung, in der S. mit Hilfe zentraler biblischer Begriffe die Grundform vor allem neutestamentlichen Verkündigungsgeschehens in dem Verweis-Charakter des Boten auf seinen Initiant und in seiner wirkmächtigen, Realität prägenden Kraft erarbeitet. Sie umreißt damit den Anspruch an kirchliche Verkündigung, performative Kommunikation zu sein. Bedauerlich ist, dass dabei der Begriff der *Parrhesia* nur am Rand thematisiert wird, könnte doch gerade mit ihm und der wechselhaften theologiegeschichtlichen Entwicklung der freien Rede eine hilfreiche Neubestimmung kirchlicher Verkündigungspraxis ermöglicht werden, wie dies in jüngerer Zeit von Karl Lehmann oder Stephan Goertz gezeigt wurde.

In einem nächsten Schritt wird das kirchliche Verkündigungsverständnis der jüngeren Geschichte dargestellt und in seiner Neigung zur verengten Fokussierung auf Predigt und Katechese angemessen problematisiert. Dies gilt insbesondere für die aus der liturgischen Bewegung um Odo Casel und Romano Guardini erwachsene Mysterientheologie, wie auch für die Auseinandersetzungen um die Innsbrucker Verkündigungstheologie um Josef Andreas Jungmann mit ihrem Bemühen um eine kerygmatische Theologie. Gerade in deren Verdienst, den Verkündigungscharakter jeder wissenschaftlichen Theologie in Erinnerung zu rufen, werden Übertragungspotenziale für die Gegenwart erkennbar. Hilfreich sind hierbei die Impulse evangelischer Theologie, vor allem Rudolf Bultmanns und Gerhard Ebelings, und die Frage nach deren katholischer Rezeption, insbesondere im Ansatz des exhibitiven Wortes bei Karl Rahner. In der Darstellung des Rahners Ansatzes mit seinen trinitätstheologischen, gnadentheologischen und sakramententheologischen Implikationen bietet die Arbeit – zumal sie auch in sprachphilosophische Bezüge der Sprechakttheorie gestellt wird – einen hervorragenden Überblick, der anschließend auf das Zweite Vatikanische Konzil hin fortgeführt wird. Erste Konkretionen ergeben sich in der Durchsicht missionstheologischer, kirchenrechtlicher und homiletischer Fachdiskussionen, mit denen zu einer Grundlagenreflexion übergeleitet wird, die auf der beobachteten Verschiebung von der „instruktions- zur kommunikationstheoretischen Perspektive“ (254) aufbaut. Mit