

Vernunft absetzt. Sodann schließt sich H. dem Konzept von Vernunft an, das Ratzinger vertritt. Vernunft ist hier eine innere Dimension des Glaubens, der seinerseits das Ja zu Gottes in der Heilsgeschichte geschehenen und auf den Wegen der Überlieferung auf uns kommenden Offenbarung ist. Dieser Begriff von Vernunft erlaubt es, die Theologie sie selbst sein zu lassen, ohne dass sie im Laufe ihres Vollzugs auf fremde Bahnen gerät und ihr eigenes Wesen einbüßt.

Es sei noch angemerkt, dass der Verf., der sich seit langem mit den Formen und der Tragweite des Mythos befasst hat, in vielen seiner im vorliegenden Buch zusammengetragenen Analysen auch jeweils der Frage nachgeht, ob, und wenn ja, wie die verschiedenen Entwürfe für die darin gegebenen Möglichkeiten einer Begegnungen mit der Wahrheit offen sind.

Es mag sein, dass manche Urteile, die H. fällt, als schroff empfunden werden. Dass man aus seinen darstellenden und letztlich auch unterscheidenden Analysen viele Anregungen gewinnen kann, ist gleichwohl unbestreitbar.

W. LÖSER S. J.

MENKE, KARL-HEINZ, *Jesus ist Gott der Sohn*. Denkformen und Brennpunkte der Christologie. Regensburg: Pustet 2008. 586 S., ISBN 978-3-7917-2115-6.

Der Bonner Dogmatiker Menke (= M.) knüpft in Titel und Vorwort ausdrücklich an das Jesus-Buch Papst Benedikts XVI. an und will gegen alle Relativismen „die unbedingte Einzigartigkeit und Unableitbarkeit Jesu Christi“ (7; vgl. gg. Hick: 432) begründen. Der erste Teil entfaltet als „Fundament“ die biblisch-griechischen Denkformen der Christologie (21–281), der zweite Teil begeht kritisch deren aktuelle Baustelle („Brennpunkte“: 285–526).

„Ausgangspunkt“ (Kap. 1: 24–92) des ersten Teils ist die Offenbarung als Offenbarungsdatum, chalkedonensisch verstanden und im Rahmen der Kontroverse um den Osterglauben (Hanns Kessler, Hansjürgen Verweyen, Béla Weissmahr) verortet: Weihnachts- und Osterglaube stehen nicht als Alternative gegeneinander, sondern bilden eine Einheit von inkarnatorischer Voraussetzung und Ereignis der Erlösung. Die so verstandene Offenbarung ist nicht zu trennen von ihrer konstitutiven Bezeugung durch die sichtbare und sakramentale Kirche; darum ist Christologie auch die zeitlich-bedingte Reflexionsgestalt kirchlichen Glaubensbewusstseins (gg. den Topos „Frühkatholizismus“: 36; gg. eine Identifikation von Christus und Schrift: 78–89; gg. Karl-Josef Kuschels Versuch, die Christusrede der Kirche in rein biblische Rede „zurückzuübersetzen“: 90). „Zentrale Kategorien und Grundgestalten der biblischen Christologie“ entfaltet M. in Kap. 2 (93–203): „Bund“ und „Tora“ als christologische Kategorien (93–115), die Elemente der „Sühne“-Christologie“, verortet in Altem Testament sowie in jüdischer Liturgie (Jon-Douglas Levenson: 122–125) und dabei vom Satisfaktionsmodell unterschieden (126–133). M. weist den Ansatz René Girards als monokausal und in seinen anthropologischen Prämissen mit christlicher Anthropologie unvereinbar ab (134–140), ohne jedoch (wie Ingolf U. Dalferth: 140–141) auf die Opferkategorie zu verzichten. Die „Messias“-Christologie“ (147–168) erschließt M. im Blick auf die Gestalt des präexistenten Menschensohns und konturiert den „Sohn Gottes“-Titel in Abgrenzung von atl.-frühjüdischer Tradition. Die „Präexistenz“-Christologie“ (168–203) kann mit Klaus Berger (und gg. Helmut Merklein) durchaus vorösterlich angesetzt werden (172–178); sie greift den atl. Douglas Levenson auf und entfaltet ihn in den christologischen Hymnen und Schlüsseltexten des NT (179–203). Den zentralen „Kategorien und Grundgestalten der griechischen Christologie“ gilt Kap. 3 (204–281), das in pointiertem Anschluss an Alois Grillmeier „von der Christianisierung des griechischen Denkens“ spricht (212). M. stellt dessen „Konstanten“ knapp vor (211–220) und schließt ihnen die idealtypische Porträts der antiochenischen (220–233) bzw. alexandrinischen Denkform (233–246) an (als Beispiel für den stets mitgelesenen Subtext des aktuellen Diskurses sei nur M.s Kritik an Piet Schoonenberg und dessen „Wiederauflage der Grundgedanken des Marcellus von Ancyra“ [241] genannt). Die ökumenischen Konzilien lassen sich darum als ein „Tauziehen zwischen zwei Denkformen“ (246–277) verstehen, an dessen Ende das neuchalkedonensische Problem der Logos-Hegemonie nicht wirklich gelöst erscheint (273; auch ökumenisch wichtig M.s konsequentes Verständnis von Nikaia II

als „Bewährung der chaledonischen Christologie in der Praxis des Glaubens“: 273–277). Daher auch die monierten „Überhangprobleme“, wie sie sich in lateinischer Scholastik als Assumptions-, Subsistenz- bzw. Habitustheorie im Blick auf die chaledonensische Lehre der Idiomenkommunikation zeigen (277–281).

Das 4. Kap. („Der historische Jesus – bloßer Mittler einer Idee oder eines Glaubens?“: 285–333) eröffnet ausdrücklich die christologische „Baustelle“, deren Konstruktionen und Brüche in M.s Darstellung der Denkformen überall hineinreichen. Der spätmittelalterliche Nominalismus führe über Ockham zu Luther und münde in die Aufklärung; Christologie hingegen reduziere sich auf „eine Funktion der Rechtfertigungslehre“, die einem verborgenen Gott „in der scheinbaren[!] Ohnmacht am Kreuz“ (290) gelte. Die komplementäre *devotio moderna* „sehe im Erlöser vornehmlich eine an den Sünder gerichtete ‚Instruktion‘ Gottes“ (291, mit dem etwas weitgreifenden Vorwurf an das katholische Pendant der „Imitatio“, sie präsentiere Christus lediglich als „Beispiel einer Askese“ der Weltverachtung). Was folgt, ist ein Subjektivismus, der den bekannten Graben zwischen Wahrheit und Geschichte aushebt, damit jedoch die Möglichkeit einer dogmatischen Christologie leugnet (299–307). Jesus als kontingenter Vermittler der Idee von der Einheit zwischen Gott und Mensch: Da bleibt nur die hypothetische (Re-)Konstruktion des verkündigenden (Harnack) Jesus (bzw. dessen existentielle Bedeutsamkeit: Kierkegaard, Bultmann) oder des historischen Jesus (bis zum aktuellen „third quest“ bei Gerd Theissen und seinem jüdisch-charismatischen Jesus: 330–333). Fazit: Jesus-Literatur ersetze hier die Christologie. Die Frage nach dem menschlichen Selbstbewusstsein Jesu (Kap. 5: 334–375) rollt die Gotteslehre gewissermaßen „von unten“ auf, da Christus als der Vermittelnde nicht bloß endlich sein könne, aber auch durchaus nicht (exklusiv) einzigartig verstanden werden dürfe – was für Schleiermacher bedeute, den patristischen (bzw. dogmatischen) Begriff der Person zugunsten eines offenen Personkonzepts aufzugeben, das auf Gott hin bestimmt werde. Für den Mittler bleibe bei allem Gottesbezug nur der anthropologisch konzipierte Komparativ; der genuin theologische Begriff der Wesenseinheit des Sohns mit dem Vater entfalle (334–350; zu Rahners problematischem und missdeutbarem Versuch, die chaledonensische Intention gegen deren alexandrinische Auslegung zu wahren, vgl. 350–362, zur freiheitsanalytischen Kritik Georg Essens an Pannenberg's Christologie vgl. 362–375). Kap. 6 gilt mehr referierend dem christozentrischen Modell der Stellvertretung (M.s Spezialthema!) bei Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Gisbert Greshake, Johann Baptist Metz und Thomas Pröpper (376–418). Umso schärfer zieht er die Grenze zur „Pluralistischen Theologie der Religionen“ (zu den Ansätzen von Wilfred Cantwell Smith, John Hick, Paul F. Knitter, Raimundo Panikkar, Perry Schmidt-Leukel: 419–445), die die Sohnschaft Jesu nur noch metaphorisch-relativ (und nicht „metaphysisch“) aussagen wolle (zu Hick: 432), objektive auf subjektive Einzigartigkeit reduziere (zu Knitter: 434–437), den Namen Christus als „Symbol“ für die „kosmotheandrische Einheit der Wirklichkeit“ verstehe (zu Panikkar: 438) und die Einzigartigkeit Christi zu einem pluralismusverträglichen theologischen Komparativ herabstufte (zu Schmidt-Leukel: 439–443) – Grundpositionen, die für M. mit dem Credo unvereinbar sind (444–445). Kap. 8 (446–474) gilt dem gespannten Verhältnis der Christologie zur Heilsgeschichte Israels; hier konfrontiert M. überraschend Friedrich-Wilhelm Marquards These, Christus sei die nicht-exklusive und wiederholende Explikation der Tora (von einem an Karl Barth erinnerndem antiphilosophischen Pathos getragen: 445–458), mit der Christologie Jean-Marie Lustigers, der in Christus zwar ebenfalls die Wiederholung der Tora, aber vor allem die Bestimmung (nicht: überholende „Erfüllung“) Israels als Sohn und Gottesvolk zum „Leib Christi“ sehe (458–474). Kap. 9 geht der Frage nach, ob das ganze Leben Jesu ein Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes und somit die Scheinalternative von Logos-Christologie einerseits und Leben-Jesu-Hypothetik andererseits überwindbar sei (475–505). Die Mysterientheologie Odo Casels habe eine ungeschichtliche Tendenz (480–484), Thomas hingegen nehme die „Acta et Passa Christi“ durchaus ernst (S.th. III, 27–59; dazu 484–489), Francisco Suárez trenne notwendige Wahrheit und illustrierende Fakten (489–492) – im Unterschied zu seinem Ordensvater Ignatius, dessen „Mystik des Konkreten“ (Werner Löser) gerade von der wirklichen Menschheit Jesu Christi ausgehe und somit die Voraussetzungen für einen christologi-

schen Traktat von den Mysterien Christi biete (492–499). Erst Rahner und besonders von Balthasar bezogen sich auf dieses „universale concretum“ (499–505), das M. im 10. Kap. („Schlusswort“) skizziert (506–526). Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (527–574) sowie ein Personenregister beschließen den Band.

Im Unterschied zu manchen christologischen Einführungen beschränkt sich M. weder auf eine bloße informative Begehung der „Baustelle Christologie“ noch versucht er einen harmonisierenden Gesamtentwurf, der die dogmatischen Grundlagen bloß zum Anlass für ein weiteres abschließendes Baukonzept nimmt (was den Baustellencharakter ja auf eine paradoxe Art nur bestätigen würde). Sein Konzept unterläuft solche Missgriffe überzeugend, da er die vorgegebenen Grundlagen der Christologie auf den laufenden Diskurs hin verstehbar macht. Damit zeigt und überwindet er nicht nur dessen verengte Fragestellungen, sondern bestärkt auch die darin erhobenen legitimen Ansprüche, gerade weil diese angesichts einer theologisch noch immer nicht eingeholten Christologie des Chalkedonense her aktuell sind. Dabei schreibt M. durchaus nicht so irenisch, wie es dieses Fazit vermuten ließe, sondern grenzt sich in Argument und Position recht deutlich von vielen diskutierten Positionen ab. Überraschend und anregend ist nicht nur ein Rekurs auf Rahner und von Balthasar, der beide nicht gegeneinander ausspielt (ohne Verweis auf die ekklesiologischen Defizite des letzteren, der Kirche vor allem im Modus inklusiver Stellvertretung denkt), sondern die Erschließung auch von selten begangenen Bereichen der Baustellen (u. a. „Der moderne Hiatus zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus der Dogmatik“: 498–499; der erwähnte Israelbezug der Christologie mit Blick auf Lustiger). Es ist wohl auch nicht selbstverständlich, dass M. durchgehend nicht nur die Ergebnisse, sondern auch die hermeneutischen Diskurse der Exegese und damit diese, für die Dogmatik und umgekehrt, manchmal unbequeme Disziplin selbst als genuin theologischen Partner einbezieht. Ein wenig irritiert mich der Titel von Kap. 9.1 „Unterschiedliche Entwicklung von Ost und West“, da die erwartbare Auseinandersetzung mit der spezifisch östlichen Theologie (bis Palamas, nach Palamas bis hin zu den von ihm geprägten Autoren der Gegenwart wie Staniloae, Yannaris, Zizioulas usw.) dann doch ausbleibt. Aber dazu wäre wohl eine ökumenische (sprich: katholisch-orthodoxe) Begehung dieser Baustelle nötig – ein Desiderat mehr. Insgesamt: M.s Buch bietet, als durchweg eigenständiger Beitrag zur Forschung, eine pointierte und detailreiche Einführung in die Christologie als Traktat und in die aktuelle christologische Diskussion – eine Monographie also, die auch ein (anspruchsvolles) Lehrbuch ist.

P. HOFMANN

JOSEPH RATZINGER. Ein theologisches Profil. Herausgegeben von *Peter Hofmann*. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2008. 191 S., ISBN 3-506-76562-8.

Der Bd. dokumentiert eine Ringvorlesung am Bonner Universitäts-Seminar für Dogmatik und Theologische Propädeutik im Sommer 2006 und dem anschließenden Wintersemester. – Nach der Einleitung des Herausgebers wird die Reihe der Beiträge von *Michael Schneider* eröffnet (der schon einige Publikationen zur Theologie Ratzingers [= R.] vorgelegt hat): Primat des Logos vor dem Ethos. Dieses Guardini-Wort hat nicht das Ethos des Logos, die Gewissenhaftigkeit der Vernunft im Blick, sondern wendet sich gegen den neuzeitlichen Primat des Technisch-Praktischen („Im Anfang war die Tat“ [Faust, 1237]). Es verweist auf die Offenbarung durch den Mensch gewordenen Logos, die sich nur einer spirituellen Christologie erschließt (nicht in diversen Jesulogien). Und zu dieser gehört eine inkarnatorische Theologie des Leibes, wie sie Benedikts erste Enzyklika bietet. Das führt zum Zentralthema Liturgie; und mit ihr verknüpft sich die ökumenische Frage. Deren Lösung aber kann – bei aller Notwendigkeit administrativer Schritte – nur im gemeinsamen Glauben an den Gottmenschen liegen: „Non est aliud Dei mysterium nisi Christus“ (Augustinus [45]). – *Karl-Heinz Menke* geht auf die theologischen Quellen der Enzyklika ein, im Ausgang von einem Vergleich mit dem eher abgrenzenden Schreiben „Dominus Iesus“. Als erstes geht es um die Balthasar-Rezeption. Auf dessen frühe Aufsätze zu Agape/Caritas ist für den zweiten Teil zu verweisen, der keineswegs bloß eine praktische Anwendung des ersten darstellt. Wichtig hier ist die bleibende Unterscheidung von Gerechtigkeit und Liebe. Für die