

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

Reinigung der Vernunft durch den Glauben begegnet erstlich, zu „Münchhausen“ (für den R. kaum Albert nötig hatte, wie der jüngst vermutete), das bekannte Trilemma, das sich indes nur ergibt, wo jemand statt auf Einsicht auf Begründung setzt (siehe Aristoteles, Met IV 4 [1006 a 6f.], Topik I 11 [105 a 2–7]); sodann aber die Frage, ob Vernunft nicht autonom erkennen (können) müsste, welcher Glaube sie heile; mit einem Seitenhieb auf K. Hübner und einem Plädoyer für J. G. Fichte unter Berufung auf D. Henrich und H. Krings. – *Michael Schulz* widmet sich Benedikts Auseinandersetzung (seit den 90er-Jahren) mit der pluralistischen Religionstheologie. Zunächst werden deren Thesen vorgestellt, von P. Knitter über W. C. Smith zu J. Hick und P. Schmidt-Leukel. Die Blinden vor dem Elefanten waren für Buddha sektiererische Mönche; woher aber der Klarblick der „Pluralisten“, wenn Blindheit unser aller Los ist? Schon in seiner „Einführung“ hat seinerzeit R. die Kernfrage herausgestellt: Ist Gott uns nicht durch die christologische Engführung verloren gegangen? Und nun retten diese Autoren seine universelle Theozentrik [zumindest Knitter übrigens hat die inzwischen zur Soteriozentrik hin überstiegen]. Gerade die größere Größe Gottes macht ihn unter dem Primat des Logos geschichtsfähig. Notwendig nämlich ist dem Menschen Gottes freies Selbstangebot. „Quadratur des Zirkels der Theologie“: In der Dialektik der Liebe ist das Zufällige notwendig, das einzig Notwendige zufällig [wie schon schöpfungstheologisch (gegen Hegel etwa) das Kontingente nicht bloß *de se*, sondern auch *de Deo* notwendig kontingent ist: Müsste Gott schaffen, wäre er nicht mehr absolut]. R.s oft zitiertes Wort von der Menschenanzahl der Wege zu Gott aber gilt für ihn selbstverständlich innerhalb *des* einen Wegs von Gott zu uns: Jesu Christi. – Der Exegese wendet sich *Rudolf Voderholzer* zu, angefangen von der Zusammenarbeit des jungen Bonner Professors mit Kardinal Frings seit 1961. Die Offenbarung liegt der Schrift voraus, statt schlicht mit ihr identisch zu sein. Gewährsleute sind H. Schlier und F. Mußner. Die Einheit der Schrift („Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet“) ruft nach „Canonical approach“. Die Kritik bedarf der Kritik, vor allem bzgl. der fraglos übernommenen Zeitgeistmomente. Ein wissenschaftliches Zurück zum „historischen Jesus“ gibt es nicht; dieser aber wäre gar nicht der wirkliche Jesus Christus (historisch ohne Anführungszeichen). – *Anton Rauscher* geht einem Wandel in R.s Stellung zum Naturrecht nach. In dessen Beitrag (1964) zu „Christlicher Glaube und Ideologie“ heißt es, statt einer eigentlich theologischen Soziallehre gebe es deren je neue Evangelisierung bzw. die Realisierung des Evangeliums im Miteinander. Die bisherige Soziallehre habe sich zu sehr der Geschichte entzogen im Streben nach einer überzeitlichen Sozialdogmatik. Zudem hat der Naturbegriff sich gewandelt [von *physis/essentia* zum Objekt der Physik – C. S. Lewis hat so schon 1943 in *The Abolition of Man* das missverständliche „Law of Nature“ durch „Tao“ ersetzt]. Wichtig wurde dann nach dem Konzil der Einsatz des Papstes aus Polen gegen eine naive Übernahme des Marxismus (nicht nur) in Lateinamerika. Gleichzeitig erhebt sich – aus der Begegnung der Kulturen einerseits, der evolutionistischen Naturalisierung des Menschen andererseits – die Herausforderung eines aggressiven Relativismus (1987 spricht R. in Eichstätt erstmals von dessen „Diktatur“ [134]). Demgegenüber ist auf das „Wesen des Menschen“ und ein „sittliches Naturgesetz“ zurückzugreifen – wie es auch in *Deus Caritas est* geschieht. – Dem Verhältnis von Fides et Ratio widmet sich so auch der Herausgeber selbst. In höflicher Absetzung von der Transzendentaltheologie und den „Letztbegründern“ verdeutlicht er R.s fundamentaltheologischen Ansatz. In drei Schritten: von 1. der Bonner Antrittsvorlesung (1959) und der im selben Jahr erschienenen Habilitationsschrift, mit der Grundnahme in Geschichte und bei Bonaventura, über 2. die Begründung der Theologie in ihrer Theologizität (Prinzipienlehre, Dogma und Verkündigung) ohne (dazu wieder Münchhausen) „Erstphilosophie“, zu 3. dem Habermas-Gespräch und der Regensburger Vorlesung: „Wahrheit“ im unvollendeten Projekt der Moderne. Als glückliches Resümee dient ein Ausschnitt aus der verhinderten Sapienza-Rede: zum (chalkedonensischen) Verhältnis von Philosophie und Theologie. – Den Schlusspunkt (gefolgt nur noch vom Literaturverzeichnis) setzt *Th. Marschler* mit „Perspektiven der Eschatologie bei R.“: Zeitgemäß wird aus einem futurologischen Randtraktat eine Orientierung für heute; doch weder existenzialistisch noch chiliastisch politisiert und zugleich mit Wiederentdeckung der Seele. Zu letzterem ist natürlich die Auseinandersetzung mit G. Greshake

darzustellen – mit dem Fazit, dass sich deren zwischenzeitliche Schärfen gemildert und die Kontrahenten, bei bleibenden Differenzen (vor allem bzgl. der Vollendung der Materie), sich einander angenähert haben. Das theologische Zentrum liegt jedenfalls in einer Eschatologie als konkreter Christologie, der die Menschheit Jesu Christi der neue Tempel und Ort himmlischer Liturgie ist.

„Ratzinger und kein Ende? Ein weiteres Buch über seine Theologie ...“ So beginnt die Einleitung; schon das Referat zeigt hoffentlich, „warum dieses Buch sinnvoll ist und seine Lektüre lohnend sein dürfte“ (9).
J. SPLETT

STOCK, ALEX, *Poetische Dogmatik*. Gotteslehre; Band 3: Bilder. Paderborn: Schöningh 2007. 449 S./Ill., ISBN 978-3-506-76449-2.

In diesem siebten Band schließt Stock (= S.) das Projekt seiner „Poetischen Dogmatik“ mit einer dreiteiligen Gotteslehre („Gottheit“: 13–139, „Geist“: 141–261, „Dreifaltigkeit“: 263–395) ab. Das knappe „Vorwort“, gerahmt von Zitaten (in „Anlauf“ und „Vorgespräch“), bestimmt die Studie als punktuelle trinitarische Ikonik (im Unterschied zu Topik und Semantik der beiden vorhergehenden Bde.) ohne (expliziten) „Ansatz“, deren heterogene Teile sich nicht zwingend, sondern experimentell zusammenfügen. Vom theologischen „Initiationsgrad“ der Ästhetik von Balthasars setzt sich S.s „Souterrain“ und sein Hanterien mit Büchern und Bildern ironisch ab (11).

„Gottheit“ wird zunächst vom „Bilderverbot“ (13–40) als biblisches Kultbild-Verbot her erschlossen – mit deutlicher Distanz etwa zu H. Niehrs „Extrapolation“ eines Jahwe-Bildes im Tempelkult (29), demgegenüber S. an der expandierenden „Leerstelle“ des monotheistischen Anikonismus festhält (34; zu Lévinas' ethischer Bildwerdung, O. Keels Frage nach der Bildpräsenz Jahwes und G. Boehms Ellipse von mosaischer Bildlosigkeit und aaronitischem Kultbild 36–40). Jahwes „Theophanien“ (41–52) seien immerhin topisch (der Sinai in Bezug auf den Tempelkult), die „Anthropomorphie“ (52–75) malt sie aus, das „Licht“ (75–101) universalisiert und konkretisiert sie (göttliches Licht, Bildlicht, Erleuchtung), „Hieroglyphen“ (102–128) schreiben sie als formelhaft und emblematisch als „Denkbilder“ aus, und doch scheint die „Bildgeschichte“ (128–139) im Abendland parallel zur Offenbarungsgeschichte nach dem Diktum W. Schönes ins Leere zu laufen.

„Geist“ stellt sich zu „Pfingsten“ (141–149) bild- und zeichenhaft ein, „Inspiration“ (150–158) – vom Hauch der *viva vox* bis zur *scriptura* – ist das Thema der großen *Veni*-Sequenzen (158–182); solche „Einbildungskraft“ (183–214) gibt ein problematisches Subjekt mit christozentrischen und ekklesiologischen Gestaltungen („Malen Sie den Wind!, könnte man sagen“: 185). Die „Typologie“ (214–234) erfasst Strukturmuster für den Gesichtssinn (vgl. 215), um auch den „Heiligmacher“ (234–251) darzustellen; „Geist und Welt“ (251–261) werden in den liturgischen Texten des Festes erfasst.

„Dreifaltigkeit“: Die gefeierte „*Beata Trinitas*“ (263–286) ist mehr als bloße „Liturgisierung der Doktrin“ (283) und hat durchaus eigene Festtradition, wie die im erneuerten Ritus weitergeführten liturgischen Texte zeigen [hier wäre das *Quicumque* der alten Prim zu nachzutragen; etwas unscharf die Übersetzungen aus dem Lateinischen: 284–286]. Die „Taufe im Jordan“ (286–306) bietet eine narrative Trinitätstheologie von der Sendung Christi her, wirkmächtig wegen der Bezüge zu Taufe, Täufer und Leben Jesu; der thematisch-strukturell verwandte „Gnadenstuhl“ (206–329) zeigt seine Inthronisation im Übergang der Dreier, während von der Hoheit zur mehrfach irritierenden (weil die Allherrschaft des Vaters und die Rolle des Geistes verdunkelnden) *compassio Patris*. Dagegen steht die zur Kirche bzw. Eucharistie analoge *communio* der „Drei Personen“ in der Orthodoxie (329–355) – die Heilsdramatik im narrativen Ambiente weicht der *consubstantialitas* der Drei, während im Westen der „Tricephalus“ bzw. „Trifron“ als monströse Verirrung gilt (obwohl er die Perichorese der drei Personen visualisiert: 348; vgl. zum Urteil Papst Benedikts XV. 353–352). Im katholischen „Himmel“ Europas (355–379) wird die angenommene Menschheit nicht nur des Sohnes, sondern auch Marias eingeborgen, wie Tizians „La gloria“ (zwischen Credo- und Gerichtsbild: 370–375) zeigt. „Bild und Spur“ (380–395) in *imagines* und Ternaren von Schöpfung und Geschichte (zu Joachim und Bonaventura 385–390) führen zum gekreuzigten Seraph des