

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

Franziskus und indirekt zurück zu den Cherubim der Bundeslade (dem „Gnadenstuhl“ in Luthers Übersetzung [392–395]).

Der „Schluss“ (397–402) geht im „Lapidarium“ kurz und assoziativ der Spur der Steine und der theophoren Bilder nach, um festzuhalten, was „Noch offen“ bleibt (theologische Kosmologie und Anthropologie), und um „Dank“ zu sagen für ein abgeschlossenes Lebensprojekt.

Die betrachtende Lektüre des imponierenden Schlussbds. macht Rez. fast sprachlos. Das ist einerseits der Fülle an konkreten und unableitbaren Bezügen geschuldet, andererseits jedoch der Konsequenz, mit der S. auch hier, gewissermaßen in letzter und höchster Instanz, eine ausgearbeitete theologische Hermeneutik verweigert (die vielfachen Rückfragen nach einer solchen Theorie und überhaupt nach einer Krieteriologie, über die Bindung an einen liturgischen „Kanon“ von Bildern und Texten hinaus, sind ja bekannt). Wie sieht denn die theologisch-hermeneutische „Kritik der Urteilskraft“ aus? Ist aber nicht umgekehrt nun die klassische Dogmatik an der Reihe, sich den aufgeworfenen sehr konkreten und anschaulichen Fragen und Antworten begrifflich zu stellen, statt sie in einen fertigen systematischen Raster wegzuzuordnen? Eine „Poetische Dogmatik“ ist schon vom Titel des Unternehmens her ein „hölzernes Eisen“. Dies gilt aber nicht nur für S., sondern für das Fach insgesamt: Wie verhalten sich angesichts (!) des *universale concretum* des Glaubens Einbildungskraft bzw. Anschauung zur Begriffsbildung? Was Barth und von Balthasar mit dem Bild vom „Einschlagstrichter“ festhielten und vor allem letzterer in seiner Trilogie als Gestalt, Drama und Struktur zu fassen versuchte, ist auch S.s „Problem“, wenn er, unter Verzicht auf die Vogelschau, gewissermaßen an den Rändern dieses Trichters, die einzelnen Schlagspuren im Geröll abtastet. Nun gibt es aber von ihm durchaus explizite hermeneutische Vorarbeiten, die das Problem intertextuell-kanonischen Verstehens der Schrift (die recht verstandene „Typologie“ ist auch im vorliegenden Bd. wichtig) noch vor dem „canonical approach“ ansprechen (seine Dissertation über „Die Einheit des Neuen Testaments“ 1969); dieser Ansatz, übertragen auf die Liturgie und die ihrem Kanon verbundene Kunst, läuft in seiner Bildexegese mit, allerdings ohne den paradoxen Versuch, sie systematisch *mittels* der Bilder zu entfalten. Steht hier nun, wie in den Versuchen der Verkündigungstheologie der ersten Hälfte des 20. Jhdts., die kerygmatische Betrachtung neben der etablierten Systematik [vgl. dazu die vorzügliche Dissertation von Dirk van de Loo, „Hölzerne Eisen“? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung, Regensburg 2007]? Wenn es so wäre, dann hätte die klassische Dogmatik allerdings ihre „scholastische“ Beletage noch immer nicht verlassen und zwar einen „Begriff“ davon, was das Konkrete des Bildes ist, aber nicht die Kompetenz, es nun auch wirklich zu betrachten. Eben dazu scheint S. in seinem epochalen Werk anstiften zu wollen, und deswegen erscheint auch sein Verzicht auf eine nachgereichte Hermeneutik konsequent, würde doch eine solche Schlussreflexion im Dissertationsstil gerade den Verdacht der Systematiker bestätigen, man müsse die Bilder nicht ansehen, wenn es eine Theorie über sie zu lesen gebe. So lädt S. die Dogmatik zur Betrachtung und damit zu einer produktiven Selbstüberschreitung ein – dafür ist ihm sehr zu danken.

P. HOFMANN

THIEDE, WERNER, *Der gekreuzigte Sinn*. Eine trinitarische Theodizee. München: Gütersloher Verlagshaus 2007. 272 S., ISBN 978-3-579-08012-3.

Die vorliegende Untersuchung präsentiert das Projekt einer „weithin gegen den Zeitgeist“ gewagten Theodizee, die „im Ansatz als trinitarischer Entwurf“ durchgeführt wird (12). Das Werk will „durchaus ein wissenschaftliches sein – und doch zugleich anders und mehr als das“ (11). Neben der Beseitigung kognitiver Dissonanzen zielt die theologische Argumentation des Verf.s (= T.) „auf [eine] Verwandlung des Herzens“ (11). Dieses Vorhaben wird in vier Abschnitten entwickelt: „Theodizee-Skepsis“ (13–92), „Die Selbstentäußerung Gottes des Vaters“ (93–141), „Die Selbstentäußerung Gottes des Sohnes“ (143–196) und „Die Selbstentäußerung Gottes des Geistes“ (197–254). Ein Literaturverzeichnis, welches eine Auswahl relevanter Titel bietet, und ein Personenregister beschließen die Untersuchung.