

B.) das Fach Dogmatik. HdW steht gleichsam in der Mitte zwischen Philosophie und Theologie. – Nach „Geist in Welt“ stellt HdW die zweite größere, selbständige wissenschaftliche Veröffentlichung R.s dar, wenn man einmal von dem anders gelagerten Buch „Azese und Mystik in der Väterzeit“ absieht, weil dieses (trotz des erheblichen Eigenanteils R.s) eine Übersetzung und Bearbeitung ist. HdW knüpft an die in „Geist in Welt“ erarbeitete Position an und verweist des öfteren auf dieses Buch. Oft gibt HdW den entsprechenden Gedankengang sogar kürzer und klarer wieder als „Geist in Welt“, das auf manche Strecken eher schwierig und „gequält“ geschrieben ist. – Die 1. Auflage von HdW im Jahr 1941 ist (trotz der Kriegszeit) wahrgenommen worden. Dies zeigen u. a. die relativ zahlreichen Rezensionen. (In dieser Hinsicht muß der diesbezügliche Hinweis im Vorwort der 2. Auflage von HdW [3] korrigiert werden.) Übrigens gehörte auch M. Heidegger zu den Lesern (vgl. XVI). – Als HdW vergriffen war, ließ R. das Werk wieder auflagen. Die Neubearbeitung geschah durch J. B. Metz, der bereits die Neuauflage von „Geist in Welt“ betreut hatte. Die 2. Auflage von HdW ist wesentlich stärker verändert als diejenige von „Geist in Welt“. Aus diesem Grund hat man in der vorliegenden Edition beide Auflagen abgedruckt. – Auch diesmal wieder (wie schon bei der Edition von „Geist in Welt“) hat A. Raffelt eine vorzügliche Bearbeitung des vorliegenden Buches geleistet. Die Hauptarbeit steckt vor allem in den editorischen Anmerkungen (577–622).

R. SEBOTT S. J.

3. Systematische Theologie

TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS, *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* [Dt. von Josef Anton Eisele, Francisco Uzcanga-Meinecke und Uwe Petersen]. Frankfurt am Main u. a.: Lang 1996. 419 S.

Der Verfasser, der auf eine langjährige Dozententätigkeit als Fundamentaltheologe zurückblicken kann, ist zur Zeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität in Santiago de Compostela. In diesem Buch, das zuerst 1985 in galicischer Sprache erschien, bereits 1987 ins Spanische, 1991 ins Italienische und 1995 ins Brasilianische übersetzt und jetzt vorzüglich ins Deutsche übertragen wurde, will er eine globale Sicht der Offenbarungsfrage in ihrer organischen Gesamtheit entwerfen, und zwar mit der erklärten Absicht, sich von den gängigen Entwürfen und fertigen Theorien abzuheben, die sich meistens nur mit den aus der Theologiegeschichte vorbestimmten Traditionen, Materialien und Polemiken beschäftigen, ohne sich auf die Grundfragen zurückzubekümmern. – Das Buch beginnt (Kap. I) mit einer Analyse der traditionellen Auffassung, nach welcher die Offenbarung als ein göttliches „Diktat“ konzipiert wird, in dem der Hagiograph als reines „Instrument“ in Erscheinung tritt. Eine Sicht, die in der Wiedergabe der Offenbarung durch das Wort ihren Anfang nahm und im Prozeß der Gleichsetzung von Offenbarung und Wort bzw. in ihrer fortschreitenden „Verbalisierung“ in der Schrift begründet ist, so daß das „Wort“ am Ende die gesamte biblische Auffassung von der Offenbarung durchdringt. Anschließend (Kap. II) wird die gegenwärtige Krise dieses Modells, welches vor allem durch die philologische Bibelkritik bloßgestellt wurde, nachgezeichnet, um danach (Kap. III) die aktuelle Problemstellung zu beschreiben, in der die Aufklärung als „unerledigte Aufgabe“ (70–72) erscheint, um somit auch die Dringlichkeit einer neuen Artikulation der fundamentalen Momente der Offenbarung in ihrer göttlichen, subjektiven und geschichtlichen Dimension zu verdeutlichen.

Nach diesen einleitenden Kapiteln beginnt der eigentlich originelle und konstruktive Teil des Werkes, der sich aus zwei fundamentalen Gedanken bzw. Grundeinsichten entwickelt: 1) aus der Auffassung der Offenbarung als „geschichtliche Maieutik“ und 2) aus etwas, was man als Prinzip der „größtmöglichen Offenbarung“ bezeichnen könnte. Gott offenbart sich allen in höchstmöglicher Weise, d. h. Gott, Schöpfer durch Liebe, ist bestrebt, sich allen ohne Vorbehalt, ohne „Privilegien“ und/oder „Einsparungen“ mitzuteilen, so daß seine historischen Grenzen nur durch die Unfähigkeit und/oder die unvermeidliche Einschränkung des Empfängers bzw. die menschliche Endlichkeit ge-

setzt werden. Im Grunde ist das ganze Werk ein Versuch, diese Grundideen zu erläutern, zu begründen und ihre Implikationen zu entfalten. – Im Kap. IV, das die bereits geschehene Offenbarung mit der herkömmlichen Schriftensammlung (Bibel) gleichsetzt, wird gefragt, wie diese in einer nach-aufklärerischen Situation akzeptiert werden kann, in der ein externes und autoritäres Aufzwingen derselben ausgeschlossen sein muß. Es wird gezeigt, wie die biblische Offenbarung trotz der gängigen oberflächlichen Sicht durchaus als im Menschen tief verwurzelt erscheinen muß, denn sie ist stets bemüht, auf vom Menschen empfundene Fragen und Sorgen eine Antwort zu geben. Um dies zu verstehen, greift der Verfasser zur „geschichtlichen Maieutik“ als vermittelnder Kategorie: Die Bibel bringt eigentlich keine neue, dem Menschen fremde Realität ins Spiel, sie hilft nur, die konstitutive und heilende allumfassende Gegenwart Gottes wahrzunehmen. Deswegen ist die Offenbarung wie jedes tiefempfundene menschliche Geschehen etwas, das nur *einer* erkennen kann und das dennoch alle betrifft. Es ist deshalb so, daß sich alle bei ihrer Wahrnehmung wiedererkennen und sich bei ihr wiederfinden (oder sie wird abgelehnt, wenn man sich nicht in ihr wiederfindet). In der Bibel wird dies paradigmatisch von den Samaritern ausgedrückt: „weil wir selbst gehört haben und nun wissen ...“ (Joh 4, 42) und von Franz Rosenzweig so formuliert: „Die Bibel und das Herz sagen das Gleiche (und nur deshalb) ist die Bibel Offenbarung.“ – Nach dem Hinweis auf den Ursprung des Wortes „Maieutik“ bei Sokrates wird die historische Modifizierung desselben herausgestellt: freie göttliche auf die Zukunft gerichtete Entscheidung, im Gegensatz zu einer als stete Wiederholung verstandenen griechischen „Anamnese“. Es werden anschließend Übereinstimmungen und Unterschiede zu den Kategorien „Zeugnis“ und „Zeichen seiner Gegenwart“ aufgezeigt. Dies wird ausführlich erläutert, obwohl die „Maieutik“ nicht immer explizit in der Bibel selbst, in der theologischen (vor allem bei Karl Rahner) und philosophischen Überlieferung (es wird ausführlich auf Lessing, Kierkegaard und Blondel hingewiesen) erscheint. Für den Verfasser stellt sich „geschichtliche Maieutik“ als eine klare und ergiebige Kategorie dar, die in der philosophischen Tradition beheimatet ist und in der theologischen Erfahrung flexibilisiert wird. Die wichtigste Erkenntnis ist, daß durch diese Kategorie die Offenbarung ihren autoritären Charakter verliert und sich als „verifizierbar“ erweist. Sie zwingt zu einer radikalen Aufgabe jedes Offenbarungspositivismus, weil statt einer blinden Akzeptanz stets die Antwort auf eine konkrete Frage im Vordergrund steht, nämlich, wie die offenbarte Wirklichkeit dem konkreten Menschen erscheint. Dies bedeutet zweifelsohne eine deutliche Herausforderung für die gegenwärtige Theologie, die aufgrund mancher scheinbar unantastbarer Prinzipien unausgesprochenen, aber deutlich positivistischen und sogar fundamentalistischen Ansichten treu bleibt.

Kap. V stellt die radikale Frage nach dem eigentlichen Ursprung der Offenbarung. Der Verfasser sieht die Antwort auf diese Frage zwischen einer über-natürlichen Auffassung von Schöpfung als eine „Wundertat“ und einer Auffassung, wonach in dieser Offenbarung „wirklich nichts geschieht“. Die Frage wird gelöst auf der Basis seiner Grundidee, wonach Gott nicht von außen (durch ein „psychologisches Wunder“) hereinkommt, sondern schaffend, begründend und heilend stets im Innern gegenwärtig erscheint: die Offenbarung besteht gerade darin, daß irgend jemand (der Prophet, das „religiöse Genie“) die Gegenwart Gottes wahrnimmt. Und weil es sich um eine reale Präsenz handelt, verwandelt diese Erfahrung realiter den Empfänger so, daß diese Wahrnehmung als eine „neue Geburt“ bzw. eine „neue Schöpfung“ bezeichnet werden kann. Der Verfasser versucht – mit einer in den Traktaten über die Offenbarung ungewöhnlich systematischen Kohärenz – eine Antwort auf die von Rudolf Bultmann aufgeworfene prinzipielle Frage nach einem Offenbarungsgeschehen, das wirklich stattfindet, ohne ein „Mirakel“ zu sein. Sehr aufschlußreich wäre sicherlich – auch wenn dies vom Verfasser nicht erwähnt wird – ein Vergleich mit der bereits von Hans Jonas (siehe die vorzügliche Monographie von Thomas Schieder, *Weltabenteuer Gottes: Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Paderborn 1998) initiierten und von Béla Weissmahr und Bernhard Wenisch weitergeführten Diskussion. Mit Wolfhart Pannenberg setzt sich der Verfasser selbst in dieser Sache ausführlich auseinander. – Diese Auffassung zwingt doch auch zu einer weiteren wichtigen Folgerung: jede konkrete religiöse Erkenntnis ist bereits Offenbarung, denn Gott zu erkennen bedeutet keineswegs die Entdeckung eines

neutralen Objekts oder gar jemanden zu finden, der verborgen blieb, sondern ein Wahrnehmen der lebendigen Gegenwart von Jemandem, der mit der ganzen Kraft seiner Liebe stets versucht, wahrgenommen zu werden und dabei gegen unsere Ignoranz und unsere Abwehrmechanismen kämpft (die neutrale „philosophische“ Erkenntnis ist immer eine Abstraktion). Der Diskurs des Verfassers läuft hier sehr präzise und differenziert, eine detaillierte Analyse dieses dichten und fundamentalen Kapitels ist lohnenswert.

Die Fülle bzw. die eschatologische Vollkommenheit der christlichen Offenbarung ist Gegenstand des VI. Kapitels. Von ihrem historischen Charakter ausgehend wird die Offenbarung als ein Prozeß gesehen, in dem der Mensch bei der Wahrnehmung der Gegenwart Gottes, die im Glauben aufgenommen wird, seine „letzte Verwirklichung“ erreicht. Dies wird in einer „letzten“ Verwirklichung der Offenbarung in Jesus Christus möglich, der durch das Aufnehmen des Vergangenen den „endgültigen Schlüssel“ des Verhältnisses Gott/Mensch darstellt. Die Zusammenfassung der gesamten Entwicklung lautet: Die Vollkommenheit ist Christus. Deswegen schließt diese letzte Verwirklichung die Geschichte nicht ab, sondern bedeutet einen neuen Anfang. Wird dieser letzte Grund einmal erreicht, wird er zur Quelle ständiger Erfahrung (wie eine große Liebe, die ihre Verwirklichung in der ehelichen Bindung findet, aber nicht da endet, sondern eine beständige Quelle der Liebe und des erfüllten Lebens eröffnet). Die Fülle der Offenbarung wird als Realität und als ständige Quelle aktueller konkreter Erfahrung erfaßt. Hierin wird die immerwährende Aktualität der Offenbarung begründet und zugleich die hermeneutische Fülle einer stets neuen Interpretation, die eine immer aktuelle Erfahrung erlaubt. Sehr ansprechend in diesem Zusammenhang ist die ins Bild gesetzte „Parabel des Tetragrammaton“ (257–259), die dem „Mythos“ des Hans Jonas zu ähneln scheint, sich aber grundlegend von ihm unterscheidet. – Allein diese Fülle und Vollkommenheit der Selbsterschließung Gottes im vollkommenen Menschsein Jesu garantiert die Universalität des Christuseignisses (Kap. VII). Die geschichtliche Begrenzung ist keine von Gott „gewollte“ Einschränkung, sondern eine durch die strukturelle Unvergleichbarkeit von Schöpfer und Geschöpf bzw. von der notwendigen Bindung an Ort und Zeit jedes menschlichen Seins „gesetzte“ Grenze. Die biblische Offenbarung ist dennoch nicht die einzige, denn niemand – sei es Mensch, Volk oder Kultur – darf als von Gott verlassen apostrophiert werden, und das ist so, weil 1) Gott sich allen in seiner partikulären Bedingtheit offenbart (deswegen „sind alle Religionen wahr“, denn, wie Eberhard Jüngel bemerkte, es handelt sich um eine Dialektik von „gut und besser“, nicht um eine von „gut und böse“ bzw. „alles oder nichts“), und 2) das an einem konkreten Ort oder Zeitpunkt Erkannte allen gleichermaßen gehört. Der Verfasser zeigt sich sehr zurückhaltend mit der Kategorie „Erwählung“, die er durch „Strategie der Liebe“ ohne Unterschiede und Privilegien ersetzt wissen möchte. Dies wird mit einem Vergleich verständlich gemacht: Wenn ein Lehrer in einer Klassengemeinschaft sieht, daß ein Schüler seine Ausführungen verstanden hat und mit ihm ein intensives Gespräch anfängt, nicht weil der Lehrer diesen Schüler erwählt hätte, sondern um die Gesamtheit der Schüler besser zu erreichen (270). Hierzu gehört auch die bereits erwähnte „Parabel des Tetragrammaton“ (257–259). Es treten noch große Übereinstimmungen, aber auch etliche Differenzen zu Wolfhart Pannenberg zutage. Am Ende unternimmt der Verfasser sowohl den Versuch, ein Verständnis bzw. einen Dialog zwischen den Religionen zu entwerfen, als auch eine Klärung der Relation zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte herbeizuführen. – Kapitel VIII schließlich behandelt die Offenbarung in der Schrift und in der Tradition der Kirche unter der Perspektive der neueren Erkenntnisse über die Kanonbildung (Notwendigkeit des Buches, Kanon als Objektivierung des kirchlichen Bewußtseins) und Kanoneinheit und mündet in eine sehr differenzierte Diskussion über das unfehlbare Lehramt der Kirche bzw. über das Verhältnis von Schrift, Tradition und Dogma. Ein ausführlicher Epilog systematisiert und resümiert erneut die Grundeinsichten und Grundgedanken des Werkes.

Im Gesamteindruck ergibt sich eine organische, unkonventionelle Auffassung der Offenbarungsfrage mit neuen interessanten Implikationen. Es reicht ein kurzer Blick auf die Bibliographie, die zahlreichen im Text eingefügten Zitate und den Anmerkungsapparat, um festzustellen, wie breit und tief die Kenntnisse des Verfassers über die gän-

gige, vor allem deutschsprachige Literatur zum Thema Offenbarung sind, auf deren unterschiedliche Ansichten und Beiträge ständig mit Geschick Bezug genommen wird. Sicherlich können die zwei grundlegenden Ausgangspunkte der Untersuchung nicht in allen Punkten und bei allen Lesern Zustimmung finden, die konsequente Ausrichtung dürfte aber eine fruchtbare Diskussionsbasis bilden. Die „größtmögliche Offenbarung“ wird sicherlich aus der grundsätzlichen Erwägung des christlichen Prinzips „Gott ist Liebe“ heraus verständlicher. Der für den Verfasser jedoch wichtigere Grundsatz der „geschichtlichen Maieutik“, der ihm als Schlüssel zur grundlegenden Überwindung des (extrinsezistischen) Offenbarungspositivismus und zur Verwirklichung einer realen Verifizierbarkeit der Offenbarung dient, ist sicherlich umstrittener, dennoch muß dem Buch eine grundsätzliche Kohärenz seiner allgemeinen Ausrichtung im Sinne einer Überwindung des Dualismus von Natur und Übernatur zugestanden werden. Jedenfalls müssen die Grundvoraussetzungen und ihre Implikationen im Kontext einer kohärenten und dezidierten Ausrichtung des Werkes an einem nach-aufklärerischem Paradigma verstanden werden. Der Verfasser hat diesen Weg bereits in seinem Buch *Constitución y evolución del dogma* (Madrid 1977) beschritten und in zwei weiteren Werken, die er als „sapientiale“ apostrophiert, fortgesetzt: *Recupera-la salvación* (Vigo 1977; span. Übers.: Madrid 1979 und Santander 1994) und *Recupera-la creación* (Vigo 1996; span.: Santander²1998). Diese, den deutschen Lesern leider nicht zugänglichen Werke zeigen eine konsequente und durchaus kohärente Arbeit eines in einer geographisch abseits gelegenen Stadt tätigen Theologen, der in seiner „unvermeidlichen und bisweilen schmerzlichen Entfernung von den großen Kulturzentren“ auch den Vorteil einer anderen Perspektive beanspruchen darf, in der manche akademische Frage an Bedeutung verliert und sich leichter jeglichen Schulpartikularismus' entledigen kann. „Zumindest in der Absicht des Autors hat die ‚Sache‘ der Offenbarung ‚an sich‘ jederzeit ihre Transparenz gegen die dicke Schicht fertiger Theorien und vorbestimmter Traditionen behaupten wollen, die sie so oft zu verdunkeln drohen“ (5). Der erste und schwerste Schritt der gelungenen Übersetzung ist gegeben, wünschenswert, sicherlich auch im Sinne des Verfassers, wäre ein kritischer Dialog und eine fruchtbare Diskussion auf dieser Basis. Für die gegenwärtige Diskussion wäre es von großem Nutzen, wenn dieses Buch – allein wegen der Radikalität seines Ausgangspunktes und der Fülle von Informationen – nicht in der Anonymität der theologischen Neuerscheinungen untergehen würde.

F. DOMÍNGUEZ

LOHNER, ALEXANDER *Der Tod im Existenzialismus*. Eine Analyse der fundamental-theologischen, philosophischen und ethischen Implikationen. Paderborn: Schöningh 1997. 308 S.

Die Einsicht, daß die Bedeutung des Todes des Menschen nicht von allen philosophischen Systemen angemessen thematisiert worden ist, könnte als Anzeige dafür gelten, daß sich mit philosophisch legitimierbaren Erkenntnismethoden über den „Tod“ nicht handeln läßt. Eine solche Annahme erscheint freilich nur dann plausibel, wenn sich die Auseinandersetzung mit der Todesproblematik in der Weise „abstrakter, theoretisch-allgemeiner Reflexionen“ vollzieht und die Bedeutung des Todesgeschehens für das „konkrete, individuelle Selbst“ unerörtert läßt. Dieser unfruchtbaren Behandlungsart entgeht der Vf. der vorliegenden Untersuchung dadurch, daß er sein philosophisches Erkenntnisinteresse an den Themen Tod, Sterblichkeit bzw. Unsterblichkeit des Menschen ausschließlich solchen Denkpositionen zuwendet, die er in weiterem Sinne als dem Existenzialismus zugehörig erachtet. Wie unterschiedlich dessen Analysen auch ausfallen mögen (neben nihilistischen kommen auch die lebens- und sinnbejahenden Konzepte zur Sprache) so läßt er doch keinen Zweifel daran aufkommen, daß der „Existenzialismus“, der von ihm synonym mit den Begriffen „Existenzphilosophie“ und „Existenzialphilosophie“ verwendet wird, den Tod als „existentielle Menschheitsfrage“ bedacht und ernsthaftige Antworten vorgelegt hat. – Von den „theoretisch orientierten Philosophien“ kann nicht gesagt werden, was von der Existenzphilosophie (trotz deren Bedeutungs-minderung in der Gegenwart) gilt, daß sich an ihr die „adäquate Manifestation des Lebensgefühls der Menschen des 20. Jahrhunderts“ erkennen läßt (Einführung). In dieser