

Durch all diese Darlegungen zieht sich wie ein roter Faden das neue und andere Konzept des Verf.s hindurch. Und immer wieder kommt es dann auch in ausdrücklicher Weise zur Sprache. Dieses Konzept in einer wünschenswerten Klarheit wiederzugeben, ist sachlich nicht einfach, soll aber doch versucht werden. Dieses Konzept hat eine doppelte Ausrichtung, man könnte sagen: eine destruktive und eine konstruktive. Destruiert wird systematisch und radikal jedweder theologische Satz oder Begriff, sofern er eine Gegenständigkeit des darin Gemeinten einschließt. Solche Gegenständigkeit ist – so der Verf. – das Wesen des Mythischen. Indem es als nicht mehr verständlich und nicht mehr verbindlich ausgeschieden wird, löst sich auf und geht zugrunde, was durch Objektivität oder Institutionalität oder Vorgegebenheit oder Transzendenz über die endliche Welt hinaus gekennzeichnet war und ist. Was tritt an die Stelle des Eliminierten? Worin besteht der konstruktive Anteil des Entwurfs? Man wird so formulieren können: Der Mensch ist auf ein gelingendes Leben ausgerichtet. Wenn es ihm gelingt, dann ist ihm Gott begegnet, dann hat sich ihm das Göttliche offenbart, dann hat er das Leben und den Himmel erlebt. Der Mensch, der derart auf gelingendes Leben aus ist, ist wesentlich ein Wesen, das in Beziehungen lebt. Wenn sich in diesen Beziehungen Kommunikation wirklich ereignet, dann kann vom gelingenden Leben gesprochen werden. Glaube, Offenbarung, Umkehr, ja sogar Gott erscheinen in diesem Konzept als Dimensionen des kommunikativen Ereignisses und Erlebnisses. Jesus Christus ist darum noch von Bedeutung, weil die Erinnerung an ihn eine Aufforderung enthält, sich um solches Kommunizieren zu bemühen. Auf das solcherart Destruierte und Konstruierte ist das gesamte Werk ausgerichtet. Daraus ergeben sich die Maßstäbe für die Urteile, die der Verf. immerzu und oft rückhaltlos über die überlieferte und bis heute weithin vertretene katholische Theologie und die Kirche, in der sie sich entfaltet, fällt.

Die katholische Kirche erscheint in diesem Werk als eine oder die „Religion“, die die gebotene Entmythologisierung noch nicht vollzogen hat. Sie hält in ihrer Lehre und in ihrer Praxis durchgehend an einem Verständnis von Gott und Offenbarung und Glaube fest, das durch Gegenständigkeit und Verobjektivierung gekennzeichnet ist. Und dies reflektiert sich bei ihr selbst in ihren autoritären, ja manchmal diktatorischen Strukturen und Verhaltensweisen. Der Verf. findet bisweilen außerordentlich harte Formulierungen, um dies zu brandmarken.

Beim Lesen des Werkes habe ich mich immer wieder darüber gewundert, daß der Verf. offenbar immer noch an den Themen der überlieferten katholischen Theologie interessiert ist – an der Christologie, an der Ekklesiologie, an der Sakramententheologie etc. –, obwohl er doch die verfaßte Kirche, die bislang in ihrer Lehre und in ihrer Praxis für sie einstand, so radikal verurteilt. Würde eine Kirche, die im Sinn des Verf.s nur noch eine „Glaubensgemeinschaft“ wäre, eine Lehre und Praxis, wie sie der Verf. in der katholischen Kirche noch kennengelernt hat und offenbar auch weiterhin noch für so wichtig hält, daß er sie in seinem Werk bearbeitet – in den Akten der Destruktion und der Konstruktion –, wohl hervorgebracht haben? Dies halte ich für ausgeschlossen. Ich erinnere mich an ein Bild, das Adolf von Harnack in seinem Briefwechsel mit Erik Peterson (1928) benutzt hat: Er sprach im Blick auf die evangelische Kirche, in der es noch Elemente der alten katholischen Kirche gebe, von „dem Duft einer leeren Flasche“. So ist es im vorliegenden theologischen Entwurf: Die Flasche, die den Wein der Glaubenslehre einst geborgen hat, ist in der Meinung des Verf.s schon leer, ja die Flasche selbst hat Risse oder ist gar zerstört. Aber der Duft ist noch da und findet das Interesse des Verf.s. Er befaßt sich mit ihm und möchte ihn offenbar retten – durch Entmythologisierung.

W. LÖSER S. J.

GEFFRÉ, CLAUDE, *Croire et Interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Les Editions du Cerf 2001. 173 S., ISBN 2-204-06629-X.

This new book from the eminent French theologian Claude Geffré, previous member from 1965–94 of the committee of directors of the review *Concilium*, will be a welcome introduction to his work for those new to his theological writings. Those already familiar with Geffré's work while not finding much new here will find a clear, concise and easily accessible summary of his ideas on the importance of the hermeneutic turn for

theology and its relevance for the self understanding of the Church and its teaching. Geffré also applies these hermeneutical reflections to the question of the inter-religious dialogue and its importance for the future of Christianity.

In the first chapter, he sets out the framework for an understanding of theology as a hermeneutical science. That is to say, the developments in philosophy and the social sciences since the so-called linguistic turn have helped to shift the paradigm of theological reason from the Aristotelian-Thomist theoretical or speculative knowledge associated with the traditional understanding of metaphysics, towards the self understanding of theology as not simply discourse about God, but rather discourse about the historically conditioned language of God. This epistemological rupture of the modern times, exemplified in the philosophy of Descartes, for example, provides Geffré's context for understanding the shift to hermeneutics in theology. Of course, Geffré does not suggest that we abandon metaphysics and ontology, but rather that we reappropriate this scholastic tradition in the light of the paradigm of the ontology of language in the second Heidegger and the second Ricoeur.

In chapter two, he goes on to develop a number of rules which can be used to better interpret dogmatic statements of the Church: the importance of understanding the initial question that gave rise to the dogmatic definition; the necessary connection between the councils and a critical reading of scripture; the importance of connecting the dogmatic definitions to contemporary Christian experience; the appropriate reformulation of dogmatic definitions in order to make their contents more accessible and faithful for today.

The third chapter deals with the question of fundamentalism in the Church. Here Geffré considers the historical origins and causes of fundamentalism in the Western world. He then goes on to consider the theological issues associated with fundamentalism and their lack of historical perspective in the rejection of hermeneutics in ecclesial life and in the interpretation of Scripture.

The fourth chapter provides a general methodological reflection on the theological significance of inter-religious dialogue which is then considered in the following three chapters. The theological question that he considers is whether religious pluralism is the result of some kind of blindness or that rather this pluralism is the wish of God. He considers the latter option to be the more theologically grounded one and uses Stanislas Breton's category of „relative unicity“ to account for the singularity of Christianity and at the same time a real otherness for other religions. He finds criteria for unity between the major world religions in the categories of the ethical, that is to say, the promotion of humanity, and the mystical, that is to say, some relation to transcendence, to decentering oneself and moving towards ultimate reality.

After this methodological chapter Geffré begins with the first and perhaps most difficult question in this context of religious pluralism, namely, the nature of the mission of the Church today. He begins by situating the question of the nature of the mission within the context of Vatican II's teaching on other religions in the document *Nostra aetate* and also in Pope John Paul II's reflections on the question in his encyclical *Redemptoris missio*. He uses the understanding of Christ, originally used by Nicholas of Cusa and later developed by Paul Tillich, as the „universal particular“. That is to say, through the particularity of the incarnation of Christ in Jesus the universality of salvation is shown. This universality of salvation needs to be understood in the light of the cross of Christ in order to expunge any trace of totalitarianism and rather promote a model in which the kenosis of Christ is the way through which this universality is propagated in the resurrected Christ. It is the absence of the body of Christ in the tomb, that is to say, the sense of a lack which allows for the mission of the Church to be open through the body of the Church and the scriptures to the other traditions and to be attentive to all that can be received from them in fraternal dialogue.

The final two chapters of the book consider some theological implications associated with the Christian reflection on Judaism and Islam. With respect to Judaism, he considers the special relationship that exists between the Church and Israel and how it is possible to speak of the fulfilment of the promise made to the Jews in a non-totalitarian way by leaving space for Israel in speaking of a common destiny for both in the kingdom. In the final chapter on Islam, he considers the notion of monotheism as under-

stood by Islam and how the Son-ship of Jesus can be understood in relation to this. He concludes by suggesting that a consideration of pre-chalcedonian christologies can be helpful for us today in re-expressing the mystery of Christ.

In this work, Geffré has produced a theology which is both methodologically relevant for today and considers with clarity and intelligence some of the most pressing questions on the contemporary theological agenda. It would be churlish not to welcome this helpful synthesis of his varied and challenging work. A. J. CARROLL S. J.

BONGARDT, MICHAEL, *Die Fraglichkeit der Offenbarung*. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen (Ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; Band 2). Regensburg: Pustet 2000. 348 S., ISBN 3-7917-1694-8.

Die Veröffentlichung geht auf die von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster angenommene Habilitationsschrift des Verf. zurück. Bongardt (= B.) will mit ihr Kriterien entwickeln, anhand derer die „Verantwortbarkeit“ einer Religion „vor dem Forum der menschlichen Vernunft“ ausgewiesen und zugleich die „Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung und Freilassung verschiedener Bekenntnisse eröffnet“ werden kann (61; 214; 237 u.a.); er will so der Herausforderung durch die „pluralistische Religionstheologie“ begegnen, die, wie er meint, aus der Einsicht in die „Weisheit und Tiefe“ der nichtchristlichen Religionen und dem „Erschrecken angesichts der Greuel christlicher Missions- und Machtgeschichte“ hervorgegangen ist (26; 266).

B.s Untersuchung ist in drei Hauptkap. gegliedert: Im ersten geht es um die Klärung des Offenbarungsbegriffs im Blick auf Anfragen der kantischen und nachkantischen Philosophie. Das zweite, weitaus umfangreichste, untersucht die „Philosophie der symbolischen Formen“ E. Cassirers (= C.) auf ihre Eignung als Orientierungshilfe in einem Dialog der Religionen, in dem der Anspruch nichtchristlicher Religionen, gleichfalls einzigartige Offenbarung Gottes zu sein, nicht von vornherein relativiert wird (17; 25). Das letzte Kap. zeigt, wie die gewonnene Erkenntnis für die Diskussion mit der pluralistischen Religionstheologie (J. Hick u.a.) kritisch fruchtbar werden kann. B.s Arbeit zeichnet sich durch gute Kenntnis des Werks C.s sowie der einschlägigen philosophischen und theologischen Literatur, durch Stringenz der Argumentation aus.

Im Zentrum steht die „Grundthese [...], daß das Bekenntnis zu Jesus Christus als der Selbstoffenbarung Gottes eine symbolische Form im Sinne C.s darstellt“. Indem die Jünger Jesus die Bedeutung zusprechen, er sei der Sohn Gottes, verbinden sie ein sinnliches Zeichen – die leibliche Gestalt Jesu – mit einer geistigen Bedeutung; insofern unterscheidet sich ihr Glaube „strukturell nicht von allen anderen Erkenntnis- und Versteheungsakten“ (71; 96). Die Grundstruktur menschlichen Verstehens ist durch die „Unmöglichkeit [...], eine Wirklichkeit außerhalb jeder Deutung zu erfassen“, gekennzeichnet (122). Auch das Hören einer Offenbarung und die menschliche Antwort auf sie ist immer ein Akt der Deutung eines an sich mehrdeutigen sinnlichen Faktums (289). Mit C. folgert B.: „Die Frage, was denn der wahrgenommene Gegenstand ‚in Wirklichkeit‘ sei, um an dieser Wirklichkeit die vorgelegten Deutungen zu messen, ist müßig, weil keine der möglichen Antworten den Bereich der Deutungen verlassen könnte“ (72). Ihren konzentrierten Ausdruck findet diese „stets vorauszusetzende Verbindung von Zeichen und Bedeutung“ in C.s Begriff der „symbolischen Prägnanz“. Die „Korrelation“ von „Leben und Idee“, nicht ihr „Gegenüber“, ist das im menschlichen Bewußtsein „primär-Gewisse und primär-Gegebene“. Wir haben es hier, wie C. sagt, mit einem „echten ‚Apriori‘“, einem „wesenmäßig Erstem“ zu tun, das im „Wesen des Bewußtseins“ gründet, in dem die „Grundfunktion des Bedeutens selbst schon vor der Setzung des einzelnen Zeichens vorhanden und wirksam ist“.

Die Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich eine Welt zu schaffen, sich ihrer bewußt zu sein und sich so selbst zu erfahren (142), kennzeichnet seine Subjektivität. Zu Recht stellt B. fest, daß die Bestimmung, die Hegel dem Verhältnis von Geist und Subjektivität gab, nicht die C.s ist. Eine „historisch-genetische“ Erklärung aber bliebe hinter dem hier sich stellenden Problem zurück. B. bietet mit einer „transzendentalen Subjektivitätstheorie“ „eine über C. hinausgehende Interpretation“ an. Indem der menschliche Geist