

lich die „Kontexte“ könnten genauer studiert werden (132). Damit könne Konrad Repgens Position als bestätigt gelten (135, 279f.). Das kontrastiert freilich bereits mit seinem eigenen Fund, eine Notiz zur internen kurialen Meinungsbildung von Pacellis Vorgänger und Mentor Pietro Gasparris vom 30. Juni 1933, der für einen kirchlichen Schulerchluss mit Hitlers Staat analog demjenigen in Italien plädierte (gerade diese Notiz hat Volk seinerzeit übersehen). Zudem bringt das von ihm edierte Buttman-Material hochinteressante neue Perspektiven. Es kann nur auf einige eingegangen werden. 1. Dem Hitler-Regime ging es mit dem Konkordat essentiell um eine Einbindung der Katholiken in den neuen Staat. Das Konkordat von vornherein als Verteidigungslinie zu interpretieren, lässt sich quellenmäßig kaum halten. Die Hand zum Konkordat zu ergreifen heißt zunächst, die Oppositionsrolle aufzugeben und sich ein Stück weit zur nationalen Mitarbeit bereit zu erklären (es muss von Anfang an klar gewesen sein, dass die deutsche Regierung mit Art. 32 des Konkordats jede politische Kritik des Klerus als konkordatswidrig einstufen würde). 2. Überdeutlich wird die dominante Rolle, die Kaas in der Konzipierung des Konkordats gespielt hat (etwa 169), wie dies Scholder ja schon betont hat. 3. Die zahlreichen Indizien, dass Kardinal Bertram nicht der Brückenbauer und Appeasement-Bischof hin zum Nationalsozialismus war, sondern diesem und dem Konkordat 1933 vielleicht sogar am kritischsten gegenüber gestanden hat, werden durchschlagend bestätigt (176). Jedenfalls stand Bertram für einen deutlich oppositionelleren Kurs als Pacelli, der auch vorher schon viel stärker als Bertram für rechtskatholische Suggestionen empfänglich war. Die Brüningschen Aussagen werden in diesem Punkt bestätigt. 4. Spannend zu lesen ist der letzte Bericht Buttmanns, nachdem er sich mit dem Versuch einer Verständigung gegen radikal-ideologische Strömungen im Nationalsozialismus nicht durchsetzen konnte. Dort ist von einem Brief am Beginn der Verhandlungen die Rede, mit dem Kaas die Konkordatsofferte Papens angenommen habe. Dies könnte der immer vermisste Quellenbeleg für die Scholder-These sein! (279).

Damit muss aber noch einmal auf die Scholder-Reppen-Kontroverse eingegangen werden, um die die Beiträge des Buches kreisen. Gerhard Besier war es leider nicht möglich, seinen Verteidigungsversuch des Standpunktes Scholders in eine druckfertige Fassung zu bringen, so dass die Reppen-Position als klarer Sieger erscheint. Allerdings sind Repgens Quellenbelege doch anfechtbar. Vor allem muss doch klar sein, dass Leiber gegenüber dem österreichischen Vatikangesandten Kohlruf zu dieser Zeit das Konkordat als rein defensive Grenzmarkierung darstellen musste, um Dollfuß zu beruhigen. Ein wirklicher Aussagegewert über die vatikanischen Motive kommt dem nicht zu, zumal die von Reppen erneut vorgetragene Identifizierung von unterschiedlichen Strömungen innerhalb dieser Defensivstrategie an der Kurie mit bestimmten Personen so kaum haltbar ist. Die Junktim-These in einem weiteren Sinne gefasst (nicht als formeller vatikanischer Druck, wohl aber als Hoffnung, die kirchlichen Interessen wie Schule und Ehe werden unabhängig von der Opposition eines politischen Katholizismus besser gewahrt werden) haben v. a. zahlreiche Quellenzeugnisse Brünings für sich, und zwar schon aus dem Jahr 1935. Dessen Einschätzungen Pacellis und Kaas' werden durch die neu zugänglichen vatikanischen Akten viel weitgehender bestätigt, als man lange geglaubt hat. Dies müsste aber eine eigene Abhandlung zeigen. Festzuhalten bleibt: Entgegen dem Tenor des anzuzeigenden Sammelbds. ist die Kontroverse mit Klaus Scholder eben bislang nicht für Konrad Repgen entschieden.

K. UNTERBURGER

4. Systematische Theologie

MOINGT, JOSEPH, *Dieu qui vient à l'homme II: De l'apparition à la naissance de Dieu*; 1: Apparition (cogitatio fidei; 245). Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 486 S., ISBN 978-2-204-07902-0; *Dieu qui vient à l'homme II: De l'apparition à la naissance de Dieu*; 2: Naissance (cogitatio fidei; 257). Paris: Les Éditions du Cerf 2007. 738 S., ISBN 978-2-204-08220-4.

In einem ausführlichen *Postscriptum*, das dem Leser als guter Einstieg dienen kann, zeichnet Moingt noch einmal den Weg der „histoire de la révélation dont j'avais entre-

pris le récit“ (II, 1153) nach. An seinem Ausgangspunkt stand die Intuition einer unterschweligen Parallele zwischen dem „Tod Gottes“ in unserer Kultur und dem „Tod Jesu“ (vgl. I, 25; 287; 465 f. u. II, 1170), die ein neues Verständnis der christlichen Offenbarung ermöglichen sollte. Der vorausgehende, fundamentaltheologisch ausgerichtete Band mit dem Untertitel *Du Deuil au dévoilement de Dieu* (CF 222, Paris 2002) entwirft im ersten Kapitel *Le Deuil de Dieu* (I, 29–278) eine theologische Genealogie einer Moderne, die zugleich Folge der Wirkmacht und Verbündete des Evangelium ist. Der Rückzug der Religion und der Bedeutungsverlust Gottes in der Philosophie seit Descartes kann vor diesem Hintergrund als eine anfanghafte Enthüllung Gottes selbst „au sens où il ‚quitte le voile‘ de la vie religieuse“ (I, 278) verstanden werden. Im zweiten Kapitel *Dévoilement de Dieu dans le corps du Christ* (I, 279–546) legt Moingt das christliche Offenbarungsverständnis dar. Er will an der Kommunikabilität des Glaubens festhalten, muss aber zugleich gegenüber der Religionsphilosophie die Einmaligkeit der christlichen Offenbarung herausarbeiten. Das gelingt nur über den Umweg der Erzählung von Jesu Leben, Tod und Auferstehung als Ereignis der Geschichte. Die Offenbarung ist dabei kein bloßes Faktum der Vergangenheit, sie bricht in die Gegenwart herein und verlangt nach einer Antwort (vgl. I, 428; 505). Sie ist zugleich Zukunft, Handeln Gottes, das in der Vollendung der Welt sein Ziel finden wird. Wenn wir von der Offenbarung Gottes in Jesus sprechen, so bedeutet das, dass ihm selbst etwas widerfährt. Anders ausgedrückt: Gott ist nicht nur Autor, sondern auch *Subjekt* der Offenbarung. Das kann aber nur der Gläubige, der sich auf den Weg der Nachfolge einlässt, voll erfassen.

Der aus zwei Teilbänden bestehende zweite Teil *De l'apparition à la naissance de Dieu*, der Gegenstand dieser kurzen Vorstellung sein soll, entwirft eine darauf aufbauende dogmatische Theologie, die das Geheimnis Gottes mit Hilfe der Kategorie des Ereignisses als trinitarisches Geschehen beschreiben und am Leitfaden des „pour nous“ (II, 15) verständlich machen will. Als Theologe weiß sich Moingt von einer „Gottvergessenheit“ (vgl. II, 8) herausgefordert. In zwei Kapiteln *Le déploiement de la trinité de Dieu dans la chair du monde* und *Naissance de Dieu*, die dem Teilband II/1: *Apparition* bzw. II/2: *Naissance* entsprechen, entwickelt er in jeweils sechs Schritten seinen Gedankengang, in dessen Zentrum die „idée de la révélation au cœur de l'histoire“ (II, 12) steht, ein Ereignis, das sich in Christus zugleich von einem Ende der Geschichte zum anderen erstreckt.

Dieser Denkweg, auf dem wir Moingt entlang des Glaubensbekenntnisses begleiten werden, setzt „Dès avant la fondation du monde“ (II, 45–100) ein. Angesichts der Schwierigkeiten der klassischen Präexistenzlehre und ihren Folgen für die Soteriologie versucht er, ein differenziertes Verständnis der Präexistenz als Proexistenz „comme la venue du Christ à l'existence historique sous la poussée même de l'histoire“ (II, 68) zu entwickeln, das einerseits die Verbundenheit Gottes mit dem Menschen in Christus als dem Erstgeborenen der Schöpfung zum Ausdruck bringen und andererseits seine Differenz als dem einzigen Sohn wahren kann. In einem zweiten Schritt „Le Verbe était auprès de Dieu“ (101–196) werden Prozessionen und *Missionen* behandelt. Dabei wird deutlich, dass uns das Wesen Gottes als Liebe nur über die Geschichte zugänglich ist. Das Kreuz schreibt sich gewissermaßen in die Trinität ein. Alles andere würde auf eine *petitio principii* hinauslaufen. Das enge Verhältnis, ja die Umkehrbarkeit zwischen immanenter und ökonomischer Trinität hat ihren Grund darin, dass letztere keinen Beginn in der Zeit kennt, sondern selbst „le commencement du temps“ (II, 395) ist. Die beiden folgenden Schritte greifen den Schöpfungsakt aus der Perspektive des Menschen und der Geschichte auf. „Faison l'homme à notre image“ (197–253) bedarf der freien Mitwirkung des Menschen. Die Sünde, die sein Wesen und damit auch die Gabe Gottes verdunkelt, besteht wesentlich in der Verweigerung seiner „singularité“ und seiner Bestimmung zum Sohn Gottes durch Adoption, die ihn dazu aufruft, die eigene Freiheit „en excès par rapport aux limites que lui impose son appartenance au monde“ (II, 215; vgl. 255) zu entwerfen. Das zentrale Kriterium der Ebenbildlichkeit sieht Moingt in einer Beziehung, in der sich das doppelte Nein des Menschen zu seinem *Selbst* in der Bejahung der Welt und des anderen widerspiegelt. In „La lumière luit dans la ténèbre“ (255–327) geht er auf die Anfragen der modernen Wissenschaften ein und macht das Übel in der Welt zum Thema. Die *creatio continua*, die nur unter Verlust des Gewichtes der Geschichte mit Soteriologie und Eschatologie zusammenfallen würde, macht deutlich, wie

wichtig eine Trinitätstheologie für die Behandlung der Theodizeefrage (vgl. II, 294; 326) wäre. Das Schweigen Gottes ist Zeichen der Geduld seiner Liebe, die dem Menschen Raum zur Entfaltung gibt und ihm zugleich eine große Verantwortung überträgt. Das Leiden der Schöpfung ist eng mit ihren Geburtswehen verbunden, die selbst schöpferisch sind. Im fünften Schritt „La lumière est venue dans le monde“ (329–379) erfolgt der Übergang von einer Geschichte der Schöpfung zur Geschichte der Offenbarung (vgl. II, 329; 340), in deren Zentrum Jesus Christus steht. Damit stellt sich erneut die Frage nach dem Verhältnis der natürlichen Gotteserkenntnis zur christlichen Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, einer „dynamique de son Verbe sur l’homme“ (II, 374), die nicht vom Akt der Umkehr getrennt werden kann. In einem letzten Schritt „Et le Verbe s’est fait chaire“ (381–465) stellt sich Moingt der Frage, ob der menschgewordene Sohn, der auf menschliche Art handelt, wirklich auch als Mensch handelt. Es geht um nicht weniger als die Versöhnung des Anliegens einer klassischen Inkarnationstheologie mit seiner *narrativen Christologie* (vgl. II, 384). Die geschichtlich-narrative Perspektive Moingts bringt eine spezifische Dynamik in die Lehre von den zwei Naturen, die dem Geist als Zeuge und Beistand (vgl. II, 432) eine entscheidende Rolle zuweist. Die Inkarnation, die erst in der freien Annahme des Kreuzes zur Vollendung kommt, schafft Raum für etwas Neues – das Kommen des Geistes, das bereits auf den folgenden Teilband vorausweist – und legt so das Fundament für unsere Hoffnung auf Erlösung.

Im zweiten Teilband *Naissance de Dieu* führt uns Moingt durch die Zeit der Kirche, die zugleich Zeit des Geistes ist. Dieser Abschnitt hat über weite Strecken explorativen Charakter. Er will die mitunter schwierige Situation der Kirche in der modernen Gesellschaft ernst nehmen und nach einer neuen Sprache der Verkündigung des Evangeliums suchen. In einem ersten Schritt „Le suspens du temps“ (485–586) zeigt sich, dass der Ursprung der Kirche – oder besser gesagt ihre Ursprünge – nicht an einem formellen Gründungsakt festgemacht werden können. Ihre Spuren schreiben sich durch das Bekenntnis des Glaubens und seine sakramentale Vermittlung in unsere Gegenwart ein. In der Tradition umgreift die christliche Existenz zudem die Dimension der Zeit und in der Mission die des Raumes. Diese Dynamik spiegelt sich in den vier zentralen Figuren Geist, Maria, Petrus und Paulus wider. Als einander ergänzende Bilder von Kirche machen sie deutlich, dass sie zum „témoin, prophète et passeur de l’amour qui sauve le monde“ (II, 586) berufen ist. In einem zweiten Schritt „Le Temple nouveau“ (587–694) werden sie durch den Leib Christi und das Volk Gottes, als Bilder des Geheimnisses der Kirche, ergänzt. Insofern die Logik der Sakramente derjenigen der Offenbarung entspricht und weil die Liebe Gottes unteilbar ist, können sie zusammen mit der Kirche als Angebot an die ganze Menschheit verstanden werden. Die beiden folgenden Abschnitte „Le voile déchiré“ (695–790) und „Le vide et l’informe“ (791–905) zeichnen das Bild einer Kirche im Exodus, deren oftmals ambivalente Entwicklungen uns helfen können, unsere heutige Situation mit ihren Herausforderungen besser zu verstehen. Moingt sieht Parallelen zwischen dem „Tod Gottes“ in unserer Kultur und dem Ausdünnen der Kirche, die sich heute neu als „Église pèlerinante“ (II, 783) begreifen und vom Geist zu einer „Église du témoignage“ (II, 824) formen lassen müsste. Nach der inneren Organisation und der Suche nach der universalen Einheit der Kirche rückt im fünften Schritt „La voix qui cri dans le désert“ (907–1038) ihr universaler Auftrag in den Blickpunkt. In der Auseinandersetzung mit neueren Ansätzen einer Theologie der Religionen greift Moingt auf eine bereits im fundamentaltheologischen Teil getroffene Unterscheidung zwischen Evangelium/Glaube und Religion zurück. Ohne andere Religionen per se abwerten zu wollen, kann das große Manko pluralistischer Ansätze „de ramener le salut aux œuvres de religion“ (II, 947) nicht übergangen werden. Positiv gewinnt diese Unterscheidung in einem „humanisme évangélique“ (II, 979), der sich an die Bergpredigt anlehnt, Gestalt – etwa im Dienst der Versöhnung. Die Kirche ist zwar nicht selbst das Reich Gottes, aber dessen Spur in der Welt. Der letzte Abschnitt „Le temps de fin“ (1039–1151) führt über die Eschatologie zum Ausgangspunkt der Überlegungen zurück. Das Ende der Geschichte bedeutet keinen Abbruch, „il dévoile au contraire ce qui c’est accompli en elle“ (II, 1041). Die „Endzeit“, die mit der Auferstehung Christi ihren Anfang nimmt, ist dabei streng vom „Ende der Zeit“, wenn Gott „alles in allem“ (1 Kor 15,28) sein wird, zu unterscheiden. Auch die Gemeinschaft der Heiligen, die den Sinn

der Auferstehung als ein kommunikatives und relationales Geschehen, als Eingliederung in den einen Leib, dessen lebenspendendes Haupt Christus ist, deutet, wird dann zur Vollendung kommen. Die Apokalypse wird so zu einer Botschaft der Hoffnung, die den Christen und die Kirche in ihrer Sendung in und für die Welt bestärkt.

Moingt, der über ausgezeichnete patrologische Kenntnisse verfügt und sich selbst keiner theologischen Denkrichtung zuordnet, wird immer wieder mit Jünger verglichen. Die Kraft seines spekulativen Denkens, die Sensibilität für die biblische Erzählung, das gleiche Interesse für Hegel und Bonhoeffer sowie der Versuch, als Theologe die Moderne und den Tod Gottes zu denken, scheinen diese These zu untermauern. All das kann aber über die großen Unterschiede, die wohl weniger in der konfessionellen oder nationalen Zugehörigkeit, sondern eher in ihrer jeweiligen Sichtweise der Institution Kirche liegen, nicht hinwegtäuschen. Während Jünger noch von einer gewissen Stabilität ausgehen kann, sieht sich Moingt mit einer Kirche „dans son état actuel de déclin et de dissémination“ (I, 546) konfrontiert. Zudem bezieht Moingt neben der Philosophie auch die Soziologie in seine Überlegungen mit ein, was sich in seiner Sensibilität für spirituelle Aufbrüche im säkularen Umfeld deutlich bemerkbar macht. Er selbst spricht von einer „somme théologique“ (II, 1171), mit der er sich einer Vielzahl von Gesprächspartnern stellen will: dem mündigen Gläubigen ebenso wie dem spirituell Suchenden, dem Theologen, dem kritischen, modernen Menschen und nicht zuletzt auch dem Lehramt und mit ihm der Tradition der Kirche. Sag- und Denkbarkeit des christlichen Glaubens sind für ihn als Theologen dabei Grundvoraussetzung seiner eigenen Glaubwürdigkeit. Der erzählende Stil seiner Sprache, der auf den ersten Blick wenig technisch wirkt, erfordert die ganze Aufmerksamkeit des Lesers. Die Vielschichtigkeit der behandelten Themen, aber auch der langsame, gewundene Rhythmus der Argumentation, die eine Fragestellung immer wieder aus neuen Blickwinkeln und in veränderten Kontexten aufgreift, lässt erst nach und nach ein Gesamtbild entstehen. Dieses Vorgehen hat Methode. Von einem explizit theologischen Standpunkt aus lässt sich Moingt auf einen Dialog mit einer Vielzahl von Disziplinen ein. Mit ihrer Hilfe versucht er, durch wiederholtes Durcharbeiten der Geschichte unsere heutige Situation in der Linie der christlichen Tradition zu verstehen und zu beurteilen. Sich am Schnittpunkt zwischen Dogma und Geschichte anzusiedeln, birgt natürlich auch Gefahren. Der Leser kann Entwicklungen anders einschätzen und bewerten, was besonders für den Teil über die Kirche zutrifft. Es mag auch verwundern, dass dem klassischen Konzept der Analogie – außer im Rahmen der Diskussion des Personbegriffes – nicht mehr Raum gegeben wird. Der starke Einfluss des Denkens Hegels, der immer wieder durchscheint und die Gefahr bergen könnte, die Geschichte zu überspielen und Glaube und Theologie im Zirkel einer spekulativen Philosophie aufgehen zu lassen, versucht Moingt in Anlehnung an Erik Weil in zwei Richtungen zu durchbrechen: dem Konzept des „vernünftigen Handelns“ und des „Sinnes“ als Zusammenspiel des Lebensentwurfes und der freien Wahl. Insgesamt ein sehr anspruchsvoller und anregender Versuch, Tradition und Moderne auf hohem Reflexionsniveau miteinander zu konfrontieren, ohne die vielen brennenden Fragen, denen sich die Gläubigen und die Kirche heute gegenüber sehen, auszuklammern.

P. SCHROFFNER S. J.

HOFFMANN, VERONIKA, *Vermittelte Offenbarung*. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2007. 316 S., ISBN 978-3-7867-2650-0.

Für diese als Dissertation eingereichte Studie wurde die Autorin mit dem Dissertationspreis der Universität Münster ausgezeichnet. Das Grundanliegen von V. Hoffmann (= H.) ist die Hinterfragung der Illusion oder des Ideals einer unmittelbaren Offenbarung und der Versuch, mithilfe der Philosophie Ricœurs (= R.) ein Verständnis von vermittelter Offenbarung zu erarbeiten, das „den Vermittlungsvorgang als integralen Bestandteil der Offenbarung selbst zu denken erlaubt“ (11).

In einem ersten Teil untersucht H. – in methodologischer Anlehnung an und zugleich in Abgrenzung zu Dulles' Methode der Typologie – zunächst drei theologische Ansätze, die den Vermittlungsgedanken auf je verschiedene Weise zugunsten des Primats einer