

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

unmittelbaren Offenbarung ausblenden. H. unterscheidet zwischen objektivistischen, subjektivistischen und pluralistischen Ausblendungsvarianten, die, so H., alle zu „übersimplifizierten“ Offenbarungsmodellen führen. Jeder der eben genannten Ansätze wird außerdem noch auf den Testfall „christologische[r] Explikation des chalcedonensischen Dogmas“ hin geprüft. Was die objektivistische Ausblendungsstrategie betrifft, so befasst sich die Autorin mit dem evangelikalischen Fundamentalismus einerseits und mit neuscholastischen Positionen des Katholizismus andererseits. Während der evangelikale Fundamentalismus Offenbarung mit der Bibel als dem sich den Menschen unmittelbar objektiv mitteilenden Wort Gottes identisch setzt, identifizieren neuscholastische Ansätze die Offenbarung mit der von der Kirche übermittelten Lehre, die als mit der göttlichen identisch gedacht wird. H.s Vorwurf einer doketischen Christologie im Zusammenhang mit dem evangelikalischen Fundamentalismus erscheint mir etwas ungenau, denn offenbarungstheologisch problematisch ist nicht deren christologische Fokussierung auf die Gottheit Jesu als solche, sondern dass diese Fokussierung mit einem Anspruch unmittelbarer Objektivität der Person Jesu und seiner Lehre in Verbindung gebracht wird. Wie H. am Beispiel von Schleiermachers „Reden“ und mit Bezug auf die soziologische Diagnose gegenwärtiger, postmoderner Religiosität exemplifiziert, ist eine subjektivistische Ausblendung der Vermittlung dort gegeben, wo Offenbarung mit einem unmittelbaren Gottesbewusstsein bzw. einer unmittelbaren Erfahrung des Religiösen, Mystischen oder Göttlichen gleichgesetzt wird. Auf christologischer Ebene führt dies dazu, die Offenbarungsvermittlung, die dogmatisch spezifisch Jesus zugesprochen wird, auf alle Menschen mit religiöser Erfahrung auszuweiten. Der pluralistische Ansatz, wie er religionstheologisch von John Hick vertreten wird, scheint zunächst für das Gegenteil einer Ausblendung von Vermittlung zu stehen, da ja die noumenale Wirklichkeit gerade durch verschiedene Religionen vermittelt verstanden wird, und Hick davon ausgeht, dass es eine unmittelbare Erkenntnis von dieser Wirklichkeit gar nicht gibt. H. versucht, diesen Sachverhalt mit der Feststellung umzukehren, für Hick seien alle Religionen sekundäre menschliche Einkleidungen eines sich offenbarenden absolut Wirklichen, sodass die Vermittlung zum Eigentlichen von Offenbarung gar nicht dazu gehöre. Diese Einreihung der pluralistischen Religionstheologie in H.s Typologie der Ausblendungsstrategien erscheint mir insofern etwas fragwürdig, als der pluralistische Ansatz entgegen der objektivistischen Ausblendung nicht beansprucht, über ein unmittelbares objektives oder subjektives Wissen bezüglich des Offenbarungsinhaltes zu verfügen, also die erkenntnistheoretische Frage einer unmittelbaren Offenbarung gar nicht berührt.

Der zweite Teil der Arbeit stellt R.s Philosophie mit Blick auf den Vermittlungsgedanken dar, wobei H. R. gegenüber stets die Haltung einer kritischen Rezipientin wahr. Der Vermittlungsgedanke wird in allen Phasen seines Denkens aufgewiesen, in dessen früher Hermeneutik des Symbols, in R.s am Textbegriff orientierter Hermeneutik und in den noch späteren Ausführungen zur Metapher („Die lebendige Metapher“) sowie zur Erzählung („Zeit und Erzählung“). Im Zusammenhang mit R.s Überlegungen zu einer am Textbegriff orientierten biblischen Hermeneutik macht sich H. die Charakterisierung der biblischen Texte als bezogen auf einen sich aller Benennung letztlich entziehenden Gottesnamen, der nur durch eine Polyphonie der Namen bezeichnet werden kann, zu eigen. Dies schließt die Vorstellung von Offenbarung als direkten Informationsvorgang aus, und der Glaube erweist sich wegen der Bezogenheit auf diesen Gottesnamen – entgegen aller existenzialhermeneutischen Überbetonung der Entscheidung – vor allem als ein Akt der „Umkehr der Einbildungskraft“ (112). Allerdings werde die Bibel von R. zu sehr als ein fiktionaler Text betrachtet und die Verankerung der biblischen Offenbarung in konkreter Geschichte marginalisiert. R.s spätere Metapherntheorie führt zu einer Vertiefung der Rolle der Einbildungskraft. Von einem interaktionstheoretischen Metaphernverständnis ausgehend, wonach Metaphern sich – entgegen einem substitutionstheoretischen Verständnis – in keine wörtliche Beschreibung des mit der Metapher Gemeinten auflösen lassen, erweist sich die so verstandene „lebendige“ Metapher als ein Instrument semantischer Innovation, durch das wir die Wirklichkeit neu beschreiben können. Die (im Sinne Kants produktive) Einbildungskraft aber ist die schöpferische Fähigkeit, über das begrifflich Fassbare hinaus eine solche Innovation vorzunehmen. So versteht R. auf der Ebene religiöser Sprache auch das Gleichnis als

eine metaphorische Neubeschreibung der menschlichen Erfahrung, die wir uns im Sinne jener „Umkehr der Einbildungskraft“ aneignen sollen. In R.s Erzähltheorie spielt das Moment der semantischen Innovation ebenfalls eine wichtige Rolle, wobei er hier über seine Metaphertheorie hinausgeht, indem die Neubeschreibung der Wirklichkeit auf der Ebene einer Interaktion der Welt des Textes und der Welt des Lesers angesiedelt wird. Die Tatsache, dass R. der Bedeutung der konkreten Geschichte in seiner biblischen Hermeneutik keinen ausreichenden Raum bietet, versucht H. dann noch mit Hilfe des von R. nur am Rande thematisierten Zeugnisbegriffs einer Lösung zuzuführen. Das Offenbarungszeugnis bezeugt nicht nur die Eröffnung einer neuen Welt, sondern zugleich darin – das ist das Spezifische eines Zeugnisses – ein Geschehen. Das Fazit im Hinblick auf den Vermittlungsgedanken aber ist: Aller Zugang zum Göttlichen, aber auch zu sich selbst, zum Anderen und zur Welt, ist bei R. als eine Vermittlung durch Symbole, Metaphern, Erzählungen oder Zeugnisse zu denken.

Im dritten Teil des Buchs schließlich wird R.s Philosophie in Richtung auf ein angemessenes Offenbarungsverständnis fruchtbar gemacht, wobei H. ihr Offenbarungsverständnis im Unterschied zu Seckler oder Dulles nicht auf der Diskursebene einer begrifflichen Ausformulierung von Offenbarungsmodellen darlegt, sondern die unterschiedlichen Offenbarungsverständnisse als Ausdruck verschiedener Leitmetaphern versteht. Diese interaktionstheoretisch verstandenen Metaphern entwerfen die einzelnen Offenbarungsverständnisse als einen Gesamthorizont, der begrifflich nicht restlos ausgeleuchtet werden kann. H. beansprucht nicht, das richtige Offenbarungsverständnis durch eine einzige Metapher zum Ausdruck zu bringen, sondern plädiert für eine „geregelte Polyphonie der Metaphern“ (186) und geht davon aus, dass die meisten Offenbarungsmodelle – implizit oder explizit – auf mehr als eine Metapher zurückgreifen. Vier solcher Leitmetaphern werden untersucht: Offenbarung als Botschaft, als Begegnung, als Metapher und als Zeugnis. Die ersten beiden, im gegenwärtigen offenbarungstheologischen Diskurs gängigsten Metaphern weisen aber gerade hinsichtlich der Vermittlungsthematik Schwächen auf, indem sie zu verstehen geben, dass der Idealfall von Offenbarung in ihrer unmittelbaren Zugänglichkeit besteht. Wie H. am Beispiel neuerer Offenbarungstheologie aufweist, besteht das heimliche Unmittelbarkeitsideal der Botschaftsmetapher in der Vorstellung einer Botschaft, die den Empfänger exakt so erreicht, wie sie den Absender verlassen hat (Vermitteltheit des hermeneutischen Zugangs als Mangel). Bei der im dialogischen Denken gründenden Begegnungsmetapher besteht dieses Ideal in der Vorstellung einer Begegnung von Angesicht zu Angesicht (Marginalisierung des Inhalts der Offenbarung und der Dimension der Zeit). Diesen Schwächen aber entgehen die beiden anderen Leitmetaphern. Mit der Metapher der Metapher (Metaphermetapher) – H. knüpft hier an Ausführungen von Werbick an – wird die Offenbarung in dem Sinne als ein metaphorisches Geschehen zwischen Gott und Welt gedacht, dass Gott selbst es ist, der – insbesondere – metaphorisch und damit vermittelt über sich selbst redet. Die Metaphermetapher macht hierbei deutlich, dass die Rezeption der Offenbarung nur durch eine Desorientierung hindurch zu einer Neuorientierung führen kann, dass Glaube eine umfassende Interpretation der Wirklichkeit im Licht der Offenbarung ist, dass sie R.s „Konflikt der Interpretationen“ offenhält, und dass die der Begegnungsmetapher entgehende grundlegende Asymmetrie zwischen Gott und Menschen gewahrt bleibt. Die Metaphermetapher entzieht sich allerdings der Rückfrage nach der Offenbarung als Geschehen. Erst die Metapher vom Zeugnis vermag diese Dimension einzuholen. Das Zeugnis unterscheidet sich von der bloßen Botschaft dadurch, dass der Zeuge als Person im Zeugnis notwendig impliziert ist, dass das Zeugnis eine kontextuelle Sprachform ist und schließlich – hier erfolgt die Rückkoppelung an das historische Geschehen – dass der Zeuge einen Sinn bezeugt, der sich auf ein geschichtliches Ereignis bezieht. Die in jedem Zeugnis angelegte, aber sich stets sofort wieder auflösende (d.h. uns nie unmittelbar gegebene) Einheit von Sinn und sich im Sinn spiegelndem Ereignis – das gilt christologisch auch für das Zeugnis Jesu – ruft dabei notwendigerweise die alle Unmittelbarkeit zerbrechende und die Möglichkeit des Verdachts eröffnende Interpretation auf den Plan. Ein gegenüber R. erweitertes Zeugnisverständnis ermöglicht es H. zudem, die Offenbarung als ein zeitlich erstrecktes Geschehen zu denken, indem etwa mit Bezug auf die Heilige Schrift auch der vom

Heiligen Geist inspirierte Leser als Zeuge der Offenbarung verstanden wird. Auch die Kirche kann auf diese Weise als eine Zeugengemeinschaft gedacht werden, wobei allerdings H. der Kirche eine rein narrative Identität im Sinne R.s zusprechen möchte. Damit wird die Frage einer unwandelbaren Wesensstruktur m.E. doch etwas zu schnell ad acta gelegt. H. weist schließlich noch die Konsequenzen der Leitmetaphern „Metapher“ und „Zeugnis“ für das Glaubensverständnis auf, wobei aufgrund der Erbringung einer pneumatologischen Komponente in die Vorstellung vom Glauben als einer „Umkehr der Einbildungskraft“ auch der partizipative Aspekt des Glaubensaktes sehr gut zum Ausdruck kommt.

In einer Schlussreflexion fasst H. die Ergebnisse ihrer Arbeit zusammen. Zu Recht weist sie darauf hin, dass sie mit der Frage nach einer offenbarungstheologischen Leitmetaphorik neue Perspektiven zutage fördert. Insbesondere die Erweiterung des Offenbarungsdiskurses um die Metaphern der Metapher und des Zeugnisses legt nahe, dass das theologisch zurzeit gängige Offenbarungsverständnis einer weiteren Vertiefung in die von diesen beiden vorgezeichneten Richtung bedarf. Die wichtige, von H. aufgewiesene Frage, auf die H. nicht weiter eingeht, ist allerdings, wie die Gewichtung der verschiedenen Leitmetaphern im Ganzen eines Offenbarungsmodells letztlich auszusehen hat. Zudem stellt sich die Frage, ob der Unmittelbarkeitsbegriff aus dem theologischen Offenbarungsdiskurs wirklich völlig zu verbannen ist. Ist das Offenbarungsereignis als solches nicht ontologisch gesehen notwendig als unmittelbar zu verstehen (sowohl in Jesus Christus als auch im vom Heiligen Geist erfüllten Christen/Bibelleser)? Gewiss, mit jedem Versuch, dieses Ereignis zu bezeugen und zu deuten, beginnt die Vermittlung, so dass epistemologisch gesehen alle Offenbarung tatsächlich als vermittelt anzusehen ist, aber diese beiden Ebenen müssten m.E. noch unterschieden werden. Das würde helfen, bei aller Berechtigung von H.s Vermittlungstheologie die Unverzichtbarkeit der – auf die ontologische Unmittelbarkeit gerichteten – Begegnungsmetapher nicht aus den Augen zu verlieren.

In jedem Fall gelingt es H. auf der Grundlage einer einfühlsamen und sehr souveränen Interpretation der Philosophie R.s, die Grenzen des bisher gängigen Offenbarungsverständnisses aufzuweisen. Was in verschiedenen Ansätzen in der Theorie religiöser Sprache, in der Gotteslehre und auch offenbarungstheologisch schon angedacht bzw. ansatzweise entfaltet worden ist, verdichtet sich aufgrund von H.s systematisch-theologischer Anknüpfung an R. zu einem eindringlichen Appell an die christliche Offenbarungstheologie, sich mit diesem zu wenig beachteten Aspekt ernsthafter als bisher auseinanderzusetzen. Dabei hält H. ihr anspruchsvolles systematisches Anliegen von Anfang bis Ende konsequent durch. Auch wenn manche Zusammenhänge in R.s Denken noch deutlicher hätten herausgestellt werden können, auch wenn die Modelle und Metaphern, von denen H. sich im ersten und dritten Teil absetzt oder die sie ergänzt, manchmal holzschnittartig und polemisch vereinfachend ausfallen, und auch wenn die genaue Standortbestimmung der zwei neuen Leitmetaphern gegenüber denen von Botschaft und Begegnung nicht mehr thematisiert wird (was wohl auch den Rahmen der Arbeit gesprengt hätte, aber nun einmal von entscheidender Bedeutung ist): Es handelt sich m.E. um eine sehr gut durchgeführte, höchst anregende und horizonterweiternde Arbeit, wie sie einem in theologischen Lehrbetrieb selten begegnet.

J. DISSE

SPAEMANN, ROBERT, *Der letzte Gottesbeweis*. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis von Robert Spaemann von *Rolf Schönberger*. München: Pattloch 2007. 128 S., ISBN 978-3-629-02178-6.

Der hier unter dem Titel „Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott“ veröffentlichte Aufsatz Spaemanns (9–32) geht auf einen Vortrag zurück, den er (= S.) 2006 vor der Katholischen Akademie München gehalten hat. Dieser Vortrag hatte auch in der Presse ein beachtliches Echo gefunden. Nach dem Klappentext wagt es S., einen neuen, „nietzschefesten“ (vgl. 31: „nietzsche-resistent“) Gottesbeweis vorzulegen. Auf der Umschlaghinterseite steht als Zitat aus einer Rezension von Matthias Schreiber, *DER SPIEGEL*: „Streng philosophisch genommen, gibt es nur ein wichtiges neues Buch zur Gottesfrage: Der letzte Gottesbeweis von Robert Spaemann.“