

# Buchbesprechung

Patrick Ebert, *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020. 775 S., € 149,00. ISBN 978-3-16-159696-4.

von Lukas Metz

Wie genau ist das biblisch bezeugte „Sichzeigen und Sichentziehen Gottes in seiner Offenbarung“ (1) systematisch fassbar? Dieser Kernfrage widmet sich Patrick Ebets breit angelegte Untersuchung zur Offenbarungsproblematik im Horizont phänomenologischen Denkens. Gleich zu Beginn betont der Autor, dass die gerne auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament angewandte „Steigerungs- und Überbietungslogik“ (3) nicht zu überzeugen vermöge. Weder lasse sich das Begriffspaar *Deus absconditus – Deus revelatus* sauber auf die beiden Textcorpora der Bibel aufteilen noch sich für das Neue Testament eine wesentliche ‚Besserstellung‘ reklamieren, was die Vollständigkeit oder Unmittelbarkeit des von Ebert als ‚Widerfahrnis‘ profilierten Offenbarungsgeschehens anbelangt. Sowohl für das Alte wie auch das Neue Testament geschehe das Sichzeigen Gottes nie als reiner *raptus*, sondern immer nur durch mediale Vermittlungsgestalten. Zugleich zeige sich Gott auch in Christus nicht einfach ganz und vollständig. Gerade zentrale Perikopen wie jene von der Verklärung, der Grabesauffindung oder dem Emmausgang (vgl. 13–17) böten in christologischer Wendung jene ‚Widerfahrnis‘-Struktur, die auch dem Vorbeigang Gottes in der Pascha-Nacht oder am Sinai zu eigen sei. In allen Fällen ereigne sich Offenbarung „als Paradoxie des Sichzeigens im Sichentziehen“ (20). Ebert verfolgt diese hinsichtlich der Überbietungsfrage nüchtern konstatierte Gleichheit von Altem und Neuem Testament hinsichtlich der Vorstellung, in Christus sei eine echte ‚Selbst-Offenbarung‘ geschehen, die die bloße ‚Offenbarung‘ an Israel übertreffe. Aber auch in diesem Punkt sei kein wesentlicher Unterschied feststellbar; biblisch geschehe Offenbarung immer im Modus des Entzugs – weshalb schließlich auch bei aller Rede von einer göttlichen *Selbstoffenbarung* der Vorsatz ‚Selbst‘ zu problematisieren sei (vgl. 20 f.).

Mit einer kurzen Besprechung der Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Erfahrung nimmt Ebert gleichsam *ex negativo* eine Abgrenzung von Ansätzen vor, die entweder das Ereignis der Offenbarung problemlos in das Feld sonstiger Erfahrungen eingemeinden (Eilert Herms), vorschnell nach dem Phänomen der Offenbarung greifen, ohne deren gebrochene Phänomenalität zu bedenken (Ingolf Dalferth) oder religiöse Erfahrung an die Stelle der Offenbarung setzen (Jan Assmann, Ulrich Barth, Wilhelm Gräß, Christian Danz, u. a.) (vgl. 24–34, 176 f.). Insbesondere gegen Dalferth profitiert Ebert die Notwendigkeit, Offenbarung nicht nur hermeneutisch zu verstehen, sondern auch deren ‚Wie‘ phänomenologisch in den Blick zu nehmen. Für den Verfasser steht eine phänomenologische Unterfassung der hermeneutischen Theologie also noch aus, die dem Widerfahrnis-Charakter der Offenbarung gerecht zu werden vermag (vgl. 35–40).

Die anschließende Auseinandersetzung mit Luthers Verhältnisbestimmung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* präludiert die Themenstellung der Arbeit im Gespräch mit Barth, Jüngel und Ebeling (vgl. 46–61). Dabei gehe es vornehmlich um die Frage, wie die Opposition zwischen *Deus absconditus* und *Deus revelatus* so zu konzeptionalisieren sei, dass es einerseits nicht zum Gegeneinander zweier *Dei* und der Hypostasierung einer metaphysischen ‚Schattengottheit‘ komme, andererseits aber auch der Entzugscharakter von Offenbarung nicht nivelliert werde. Ein vor allem an Bernhard Waldenfels orientierter Gang durch die Geschichte des Transzendenzbegriffes rekonstruiert diesen nun im Sinn einer widerfahrenden Außerordentlichkeit, die zugleich einen ‚Überschuss‘ und einen ‚Entzug‘ markiere und ihr Wesen so in einem verbalen ‚Zwischen‘ erblicken könne. Dieses

sei für Waldenfels in seiner radikalen Alterität diastatisch und asymmetrisch verfasst. Es widerfährt pathisch in Unableitbarkeit und Überraschung (vgl. 68–87).

Die nachfolgenden Überlegungen heben mit Paul Tillich an. Dessen Korrelationszusammenhang von Vernunft und Offenbarung kollabiert für Ebert jedoch einseitig und paradoxiell in „Sinn, Einheit und Aufhebung“ (94). Dazu komme es, weil Gott als absoluter Seinsgrund an der Wurzel der menschlichen Vernunft gedacht werde und so durch das ursprünglich-unmittelbare Ineins von Vernunft und Glaube jene radikale Fraglichkeit nivelliert werde, die das bei Tillich symmetrisch bestimmte Verhältnis von Frage und Antwort unterlaufen könnte (vgl. 96). Auch die Auseinandersetzung mit Karl Barth zeigt Defizienzen im Offenbarungsverständnis auf: Ebert stört sich vor allem an der hypertrophen Subjektmetaphorik, die Barths Rede von Gottes selbstbestimmter Tätigkeit begleite und den *Deus absconditus* tendenziell in der Helle des *Deus revelatus* aufgehen lasse – zu Ungunsten des Sichentziehens im Widerfahrnis (vgl. 101–107). Insbesondere der starke Wirklichkeitsbegriff des *Deus praesens* habe Anteil an diesem konzeptionellen Primat der Gegenwart vor allen Entzugsmomenten (vgl. 107 f., 115). Auch die Betonung einer immer größeren Ähnlichkeit Gottes mit dem Menschen vor aller Unähnlichkeit (vgl. 115 f.) konvergiere mit diesen Motiven eines subjektartig sich präsentisch enthüllenden Gottes.

Ganz ähnlich fällt die Einschätzung der hermeneutischen Theologie aus: In der Nachfolge Bultmanns und Heideggers hat Ernst Fuchs einem sakralen Sprachereignis nachgedacht, dessen Charakter des ‚Entsprechens‘ jedoch zu sehr dem „Primat der Anwesenheit“ (124) verhaftet sei. Problematisch nehme sich auch der Umstand aus, dass Fuchs‘ Sprachereignis keinen Gott kenne, der eben diesem sprachlichen Widerfahrnis in ontologischem Selbststand vorgeordnet wäre. Die Wirklichkeit Gottes scheine so stark funktionalisiert, dass sie im Medium reiner Immanenz gleichsam aufgehe (vgl. 128). Aber auch Gerhard Ebelings Wort-Gottes-Theologie laufe Gefahr, das Sichentziehen Gottes in eine „Totalität der Sprache“ (137) zu integrieren. Ebelings Ansätze zur Wahrung der radikalen Alterität gerieten wieder ins Fahrwasser barthianischen Subjektivitätsdenkens (vgl. 138). Gleichermaßen gelte für Eberhard Jüngel, der eine diastatische Verschiebung zwischen Anspruch und Entsprechen ausschließe und in seiner Gottesrede ebenfalls subjektpolitisches Vokabular investiere (vgl. 142 f., 151) – sodass Ebert der hermeneutischen Theologie insgesamt ein „onto-theo-archäo-teleologische[s] Denken“ (152) attestiert.

Auch Pannenbergs groß angelegte Geschichtstheologie lasse eine mangelnde Sensitivität für die radikale Alterität des Offenbarungs-Widerfahrnisses erkennen. Dessen Entzugs-Charakter könne nicht durch eine metaphysisch abgesicherte „reziproke[...] und symmetrische[...] Rezeptivität“ (153) auf Seiten des Menschen gewahrt werden. Durch die „Sohnsucht nach Ganzheit, Einheit und Kontinuität der geschichtlichen Wirklichkeit“ könne Pannenberg nicht mehr die Momente von „Differenz, Bruch und Diskontinuität“ (156) angemessen würdigen. Moltmanns unter dem Primat der Erfüllung stehendes Denken wird in seiner – wenn auch eschatologisch dynamisierten – archäo-teleologischen Zielführung so verortet, dass dessen relative Negativität in der Nähe Hegels zu stehen kommt und demnach ebenso wenig alteritätssensibel sei (vgl. 167 f.). Letzteres bescheinigt Ebert auch Reinhold Bernhardts pneumatologisch grundierter Repräsentationschristologie (vgl. 178 f.). Mit einem erneuten Blick auf die hermeneutische Theologie und Ingolf Dälfers Sprachereignis schreibt Ebert diesem ein Übermaß an selbstbestimmter Sinnfülle zu, welche mit der synchronen Deckungsgleichheit von Selbst- und Fremdinterpretation in einem unangefochtenen „Primat des Sinns und des Verstehens“ (183) kulminiere und so der Opakheit des Widerfahrnisses als Exzess-Geschehen nicht gerecht werde (vgl. 182–184). Hartmut von Sass‘ post-metaphysischen Ausführungen zu Gott als Ereignis des Seins weist Ebert in der Folge eine unzureichende Lektüre von Levinas und Derrida nach. Insbesondere die durch von Sass als Zielpunkt ausgewiesene Vorstellung von Gott als ‚Potenz des Seins‘ geißelt Ebert als modallogisches Reenactment des äußersten „Seinsimmanentismus“ (189).

Ganz ähnlich fällt die Beurteilung weiterer Ansätze aus: Ricœur's Rückgriff auf Levinas' Alteritätsdenken könne aufgrund von dessen letztendlicher Nivellierung nicht überzeugen (vgl. 199 f.).

Analoges ließe sich auch von der idealistisch ausbuchstabierten Selbstdurchsichtigkeit Joachim Ringlebens (vgl. 206, 208), Katarina Kristinovás ordnungstheoretisch gerahmtem Konstruktivismus (vgl. 211, 212) und Günter Thomas' an Luhmann orientierter Vorstellung von einem ‚Re-entry‘ (vgl. 217 f.) sagen. Alle diese Versuche sind für Ebert maximal dazu imstande, die *relative* Alterität des Offenbarungs-Widerfahrnisses zu wahren – nicht jedoch dessen *radikale* Alterität (vgl. 219).

Im methodischen Kapitel unternimmt der Autor im Zugehen auf phänomenologische Ansätze der jüngeren Vergangenheit verschiedene Suchbewegungen, um „von dem Motiv der Präsenz, des Verstehens, der Durch- und Einsichtigkeit“ (219) zugunsten „der Transzendenz des Sichentziehens“ und der „radikale[n] Alterität“ abzukommen. In der Auseinandersetzung mit dem Denken Martin Heideggers spürt Ebert dem Zug des Sichverbergens in der ‚Lichtung des Seins‘ nach: Gelingt Heidegger die gesuchte Betonung des Entzugs-Charakters im Offenen der ‚Un-Verborgenheit‘ (vgl. 239)? Die konzise Werkdurchsicht umspielt dabei vor allem den Entzugscharakter der Zeit und die Rolle des zur Eigentlichkeit berufenen Daseins am ‚Entbergen‘ – allerdings mit dem Ergebnis, Heideggers Denken sei durch eine unzureichende Würdigung der prinzipiellen Entzogenheit des Sich-Zeigenden, dafür aber durch eine dominante Betonung der ‚Nähe‘ in allem Anwesen gekennzeichnet (vgl. 260–262).

Die anschließende Auseinandersetzung mit Jean-Luc Marion bleibt auf dieser Spur der Suche nach einer alteritätssensiblen Erstphilosophie. Marions transformative Weiterentwicklung der Gedanken Husserls und Heideggers ziele dabei auf den Abbau metaphysischer Spurenelemente, die als Vorbereitung für Offenbarung diese einem ontologischen Apriori unterstellen. Im Gegenteil solle deren ‚Gabe‘ als ‚gesättigtes Phänomen‘ in ikonischer Reinheit an den *adonné* ergehen. In Absetzung von Husserl möchte Marion dessen ‚flache‘ und an Gegenständlichkeit orientierte Phänomenalität zu Gunsten einer ‚überschüssigen‘ Präsenz im Sich-Gebenden überwinden (vgl. 276). Dabei gehe es nicht nur um die Reduktion auf das Sein und dessen Sinn (vgl. 279 f.), sondern auf den Gabe-Charakter im *étant donné* und dessen dreifache innere Reduzierbarkeit (vgl. 281–283, 287). Obwohl sich für Marion eine synergistische Abhängigkeit der Gebung von der Rezeption des *adonné* und damit eine Form der Vermitteltheit in einem ‚dritten Raum‘ ergebe (vgl. 303 f.), kollabiere seine Sehnsucht nach der ‚Reinheit‘ des Anspruchs in eine ‚Hyper-präsenz‘ (305), die im Urteil Eberts der heideggerschen Problematik der Anwesenheits-Fixiertheit entspreche (vgl. 307). Aus diesem Grund entscheidet sich Ebert auch gegen eine Aufnahme der marionschen Gedanken – nicht aufgrund einer prinzipiellen Aversion gegen das phänomenologische Unterfangen, sondern aufgrund von dessen konkreter Gestalt bei Marion, die in ihrer direkt-ungebrochenen Art so sehr auf ‚Präsenz‘ und ‚Reinheit‘ abhebe, dass sie fast barthianische Züge trage (vgl. 314 f.).

Michel Henrys in der transformativen Weiterentwicklung Schopenhauers (vgl. 324) und Merleau-Pontys (vgl. 325 f.) ausbuchstabierte Lebensphilosophie wird ebenfalls auf ihr Potential befragt, einen „ontologischen Monismus“ (318) abzuwenden. Die solchermaßen affekttheoretisch entwickelte Phänomenologie des Fleisches und der Inkarnation präsentiere sich als johanneisch getönte Theologie der Ausortung göttlicher Sohnschaft und absoluten Lebens im menschlichen Fleisch (vgl. 325–328). Allerdings moniert Ebert auch in diesem Fall im Rückgriff auf Derrida und Waldenfels eine faktisch stark vergeistigte ‚Hyperphysik‘ bzw. einen ‚Hyperessentialismus‘ (329), die im Wesentlichen in dieselben Fallstricke wie bei Marion führten.

Vor diesem Hintergrund begibt sich der Verfasser bei Emmanuel Levinas auf Spurensuche nach jener radikalen Alterität, die im asymmetrischen Anspruch des Anderen (vgl. 334) ihr Gesicht zeige. Dessen Präsenz sei dabei eine „konstitutive Nicht-Gegenwart, ein konstitutives Nicht-Bedeuten und ein [...] Nicht-Sinn in Form einer radikalen Zukunft“ (343 f.) eingeschrieben. Trotz allem könne sich Levinas jedoch der „transzendentale[n] Gewalt“ aufgrund seiner phänomenologischen Methode nicht entziehen – genauso wenig, wie der „ontologischen Gewalt“, weil unter dem Begriff des „Anderen“ letztlich Heideggers Sein durchschimmere (vgl. 348–351). Allerdings kündige sich mit der Integration des ‚Zeugen‘ und der Rede von der ‚Spur‘ jene uneinholbare Diachronität an, die im Futur II alle Tendenzen zur synchronen Einebnung des Anderen breche und die Gleichzeitigkeit von Ent- und

Verbergung im Rückgang auf die biblischen Theophanien als Ausdruck jener spurenartigen Illeitā verstehe, die sich jeder präsentisch erfassenden Intelligibilität bleibend entziehen könne (vgl. 364–374).

Eberts Besprechung Derridas liest sich im Anschluss wie eine poststrukturalistisch dynamisierte Levinas-Darstellung, die weniger stark personal getönt ist und das ohnehin labile Verhältnis von Signifikant und Signifikat im Namen der *différance* weiter destabilisiert. Der Gedanke der ‚Spur‘ erfährt in diesem Zusammenhang eine Radikalisierung, die in der Elimination des Signifikats das Bild einer sich stets selbst überschreibenden und so semantisch ‚verschmierten‘ Signifikantenkette entwirft (vgl. 393). Ganz ähnlich wie bei Levinas begegnet man der Vorstellung, dass ein Anspruch nur nachträglich im Effekt seiner Beantwortung und somit in einer diastatischen Verschiebung beggne (vgl. 423) – wobei selbst das Zeugnis von einer strukturell geheimnishaften Unmöglichkeit unterminiert werde, dem vorgängig Wunderbaren in einem iterierbaren Augenblick zum Ausdruck zu verhelfen. Die *différance* kehre so – jenseits der Schrift – als ursprünglich diastatische Nicht-Identität der Bezeugung mit sich selbst in eben deren martyrologisch-passionierter Ausortung wieder: Es komme zu einer Dissoziation im Zeugen selbst (vgl. 424–428).

Die das Methoden-Kapitel beschließende Thematisierung Bernhard Waldenfels’ vertieft die von Levinas und Derrida her bekannten Topoi von „Diachronie und Diatopie, A-topie, Diastase“ (430) und das Konzept der ‚Spur‘ (vgl. 454). Im Horizont eines ausführlichen Ordnungs-Diskurses entfalte Waldenfels dabei eine Möglichkeit, die Transzendenz des „Außer-ordentlichen“ zu denken (vgl. 431–440). Ganz ähnlich wie Levinas konturierte Waldenfels das Ereignis des Anspruches dabei so, dass allein rekursiv im diastatisch versetzten Hören und Antworten sich der überschüssige Anspruch ereignen könne; es also nie zu einer einfachen Kongruenz von Anspruch, Hören und Antwort komme (vgl. 440–449). So sei die Figur der Diastase bei Waldenfels das Analogon zu Diachronie bei Levinas und *différance* bei Derrida (vgl. 465) – mit der insgesamt wenig überraschenden Folge der Verunmöglichung jedes direkt-ungebrochenen Zugriffs auf das Sich-Zeigende; allein eine indirekte Beschreibung sei möglich (vgl. 481–486).

Mit diesem negativ getönten Votum entwickelt Ebert in Orientierung an Levinas, Derrida und Waldenfels in explorativer Manier seine eigene Position. Die Rekapitulation zentraler Zwischenergebnisse (vgl. 487–496) schärft nochmals ein, dass es ihm um einen Primat der Asymmetrie und der radikalen Alterität geht (vgl. 487 f.). Zugleich soll die durch die hermeneutische Theologie profilierte Alleinstellung der Worthaftigkeit (vgl. 489 f., 551–555) zugunsten einer Wertschätzung stärker leiblich gefasster Medien erfolgen. Erneut geht es darum, den Dativ bzw. Akkusativ „zum verspäteten Nominativ“ (493) werden zu lassen. Dessen Artikulation wäre dann nicht nur einer gegenwartsfixierten Zeitkonzeption enthoben, sondern ebenso der Vorstellung von einem isomorphen Container-Raum. Viel eher müsse der disruptiv-diastatische Charakter der Zeit auch das Raumverständnis transformieren und zu einem raum-zeitlichen Geschehnis-Ort werden lassen, der sich aus dem (Selbst-)Eintrag des offenbarenden Widerfahrnisses heraus konstituiere (vgl. 496–527).

Unter erneuter Aufnahme der – wegen des Präsenz-Motives kritisierten – Eschatologie-Thematik (vgl. 532–536) entwickelt Ebert im produktiven Anschluss an Derridas Rede von einer ‚Messianität ohne Messias‘ eine Eschatologie der ‚Wüste‘ (vgl. 536–541). Diese ‚Wüste‘ entstehe durch den bleibenden Entzug der konkreten messianischen Gestalt und widerfahre ‚zu-künftig‘ nicht in einer teleologischen Erfüllungsstruktur, sondern dem infinit iterablen *à-venir* zwischen uneinholbarer Gewesenheit und nicht antizipierbarem Kommen. Diese Messianität erläutert Ebert dann anhand der derridaschen *chōra* und des biblischen *מִזְרָח* als nicht-reifizierbare und a-topische Erscheinung Gottes im Entzug (vgl. 541–544). Vor diesem Hintergrund erhelle sich auch der Verheißungs-Charakter der Offenbarung, weil jede Zusage als Versprechen durch ihre eigene Vorläufigkeit unterhöhlt sei und so immer wieder erneuert werden müsse – *promissio infinita* (vgl. 548).

Eberts explorativer Entwurf einer Christologie und Pneumatologie verfolgt diese ‚Spuren‘. Im Horizont einer ‚Messianität der Spur‘ wird eine Christologie entworfen, die vor allem das Kreuzesgeschehen als unterbrechendes und nicht auf Anhieb verstehbares Widerfahrnis fasst (vgl. 565) und

auch das ‚leere Grab‘ als störende Entzugserscheinung verstehen kann (vgl. 570–574). So zeige sich das „etwas“ immer nur „als etwas“ im Sinn des „Worauf der Antwort“ in einer diastatischen Verschiebung und als Supplement (vgl. 568 f.). Deshalb liege die „Wi(e)derkunft“ (575) Christi als nicht antizipierbare sich immer selbst voraus und sei so „Zu-kunft“ (ebd.).

An die einleitende Kritik an jeder zwischen den biblischen Testamenten etablierten Steigerungslogik anknüpfend, versteht Ebert die Singularität der Offenbarung dergestalt, dass deren alt- wie neu-bündliche Bezeugungen prinzipiell nicht in ein Konkurrenzverhältnis zueinander träten, sondern im Wesentlichen gleichberechtige Artikulationen eines pathischen Anspruches seien, der sich jeder Vergleichbarkeit entziehe und so eigentlich nur im Singular auftreten könne (vgl. 576–588).

In erneuter kritischer Absetzung von der Präsenz-Fixiertheit konventioneller Pneumatologien entwirft Ebert im Widerspruch zur Idee der geistgewirkten Selbstdurchsichtigkeit und in konsequenter Anknüpfung an sein pathisch-responsives Offenbarungsverständnis eine spektrale Pneumatologie als Hanatologie (588–599). Der Geist erscheint darin als ‚Gespenst‘ und ‚Revenant‘. In seiner Eigenschaft als ‚Medium‘ stehe er dabei in keiner Weise dem ‚Spur‘-Charakter der Christologie nach. Vielmehr verleibliche sich der Geist in der Supplement-Kette von Wort, Schrift, Zeugnis, Ritual, etc. (vgl. 599 f.). Insgesamt sei der von Hören und Antwortgeben her zu verstehende Glaube gegenüber dem Offenbarungsanspruch durch „hiatus-artige Versetztheit“, „unaufhebbare Irreziprozität“ und „zeiträumliche Verschiebung“ gekennzeichnet – wobei der Anspruch selbst gegenüber der gläubigen Antwort sich durch einen „uneinholtbare[n] Überschuss“ (618) charakterisiere und so die diastatische Unmöglichkeit des Glaubens nur im Sinn eines *simul fidelis et in-fidelis* (vgl. 629–631) vollzogen werden könne. Das Glaubensgeschehen selbst wird aufgrund seiner Kompassionalität als wesentlich sozial bestimmt. In Analogie zu bisherigen Überlegungen sei im Wir-Geschehen von „Ko-patienten“ und „Ko-respondenten“ zu sprechen (vgl. 635–642).

Eine Fruchtbarmachung für die Trinitätslehre (vgl. 642–655) entwirft schließlich das Bild einer ‚responsiven Trinität‘, deren heilsame Gegenwart sich nur in einer diastatisch binnendifferenzierten Doxologie des – immer verspäteten – ‚Ent-Sprechens‘ zeige. Aufgrund der bleibenden Fremdheit dieses Geschehens verwirft Ebert schließlich die Vorstellung einer sich durch Transparenz auszeichnenden Selbst-Offenbarung des Göttlichen; – dieses zeige sich nur in einer „Selbst-Offenbarung“ (vgl. 656–659). Abschließende Überlegungen zu „den Motiven der Gewalt, Verletzung, Traumatisierung, Angst, Furcht, Schrecken, Aufdringlichkeit, Feindschaft, Störung und des Todes“ (659 f.) versuchen letztmalig die Ambivalenz des Widerfahrnis-Charakters gegen einseitige Romantisierungen im Sinn einer Ab- oder Ungründigkeit des zwischen Pathos und Response liegenden ‚Zwischen‘-Ereignisses zu profilieren.

Eberts breit angelegte und sehr detailliert ausgeführte Studie besticht nicht nur durch die Fülle des behandelten Materials, sondern auch durch die profunde Kenntnis der elaboriert dargestellten Positionen. Bereits dieser Umstand dürfte der Darstellung eine herausgehobene Stellung unter gegenwärtigen Publikationen zur Offenbarungsproblematik einräumen. Mit deren Verhandlung beweist der Autor auch ein treffsicheres Gespür für aktuelle Krisenphänomene der Theologie. Hier zeigt sich – quer durch die Konfessionen –, dass allzu optimistisch eingespürte Altlasten einer radikalen Reformulierung bedürfen. Mit der Herausarbeitung eines pathisch-responsiven Offenbarungsverständnisses entspricht der Autor genau dieser ‚Not der Zeit‘ – geht im Gefolge (post-)poststrukturalistischer und (post-)pluralistischer Anfragen doch immer mehr die vermeintliche Gewissheit stärker kataphatisch und univok grundierter Gottesbilder verloren. Obwohl sich der Autor schwerpunktmäßig auf die evangelische Theologie konzentriert, ist im Ausgang von seinen Überlegungen auch eine kritische Relecture jener vornehmlich transzentaltheologisch ausbuchstabierten Ansätze (Rahner, Pröpper, Verwegen, Müller) möglich, die vor allem in der katholischen Theologie lange Zeit tonangebend waren. Eberts Studie bietet einen angenehmen und überzeugenden Kontrapunkt zu sonstigen Redeweisen in der Theologie, die oftmals unbedacht von göttlicher *Selbst*offenbarung sprechen und wenig Gespür für die inhärenten Probleme der damit verbundenen Ansprüche zeigen. Insbesondere

seine kritische Inblicknahme einseitig präsenzfixierter und personalistischer Offenbarungskonzeptionen ist von daher hoch aktuell und zutiefst begrüßenswert.

Die konsequente Abweisung jeder Überbietungslogik im Verhältnis von Hebräischer Bibel und Neuem Testament konvergiert bei Ebert mit dem Bewusstsein, dass – bei aller diachronen und synchronen Brechung – der pathische Anspruch doch nur im Singular ergehen kann. Als in ihrer Sensibilität und Differenziertheit besonders gelungen erscheint in diesem Zusammenhang die Abweisung bundestheologischer Über- oder Unterordnungsmuster. Ebenfalls überzeugt die tentative Herausarbeitung der trinitarischen Struktur des am Wurzelgrund religiöser Erfahrung stehenden Ereignisses von pathisch widerfahrendem Anspruch und diastatisch versetzter Antwort. So gelingt dem Autor die Herausarbeitung einer ‚Theo-Grammatik‘, die als Grundgerüst für das Verständnis von Offenbarungsansprüchen herangezogen werden kann und trotz ihres damit verbundenen Intelligibilitätsanspruches den diastatischen Entzugsmomenten ausreichend Raum zu gewähren vermag. Das so angezielte Offenbarungsverständnis erweist sich als strukturell komplex und hervorragend ausbalanciert – vor allem im Hinblick auf die Momente von Entbergung und Entzug. Allerdings verwundert in diesem Zusammenhang die kritische Zurückstufung der Wort-Gottes-Theologien. Wäre es nicht ohne größere Probleme möglich, deren Rede von einem offenbarenden Sprachereignis mit der vom Autor profilierten Differenzsemantik zu versehen? Vor allem eine auf das Wort (Gottes) konzentrierte Fassung des Offenbarungsergebnisses bietet sich angesichts der Analogizität aller Sprache gerade für eine solche Sichtweise an. So würde vielleicht auch besser deutlich, wie die ‚gebrochene Diade‘ aus ‚logischem‘ Anspruch und ‚pneumatischer‘ Antwort eben kein christliches Sondergut bezeichnet, sondern tatsächlich den – wenn auch abgründig zu fassenden – ‚Einheitspunkt‘ aller genuin religiösen Offenbarungsansprüche darstellt. Dergestalt könnte das neutestamentlich explizit von Christus Gesagte implizit auch in anderen Religionen entdeckt werden. Auf den Spuren einer ‚responsiven Trinität‘ wäre so eine ‚interioristische‘ Theologie der Religionen zu entwerfen, die jenseits üblicher Überbietungslogiken den Singular des pathischen Anspruchs als *universale concretum* der sonst so differenzierten Welt der Religionen zu bedenken im Stande ist.

Hin und wieder ergibt sich der Eindruck, dass Ebert bestimmte Ansätze aufgrund vermeintlicher Präsenzfixiertheit wohl etwas zu vorschnell aburteilt. Im Fall Heideggers ließe sich beispielsweise kritisch fragen, ob dessen vermeintliche Betonung der ‚Nähe‘ wirklich die eigentlich zu ‚verwindende‘ Metaphysik prolongiert. Insbesondere die Inblicknahme der Λήθη in der A-Λήθεια und deren Konsequenzen für das Erscheinen ‚des (letzten) Gottes‘ hätten den Blick auf starke post-theistische Züge in Heideggers Denken eröffnen und ebenfalls den Anschluss an das pathisch-responsive Offenbarungsverständnis ermöglichen können – nimmt sich Heideggers Sein bzw. Ereignis doch als Unhintergehbarmenstruktur aus, die ein Sichzeigen Gottes eher verhindert als ermöglicht. Die auch bei Heidegger vorfindliche Rede von einer ‚Spur‘ (vgl. exemplarisch GA 5, 275; GA 69, 211) bzw. einem ‚Wink‘ (vgl. GA 39, 111; GA 65, 409) böte sich dann dafür an, im gleichsam ‚rhizomatischen‘ Geflecht der ‚Bekundungen‘ ‚des (letzten) Gottes‘ und ‚der Götter‘ jenen Singular zu entdecken, der das pathisch-responsive Offenbarungsgeschehen ausmacht und trägt. Auch Heideggers Rede von der ‚Zu-Kunft‘ (GA 73.2, 1292) bzw. den ‚Zu-künftigen‘ (vgl. GA 65, 393–401) böte entsprechende Anschlussmöglichkeiten für eine vornehmlich im Futur II denkende Theologie.

Diese Anmerkungen verstehen sich jedoch nur als Blick auf weiterführende Überlegungen, denen es zukommen könnte, an das entlang der ‚Spur‘-Metapher erarbeitete pathisch-responsive Offenbarungsverständnis anzuknüpfen. Insgesamt macht sich Eberts sehr minutios ausgearbeitete Studie um die Erarbeitung einer phänomenologischen Hermeneutik des ‚Sichentziehens im Sichzeigen‘ verdient, die durch eine überragende Sensibilität für kritische Fragen im Umfeld der Offenbarungstheologie besticht und von daher zukunftsweisend ist.