

Die Kunst der Bestreitung

Zu Hans-Joachim Höhns
Fundamentaltheologie¹

Streitfragen und verlorene Gewissheiten

„Es ist gleich tödlich für den Geist“, schreibt Friedrich Schlegel im 53. Athenäum-Fragment, „ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“² Auch Fundamentaltheologen (und nicht minder die Dogmatiker) stehen vor der ‚Systemfrage‘: Können Sie noch den Eindruck erwecken, eine in sich geschlossene Totalität theologischer Spekulation zu präsentieren? Ist eine theologische Systematik, welche alles Differierende, Anstößige und Leidvolle, das sich in der erfahrbaren Welt findet, aufgehoben und vollständig integriert hat, nicht erschlichen? Mindestens ebenso fraglich ist, ob die verloren gegangene gesellschaftliche Verbindlichkeit und Plausibilität des Christentums durch ein emphatisches Bekenntnis einzelner oder charismatisch eingestimmter Gruppen substituiert werden kann. Der Kölner Fundamentaltheologie Hans-Joachim Höhn ist in seinem jüngsten Buch³ von solchen vermeintlichen Gewissheiten weit entfernt. Problematisch ist ihm gerade „jener theologische Sprachgestus, der bekenntnistark daherkommt und meint, sich damit jede dogmatische Vollmundigkeit erlauben zu können“, wie Höhn schon in seiner Studie *Der fremde Gott* konstatierte⁴. Im Verlauf der Neuzeit scheint Gott ‚arbeitslos‘ geworden zu sein: Zur „Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte“ ist er nicht notwendig (29f); als Instanz, moralische Normen zu begründen und den Verstoß gegen sie zu sanktionieren, wurde er ebenfalls überflüs-

sig; mit dem Übergang von einer Metaphysik der Erkenntnis in eine funktionale Erkenntnistheorie erübrigt sich der Rekurs auf Gott nicht minder (28, 48). Die Rede von Gott scheint überflüssig zu sein, bestenfalls eine unverbindliche Beschäftigung in den wegen ihrer mangelnden Produktivität verdächtigen Augenblicken der Muße, seit der Frühaufklärung aber auch beargwöhnt als Residuum von Unwissenheit, Fanatismus und unerhellter Herrschaft.

Soweit die Theologie sich nicht in binnenkirchliche und glaubensimmanente Sprachspiele zurückziehen will, sollte sie sich ihrer apologetischen Erbschaft erinnern. Vor allem der Fundamentaltheologie ist von ihrer eigenen Geschichte her das „Streitmotiv und das Schema ‚Angriff und Verteidigung‘“ durchaus vertraut (17). Höhn möchte, wie er im ersten Kapitel näher ausführt, die Theologie profilieren als „Kunst der Bestreitung“. Sie wird sich freilich nicht mit bloßer Anti-Kritik begnügen können, sondern die kritische Distanz auch gegenüber der eigenen Position einnehmen, wenn sie glaubwürdig bleiben soll (42).

Nun ist im Verlauf der Neuzeit nicht bloß die Rede von Gott problematisch geworden, sondern auch das Organon aller Kritik, die Vernunft selbst. Dass sie im Fortgang der Modernisierung gegenüber ihren Zwecken blind und in dieser reduzierten Form zum Instrument neuer Unterdrückung wurde, ist seit Adorno, Horkheimer und Foucault schon mehrfach herausgearbeitet worden. Theologie als Selbstreflexivität des Glaubens ist ab ovo zu dieser Dialektik der Rationalität vermittelt. „Wer sich auf diese Vernunft einlässt, partizipiert auch an ihren Pathologien.“ (38) Es mag von daher nahe liegen, auf das Wort Gottes oder das biblische Welt- und Wirklichkeitsverständnis als alleinige Basis und normative *loci theologici* zu rekurrieren. So inspirierend und unverzichtbar der biblische Einspruch gegen die naturwüchsige Logik der Geschichte für die theologische Reflexion auch ist, so wenig rechtfertigt er die Flucht in die Unmittelbarkeit des Glaubens als „etwas, das ‚höher‘ sei als jede Vernunft“ (43); Höhn besteht mit Recht darauf,

dass die „intellektuelle Plausibilität und lebenspraktische Relevanz“ des Glaubens theologisch ausgewiesen wird (ebd.), auch wenn ‚Relevanz‘ nicht schon seine Nützlichkeit für die seelische und gesellschaftliche Ökonomie bedeutet. Die Lage der Theologie wird dadurch eher komplizierter, denn es scheint, als könnte sie auf nichts Unmittelbares rekurren – weder auf ‚den‘ Glauben, noch auf ‚die‘ Vernunft, und schon gar nicht lässt sich ein geschichtslos gedachter Glaube nachträglich zu einer ebenso geschichtslos konzipierten Vernunft als aneinander ursprünglich äußerliche Größen vermitteln.

Schließlich sind die zentralen Themen, die Höhn der Fundamentaltheologie zuweist – Gott, Offenbarung, Heilswege – zumindest neuzeitlich eher *Streitfälle* als Gewissheiten (46–54) und können schwerlich als Refugium und feste Burg des verunsicherten religiösen Bewusstseins dienen. Selbst wenn die Theologie den ‚Lückenbüßergott‘, der in die letzten Winkel einer naturwissenschaftlich (noch) nicht hinreichend verstandenen Welt gescheucht wird, verabschiedet und im Sinne einer *theologia negativa* auf die absolute Verschiedenheit von Gott und Welt verweist, bleibt immer noch die Frage, wie dieser Gott mit dem Menschen eine Beziehung aufnehmen, d.h. sich offenbaren könne. Und wenn er dies auf eine noch genauer zu klärende Weise kann, welchen Stellenwert haben die unterschiedlichen Religionen als mögliche Antworten auf diese Offenbarung? Stehen sie als Heilswege gleichberechtigt neben dem Christentum – und wenn nicht, wie lässt sich noch zwischen den Religionen ein Dialog realisieren, der mehr ist als die Bekundung des guten Willens? Damit sind die Themen umrissen, an denen Höhn sich in seiner Fundamentaltheologie abarbeitet.

Gott in Relationen denken

Eine noch mögliche oder angemessene Rede von Gott ist nach Höhn anzusiedeln zwischen Sein und Nichts, der Fraglosigkeit der Welt (als Daseiendes ist sie vor dem Nichtsein bewahrt) und der Fragwürdigkeit

der Welt (sie ist zugleich vom Nichtsein bedroht oder verweist auf es). Hier erst – und nicht in der Konstruktion einer naturwissenschaftlichen Kausalkette – eröffnet sich die Frage nach dem zureichenden Grund dessen, was ist, wobei dieser Grund „weder ein Etwas noch das Nichts“ sein kann (96). Ein ‚Etwas‘ ist Teil der Welt, so fragwürdig wie diese und keineswegs Gott, und das Nichts begründet nichts; *ex nihilo nihil fit* (95). Ebenso wenig ist „Gott als Einzelwesen zu denken, das zugleich alles ist“⁵, wie es in neueren panentheistischen Modellen versucht wird. Gott ‚alles in allem‘ wird letztlich zu einer weltlichen Größe, identifizierbar mit dem ‚Sein überhaupt‘, während Höhn wert darauf legt, dass Gott keineswegs unter die Differenz von ‚Sein‘ und ‚Nichts‘ fällt: Was in der religiösen Terminologie ‚Gott‘ genannt wird, steht für die Differenz „zwischen Sein und Nichts“ *zugunsten* des Seienden“ (108). ‚Gott‘ kann begrifflich keinem von beidem zugeschlagen werden, sondern konstituiert den Unterschied überhaupt erst und ist darum nicht „unter Denkkategorien zu bringen ..., die für die Beschreibung von Sein und Nichtsein gelten“ (99). Nun sind aber alle unsere Begriffe bezogen auf das zwischen Sein und Nichts eingespannte fragile Daseiende und können *unmittelbar* jenen Grund des Daseins nicht erfassen oder adäquat ausdrücken.

Entsprechend lässt sich von Gott nicht identifizierend, sondern nur in Relationen sprechen, welche von der Welt und ihrer fragilen Verfassung nicht abstrahieren. „Was das Wort ‚Gott‘ bedeutet“, so Höhn treffend, „erweist sich in besonderen ‚Umstandsbestimmungen‘ des Daseins“⁶ – was auch die Möglichkeit einschließt, dass Gott vermisst wird. Erkenntnistheoretisch und metaphysisch nötigt diese Einsicht zu einem Abschied von starren, auf ein geschichtlich invariantes ‚Wesen‘ fixierten substanzontologischen Modellen. Sie werden bei Höhn abgelöst von einer *relationalen Ontologie*, in deren Zentrum das *Verhältnis* (Daseinsumstand) bzw. die *Relation* (Bezugnahme auf Daseinsumstände) stehen. Schon in seinem Buch *Der fremde Gott* hatte Höhn die Grundzüge

einer relationalen Ontologie skizziert⁷, und man gewann bei der Lektüre den Eindruck, dass sie das Konstruktionsprinzip und Kraftzentrum der Argumentation bildet. Für Höhns Fundamentaltheologie liegt dies als Einheit von Methode und Bewegung der Sache offen zutage. Dass die Beziehung selbst eingeht in die ‚Identität‘ und dieser nicht etwa als bloßes Akzidens anhaftet, ist diesem Denken zentral; „alles, was ist, ist ohne oder außerhalb solcher Bezüge nicht zu seinem Selbstsein in der Lage“ (115f). Die Relationen bezeichnen also nicht ein bloß äußerliches, zeitbedingtes Merkmal, von dem man getrost abstrahieren kann, um zu einem zeitlosen ‚Wesen‘ vorzudringen, sondern die Beziehungen gehören zur Immanenz des Selbst, sie sind „daseins- und identitätskonstitutiv anstatt bloß daseins- und identitätskonsekutiv zu sein“ (115). Die Verflüssigung der Substanzmetaphysik ist nicht präzedenzlos; wie die Tradition von Nicolaus Cusanus bis zu neueren Autoren wie Bernhard Welte, Heinrich Rombach und vor allem Peter Knauer zeigt (110, 116⁸).

Die theologische Bedeutung eines solchen relationalen Denkens ist fundamentaltheologisch aufzuzeigen am Begriff der Offenbarung und seiner genaueren Entfaltung. Mit Recht erinnert Höhn an den Ideologie- und Heteronomieverdacht, dem der Offenbarungsanspruch in den religionskritischen Diskursen seit Beginn der Neuzeit ausgesetzt ist (151-160). Die Aufgabe besteht aber nicht nur darin, diesen Verdacht zu entkräften; ebenso – und in derselben Denkbewegung – muss gezeigt werden, dass jener Gott, der von der Welt unendlich verschieden ist, was Höhn ja gegenüber den pantheistischen Modellen betont, ein Weltverhältnis eingehen kann, zumal im Christentum diese Relation inkarnatorisch zugespitzt wird. Offenbarung – als Selbstoffenbarung Gottes und keineswegs als bloße Mitteilung von Sätzen – hält nicht nur die einseitige Verwiesenheit der Welt auf Gott fest (Geschöpflichkeit), sondern bestimmt dieses Sein qualitativ. Insofern Gott selbst „nur in Analogie zum ‚Sein‘ von Verhältnissen und Relationen zu beschreiben“ ist, näherhin als

„Realität unbedingter Zuwendung“ (177), ist auch Offenbarung in diesem Sinne zu interpretieren.

Gottes unbedingte Zuwendung und ihre weltlichen Entsprechungen

„Eine Selbstoffenbarung Gottes in der Welt lässt sich angemessen nur verstehen als Übersetzung von Gottes Selbstverhältnis unbedingter Zuwendung in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse ...“ (179) Weder wird Gott Teil der Welt; noch wird die Welt Gott einverleibt; beides liefe auf die Neutralisierung radikaler Alterität hinaus. Das christliche Offenbarungsverständnis ist auch keine Variante griechischer Mythen, die von Besuchen der Götter auf Erden erzählen; es „erscheint nichts substanzhaft Göttliches in der Welt“ (191). Gottes Selbstverhältnis wird vielmehr übersetzt „in das innerweltliche Entsprechungsverhältnis unbedingter interpersonalen Zuwendung. Das Christentum beruft sich hierbei auf Leben und Wirken Jesu von Nazareth und bekennt ihn als den Gott ganz und gar entsprechenden Menschen. In Jesu Menschenverhältnis ist präsent, was das Menschenverhältnis Gottes ausmacht: die Unbedingtheit und Unüberbietbarkeit daseins-, identitäts- und freiheitsbegründender Zuwendung ...“ (ebd.) Richtete die neuere Forschung seit Johannes Weiß ihren Fokus auf die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, so bestimmt Höhn diese näherhin als Befreiung von der Daseinsangst „in der bedingungslosen Gemeinschaft der Menschen mit dem in allem mächtigen Gott“. (207) Eben dies wird in der Verkündigung und im Handeln Jesu, das die Marginalisierten einschließt, sichtbar. Dass dieses gott-menschliche Verhältnis mit dem Tod nicht endet, manifestiert sich in Kreuz und Auferstehung Jesu. Gott bricht die jede Beziehung auslöschende Macht des Todes und seiner Vorboten wie Krankheit und soziale Marginalisierung, Unrecht und Gewalt. Mit den Begriffen ‚Kreuz‘ und ‚Auferstehung‘ wird „von zwei Seiten her ein und dasselbe Geschehen angedacht (226): „Wenn der Tod

kommt, kommt Gott mit. In der Unendlichkeit Gottes läuft der Tod sich tot.“ (224)

Bewähren muss sich die relationale Ontologie nicht zuletzt bei der Erschließung des christologischen Dogmas. Gegenüber dem Verdacht, die Christologie behaupte, „der Mensch Jesus sei Gott gewesen“ und falle damit in magisches und mythisches Denken zurück⁹, legt Höhn allen Nachdruck darauf, dass hier *keine Identität* ausgesagt werde, sondern eine *Entsprechung* von Gott und Mensch. Wo Beziehungen und Entsprechungsverhältnisse in der Sprache traditioneller Substanzontologie dargestellt und so verdinglicht werden, ist der Verdacht, das Christentum sei nur eine vergeistigte Form des Mythos, kaum vermeidbar. So steht die Rede von der Gottessohnschaft Jesu „für den Ineinsfall von Gottes Menschenverhältnis mit dem Gottesverhältnis des Menschen“ (256); eine *Beziehung* also, die in Jesus von Nazareth unüberbietbar realisiert wurde, aber keinen „ontologischen Sonderstatus“ begründet (257). Jesus kann mit Kol 1,15 als „Bild des unsichtbaren Gottes“ bezeichnet werden, insofern er den ganz Anderen und Unsichtbaren „ins interpersonal Wahrnehmbare“ übersetzt (267), darin aber die unendliche Differenz und so auch die Intention des Bilderverbots wahr.¹⁰ Was im Reden und Handeln Jesu Gestalt gewinnt, ist nicht ein gott-menschliches Mischwesen – eine solche substantielle Vermischung oder Verwandlung schloss das Konzil von Chalkedon explizit aus (vgl. DH 302) –, sondern die ungeschmälerte Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinne einer Entsprechung, was zugleich bedeutet, dass das „Selbst- und Weltverhältnis Gottes und das Gottes- und Menschenverhältnis Jesu“ nicht gesondert nebeneinander existieren (276).

Gehört aber, was hier entfaltet wurde, nicht gänzlich der Vergangenheit an, so dass die Nachgeborenen nur noch staunend oder zweifelnd davon Kenntnis nehmen können? Dies träfe in der Tat zu, wenn die Erfahrung unbedingter Zuwendung nur noch über die biblischen Schriften tradiert würde, in der heutigen menschlichen Praxis aber keinerlei Entsprechung mehr hätte. (281f) Aber gera-

de das kirchlich verfasste Christentum ist aufgefordert, die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der eigenen Praxis zu realisieren; Kirche muss also „vollziehen, was sie bezeugt“ (300). Nur in der Einheit von explizitem, reflektiertem Bekenntnis und der ihm entsprechenden Praxis ist die Selbstoffenbarung Gottes geschichtlich präsent und nicht bloß Gegenstand einer schönen Erzählung: ‚Es war einmal‘. Die Existenz eines geschichtlich verifizierbaren sozialen Gebildes – die Kirche – ist also keine nachträgliche oder gar überflüssige Zugabe zur Offenbarung, sondern Index ihrer bleibenden Gegenwart, die freilich nicht in der Innerlichkeit des Glaubenden ihren exklusiven Ort hat, sondern in der angemessenen empirischen Gestalt und im Handeln des sozialen Verbandes selbst.

Transversale Theologie der Religionen

Allerdings ist ein solches Handeln keineswegs beschränkt auf das explizite Christentum: „Wo sich die Anerkennung des anderen Menschen als Person frei macht von Hintergedanken und Einschränkungen, wird gleichsam anonym und inkognito das Menschen- und Gottesverhältnis Jesu vergegenwärtigt.“ (282) Höhn möchte nun keineswegs Rahners These vom ‚anonymen Christentum‘ repristinieren, um damit die detaillierte Auseinandersetzung mit dem religiösen Pluralismus zu unterlaufen. Wenn aber mit dem II. Vatikanischen Konzil die Universalität von Gottes Heilswillen festzuhalten ist und sich auch in nichtchristlichen Religionen manifestiert, so sind exklusivistische Positionen auszuschließen (310–313, 340, 343f). Es liefe auf die Negation des universalen Heilswillens Gottes hinaus, wenn der Zugang zum Heil davon abhinge, in welchen kulturellen und religiösen Kontext jemand zufällig hineingeboren wird (294f). Bedeutet dies aber umgekehrt, dass angesichts der religiösen Vielfalt alle Religionen uneingeschränkt im Sinn einer pluralistischen Theologie der Religionen gleichwertige Heilsweg

darstellen und das Christentum nur ein beliebiger unter vielen ist? Dies kollidiert prima facie hart mit dem Unüberbietbarkeitsanspruch des Christentums, während umgekehrt die inklusivistischen Modelle diesen Anspruch wahren und zugleich gegenüber den anderen Religionen eine größere Offenheit zeigen. Deren Grenzen werden allerdings sichtbar, wo konstatiert wird, dass die „außerchristlichen Religionen ‚an sich‘ und grundsätzlich abgeschafft und überholt sind durch die Ankunft Christi“, wenn auch bis zum Augenblick nicht klar sein mag, wann genau diese Religionen „aufhören, ein Heilsweg für bestimmte Menschen zu sein“. Sie können diese Funktion nur ausüben als *implizites Christentum*, während sie das explizite im besten Falle um einige Aspekte bereichern¹¹. Es wiederholt sich in der Theologie der Religionen das seit Lessing bekannte Problem, ob und wie etwas geschichtlich Partikuläres universale Geltung beanspruchen könne. Wenn die bisherigen drei Modelle einer Theologie der Religionen in ihrer ‚programmatischen Absolutsetzung‘ (343) nicht zu überzeugen vermögen, was bildet dann die Alternative?

„Partikular, einmalig und unwiederholbar“, so Höhn, „ist die Offenbarung seiner (des Christentums, R.B.) Botschaft in der Gegebenheitsweise unbedingter (inter-)personaler Zuwendung mitsamt ihrer materialen Unüberbietbarkeit. Universal ist der in dieser Zuwendung offenbar werdende unbedingte Wille Gottes zur Gemeinschaft mit allen Menschen, d.h. auch mit jenen, die niemals in Kontakt mit dem Christentum kamen oder kommen werden. Ihnen wird daher das Moment seiner Unbedingtheit als in einer anderen, mit der christlichen unverrechenbaren (d.h. ‚a-personalen‘) Gegebenheitsweise erschlossen gedacht werden müssen“ (346f)

Unüberbietbarkeit und Einzigartigkeit bedeutet nicht Exklusivität noch die christliche Vereinnahmung anderer Religionen. Ihnen wird vielmehr eine heilsgeschichtliche *raison d'être* zuerkannt, die nicht schon vom Christentum abgeleitet ist. Die personale Form, in welcher die Unbedingtheit des göttlichen

Heilswillens im Christentum als geoffenbart bekannt wird, ist ihrem spezifischen Gehalt nach weder wiederholbar noch durch eine weitere zu überbieten. Das schließt aber die Möglichkeit ein, dass in anderen Religionen diese Unbedingtheit in einer Form festgehalten ist, die weder eine heilsgeschichtliche Notlösung und materiale Depravation der ‚wahren‘ Offenbarung darstellt und durch das Christentum überholt ist, noch lediglich eine „materiale Ergänzung“ (344) des christlichen Offenbarungsverständnisses ist. Dieses Modell einer *transversalen Theologie der Religionen* bringt das Wahrheitsmoment, das in den drei religionstheologischen Grundtypen erstarrt ist, wieder in Fluss, indem sie sich gegenseitig korrigieren und falsche Verabsolutierungen verhindert werden. Die transversale Theologie der Religionen besitzt eine größere ‚Freiheit zum Objekt‘ und steht quer zu einer religions-theologischen Metatheorie, welche die Differenzen und Gemeinsamkeiten der Religionen eher neutralisiert als präzise herausarbeitet und diskutiert. Eine Diskussion der *komparativen Theologie der Religionen*, wie sie etwa Klaus von Stosch bietet, hätte diesen Teil abgerundet.

„Er wird sich wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“

Höhn bietet in seinem Buch ein anspruchsvolles, sorgfältig argumentierendes fundamentaltheologisches Modell, das den Lesern einige Anstrengung abfordert und sie als denkende Zeitgenossen ernst nimmt; nicht alle werden es ihm danken. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ ist ihm nicht Anlass, aus den Widersprüchen neuzeitlicher Rationalität in die scheinbare Unmittelbarkeit eines Glaubens zu springen, der sich vor der Kritik als bloß subjektive Setzung erweist. Die ‚Kunst der Bestreitung‘ ist auch innertheologisch fruchtbar und bewährt sich in der nachdrücklichen Stellung gegen Fideismus und Supranaturalismus ebenso wie gegen identitätsphilosophische Begründungsmodelle. Höhn verzichtet nicht auf rationale Vermitt-

lung, wohl aber auf den abschlusshaften, totalisierenden Anspruch des Systems, welchen nach Franz Rosenzweigs Einsicht nichts gelten lässt, so wie es sich gibt, sondern es stets auf etwas anderes zurückführt – eben ‚reduziert‘¹². Höhns Gedankengang ist, in Erinnerung an Schlegels eingangs zitierten Bonmot, systematisch ohne System. Anstelle einer ontologischen oder bewusstseinsphilosophischen Konstruktion tritt die relationale Ontologie, die sich in der Entfaltung des Gottes- und Offenbarungsbegriffs ebenso zu bewähren hat wie in der Theologie der Religionen. Es kann überzeugend dargelegt werden, dass ein Rekurs auf die Tradition negativer Theologie keineswegs zur Sprachlosigkeit verurteilt, sondern die Methode, von Gott in seinen Beziehungen zur Welt und zu innerweltlichen Relationen zu sprechen, dem ‚Gegenstand‘ angemessen ist. Wohltuend ist Höhns Askese gegenüber einer verbreiteten ‚dogmatischen Vollmundigkeit‘, die nur noch mit sich selbst beschäftigt ist und darum nicht registriert, dass ihr niemand mehr zuhört.

Bedarf es aber, um den relationalen Charakter jeder sinnvollen Rede von Gott darzulegen, überhaupt eines Rekurses auf ein ontologisches Denken? Es besteht zumindest die Gefahr, noch die Kategorie der Relation zu verdinglichen, indem sie in eine ontologische bzw. existenziale Invariante transformiert wird. Gewiss kann anders als in Beziehungen kein Bestimmtes dargestellt werden; dies bedeutet aber nicht, dass die Realität der Welt „vollständig in ihrem Bezogensein“ aufgeht¹³. Eine Auseinandersetzung mit Hermann Cohens Modell der Korrelation von Gott und Mensch, dessen Spur auch in Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* noch sichtbar ist, hätte hier weiterführen können. Für Cohen ist ja, „der allgemeine Sinn der Offenbarung: daß Gott in Verhältnis tritt zum Menschen“ und folglich die von den ontologischen Modellen Gott zugeschriebenen Attribute – mit Maimonides – eher solche der Handlung und der Beziehung sind¹⁴.

In der Einheit von Methode und Sache ist ferner Theodor W. Adornos konstellatives

Denken gerade in seiner kritischen Pointe gegen das geschlossene System theologisch von Bedeutung. Der *Zusammenhang*, in welchem das Besondere steht, ist ihm keine äußerliche Zutat, sondern konstituiert zugleich seine Identität, die mithin, wie Höhn es fordert, nicht die isolierte, abstrakte Existenz ist. An die Stelle der Subordination des Einzelnen unter das Allgemeine steht die Koordination, die *Versuchsanordnung*. „Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System“, schreibt Adorno, „ist die nach Denkmodellen.“¹⁵ Jenseits eines ontologischen oder bewusstseinsphilosophischen Reduktionismus wird Denken experimentell; ein Verfahren, das nicht nur für die Explikation des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses fruchtbar gemacht werden könnte, sondern auch für die Konzeption einer transversalen Theologie der Religionen.

Streit und Bestreitungen dürfte vor allem die These provozieren, der Kern der jesuanischen Botschaft bestehe in der Befreiung von der Daseinsangst (207f). Ob die Angstanalyse seit Kierkegaard die Bewusstseinslage moderner Menschen adäquat trifft und ob deren existenziale Situation enger mit der prekären materiellen zusammenhängt als es von Kierkegaard bis Bultmann gedacht wurde, sei dahingestellt. Mit Klaus Berger lässt sich die Konstruktion einer Daseinsangst als zeitlose condition humaine durchaus bezweifeln. Es wird hier „zu schnell mit einer konstanten Beschaffenheit und Erlebniswelt, also einer für alle Zeiten mehr oder weniger gleichartigen Anthropologie“ gerechnet¹⁶. Denkt man zudem an die Gerichtspredigt Jesu sowie an die apokalyptisch gefärbten Texte des Neuen Testaments, so wird man unsicher, ob die Befreiung von der Angst eine derart zentrale Stellung beansprucht und eine angemessene Übersetzung der Reich-Gottes-Botschaft darstellt. Letztere ist nicht zu trennen von den beiden zentralen Themen der Bibel: Gerechtigkeit und Erbarmen, wobei man mit Grund fragen kann, ob das Erbarmen nicht auch zur Gerechtigkeit gehöre. Sie kennzeichnen die Relation Gottes zu den Menschen und bilden als imitatio dei zugleich den Maßstab für das

Verhalten der Menschen zueinander. Dass Gott Schöpfung und Geschichte vor dem Nichts bewahrt, bleibt anfechtbar, solange Gerechtigkeit – gleichsam als ‚Markenzeichen Gottes‘ – nicht universal hergestellt ist. Die Konzentration auf die Liebe und unbedingte Zuwendung Gottes besitzt eine starke johanneische Schlagseite; sie verleiht nicht wenigen neueren Werken der Dogmatik und Fundamentaltheologie eine gewisse Unschärfe, die auch Höhn suspekt sein müsste. „Mit Gerechtigkeit zaubert man nicht“, schrieb 1918 der junge Gerhard Scholem mit polemischer Pointe gegen bestimmte Tendenzen in der christlichen Theologie, „wohl aber mit Liebe.“¹⁷ Vor allem werden mit dem Liebesbegriff Widersprüche, Differenzen, Konflikte und nicht zuletzt Pflichten gegen Andere fortgezaubert. Die alles umarmende Liebe macht trunken, während Höhn mit Grund zur Nüchternheit mahnt.

Es scheint als müsse, wenn es um die *demonstratio christiana* geht, das Alte Testament schweigen. Und so vermisst man auch bei Höhn eine Auseinandersetzung mit Themen des umfangreicheren ersten Teils der christlichen Bibel, die der Selbstoffenbarung Gottes schärfere Konturen verleihen und im Neuen Testament vorausgesetzt, nicht aber durch andere ersetzt werden. Höhns Verbindung von negativer Theologie und relationaler Ontologie, die Einsicht, dass von Gott nicht jenseits seiner Beziehungen zur Welt und zu den Menschen gesprochen werden kann, hätte an vielen Traditionen des Alten Testaments einen Anhalt; ja es ist das Buch der oft prekären gott-menschlichen Relationen par excellence. Es siedelt seine Rede von Gott niemals jenseits dieser Relation an und der Inbegriff ihres Gelingens ist die Gerechtigkeit. Von deren definitiver Durchsetzung ist das Reich Gottes nicht zu trennen, das auch die Toten einschließen muss, wenn die Gerechtigkeit Gottes nicht vor dem Tod kapitulieren soll. Die Entmachtung des Schicksals und jener annihilierenden Gewalten, welche die Geschichte und das Leben der Menschen beherrschen, steht noch aus. Aber die Lebenden bedürfen eines Vorgeschmacks des Kommenden und Er-

hofften, während sie oft genug die Abwesenheit Gottes erfahren und jene Wunder, welche die Katastrophe wenden könnten, ausbleiben. „Nicht vorenthalten wird uns die Zusage“, schreibt Höhn in Anschluss an Dietrich Bonhoeffer, „dass wir vor und mit Gott leben. Nicht erspart bleibt uns die Härte, dass zu diesen Lebensumständen auch gehört, im Leben ohne Gott auskommen zu müssen.“¹⁸ Die ‚Kunst der Bestreitung‘ besteht auch darin, einen routinierten Heilsoptimismus an diese Einsicht zu erinnern.

Anmerkungen:

- ¹ Hans-Joachim Höhn: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg (Echter Verlag) 2011, € 24,90.
- ² Friedrich Schlegel, Charakteristiken und Kritiken = Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler u.a., Band 1/2. München-Paderborn-Wien 1967, 173.
- ³ Hans-Joachim Höhn: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg 2011. Zitate werden im durchlaufenden Text mit der Seitenzahl belegt.
- ⁴ Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur. Würzburg 2008, 90.
- ⁵ Klaus Müller, Vom Dogma zur Poesie: das neue Gott-Denken, in: Christ in der Gegenwart, Jahrgang 62 (2010), Heft 11, 121f. hier: 122.
- ⁶ Höhn, Der fremde Gott (Anm. 3), 66f.
- ⁷ Vgl. ebd., 136-143.
- ⁸ Vgl. bereits die Ausführungen in Der fremde Gott (Anm. 3), 137, 141; siehe ferner Peter Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Freiburg-Basel-Wien 61991, 61-81 und passim; Dominikus Kraschl, Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Problemen der Philosophie. Würzburg 2012.
- ⁹ So bei Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente = Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 5, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt/M. 1987, 207.
- ¹⁰ Hierzu ausführlich Höhn, Der fremde Gott (Anm. 3), 127-152.

- ¹¹ Zitat: Karl Rahner, Kirche, Kirchen und Religionen, in: ders., Schriften zur Theologie, Band VIII. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 355-373, hier: 371. Die Aporien einer Theologie der Religionen sind schon mehrfach dargestellt worden; siehe auch Klaus von Stosch, Offenbarung, Paderborn 2010, 82-88.
- ¹² Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: ders., Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie (1926). Berlin 2001, 210-234, bes. 214-217.
- ¹³ Höhn, Der fremde Gott (Anm. 3), 139.
- ¹⁴ Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt/M. 21929, 82 und 109, vgl. auch ebd., 100f.; ders., Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen 1915, 136f.
- ¹⁵ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik = Gesammelte Schriften, Band 6. Frankfurt/M. 41990, 39; vgl. auch ebd., 69-103, 164-177.
- ¹⁶ Klaus Berger, Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147). Stuttgart 1991, 19; vgl. auch ebd., 168-188.
- ¹⁷ Gershom (Gerhard) Scholem, Tagebücher 1917-1923, hrsg. von Karlfried Gründer u.a., Teilband II. Frankfurt/M. 2000, 302.
- ¹⁸ Höhn, Der fremde Gott (Anm. 3), 248.