

gang der Porträts – so z. B. die tragende Rolle der (neo)platonischen Philosophie einschließlich ihrer spätantiken Verchristlichung insbesondere durch Augustin und Boëthius. Wie passt die Kosmologie von Platons *Timaios* mit dem Schöpfungsbericht der *Genesis* zusammen? Immer wieder kehren die Gelehrten von Chartres zu dieser Leitfrage zurück – galt sie doch als Probe für die Vereinbarkeit von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube. Darüber entwickeln diese Gelehrten ein bis dahin unbekanntes Verständnis für methodische Fragen auf der Grundlage des antiken Fächerkanons der „Sieben Freien Künste“. Überhaupt galt Kosmologie als Schlüssel zu den Geheimnissen von Diesseits und Jenseits: Man hoffte, aus den Ordnungen des Makrokosmos zugleich Leitbilder für den Mikrokosmos Mensch ablesen zu können. Alles forschende Streben war damit ferment der geistig-moralischen Entwicklung des Menschen. Es war im Dienste des Glaubens, dass sich damals Grundzüge einer selbstständigen Naturwissenschaft herausbildeten – glaubte man doch, durch die Erkenntnis der Schöpfung zur Erkenntnis des Schöpfers emporzusteigen.

Während dieser vierte Bd. sich überwiegend mit schriftlichen Zeugnissen befasst, haben die vorigen drei Bde. über das Königsportal (2001), über die Querhausportale (2003) und über Architektur und Glasmalerei (2007) die Baukunst der Kathedrale zum Thema. Geist und Werk – selten bedingen sie einander so eng wie in Chartres. Von allen gotischen Kathedralen ist Chartres diejenige, die das geistige Streben nach Einheit zwischen Himmel und Erde, Mensch und Gott, am vollkommensten zum Ausdruck bringt. Als altes Marienheiligtum kreist ihr Bilderschmuck um das Gegenüber von Maria und Jesus, dem vergöttlichten Menschen und dem vermenschlichten Gott. Nicht zufällig entsteht sie an jenem Ort, an dem sich in den vorausgehenden zwei Jhdtn. der geistige Aufbruch vollzog. – Symbolbau des Himmlichen Jerusalem: Er kann nur das Ideal, nicht die Wirklichkeit seiner Epoche sein. Kommen bei Halfen die realgeschichtlichen Auseinandersetzungen genügend zum Ausdruck, die den Wideranker zur Ideenwelt der Zeit bieten?

Auch dieser vierte Bd. zeugt wieder von der schier unglaublichen Kenntnissfülle und Belesenheit des Autors. Seit den hohen Zeiten des Historismus im späten 19. Jhd. hat sich kein Gelehrter mehr an ein derart umfassendes Werk über Chartres gewagt. Eine vergleichbar enzyklopädische Gesamtdarstellung wie die von Halfen existiert heute in keiner anderen modernen Sprache. Es bleibt nicht bei der Aufzählung: Die Suche nach geistiger Vertiefung begleitet den Leser über alle vier Bde. mit ihren insgesamt 2000 Seiten. Die wissenschaftliche Intensität, die dichte Sprache richten sich an die Fachwissenschaft wie an den gebildeten Laien. Mit einer Vielzahl von Abbildungen, die u. a. erstmals sämtliche Portalskulpturen und Glasfenster zur Ansicht bringen, ist das Gesamtwerk auch eine editorische Großtat, für die dem Verlag Johannes M. Mayer Dank gebührt. T. EVERS

### 3. Systematische Theologie

HÖHN, HANS-JOACHIM, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg: Echter 2011. 368 S., ISBN 978-3-429-03447- 4.

Über den Glauben nachzudenken und über ihn Rechenschaft abzulegen, ist eine Aufgabe, die im Christentum je neu geleistet werden muss. In der vorliegenden Monographie stellt sich der Kölner Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie dieser Herausforderung. Die Leitfrage der Untersuchung lautet: „Was ist unter den Bedingungen der Gegenwart glaubwürdig und rational vertretbar als Basis und Kern des christlichen Glaubens? Was ist daran strittig und über welche Inhalte lohnt ein Streit?“ (6 f.)

Angesichts der veränderten Wahrnehmung von Religion im öffentlichen Diskurs dürfe die Fundamentaltheologie „nicht mehr auf die bewährten Abwehrmuster und Verteidigungsstrategien setzen“ (22). Religionen seien, so der inzwischen „salonfähige“ Vorwurf, Brutstätten von Gewalt und Intoleranz. Ihre Überwindung und Eindämmung stelle daher eine gesellschaftliche Notwendigkeit dar. Um diesem Generalverdacht wirksam entgegenzutreten, müsse die Theologie „ihren Auftrag neu begreifen als Ein-

führung in eine neue Streitkultur“ (23). Eine zeit- und sachgemäße Theologie respektive Fundamentaltheologie müsse sich als „*Kunst der Bestreitung*“ bewähren und habe dazu „Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen“, manchen „Konsens aufzukündigen“ und Sachen „neu aufzurollen“ (23).

Der Wille, abseits altbekannter Pfade neue Wege zu beschreiten, zeigt sich bereits im Aufbau und in der Gliederung des vorliegenden Entwurfs. Wie bereits Jürgen Werbick, so versteht auch der Verf. (= H.) die einzelnen fundamentaltheologischen Traktate nicht mehr als Beweisgänge (*demonstrationes*), sondern als „Streitfälle: Gott – Offenbarung – Heilswege“ (46).

Bei der von H. vorgenommenen Neuformatierung der klassischen Traktate fällt ein Zweifaches sogleich auf: erstens, dass die Fragen einer theologischen Erkenntnis- und Prinzipienlehre nicht in einem eigenen Traktat gesondert behandelt werden (53); zweitens, dass „der Themenkomplex einer *Theologie der Religionen* in ein fundamentaltheologisches Curriculum inseriert“ und so der Kirchentraktat „in einen größeren Kontext gestellt [wird]“ (52). Das eigentliche Novum stellt jedoch die konsequente Orientierung an einer Relationalen Ontologie als Rahmen- und Referenztheorie dar. Inspiriert von seinem einstigen akademischen Lehrer Peter Knauer SJ plädiert der Verf. für einen Paradigmenwechsel „von der Substanzmetaphysik zur Relationalen Ontologie“ (111). Dieser Schritt sei notwendig, um „unter den Denkplausibilitäten der Gegenwart noch verantwortbar von einem Gott/Welt-Verhältnis, von Offenbarung und Erlösung“ (51) usw. sprechen zu können.

Vor diesem Hintergrund setzt H. in seinen neu arrangierten „Streitsachen“ folgende Akzente: In der Streitsache Gott sucht er von Gott zu sprechen „im Kontext einer Gott los gewordenen Moderne“ (51). Deziidiert verabschiedet er sich dabei von der seines Erachtens „falschen Prämisse, dass Gott notwendig sei zur Erklärung innerweltlicher Ereignisse“ (64) und der Weltentstehung.

Im Zentrum der Streitsache Offenbarung steht die Auseinandersetzung mit der Frage, ob eine Selbstoffenbarung Gottes überhaupt möglich sei. In der Fundamentaltheologie habe man sich, wie der Verf. moniert, zumeist „mit der Entkräftung einzelner philosophischer Einwände“ (161, Fn. 149) gegen den Offenbarungsglauben begnügt. Die mit dem christlichen Offenbarungsverständnis verbundenen theologischen Probleme seien weitgehend übergangen worden. Daher sei es hoch an der Zeit, den Offenbarungsbegriff selbst zu thematisieren und zu problematisieren (161).

Wie bereits erwähnt, geht es in der dritten und letzten Streitsache nicht vorrangig um die altbekannten Themenkomplexe der *quaestio catholica*. Die klassische *demonstratio catholica* weist für den Verf. einen gravierenden Konstruktionsfehler auf, da sie „die Authentizität der Weitergabe des Glaubens primär von der Beachtung formaler Kriterien – wie etwa der apostolischen Sukzession kirchlicher Amtsträger – abhängig macht“ (297). Demgegenüber besteht der Autor auf der Notwendigkeit einer materialen Kontinuität zwischen dem Wirken Jesu und der Kirche (297). Darüber hinaus macht er Ernst mit dem Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes. Im Kirchentraktat dürfe man sich nicht mit der Frage begnügen, „inwieweit die christlichen Konfessionen Ort und Ereignis des Heilswillens Gottes sein können“ (52). Vielmehr sei zu erörtern, „inwieweit die Universalität dieses Heilswillens aus christlicher Sicht auch andere Religionen als Ort und Ereignis der Antreffbarkeit zu denken erlaubt“ (52).

Dreh- und Angelpunkt des Streitfalls „Gott“ (55–149) bildet die Suche nach einem geeigneten und tragfähigen Ausgangspunkt der Gottesrede. Erschwert werde diese Suche zum einen durch die Tatsache, dass Gott in der Moderne verzichtbar geworden sei. „Für die Erklärung der Entstehung der Welt, für die Begründung moralischer Normen, für die Legitimation politischer Herrschaft, sogar für die Sinnstiftung des Daseins ist Gott bzw. der Rekurs auf Gott nicht mehr notwendig“ (61). Problemverschärfend wirke sich zum anderen das legitime Beharren der christlichen Theologie auf der „Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes“ (65) aus. Vor diesem Hintergrund erachtet H. den Ausgang von Menschen und seiner Stellung in der Welt als den rechten Ort, um die Frage nach Gott aufzuwerfen. Sehe man von einem radikalen Skeptizismus ab, so sei die Tatsache, dass die Welt (jetzt) existiere, „unbestreitbar und bezeichnet eine Fraglosigkeit.“ (92) Insofern die Welt sei, „aber nicht sein müsste, ist ihr Bestand zugleich frag-

würdig bzw. fraglich“ (93). Um das Widerspruchsproblem zu entschärfen, dass die Welt zugleich fraglos und fraglich sei (93), unterscheidet der Autor zwei verschiedene Rückseiten der Prädikation: „Bewahrtsein vor dem Nichts (ihrer selbst)“ und „Gehaltensein ins Nichts (ihrer selbst)“. (94) Durch die Berücksichtigung der einzelnen Hinsichten lasse sich widerspruchsfrei formulieren: „Fraglosigkeit kommt der Welt zu, insofern sie restlos vom Nichts verschieden ist. Fraglichkeit kommt ihr zu, insofern sie ganz und gar auf das Nichts verweist.“ (94) Gott wird vom Autor in diesem Kontext als jene Größe eingeführt, die „den Unterschied zwischen Sein und Nichts zu Gunsten des Seienden konstituiert“ (97). Die Welt ihrerseits sei ganz und gar auf Gott verwiesen, ja: „Die Welt hat nicht eine Relation, sondern sie besteht als reale Relation; sie subsistiert in ihrem Bezogensein und das Bezogensein macht ihre Substanz aus.“ (124)

Die Ausführungen in der Streitsache „Offenbarung“ (151–283) laufen auf die These zu, dass eine Selbstoffenbarung Gottes im Rahmen einer Substanzmetaphysik nicht gedacht werden könne. „Ein substanzhaft Unbedingtes kann im Bedingten nur gemäß den Bedingungen des Bedingten erscheinen – dann aber ist es um die Unbedingtheit seines Erscheinens geschehen.“ (171) Eine Relationale Ontologie erlaube demgegenüber, Gottes Selbstoffenbarung als „Vergegenwärtigung der Realität unbedingter Zuwendung“ (180) zu konzipieren. Sich offenbarend, eröffne Gott den Menschen, dass er sich zur Welt so verhalte, wie er sich zu sich selbst verhalte, nämlich im Modus unbedingter Zuwendung (179).

Wenn Gott sich offenbare, erscheine „nicht substanzhaft Göttliches in der Welt“ (180). Es ist daher nur konsequent, wenn der Verf. die Gottessohnschaft Jesu nicht (substanz-)ontologisch verstanden wissen will. Bei der Sohnschaft Jesu handle es sich weder um einen „ontologischen Sonderstatus“ noch um ein „ontologisches Privileg“ des Nazareners (257). Die Besonderheit und Einzigartigkeit Jesu bestehe für H. darin, dass er „Gottes Selbstzusage an den Menschen“ (270) bzw. „das Geschehen unbedingter Zuwendung „in Person““ (271) ist. Die Gottessohnschaft Jesu erschließe sich nicht über außergewöhnliche biologische oder psychologische Eigenschaften, sondern wurzle vielmehr „in der Sphäre angstentmachtender Zuwendung“ (270), die Jesu Leben und Wirken zutiefst gekennzeichnet habe.

Aufhorchen lässt der Verf. auch in der Streitsache „Heilswege“ (285–357), wenn er aus der Universalität des göttlichen Heilswillens die Möglichkeit verschiedener Heilswege folgert und zur Diskussion stellt (294). Frischen Wind in die zuletzt festgefahrene religionstheologische Debatte bringt er darüber hinaus mit seinem Vorschlag einer „Transversalen Theologie der Religionen“ (333–348). Charakteristisch für diese ist, dass sie die berechtigten Anliegen von Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus aufgreift und bewahrt, zugleich aber die „programmatische Absolutsetzung“ (343) dieser Momente unterläuft. Mit dem Plädoyer, dass das entscheidend Christliche in der Botschaft bestehe, dass „alle Menschen unterschiedslos Adressaten einer unbedingten Zuwendung Gottes sind“ (315) und dass daher jede Verschiedenheit der Religionen von einer je größeren Gemeinsamkeit umgriffen werde (357), endet dieses geistreiche und anregende Buch.

Dass es sich dabei nicht um ein Lehrbuch für den „Schulbetrieb“, sondern um einen provokanten und hochwertigen Diskussionsbeitrag für die fundamentaltheologische Zunft handelt, sollte deutlich geworden sein. An Diskussionsstoff bietet die Monographie wahrlich einiges. So wird sich manch einer fragen, ob sich eine zeitgemäße Glaubensverantwortung tatsächlich davon verabschieden muss, Gott „als Seinsgrund der Welt und als Sinngrund ihrer Akzeptanz einzuführen“ (80). Damit soll nicht einer Theologie, die einen Lückenbüßer-Gott starkmacht, das Wort geredet werden. Eine derartige Theologie ist zum Scheitern verurteilt, da sie sich in einem steten und unaufhaltsamen Rückzugsgefecht befindet. Gott ist nicht in den Lücken unserer Erkenntnis zu verorten und zu suchen. Theologisch signifikant und erklärungsbedürftig ist vielmehr die Tatsache, dass Welt und Kosmos intelligibel sind. Nicht das (bislang) Unerklärliche, sondern das Phänomen, dass das Geschaffene für den Menschen versteh- und erklärbar ist, wirft – nach Richard Swinburne etwa – die Frage nach Gott auf.

Des Weiteren: Ist es wirklich unstatthaft, in Zeiten extravaganter und hochspekulativer Theoriebildungen in der Kosmologie über Multiversen, oszillierende Universen usw. darauf hinzuweisen, dass die theistische Hypothese eine durchaus ernstzunehmende Alternative darstellt? Eine Alternative, die manche Denker aufgrund ihrer explanatori-

schen Kraft und Einfachheit gegenüber naturalistischen Modellen in Bezug auf das Problem des Anfangs unter wissenschaftstheoretischer Rücksicht gar im Vorteil sehen.

Manche werden sich wohl auch daran stoßen, dass der Verf. hypostasierend vom Nichts spricht. Vor allem in sprachphilosophisch sensibilisierten Kreisen erachtet man bereits die Rede vom Sein als problematisch, da letztlich nur Seiendes existiere. Die Annahme, dass neben dem Sein auch mit dem Nichts zu rechnen sei, wird in diesem Umfeld auf geringe Zustimmung stoßen. Der Versuch, Gott im Kontext des „Widerstreits von Sein und Nichts“ (72–109) einzuführen, muss daher damit rechnen, dass er nicht allorts als zeit- und sachgemäße Glaubensverantwortung begrüßt, sondern zuweilen als Rückfall in altbekannte und überwunden geglaubte Verhexungen der Sprache beargwöhnt wird. Für Kontroversen sorgen wird vermutlich auch die Ansicht des Autors, es sei sprachlogisch ausgeschlossen, „von Gott wie von endlichen Seienden die univoke Seinsaussage ‚ist‘ [zu] machen“ (98). Wenn Gott selbst „weder etwas noch nichts“ ist (98): Was ist er dann? Die Antwort, Gott sei jene Größe, die „den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert“ (98, Fn. 81), wird nicht alle zufriedenstellen – vor allem jene nicht, für die das Nichts keine reale, sondern eine bloß logische Größe darstellt. Aus sprachphilosophischer und wissenschaftstheoretischer (vgl. Ockhams Rasiermesser) Warte spricht einiges für die Annahme, dass das Nichts bloß die logische Negation des Seins, nicht aber eine eigenständige ontologische Größe ist. Keineswegs zwingend erscheint des Weiteren die Behauptung des Verf.s, dass eine dritte, eigenständige Größe den Unterschied zwischen dem Sein der Seienden und dem Nichts zugunsten des Seienden konstituiert. Was spricht dagegen, dass es, um in H.s Diktion zu bleiben, das Sein selbst ist, das diesen Unterschied konstituiert, da es den Grund seiner Existenz in sich selbst hat (vgl. *esse subsistens, ens a se*)?

Einiges an Staub aufwirbeln dürfte auch der in der Studie angestimmte Abgesang auf die Substanzontologie. Das Format einer Substanzontologie erweise sich schlichtweg „als obsolet“, so der Verf., „um Gott und Welt zusammen denken zu können“ (109). Die Kategorie der Relation aufzuwerten, indem die Bedeutung von Beziehungen, Verhältnissen und Bezügen in der menschlichen und außermenschlichen Wirklichkeit herausgearbeitet wird, erscheint zunächst legitim und nicht weiter problematisch. Diskussionswürdig wird dieses Vorhaben jedoch dann, wenn es mit der These einhergeht, dass die Gesamtwirklichkeit der Welt „letztlich als relationale Wirklichkeit beschrieben werden muss“ (123). Die Welt *habe* demnach nicht eine Relation, sondern *bestebe* als reale Relation (124). Das, was die Welt letztlich und im Ganzen sei, sei ihre „Verwiesenheit auf Gott im Modus der Geschöpflichkeit“ (124). Nicht nur bei Substanzontologen werden diese Überlegungen für Irritationen sorgen. Muss, so ließe sich anfragen und einwenden, nicht auch eine Relationale Ontologie eine Ontologie bleiben, bei der zwar Sein (bzw. Seiendes) und Beziehung identisch sein mögen, die Beziehung aber nicht an die Stelle des Seins (bzw. des Seienden) treten kann, weil sie dann nicht mehr länger „ist“?

Schließlich wäre ausdiskutieren, ob sich die vom Verf. diagnostizierten Schwierigkeiten und Plausibilitätsprobleme substanzontologisch konzipierter Christologien (259) nicht doch innerhalb des alten und vom Autor verpönten metaphysischen Paradigmas zufriedenstellend lösen ließen. In der zeitgenössischen englischsprachigen Metaphysik der Inkarnation etwa finden sich vielversprechende Lösungsansätze, um die klassische Zwei-Naturen-Lehre widerspruchsfrei zu denken.

An geistreichen Anregungen und heilsamen Provokationen mangelt es dem Buch wahrlich nicht. Es bleibt zu hoffen, dass es auf reges Interesse stoßen wird und eine neue Streitlust und Streitkultur in der Theologie befördert.

C. J. AMOR

PASSION AUS LIEBE. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion, herausgegeben von *Jan-Heiner Tück*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2011. 280 S., ISBN 978-3-7867-2896-2.

Nachdem Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger 2006 den ersten Teil seines Jesus-Buches veröffentlicht hatte – „Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe bis zur Verkörperung“ –, brachte er 2011 den zweiten Teil heraus: „Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung“. Im Vorwort des ersten Bds. hatte er zu