

dieses Verständnisses für die Christologie, aber auch für die kirchliche Praxis liegen auf der Hand: In endlichen Relationen ist jene ursprüngliche Relation zur Darstellung zu bringen, die Gottes Verhältnis zur Welt kennzeichnet. Dieses Verhältnis ist als unbedingte und freie Affirmation bestimmt. Nicht zuletzt angesichts der Zwänge einer Moderne, die durch den „kinetischen Imperativ“ beherrscht ist (343 u. ö.), hat Kirche in ihrer sakramentalen und pastoralen Praxis an die ebenso gelassene wie unterschiedene ursprüngliche Affirmation des Gegebenen durch Gott zu erinnern.

Höhns Überlegungen sind ausgesprochen dicht formuliert; sie fordern eine aufmerksame Lektüre, die freilich oftmals durch originelle und treffsichere Formulierungen belohnt wird. Sein im Rahmen einer existenzialen Semiotik vorgelegter Entwurf einer Systematischen Theologie stellt einen beachtlichen Beitrag in doppelter Hinsicht dar: Innerhalb des theologischen Diskurses gelingt es ihm, einen kohärenten Gesamtentwurf kritischer Glaubensreflexion vorzulegen, der gleichermaßen fundamentaltheologisch wie dogmatisch verantwortet ist. Zugleich kann er mit seinem Entwurf die Schwierigkeiten, vor denen die Glaubenskommunikation heutzutage steht, überzeugend analysieren und hierzu verheißungsvolle Perspektiven anbieten. Mit Blick auf den angestrebten Relevanzaufweis vermag Höhn wesentliche Inhalte der Dogmatik in einer solchen Weise zu explizieren, dass ihre existenzielle Bedeutung sichtbar wird. Ob freilich sein Ansatz bei der Semiotik, die er als Brückentheorie verstanden wissen will, außerhalb der Theologie Zustimmung findet, bleibt abzuwarten.

D. ANSORGE

KNAPP, MARKUS: *Weltbeziehung und Gottesbeziehung*. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine Anerkennungstheoretische Erschließung. Freiburg i. Br.: Herder 2020. VII/528 S., ISBN 978-3-451-38672-5 (Hardback); 978-3-451-83672-5 (PDF).

Im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung haben traditionelle religiöse Weltbilder an Plausibilität verloren. Die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme und die damit einhergehende Individualisierung bzw. Pluralisierung religiöser Überzeugungen haben die „sozialintegrative Funktion von Religion“ (20) geschwächt, ohne dass Religion aus den modernen Gesellschaften verschwunden wäre. Angesichts der komplexen Dynamiken der Säkularisierung sieht sich die Theologie vor zwei Herausforderungen gestellt: Sie muss sich mit einer Religiosität ohne Gottesbezug auseinandersetzen, die höchst ambivalente und zuweilen destruktive Züge annehmen kann, und sich dabei zugleich eingestehen, dass eine säkulare Weltdeutung – etwa im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer – nicht zwangsläufig bedeuten muss, die konstruktiven Sinnpotenziale religiöser Optionen preiszugeben. Die im einleitenden Kapitel, „Säkularisierung und Gottesgedanke“ (11–44), aufgeworfenen Fragen „nach dem Verhältnis von Weltbezug und Gottesbezug“ (25; vgl. 30) thematisieren das Selbstverständnis des modernen Menschen und wollen eine Basis dafür bieten, den Wahrheitsanspruch einer theologisch reflektierten Gottesrede auf Grundlage nachmetaphysischer Denkvoraussetzungen zu explizieren, die sich nach Knapp (= K.) im Begriff der Anerkennung auf besondere Weise bündeln.

In einem ersten Kapitel (45–91) umreißt K. die Grundlinien von Axel Honneths sozialphilosophisch perspektivierter Anerkennungstheorie, die an das menschliche Streben nach Autonomie und Authentizität als Ausdruck vernunftgeleiteter Subjektwerdung anknüpft (vgl. 45, 55). Eine kritische Diskussion der drei Anerkennungsformen Liebe, Recht und Solidarität führt zu drei philosophischen Anschlussfragen, die neben der anthropologischen Verankerung des Strebens nach Anerkennung (vgl. 78) auch auf die Bedeutung „der Praxis der Anerkennung für die menschliche Welterschließung“ (74; vgl. 82f.) abzielen. Die dritte Frage nach dem Ziel des Anerkennungsstrebens knüpft an Paul Ricœurs Überlegungen zur Agape an und geht damit weit über die sozialphilosophische Perspektive des Kampfes um Anerkennung hinaus. Ziel dieses Abschnittes ist es, die Anerkennungstheorie als philosophisch-säkularen

Entwurf zu präsentieren. Ob die Theologie ihrem eigenen Anspruch gerecht werden kann, „sich [...] innerhalb eines solchen Denkhorizontes verständlich zu machen und ihre Aussagen zu begründen“ (91), wird sich in weiterer Folge erst zeigen müssen.

Der explizit nachmetaphysische Rahmen der Anerkennungstheorie wirft grundsätzliche Fragen auf: Angesichts ihres Transzendenzbezuges muss die Theologie ihr Verhältnis zum nachmetaphysischen Denken reflektieren und klären, welchen Anforderungen ein philosophisches Denken zu genügen hätte, um „offen für den Gottesgedanken und insofern [...] anschlussfähig für die Theologie“ (99; vgl. 93 f.) zu sein. Das zweite Kapitel, „Anerkennungstheorie und Theologie“ (92–139), geht folgerichtig der Frage nach, wie angesichts der in säkularen Gesellschaften zunehmend prekären Rede von Gott die prinzipielle Ansprechbarkeit des Menschen für die Grundwahrheit des christlichen Glaubens argumentativ eingeholt werden könnte, ohne die Eigenständigkeit von Vernunft und Glauben preiszugeben. Dieser Herausforderung versucht K. dadurch auf theologisch reflektierte Weise gerecht zu werden, dass er zum einen „die Anerkennungstheorie als eigenständiges nachmetaphysisches philosophisches Konzept ernst“ (105; vgl. 103) nimmt. Zum anderen knüpft er in seiner „Suche nach einer anerkennungstheoretischen Denkform der Theologie“ bewusst an Karl Barth an. Für den Baseler Theologen liegt der spezifisch theologische Gehalt der Anerkennung darin, dass sich der Mensch das Wort Gottes gesagt sein lässt und damit zugleich „das Zentrum seiner Existenz nach außen in das von ihm Anerkannte“ (107; vgl. 108) verlagert. Das Wort Gottes geht dabei dem menschlichen Akt der Anerkennung nicht nur voraus, als „zuvorkommendes Anerkanntsein des Menschen durch Gott“ (110; vgl. 115 f.) befähigt es diesen erst zur Anerkennung Gottes als lebensspendenden Schöpfer. In der unbedingten Anerkennung des Menschen durch Gott, mit der zugleich der Wahrheitsanspruch des Wortes Gottes auf dem Spiel steht, erkennt K. einen spezifisch theologischen Anknüpfungspunkt an die philosophische Anerkennungstheorie, ohne deren säkulare Grundlagen zu diskreditieren (vgl. 105 f., 136 f.). Auf dieser Basis soll die Denkbarkeit eines welttranszendenten Gottes, dessen „Sein und Wesen als unbedingte Liebe“ (vgl. 121) gefasst wird, ebenso wie die „anthropologische Relevanz einer möglichen Selbstoffenbarung“ (122) argumentativ grundgelegt werden, bevor in einem weiteren Schritt der Frage nachgegangen werden kann, inwiefern eine theologische Zugangsweise die Perspektiven der Anerkennungstheorie erweitert bzw. verändert. Es zeigt sich, dass die Anerkennung durch die Thematisierung der Frage nach einem letztgültigen Sinn (vgl. 133) und durch die Verbindung mit dem Gabeldiskurs (vgl. 135) eine ontologische Dimension erhält, die eine „Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen [...] auf eigene Verantwortung, auf der Basis eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses entwickeln und begründen“ (136) muss. Der hier nur angedeutete grundlegende Unterschied zwischen einem säkularen und einem theologischen Wirklichkeitsverständnis stellt die „theologische Bezugnahme auf die Anerkennungstheorie“ (138) vor eine doppelte Aufgabe, die zugleich die Struktur der folgenden drei Kapitel bestimmt: Zum einen gilt es, die Bedeutung der Rede von Schöpfung und Eschatologie, in denen sich das Selbst- und Weltverständnis des Menschen in seiner Relation zu Gott kristallisiert, hermeneutisch zu erschließen (vgl. 362). Zum anderen ergeben sich aus dieser theologischen Deutung der Wirklichkeit eine Reihe von Begründungsfragen, die im Zuge einer rationalen Verantwortung der christlichen Glaubenswahrheit in einer säkularisierten Welt thematisiert werden müssen (vgl. 138 f., 365).

Im dritten Kapitel, „Die Schöpfung: von Gott unbedingt anerkannte Wirklichkeit“ (140–260), arbeitet K. den theologischen Bedeutungsgehalt des Schöpfungsbegriffes heraus und fragt, inwieweit dieser angesichts unseres wissenschaftlich geprägten Weltbildes Plausibilität beanspruchen könne. In seiner „anerkennungstheoretischen Hermeneutik des Schöpfungsgedankens“ (142) geht K. von der Frage aus, wie Schöpfung erfahren werden kann. Die Erfahrung der Geschöpflichkeit markiert zugleich eine Nichtselbstverständlichkeit der geschaffenen Wirklichkeit, die sich nur aus einer Teilnehmerperspektive und nicht in objektivierender Absicht als solche

erfassen lässt. Der Kern des Schöpfungsglaubens liegt nach K. in der „Erfahrung der heilsamen Anteilnahme Gottes an Mensch und Welt in ihrer radikalen Kontingenz“ (147) – womit die Schöpfung nicht nur als Anfang einer Beziehung zu Gott (vgl. 147) gedeutet wird, sondern auch in eine dynamische Beziehung zum Heil und damit zu deren Ziel bzw. zu ihrer Vollendung (vgl. 148, 152) gesetzt wird. Als Schöpfer ist der trinitarische Gott, der sich aus freier Liebe zu seinen Geschöpfen selbst begrenzt, von der Welt unterschieden und zugleich auf sie bezogen (vgl. 155, 158, 161). Gottes schöpferisches Handeln gründet nach K. folgerichtig in seinem Sein und Wesen als Liebe, die ein dynamisches Anerkennungsverhältnis ermöglicht, auf dessen Grundlage zentrale Elemente des christlichen Schöpfungsverständnisses – die *creatio ex nihilo* (vgl. 167f.), die Stellung des Menschen als *imago dei* (vgl. 175, 177f.), die Sünde als Beziehungswirklichkeit (vgl. 182, 185f.) und die Macht des Erlösungswortes Christi (vgl. 191), die *creatio continua* sowie die Vorsehung als Sorge Gottes und Verheißung (vgl. 208f.) – weiter entfaltet werden können (vgl. 164). Die Schöpfung als ein „Verhältnis unbedingter Anerkennung zu denken“ (211) bedeutet nach K. somit dreierlei: Gottes Schöpfungshandeln ist erstens frei; er erkennt die Schöpfung zweitens mit ihren Entwicklungen als eigenständige Wirklichkeit an und bejaht sie als solche unbedingte; drittens hält er bei allen Um- und Irrwegen unbeirrt am ursprünglichen Ziel seines schöpferischen Wirkens fest. Auf dieser Basis werden abschließend drei klärungsbedürftige Fragen diskutiert: Das Handeln Gottes wird erstens als kommunikatives Handeln bestimmt (vgl. 220). Mit Blick auf das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften plädiert K. zweitens für eine „Theologie der Natur als [...] hermeneutisches Unternehmen“ (235), das auf den Aufweis der Konsistenz des Glaubens zielt. Die Theodizee wird drittens als eine eschatologische Frage (vgl. 253, 258) gefasst und auf diese Weise versucht, eine ausgeprägte Sensibilität für das Leiden (vgl. 255) mit der christlichen Hoffnung (vgl. 259f.) auf das kommende Heil zu verbinden.

Das vierte Kapitel, „Die Vollendung der Schöpfung als endgültige Verwirklichung wechselseitiger Anerkennung“ (261–367), rückt Gottes Kampf um Anerkennung durch seine Geschöpfe und seine unverbrüchliche Treue in den Fokus der Aufmerksamkeit. Eschatologische Aussagen beziehen sich auf eine durch das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus theologisch qualifizierte Gegenwart (vgl. 263) und verweisen im Verheißungsüberschuss der Christologie (vgl. 264) zugleich auf die noch ausstehende Vollendung der Schöpfung. Mit Hilfe einer „anerkenntnistheoretischen Hermeneutik eschatologischer Aussagen“ (267) möchte K. an die dem menschlichen Anerkennungsstreben inhärente Logik anknüpfen und auf diese Weise deren Relevanz für das Nachdenken über den Menschen erweisen. Wenn Gottes Kampf um Anerkennung darauf abzielt, vom Menschen als derjenige anerkannt zu werden, der ihn seinerseits in seiner geschöpflichen Freiheit unbedingte anerkennt, dann geht es in eschatologischen Aussagen letzten Endes darum, „zu erläutern und zu begründen, inwiefern in diesem Unbedingt-von-Gott-Anerkanntsein das menschliche Anerkennungsstreben sein Ziel und damit das geschöpfliche Dasein seine Vollendung“ (268) bzw. die Schöpfung als Ganze ihren letztgültigen Sinn findet. Die Unausweichlichkeit des Todes muss in biblisch-theologischer Perspektive nicht in die Verzweiflung münden. Im konsequenten Blick auf das rettende Mitsein Gottes (vgl. 290f.) darf sich „das Sich-selbst-Loslassen [...] in einem endgültigen, unwiderruflichen Anerkanntsein“ (294; vgl. 309, 312) durch Gott, der auch angesichts des Todes handlungsfähig bleibt (vgl. 301, 312), aufgehoben wissen. Der Mensch erhält in der Auferweckung von den Toten Anteil an der Lebensfülle des trinitarischen Gottes, ohne dass seine menschlich-geschöpfliche Wirklichkeit darin einfach aufgehen würde. Aus anerkenntnistheoretischer Perspektive wäre die Auferweckung der Toten durch Gott mit K. „als definitive Verwirklichung einer unbedingten Anerkennung des Menschen in dessen geschöpflicher Eigenständigkeit als eines je einzigartigen Individuums zu verstehen“ (312). Damit ist eine Basis für die Diskussion der klassischen Fragen – leibliche Auferstehung; Auferstehung im Tod oder Auferweckung am jüngsten Tag; Gericht,

Läuterung und Versöhnung oder endgültige Verschließung gegenüber Gott – und für eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Vollendung der Schöpfung, die nicht ohne ihre Beziehung zum Anfang (vgl. 344) gedacht werden kann, sowie für ein theologisch reflektiertes Verständnis des ewigen Lebens geschaffen.

Die anerkennungstheoretische Erschließung christlicher Glaubensinhalte hat nach K. deutlich gemacht, dass sich ein theologisches Wirklichkeitsverständnis und ein säkularer Weltzugang nicht widersprechen müssen – eine Einsicht, die sich in drei Aspekten kristallisiert: Erstens kann Säkularisierung mit Dietrich Bonhoeffer „als Ausdruck eines authentischen christlichen Glaubens verstanden werden“ (369; vgl. 14–18); zweitens ermöglicht die anerkennungstheologische Hermeneutik eine Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen unter nachmetaphysischen Bedingungen; und drittens hat die vorbehaltlose Anerkennung der geschöpflichen Eigenständigkeit theologisch zur Konsequenz, dass der biblische Gott als ein „den autonomen Weltprozess begleitender und sich selbst begrenzender Gott“ (369) gedacht werden muss. Diese Brücken sind für sich allein genommen allerdings nicht hinreichend (vgl. 365), um den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in unserer säkularen Moderne auf überzeugende Weise zu begründen. Ob eine anerkennungstheoretisch grundierte theologische Denkform diesen Ansprüchen gerecht zu werden vermag, ist Gegenstand des fünften Kapitels, „Gott und die säkulare Welt“ (368–474). Insofern „Gott mittels eines Aktes der Verifikation des in seiner Offenbarung fundierten Gottesgedanks durch eine ihm entsprechende Erfahrung im Lebensvollzug eines Menschen“ (377) erkannt werden kann, lässt sich nach K. auch die Vernünftigkeit des Glaubens unter Verweis auf „die elementare Bedeutung der Erfahrung von Anerkennung für den Vollzug menschlichen Daseins“ (378) stützen und damit auf eine anthropologische Grundlage stellen, ohne dabei die Unterscheidung zwischen „Erkennbarkeit und Erkenntnis Gottes“ (370) zu nivellieren. Der anerkennungstheoretisch reformulierte Gottesgedanke muss sich folgerichtig im Lebensvollzug der Menschen und in der Geschichte der Welt bewähren bzw. als heilsam erweisen (vgl. 379). Eine theologische Deutung der Wirklichkeit kann zwar „an die philosophischen Reflexionen über das gute Leben und an die Frage nach einem letztgültigen Sinn anknüpfen (vgl. 382), die „Relationalität des christlichen Glaubens“ (400; vgl. 410) führt allerdings auch ontologische Implikationen mit sich, die im Blick auf eine philosophische Ontologie und hinsichtlich ihres spezifisch eschatologischen Möglichkeitshorizontes (vgl. 403 f., 410, 416) eigens expliziert werden müssen. Wird mit K. die Relation als grundlegende Kategorie des theologischen Wirklichkeitsverständnisses bestimmt, muss konsequenterweise auch die „eschatologische Ontologie der Theologie [...] als relationale Ontologie konzipiert“ (410 f.; vgl. 413, 415 f., 423 f.) werden – wobei grundlegende Differenzen in den jeweiligen ontologischen Voraussetzungen einer säkularen bzw. einer theologischen Wirklichkeitsauffassung sichtbar werden. Zwar bleibt der Wahrheitsanspruch des Glaubens auch aus anerkennungstheoretischer Perspektive strittig, die Wahrheitsfrage erhält aber als „Frage nach der angemessenen Wirklichkeitserfahrung des Menschen in der Moderne“ (427) neue Konturen. Neben der theologischen Anschlussfähigkeit des modernen Relationalitätsdenkens stellt sich nun auch die Frage nach einem möglichen Mehrwert des theologischen Wirklichkeitsverständnisses; deshalb hätte eine rationale Begründung des christlichen Glaubens in weiterer Folge auch das Ineinandergreifen von Welt- und Gottesbeziehung sowie die transformative Kraft der Zuwendung Gottes als innere Erfahrung des unbedingten Anerkanntseins des Menschen als freies Geschöpf, das trotz aller Schuld in einen tragenden Sinnzusammenhang eingebettet bleibt (vgl. 452 f., 461 f., 466, 468 f., 472), eigens zu reflektieren.

Am Ende dieses langen Weges einer sorgfältigen Rekonstruktion des christlichen Wirklichkeitsverständnisses und des damit einhergehenden Wahrheitsanspruches kommt K. zu dem Schluss, dass sich das Christentum in der säkularen Moderne (475–490) im Spannungsfeld zweier Pole wiederfindet: Angesichts der „innerweltlichen Nicht-Notwendigkeit Gottes“ (475) ist die im lateinischen Christentum über

lange Zeit stabile Einheit von Glauben und Wissen zerbrochen und hat sich in ein radikales Spannungsverhältnis verkehrt. Allerdings können die scheinbar kontradiktorischen Gegensätze mit Hilfe einer anerkennungstheoretisch fundierten Theologie in komplementäre Perspektiven überführt werden. Auf dieser Basis ergeben sich neue Perspektiven für einen konstruktiven Dialog zwischen gläubiger und säkularer Weltauffassung, ohne dabei die Differenz zwischen einer erfahrungsbasierten Glaubensentscheidung und einer rationalen Verantwortung des Glaubens (vgl. 480) einzuebnen. Der christliche Glaube bleibt in einer säkularen Welt nach K. aber auch deshalb prekär, weil er seine politische Legitimierungsfunktion verloren hat und damit auch sein Verhältnis zur Gesellschaft bzw. zum Staat neu klären muss. Anders gesagt: Der Glaube muss sich sowohl individuell wie sozial bewähren und als verantwortbar erweisen.

Der moderne Mensch lebt in einer Welt, die praktisch ohne Gott auskommt. Der wissenschaftliche Fortschritt und die gesellschaftlichen Umbrüche haben ihm seinen angestammten Platz, den er in einem traditionell christlich geprägten Weltbild über lange Zeit wie selbstverständlich beanspruchen konnte, streitig gemacht. Diese veränderten Rahmenbedingungen stellen die Theologie als Rede von Gott nicht nur vor ungewohnte Herausforderungen, sie eröffnen auch neue Perspektiven – wie schon im Titel des Buches erkennbar wird. Indem K. die ontologische Dimension der Kategorie der Relation betont und sie mit Hilfe eines anerkennungstheoretischen Denkens ausbuchstabiert, entwirft er Konturen eines vom Glauben her geprägten Verständnisses der Wirklichkeit als Schöpfung, in dem das Weltverhältnis und die Gottesbeziehung des Menschen bewusst miteinander verbunden werden. Mit Hilfe einer relationalen Ontologie, die sich deutlich von den metaphysischen Denkmustern des klassischen Theismus abgrenzt, entwickelt K. ein komplexes, geschichtssensibles Wirklichkeitsverständnis, das Schöpfung und Heilsverheißung miteinander verbindet und darin zugleich eine Möglichkeit eröffnet, die Rationalität des christlichen Glaubens und des Gottesgedankens in einer säkularen Welt zu begründen – ein theoretisches Unternehmen, dessen Risiken die Theologie selbst tragen muss, das darüber hinaus aber auch eng mit der Frage nach einem christlichen Lebensstil verbunden und insofern eminent praktisch ist.

P. SCHROFFNER SJ

MÜNCH, MIRIAM: *Dialektik der Negativität – Dialektik der Hoffnung*. Johann B. Metz und Theodor W. Adorno im Gespräch über ein geschichtssensibles Subjektverständnis. (Freiburger Theologische Studien; 194). Freiburg i. Br.: Herder 2020. 384 S., ISBN 978-3-451-38862-0 (Hardback).

Die drängende Frage, wie angesichts von Auschwitz von Hoffnung zu reden wäre, hat sowohl den Philosophen Theodor W. Adorno als auch den Theologen Johann B. Metz zeitlebens umgetrieben. Soll den Opfern Gerechtigkeit widerfahren, verbietet sich nicht nur jede Form einer naiven Hoffnung, die über die Abgründe der Geschichte hinwegsieht, sondern auch ein spekulativer Begriff von Versöhnung, der auf eine bloße Wiederherstellung einer idealen Ordnung zielt. Die Frage nach einem tragfähigen Fundament für eine aufgeklärte Hoffnung ist radikal und stiftet Unruhe im Denken (vgl. 11). Die spezifisch theologische Hoffnung auf eine Versöhnung aller rührt zudem an ein Humanitätsideal, bewegt sich dabei aber auf einem schmalen Grat (vgl. 15), der die philosophische Glaubensverantwortung ebenso wie die Hoffnungsgestalt des Glaubens auf eine theodizeesensible Gottesrede verpflichtet (vgl. 18). Angesichts dieser hier nur knapp umrissenen Herausforderungen geht Münch (= M.) den Spuren der Hoffnung in Adornos *Negativer Dialektik* nach. Sie fragt, inwieweit sich „die Konstellation von Hoffnung und Versöhnung [...] für die Konstruktion eines die geschichtliche und körperliche Verletzbarkeit berücksichtigenden, fragmentarischen Subjektbegriffs“ (20) eignet. Mit dem so gewonnenen Modell eines hoffenden Subjekts soll eine leid- und geschichtssensible Gottesrede auf ein tragfähiges theoretisches Fundament gestellt werden.