

Nichttheistisch Gott denken und aussagen

Zu Eberhard Jüngels Buch »Gott als Geheimnis der Welt«

Von Franz Xaver Bantle, Hechingen

In einer Zeit, die zum einen zwar in großer Breite durch Wissen um »Transzendenz« gekennzeichnet ist¹⁾, in der aber zum andern »Gott« »kein selbstverständlicher Gedanke der Vernunft mehr ist, ja in der die Gottesfrage weithin nicht einmal als relevante und sinnvolle Frage empfunden wird«²⁾ und – damit in engem Zusammenhang – »der Gottesgedanke innerhalb der Theologie selbst in eine Krise gekommen« ist, und zwar so sehr, daß es »mancherorts fraglich geworden« ist, »ob die Theologie ihn überhaupt noch verwenden könne«³⁾, versucht der evangelische Tübinger Systematiker Eberhard Jüngel in seinem kürzlich erschienenen Buch »Gott als Geheimnis der Welt«⁴⁾, »der zur Resignation neigenden Geschichte des Gottesgedankens theologisch zu begegnen, um Gott neu denken zu lernen« (9). Von welchem Standort aus dies geschieht, deutet sich im Untertitel des monumentalen Werkes – »Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus« – anfanghaft an: Es ist weder der Standort einer an realistischer Metaphysik orientierten Gotteslehre, wie sie in den kirchlichen Lehrdokumenten von Anfang an sich findet und in einer durch Namen wie Pseudo-

¹⁾ Vgl. z. B. Roger Garaudy, Menschenwort. Ein autobiographischer Bericht, Wien-München-Zürich 1976, 187–215.

²⁾ Wilfried Joest, Zur Frage des christlichen Redens von Gott in der spätneuzeitlichen geistigen Situation. In: Kerygma und Dogma 19 (1973) 10–21, ebd., 11.

³⁾ Ernst Kinder, Das vernachlässigte Problem der »natürlichen« Gotteserfahrung in der Theologie. In: Kerygma und Dogma 9 (1963) 316–333, ebd., 319f.

⁴⁾ Tübingen ²1977. Das Buch wird im Text mit eingeklammerten Seitenzahlen zitiert.

Dionysios Areopagites, Thomas von Aquin und Francisco Suárez gekennzeichneten Tradition groß entfaltet wird, noch ist es die Position der vor Jahren aufgetretenen »Gott-ist-Tod-Theologie« bzw. eines »christlichen Atheismus«⁵⁾; durch seine exklusive Begründung der Rede von Gott vom Gekreuzigten her erweist sich Jüngels Position als ein, theologiegeschichtlich gesehen, von Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann und vor allem von Karl Barth her kommender Versuch, der dem Typus der heute freilich in vielfacher Differenzierung vertretenen »nichttheistischen Theologie« zuzuordnen ist⁶⁾.

I.

Um mit einer Inhaltsangabe zu beginnen: In der »Einleitung« – Teil A – vertritt Jüngel die These, der Mensch könne »menschlich sein ohne Gott« (24) und bestreitet deswegen die weltliche Notwendigkeit Gottes, die für ihn offensichtlich zum Wesen des theistischen Gottesverständnisses gehört, und sagt statt dessen, Gott ist – als unter keiner Notwendigkeit stehendes »grundloses Sein« (41) – »mehr als notwendig« (30). Die Annahme einer weltlichen Notwendigkeit Gottes brachte den christlichen Glauben »unter das Diktat der Metaphysik« (49). So kam es, daß »die bisherige Geschichte des abendländischen Christentums« meinte, »Gott in seinem Gottsein denken zu können«, »ohne ihn dabei zugleich als den Gekreuzigten gedacht zu haben« (49): »Die Gott nach dem Gesetz der Metaphysik zukommende Vollkommenheit verbot es, Gott als leidend vorzustellen oder gar mit einem Toten zusammenzudenken. Gerade dieses Verbot und sein angeblicher Grund« – so Jüngel – »erweisen sich jedoch im Horizont des Wortes vom Kreuz als die Grundaporie, in die die abendländische Theologie geraten ist« (49f.).

Daß es mit der Theologie (und mit dem Glauben) so weit kam, ist Folge der Tatsache, daß der neuzeitliche Mensch »im Unterschied zur klassischen metaphysischen Tradition« »jetzt nicht mehr so sehr«

⁵⁾ Vgl. Leo Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung*, Regensburg 1974, 9f.

⁶⁾ Vgl. Scheffczyk, a.a.O., 13–16.

fragt, »ob ein Gott sei und wer oder was Gott sei, sondern viel eher: wo denn Gott sei« (63). »Ob überhaupt ein Gott ist und was das eigentlich ist: ein Gott – das entscheidet sich für den heute fragenden Menschen daran, wo Gott anzutreffen und wo er als Gott anzusprechen ist« (63). Da der Mensch im Übergang »von der Weltbearbeitung des homo faber zur Weltherstellung« (67) zum einen immer stärker eine weltliche Notwendigkeit Gottes als illusionär erkannte, zum andern aber sie als für das Gottesverständnis wesentlich ansah, war der Schritt zu dem Satz: »Gott ist tot« nur konsequent, und von daher versteht Jüngel im Teil B »die Rede vom Tode Gottes als Ausdruck der Aporie des neuzeitlichen Gottesgedankens« (55). So hat in den Augen des neuzeitlichen Menschen der aus der Metaphysik geborene Theismus sich selber ans Ende gebracht und ad absurdum geführt und mit innerer Notwendigkeit den modernen Atheismus aus sich entlassen. Will man ihn »ausschließen« und überwinden, muß man den Theismus überwinden (55f.). Das aber heißt: Es gilt, »um Gott neu denken zu lernen«, »Abschied zu nehmen von der Metaphysik«, ohne dabei freilich die »Antworten, Fragestellungen und Fragen der metaphysischen Tradition« aus dem Auge zu verlieren (63), und sich dann darauf zu besinnen, daß der Satz: »Gott ist gestorben« »ursprünglich nicht in der Philosophie, sondern in der Theologie zu Hause« war (72). Mit anderen Worten: Man muß »die Rede vom Tode Gottes als theologische Antwort auf die Frage: Wo ist Gott?« begreifen (72), um so auf dem Wege Bonhoeffers weiter zu schreiten, der »für die Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in die Theologie den Boden bereitet« hat (73).

Der aus der wachsenden Erkenntnis der Welt und ihrer Eigen-gesetzlichkeit entstandenen Einsicht des neuzeitlichen Menschen in den illusionären Charakter der weltlichen Notwendigkeit Gottes hat – so Jüngel im Teil C (»Zur Denkbareit Gottes«) – ganz gegen seine Absicht René Descartes durch die Weise, wie er die Existenz Gottes »sichergestellt hat«, in die Hände gearbeitet (147). Insofern für Descartes nur das »als unbezweifelbar seiend« gilt, »was dem erfassenden Geist unverhüllt anwesend ist«, und demnach auch Gott sich »als unbezweifelbar existierend« nur insofern erweist, »als er bei mir anwesend ist« (164), »fällt das Sein Gottes notwendig auseinander«

(165). Auf die neuzeitliche Frage, wo Gott sei, ergibt sich nämlich so folgende Antwort: Die Existenz Gottes, zu der Descartes im Gefolge seines Gedankens: »Cogito, ergo sum« gelangt ist, sagt aus, daß Gott bei mir anwesend ist. Insofern aber der Theismus Gott definiert hat als »substantia infinita, independens, summe intelligens, summe potens«, »also als das mir schlechthin Überlegene« (164), muß Gott, »gerade wenn er von mir als Gott vorgestellt wird, seinem Wesen nach zwar über mir bei sich selbst und nur bei sich selbst sein« (166). Das aber ist, so Jüngel, der »Widerspruch, der Gottes Sein zersetzt: nämlich in ein höchstes Wesen über mir und in dessen Existenz durch mich bei mir« (166). Der durch Descartes ungewollt eingeleitete Prozeß einer »Zersetzung der metaphysisch begründeten Gottesgewißheit« setzt sich bei Fichte, Feuerbach und Nietzsche »in jeweils verschiedener Weise« fort: »Aber es zeigt sich doch immer dasselbe: Gottes Wesen und Gottes Existenz fallen auseinander« (200f.). So wurde der überkommene »metaphysische Gottesbegriff immer weniger denkbar und schließlich undenkbar« (167).

Wie nun herausfinden aus dieser Aporie? »Einerseits« müsse »Gott als der gedacht werden, der er ist« (204). Das müsse »so geschehen, daß zwischen Wesen und Existenz Gottes überhaupt kein Unterschied mehr aufkommen kann, der es dem ›Ich denke‹ ermöglichte, sich zwischen Gott und Gott zu setzen« (204f.). »Andererseits« müsse »das Denken so gedacht werden, daß es überhaupt nicht mehr darauf bedacht sein kann, zwischen Gottes Wesen und Gottes Existenz einzudringen«. Es komme darauf an, »die Existenz als das Wesentliche wahrzunehmen und so im Denken den die ursprüngliche Einheit von Dasein und Sosein währenden Wahrnehmungsakt (wieder) freizulegen, der durch das sicherstellende cogitare immer mehr verstellt wird« (205). Wie aber kann das geschehen? Dadurch, daß man die durch nichts ersetzbare Funktion der christlichen Offenbarung bzw. des christlichen Glaubens für das Werden der Gotteserkenntnis erkennt: Gott kann überhaupt nur dann als Gott gedacht werden, »wenn er als sich offenbarender Gott gedacht ist« (211), bzw.: »Das Denken kann Gott nicht denken, ohne Gott und Glaube zusammen zu denken. Es ist deshalb redlich, dem Glauben seine für den Gottesgedanken konstitutive Funktion zuzugestehen« (219). Das im Glau-

ben sich uns erschließende Offenbarungswort behauptet Gottes Existenz nicht als Anwesenheit Gottes bei mir im Descartesschen Sinne. »Im Wort ist Gott als Abwesender anwesend« bzw.: »Der Glaube läßt Gott als Abwesenden anwesend sein« (246). Was aber ist Gottes Wesen? Das mir im Glauben sich erschließende »Wort vom Kreuz«, das mich zwingt, »Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu denken« (296), vermittelt uns die Erkenntnis: »Gott hat sich am Kreuz Jesu als Liebe definiert« (298), bzw.: »Um sich selbst nicht für sich selber allein zu haben, schafft Gott sich im Akt ursprünglicher Selbstmitteilung aus dem Nichts ein seiendes Gegenüber, dem er sich als Liebe mitteilen kann und im Akt des Erschaffens bereits in einer unwiderruflichen Weise mitgeteilt hat« (302f.). So ergibt sich: »Gott läßt sich auf das Nichts ein, indem er aus sich selbst heraus seiend auch schon über sich hinaus geht und so aus den Tiefen seiner selbst in das Nichts ek-sistiert. Diese Ek-sistenz ist sein Wesen« (303). Jüngel fügt an: »Mit diesem ontologischen Begriff des göttlichen Seins haben wir das Wesen Gottes als Existenz erfaßt. Das mit dem Wesen der Gottheit identische Existieren bedeutet: a se in nihilum ek-sistere« (303). Damit ist die im Verständnis Jüngels unselige Zerreißung des Gottesbegriffs, wie sie sich bei Descartes findet, behoben. Gott wird so wieder denkbar. Der neuzeitliche Atheismus stößt jetzt ins Leere. Der Mensch unserer Tage bekommt auf seine Frage, wo denn Gott sei, eine denkbare, wenn auch, da sie den Glauben voraussetzt, keine denknöwendige Antwort (146).

Wie von dem so denkbar gewordenen Gott gesprochen werden müsse, darum geht es dann im Teil D unter dem Titel »Zur Sagbarkeit Gottes«. »Das Problem der Sagbarkeit Gottes« sieht Jüngel darin gegeben, »wie man von Gott menschlich reden kann, ohne seine Göttlichkeit zu verfehlen« (313). Der Grund, daß wir von Gott menschlich reden müssen, ist »die Menschwerdung Gottes, die Fleischwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus« (393). Hier erhebt sich die Frage: »Gibt es einen dem Glauben an die Menschwerdung Gottes entsprechenden theologischen Gebrauch der Analogie?« (383). So sehr Jüngel die das Gottesverständnis des Pseudo-Dionysios Areopagites ausbauende Lehre von der analogia entis (354) als »imponierende Leistung« versteht (355), erhebt er – wie könnte es nach dem bisher

Gehörten anders sein? – gleichwohl Widerspruch gegen sie und versucht »statt dessen eine andere Auffassung von Analogie zwischen Gott und Mensch zu erarbeiten«, und dies deshalb, »weil die biblische Rede von Gott dazu zwingt, die Bewegungsrichtung jener klassischen Analogielehre neu zu bestimmen« (355). An die Stelle der alten analogia entis tritt bei dem Tübinger Theologen »ein Analogieverständnis im Lichte des Evangeliums« (389), eine analogia fidei, die von ihm in folgender Weise beschrieben wird: »Die Differenz von Gott und Mensch, die das Wesen des christlichen Glaubens konstituiert, ist . . . nicht die Differenz einer immer noch größeren Unähnlichkeit, sondern vielmehr umgekehrt die Differenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch« (393). Im Sinne dieser analogia fidei müsse gesagt werden, »daß der Mensch Jesus das Gleichnis Gottes ist«. »Dieser christologische Satz« habe »als Grundsatz einer Hermeneutik der Sagbarkeit Gottes zu gelten« (394).

Was eben als analogia fidei definiert wurde, realisiert sich in dichtester Weise unter dem Begriff »Menschlichkeit Gottes« im Schlußkapitel des Buches – Teil E »Zur Menschlichkeit Gottes« –. Hier wird das als »a se in nihilum ek-sistere« verstandene Wesen Gottes als dessen »Menschlichkeit« begriffen, die »nichts Zweites« ist »neben dem ewigen Gott, sondern Ereignis der Gottheit Gottes« (510). »Menschlichkeit« kann aber in diesem Zusammenhang nur »Liebe« heißen. Denn »Einzigartigkeit, Definitivität und das ›ein für allemal‹ der Menschlichkeit Gottes kommen am strengsten zum Ausdruck in der Konfession ›Gott ist Liebe« (429). »Gott als Liebe zu denken«, ist somit »Aufgabe der Theologie« (430). Diese Aufgabe wird so umrissen: »Einerseits« habe man »dem Wesen der Liebe zu genügen, die auch als Prädikat Gottes dem nicht widersprechen darf, was Menschen als Liebe erfahren« (430f.). »Andererseits« habe man »dem Sein Gottes zu genügen, das vom Ereignis menschlicher Liebe doch so unterschieden bleibt, daß ›Gott‹ kein überflüssiges Wort wird« (431). Ganz im Sinne der analogia fidei, wie Jüngel sie versteht, wird Gott in seiner Liebe dann so verstanden: »der in noch so großer Selbstbezogenheit je immer noch Selbstlosere und so Überströmende und sein eigenes Sein Steigernde« (506). Von diesem Begriff der Liebe her ent-

faltet Jüngel die Trinität Gottes bzw. »die trinitarische Geschichte als Liebesgeschichte«, wenn er auch andererseits durchaus darum weiß, daß »das Sein des dreieinigen Gottes nicht aus der Logik des Wesens der Liebe deduziert werden« soll und darf (433). Insofern die Trinität Gottes eine Geschichte, näherhin eine »Liebesgeschichte« ist, verlangt sie danach, erzählt zu werden. Das Genus des Narrativen wird zur adäquaten Kategorie, um die Liebe des dreieinigen Gottes zur Sprache zu bringen. Das geschieht, indem das menschliche Wort »die Geschichte Jesu Christi als die Geschichte Gottes mit allen Menschen erzählt« (514). Worin aber besteht näherhin diese Geschichte des dreieinigen Gottes? Jüngel bringt sie in die Worte: »Gott kommt von Gott« (522) (»Insofern Gott von Gott kommt, heißt er der Vater« [522]); »Gott kommt zu Gott« (524) (das heißt der Vater zum Sohn); »Gott kommt als Gott« (531) (das heißt: Gott kommt als Heiliger Geist). Aber das ist noch nicht die ganze Geschichte, da gilt nämlich auch: »Aber Gott kommt nicht nur zu Gott. Gott kommt auch zum Menschen. Er ist in der Person Jesu Christi zum Menschen gekommen« (524). Gott geht so »in die Fremde, wenn er in den Tod Jesu geht« (525). In dieser Sicht kommt Jüngel zur These, »das Apathieaxiom und das Unveränderlichkeitsaxiom« seien »für den christlichen Gottesbegriff untaugliche Axiome« (511). »Daß der Gott, der Liebe ist, leiden können muß und in der Dahingabe seines Eigensten um des endlichen Menschen willen unendlich leidet, ist eine unaufgebbare Erkenntnis der durch Luthers Christologie und Hegels Philosophie geschulten neueren Theologie« (511). Insofern nun Gott »in der Person Jesu Christi zum Menschen gekommen« ist, ist er »das Geheimnis der Welt« (518). Gottes Kommen zur Welt ist, da Gott ja »mehr als notwendig ist«, nicht Verweis auf einen der Welt anhaftenden »Mangel«: »Nicht von einem Mangel, sondern von einer Auszeichnung der Welt und des Menschen in ihr ist die Rede, wenn Gott zur Welt kommt und so deren Geheimnis ist« (518). Denn: »Die Welt wird dadurch, daß Gott zur Welt kommt, in ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten ebensowenig beeinträchtigt, wie Gott etwa dadurch notwendig würde, daß die Welt sich nicht selber hat« (518). Gottes Kommen zur Welt, um das abschließend zu sagen, erfolgt »unter den Bedingungen der Welt« (518). Denn: »Gott ist als Mensch zur Welt

gekommen«, und: »In der Identität mit Jesus Christus ist Gott das eigentliche Geheimnis der Welt« (519). Und so ist »Gott der in seiner Menschlichkeit zur Welt Kommende« (518).

II.

Drei Elemente sind es, die zutiefst den eben referierten Gedanken- gang des Buches prägen: 1. Die These einer das Wesen des Theismus kennzeichnenden weltlichen Notwendigkeit Gottes. 2. Die Eliminierung der *analogia entis* aus der Gotteslehre und ihre Ersetzung durch eine *analogia fidei*. 3. Die konstitutive Bedeutung des Mensch- bzw. Gekreuzigtseins Jesu für den Gottesgedanken, das heißt für das Denken der Trinität Gottes.

Zu 1. Eine weltliche Notwendigkeit Gottes bzw. eine Notwendigkeit Gottes »im Horizont der Welt« (19) ist in Jüngels Augen das angestrebte Ziel, wenn vom Sein der Welt bzw. des Menschen her ein Beweis für die Existenz Gottes versucht wird. Das Spezifische an der von einem solchen Gottesbeweis her angezielten weltlichen Notwendigkeit Gottes besteht für ihn darin, daß Gott »im Sein eines Seienden beziehungsweise im Sein des Seienden als solchem im Ganzen begründet« wäre bzw. daß Gott »als von einem Seienden abhängig gedacht« würde (41). Eine weltliche Notwendigkeit Gottes in diesem Sinne prägt im Verständnis Jüngels wesenhaft den Theismus Descartes' bzw. den Theismus der metaphysisch orientierten Überlieferung insgesamt.

Gott abhängig von einem Seienden: Ärger könnte man den Theismus des christlichen Altertums und des Mittelalters bzw. den Theismus Descartes' nicht mißverstehen, als es hier geschieht! Einen solchen Theismus finden wir weder bei Augustinus noch bei Thomas von Aquin noch bei Francisco Suárez, um hier nur diese drei großen Repräsentanten eines christlichen Theismus zu nennen. Völlig umgedreht ist hier die Zielrichtung des für den Theismus konstitutiven kosmologischen Gottesbeweises, der ansetzt bei der Kontingenz der Dinge und bei der Einsicht endet, daß der Mensch und die seiner Erkenntnis- kraft geöffnete Welt in Gott als dem notwendigen Seienden – ens

necessarium – gründet. Wie fremd Jünger das Wesen des kosmologischen Gottesbeweises bleibt, zeigt sich zum einen an seinem Begriff des Kontingenten – »Das Kontingente kann nicht deduziert, nicht in einem anderen begründet werden« (29) –, der gar nichts mehr mit dem Kontingenzverständnis zu tun hat, wie wir es im Blick auf diesen Beweis von Thomas von Aquin und Suárez her zu entfalten haben. »Kontingenz« von diesen beiden großen Vertretern des Theismus her gesehen heißt doch in unserem Zusammenhang: Dieser Mensch, diese Rose existieren; aber vom Wesen (essentia) des Menschen bzw. der Rose her gesehen besteht keine Notwendigkeit, gerade in diesem Menschen bzw. in dieser Rose existent zu werden. Mit anderen Worten: Ob nun, um bei unseren Beispielen zu bleiben, im konkreten Menschen bzw. in der konkreten Rose essentia und existentia real verschieden sind (so »höchstwahrscheinlich« Thomas von Aquin und »nicht wenige seiner Nachfolger«⁷⁾ oder nur gedanklich (so Suárez⁸⁾), in jedem Falle sind essentia und existentia nicht notwendig miteinander verbunden, sie »berühren« sich gewissermaßen nur (se contingunt). Da sie zwar existieren, aber nicht aus sich heraus, das heißt nicht notwendigerweise existieren, verdanken sie ihr Dasein einer Wirkursache, die außerhalb ihrer selbst existiert, und sind erst dann voll erklärt, wenn man zu einer Letztursache fortschreitet, die den Grund ihrer Existenz in sich selber hat. Jüngers völlige Fremdheit dem kosmologischen Gottesbeweis gegenüber zeigt sich zum andern an der Tatsache, daß er hinsichtlich des Begriffs des Notwendigen sich stärkstens von dem Neukantianer Nicolai Hartmann bestimmen läßt. Keine der von Hartmann übernommenen »Notwendigkeiten« – »Logische Notwendigkeit«, »Erkenntnisnotwendigkeit«, »Wesensnotwendigkeit«, »Realnotwendigkeit« (32f.) – zeigt eine Verwandtschaft bzw. deckt sich mit dem Begriff des »Notwendigen«, wie er am Ende des kosmologischen Gottesbeweises steht – ebensowenig die von Jünger konstruierte »hermeneutische Notwendigkeit« [»Ich muß auf das Kind rekurrieren, um die Mutter als Mutter zu verstehen« (33)]. Die

⁷⁾ Thomas von Aquin. Über das Sein und das Wesen. Deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt und erläutert von Rudolf Allers, Frankfurt a. M.–Hamburg 1959 (= Fischer Bücherei 293), 130f.

⁸⁾ Francisco Suárez, Disputationes metaphysicae, Disp. XXXI, sectio I, 13.

Notwendigkeit, wie sie der Theismus von Gott behauptet, ist vom Begriff des Kontingenten im oben beschriebenen Sinne her entwickelt und besagt Seinsnotwendigkeit bzw.: In Gott fallen *essentia* und *existentia* notwendigerweise zusammen. Wenn Jüngel bei seiner Theismuskritik den Satz prägt: »Notwendigkeit schließt keineswegs eine Zurückbezogenheit auf Zufälliges aus« (34), wird besonders eindrucksvoll deutlich, wie sehr er das rechte Verständnis der Rede, Gott sei das *ens necessarium*, verfehlt hat. Daß der Tübinger Theologe den rechten Sinn dieser Rede und damit den rechten Begriff des metaphysisch orientierten Theismus verfehlen mußte, ergibt sich mir aus seinem Bekenntnis zu dem Satz, »daß der Mensch als Vernunftwesen den Horizont seines Seins selber entwirft« (23). Dieser Satz, der Blindheit signalisiert für eine Schau im Sinne realistischer Metaphysik, würde den Tübinger nämlich auch dann, wenn er nicht, wie es der Fall ist, aufs engste mit einem Zitat aus der »Kritik der reinen Vernunft« verwoben wäre (23f.), erkenntnistheoretisch als Kantianer ausweisen.

Soviel Verzeichnung des Theismus. Hätte Jüngel statt dessen sein Wesen erfaßt, wäre ihm der oben erwähnte Satz: »der Mensch kann menschlich sein ohne Gott« (24) wohl nicht so leicht und undifferenziert über die Lippen gekommen, und er hätte zwischen Abhängigkeit von Gott und dem Wissen um sie unterschieden. Kann nämlich der Mensch betrachtet im Lichte von menschlicher Kontingenz und göttlicher Notwendigkeit – den Aspekt der Gnade lasse ich einmal ganz weg – wirklich »ohne Gott gut leben, aufmerksam hören, streng denken, verantwortungsvoll handeln«? (24) Bleibt der Mensch, da er sein Menschsein von Gott hat, nicht im Tiefsten und Letzten von Gott abhängig, wenn er dieses realisiert, mag er nun um Gott wissen oder nicht? Übersteigert Jüngel den an sich richtigen Autonomiegedanken – richtig, wenn er relativ verstanden wird – nicht ins Unerträgliche? Und Jüngels Verständnis des neuzeitlichen Atheismus, dessen »Geburtshelfer« angeblich »jener Beweis der Notwendigkeit Gottes«, wie ihn Descartes führte, war? (23) Wenn der Theismus Gott vom Menschen abhängig gemacht hat, wie das Buch uns klar machen will, verliert dann nicht der neuzeitliche Atheismus mit dem Nein dagegen seine Gottlosigkeit? Von daher wird verständlich, daß

Jüngel den Atheismus, insofern er »Verneinung des Theismus« ist, als »ein kritisches Moment christlicher Theologie« versteht, »das im Gottesbegriff selbst zur Geltung zu bringen ist« (128), und ihn als »Zwillingsbruder« des Glaubens »an den gekreuzigten Gott« bezeichnet (135). Nun aber entzieht meines Erachtens eine unvoreingenommene Betrachtung des metaphysisch orientierten Theismus dieser Atheismusinterpretation die Grundlage. Die Frage nach Wesen und Ursache(n) des neuzeitlichen Atheismus ist neu gestellt. Wo bleibt, so frage ich im Sinn dieser Frage, bei Jüngel im Zusammenhang mit dem Atheismusthema die Dimension von Sünde und Schuld, das *mysterium iniquitatis*? Und schließlich: Wenn »Notwendigkeit« im Blick auf Gott so verstanden werden muß, wie wir es oben dargelegt haben, wird der These »Gott ist mehr als notwendig«, wenn diese, wie Jüngel will, in dem Sinne verstanden werden soll: »nicht notwendig, weil mehr als notwendig« (30), jede Grundlage entzogen. Vom theistischen Verständnis des *ens necessarium* her kann man ihr indes, nachdem man sie von dieser Interpretation »nicht notwendig, weil mehr als notwendig« gelöst hat, einen legitimen Sinn geben: Nicht der Gott, dessen Seinsnotwendigkeit wir von der Kontingenz der Dinge her erkannt haben, ist schon der Gott des Heiles. Der Gott der Philosophen ist nicht schon der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Insofern ist für uns Gott mehr als notwendig. Wenn Jüngel für seine These, daß Gott mehr als notwendig sei, sich auf Thomas von Aquin beruft – Gott ist »*supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum*«, *De malo* q. 16 art. 7 ad 15 –, geschieht dies ohne Berechtigung: Unter dem Notwendigen, das hier angezielt ist, ist das im Bereich des Kontingenten bleibende *necessarium* gemeint, ganz im Sinne des thomanischen Satzes: »*Nihil est adeo contingentis quin in se aliquid necessarium habeat.*«⁹⁾

Zu 2. Die Eliminierung der zwischen Gott und Welt waltenden *analogia entis* aus seiner Gotteslehre, die er übrigens extrem interpretiert (»Gott und Mensch bleiben nicht nur voneinander unendlich unterschieden, sondern auch *toto coelo* verschieden« [382]), hat gravierende, an die Substanz der in den Symbola enthaltenen kirchlichen

⁹⁾ STh I q. 86, art. 3 corpus; vgl. Ludwig Schütz, *Thomaslexikon*, Paderborn 21895, 172.

Lehre bzw. des Dogmas gehende Folgen, über die Jüngel sich sehr im klaren ist und die ihn offensichtlich deshalb nicht anfechten, da er meint, für sein Gottesverständnis das Evangelium im Rücken zu haben. So hält er es für notwendig, von dem »Gottesgedanken«, der »aufgrund« einer »metaphysischen Entscheidung ... konsequenterweise ... Gott als reine Wirklichkeit, als reinsten Akt der Selbstverwirklichung im Sinne des Sich-schon-immer-verwirklicht-Habens« denkt, »Abschied zu nehmen« (290). Dies sei die dem christlichen Glauben sowohl aufgrund des Wortes Gottes als auch angesichts der Aporien dieses Gottesgedankens in einer (aufgrund dieses Gottesgedankens!) sich dem Atheismus ausliefernden Zeit gestellte Denkaufgabe« (290f.). Oben hatten wir schon gehört, daß der Tübinger Theologe im »Apathieaxiom« und im »Unveränderlichkeitsaxiom« »für den christlichen Gottesbegriff untaugliche Axiome« sieht. Im »Apathieaxiom« kann er »letztlich« nur »ein Mißtrauensvotum gegen Gottes Gottheit« sehen: »Es gibt dem Atheismus recht. Denn wenn ein apathischer Gott dann doch leiden muß, ist er als Gott tot, bevor er stirbt« (511). Wer so spricht, zeigt in letzter Deutlichkeit, daß ihm nicht nur die bei Augustinus¹⁰⁾ greifbare und in den kirchlichen Lehredokumenten¹¹⁾ immer deutlicher heraustretende Gotteslehre fremd geworden ist, sondern auch, damit in verständlichem Zusammenhang, das altkirchliche Dogma von den zwei Naturen in Christus mit seinem Nein zur passibilis deitas Unigeniti, wie es das Konzil von Chalzedon formulierte¹²⁾ und die Tradition weiterreichte. Kein Wunder, daß Jüngel dann auch kritisch-ablehnend von »der die christologische Zwei-Naturen-Lehre prägenden Substanz-Metaphysik« spricht (503) und in derselben Einstellung »die schon seit der altkirchlichen Christologie immer wiederkehrenden Versuche, den Tod des Gekreuzigten als ein nur den ›wahrhaftigen Menschen‹, nicht aber den ›wahrhaftigen Gott‹ betreffendes Geschehen zu denken«, betrachtet (49). Wem aber so wie für Jüngel die kirchliche Lehre von Gott und Christus fremd geworden ist, darf dieser im Ernst sich auf die Heilige Schrift berufen? Aber selbst dann, wenn einer ein

¹⁰⁾ Z. B. Confessiones I, 4.

¹¹⁾ Vgl. DS 285, 294, 297, 501, 569, 683, 800 etc.

¹²⁾ DS 300.

Kirchenverständnis hat, das mit einem Zerfall der im Neuen Testament zur Sprache gekommenen Heilsbotschaft im nachbiblischen Zeitalter und gar über lange Zeiträume hinweg rechnet, läßt sich das Gottesverständnis des Neuen Testamentes – man denke etwa an den Prolog des Johannesevangeliums, an Hebr 1, 1–14, an Eph 1, 1–23, Kol 1, 15–17, Röm 9–11 – tatsächlich für eine Rede von Gott im Sinne Jüngels vereinnahmen? Wie sehr der Tübinger Theologe selber in der Heiligen Schrift ihm widersprechende Texte findet, wie sehr er aber auch meines Erachtens den Ernst des Befunds verdrängt, zeigt sich mir in der Aussage, »daß wir nicht von den auf Gott den Schöpfer zielenden biblischen Aussagen über die Unvergänglichkeit Gottes her das Wort vom Kreuz auszulegen haben, sondern umgekehrt von den auf den Gekreuzigten zielenden biblischen Aussagen her, die uns Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu denken zwingen, verstehen lernen, wer Gott der Schöpfer ist« (296). Wenn Jüngel so entschieden betont, daß Jesus nicht nur in seinem Menschsein, sondern auch in seinem Gottsein gelitten hat, wie läßt sich damit 1 Petr 4, 1 – »Da also Christus am Fleische gelitten hat . . .« – vereinbaren? Ist ein Text wie Phil 2, 5–11 wirklich hierfür offen? Ferner: Wenn Jüngel meint, durch die Preisgabe einer an der *analogia entis* orientierten Rede von Gott und ihre Ersetzung durch eine *analogia fidei* im obigen Sinne nunmehr dahin gelangt zu sein, »daß wir sagen können, wovon wir eigentlich reden, wenn wir von Gott reden« (Seite IX): – begreifen wir wirklich, was es heißt, »daß Gott sich durch die Identifikation mit dem gekreuzigten Jesus definiert hat« (XIII)? Verstehen wir jetzt: »Gott hat sich am Kreuz Jesu als Liebe definiert« (298)? Ich sage offen, daß mir angesichts dieser Aussagen Röm 11, 33–36 die einzig entsprechende, das heißt die einzig denkbare und sagbare Rede von Gott bleibt. Wie aber kann je eine *analogia fidei*, die nicht mehr den Abgrund zwischen Gott und Geschöpf bedenkt und statt dessen Glaubensanalogie im genannten Sinne sein will, Röm 11, 33–36 entsprechen? Meines Erachtens kann das gute Anliegen, das Jüngel mit seiner freilich übersteigerten *analogia fidei* vertritt, nur dann hinreichend realisiert werden, wenn alles berechnete (!) Sprechen von der Nähe Gottes bzw. seiner »Menschlichkeit« angebunden bleibt an eine an der *analogia entis* orientierten Rede.

Zu 3: Würde sich die konstitutive Bedeutung des Mensch- bzw. Gekreuzigtseins Jesu für den Gottesgedanken, das heißt für das Denken der Trinität Gottes, die das dritte grundlegend prägende Element in Jüngels Buch darstellt, nur auf unsere Erkenntnis Gottes beziehen im Sinne der Frage, woher wir denn etwas über den trinitarischen Gott wissen, könnte ein solcher Ansatz beim biblischen Jesus durchaus in fruchtbarer Weise eine an den Dogmen der altkirchlichen Konzilien sich orientierende Gotteslehre ergänzen. Hier handelt es sich aber um mehr: Das Mensch- und Gekreuzigtsein Jesu ist auf der Ebene des Seins für die Trinität Gottes konstitutiv. Sehr klar ergibt sich dies aus folgendem Text: »Daß Gott Mensch wurde, war für die klassische Trinitätslehre, obwohl sie der denkenden Verantwortung dieses Ereignisses entsprang, ein das trinitarische Sein Gottes selbst nicht konstitutiv bestimmendes Geschehen. Man konnte Gott als Gott denken, ohne den Gekreuzigten als Gott gedacht zu haben« (46). Damit macht Jüngel radikal Schluß: Gott konstituiert sich als der trinitarische Gott, weil er es so will (47, 451), über den Menschen Jesus. »Deshalb gehört schon zu Gottes Göttlichkeit seine Menschlichkeit.« Das habe »die Theologie endlich zu lernen« (47). Von den altkirchlichen Konzilien her gesehen löst sich der Personcharakter der drei göttlichen Personen bei Jüngel unerträglich auf, wenn Vater, Sohn und Heiliger Geist durchgängig als drei »Seinsweisen« Gottes verstanden werden (473, 481, 513, 527, 531). Ist hier nicht in moderner Art die sabellianistische Trinitätslehre wieder auferstanden? Und was ist von der Präexistenz des Logos übriggeblieben, wenn Jüngel sie so bestimmt: »Gott kommt zwar von Gott und nur von Gott, er wird von niemandem und nichts als allein von sich selbst bestimmt; er selbst aber bestimmt sich dazu, nicht ohne den Menschen Gott zu sein« (47)? Ist das wirklich »der Sinn der neutestamentlichen Aussagen von der Präexistenz des mit Jesus identifizierten Sohnes Gottes«, wie uns der Tübinger Theologe wahr machen will (47), wenn wir ihn am Prolog des Johannesevangeliums, an Hebr 1, 1–14, Eph 1, 1–23, Kol 1, 15–17 messen – ganz zu schweigen von der altkirchlichen Christologie? Ferner: Was bleibt von der überkommenen Lehre vom Heiligen Geist übrig, wenn er – »diese ewig neue Beziehung Gottes auf Gott« (das heißt Gottes auf Jesus) – »christo-

logisch Auferstehung von den Toten« heißt und »ontologisch das Sein der Liebe selbst« ist? (513)

Ich komme zum Schluß: Jüngel hat meines Erachtens in imponierender Weise es gewagt, in einer stärkstens von der Gottesferne geprägten Welt »Gott als Geheimnis der Welt« zur Sprache zu bringen. An diesem Entwurf sollte katholische Theologie nicht vorübergehen. Sie kann viel daraus lernen. Gelungen ist freilich, so meine ich, der Versuch, die alte Botschaft ins Heute zu übersetzen, auf weite Strecken hin nicht. Unter ökumenischem Gesichtspunkt frage ich mich, ob dieses in seiner Art große Werk nicht zu jenen Theologien gehört, die bei allem guten Willen, der in sie investiert ist, in der Sache Gräben aufwerfen, im Vergleich zu denen die zwischen den Symbola der verschiedenen Konfessionen bestehenden Differenzen gering sind.