

*Paulus, E.*: Liebe — das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels, Würzburg: Echter 1990, IX und 434 S. (Bonner Dogmatische Studien 7) Kart. DM 56,-.

Das »«offene» Geheimnis der göttlichen Liebe als Geheimnis der Welt ist *das* Thema des ev. Theologen Eberhard Jüngels (\*1934) — es ist daher auch Thema der Dissertation von P. Er möchte eine »Gesamtdarstellung« der Jüngelschen Theologie, »werkimmanent« und »umfassend« interpretiert, bieten und dabei ein den Leser einschließendes »Gespräch« mit Jüngel führen (V.). In acht unterschiedlich langen Abschnitten und in vierzehn anmerkungsartigen Exkursen beweist P., daß er die Kunst des Gesprächs beherrscht: Er läßt seinen Gesprächspartner selber zu Wort kommen, hört ihm zu, referiert dessen Gedanken in eigenen Worten, verdeutlicht durch Nachfragen und führt das Gespräch schließlich durch eigene Anfrage und Kritik, nicht zuletzt durch das Aufgreifen von Stellungnahmen anderer, fort und regt zum Weiterdenken an.

Geschickt stellt er gleich im ersten Abschnitt wichtige Zitate und Stichworte zusammen (1 f.), die gleichsam als Ouvertüre die entscheidenden Themen Jüngelscher Theologie anspielen und im Gang der Dissertation zur Entfaltung kommen. So lautet das erste Thema »Analogie des Advent«, denn ohne Analogie sei nach Jüngel keine Theologie als Wissenschaft möglich (3). P. zeigt aber

auf, daß dies für Jüngel gerade nicht heiße, Theologie als »subalterne« Wissenschaft zu deklarieren, also nicht von einer vorab explizierten philosophischen Analogielehre abhängt (5). Vielmehr kommt die Theologie zur Analogie streng *theologisch*: durch ihren »Gegenstand« (6), durch Gottes Sein, das im Kommen ist. Trinitätsimmanenz kommt Gott von sich als Vater zum Sohn und als Geist, ökonomisch kommt er im gottmenschlichen Kreuzes-Wort (1,286–314) zur Sprache des Menschen (71 ff., 99 ff.) und ermöglicht dadurch *Theologie* als eine seinem Advent entsprechende — analoge — Rede (18 ff., 38 f.). Deren Aufgabe ist es, das »Wort vom Kreuz« — die Kurzformel des Evangeliums (33 f.) — zur Sprache zu bringen. Diese Rede folgt freilich auch der Autorität der Vernunft, so daß Sätze der theologischen Anthropologie sogar *remoto deo* verständlich sein sollen (31). Eine solche Allgemeingültigkeit des Theologischen gründet aber ganz im Inneren der Theologie, in der Offenbarung (92 ff.). P. diskutiert daher Jüngels umstrittene Ablehnung einer natürlichen Theologie, die die *praeambula fidei* thematisiert und einen Gottesbegriff als Rahmenbegriff für die gnadenhafte Selbsterschließung Gottes (62ff) formuliert. Doch Gottes Liebe tut, was sie will, und sie sprengt jeden Rahmen des ihr Vorausgedachten, zumal dann, wenn sich jener Rahmen als zu eng und unangemessen erweist: P. stellt Jüngels — u. a. durch Heidegger beeinflusste (49) — Kritik an der metaphysisch geprägten Gotteslehre heraus, die das Kreuz um seine *theologische* Kraft bringe. Obwohl Gott nämlich aufgrund der Identifikation mit dem toten Jesus sich von sich unterschieden habe als Vater und Sohn, mithin in Gottes Einheit Differenz und Negation sei, die Auferstehung die Liebe Gottes als »Identität von Tod und Leben zugunsten des Lebens« (146) erweise, und im Geschick dieses Jesus Gott gesprochen habe, werde im metaphysischen Denken Gottes Sein durch die Attribute bzw. Axiome der Unveränderlichkeit, Unbeweglichkeit, Impassibilität, Absolutheit und radikalen (Nur)-Einheit bestimmt, Gott und Vergänglichkeit nicht zusammengedacht, und im Sinn einer »sokratischen Theologie« der Gedanke der völligen Unbestimmbarkeit des göttlichen Wesens entwickelt; Gottes Wahrheit entschwindet *via negationis* in theologischem Nichtwissen und Schweigen (94 ff., 300 ff.). Darum stehe die metaphysische Theologie dem neuzeitlichen Atheismus Pate; der völlig jenseitig-verborgene, vom Leid der Menschen unberührte und endlich in die Identitätsbegründung des Subjekts eingegangene (Descartes) und dort zur Gattungswahrheit des Menschen (Feuerbach) verkommene Gott sei — nicht zu Unrecht — ortlos geworden: Wohin ist Gott? — Er ist nicht da, er ist tot (46 ff.)!

Hierzu wäre anzumerken: Obgleich Vf. bzgl. Jüngels »Destruktion der metaphysischen Gottesaxiome« viele andere und zumeist kritische Stimmen in sein Gespräch mit Jüngel einbezieht (49 ff.) und der Problematik einen eigenen Exkurs widmet (379 ff.), hätte ein Blick auf Grillmeier, Studer oder Balthasar noch zu manchen weitergehenderen Nachfragen hinsichtlich Jüngels Metaphysikkritik führen können. Balthasars Theologie ist geradezu der großangelegte Versuch, *kritisch* Metaphysik und Kreuz mit einander zu verweben und erfüllt genau das von P. konstatierte Desiderat (379), daß es die Jüngelkritik weithin versäume, ein positives Verständnis der metaphysischen Gottesprädikate im Hinblick auf Menschwerdung und Kreuz zu explizieren (bzgl. Balthasar vgl. zusammenfassend Krenski, 1990, *Passio Caritatis*, 56–79 u. grundsätzlich Meessen, 1989, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*). Zudem bleibt bei Jüngel mehr oder weniger offen, *welche* Metaphysik er überhaupt meint. Bereits ein flüchtiges Blättern in der *Summa theologiae* des hl. Thomas verrät aber etwa, daß Thomas die Inexistenz Gottes im Seienden zu den Eigenschaften des — freilich im Raum der Offenbarung — aber nicht minder philosophischer-metaphysisch gedachten Gottesgedankens zählt (I q 8); *diese* metaphysische und »natürliche« Theologie weiß also sehr wohl, Gott und vergängliches Sein in einen ontologischen Zusammenhang zu bringen. Und wäre Hegels »Gesamtsystem« noch — bzw. nach Kant wieder — als erneuerte Metaphysik zu bezeichnen (Heideggers Metaphysikkritik geht z. B. davon aus), so hätte Hegel metaphysisch und d. h. trinitätsphilosophisch gar nichts anderes gedacht als die Perichorese von göttlichem und endlichem Geist, die in der gottimmanenten Perichorese ihre »transzendente« Ermöglichung hat. Und: Für eine christliche und metaphysisch orientierte *Theologie* ist die eigentliche Problematik noch gar nicht erreicht, wenn lediglich Gott und

Vergänglichkeit zusammengedacht werden sollen, da Vergänglichkeit zunächst nichts anderes meint als kontingente Endlichkeit. Deshalb gibt es wohl kaum ein gewöhnlicheres »Alltagsthema« schon »rein« metaphysischer Reflexion, als zu versuchen, die Antinomien der Koexistenz unendlichen und endlich-vergänglichen Seins auszuloten und (wenngleich oft einseitig) aufzulösen. Durch die Offenbarung begründete Theologie muß sich aber darüber hinaus der noch viel schwierigeren Frage stellen, wie über die biologische Vergänglichkeit des Menschen hinaus der Tod als Sold der Sünde zu verstehen sei, weshalb nicht schon das »Zusammen« von Gott und Vergänglichkeit *das* dogmatische Hauptstück ist, sondern mehr noch das »Zusammen« von Gott und Sünde/Tod im Gekreuzigten — das läßt sich nicht zuletzt auch Jüngels Theologie entnehmen (etwa 286 ff.). Sollte sich *diesbezüglich* metaphysisches Denken als Sand im Getriebe theologischen Denkens erweisen, wäre mit Jüngel die Theologie davon zu befreien. Er ist aber auch selbst ein Beispiel dafür, wie sehr *ein* Typus neuzeitlicher Metaphysik (!) theologisches Denken zu »talentieren« vermag. Gerne stellt Jüngel nicht gerade unwesentliche Elemente Hegels philosophischer *Verbegrifflichung* christlicher Glaubensvorstellungen in den Dienst seiner Theologie: Wenn Jüngel beispielsweise das das Schicksal der Metaphysik besiegelnde »dunkle Wort vom Tode Gottes« christologisch-staurologisch unterfängt, trinitätstheologisch neu im Sein Gottes verortet und kritisch gegen die metaphysische Theologie wendet, rezipiert er dabei einen entsprechenden und recht bekannten Gedanken des frühen Hegel aus *Glauben und Wissen* (300 f.).

Doch zurück zu P.' Gespräch mit Jüngel: Nicht nur die Metaphysik bzw. eine metaphysische Theologie habe aber nach Jüngel die allen Menschen leuchtende Liebe Gottes »unter den Scheffel gestellt«, auch die ev. Theologie selbst mit ihrer spätmittelalterlich beerbten (m. E. Duns Scotus, Ockham) Insistenz auf die *potentia dei absoluta* und ihrer an Luther orientierten Rede vom *deus absconditus* (181–214). Dadurch scheine nämlich, die Definitivität der Offenbarung wieder in Frage gestellt zu sein, und mache Gott zum immer noch unbekanntem, unberechenbar-bedrohlichen Hintergrund seiner Selbsterschließung: denn der absolut freie und ganz andere, also unbekannte Gott könne auch immer noch ganz anders handeln — die Gleichung »Gott ist Liebe« in Christus gilt offenbar doch nicht endgültig »ein für allemal«. P. gelingt es an dieser Stelle bes., Jüngels Kritik an diesbezüglichen Vereinseitigungen und Überspitzungen der ev. Lehrtradition durchschaubar zu machen, indem er auch die Gegenkritik zu Jüngels Kritik erörtert: verborgen sei nach Jüngel nicht Gott überhaupt, sondern er sei in seiner Wahrheit entborgen *sub contrario*, also »präzise« verborgen am Kreuz (191).

P. kann freilich herausstellen, daß Jüngel nicht im Gegenzug die immanente Trinität in der ökonomischen aufgehen lasse; deshalb unterscheidet Jüngel beide mittels einer »*distinctio rationis*« (299, 326), womit — wenn man hier scholastisch-metaphysisch zu Ende spricht — offensichtlich eine *distinctio rationis cum fundamento in re* gemeint ist, also weder eine *distinctio rationis sine fundamento in re* noch eine *distinctio realis*, denn eine »reale Identität« (299) verbinde nach Jüngel Gottes trinitarisches »An-sich-Sein« und »Für-uns-Sein« — es ist aber eine Identität, die dennoch um die Unergründlichkeit, Unableitbarkeit und Geheimnishaftigkeit des in Christus gnädigen und rechtfertigenden Gottes weiß.

Diese Realidentität immanenter und ökonomischer Trinität verkehrt nach Jüngel die klassische Analogieformel des IV. Laterankonzils, so daß also nicht die Unähnlichkeit bei aller Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch je größer, sondern daß bei noch so großer Unähnlichkeit zwischen beiden die Ähnlichkeit und Nähe immer größer ist (95 f.). Aber, so wäre zu fragen, ist es nicht jene immer größere Unähnlichkeit Gottes, die gerade den Grund dafür angibt, überhaupt von einer je größeren Ähnlichkeit von Gott und Mensch sprechen zu können? Ermöglicht nicht erst die Potenzierung der Unähnlichkeit die Potenzierung der Ähnlichkeit — kann nicht nur der ganz andere Gott in ganz anderer, ungeahnter Weise nahe sein?

Jüngels Analogieverständnis entspricht nun, daß sich Gottes überströmende und dem Menschen sich mitteilende und Anteil gebende Liebe zu erkennen gibt als in noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größere Selbstlosigkeit (150). Wegen dieser *Selbstlosigkeit* seiner Liebe intendiert

Gott am Kreuz das nichtgöttliche sündige Nichts, das radikaler nicht zu denkende Andere, und bewegt sich dabei liebend immer auf sich *selber* zu in selbstloser Selbstliebe (!) (333), wie er in ewiger Selbsthabe dreifaltige Selbstgabe ist und umgekehrt.

Aus dieser Perspektive erübrigt sich eigentlich, zumindest im Prinzip, die von P. zitierte und ebenso vorsichtig hinterfragte Kritik Jüngels an Rahners, auch trinitätstheologisch relevantem Seinsbegriff, nämlich Sein als Bei-sich-selber-Sein und als Selbstbesitz zu verstehen (323). Der *philosophisch* zu verstehende, reflexive Selbstbesitz — die Intelligibilität des Seins — bekommt erst psychologisierend übermalt den unliebsamen Stich selbstischer Selbstbezogenheit, »sich selber in Besitz« zu nehmen« (ebd.) — dann wäre Subjektivität allerdings schon eine Sünde gegen die Liebe. Kommt es deshalb zu dem von P. im Blick auf Jüngel formulierten, sehr eigenartigen Satz, »daß um der Gottgemeinschaft willen das Leben des Menschen beendet und in Tod und Rechtfertigung genichtet wird« (86)? Dazu ist zu sagen, daß eine Vernichtung des Menschen in der Tat notwendig und Folge des »Zusammen« von Gott und Vergänglichkeit wäre, würde man mit der *Solida declaratio* von 1577 den sündigen Mensch als *natura corrupta et perversa* (SD I, 38) definieren — diese Natur kann das Reich Gottes sicherlich nicht erben, Auferweckung wäre Neuschöpfung. Denkt Jüngel den Menschen tendenziell in diesem Sinne? Immerhin, wie P. in seiner kritischen Würdigung der Theologie Jüngels bemerkt, bezeichnet dieser sowohl das Seiende als auch den Menschen von sich aus als Gott analogielos (356f.) — ist also der Mensch von sich her »gottlos«, Sünder durch und durch? Und doch führt P. gegenläufige Belege an, die Jüngels Auffassung von einer postlapsarischen Gottebenbildlichkeit des Menschen dokumentieren, womit die Möglichkeitsbedingung benannt wäre, daß Gott den Menschen überhaupt anzusprechen vermag. Offenbar oszillieren Jüngels Aussagen. Das von P. umfassend begonnene Gespräch mit Jüngel wird nicht zuletzt deshalb weitergehen müssen, und man wird dabei gerne auf die Dissertation P. zurückgreifen.

Michael Schulz