

standen wurde, ist der Ansatz wohl überholt. Die gesellschaftlichen Strukturen sind zu vielfältig geworden, die Frauen stehen in zu vielen unterschiedlichen und das Leben prägenden Rollenbezügen, als daß die biologische Eigenart der Frau zusammen mit einer eindeutigen sozial stilisierten Geschlechterrolle einen Großbereich der Pastoral hinreichend spezifizieren könnte. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß der Pastoral gerade in der Phase einer krisenhaften Neuorientierung des gesellschaftlichen Rollenbewußtseins der Frau spezifische, das Selbstverständnis und die Selbstverwirklichung der christlichen Frau angehende Aufgaben gestellt sind und daß die Frauen gerade hier der Gemeinsamkeit gleicher oder ähnlicher Erfahrungen bedürfen. Will sich die Pastoral auf der einen Seite nicht an „die Frauen“ wenden, die es als in einer durchgängigen Gemeinsamkeit der Lebenssituationen stehende Gattungswesen nicht mehr gibt, will sie auf der anderen Seite nicht von vorneherein jede Möglichkeit des Ansatzes in eben doch spezifisch fraulichen Erfahrungsbereichen und Bewährungsfeldern verschütten, so kann die Entscheidung nur für eine auf das Ganze der Gemeinde- und Familienpastoral offene, auf die unterschiedlichen Le-

benssituationen des Frauseins entsprechend differenzierte Frauenpastoral fallen. Eine solche Frauenpastoral muß sich daran gewöhnen, daß sich heute und in Zukunft die Probleme des Christseins in einer säkularisierten Gesellschaft bei den Frauen keineswegs durch ein bestimmtes Rollenbewußtsein entschärft, sondern eher durch eine tiefgreifende Rollenveränderung verschärft stellen. Sie muß heute und in Zukunft dazu helfen, daß es in einer neuen, von den Lebenssituationen her pluraleren Weise möglich wird, in Gemeinde und Familie als Frau und Christ zu leben.

Karl Forster

¹ Die Ergebnisse der Umfragen zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland sind veröffentlicht in: G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg – Basel – Wien 1972. Sonstige hier verwendete Daten verdanke ich freundlichen Hinweisen aus dem Archiv des Instituts für Demoskopie Allensbach sowie dem Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1976, Wien – München – Zürich 1976. Einige besonders signifikante Tabellen werden hier unter Angabe der jeweiligen Quelle abgedruckt. ² G. Schmidtchen, Katholiken im Konflikt, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 174. ³ Zum Profil der kirchendistanzierten Religiosität und zu den pastoralen Aufgaben, die sich durch sie stellen vgl. neuerdings K. Forster (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? – Eine Herausforderung für Glaube und Kirche. Arbeitspapier der Kommission 8 des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Topos-Taschenbuch 66, Mainz 1977.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Gott als Geheimnis der Welt

Zum neuesten Werk von Eberhard Jüngel

Inmitten der allseits feststellbaren theologischen Ebbe ist im Spätsommer dieses Jahres ein Werk erschienen, das nicht nur in sehr systematischer Weise den zentralen Gegenstand christlicher Theologie, die Gottesfrage, aufnimmt, sondern als eine durch und durch evangelische Gotteslehre gerade die katholische Theologie zum Nachdenken und zur Stellungnahme herausfordert, das Werk des Tübinger Systematikers Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1977, 564 S. 49.–DM). Prof. Heinrich Fries (München) würdigt das Werk Jüngels und stellt einige, wie wir meinen, zentral ins Thema hineinreichende Anfragen.

In den letzten Jahren ist der Tübinger Systematiker Eberhard Jüngel mehr und mehr als ein Theologe mit eigenem Profil hervorgetreten. Den Ertrag seines bisherigen theologischen Schaffens stellt er nun in einem umfangreichen

und imponierenden Werk vor: *Gott als Geheimnis der Welt*. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Jüngel bringt Intentionen und Anliegen seines Lehrers Karl Barth neu zu Gehör, ohne ihnen kritiklos zu verfallen oder sich auf sie zu fixieren, er kennt durchaus die theologische Situation, die in der Zeit nach Barth die theologische Landschaft bestimmt – keineswegs in allem zu ihrem Vorteil.

Der Gekreuzigte als Kriterium eines möglichen Gottesbegriffs

Mit Karl Barth – das ist das erste – verschmäht und verwirft Jüngel das heute übliche theologische Lamento, das die für die Theologie angeblich verzweifelte Lage beklagt. „Ein larmoyanter Ton beherrscht die gegenwärtige Theologie, die den wahren Satz Kohelet 1,18: ‚Je mehr Weisheit, desto mehr Kummer‘, auf den Kopf gestellt zu

haben und nach der Devise, je mehr Kummer, desto mehr Weisheit, sich als eine wahrhaft weise Theologie zu empfehlen scheint“ (2).

Gegen die theologische Larmoyanz will Jüngel eine Vorwärtsstrategie einschlagen und den „Versuch des Denkens“ setzen, das nicht für die Theologie um Entschuldigung bittet, sondern gerade in ihr seine höchste Möglichkeit entdeckt: „Es geht darum zu denken, was wir glauben, und deshalb bleibt die Denkbare Gottes die theologische Aufgabe, sonst droht der Aberglaube. Gott soll durch die Krise der Neuzeit hindurch auf Grund der Gewißheit des Glaubens neu denkbar werden“ (144).

Das Ziel seiner Arbeit beschreibt Jüngel noch konkreter und gibt darin programmatisch den Weg an: „aus der Erfahrung der Menschlichkeit Gottes die Möglichkeit der Rede von Gott zu erhellen und auf Grund eindeutiger Rede von Gott diesen wieder denken zu lernen“ (IX).

Jüngel geht also von der spezifisch christlichen Glaubenserfahrung aus: von der in Jesus Christus manifesten Menschlichkeit Gottes, die im gekreuzigten Christus ihre äußerste Verwirklichung gefunden hat. Deshalb ist Theologie *theologia crucis* – *Theologie des Gekreuzigten*: „Gott identifiziert sich mit dem gekreuzigten Menschen Jesus“ (XII). Daraus folgt: „Der Gekreuzigte ist das Kriterium für einen möglichen Gottesbegriff“ (248). Diese in der Christologie verankerte und von ihr aus entworfene Denkbare Gottes und Rede von Gott steht im konträren Gegensatz zur Idee Gottes als des absoluten, höchsten Wesens „supra nos“, zur Idee Gottes als des *actus purus*, als Wirklichkeit ohne Möglichkeit, wie er von der Metaphysik seit den Zeiten der Griechen entworfen wurde und wirkungsgeschichtlich bis in Theismus und Atheismus der Neuzeit präsent war. Die Destruktion eines solchen Gottes, die unter der Devise „Gott ist tot“ läuft, trifft deshalb nicht den Gott der christlichen Theologie, sondern ist eine Chance für sie. Sie eröffnet den Raum für die theologisch auszusagende Wahrheit vom Tode Gottes. In der Konsequenz dieser Gedanken kann Jüngel die Aufgabe stellen, die „*particula veri*“ des Atheismus zu erarbeiten und von einer Möglichkeit oder einer Hoffnung sprechen, von einer Zukunft, da „der Atheismus den Glauben an den gekreuzigten Gott als seinen Zwillingbruder erkannt hat“ (135).

Ausdrücklich hebt Jüngel seinen Versuch ab von dem Weg Pannenberg, demzufolge Gott „remoto deo gedacht (wird), um so zur Freiheit eines Gottesgedankens zu kommen, der dann auch als Rahmenbegriff für das dem christlichen Glauben eigene Gottesverständnis fungiert“ (IX), der auf Grund allgemeiner anthropologischer Bestimmungen Gottes Denkbare zu demonstrieren sucht (19f).

Jüngels methodischer theologischer Ansatz steht auch im Gegensatz zur Theologiekonzeption von Tillich und dessen Korrelationsprinzip – Tillich kommt bei Jüngel kaum zur Geltung – sowie im Gegensatz zum Grundmodell

katholischer Theologie, zu schweigen von Rahners Entwurf von Theologie als Anthropologie und Anthropologie als Theologie.

Die Durchführung des Themas geschieht in umfangreichen Kapiteln, in denen sich Systematik, Exegese und Historie durchdringen, gegenseitig stützen und erklären. In der Einleitung gibt Jüngel eine Problemanzeige, in der das Wort „Gott“ erörtert wird im Zusammenhang mit anderen Wörtern und deren verschiedener Funktion und Modalität. „Für die christliche Verantwortung des Wortes Gott ist der Gekreuzigte gerade so etwas wie eine Realdefinition dessen, was mit dem Wort Gott gemeint ist“ (15). Alles Kommende ist Explikation der „*theologia crucifixi*“.

Gott weltlich nicht notwendig?

Unter der Überschrift: *Ist Gott notwendig?* geht Jüngel auf die Tatsache ein, daß die Probleme der Neuzeit „alle mal primär anthropologische Probleme“ sind (16). Der Mensch entdeckt sich als Beziehungspunkt alles Seienden, obwohl er nach der „Kopernikanischen Wende“ erkennen müßte, daß er keineswegs im Zentrum der Welt steht. Dazu kommt die in anthropologischer Hinsicht gewonnene, von Jüngel übernommene These, „daß der Mensch ohne Gott menschlich sein kann“.

Dieser Tatbestand führt jedoch bei Jüngel – ähnlich wie bei Bonhoeffer – zur Folgerung, daß die „weltliche Nichtnotwendigkeit Gottes“ nicht nur theologisch zu verarbeiten sei, sondern „auch als genuin theologische Entdeckung identifiziert werden kann“ (21). Diese besteht darin, daß damit die Nichtnotwendigkeit eines Gottes ausgesprochen wird, der als absoluter „Herr“, dem alles Menschliche fremd ist, angesehen wird und der so in allem das Gegenbild des Gottes darstellt, von dem christliche Theologie spricht.

Der zweite Grund, den Satz „Gott ist weltlich nicht notwendig“ theologisch zu bejahen, besteht nach Jüngel darin, daß Notwendigkeit ein Relationsbegriff ist, also in Beziehung zu etwas anderem steht. Gott in diesen Zusammenhang zu bringen bedeutet ihn von der Welt abhängig machen. Notwendigkeit ist „für Gott nicht eine zu hoch greifende, sondern eine unzureichende Kategorie“. „Der Satz: Gott ist notwendig, ist ein schäbiger Satz. Er ist Gottes nicht würdig“ (31).

Das bisher Gesagte zeigt nach Jüngel die in der Neuzeit manifeste *theologische Grundaporie*. Sie ergibt sich aus der Spannung zwischen der in dem gekreuzigten Jesus von Nazareth begründeten christlichen Theologie und der in einer langen Tradition festgehaltenen Auffassung, daß man Gott in seinem Gottsein glaubte, denken zu können, ohne ihn als Gekreuzigten gedacht zu haben.

Die am Absolutheitsaxiom orientierte Gottesvorstellung, der „Theismus“, wurde jedoch in der Neuzeit in Frage gestellt und führte über den Weg der Nichtnotwendigkeit zur Ablehnung und Leugnung Gottes, wie sie in dem Wort vom Tode Gottes zur Sprache kommt. Damit war jedoch

keineswegs der christliche Gottesgedanke getroffen – im Gegenteil. So ergeben sich die Aufgabe und die Möglichkeit, den Gedanken vom Tod Gottes als Aussage des christlichen Glaubens neu und erst recht aufzunehmen. Dabei zeigt sich, daß die „Theologie nicht so sehr von der Proklamation des Todes Gottes als von der geflissentlichen Ignorierung des in dieser Proklamation enthaltenen Problems in Frage gestellt wird. Wie denn überhaupt zu befürchten ist, daß die Theologie nicht an den Bastionen des Unglaubens, sondern vielmehr an ihrer eigenen Verschlaffenheit zugrunde geht“ (57).

In der Erörterung dieser Thematik geht Jüngel nach einer Würdigung Bonhoeffers auf *Hegels Interpretation* des Satzes „Gott ist tot“ ein, dies unter der Überschrift: „Hegels Vermittlung des atheistisch-neuzeitlichen Gefühls mit der christologischen Wahrheit vom Tode Gottes“ (83). Diesem theologischen Satz will Hegel im Rahmen seines Willens zur Versöhnung von Philosophie und Theologie, von Glauben und Wissen eine philosophische Interpretation geben. Es sollte, „was in der positiven christlichen Religion der Glaube an den Gekreuzigten bedeutet, dem Glauben nicht allein überlassen bleiben, sondern durch Vernunft gedacht werden“ (100). Dies ist möglich, wenn erkannt wird, daß – nach Hegel – Gott die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes ist und daß der Geist, wenn er zu seiner Tiefe und damit zu sich selbst kommen will, aus sich herausgehen und auf das, was er nicht ist, auf das Fremde, eingehen und es sich aneignen muß.

Damit wird die Menschwerdung Gottes philosophisch verständlich, spekulativ denkbar, ja notwendig. Zur Menschwerdung gehört das Sterben. Und eben darauf hat sich Gott in der Menschwerdung und im Sterben Jesu eingelassen. Das Sterben Jesu ist demzufolge nicht das Sterben des Menschen Jesus; „es ist nicht dieser Mensch, der stirbt, sondern das Göttliche, eben dadurch wird es Mensch“ (102). „Nur so kommt es zur Versöhnung des Unendlichen mit dem Endlichen, daß das Unendliche die ganze Härte des Geschicks des Endlichen an sich selbst erfährt“ (103). Aber im Tod erhält sich Gott als der Tod des Todes: „weil Gott im Tod ist, negiert der Tod sich selbst“ (122).

Hegels Wort vom spekulativen Karfreitag will darnach gerade nicht dieses Wort als Abschied von Gott, also anti-theologisch verstehen, sondern als Bemühung, die orthodoxe Grundwahrheit des Christen zu bewahren, die von der Theologie vergessenen Wahrheiten neu zu denken. Deshalb sieht Jüngel in Hegels Philosophie „einen theologiegeschichtlichen Höhepunkt erster Ordnung“ (123). Das hindert ihn nicht, anzumerken, daß in diesem Entwurf der konkrete Unterschied von Gott und Mensch und vor allem die Freiheit Gottes bedroht sind (125).

Das Wort als Ort der Denkbarkeit Gottes

Der nächste Abschnitt (138–306) ist dem Problem der *Denkbarkeit Gottes* gewidmet. Es darf nicht so weit kom-

men, „daß das Denken der Neuzeit gegen Gott in die Zukunft schreitet und der christliche Glaube gedankenlos seinen Weg zieht. Das führt auf beiden Seiten zum Aberglauben“ (146). Jüngel vertritt die These, daß Descartes die Existenz Gottes in einer Weise sichergestellt habe, daß sie „notwendig zur Zersetzung des Gottesgedankens und damit der metaphysisch begründeten Gottesgewißheit überhaupt führen mußte“. Descartes macht Gott „zum Kampfgefährten gegen den menschlichen Zweifel“. „Das Zweifeln-können ist als Beweis für die Existenz eines Vollkommeneren zugleich der Erweis meiner Endlichkeit“; damit sind die Identität und Kontinuität meiner Existenz sichergestellt. Aber gerade dabei ereignet sich nach Jüngel die Auflösung der metaphysisch begründeten Gottesgewißheit. Denn: Obgleich das Wesen des vollkommen gedachten Gottes als *über mir und nur bei sich selbst* gedacht wird, muß dieses Wesen „seiner Existenz nach *bei mir und nur bei mir*, weil durch mich anwesend sein“ (166). Dieser widersprüchlichen Festsetzung Gottes „einmal über mir, einmal bei mir muß über kurz oder lang die den Widerspruch beseitigende Absetzung folgen“ (166).

Die weiteren Untersuchungen gelten der „neuzeitlichen Bestreitung der Denkbarkeit Gottes“ in den verschiedenen, ja gegensätzlichen Positionen bei Fichte, Feuerbach und Nietzsche, der begriffen hat, „daß die Konsequenz des cartesischen Existenzbegriffs gegen Descartes nur so zur Geltung gebracht werden kann, daß das über die Existenz entscheidende Ich auch hinsichtlich des göttlichen Wesens entscheidet“ (189): es kann nur *ein* über Existenz und Wesen entscheidendes Ich geben – Gott muß abgeschafft werden (187) –, Gott ist ein Ungedanke (202). „Gott starb, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe.“

Nach diesem Durchblick geht Jüngel daran, die Denkbarkeit Gottes positiv zu bestimmen: „Das Wort als Ort der Denkbarkeit Gottes“. Er sieht die Aufgabe so, daß es gelte, Gott und das Denken neu denken zu lernen (205). Dabei greift Jüngel auf seinen methodischen Ansatz zurück: von der Christologie zur Theologie, von innen nach außen. Die Möglichkeit, Gott zu denken, ist für die evangelische Theologie – Jüngel sagt häufig nicht christliche, sondern evangelische Theologie; er will damit nicht nur einen Unterschied zur philosophischen Theologie statuieren, sondern auch eine Differenz zur katholischen Theologie – nicht beliebig, „sondern eine durch das Dasein der biblischen Texte bereits bestimmte und im Glauben an Gott schon beanspruchte Möglichkeit“. Evangelische Theologie ist demzufolge nicht voraussetzungslos, sie impliziert bereits bestimmte Entscheidungen, sie denkt Gott im Zusammenhang einer Geschichte, die geschehene und verheißene Erfahrungen Gottes einschließt, die dann als Explikation des Denkens, des Glaubens theologisch expliziert werden (206).

Aus diesem Prinzip folgt die immer wieder anklingende theologische Grundentscheidung: *Der Gottesgedanke folgt aus dem christlichen Glauben*, er ist nicht dessen

Voraussetzung. „Die entgegengesetzte Auffassung ist zu bestreiten“ (207). Ohne den von Gott selbst – in Jesus dem Gekreuzigten – eröffneten Zugang zu sich selbst kann kein Denken jemals zu ihm Zugang finden (202). „Die Vernunft ist vernünftig, wenn sie begreift, daß ein Gott überhaupt nur dann als Gott gedacht wird, wenn er als sich offenbarer Gott gedacht ist“ (211). Von dieser Position aus entwickelt Jüngel die Möglichkeit, Gott als Redenden vorzustellen, was wiederum einschließt, daß der Gott Denkende bereits von Gott angesprochen, „mitgenommen“ ist, „daß Gott den Menschen angeht“. Damit verbindet Jüngel das Wortspiel, das mehr als ein Wortspiel sein soll, „daß Gott selber Wege geht“, daß Gottes Sein im Kommen ist (213).

Seine Überlegungen zur Denkbarekeit Gottes und zur Erneuerung des darauf bezogenen Denkens erweitert Jüngel als Antithese von der Gewißheit des Glaubens gegenüber der vom neuzeitlichen Denken bemühten „Sicherstellung“.

Sicherstellung ist die methodische Konsequenz des Zweifels und die existentielle Folge des Mißtrauens; *Gewißheit* ist das Implikat eines Vertrauens, das vom Vertrauen dessen getragen ist, dem vertraut wird. Hier bedarf es der Sicherstellung nicht, hier fällt auch die Selbstbegründung weg.

Mit der Darlegung dieser dem Glauben eignenden Gewißheit wird eine Dimension eröffnet, die Gott in neuer Weise denkbar werden läßt. Der christliche Glaube denkt *Gott und Vergänglichkeit* zusammen. Daraus ergibt sich nach Jüngel die Frage an die Theologie, ob sie das „Verständnis des göttlichen Wesens supra nos zu destruieren bereit ist, um Gott zu denken, wie er sich in der Identität mit dem Menschen Jesus offenbart“ (252). Denn „man kann Gott und die Vergänglichkeit nicht zusammen denken, ohne den metaphysisch gedachten Gottesgedanken aufzugeben. Die Vergänglichkeit zersetzt ihn“ (276). Gegen den Gott der Philosophie steht jedoch nicht der Verzicht auf Denkbarekeit Gottes, sondern das neu angestrebte Denken, das dem Sein Gottes entspricht (269).

Analogie als Grund der Sagbarkeit Gottes

Dem Problem der Denkbarekeit Gottes schließt sich das Problem der *Sagbarkeit* Gottes an (307–407). Wer verantwortlich von Gott reden will, muß Gott denken, Gott ist nur als Subjekt seiner selbst denkbar; dazu gehört, daß er sich geoffenbart hat. Wenn dem so ist, dann ist es nicht zulässig, daß die Theologie erklärt, sie könne nicht sagen, was Gott sei, sondern nur, was er nicht sei.

Gegenüber der *negativen Theologie*, die das Schweigen als angemessene Rede von Gott bestimmt, erklärt Jüngel, daß nach dem Neuen Testament das Geheimnis Gottes nicht verschwiegen, sondern öffentlich kundgemacht und ergriffen werden soll, daß, wer Gott als Liebe begreift, die negative Theologie, die Unaussprechlichkeit Gottes,

ebenso das „Verschweigen Gottes durch Übersteigerung“ bereits überwunden hat zugunsten der analogen Rede von Gott.

Analogie verwendet Jüngel wie Karl Barth als *Analogia fidei* und erkennt in ihr erst den „zureichenden Grund für die Sagbarkeit Gottes“ (356). Jüngel spricht dabei von dem „nicht genug zu bewundernden Werk *Erich Przywaras*“ und erklärt, daß die Diskussion um die Analogie von seiten der neueren evangelischen Theologie mit „erstaunlichem Unverstand und mit erschreckender Leichtfertigkeit“ geführt wurde als „Schreckgespenst“, als Griff nach Gott (384). Von seiten evangelischer Theologen wurde in der Lehre von der Analogie „in der Regel genau das beanstandet, wogegen diese Lehre sich doch selbst richtete“. Die Analogie ist „die Gralshüterin des Mysteriums“, die „Verhinderung eines Gott, Mensch und Welt zusammen zwingenden Systems“ (388).

Dennoch übt Jüngel an Przywaras Konzept von Analogie eine kaum vermutete Kritik. Die sich auf das IV. Laterankonzil beziehende Bestimmung der Analogie, daß die Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf größer sei als die Ähnlichkeit, kehrt Jüngel in die These um, daß inmitten der zwischen Gott und Menschen bestehenden Unähnlichkeit eine um so größere Ähnlichkeit bestehe (393).

Deshalb ist *Jesus das Gleichnis Gottes*. Dem entspricht es nach Jüngel, daß – eine kühne Wendung – in den Evangelien in *Gleichnissen* wird geredet und daß dies die Gott entsprechende Rede ist (393), in der Gott als Wort in menschlichen Worten Menschen nahe kommt.

Durch die christologische Verklammerung: der Mensch Jesus – er allein – ist das Gleichnis Gottes (394), wird die dem entsprechende analoge Rede zum Grund der Sagbarkeit Gottes. Analoge Rede wird zur Sprache des Glaubens überhaupt, sie ist die Voraussetzung für die kerygmatische Rede von Jesus, dem Sohn Gottes (400).

Von da wird die Brücke zum letzten großen Abschnitt geschlagen: *Die Menschlichkeit Gottes als zu erzählende Geschichte*. Die Gott entsprechende Sprache ist das Zeitwort – also ein Sprachgeschehen, eine sprachliche Bewegung (411). „Will das Denken Gott denken, muß es sich im Erzählen versuchen.“ Das Erzählen, das immer neue Erzählen, entspricht der Menschlichkeit Gottes und läßt zutage treten, daß Gottes Sein auf Geschichte bezogen ist und deshalb verlangt, erzählt zu werden. Die Evangelien sind „Erzählvorgänge, in denen die ältesten christlichen Gemeinden die Menschlichkeit Gottes als Geschichte Jesu Christi erzählten“ (418). Die Jünger sind demgemäß Zuhörer von Erzählungen; die Kirche ist als Erzählgemeinschaft, als Institution des Erzählens, zu verstehen, die dadurch erhalten wird, daß sie die gefährliche Geschichte Gottes weitererzählt (426).

Aus alledem folgt für Jüngel, daß die argumentierende Theologie wieder zur narrativen Theologie werden kann und heute auch wieder werden soll (427).

Diese Thematik wird konkretisiert in der Aufgabe, die sich Jüngel zum Schluß und als Ziel seiner Arbeit stellt: *Gottes*

Sein als Gottes Liebe zu erzählen, den Satz „Gott ist die Liebe“ so zu denken, daß seine Wahrheit erzählbar bleibt. Der Satz: Gott ist die Liebe führt aber, weil Liebe das Gegenüber von Liebendem und Geliebtem einschließt, notwendig zur „Selbstunterscheidung Gottes von Gott“ und damit zur Aussage vom dreieinigen Gott, als dessen Vestigium – damit schließt sich der Kreis – „dann allein das Sein des Menschen gelten kann, mit dem Gott sich identifiziert hat“ (430).

Der dreieinige Gott als Geheimnis der Welt

Die Begründung dafür liegt in folgendem Argumentationsgang: *Trinität* ist der Ausdruck der Wahrheit, daß Gott lebt. Diese Wahrheit hat sich an der Wirklichkeit des als Gott verkündeten Jesus von Nazaret zu bewähren, vor allem am Tod Jesu. Die Bewährung erfolgt dadurch, daß im Tod Jesu ein neues Gottesverhältnis erschlossen wird: Es stellt sich dar als Sieg des Lebens über den Tod. „Der Glaube, der sich der am Tod Jesu bewährten Gewißheit dieses lebendigen Gottes verdankt, verkündet und erzählt die das Sein Gottes selber bestimmende Spannung zwischen ewigem Leben und zeitlichem Tod als Geschichte Jesu Christi. Und er denkt und bekennt diese Geschichte im Begriff des dreieinigen Gottes“ (471). So wird die Trinitätslehre zum soteriologischen „Lehrstück schlechthin“ (471).

Das Schlußkapitel greift auf den Titel des ganzen Buches zurück und präzisiert zugleich: *Der Dreieinige Gott als Geheimnis der Welt* (514–543). Damit werden die Grundmotive des ganzen Werkes noch einmal zusammengefaßt und konzentriert vorgestellt: In der Identität mit Jesus Christus ist Gott das eigentliche Geheimnis der Welt. Das heißt zugleich: indem Gott in Jesus dem Menschen zur Welt kommt, ist er das Geheimnis der Welt. In diesem Kommen zum Menschen bis in den Tod – kommt Gott zu sich selbst, kommt Gott zu Gott. Zugleich zielt Gott im ewigen Gottessohn auf den zeitlich von Gott kommenden Menschen. Das Ziel, das Gott sich selber ist, ist nicht gleich Ursprung. Aber es ist dem Ursprung gleich. Der Sohn ist gleichen Wesens mit dem Vater (527). Dadurch wird der Mensch Gott analog – der Mensch ist es von sich aus nicht –, er wird es durch den Tod des Gottessohnes und die Auferweckung von den Toten.

Für den Menschen eröffnet sich dadurch eine Zukunft; sie bedeutet Hineingenommen-Werden in das als „Kommen“ verstandene göttliche Sein: „Gott und der Mensch werden die Liebe als ihre gemeinsame Zukunft haben“ (534). „Der Glaube an den dreieinigen Gott führt zu einem gemeinsamen Leben mit dem dreieinigen Gott“ (ebd).

Gott als Geheimnis der Welt hat seine anthropologischen Entsprechungen: *Glaube, Liebe, Hoffnung* (535). Sie bewahren den Menschen davor, sich selbst zu haben, sich selbst zu besitzen. Jüngel sieht darin anthropologische Fehleinstellungen und fehlorientierte Kategorien. Glaube,

Liebe und Hoffnung lassen das Sein des Menschen als ein Werden begreifen. Das ist kein Mangel, sondern eine Auszeichnung. Zeichen der Freiheit. Das Größte aber ist die Liebe, weil im Ereignis der Liebe Gott und der Mensch dasselbe Geheimnis teilen (538). Die Liebe ist das Größte. „Nicht weil sie das wäre, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Die Liebe – das ist vielmehr Gott, weil er menschlicher nicht geglaubt und erhofft werden kann. Die Liebe – das ist eben deshalb zugleich die Macht, die den Menschen menschlich und immer noch menschlicher macht. Im Glauben an die Macht und in der Hoffnung auf ihren Sieg, hört der Mensch niemals auf, Mensch zu werden“ (543).

Verifikation des theologischen Anspruchs nicht Aufgabe der Theologie?

Dieser Bericht über ein Buch ist sehr ausführlich geraten, und doch ist er noch lange nicht ausführlich genug, blickt man auf seinen Umfang und den reich differenzierten Inhalt sowie die Fülle der darin beschriebenen und zur Reflexion gestellten Probleme.

Eine *Würdigung* hat zunächst Jüngels Werk als Zeugnis eines intensiven, eindringlichen theologischen Denkens und Schaffens zu bezeichnen, von dem man ohne Übertreibung sagen kann: es stelle einen Markstein in der gegenwärtigen Theologie dar und zähle zu den Werken, an denen man nicht vorübergehen kann, ohne Gefahr zu laufen, einen wichtigen theologischen Gesprächspartner übergangen zu haben.

Jüngels Werk ist dadurch bemerkenswert, daß es den Mut hat und die Kraft aufbringt, bei *einem* Thema zu bleiben, das heute zweifellos das zentrale Thema der Theologie ist. Es ist zugleich so umfassend, daß dabei vieles einbezogen werden kann bzw. muß und deshalb zur Sprache kommt. Dies geschieht bei Jüngel nach einem klar formulierten theologischen Programm und einem durchdachten Plan. Das Thema wird in vielen konzentrischen Kreisen, die schließlich spiralförmig enden, durchgeführt. Dabei verarbeitet der Verfasser eine Fülle von theologischen und philosophischen Inhalten. Jüngels Kenntnis der Bibel, der gegenwärtigen Exegese, der Geschichte der Theologie und der Philosophie ist erstaunlich, am eindrucksvollsten ist seine systematische und spekulative Kraft, die Anstrengung des Begriffs.

Ebenso sei noch einmal der *Mut zur Theologie* und die Freude an ihr erwähnt, die aus dem Buch spricht, die sich ihrer Sache nicht schämt oder darüber in Verlegenheit kommt, sondern die ihrer Sache sicher und von ihr vollkommen überzeugt darangeht, zu denken, was der Christ glaubt, und für eine Erneuerung des Denkens und des Glaubens plädiert. Die Ausführungen zur *theologia crucis*, zur Rede vom Tod Gottes, die Verbindung von Kreuzestheologie und Trinitätslehre verdienen besonders hervorgehoben zu werden; desgleichen die Ausführungen zur analogen Rede von Gott, zum Satz: Gott ist die Liebe und

als solcher Geheimnis der Welt, die Bemerkungen zur narrativen Theologie.

Eine Würdigung im ganzen verlangt ungleich mehr Raum, als er hier zur Verfügung steht. Es können und sollen deshalb nur einige *Anmerkungen* gemacht und *Anfragen* gestellt werden.

Zunächst zum *Methodischen*: Jüngel geht vom Konkreten und Spezifischen der christlichen Glaubenserfahrung aus; es ist der Weg, der vom christologischen Zentrum her die universale Geltung des hier vorgestellten Gottesbegriffs zu entfalten sucht. Das ist eine notwendige, unverzichtbare Aufgabe der Theologie, ein hoch zu schätzender Dienst an den Glaubenden und an der Gemeinschaft der Glaubenden, denen es darum geht, nicht nur zu glauben, sondern zu denken, was sie glauben.

Wenn ich recht sehe, liegt hier eine Theologie des christlichen Bekenntnisses, des Kerygmas, des seiner selbst gewissen Glaubens vor, der in der Lage ist, die Strahlen des in ihm gegebenen Lichts in universaler Weise zu entfalten.

Die andere Aufgabe, die ebenfalls von der Theologie gerade heute zu leisten ist – *wie komme ich von außen nach innen*, welches sind die im Menschen oder in der Welt liegenden Voraussetzungen und Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Glaubens, wo liegt die gerade heute gefragte und gesuchte Glaubwürdigkeit dieses Glaubens, wie ist dieser Glaube zu verifizieren? –, tritt demgegenüber zurück. Jüngel sagt ausdrücklich, die Verifikation des – theologischen – Anspruchs könne nicht Aufgabe wissenschaftlicher Theologie sein (391). Frage: Wieso nicht? Was denn sonst? Kommt dann die Theologie nicht in Gefahr, Anspruchs-, Behauptungstheologie zu sein? Jüngel erklärt: Gott ist weltlich nicht notwendig, der Mensch kann ohne Gott menschlich sein. Dem steht nicht nur eine Wolke von Zeugen in der heutigen Philosophie und Theologie entgegen, im Grunde die gesamte Tendenz, Theologie als Anthropologie und Anthropologie als Theologie zu verstehen – sondern vor allem die im Alten und Neuen Testament sich findenden Aussagen über die Welt als Schöpfung und über den *Menschen* als Bild und Gleichnis Gottes. Diese Spur ist auch im neuzeitlichen Denken nicht ausgelöscht. Gott gehört in die Definition der Welt und des Menschen. Vom Menschen reden heißt von Gott reden (Bultmann). Hier wird nicht „remoto Deo“ gedacht, sondern die Dimension des Göttlichen anthropologisch erhoben. Insofern ist der Satz Jüngels „Gott ist weltlich nicht notwendig“ ein schwer verständlicher Satz, wieso er ein „schäbiger Satz“ sein soll, ist ebenfalls nicht klar. Ebenso ist zu bestreiten, daß der Mensch „von sich aus“ (was heißt das?) „Gott nicht analog sei“ (529).

Es ist ebensowenig einzusehen, wieso das neuzeitliche Denken, das sich im Subjekt begründet, ja wieso überhaupt Selbstbegründung, anders gesagt, wieso Anthropozentrik theologisch so negativ qualifiziert werden muß, wie es bei Jüngel der Fall ist. Ist Anthropozentrik nicht zu vereinbaren mit Theozentrik und deshalb eine Chance, von Gott zu denken und von ihm zu sprechen, und zwar in

einem theologisch zulässigen Sinn? Deshalb ist es sehr zu bezweifeln, daß die Destruktion des viel geschmähten Theismus des absoluten, allmächtigen „Gottes über uns“ (spricht so nur der metaphysische Gottesbegriff, klingt der erste Glaubensartikel von Gott dem Vater dem Allmächtigen, dem Schöpfer Himmels und der Erde, nicht ganz ähnlich?) im Verbund mit dem Atheismus das Geheimnis Gottes als Liebe neu entdecken können. Ich fürchte, hier liegt eine Täuschung vor. Welches Interesse sollte der Atheismus an einem wie immer, auch in der Gestalt des Gekreuzigten, verkündeten Gott haben? Dazu kommt, daß der Atheismus der Neuzeit sich keineswegs nur am metaphysischen Gottesbegriff als solchem entzündete, sondern an der Gestalt der christlichen Religion. Die christliche Theologie macht es sich deshalb zu einfach, wenn sie erklärt, vom Atheismus sei sie nicht betroffen, denn es gehe ihr nicht um Theismus, sondern um eine total andere, um die christliche Gotteserfahrung.

Ist der Gottesgedanke nicht Voraussetzung des christlichen Glaubens?

Jüngel bestreitet, daß der Gottesgedanke die allgemeine anthropologische Voraussetzung des christlichen Glaubens sei, die „zwar so nicht mehr gegeben sei, gerade deshalb aber zurückgewonnen werden müsse“ (207). Nach Jüngel folgt der Gottesgedanke ausschließlich aus dem Glauben an den Jesus, in dem Gott „definitiv zugänglich geworden“ ist. Letzteres kann niemand bestreiten, aber folgt daraus, daß der Gottesgedanke nicht die Voraussetzung des christlichen Glaubens sein kann, heißt das die Definitivität der Selbsterschließung Gottes im Jesus leugnen? Keineswegs. Aber es muß gefragt werden, wie kommt der Mensch dazu, in der Person, im Geschehen des Jesus von Nazaret eine *Manifestation Gottes* zu erkennen, wenn er kein Vorverständnis davon hat, was mit Gott gemeint ist? Dieses Vorverständnis und Verständnis ist keineswegs nur in der metaphysischen Gottesvorstellung, also im Theismus, gegeben, sondern vor allem in jener anthropologischen und sozialen Wirklichkeit, die mit *Religion* gemeint ist, in der die ursprüngliche Verwiesenheit des Menschen zu Gott in vielfacher, zugegeben auch in vielfach gebrochener Weise zur Sprache kommt.

Wie ist nach Jüngel das Vor- und Außerchristliche theologisch zu qualifizieren? Wie sieht eine Theologie der Religion und der Religionen aus? Konkret gefragt: Wie kommt der römische Hauptmann zu dem Bekenntnis: Dieser war Gottes Sohn? Wenn Jüngel zur Bestätigung seiner These das Wort 1 Kor 1, 18 vom Kreuz als Skandal und Torheit anführt, dann ist zu sagen: Im gleichen Neuen Testament stehen auch andere Relationen; man lese die Missionsreden in der Apostelgeschichte Kap 14, 16 und 17: „Was ihr verehrt, ohne es zu wissen, das verkündigen wir euch“ (Apg 17, 23). Der beliebte Hinweis auf den Mißerfolg, auf die „verunglückte Predigt“ auf dem Areopag ist kein Argument, weil „Erfolg“ keine theologische Kategorie ist.

Die gleiche Theologie, die die Unterscheidung des Christlichen und den darinliegenden Widerspruch durchaus kennt, aber die „Anknüpfung“, die Abholung, modern gesagt, den Kontext nicht verschmäh, findet sich im Johannesprolog, in den Gefangenschaftsbriefen, in der Lehre vom „Logos spermatikos“, von der „anima naturaliter christiana“ in der Theologie der Kirchenväter, vor allem der Alexandriner – und nicht zuletzt in den überzeugendsten Vertretern einer christlichen Mission: Das Wort vom Kreuz stand nicht am Anfang, sondern am Ziel ihrer Verkündigung. Die umstrittene, aber keineswegs widerlegte Kategorie Karl Rahners vom anonymen Christen, von der Anthropologie als defizienter Christologie, soll nur erwähnt werden.

Gewiß kann und soll das als Voraussetzung genannte Vorverständnis von Gott durch den Glauben an den mit dem Menschen Jesus sich identifizierenden Gott in einer Umkehr des Denkens modifiziert und verwandelt werden. Aber es ist auch heute nicht zu sehen, wie ohne eine solche Voraussetzung, die ausdrücklich zu machen ist – etwa im Dialog mit der Anthropologie –, christlicher Glaube heute vermittelt werden soll. Selbst wenn im Glauben an Jesus den Christus, wenn im Umgang mit dem Evangelium einem Menschen aufgeht, was es mit Gott auf sich habe –

ohne Voraussetzung kommt diese Bewegung nicht in Gang.

Man kann dafür auch sagen: Die in Jesus dem Christus gegebene Antwort setzt eine *Frage* voraus; diese Frage ist der Mensch selbst und das in ihm anwesende Geheimnis. Dadurch wird Gott nicht vom fragenden Menschen abhängig gemacht. Denn von der Frage her ist nur das Daß einer möglichen Antwort, aber keineswegs schon deren Inhalt bestimmt. Deshalb gehört die Bemühung um die Voraussetzungen des christlichen Glaubens gerade heute zu den zentralen Aufgaben der Theologie. Es scheint mir nicht zufällig, daß es im Bereich der evangelischen Theologie heute die Bemühung um eine *Fundamentaltheologie* gibt. Deshalb ist die Forderung Jüngels, den Theismus zu überwinden, eine fragwürdige und gefährliche Sache. Eine Begründung der „Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus“ nennt zwei Partner, die keineswegs als gleich zu erachten und theologisch zu werten sind.

Mit dem hier Gesagten sollten einige Fragen und Aufgaben genannt werden, die bleiben und von denen zu wünschen wäre, sie fänden eine ebenso ernsthafte, umfassende und gründliche Darlegung, wie dies im Werk Jüngels geschieht.

Heinrich Fries

Kurzinformationen

Anlässlich seines 80. Geburtstages am 26. September wurde Papst Paul VI. in zahlreichen Kommentaren gewürdigt. Es fiel auf, daß sich sowohl Journalisten wie kirchliche Persönlichkeiten um ein sehr ausgewogenes Urteil über den gegenwärtigen Papst bemühten. Herausgestellt wurden vor allem sein Bemühen um die Vertiefung des Glaubens, seine Sorge um den Zusammenhalt und die Einheit der Kirche, sein Einsatz für den Frieden, sein Bemühen um Kontinuität in der kirchlichen Entwicklung, aber auch sein Anspruch, kirchliche Autorität trotz Kurienreform, Bischofssynode und Anerkennung der regionalen Eigenbedeutung des kirchlichen Lebens und vielfältiger Formen kirchlicher Mitverantwortung auf den verschiedenen Ebenen vorwiegend zentral durchzusetzen, auf der Funktion des Petrusamtes als, wie es der Papst durchgängig formuliert, „Fundament und Mitte der Einheit der Kirche“ entschieden zu beharren, die päpstliche Autorität voll und manchmal über das Maß der eigenen Leistungsfähigkeit des Papstamtes wie der kurialen Behörde hinaus auszuschöpfen. Den persönlichsten und zugleich nuanciertesten Kommentar gab Kardinal *Franz König* in einem von Kathpress (14. 9. 77) verbreiteten Text. Er halte, so der Erzbischof von Wien und Präsident des päpstlichen Sekretariats für die Nichtglaubenden, Paul VI. „für einen ganz großen Papst, weil er es vielleicht am schwersten von allen hat, weil auf ihm die größte Last ruht“. Der gegenwärtige Papst sei hineingestellt in eine Zeit der großen Prüfung für die Kirche. Wengleich die Geschichte schon

schwierigere Perioden der Kirche erlebt habe, so vermöge dieses Wissen die Last der Gegenwart nicht zu vermindern, die Paul VI. besonders bedrücke. Er spüre die Schwere der Verantwortung, „die Beschlüsse des Konzils durchzuführen, fortzuschreiten auf dem Weg, den das Konzil gewiesen hat, gleichzeitig aber das Tempo des Fortschreitens unter Kontrolle zu halten“. Wenn man aber dem Papst den Vorwurf mache, er wolle das Konzil in seinen Auswirkungen wieder abbremsen, dann sei das „einfach nicht wahr“. Der Papst sei durchaus ein Mann des Konzils, wende sich aber gegen die Vorstellung einer dauernden Revolution in der Kirche. Dieser Papst sei ein ehrlicher Mann; er tue das, was er kann; „was er nicht tun kann, sollte man fairerweise nicht von ihm verlangen“. Wenn *Pius XII.* der Respekt der Welt und *Johannes XXIII.* die Liebe galt, brauche *Paul VI.* unser Verstehen. Der Papst trage die Last der Verantwortung für uns, er könne sie aber nicht allein tragen. „Wir alle müssen mithelfen, auch dadurch, daß wir ihn aufmerksam machen, wenn er sich Last aufbürdet, die er nicht tragen kann.“ Paul VI. selbst strafte im übrigen alle Gerüchte über Rücktrittsabsichten und verschlechterten Gesundheitszustand dadurch Lügen, daß er trotz einer schmerzhaften Arthrose wenige Tage vor seinem 80. Geburtstag am *Nationalen Italienischen Eucharistischen Kongreß in Pescara* teilnahm und – als Höhepunkt des einwöchigen Kongresses – Eucharistiefeier und Predigt hielt. Er wurde von den ca. 300 000 Teilnehmern stürmisch akklamiert.