

NIKOLAUS LOBKOWICZ · EICHSTÄTT

DIE MENSCHLICHKEIT GOTTES

Zu Eberhard Jüngels «Gott als Geheimnis der Welt»

Thomas von Aquin ist an mehreren Stellen seines Werkes der Frage nachgegangen, warum gewisse, für das Heil des Menschen erhebliche Einsichten, die auch philosophisch erwiesen werden können, offenbart wurden. Dieselbe Frage hatte schon Moses Maimonides beschäftigt und Thomas fasst dessen Antwort meist so zusammen: Nur wenige von uns sind fähig, philosophischen Argumenten zu folgen, unser Leben ist kurz und Philosophie kann irren.¹ Dennoch geht die Theologie des Thomas von der Annahme aus, die *sacra doctrina* vollende die Philosophie so, wie Gnade die Natur voraussetzt. Angesichts der langen Tradition christlichen Denkens, wie sie ihm vertraut war, kam Thomas nicht die Möglichkeit in den Sinn, dass selbst gut erwiesene und an sich richtige philosophische Aussagen die Theologie irreführen oder ihr doch den Weg zu wichtigen Einsichten verbauen könnten. Dabei ließe sich diese Gefahr gerade am Aufbau der *Summa theologiae* zeigen. Sie setzt bei einem philosophischen oder doch jedenfalls vorthelogischen Gottesbegriff an und baut ihn mit Hilfe der Trinitätslehre theologisch aus; dass dies nur auf Grund unseres Glaubens an die Menschwerdung Gottes möglich ist, wird ausdrücklich erst zum Thema, nachdem die Darstellung des Hervorgehens der Schöpfung aus Gott und die Rückkehr der Schöpfung zu Gott vollendet ist. Die Frage nach der Menschwerdung Gottes hat so nach Thomas' eigener Meinung nur oder doch vorzüglich die Funktion, den «Weg» aufzuzeigen, der die Schöpfung, insbesondere uns Menschen, zu Gott zurückführt.² Die Tatsache, dass wir von Gott so, wie wir Christen es tun, nur deshalb sprechen können, weil das Wort, das von Anfang an bei Gott, ja selbst Gott war, als Mensch unter uns Menschen gelebt hat, verblasst hinter einem Gottesbegriff, der dem Ansatz nach philosophisch, nicht theologisch ist. Dass «Gott» ein anderes Wort für «Liebe» und «Liebe» ein anderes Wort für «Gott» ist (vgl. 1 Joh 4,16)³, geht in der letztlich philosophischen Aussage unter, Gott sei das *ipsum*

NIKOLAUS LOBKOWICZ, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

esse, was Aristoteles zwar nicht gesagt hat, aber auch er hätte sagen können. So richtig und unentbehrlich die Aussage sein mag, Gott sei der durch nichts eingeschränkte Akt und insofern das Sein selbst, hat sie nichts spezifisch Christliches an sich.

Eine philosophische Gotteslehre kann streng genommen von Gott nur als von der Ursache uns vertrauter innerweltlicher Phänomene sprechen; Gott ist ihr nur als *aliquid supra omnia existens quod est principium omnium et remotum ab omnibus*⁴ zugänglich. Zwar kann eine Theologie, die bei dieser Gotteslehre ansetzt, nachträglich sagen, Gott sei *in omnibus rebus sicut agens adest ei in quod agit*.⁵ Aber dass Gott, wie es bei Augustinus heißt, *interior intimo meo*,⁶ uns näher ist, als wir selbst uns je nahe zu sein vermögen, bleibt ohne Blick auf die Menschwerdung ein Bild, eine Metapher. Und zwar umso mehr, als auch und gerade die *analogia nominum* uns am Ende nur erlaubt, von Gott zu sagen, was er *nicht* ist. In Gegensatz zu dem, was Karl Barth im ersten Band seiner *Dogmatik* meinte (die *analogia entis* als «Erfindung des Antichrist», wegen der man «nicht katholisch werden» könne) erlaubt uns die Lehre von der Analogie ja nicht mehr als zu behaupten, dass ein Prädikat Gott wirklich zukommt; sie hilft uns nicht zu verstehen, was es auf Gott angewandt eigentlich besagt.

Der evangelische Theologe Eberhard Jüngel hat vor bald dreißig Jahren in seinem Buch *Gott als Geheimnis der Welt* den schwierigen Versuch unternommen, diese Perspektive zu korrigieren; es ist inzwischen in sieben Auflagen erschienen.⁷ Um es gleich vorweg zu sagen: Auch wenn man an dem einen oder anderen Punkt nicht zustimmen können sollte, ist dieses Buch ein großer Wurf, der in seiner Komplexität, Originalität, Belesenheit, Begriffsschärfe und Artikuliertheit an andere große Bücher des 20. Jahrhunderts wie *Sein und Zeit* oder *Wahrheit und Methode* erinnert (obwohl es sich als ein bewusst streng theologisches Werk versteht). Dies hat u.a. damit zu tun, dass der 1934 geborene Verfasser, inzwischen emeritierter Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Tübingen, nicht nur ein hervorragender Kenner der Philosophiegeschichte ist, sondern auch philosophische Texte ungewöhnlich klar und kompetent kommentiert. Gerade seine Darstellung der Analogielehre des Thomas ist hervorragend und Jüngel zählt auch nicht zu jenen, die Erich Przywaras *Analogia entis* mit dieser Lehre verwechseln oder sie gar, wie er selbst von der «neueren evangelischen Theologie» schreibt, «mit erstaunlichem Unverstand und mit erschreckender Leichtfertigkeit» beurteilen (384).⁸ Freilich stört ihn, dass der Akzent der (letztlich philosophischen) Analogielehre, wie die Scholastik sie verstand, auf der verbleibenden Unbekanntheit Gottes liegt und diese dadurch zu einer «unerträglichen Unheimlichkeit» wird: Wir werden «durch uns selbst auf einen Unbekannten verwiesen, ohne den wir nicht wären» (378). Deshalb sucht Jüngel nach Wegen, nicht die Folgerun-

gen aus unserer Welterfahrung, sondern das menschliche Verständnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, konkret das Evangelium, als «analoge Rede von Gott» zu deuten. Damit kommt es geradezu zu einer Umkehrung der klassischen Analogielehre: Die «noch so große Unähnlichkeit» von Gottesherrschaft und Welt kommt in einer «noch größeren Ähnlichkeit zum Zuge». Die Fremdheit der Gottesherrschaft, ihre «abstrakte Verschiedenheit von der Welt», wird «am Ende durch eine größere Vertrautheit im Sinne einer der Welt zugute kommenden *konkreten Unterschiedenheit* von der Welt überboten» (403).

Das leitende Anliegen des Buches ist der Versuch, «zu *sagen*, wovon wir eigentlich *reden*, wenn wir *von* Gott reden» (XI). Dass Theologie Rede von Gott ist, scheint das Selbstverständlichste auf der Welt zu sein. Und doch spricht vieles dafür, dass wir nicht wissen, wovon diese Rede spricht, ja dies vielleicht nicht einmal wirklich wissen sollen, weil Er «in unzugänglichem Licht» wohnt und kein Mensch ihn je gesehen hat (1 Tim 6,16). Dies ist, wie Jüngel in einer Reihe von Denkschritten (Descartes, Fichte, Feuerbach, Nietzsche) zeigt, nicht ohne Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des neuzeitlichen Atheismus. Wann immer wir meinen, etwas von Gott verstanden zu haben, sprechen wir eben deshalb nicht mehr von Ihm: *si comprehendis, non est Deus*.⁹ Eine lange Tradition, die keineswegs auf jene der «negativen Theologie» reduziert werden kann, sondern von Platon über Gregor von Nazianz und Johannes Damascenus bis eben zum Pseudo-Areopagiten reicht, meint, Gott verschweigen zu müssen, weil «das Göttliche unsagbar und unbegreiflich ist» (so Damascenus); beim Areopagiten spricht Jüngel geradezu von einer «Verschweigung Gottes durch Übersteigerung» (316, 347ff.). Aber Gott hat sich eben auch «durch die Identifikation mit dem gekreuzigten Jesus definiert»; wenn wir dies verstehen oder doch denken können, können wir, so Jüngel, «sagen, wovon wir reden, wenn wir von Gott reden». Es geht also darum, «die Möglichkeit der Rede von Gott ... aus der Erfahrung der Menschlichkeit Gottes» zu erhellen, selbst wenn dies bedeutet, dass man sich dann mit gewagten Wendungen wie «Gott ist gestorben» auseinandersetzen muss.¹⁰

Diese Perspektive führt in tiefe, am Ende sogar gefährliche Gewässer. Die Behauptung, dass wir von Gott nur sinnvoll reden können, wenn wir die Inkarnation voraussetzen (und zwar nicht nur in dem Sinne, dass wir ohne die Offenbarung in Jesus Christus von ihr nicht wüssten), wir also ohne Blick auf den Menschen Jesus im Grunde von Gott nichts wirklich Zutreffendes, Wesentliches und zugleich Verständliches sagen können, birgt die Gefahr in sich, dass nicht nur die Unterscheidung zwischen Christi göttlicher und seiner menschlichen Natur unscharf wird, sondern legt auch nahe, dass Gott ohne die Menschwerdung und am Ende vielleicht sogar die Schöpfung nicht wäre, wer Er ist. Bei allen eingangs erwähnten Nachteilen

ist dies eben der Vorteil einer systematischen Theologie, die bei einem von der Welt her erschlossenen Gott ansetzt; so umständlich die Schwierigkeiten sein mögen, über Gott ohne nachträgliche Einführung der Offenbarung spezifisch Christliches zu sagen, lädt sie nicht von sich aus dazu ein, die Welt gleichsam als eine «Verlängerung Gottes» zu deuten; wenn sie ehrlich ist, erlaubt sie nicht zu vergessen, dass die von der Welt her aufgebaute Leiter höchstens dann und insofern fortgeworfen werden kann, wenn und als Gott von sich selbst sagt, wer Er ist.

Als theologisch nur teilgebildetem Vertreter des Faches Philosophie fällt es mir nicht leicht zu entscheiden, ob und inwiefern Jüngel der plotinisch-hegelschen Versuchung widersteht, zu Gott so aufzusteigen, dass die Leiter eben doch weggeschoben werden kann (wobei bei den Neuplatonikern diese Versuchung asketisch-mystische Dimensionen hatte, die dann bei Hegel völlig fehlen), man also von einer Gott immanenten Notwendigkeit sprechen kann, die Welt zu erschaffen und dann Mensch zu werden. Sein Trinitätsverständnis ist deutlich «praxeologisch»,¹¹ d.h. versteht die Dreifaltigkeit von dem aus, was Gott in Jesus Christus «getan» hat; die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität liegt Jüngel ähnlich stark am Herzen wie von Balthasar, etwa im dritten Band der *Theodramatik*.¹² Doch während Balthasar sich darauf berufen kann, vorher ausführlich philosophisch gesprochen zu haben, hat sich Jüngels Misstrauen gegenüber der klassischen metaphysischen Tradition diesen Zugang verbaut. Im Gegensatz zu manchen anderen evangelischen Theologen will Jüngel nicht die Bedeutung der immanenten Trinitätslehre in Frage stellen; doch lässt er sie nur als «summarischen Begriff» von «Gottes Geschichte mit dem Menschen» gelten (475). Aber waren wir Christen nicht immer schon, etwa bei den Auseinandersetzungen mit dem Arianisten, der Meinung, Gott wäre eine Trinität auch dann, wenn es keine Geschöpfe gäbe (und Gott deshalb nicht Mensch geworden wäre)? «Die Schöpfung ist eine freie Willenshandlung (*un acte de libre volonté*), während das Hervorgehen der Personen kraft der Natur, *kata physin*, erfolgt».¹³ Ist damit nicht gesagt, dass die immanente Trinitätslehre zwar *historisch* und möglicherweise sogar grundsätzlich *in ordine cognoscendi* ein zweiter Schritt sein mag, die ökonomische sie jedoch *inhaltlich* voraussetzt und deshalb mehr als ein «summarischer Begriff» sein muss? Manche Formulierungen im letzten Teil von Jüngels Buch klingen so, als würde der Verfasser meinen, die Trinität würde durch die Menschwerdung nicht nur offenbart, sondern geradezu konstituiert.¹⁴ Es ist wohl kein Zufall, dass «Kirche» in Jüngels Buch nur einmal erwähnt wird, und zwar als (allerdings gottgewollte) «Institution des Erzählens» (426). Ein Dogma, das in der hl. Schrift nur angelegt und erst von der Kirche entfaltet worden ist, ist ihm verdächtig, verlangt, so meint er, «umsichtige Korrekturen» (475). Im letzten Teil des Buches, aber eben nur in diesem (und

nicht auf den stellenweise überzeugend großartigen letzten Seiten) tauchen sprachliche Manierismen auf, die an die Sprechweise Hegels erinnern, wenn dieser sich nicht «festnageln lassen» wollte (allein die öfter wiederkehrende Formulierung, Gott «identifiziere sich» mit dem Menschen Jesus, zählt dazu – als ob Jesus erst im Tod und in der Auferstehung zu der Person geworden wäre, die Gottes Wort war bzw. ist).

Solche (vielleicht gar nicht berechtigte, weil den Autor missverstehende?) Bedenken sollten jedoch theologisch gebildete Katholiken nicht davor abschrecken, Jüngels Buch sorgfältig zu studieren. Schon allein die Abschnitte über die Denkbarkeit und die «Sagbarkeit» Gottes, aber auch z.B. längere Abhandlungen über die neutestamentliche Bedeutung von «Geheimnis» (*mysterion, sacramentum*) oder über das Wesen der Liebe (der Verfasser knüpft hier an Josef Pieper an) enthalten zahllose meisterhafte Analysen. Und überdies lernt man aus diesem Buch von Neuem, wie wenig Zuverlässiges wir ohne Glauben an den Erlöser von Gott wissen können und deshalb unbedacht sagen dürfen. Jüngel mag von einem postulierten «Ende der Metaphysik» her denken (wobei er freilich ein wenig die Tatsache zu unterschätzen scheint, dass auch und gerade der Deutsche Idealismus, zumal in seiner Hegelschen Gestalt, immer noch eine Variante dieser Metaphysik ist), aber er kennt diese Tradition gut und man kann ihm wahrhaftig nicht vorwerfen, er nehme sie leicht.

Ein Thema erwähnt Jüngel freilich nicht: dass das Ansetzen bei einem «bloß philosophischen» Gottesbegriff u.a. die Funktion hatte, ein Gespräch mit jenen zu ermöglichen, die weder das Alte noch das Neue Testament anerkennen oder auch nur kennen. Thomas hat mehrmals darauf hingewiesen.¹⁵ Jüngels Bemühung, «aufgrund eindeutiger Rede von Gott diesen wieder denken zu lernen» (IX), scheint ein solches Gespräch nicht einmal für sonderlich wünschenswert zu halten. So überzeugend der Verfasser zumindest eine Dimension¹⁶ der Entstehung des neuzeitlichen Atheismus beschreibt, ist schwer zu sehen, wie seine Darstellung auch nur den Beginn eines Dialoges mit einem «Ungläubigen» erlauben soll – es sei denn auf dem Umweg über die klassische Metaphysik, deren Ende dann vielleicht doch nicht so endgültig ist, wie heute viele meinen. Man muss dabei nicht immer gleich an *Gottesbeweise* im engen Sinn des Wortes denken; bei diesen geht es ja auch darum, einen Weg zu finden, von der Welt her über «Gottes Eigenschaften» zu sprechen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Am ausführlichsten *De Ver.* 14, 10; auch *S.c.G.* I, 4; *S.Th.* I, 1, 1.
- ² Vgl. die Umschreibung der *tertia pars* in *S.Th.* I, 2, Einl.: *tertio, de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.*
- ³ Ich folge hier der Übersetzung von *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, hrsg. v. K. Berger u. Chr. Nord, Frankfurt 1999.
- ⁴ *S.Th.* I, 13, 8 ad 2.
- ⁵ *Ibid.*, I, 8, 1.
- ⁶ *Conf.* III, 6, 1; *CSEL* XXXIII, 53.
- ⁷ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 7. Aufl. 2001, XXII+564 S.
- ⁸ Dies ist die einzige Stelle, an der Jünger von Balthasar nennt, und zwar als Autor des Buches *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 2. Aufl. Köln 1962. Dabei hatte v. B. bezüglich der menschlichen Rede von Gott, insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit der negativen Theologie, viele Gedanken Jüngers vorweggenommen, vgl. den Aufsatz v. J.H. Tüch in der *Hans Urs von Balthasar*-Nummer dieser Zeitschrift (März-April 2005), 151ff.
- ⁹ Augustinus, *Sermo* 117, *MPL* XXXVIII, 663.
- ¹⁰ Die Formulierung ist schon bei Tertullian nachweisbar: *credere mortuum deum, ex fide credas deum crucifixum* u.ä., vgl. Jünger 84 ff.: «Mystischer Tradition war der Gedanke eines Todes Gottes nicht fremd», 87, dort weitere Textbeispiele, z.B. bei Athanasius und Meister Eckhart, aber auch Heidegger. Übrigens hat auch Kardinal Ratzinger in einem in Subiaco am 1.4.2005 gehaltenen Vortrag von der «sich im gekreuzigten Gott als Liebe» zeigenden Vernunft gesprochen. In der jüngeren Neuzeit ist die Formulierung von Gottes Tod von Hegel aufgegriffen worden, der damit, ohne dessen Atheismus vorwegnehmen zu wollen, die Proklamation von Nietzsches Zarathustra «ermöglicht» hat, vgl. 195 ff. Dass ein Denker, der gar nicht beabsichtigt, xy zu sagen, einem späteren Denker «ermöglicht», es zu sagen, ist ein von Jünger des öfteren gebrauchtes Denkmuster.
- ¹¹ Vgl. L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, Aachen 1996, II, 402 ff.
- ¹² Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Freiburg 1980, etwa die längere Fußnote auf S. 300ff.; v. B. geht nicht auf Jüngers Buch, wohl aber auf ähnlich gestimmte Texte in J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1979, ein. Zur Unterscheidung vgl. Jünger 474: «Die immanente Trinitätslehre begreift Gott selbst unter Absehung seines Verhältnisses zum Menschen; die ökonomische Trinitätslehre begreift demgegenüber Gottes Sein in seinem Verhältnis zum Menschen und seiner Welt». Auch katholische Dogmatiker bestreiten heute nicht, dass die ökonomische Trinitätslehre *historisch* der Ausgangspunkt der immanenten war, vgl. Scheffczyk, *op.cit.*, 394 ff.: «Die tat- und heilshafte Offenbarung der Dreiheit ging als Grund und Ursache der Erkenntnis der immanenten Trinität voraus».
- ¹³ Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995, 551 (III, 37).
- ¹⁴ Z.B. 398: «Gottes Identifizierung mit dem toten Jesus impliziert ... eine Selbstunterscheidung Gottes. Das Sein dieses Toten bestimmt Gottes eigenes Sein so, dass man von einer Unterscheidung zwischen Gott und Gott reden muss».
- ¹⁵ Z.B. *S.c.G.* I, 2, wo Thomas ausdrücklich die *Mahumetistae* erwähnt.
- ¹⁶ Jüngers Analyse dieser Entstehungsgeschichte ist insofern sehr deutsch, als sie – von Descartes abgesehen – vor allem Kant, den Deutschen Idealismus und dessen Folge berücksichtigt. Nicht zur Sprache kommt, dass außerhalb des deutschen Sprachkreises Atheismus von seinen frühesten Formen an nahezu immer in Zusammenhang mit Materialismus auftrat (bei dem ja dann auch die linken Erben Hegels fast ausnahmslos landeten). Vgl. zur Frage W. Schroeder, *Ursprünge des Atheismus*, Stuttgart 1998.