

der „concentische(n) Kreise“ (Ak 6/12), der von den „Grenzen der bloßen Vernunft“ umschlossen ist, wobei der größere Kreis dem biblischen Theologen überlassen bleibt. Eine dergestalt von unten aufsteigende „philosophische Theologie“ kann ein wertvoller Gesprächspartner für jede Theologie sein. Es fällt auf, daß L. in diesem Punkte eine unscharfe Terminologie verwendet, also z. B. gelegentlich von „Theologie“ spricht, wo man „philosophische Theologie“ erwarten würde. Das geschieht offenbar absichtlich, weil für ihn (anders als für Kant) die Linien der Offenbarungstheologie und der philosophischen Reflexion nach der Kopernikanischen Wende in der „Vernunftphilosophie“ der „Noologie“ (157) konvergieren, um das Erbe der alten, schon immer mit Philosophie „amalgamierten“ Orthodoxie „in reflektierter Weise“ „weiterzuführen“ (125, 214, 219). Für diesen „Protestantismus der Kopernikanischen Wende“ soll gelten: „Also ist die Freiheit des Protestantismus zugleich der Protestantismus der Freiheit und hat daher authentische Gültigkeit für die Selbstkonstitution praktischer Vernunft zur Persönlichkeit a priori“ (240). Damit geht L. weit über Kant hinaus in Richtung auf Hegel und Schleiermacher, die er zum Schluß auch in seine Überlegungen mit einbezieht, aber er erneuert damit im Grunde in positiver Umdeutung nur den alten Rationalismusvorwurf, den der von ihm unter anderer Rücksicht zitierte K. Aner (Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, Nachdruck Hildesheim 1964) vertritt. Davon wird freilich seine Kantinterpretation in vielen Einzelheiten nur indirekt berührt, so daß es insofern offenbleiben könnte, ob seine Stimme für das Selbstverständnis reformatorischer Kirchlichkeit repräsentativ ist, wenn nicht ein anderer Gesichtspunkt gerade diese Rückfrage nahelegen würde: Wenn es nämlich wahr sein sollte (was noch anderweitiger Zustimmung bedarf), daß der von L. gezeichnete rationalistische Verwandlungsprozeß mit theologischem Anspruch (unabhängig davon, ob es sich dabei um eine legitime Kantinterpretation handelt oder nicht) „die organische Weiterführung ursprünglich reformatorischer Anliegen“ wäre, für die Luther die „Aporien“ und Melancthon „die positiven Denkvoraussetzungen“ lieferte (164 f.), dann würde sich eine interessante ökumenische Perspektive eröffnen in Anbetracht dessen, daß aus der Sicht der katholischen Theologie verschiedene der behandelten sehr zentralen Ansätze, die von Kant als Philosoph und im Namen der Vernunft vorgebracht wurden, wenigstens in einigen Fällen theologisch auch als „katholisierend“ bezeichnet werden könnten, freilich in einem anderen Sinn, als der Verf. diesen Ausdruck versteht (154 Anm.). Hier würde sich eine Aufgabe für die Zukunft ergeben etwa im Hinblick auf eine Theorie der Vermittlung verschiedener konfessioneller Positionen, die durch unterschiedliche Denkvoraussetzungen bedingt sind und der Sache nach einander näherstehen, als es die entsprechenden Formeln vermuten lassen. Wenn das „Reflexionsgenie“ Kant (z. B. 14) eine solche Reichweite haben sollte (es spricht vieles dafür), dann würde jede Untersuchung eines seiner „Nachdenker“, die in diese Richtung weist, auch wenn sie wie die vorliegende der Korrektur bedarf, ein Schritt auf dem rechten Wege sein. – Gefundene Druckfehler: Gepräße statt Gegröße 19/16; späteren statt spräteren 47/2; kathartische statt katharktische 249/1–2.

A. Winter

Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus.* 8° (XVI u. 564 S.) Tübingen 1977, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Die Grundthese dieses „Studienbuchs“ (XVI) ist, daß man nur vom „Wort Gottes“ her zu einem universal verantwortbaren Gottesbegriff kommen kann; denn die Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuzestod Jesu kommt nicht nachträglich zum Wesen Gottes hinzu, sondern sie ist gerade die Weise, in der allein sich sein Wesen ausspricht. Es bedarf dann eines trinitarischen Gottesverständnisses, um Gott als Liebe zu erfassen.

Im ersten Hauptteil (1–54) wird die theologische Aporie der Rede von Gott aufgewiesen. Sie entsteht daraus, daß die Tradition von Gott meist nur „als dem wegen seiner schlechthinnigen Überlegenheit eigentlich Unbegreifbaren“ (8) zu reden wagte. Sie versuchte, diesen absoluten Gott aus der Welt als notwendig zu erweisen; der Preis dafür war, daß es unmöglich wurde, eine Identität dieses Gottes mit dem gekreuzigten Jesus redlich zu denken.

Im zweiten Hauptteil (55–137) geht J. der Bedeutung der Rede vom „Tod Gottes“ nach, die er als einen bezeichnenden Ausdruck der Problematik des neuzeitlichen Gottesgedankens ansieht. Diese Rede hat einerseits einen christlichen Ursprung im Kreuzestod Jesu und ist andererseits eine geradezu notwendige Folge jenes metaphysischen Gottesbegriffs, in dem seine Selbstaufhebung bereits angelegt ist. Die Leistung Hegels bestand darin, diese beiden Ursprünge des Gedankens vom „Tod Gottes“ zusammengedacht zu haben. Aber er hat dabei den Sinn der christlichen Rede in ihr Gegenteil verkehrt: „Hegels Gott braucht den Menschen, der eben dadurch selber göttlich wird. Sei es nun, daß der Gott auf dem Weg zu sich selbst den Menschen verbraucht und im Akte solcher ‚Verarbeitung‘ zu sich erhebt, sei es, daß der Mensch auf dem Weg in die Tiefe des Geistes den Gott verbraucht, um so, statt de profundis nach Gott zu schreien, sich selber e profundis zu seiner wahren Höhe zu erheben – am Ende hat einer von beiden den anderen verbraucht, verzehrt.“ (124) Demgegenüber wird es in einem christlichen Verständnis vom „Tod Gottes“ darum gehen, „im Gekreuzigten den menschlichen Gott zu erkennen, der darin gleichermaßen göttlich und menschlich ist, daß er dem Menschen verwehrt, Gott zu werden, und ihn dazu befreit, Mensch und nichts als Mensch zu sein.“ (125)

Der dritte Hauptteil (138–306) stellt ausdrücklich die Frage nach der Denkbarkeit Gottes. Die neuzeitliche Selbstbegründung des Denkens im cartesischen „Ich denke“ trägt bereits den Keim der Selbstzerstörung der metaphysischen Gottesgewißheit in sich und führt etwa bei Fichte, Feuerbach und Nietzsche zu seiner tatsächlichen Selbstzerstörung. Gott als den sicherzustellen, der einen selbst sicherstellen soll, ist ein widersprüchliches Unterfangen, vergleichbar damit, wie Münchenhausen sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen will. Es ist die Aufgabe der Theologie, ihrerseits Gott zu denken, ohne dem sich selbst auflösenden metaphysischen Gottesgedanken zu verfallen. Für sie ist der Ort der Denkbarkeit Gottes das vorgegebene biblische Wort, dem nur nachgedacht werden soll (vgl. 206). Dem Evangelium gemäßige Theologie setzt also nicht einen anderweitig bekannten Gott voraus, sondern sie beginnt mit der „Zumutung“ des „Wortes Gottes“, was auch rein logisch sehr viel zumutbarer ist als eine Rede von Gott, die vom redenden Gott zunächst absieht (216 f.). In dem so vorausgesetzten Wort bezieht sich Gott in der Weise auf uns, „daß wir uns unsererseits als schon auf ihn bezogen entdecken müssen“ (221). Allerdings bedeutet nach J.s Auffassung dieses Dem-Wort-Gottes-Nachdenken nicht schon, daß man auch selber glaubt. Es ist möglich, dem Glaubenszeugnis anderer nachzudenken, ohne selber zu glauben. Eine andere Frage ist, ob dies „bekömmlich“ sei. Denn ohne sich selber zu freuen der Freude nachzudenken, könnte die Traurigkeit ins Unerträgliche steigern (ebd.). Später bezeichnet J. dieses vorgläubige Denken als „hypothetisch“ (vgl. 391) und „postulatorisch“ (466); andererseits hält er es für ein Gott wirklich gelten lassendes Denken (222). – Das dem Glauben entsprechende Selbstverständnis des Menschen ist der Gegensatz zu der sich selbst sicherstellen wollenden egozentrischen Identität des Menschen bei Descartes, die logisch dazu führen muß, daß jeder nur sich selber der Nächste ist (244 f.). In seinem Wort ist Gott für den Menschen nur als „Abwesender“ anwesend, und das heißt, daß er dem Menschen nur so gegenwärtig ist, daß der Mensch seine Gewißheit allein außerhalb seiner selbst finden kann. Der Mensch wird durch das Wort Gottes von sich selbst entfernt (246), weshalb dem Wort Gottes allein der Glaube entspricht.

Der vierte Hauptteil (307–408) ist dem Problem der Sagbarkeit Gottes gewidmet. Es ist bereits dargelegt worden, daß Theologie, auch wenn sie philosophisch argumentieren will, auf Überlieferung angewiesen ist, die den Anspruch erhebt, von Gott deshalb zu reden, weil er sich selber ausgesprochen hat (311). Der diesem Sachverhalt entsprechende Geheimnisbegriff bedeutet die Alternative zu einem Verschwinden Gottes ins wortjenseitige Unbegreifliche. Er meint vielmehr die Zumutung, Gott als dem nachzudenken, der sich in seinem Wort ganz und gar mitteilt. Dem negativen Begriff von Geheimnis als dem Unaussprechlichen ist vom Neuen Testament her ein Geheimnisbegriff entgegenzusetzen, wonach Geheimnis das ist, was auf jeden Fall gesagt werden muß (341). Diesem neutestamentlichen Verständnis gemäß ist die Analogielehre neu zu bedenken. J.s Kritik an der klassischen Analogielehre mit ihrer Rede von der je größeren Unähnlichkeit Gottes lau-

tet, daß darin die „Unbekanntheit Gottes“, der nur als der erkannt wird, ohne den nichts ist, zu einer „unerträglichen Unheimlichkeit“ werde: „Denn unter dem Bewußtsein einer Bedingung zu existieren, die nur eben gerade als Bedingung in den Blick kommt, damit aber auch schon ins Unbekannte sich entzieht, ist unerträglich.“ (378) J. stellt der klassischen Analogielehre eine analogia fidei entgegen von einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit Gottes mit dem Menschen. Diese Analogie, nach der durch Gottes Zuwendung zur Welt die Welt im Glauben als Gleichnis der Zuwendung Gottes zu ihr erkannt wird, ist der sprachlogische Ausdruck für das Sein Gottes, das sich als die inmitten noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größere Selbstlosigkeit vollzieht und insofern Liebe ist (408).

Im abschließenden fünften Teil (409–543) „Zur Menschlichkeit Gottes“ soll als Resultat der bisherigen Überlegungen aufgewiesen werden, daß das trinitarische Gottesverständnis Bedingung für ein Verständnis des Kreuzes Jesu ist. Gott ist ein sich selbst Liebender, aber so, daß diese Liebe nicht als Selbstliebe eines Ich mißverstanden werden kann; sie impliziert vielmehr seine Selbstunterscheidung als Vater und Sohn, und wir reden dann von Gott als Geist, wenn wir die den Tod auf sich nehmende Trennung von Liebendem und Geliebtem so zu verstehen haben, daß Liebender und Geliebter an ihrer gegenseitigen Liebe anderen teilgeben, wenn nämlich der Tod des Menschen einbezogen wird in Gottes ewiges Leben (449). Die Dreieinigkeit Gottes besagt im Horizont der Welt die Selbstunterscheidung des unsichtbaren Vaters im Himmel von dem als Mensch sichtbaren Sohn auf Erden und dem als Band der Einheit und Liebe zwischen dem unsichtbaren Vater im Himmel und dem auf Erden sichtbar gewordenen Sohn waltenden und unter uns auf unsichtbare Weise sichtbare Wirkungen hervorbringenden Geist (520). So findet das Verhältnis Gottes des Vaters zum Sohn im Verhältnis Gottes zu uns Menschen seine Entsprechung. Der Gott entsprechende Mensch ist dann alles andere als ein sich selbst habendes, sich selbst besitzendes Ich. Er kommt erst in der Gemeinsamkeit mit anderen Menschen zu seiner wahren Wirklichkeit.

Ich stimme J. voll darin zu, daß die Frage nach Gott erst im Kontext der christlichen Rede von „Wort Gottes“ in richtiger Weise gestellt wird. Ebenfalls stimme ich ihm zu in der Ablehnung des aus dem menschlichen Sein zum Zweck der Selbstsicherung herausgesponnenen Gottesbegriffs. Wo man mit Hilfe angeblich übergreifender Denk- und Seinsprinzipien von der Welt auf Gott schließen will, ist der so erschlossene „Gott“ in Wirklichkeit nur ein ins Unendliche hochgesteigertes Stück Weltwirklichkeit, Teil eines umfassenderen Systems, das noch absoluter als Gott selber gedacht wird. Der Mensch, der so von der Welt auf Gott schließt, stellt sich selber auf den allerabsolutesten Standpunkt und verkennt die bloße Geschöpflichkeit seiner selbst und seiner Erkenntnis. Die „Unbegreiflichkeit“ eines solchen aus dem Denken selbst deduzierten Gottes kann nur eine schlechte, in sich selbst widersprüchliche Unbegreiflichkeit sein. Für die zu diesem metaphysischen Gottesbegriff führenden sogenannten Gottesbeweise ist bezeichnend, daß man zu ihrer Durchführung noch keiner Analogielehre bedarf. Die nachträgliche Einführung der Analogie kommt viel zu spät, um den zunächst unanalog und damit falsch gebildeten Gottesbegriff noch zu retten. Sachgemäß ist ein „Gottesbeweis“ nur in der Weise der Anerkennung unserer eigenen Geschöpflichkeit möglich, worin die Welt nicht durch Gott, sondern durch ihr Bezogensein auf Gott erklärt wird. – Es scheint mir jedoch unrichtig, mit dem metaphysischen Gottesbegriff auch die eigentlich traditionelle Rede von der „Unbegreiflichkeit“ Gottes oder Luthers Rede vom „deus absconditus“ abzutun (vgl. z. B. 432), als würde durch sie „Wort Gottes“ im Nachhinein doch wieder ins Schweigen aufgehoben. Mit der traditionellen Rede von der „Unbegreiflichkeit“ Gottes ist nicht ein das „Wort Gottes“ umfassender, sondern ein von ihm umfaßter und in der Tat erst durch das Wort Gottes „erträglich“ (vgl. noch einmal 221, 378) Sachverhalt gemeint. Alles, was man philosophisch von Gott begreift, ist das von ihm Verschiedene, das ohne ihn nicht sein kann. Weltliche Wirklichkeit besteht als dialektische Einheit von Gegensätzen, die nur als „restloses Bezogensein auf . . . / in restloser Verschiedenheit von . . .“ anders als logisch widersprüchlich ausgesagt werden kann. Das Woraufhin dieses Bezogenseins, das nur durch dessen Restlosigkeit überhaupt bestimmt werden kann, nennen wir „Gott“. Aber da das restlose Bezogensein seinem Begriff nach eine einseitige Beziehung ist,

erlaubt es nicht, aus ihm die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott herzuleiten. Ein Angesprochenwerden durch Gott in menschlichem Wort und damit Gemeinschaft mit Gott ist nur möglich als unser Hineingekommensein in die Beziehung Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, wie sie allein in der Menschwerdung des Sohnes und damit in menschlichem Wort offenbar werden kann. – Die Rede von einem alles Begreifenden übersteigenden „deus absconditus“ besagt also keineswegs, daß dann Gottes Liebe etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes ist. Sie bedeutet nur, daß diese Liebe nicht aus der Geschöpflichkeit der Welt abgeleitet werden kann, was ja gerade auch Jüngels Anliegen ist. Die Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott wird nur dadurch überboten, daß Gott der Welt in einer Beziehung zugewandt ist, die nicht an der Welt ihr Maß hat, sondern die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn ist. Das von Jüngel abgelehnte Axiom der „Unveränderlichkeit“ Gottes hat in Wirklichkeit genau diese Bedeutung, daß Gottes Liebe zur Welt aus keinem weltlichen Wechsel ableitbar ist, sondern nur als die ewige, schlechterdings verlässliche Liebe Gottes zu Gott ausgesagt werden kann, in die die Welt hineingenommen wird.

Dann ist allerdings J.s Auffassung zu bestreiten, daß bereits die Schöpfung als solche eine göttliche Selbstmitteilung sei (302). Das Geschaffene ist vielmehr das von Gott schlechthin Verschiedene, das „opus dei alienum“, dem Gott sich in seinem „opus proprium“, nämlich in seinem Wort mitteilt. Gewiß ist die Welt verborgen von Anfang an „in Christus“ geschaffen, also hineingeschaffen in die Liebe des Vaters zum Sohn; aber diese ihre „übernatürliche Erhöhung“ ist streng von ihrer, auch ohne daß man selbst glaubt, erkennbaren Geschöpflichkeit als solcher zu unterscheiden. – J.s vermeintliche Destruktion natürlicher Gotteserkenntnis scheint mir nur in dem Sinn verstehbar, daß erstens diejenige angebliche Gotteserkenntnis, in der man zum Zweck der Selbstsicherung auf Gott schließen zu können meint, tatsächlich überhaupt keine Gotteserkenntnis ist, sondern eine Form von Weltvergötterung; daß zweitens die Erkenntnis der Weltlichkeit und damit der Geschöpflichkeit der Welt, wie sie auch dem Nichtgläubenden im Kontext der christlichen Botschaft möglich ist, es nicht zuläßt, daraus die positive Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott abzuleiten. Aber ist nicht auch die Erkenntnis dieser Negativität in ihrer Weise eine wirkliche Gotteserkenntnis? J. selber hält es für unbestreitbar, daß „niemand Gott je gesehen hat“; dies wisse nicht nur die Bibel, sondern dies könne auch jeder aus sich selber wissen (514), obgleich es wohl auch zu diesem Wissen der Begegnung mit der christlichen Botschaft bedarf. Wenn man diesen Sachverhalt bedenkt, hat man das, was eigentlich unter „natürlicher Gotteserkenntnis“ zu verstehen wäre: nämlich die Einsicht, daß Gemeinschaft mit Gott von der Welt her gesehen alles andere als selbstverständlich ist. In ihrem wahren Sinn selbstverständlich wird Gemeinschaft mit Gott erst da, wo wir so von ihm angesprochen werden, daß wir in das Verhältnis des Vaters zum Sohn aufgenommen werden. Es muß also die von J. so betonte *Unbekanntheit* Gottes von der Welt her nun doch ausdrücklich als die *Unbekanntheit Gottes* an der Welt selber ausgewiesen werden können, was J. wenigstens implizit auch selber voraussetzt (vgl. 412). Seine Lehre von der je größeren Ähnlichkeit Gottes mit der Welt in aller noch so großen Unähnlichkeit ließe sich dann doch auf die lateranensische Analogielehre (vgl. DS 806) zurückführen, die die gleiche Sache einfacher und konsequenter formuliert. Gerade in der lateranensischen Analogielehre bleibt gewahrt, daß durch das Wort Gottes die vergängliche Liebe von Menschen untereinander zu einem Gleichnis der Liebe Gottes zu ihnen wird und sie seitdem von Gottes Liebe mit dem Wort sprechen können, das sonst die Liebe von Menschen zueinander aussagt. P. Knauer, S. J.

Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium, III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21* (HThK, Bd. IV). Gr. 8° (XVI u. 477 S.) Freiburg 1975, Herder.

Der große Kommentar zum Johannesevangelium von R. Schnackenburg erschien in seinem 1. Teilband 1965, besprochen in dieser Zschr 41 (1966) 581–586, in seinem 2. Teilband 1971, 48 (1973) 279 f. Nun liegt der abschließende 3. Teilband seit 1975 vor.

Sch. hat sich in diesem Teil seines Kommentars mehr noch als in den beiden vorhergehenden Bänden der Literar- und Quellenkritik geöffnet. Daß mit 20, 30–31