

EBERHARD JÜNGEL

Gottes Sein
ist im Werden



Mohr Siebeck

GOTTES SEIN IST IM WERDEN

Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei KARL BARTH

Eine Paraphrase

von

EBERHARD JÜNGEL

4., durchgesehene Auflage



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1986

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Jüngel, Eberhard:

Gottes Sein ist im Werden: verantw. Rede vom Sein Gottes
bei Karl Barth;

e. Paraphrase / von Eberhard Jüngel. – 4., durchges. Aufl. –
Tübingen : Mohr, 1986.

ISBN 3-16-145077-9

eISBN 9-78-16-161559-7 unveränderte eBook-Ausgabe 2022

1. Auflage 1965
2. Auflage 1967 (verbessert)
3. Auflage 1976 (um einen Anhang erweitert)
4. Auflage 1986 (durchgesehen)

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1965, 1986.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz und Druck: Gulde-Druck GmbH, Tübingen. Einband: Großbuchbinderei Heinrich Koch, Tübingen.

Printed in Germany.

MEINER MUTTER

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT ZUR 4. AUFLAGE	V
VORWORT ZUR 1. AUFLAGE	VI
VORWORT ZUR 3. AUFLAGE	VIII
EINLEITUNG I: Zur Situation	1
EINLEITUNG II: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei KARL BARTH	9
TEIL I: Gottes Offenbar-Sein	12
a) Das vestigium trinitatis als hermeneutisches Problem	16
b) Offenbarung als Selbstinterpretation Gottes	27
c) Die Selbstbezogenheit des Seins Gottes (in der Unterscheidung der drei Seinsweisen Gottes)	37
d) Die Konkretheit des Seins Gottes (Perichorese und Appropriation der drei Seinsweisen Gottes)	41
TEIL II: Gottes Gegenständig-Sein	54
a) Gottes Gegenständig-Sein als Gottes Offenbar-Sein	57
b) Gottes Gegenständig-Sein als sakramentale Wirklichkeit	59
c) Gottes Gegenständig-Sein als anthropologisches Existential	69
TEIL III: Gottes Sein ist im Werden	74
a) Gottes Sein in der Tat	74
b) Gottes Urentscheidung	82
c) Gottes Passion	97
d) Gottes Sein ist im Werden	103
EPILEGOMENA 1975	123
PERSONENREGISTER	139

VORWORT ZUR 4. AUFLAGE

Wenn diese Paraphrase der Gotteslehre KARL BARTHS im Jahre seines hundertsten Geburtstages erneut in den Druck geht, dann noch immer mit der alten Bestimmung, den fruchtbaren Dialog mit demjenigen Theologen zu fördern, der zwar das theologische Problembewußtsein der Neuzeit verändert hat wie seit SCHLEIERMACHER kein anderer, dessen Grundeinsichten aber — eben deshalb? — weitgehend unverstanden, ja unbekannt geblieben sind. Man läßt sich zwar von ihm *Parolen* geben, zum *Mitdenken* läßt man sich jedoch nur in Ausnahmefällen bewegen. Nicht wenige Zeitgenossen nehmen zudem die auch von ihnen nicht gut zu leugnende theologiegeschichtliche Zäsur, die BARTHS Werk markiert, eher mit scheelem Blicke wahr. Die Gegnerschaft, die BARTH schon bei Lebzeiten reichlich gefunden hat, ist in den letzten Jahren eher noch verbissener geworden. Was mich dabei bestürzt, ist der merkwürdige Umstand, daß nur zu oft — selbst gelehrte Polemiker von Rang machen da keine Ausnahme — wenig oder gar keine Mühe darauf verwendet wird, sich auf die materiellen dogmatischen Aussagen BARTHS und auf die in ihnen enthaltenen Herausforderungen ernsthaft einzulassen. Was die *Kirchliche Dogmatik* zu sagen hat, erscheint vielen Kritikern, deren Diskussionsbeiträge sich auf BARTHS Denkform, die vermeintlichen oder auch wirklichen Konstruktionsprinzipien seiner Dogmatik und andere formale Aspekte seiner Theologie konzentrieren, nahezu belanglos. Doch so unbestreitbar es ist, daß auch und gerade in der Dogmatik das, was zu denken und zu sagen ist, von der Frage, wie es zu denken und zu sagen ist, nicht getrennt werden kann: wenn den Kritikern BARTHS der dogmatische Sachgehalt seiner Aussagen letztlich uninteressant bleibt, wird eben auch ihre Kritik — uninteressant. Es dürfte deshalb

auch im hundertsten Jahr nach der Geburt des großen Theologen nicht unangebracht sein, zur materialen Auseinandersetzung mit einigen seiner wichtigsten Sätze zu reizen. Dem soll die — von einigen Berichtigungen abgesehen — unveränderte Neuauflage dieses kleinen Buches dienen. Es darf darauf hingewiesen werden, daß ihm mit gleicher Absicht meine *Barth-Studien* (Ökumenische Theologie 9, 1982) zur Seite getreten sind.

Tübingen, Neujahr 1986

EBERHARD JÜNGEL

VORWORT ZUR 1. AUFLAGE

Der Titel dieser Abhandlung mag befremden. Doch ich bitte, genau zu lesen. Vom „werdenden Gott“ ist *nicht* die Rede. Gottes Sein wird nicht mit Gottes Werden identifiziert; vielmehr wird Gottes Sein ontologisch lokalisiert.

Der etwas ungewöhnliche Titel darf zumindest für sich in Anspruch nehmen, Gottes Sein nicht aus dem Geläufigen zu begreifen. Er macht zugleich darauf aufmerksam, daß vieles Geläufige neu zu begreifen wäre: vor allem, was „Werden“ heißt. Das Werden, in dem Gottes Sein ist, kann selbstverständlich — oder besser: im Verständnis des Glaubens — weder eine Steigerung noch eine Minderung des Seins Gottes bedeuten. Steigerung und Minderung sind als wertende Kategorien ohnehin vom Seinsbegriff fernzuhalten, will man nicht erneut genötigt werden, Gott als *summum ens* und so als höchsten Wert zu denken. Aber der Gott, dessen Sein im Werden ist, kann als Mensch *sterben!* „Werden“ gibt also die Weise an, *in* der Gottes Sein ist, und kann insofern als der ontologische Ort des Seins Gottes verstanden werden.

Um allen Mißverständen vorzubeugen, sei es gleich hier gesagt: auch der ontologische Ort des Seins Gottes ist der Ort seiner Wahl. Indem Gott jedoch als der Wählende verstanden ist, ist Gottes Sein bereits als ein Sein im Werden gedacht. Dieser hermeneutische Zirkel ist begründet in einem ontologischen Zirkel,

der mit der Lokalisierung „Gottes Sein ist im Werden“ angezeigt werden soll. Die ontologische Lokalisierung des Seins Gottes im Werden versucht theologisch *zu denken*, inwiefern Gott *der Lebendige ist*. Ohne den Mut, die Lebendigkeit Gottes *zu denken*, wird die Theologie letztlich zu einem Mausoleum der Lebendigkeit Gottes. Dem darin besichtigten Gott galt doch wohl der Protest HERBERT BRAUNS — ein Protest, der als solcher gehört werden sollte, wie immer der Versuch BRAUNS, die Lebendigkeit Gottes zu denken, beurteilt werden mag.

Die Einwände gegen den Titel dieser Abhandlung liegen auf der Hand. Aber sind sie stichhaltig? Sind es *theologische* (oder nicht vielmehr traditionelle metaphysische) Einwände? Ist es theologisch wahr, daß alles, was im Werden ist, deshalb auch geworden sein muß? Ist es schon ausgemacht, daß auf Werden Vergehen folgen muß wie Sonne auf Regen? Der Spruch des ANAXIMANDER ist theologisch jedenfalls nicht ohne weiteres rechtskräftig. — Theologisch wäre das, was „Werden“ heißt, ontologisch ursprünglich als eine trinitarische Kategorie zu verstehen, der gemäß Gott seine Gegenwart nicht als Vergangenheit hinter sich läßt, um einer ihm fremden Zukunft entgegenzugehen, sondern in trinitarischer Lebendigkeit „ungetrennt Anfang, Fortsetzung und Ende und so in seinem Wesen zugleich das Alles“ ist (cf. KARL BARTH, Kirchl. Dogmatik II/1, S. 693). So versucht der Titel dieser Abhandlung, auf das hinzuweisen, was man das Axiom christlicher Gotteslehre nennen könnte.

Das Wagnis dieses Titels besteht also weniger in seiner Befremdlichkeit als vielmehr in der Tatsache, daß die folgende Darstellung die interpretierende Paraphrase einiger Gedankengänge der Kirchlichen Dogmatik KARL BARTHS sein will. BARTH selbst aber redet explizit nicht so wie der Titel dieser Abhandlung. Das macht es den Kritikern leicht. Aber: „Interpretieren heißt: in anderen Worten *dasselbe* sagen“ (aaO, I/1, S. 364). Ich habe es versucht. . . .

Berlin, im Dezember 1964

EBERHARD JÜNGEL

VORWORT ZUR 3. AUFLAGE

Die dritte Auflage dieses Buches gibt nicht nur zu einer Reihe von Verbesserungen, sondern auch dazu Gelegenheit, in der Form von – soll ich sagen „zeitgemäßen“ oder muß ich sagen „unzeitgemäßen“? – Epilegomena auf einige aktuelle Fragen einzugehen, die sowohl den einstigen Anlaß als auch die bleibende Absicht dieses Buches berühren. Zunächst hatte ich zwar erwogen, in ausgesprochen methodologischen Prolegomena auf den mehr als eigenwilligen Gebrauch einzugehen, der vom Werk KARL BARTHS zur Zeit reichlich gemacht wird. Aber das hätte zu einer Erörterung geführt, die den Rahmen dieser kleinen Untersuchung sprengen und ihre absichtlich karg gehaltene Gestalt etwas arg strapazieren würde. Es scheint mir zudem nicht unbillig zu sein, das Buch in der Form zu belassen, in der es die Beachtung der Zunft und nicht zuletzt die Zustimmung desjenigen Theologen gefunden hat, zu dessen besserem Verständnis es beitragen wollte. Auf die Problematik, die durch die Frage nach der angemessenen Methode der BARTH-Interpretation aufgeworfen ist, hoffe ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen. Für diesmal mag es genügen, einige Mißverständnisse auszuräumen oder zumindest doch als solche zu kennzeichnen und sodann wenigstens auf den dogmatischen Angelpunkt im Werk BARTHS hinzuweisen, der es zu erlauben scheint, dessen Theologie entweder im Zeichen eines politischen Barthianismus sozusagen um 180 Grad zu wenden oder aber unter dem Vorzeichen der Vollendung neuzeitlicher Subjektivität gleich ganz und gar aus den Angeln zu heben. Beide Versuche – der zweite dürfte verwegener und fruchtbarer zugleich sein – sind ja einander so unähnlich nicht. *Les extrêmes se touchent* – gilt auch hier. Der Gegensatz zu solchen Versuchen muß übrigens ja wahrhaftig nicht BARTH-Scholastik sein. Nicht zuletzt gegen die von ihr um die Kirchliche Dogmatik gezogene chinesische Mauer war meine Paraphrase seinerzeit gerichtet. Und so soll es bleiben.

Tübingen, im Oktober 1975

EBERHARD JÜNGEL

EINLEITUNG I

ZUR SITUATION

Gottes Sein wird diskutiert. So jedenfalls scheint sich die leidenschaftliche Auseinandersetzung, die zur Zeit in der evangelischen Theologie geführt wird, beschreiben zu lassen. Exponenten dieser Auseinandersetzung sind heute HERBERT BRAUN¹ und HELMUT GOLLWITZER². Doch die Auseinandersetzung war seit langem vorbereitet durch die Arbeiten KARL BARTHS, RUDOLF BULTMANNS und FRIEDRICH GOGARTENS. Welchen Sinn es hat, von Gott zu reden — ist die das ganze Werk RUDOLF BULTMANNS begleitende Frage, die von ihm bereits 1925 explizit gestellt wurde³ und die sein Denken bis in seine bislang letzte Publikation hinein ausdrücklich bestimmt⁴. Während FRIEDRICH GOGARTENS Fragestellung sich mit der BULTMANNS verhältnismäßig eng berührt⁵, ist BARTHS Fragestellung anders orientiert. Nicht welchen *Sinn* es hat, von Gott zu reden, sondern in welchem Sinn von Gott geredet werden *muß*, damit von *Gott* die Rede ist, fragt BARTH unter der Voraussetzung, daß Rede von Gott sinnvoll und möglich ist als „menschliche Rede von Gott auf Grund der alle menschliche Veranlassung grundsätzlich transzendierenden

¹ Cf. Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, S. 243 ff. und: Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: Gesammelte Studien, S. 325 ff.

² Cf. Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, BzEvTh, Bd. 34, München 1963 (1. u. 2. Aufl.).

³ Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? ThBl IV, 1925, S. 129 ff.; in: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1961⁴, S. 26 ff.

⁴ Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, ZThK 60, 1963, S. 335 ff.; in: Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, S. 113 ff.

⁵ Charakteristische Unterschiede sind freilich ebenfalls nicht zu verkennen.

und also menschlich nicht zu begründenden sondern nur faktisch sich ereignenden und zu anerkennenden Anweisung Gottes selber“⁶. Der Unterschied zwischen den theologischen Ansätzen BULTMANNS und BARTHS läßt sich also sehr grob so bestimmen, daß bei BULTMANN die *Rede von Gott* eigentliches thema probandum ist⁷, während bei BARTH vom *Sein Gottes* die Rede ist⁸. Dabei ist für beide Theologen die Rede von Gott als christliche Rede dem *Worte Gottes* verpflichtet.

HELMUT GOLLWITZERS Buch über die „Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens“ versucht aus der Nachbarschaft zur Theologie KARL BARTHS die Konsequenzen der Theologie BULTMANNS hinsichtlich der Frage nach dem Sein Gottes aufzuzeigen. Aus dem Gefälle der BULTMANNschen Theologie ergibt sich für GOLLWITZER die Gefahr, daß Gottes Sein als identisch gedacht werden könne mit dem Geschehen der die menschliche Existenz umwandelnden Begegnung Gottes mit dem Menschen und daß „Gott“ also „ein Titel dieses Geschehens und dieser Erfahrung sei und daß jedes Bekennen eines realen Seins Gottes außerhalb dieses Geschehens schon Abfall in eine objektivierende Metaphysik sei“⁹. Diese Gefahr sieht GOLLWITZER bei HERBERT BRAUN Wirklichkeit werden und der Abwehr eben dieser Gefahr gilt sein Buch.

Gegen dieses lehrreiche Buch lassen sich vor allem zwei Einwände erheben.

Erstens: GOLLWITZER hat die „Notwendigkeit von Ist-Sätzen“ im Blick auf Gott dialektisch mit der „Untauglichkeit von Ist-

⁶ Die Kirchliche Dogmatik (im folgenden abgekürzt: KD; der 1. Band — KD I/1 — erschien 1932 in München, der bislang letzte Band — KD IV/3, 2. Hälfte — 1959 in Zollikon—Zürich) I/1, S. 92.

⁷ Das erklärt den formalen Vorrang der hermeneutischen Problematik in der Theologie RUDOLF BULTMANNS und seiner Schüler.

⁸ Das erklärt den formalen Vorrang *materialer* dogmatischer Aussagen vor der hermeneutischen Problematik schon in den Prolegomena der Kirchlichen Dogmatik. Cf. aber auch dazu die Vorordnung „ontischer Necessität und Rationalität“ vor der ihr entsprechenden „noetischen Necessität und Rationalität“ in der Anselm-Interpretation BARTHS, die für seine eigene Dogmatik grundlegend ist: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zollikon—Zürich 1958².

⁹ Die Existenz Gottes . . . , S. 25.

Sätzen“ im Blick auf Gott konfrontiert: „im Blick auf das, was im weltlichen Sinne Sein heißt, ‚ist‘ er (sc. Gott) nicht, und im Blick auf das, was bei ihm Sein heißt, kommt allem Weltlichen kein Sein zu“, wiewohl „das Wunder der Schöpfung eben darin besteht, daß der, der allein ‚ist‘ von Ewigkeit zu Ewigkeit, dem, das ‚nicht ist‘, ruft, daß es sei. . . Sein Gewähren kann anderes, mit ihm nicht identisches Sein ‚neben‘ und ‚außer‘ sich setzen und durch sein freies *Geben* leben lassen kann¹⁰ — et tamen Deus manet!“¹¹.

Die logischen Aporien, die hier entstehen, mögen unberücksichtigt bleiben. Aber eine theologische Aporie, die sich aus diesen Ausführungen ergibt, darf nicht verschwiegen werden: Im Blick auf das, was im weltlichen Sinne Sein heißt, „ist“ Gott nicht. Von diesem Gott, „der nicht ein Teil der Geschichte der Welt, nicht ein innergeschichtliches Subjekt ist“, gilt aber, daß er „als innergeschichtliches Subjekt auftritt, handelt und spricht, — wobei dieses ‚als‘ nicht besagt: in der Maske, sondern: in der Seinsweise eines innergeschichtlichen Subjektes“¹². Dann aber kommt dem „in der Seinsweise eines innergeschichtlichen Subjektes“ geschichtlich begegnenden und also *seienden* Gott „im Blick auf das, was bei ihm Sein heißt . . . kein Sein“, sondern vielmehr Nicht-Sein zu. Es wäre dann also nicht möglich, vom *Sein* Gottes zu reden, ohne von seinem *Nicht-Sein* zu reden.

Die Aporie verschärft sich noch, wenn man bedenkt, daß das Sein eines innergeschichtlichen Subjektes notwendig *endendes Sein*, also Sein zum Tode ist. Wenn Gott also in der Seinsweise eines innergeschichtlichen Subjektes ist, dann kommt ihm nicht nur „im Blick auf das, was bei ihm Sein heißt“, sondern zugleich auch „im Blick auf das, was im weltlichen Sinne Sein heißt“, Nicht-Sein zu. Man müßte dann — immer im Sinne GOLLWITZERS — davon reden, daß Gott in der Seinsweise eines innergeschichtlichen Subjektes *gewesen* ist.

Die Aporie verschärft sich noch einmal, wenn man berücksichtigt, daß alle Rede vom Sein Gottes (zumindest auch) *christolo-*

¹⁰ „kann“ ist wohl zu tilgen.

¹¹ AaO, S. 169; „Sein“ und „Existenz“ Gottes werden von GOLLWITZER promiscue gebraucht (Hervorhebung von mir).

¹² AaO, S. 161.

gisch begründet ist. Jesus Christus als „innergeschichtliches Subjekt“ macht Rede vom Sein Gottes möglich, weil Gott in der Seinsweise *dieses* „innergeschichtlichen Subjektes“ gewesen ist. Dann bündeln sich aber alle zuvor genannten Probleme zu der christologischen Frage nach der Bedeutung des *endenden* Seins Jesu Christi und mithin des *Todes* Jesu Christi für das Sein Gottes. Will man einer doketistischen Christologie entgehen, so scheint es angesichts des Todes Jesu Christi unvermeidlich zu sein, vom Nicht-Sein Gottes zu reden.

Man wird gut daran tun, dieses Problem nicht vorschnell durch den Hinweis auf die Auferweckung Jesu Christi von den Toten zu entschärfen, sondern sich *gerade hier* der (in Anlehnung an H. J. IWAND formulierten) Forderung GOLLWITZERS zu erinnern, daß „die Frage, ob Gott *ist*, ‚bis zum Letzten durchgehalten‘ werden“ muß¹³. Die altkirchliche Christologie hat mit der theopaschitischen Formel $\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\varsigma\ \tau\rho\iota\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma\ \pi\epsilon\pi\omicron\nu\theta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$ den Versuch gemacht, das durch den Tod Jesu Christi für das Sein Gottes gegebene Problem zu fixieren. Und es dürfte kein Zufall sein, daß gerade das das *Sein* Gottes in Frage stellende Ereignis des Kreuzestodes Jesu Christi zu einer *trinitarischen* Aussage nötigt.

Doch bevor wir diesem Hinweis in einem zweiten Einwand gegen GOLLWITZERS Buch folgen, ist es ratsam, den ersten Einwand zusammenzufassen: Es ist zu fragen, ob GOLLWITZERS Intention, Gottes Sein geschichtlich zu denken, hinreichend durchgeführt worden ist. Ist dies schon der Fall, wenn Gott in Analogie zum

¹³ AaO, S. 194; cf. H. J. IWAND, *Glauben und Wissen. Vorlesung, Nachgelassene Werke I, Glauben und Wissen*, München 1962, S. 111. Nach IWAND hängt es „wahrscheinlich indirekt selbst schon mit der Offenbarung zusammen“, daß der Mensch „diese Frage bis zu Ende treiben“ muß, „bis in ihren äußersten Punkt“ (ebenda). IWAND sieht sehr scharf, daß die Konsequenz der Offenbarung darin besteht, „diese Frage: An Deus sit? bis hin nach Gabbatha und Golgatha durchführen“ zu können, sieht aber in eben dieser Möglichkeit die Entstehung von „so etwas wie natürliche(r) Theologie“ begründet, die als „Gottesdienst auf dem Grabmal des gemordeten Gottes“ dies feiert, „daß Gott ‚nichtgegenständlich‘ ist, nicht ‚objektiv‘ nicht ‚da-sein‘ kann!“ (AaO, S. 112). Ich meine, daß das oben fixierte christologische Problem noch eine andere, ernsthaftere Dimension hat als die der Möglichkeit der Polemik gegen die als *letzte* Behauptung in der Tat harmlose Behauptung von der Nichtobjektivierbarkeit Gottes.

menschlichen Ich-Du-Verhältnis als begegnende „Person“ gedacht ist? Zwingt nicht ein christologisch verstandener Begriff von Offenbarung dazu, von Gottes Sein so zu reden, daß seine höchst reale, keineswegs dialektische Bedrohung durch das Nichts thematisch wird? Ist es nicht geradezu ein Kriterium christlichen Verständnisses von Offenbarung, daß in dieser Gottes Sein dem *Nichts* ausgesetzt ist und erst aufgrund dessen (aufgrund dessen dann allerdings ganz bestimmt) auch das Nichts dem Sein Gottes ausgesetzt ist? Verkündigte Paulus nicht wegen des in dieser Begegnung von Sein Gottes und Nichts geschehenden Ereignisses gerade den auferstandenen Herrn als den Gekreuzigten (1. Kor. 2, 2)? Und gilt nicht eben dem mit lauter Stimme (mit eschatologischem Geschrei) verscheidenden, nein: dem eben so *gestorbenen* Jesus das Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns: Wahrlich dieser Mensch war Gottes Sohn (Mk 15,39)?

Zweitens: Der andere Einwand, der sich gegen GOLLWITZERS Buch erheben läßt, scheint dem ersten Einwand diametral entgegengesetzt zu sein. Denn während der erste Einwand an der im Tod erscheinenden *Ohnmacht* des Seins Gottes als der letzten Konkrektion seines „Seins in der Seinsweise eines innergeschichtlichen Subjektes“ orientiert war, fragt der zweite Einwand nach der dem Sein Gottes eigenen *Potenz*, aufgrund derer Gott in der Seinsweise eines innergeschichtlichen Subjektes *sein kann*. GOLLWITZER beharrt freilich gerade darauf, daß Gott dies kann, weil „Gottes Für-uns-sein eine freie, ungeschuldete Gabe“ ist, „die nicht in einer Notwendigkeit für Gott ihren Grund hat . . ., sondern die ihren Grund in Seiner freien Herrenentscheidung, in Seiner ‚grundlosen Barmherzigkeit‘ hat und für die er, der Mensch, also nur und schlechthin danken kann“¹⁴. Deshalb darf nach GOLLWITZER „auch der Satz nicht vermieden und gescheut werden: *Gott ist an und für sich*“¹⁵.

GOLLWITZER insistiert auf diesen Satz, weil in diesem „An-und-für-sich-sein“ Gottes jene „freie Herrenentscheidung“ sich vollzieht, die als „grundlose Barmherzigkeit“ zu verstehen ist. Es erhebt sich aber hier die Frage, wie sich Gottes „An-und-für-sich-

¹⁴ Die Existenz Gottes . . . , S. 175.

¹⁵ Ebenda.

sein“ zu seinem Sein „in der Seinsweise eines innergeschichtlichen Subjektes“ verhält. GOLLWITZER betont, daß die nur im Bezug von Personsein (im Gegenüber von Ich und Du) bestimmbare Seinsart der Offenbarung ihren Grund „nicht im Wesen Gottes, sondern im Willen Gottes“ hat, so daß von Gottes als Offenbarung verstandenem Sein in der Seinsweise eines innergeschichtlichen Subjektes „nicht per analogiam ein Rückschluß auf Gottes Wesen im Sinne einer Beschaffenheit Gottes möglich“ ist, „sondern nur der Rückschluß auf das Wesen seines Willens, d. h. von seinem geschichtlich kundgetanen Willen auf seinen ewigen Willen als den Willen seiner freien Liebe“¹⁶.

Dieser Satz überrascht. GOLLWITZER will — das macht der Kontext deutlich — im Anschluß an KARL BARTH eine „*analogia entis*“ vermeiden zugunsten einer „*analogia relationis*“¹⁷. Es ist jedoch zu fragen, ob das auf diese Weise erreicht werden kann. Ist nicht gerade mit dieser Unterscheidung von Wesen und Willen Gottes in dem vom „Wesen seines Willens“ unterschiedenen „Wesen Gottes im Sinne einer Beschaffenheit Gottes“ ein metaphysischer Hintergrund im Sein Gottes ausgespart, der sich seinem geschichtlichen Offenbarungshandeln gegenüber gleichgiltig verhält?

Es ist deutlich, daß GOLLWITZER dies *nicht will*. Aber kann diese Konsequenz vermieden werden, wenn das als Gottes freie Liebe verstandene „Wesen seines Willens“ nicht zugleich als *Wille seines Wesens* verstanden wird?¹⁸ Ist nicht gerade in Gottes Willen sein Wesen *entschieden*? Ist also nicht gerade Gottes „ewiger Wille als der Wille seines freien Liebens“ kraft seiner in solchem Lieben sein Sein und Wesen entscheidenden freien Herrenentscheidung auf Gottes Offenbarung gerichtet? Zwingt uns nicht das in und als Geschichte offenbar werdende *Sein* Gottes dazu, dieses Sein Gottes in seiner die Offenbarung ermöglichenden Kraft *schon* als geschichtliches Sein zu denken? Und können wir das Sein Gottes in

¹⁶ AaO, S. 149. ¹⁷ Cf. aaO, S. 148.

¹⁸ Cf. dagegen KARL BARTH, nach dem „Gott selber nicht anders existiert und darum nicht anders verstanden werden will und darf als eben in dieser konkreten Lebendigkeit (sc. seiner Entscheidung), in dieser Bestimmtheit seines Willens, *die als solche* auch eine Bestimmtheit seines Wesens ist“ (KD II/2, S. 85; Zusatz und Hervorhebung von mir).

seiner geschichtliche Offenbarung ermöglichenden Potenz anders geschichtlich denken denn als trinitarisches Sein? *Müssen* wir also nicht gerade, wenn wir das von GOLLWITZER postulierte „An-und-für-sich-Sein“ Gottes christlich, d. h. offenbarungsgemäß denken wollen, es als ein in bestimmter Weise schon im voraus geschichtliches Sein denken, in dem Gott als Vater, Sohn und Geist sozusagen schon „im voraus der unsrige“¹⁹ ist? Die geschichtliche Kraft der Offenbarung Gottes muß bis in die Bereitschaft zur Ohnmacht des Todes hinein (ἐσταυρώθη ἕξ ἀσθενείας, 2. Kor. 13, 4) schon in der geschichtlichen Potenz des Seins Gottes als Vater, Sohn und Geist begründet sein.

Die hier erhobenen Einwände gegen GOLLWITZERS Buch lassen sich beide auf die Anfrage zurückführen, warum GOLLWITZER darauf verzichtet hat, den Begriff des Seins Gottes sofort trinitarisch zu präzisieren und gerade in dieser Präzision die These von der Geschichtlichkeit des Seins Gottes durchzuhalten. Der Hinweis, daß sich nur „Einiges, keineswegs alles, was hierzu nötig wäre“, bei der Klärung des Sinnes „der christlichen Rede von der Existenz und der Wirklichkeit Gottes sagen läßt“²⁰, wird den Verzicht auf trinitarische Präzisierung der Rede vom Sein Gottes nur schwer erklären können, wenn diese Präzision für den christlichen Begriff vom Sein Gottes dogmatisch konstitutiv sein sollte. GOLLWITZERS kritisch zu verstehender Hinweis darauf, daß „Kant für die Trinitätslehre keine Verwendung“ habe²¹, legt diese Annahme aber nahe.

GOLLWITZERS Buch regt dazu an, das dort Versäumte nachzuholen. Ich möchte das im Folgenden mit einer Interpretation entsprechender Gedankengänge KARL BARTHS tun, dessen von GOLLWITZER häufig zitierte Kirchliche Dogmatik in dieser Hinsicht zugleich den Dienst einer impliziten Kritik des interessanten Buches über „Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens“ leistet.

Die folgende Interpretation BARTHScher Rede vom Sein Gottes beschränkt sich auf BARTHS Kirchliche Dogmatik und vollzieht sich in der Form einer Paraphrase der Gedankengänge BARTHS. Wenn die gegenwärtigen Theologen von einer solchen

¹⁹ K. BARTH, KD I/1, S. 404. Cf. KD I/2, S. 38.

²⁰ GOLLWITZER, aaO, S. 162.

²¹ AaO, S. 57, Anm. 96.

Paraphrase sich dazu ermuntern ließen, ernsthaft und freundlich aufeinander zu hören und die notwendige Kritik anderer Positionen mit der Bereitschaft zur kritischen Überprüfung des eigenen Ansatzes zu verbinden, wäre schon viel erreicht. Wenn aber darüber hinaus an der Art der Paraphrase sichtbar würde, inwiefern und daß es in der hermeneutischen Arbeit, in die uns mein Lehrer ERNST FUCHS eingeübt hat, zugleich darum geht, dem Werk KARL BARTHS das ihm gebührende Verständnis entgegenzubringen, sollte mich das persönlich freuen. Solches Verständnis bleibt die Voraussetzung evangelischer Theologie in unserer in dogmatischer Hinsicht, wie es scheint, müde gewordenen Zeit.

EINLEITUNG II

VERANTWORTLICHE REDE VOM SEIN GOTTES BEI KARL BARTH

BARTH denkt als Theologe. Dieser trivial anmutende Satz verliert alle Trivialität, wenn man bedenkt, daß für BARTH „als Theologe denken“ nichts anderes als „konsequent und ausschließlich als Theologe denken“ heißen kann. Was das besagt, zeigt seine Frage nach dem Sein Gottes. Diese Frage denkt nicht aus sich selbst heraus; sie erdenkt auch nicht ein Problem, das sich dem mehr oder weniger radikalen, einiges oder alles in Frage stellenden Fragen (früher oder später) stellt. Die theologische Frage nach dem Sein Gottes denkt *nach*, eben: dem Sein Gottes. D. h. aber, daß das Sein Gottes, nach dem theologisch gefragt wird, *vorausgeht*¹. Das Prädikat ist streng zu nehmen. Gottes Sein *geht* der theologischen Frage *nach* diesem Sein *voraus*; es ist nicht etwa dieser Frage *vorausgesetzt*. Über Voraussetzungen wird sich jedes wirklich radikale Fragen hinwegsetzen. Und auch, wo das Sein Gottes als Voraussetzung des Denkens (und damit des Fragens) behauptet (und damit gedacht und so der Infragestellung ausgesetzt) wurde, da fand sich noch immer ein Fragen (und Denken und Behaupten), das sich über *diese* Voraussetzung hinwegzusetzen verpflichtet wußte. Das Sein Gottes kann als Gegenstand theologischer Frage eine solche Voraussetzung nicht sein. Es *geht* dieses Sein vielmehr allem theologischen Fragen so voraus, daß es bei diesem Gang dem Fragen den Weg *bahnt* und so das Fragen allererst auf den Weg des Denkens bringt. Auf diesem Weg denkt die Frage nach dem Sein Gottes diesem nach. Das Sein Gottes hat also *praevenienten* Charakter^{1a}. Der

¹ Cf. KD I/2, S. 6 u. 8.

Weg, auf den die Frage nach dem Sein Gottes von diesem gebracht wird, ist kein allgemeiner Weg. Mit aller Entschiedenheit hat BARTH die Meinung, die Theologie habe es mit einem allgemeinen Denkweg zu tun, abgelehnt. Eine solche Meinung würde ja gerade verkennen, daß die theologische Frage nach dem Sein Gottes auf einen Weg gebracht ist, den das Sein Gottes *selbst gegangen* ist und eben damit allererst gebahnt, zum Wege gemacht hat. Der Weg, auf den die Frage nach dem Sein Gottes gewiesen ist und den sie zu gehen hat, ist also ein *besonderer* Weg. Der theologische Begriff, mit dem dieser besondere Weg sachgemäß begriffen wird, heißt Offenbarung.

Die Behauptung, daß das *Sein* Gottes (dem menschlichen Fragen voraus) *geht*, mutet seltsam an. Diese Seltsamkeit darf nicht dadurch entschärft werden, daß man die Ausdrucksweise, derer wir uns bedienen, als anthropomorph oder mythologisch bezeichnet. Damit wäre nichts erklärt, aber ein Problem verharmlost. Demgegenüber erscheint es notwendiger, diese Seltsamkeit erst einmal so einzuüben, daß sie *als* Seltsamkeit begriffen wird. Es könnte diese Seltsamkeit sich dann als eine Kostbarkeit erweisen. Was es bedeutet, daß das Sein Gottes geht und eben so allem menschlichen Fragen zuvorkommt, soll im Folgenden zu erläutern versucht werden. Bei diesem Versuch stellen wir uns, indem wir uns der Gotteslehre zuwenden, dem hermeneutischen Problem in seiner äußersten Konzentration. Das Sein Gottes ist das hermeneutische Problem der Theologie. Genauer: daß das Sein Gottes *geht*, ist das hermeneutische Problem schlechthin. Denn nur weil das Sein Gottes geht, kommt es zu Begegnung zwischen Gott und Mensch. Und eben in dieser sich der Bewegung des Seins Gottes verdankenden Begegnung zwischen Gott und Mensch ist

¹⁸ Wenn THOMAS BONHOEFFER (Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem, BhTh 32, Tübingen 1961, S. 3) sagt, daß Theologie „dort gefordert“ (!) sei, „wo die Rede vom Wort Gottes . . . im Schwange ist, ohne daß das Wort Gottes selbst geschieht“, so werden wir hinzufügen, daß Theologie dort ermöglicht (!) wird, wo die Rede vom Wort Gottes als Rede vom Sein Gottes im Schwange ist, weil das Sein Gottes als Wort Gottes selbst *geschah*. Die Theologie *kann* den Weg des Denkens gehen, wenn sie dem Wort Gottes nachgeht. Aber sie muß diesen Weg selbst *gehen* und sich allen Aporien, die diesen Gang erschweren, *selbst stellen*.

PERSONENREGISTER

- Abälard, P. 33
 Althaus, P. 19
 Anaximander VII
 Anselm v. Canterbury 2
 Aristoteles 33, 62, 87, 104 f.
 Augustin 18 f., 49, 51
 Balthasar, H. U. v. 118
 Barlach, E. 68
 Barth, K. passim
 Barth, P. 90
 Bergsträsser, E. 98
 Berkouwer, G. C. 93, 102
 Bernhard von Clairvaux 33
 Bonaventura 49
 Bonhoeffer, Th. 10, 15, 19, 23, 26, 41
 Bornkamm, G. 73
 Braun, H. VII, 1 f., 43, 113
 Buber, M. 124
 Bultmann, R. 1 f., 23 f., 33 f., 40 f., 59, 68, 71 ff., 78 f., 83, 92, 98, 104, 111 f., 114, 117
 Cremer, H. 119
 Ebeling, G. 45 f., 73
 Elert, W. 98 f.
 Feuerbach, L. 42, 59
 Fink, E. 19
 Fuchs, E. 8, 13, 26, 53, 111 f.
 Geyer, H.-G. 135
 Gloege, G. 90
 Gogarten, F. 1
 Gollwitzer, H. 1–7, 40 f., 43, 45, 53, 59, 103–107, 109, 112 f., 117, 119, 122
 Grabmann, M. 15, 34
 Härle, W. 128
 Hartmann, N. 55, 60
 Hartshorne, Ch. 114
 Harvey 17
 Hasenhüttl, G. 104, 115
 Hegel, G. W. F. 13, 44, 115, 124 ff.
 Heidegger, M. 40 f., 55, 77, 90, 105, 114 f.
 Heppe-Bizer 80
 Heraklit 24
 Hering, W. 97
 Hermann, R. 115
 Herrmann, W. 105
 Irenäus 17
 Iwand, H. J. 4, 119
 Joest, W. 104
 Jonas, H. 98, 102
 Kähler, M. 126, 128
 Käsemann, E. 92
 Koch, G. 21
 Kraus, H.-J. 124
 Krüger, G. 114
 Küng, H. 126
 Lorenz, R. 19
 Luther, M. 16, 40, 46, 49 f., 71, 73, 115
 Marquardt, F.-W. 124, 128 ff.
 Maurer, W. 98
 Meir 121
 Moltmann, J. 101, 134 f.
 Müller, W. 121
 Nietzsche, F. 105
 Noller, G. 41, 59
 Ogden, Schubert M. 73, 83, 114
 Ott, H. 76
 Otto, R. 45
 Pannenberg, W. 126
 Parmenides 19
 Pascal 126 f.
 Petrus Lombardus 15
 Pfaff, Chr. M. 43

- Platon 105, 107
Polanus 80
Rahner, K. 15, 51 f., 65, 85, 115, 137
Ratschow, C. H. 21 f.
Reding, M. 23
Rendtorff, T. 137
Ricoeur, P. 23
Scheeben, M. J. 15
Schelling, F. W. J. 29, 43
Schleiermacher, F. V., 45 f., 107
Schwarz, R. 50
Snell, Br. 109
Söhngen, G. 118
Stammler, G. 55, 79
Theunissen, M. 126
Thomas von Aquin 10, 15, 17, 19,
23, 41, 48, 84, 95
Tugendhat, E. 105
Vogel, H. 91, 102, 116
Weber, O. 76, 102
Weischedel, W. 98
Wolf, E. 103
Xenophanes 24
Yorck von Wartenburg, P. Graf 130