Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 40 (1984)
Heft: 4

Artikel: Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels [Fortsetzung]
Autor: Barth, Ulrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878180

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels

Fortsetzung

III

Die Theorie der Theologie als Wissenschaft von der Interpretation der Selbstinterpretation Gottes muss nach dem bisher Gesagten nicht nur zeigen können, dass sich im theologischen Fundamentalprinzip der Offenbarung deren Strukturbestimmtheit und deren Strukturvorkommen wechselseitig implizieren – dies zu zeigen, ist Aufgabe der Erwählungslehre –, sondern es muss ebenfalls gezeigt werden können, dass die Denkbarkeit des Zusammenfallens von Prinzip und Tatsache im theologischen Fundamentalprinzip der Offenbarung nicht nur die Strukturbestimmtheit der Offenbarung – davon handelt im wesentlichen die Trinitätslehre –, sondern auch das Vorkommen der Struktur Offenbarung impliziert. Die Abhängigkeit der Denkbarkeit des Zusammenfallens von Prinzip und Faktum der Offenbarung und damit die Abhängigkeit der Strukturgesetzlichkeit theologischer Reflexion von dem Vorkommen der Struktur Offenbarung wird von Jüngel in der Weise zur Geltung gebracht, dass gezeigt wird, dass diese Denkbarkeit ihrer Aussagbarkeit äquivalent ist. Die Äquivalenz von Denkbarkeit und Aussagbarkeit des Zusammenfallens von Prinzip und Faktum der Offenbarung als Abhängigkeit der Sprachlichkeit von dem Vorkommen der Struktur Offenbarung begrifflich zu explizieren, ist die systematische Funktion der Lehre von der analogia fidei. Auf jener Stufe der erkenntnistheoretischen Selbstreflexion im Gewande materialer Dogmatik befinden wir uns also, wenn wir es laut Jüngel mit «einer das Evangelium als Entsprechung zur Geltung bringenden Lehre von der Analogie» (GG 394) zu tun haben.

Wir werden zunächst den systematischen Zusammenhang der Analogienlehre Jüngels mit dessen strukturtheoretischer Explikation des Offenbarungsbegriffes herstellen, danach Jüngels Verständnis der analogia fidei erläutern und schliesslich Jüngels Kritik an Kant hinsichtlich dessen Theorie der Analogierede einer Prüfung unterziehen.

Die Äquivalenz der Denkbarkeit und der Aussagbarkeit des Zusammenfallens von Prinzip und Faktum der Offenbarung wird von Jüngel in zwei Gedankenschritten begründet, erstens damit, dass die Denkbarkeit jenes Zusammenfallens den ontologischen Status eines Sinnzusammenhanges, und zwar eines ausschliesslich durch einen göttlichen Sprechakt konstituierten, den Kontext des göttlichen Selbstwortes bildenden Sinnzusammenhanges habe, und zweitens damit, dass die Teilhabe an der Wirklichkeit des göttli-

chen Sprechaktes der Aussagbarkeit des Sinnzusammenhanges des Kontextes des göttlichen Selbstwortes äquivalent sei.

Was das erste anbelangt, so gilt es nach Jüngel sich klarzumachen, dass die göttliche Urentsprechung, «wodurch das Verhältnis von ermöglichender Möglichkeit und ermöglichter Möglichkeit möglich wird» (MA 544/545), identisch ist mit einem «Ja der freien Liebe Gottes, das der dreieinige Gott zu sich selber spricht» (MA 547). Dieses reflexive Sprachgeschehen göttlicher Erwählung, dessen Sinn die Lehre vom Bund analysiert, ist gewissermassen die materiale Durchführung des göttlichen Selbstwortes, von dem die Prolegomena auszugehen methodisch genötigt waren. Der Vollzug des göttlichen Sprechaktes konstituiert die semantische Relation zwischen dem göttlichen Wort und dem Sinn des in ihm Ausgedrückten. «Indem Gott Ja zu etwas *sagt,* schafft er eine Beziehung zu dem Bejahten und damit dieses selbst» (MA 551). Sofern es sich im Vollzug des göttlichen Sprechaktes um die sich als Selbstwort realisierende Selbstkonstitution des Seins Gottes handelt, hat der reflexive göttliche Sprechakt auch eine ontologisch konstitutive Funktion für das im göttlichen Wort Ausgedrückte: «Das Wort ruft, sein eigenes Sein setzend, in das Sein: a) die Beziehung zum Bejahten; b) damit gleichursprünglich das Bejahte» (MA 551). Das göttliche Wort hat also als blosses Wort eine ontologisch konstituierende Prinzipienfunktion. «Gottes Ja *ruft* Beziehungen und mit diesen Beziehungen In-Beziehung-Seiendes in sein Sein» (MA 552). Dies bedeutet hinsichtlich der Denkbarkeit des Zusammenfallens von Prinzip und Faktum der Offenbarung: das zu Denkende ist denkbar, genau dann, wenn ihm im Kontext des göttlichen Selbstwortes Sinn zukommt. Sofern der durch den göttlichen Sprechakt konstituierte universelle Sinnzusammenhang des göttlichen Selbstwortes gerade nicht ein inhaltsleeres Prinzipiengefüge theologischer Selbstreflexion ist, sondern die Denkbarkeit des Zusammenfallens der Bestimmtheit und des Vorkommens des Offenbarungsprinzips, muss das Sinnkontext stiftende göttliche Selbstwort als inhaltlich bestimmt gedacht werden, nämlich als «das Ja Gottes zu sich selbst und das Ja Gottes zum Menschen in einer Person» (MA 548).

Mit dem Vollzug der materialen Sinnzusammenhang stiftenden Selbstkonkretisierung des göttlichen Selbstwortes wird die mundane Sprache des Menschen vonseiten des göttlichen Selbstwortes bzw. vonseiten des im göttlichen Selbstwort liegenden universellen Sinnzusammenhanges her in einer umfassenden Weise über sich selbst verständigt. Mit anderen Worten: die Wirklichkeit des göttlichen Sprechaktes setzt die Sprache des Menschen in ein neues Verhältnis zu sich selbst: «Gott verhält sich zu seinem Wort so, dass er sich dabei zugleich zum Menschen und in einer ganz bestimmten Weise zu dessen Verhältnis zu dessen eigenem Wort verhält» (GG 394).

Mit der Behauptung, dass die Denkbarkeit des Zusammenfallens von Prinzip und Faktum der Offenbarung den ontologischen Status eines durch das Geschehen des göttlichen Selbstwortes gestifteten Sinnzusammenhanges habe, ist aber erst das eine Argument für die in Frage stehende These von der Äquivalenz von Denkbarkeit und Aussagbarkeit gegeben. Es muss nun zweitens noch gezeigt werden, dass die Teilhabe an der Wirklichkeit des göttlichen Sprechaktes der Aussagbarkeit des durch den Kontext des göttlichen Selbstwortes gebildeten Sinnzusammenhanges äquivalent ist. Damit treten wir nun in den engeren Umkreis der durch das Problem der analogia fidei aufgeworfenen Fragen.

Auszugehen ist von dem universellen Entsprechungszusammenhang, welcher durch den göttlichen Sprechakt konstituiert wird. «In diesen Beziehungen entspricht Gottes Ja seinem Ja, und darin entspricht die Beziehung zwischen Gott und Mensch den Beziehungen in Gott selbst» (MA 552). In diesem universellen Entsprechungszusammenhang ist die Rede von Gott und zwar «in ihrer Seinsweise als Rede in das Geschehen einbezogen, von dem sie redet» (GG 391/392). Die Rede von Gott muss natürlich in irgendeiner Weise diesem universellen Entsprechungszusammenhang angemessen sein. «Wenn menschliche Rede von Gott diesem entsprechen soll, muss sie Gott analog sein» (GG 383). Zugleich gilt aber, dass «das Ereignis der Entsprechung menschlicher Rede zu Gott... kein der Sprache eigenes Vermögen..., sondern eine ihr eröffnete und zugemutete fremde Möglichkeit» (GG 395) ist.

Jüngel versucht, dieses Problem so zu lösen, dass er eine sprachpragmatische Theorie der Analogierede entfaltet, deren transzendentale Bedingungen in einer Onto-Theologie begründet werden. Als Leitfaden der Rekonstruktion von Jüngels transzendental-pragmatischer Theorie der Analogierede mag folgender Satz dienen: «Der Ereignischarakter dieses Geschehens (sc. des Geschehens des Kreuzestodes Jesu Christi) ... teilt sich der Sprache mit, die davon redet» (GG 392). Wir können das damit gestellte Problem in der Weise zuspitzen, dass wir nach den Prinzipien fragen, die man vorausgesetzt hat, wenn man die Möglichkeit der Teilhabe sprachlicher Darstellung am Ereignischarakter des dargestellten Ereignisses bloss vermöge der Darstellung des Dargestellten annimmt. Damit sind natürlich bloss die Prinzipien möglicher theologischer Analogierede angesprochen, keineswegs deren Anwendung.

Wie bei den Überlegungen zum Weg der Theologie im allgemeinen gilt auch hier bei der Bestimmung des Begriffs der analogia fidei wieder der methodologische Grundsatz vom Vorrang der inhaltlichen Bestimmtheit vor der erkenntnistheoretischen Denkbarkeit eines theologischen Prinzips: «Die

formale Struktur der Analogie, die als hermeneutische Ermöglichung und als ontologische Freigabe Gott entsprechender Rede von Gott in Frage kommt, lässt sich nicht aus allgemeinen Prinzipien... herleiten, sondern nur aufgrund einer Analyse schon geschehener Rede von Gott freilegen» (GG 390/391). Genauer betrachtet ist es aber nicht die Analyse schon geschehener Rede von Gott, welche den Massstab der Begriffsbildung abgibt, sondern deren Gehalt. «Der Massstab dessen, was als Analogie oder Entsprechung in Frage kommt, wenn das Evangelium als Entsprechdung verstanden werden soll, kann... allerdings nur dasjenige Geschehen sein, von dem das Evangelium redet» (GG 390).

Allgemein gilt nach Jüngel für das Analogieverständnis Barths folgender «Grundsatz»: «Das Sein des Menschen Jesus ist der Seins- und Erkenntnisgrund aller Analogie» (MA 538). Das Analogieprinzip ist «keine methodologische Hilfskonstruktion» (MA 539), betrifft also nicht primär die formalen Fragen der wissenschaftstheoretischen Selbstreflexion, in der sich die Theologie unter die logische Lupe nimmt, sondern betrifft die Konstitution theologischer Erkenntnis, genauer: die konstitutiven Bedingungen derselben: «Das Phänomen der Analogie gehört primär auf die Seite des Konstitutivum. Nur insofern sie dort ihren Ort hat, bezieht sie sich... auf das Konstitutum» (MA 552).

Der Analogiebegriff bezeichnet die formale Struktur des im göttlichen Sprechakt – wie er sich in der Erwählung Jesu Christi vollzieht – mitgesetzten universellen Entsprechungszusammenhanges: «Indem Gott in und mit seinem Ja ad extra seinem Ja ad intra entspricht, entsprechen sich die Beziehungen, ist die Analogie ein Verhältnis zwischen Verhältnissen» (MA 551): Dieser universelle Entsprechungszusammenhang weist die Struktur der analogia relationis zunächst nicht im Hinblick auf Anderes, sondern an ihm selber auf, insofern als «die analogia relationis... nicht in das Geheimnis des Zwischen von Gott und Geschöpf, sondern in das Geheimnis Gottes selber mündet» (MA 548). Weil die analogia relationis nur in der göttlichen Selbstentsprechung begründet ist, ist sie dann auch die Struktur der Entsprechung zwischen der göttlichen Selbstentsprechung und Anderem: «Die Wiederholung ist als Relation Gottes zu uns die Entsprechung zu Gottes Selbstbezogenheit: analogia relationis» (GS 118). Den Begriff der analogia relationis zu explizieren, heisst deshalb nichts anderes, als «das Evangelium als Ereignis der Entsprechung zu verstehen» (GG 390).

Mit dem Verständnis der analogia relationis als eines Ereignisses der Entsprechung versucht Jüngel den beiden Aspekten des Analogiebegriffs im Denken Barths gerecht zu werden, welche für dieses nicht nur hinsichtlich eines sachlich unterschiedlichen Gesichtspunktes, sondern auch im Sinne der

Anzeige eines zeitlichen Wandels der Auffassungen signifikant sind. Während «die Sorge des ‹dialektischen› Barth» darin gipfelte, «man wolle mit Hilfe der sogenannten analogia entis die mit dem Stichwort des ganz Anderen beschworene qualitativ unendliche Kluft zwischen Gott und Mensch prometheisch übersteigen, ja man müsse dies dann geradezu wollen», «befürchtete der ‹späte› Barth, die sogenannte analogia entis verfehle die Differenz von Gott und Mensch, indem sie Gottes Nähe übergehe» (GG 385).

Berücksichtigt man beide Extrema, dann bezeichnet der Begriff der analogia fidei oder analogia relationis geradezu ein synthetisches Prinzip theologischer Erkenntnis, indem er eine Ähnlichkeit beschreibt, «die mehr als nur Identität ist und gerade im Hinausgehen über das blosse Identischsein den konkreten Unterschied zwischen Gott und Mensch freigibt» (GG 394). Der Begriff der analogia fidei bezeichnet ein synthetisches Prinzip theologischer Erkenntnis deswegen, weil er die Einheit des Unterschiedenen ebenso wie die Verschiedenheit des Identischen aussagt, indem er nämlich die Struktur der «Differenz einer inmitten noch so grosser Unähnlichkeit immer noch grösseren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch» (GG 393) beschreibt.

Zwar nur als Interpretament des Entsprechungsereignisses des Evangeliums, so aber unbedingt kann die analogia fidei die Funktion eines synthetischen Prinzips theologischer Erkenntnis übernehmen: Die «im Glauben bekannte einmalige Identität von Gott und Mensch schliesst zwar in ihrer Einmaligkeit aus, dass man von Gott beliebig ebenso wie vom Menschen reden darf, wehrt sich aber zugleich gegen das Verbot, von Gott als einem... Menschen zu reden» (GG 407). Nur wenn es also gelingt, die Einmaligkeit der Analogie des Evangeliums verständlich zu machen, sind die Bedingungen der Möglichkeit der analogia fidei als eines synthetischen Prinzips theologischer Erkenntnis erfüllt: «die analogische Kraft des Evangeliums» «bringt» die «besondere Nähe des prinzipiell Unterschiedenen allererst zusammen» (GG 404). Und nur wenn es ebenfalls gelingt, den prinzipiellen Aspekt der Analogie des Evangeliums verständlich zu machen, es mithin als «ontologisches Sprachphänomen» (MA 555) zu verstehen, ist es möglich, in der analogischen Kraft des Evangeliums die universellen Bedingungen der Möglichkeit theologischer Erkenntnis zu erblicken. Beides, das Evangelium in seiner Einmaligkeit ebenso wie in seiner prinzipiellen Bedeutung, verständlich zu machen, ist die Funktion des theologischen Begriffs des Ereignisses als eines Interpretamentes des Analogieprinzips. «In» dem «Ereignis», «in dem Gott sprachlich zugänglich wird», «und als dieses vollzieht sich die Analogie des Glaubens» (GG 393). Der «Ereignischarakter der Analogie» (MA 554) ist somit ein Merkmal der Prinzipienfunktion der analogia fidei als einer Konstitutionsbedingung theologischer Erkenntnis.

Jüngel versucht nun, aus dem Ereignischarakter der analogia fidei sprachtheoretische Konsequenzen in der Weise zu ziehen, dass er von der analogischen Kraft des Entsprechungsereignisses des Evangeliums auf die Eigenschaft jedweder theologischer Erkenntnis, vom Charakter ereignishafter Entsprechung zu sein, schliesst: «Die Analogie» ist «die Struktur des *Ereignisses,* in dem Gott selbst sich dem Menschen so zu*spricht,* dass dieser von aussen und innen dazu bestimmt wird, von Gott zu *reden*» (GG 404). Sprachphilosophisch gesehen vollzieht sich hier nichts anderes als der Versuch, das in Frage stehende Analogieproblem nicht unter logisch-semantischer, sondern unter sprachpragmatischer Perspektive in den Blick zu bekommen.

Geht man einmal von der sprachphilosophischen Unterscheidung zwischen einer syntaktischen Relation, welche die Verknüpfung von Zeichen untereinander betrifft, einer semantischen Relation, welche die Beziehung (von der Differenzierung derselben sei abgesehen) eines Zeichens auf seine Bedeutung betrifft, und einer pragmatischen Relation, welche die Beziehung zwischen Zeichen und Zeichenbenutzer betrifft, so bewegen sich Jüngels Erörterungen bezüglich des Ereignischarakters der Analogierede im Umkreis sprachpragmatischer Überlegungen, d.h. sie betreffen den *Gebrauch* der sprachlichen Zeichen in der Analogierede: «Die Analogie ist selber im eminenten Sinne ein Sprachereignis» (GG 395).

In diesem sprachpragmatischen Kontext kann Jüngel dann den Ereignischarakter der Analogie, d.h. der Ähnlichkeit oder Identität von Verhältnissen, auf diese Verhältnisse selber übertragen und ebenfalls theologisch legitimiert wissen: «Die Relationen geschehen, insofern in ihnen – und nicht nur in einer von beiden – Gott sich selber verhält» (GG 395). Für die Relationsfundamente der Beziehungen der ereignishaften Analogie bleibt die sprachpragmatische Deutung der Analogierede ebenfalls nicht ohne ontologische Konsequenzen. Der ontologische Status der Relationen ist nicht mehr abhängig vom ontologischen Status der Relationsfundamente; nun «bestimmt die Analogie als dieses Relationengefüge die Relate, so dass es durch die Analogie zu einem neuen Sein» (GG 387) kommt. Die sprachpragmatische Deutung der Analogierede führt zu einer ontologischen Abhängigkeit der Relationsfundamente unmittelbar von den sie verknüpfenden Relationen, mittelbar von der die Relationen stiftenden Analogierede. «Die Relationen sind also nicht den Relaten gegenüber äusserliche Verhältnisse, sondern *Vollzüge* eines sprachlichen Verhaltens, das die zueinander in Beziehung tretenden Relata in ein neues, ihr eigenes Sein zutiefst bestimmendes Verhältnis bringt» (GG 395).

Auf diese Weise sieht Jüngel durch das Analogieprinzip «die im Verhältnis von Denken und Sein beschlossene Subjekt-Objekt-Problematik über-

holt» (MA 554).[26] Der sprachpragmatische Aspekt der Analogierede wird hier also gegen deren semantischen Aspekt ausgespielt und erkenntnistheoretisch verwertet. Dann gilt: «Die Erkennbarkeit der Analogie wird durch die Analogie selber gewährleistet» (MA 554). Und da jede «Gott entsprechende sprachliche Verlautbarung sich immer schon im Horizont dessen, was durch Analogie ermöglicht wird» (GG384), bewegt, ist durch die sprachpragmatische Theorie der Analogierede eine grundsätzliche Eingrenzung der erkenntnistheoretischen Fragestellung für die Theologie gelungen.

Sofern nun aber die sprachpragmatische Struktur der Analogierede in der oben aufgewiesenen ontotheologischen Prinzipienfunktion der Erwählungslehre gründet, ist auch eine grundsätzliche Fundierung des erkenntnistheoretischen Kernproblems der Theologie – so jedenfalls schätzt Jüngel die Bedeutung des Analogieprinzips ein – gelungen. Die sprachpragmatische Deutung der Analogierede erfährt in ihrer Rückführung auf die Erwählungslehre eine transzendental-pragmatische Begründung. Ebenso wie die Entsprechungen des mit dem göttlichen Sprechakt mitgesetzten universellen Entsprechungszusammenhanges ist auch die analogia fidei als theologisches Erkenntnisprinzip «eine Entsprechung von Beziehungen, die durch ein Ja konstituiert sind, das so das Sein des Seienden, zu dem Ja gesagt wird, allererst ermöglicht» (MA 547). Die transzendentale Ursprünglichkeit des Analogieprinzips findet darin ihren Ausdruck, dass auch die Struktur der analogia fidei ein «Verhältnis von ermöglichender Möglichkeit und ermöglichter Möglichkeit» (MA 544) ist. Das Analogieprinzip gründet im Urwort der göttlichen Erwählung Jesu Christi: «Die Entsprechung des Glaubens ist möglich, weil dieses verbum externum gesprochen ist» (MA 553).

Nicht nur die Analogierede ist damit «theologisch von einem sie ermöglichenden Grunde bedingt» (MA 539), sondern auch «der Analogiebegriff» wird «erst durch den ihn präzisierenden Genetiv konstituiert» (MA 537). Dem Begriff der analogia fidei kommt also nach Jüngel die Funktion eines Letztbegründungsprinzips theologischer Erkenntnis zu, d.h. der Begriff der analogia fidei hat die Bedeutung «einer die Theologie als Wissenschaft ermöglichenden Bedingung» (MA 536).

Eine kritische Frage an Jüngels transzendental-pragmatische Explikation des Begriffs der analogia fidei bleibt aber offen. Selbst wenn das von ihm konstruierte Prinzip der analogia relationis die theologischen Aporien davon verschiedener Explikationen des Analogiebegriffs – «die Vermittlung von Schöpfer und Geschöpf zu einem versöhnenden Dritten bleibt durch die sogenannte analogia entis und die ihr inhärierende analogia nominum aus-

[26] Vgl. A. 20

geschlossen» (GG 388) – zu umgehen in der Lage wäre und es denkbar machen würde, dass «Gott selbst sich in diesem Verhältnis (sc. zur Welt) verhält, und zwar zu sich selbst und zugleich zur Welt» (GG 386): ist, «indem... nicht *nur* gefragt wird, wie man von der Offenbarung Gottes reden soll, sondern was solche Rede von der Offenbarung Gottes möglich macht» (GS 18), im ersten Teil dieser Frage nicht die Grundfrage der von Jüngel verworfenen Analogietheorien, das Problem der Möglichkeit genau dieses Wie, wenigstens impliziert? Gibt Jüngels transzendental-pragmatische Begründung theologischer Erkenntnis zumindest ansatzweise oder nebenbei eine Antwort auf die noch bestehende Frage nach den kategorialen Bedingungen der Möglichkeit des in der Analogierede sich ereignenden Vergleichens? Um diese Frage beantworten zu können, ist es hilfreich, Kants Theorie der Analogierede zu skizzieren, die von Jüngel zu Recht als am prinzipiellsten konzipiert beurteilte Fassung des Problems.

Es ist notwendig, sich klar zu machen, dass Kants Theorie der Analogierede am Analogieschlussverfahren orientiert ist, auch dort, wo man etwas nicht mehr per analogiam schliessen, sondern nur noch sich vorstellen oder denken kann. Deshalb ist für Kants Auffassung des Analogieprinzips unter anderem Kants formale Logik einschlägig.

Kant sagt: «In der Physik und Theologia naturalis bey den Eigenschaften der Gottheit schlüsst man das mehreste durch Analogie» (Logik Philippi, AA XXIV, 478). Die Analogierede verweist auf die Struktur mathematischer Proportionen: «Die Analogie die in der Gleichheit zweener philosophischen Verhältnisse steht ist sehr conform den mathematischen Verhältnissen» (Logik Philippi, AA XXIV 478). Für das Wesen der Analogierede ist aber gerade auch ihre Verschiedenheit von der mathematischen Proportion konstitutiv: «In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweier Grössenverhältnisse aussagen... In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse...» (AA III 160, KdrV B 222). Für die in der Analogierede vorkommende Analogie gilt also: «Diese besteht im philosophischen Verhältniss» (Logik Philippi AA XXIV 478). Die Analogierede ist genauer bezeichnet ein Schlussverfahren, nämlich ein «schluss in Ansehung der Analogie» (Logik Blomberg AA XXIV 287).

Der Analogieschluss gehört seiner Schlussart nach zu den indirekten Schlüssen, deren Gebrauch in Folgendem begründet ist: «Wenn die Gründe, von denen eine gewisse Erkenntnis abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen: so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sei» (AA III 514, KdrV B 818). Die Schlussart des Analogieschlusses besteht dann darin, «dass, wenn so viele Folgen, als man nur immer versucht hat, mit einem angenommenen Grunde wohl zusammenstünden, alle übrigen möglichen auch darauf einstimmen werden» (AA III 514, KdrV B 818 f.). Für die Funktion der Analogie in diesem Schlussverfahren gilt: «Analogie ist hiebey der Grund» (Logik Philippi, AA XXIV 478).

Der Analogieschluss ebenso wie der Induktionsschluss gehen nicht vom Allgemeinen zum Besonderen, sondern vom Besonderen zum Allgemeinen und sind deshalb Schlüsse der reflektierenden Urteilskraft. «Ausserordentliche Schlüsse gehen vom Besonderen zum allgemeinen:

Induction und analogie; aber alsdenn sind es nicht wahre Schlüsse der Vernunft, sondern praesumtionen derselben» (AA XVI Reflexion 3278). Der Analogieschluss hat deshalb ebenso wie der Induktionsschluss bloss empirische Bedeutung. «Sie sind principien des (empirischen) Verfahrens in Erweiterung unserer Erkenntnis durch Erfahrung» (AA XVI Reflexion 3287). Im Hinblick auf ihren logischen Wert sind beide unbefriedigend: «Diese Schlüsse durch die induction und analogie sind gleichsam die beiden Krükken der Menschlichen Ratiocination wahre Krükken, denn wir gehen sehr unsicher Daher» (Logik Busolt AA XXIV 680). Der Analogieschluss ist ebenso wie der Induktionsschluss von bloss empirischer Allgemeinheit. «Die logische Allgemeinheit sagt etwas von Gattung oder Arten und nicht von allen individuen in einem aggregat derselben... Empirische allgemeinheit ist nur (gen) analogon der logischen» (AA XVI Reflexion 3286).

Kant beschreibt nun, wie sich der empirische Schluss nach der Analogie vollzieht: «Wenn ich eine Wirkung habe und ihre Ursache weiss und sehe darauf eine ähnliche Wirkung anderswo; so schlüsse ich dass da auch eine ähnliche Ursache sey» (Logik Philippi AA XXIV 478). Ebenso gilt umgekehrt: «So schlüsse ich auch von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen» (ebenda). Allgemeiner, nicht im Hinblick auf die Wahrnehmungen von Veränderungen, sondern im Hinblick auf das logische Verhältnis formuliert, heisst dies: «wenn 2 oder mehr Dinge von einer Gattung in so viel Merkmalen übereinkommen die ich habe entdecken können: so schliess ich, dass sie in allen andern Merkmalen, die ich nicht kenne, auch übereinkommen werden» (Logik Pölitz AA XXIV 594).

Die Form des Analogieschlusses ist also die: «Vieles in einem (was auch in andern ist), also auch alles übrige in demselben: Analogie» (AA XVI Reflexion 3282). Der Schluss vom Besonderen auf das Allgemeine schliesst im Analogieschluss «von partialer Ähnlichkeit zweyer Dinge auf totale» (AA XIV Reflexion 3282). Der Analogieschluss ist also «eine Induction in Ansehung des Praedicats» (Logik Blomberg AA XXIV 287). «Ich schliesse von der Identität einiger Eigenschaften auf die Identität aller» (Logik Dohna-Wundlacken AA XXIV 777). «Der Schluss, wenn ich von einigen Prädikaten der Dinge auf alle übrigen schliesse, so ist das ein Schluss nach der Analogie» (ebenda). Unter der Bedingung der spezifischen Verschiedenheit und der gattungsmässigen Unbestimmtheit «bringen wir Dinge empirisch unter eine Gattung» (AA XVI Reflexion 3285). Bedingung dafür, spezifisch verschiedene, gattungsmässig unbestimmte Dinge durch Analogieschluss unter eine Gattung zu bringen, ist dabei die Identität einer gemeinsamen Bedingung über der Gattung. «Analogie: viele Merkmale in einem, also auch die übrige alle, die mit derselben Bedingung verknüpft seyn» (AA XVI Reflexion 3283). Somit «wird bey der analogie nur die identitaet des Grundes, par ratio, erfordert» (AA XVI Reflexion 3292).

Generell gilt für den Analogieschluss auf dem Felde von Begriffsverhältnissen im Gegensatz zu dem Gebiet der mathematischen Proportionen, dass «ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es aufzufinden» (AA III 160/161, KdrV B 222). Unmöglich ist es aber nun, auf Eigenschaften Gottes «nach der Analogie [zu] schliessen: weil hier das Princip der Möglichkeit einer solchen Schlussart gerade mangelt, nämlich die paritas rationis, das höchste Wesen mit dem Menschen... zu einer und derselben Gattung zu zählen» (AA V 464). Dennoch kann man im Hinblick auf die Eigenschaften Gottes «nach der Analogie... denken» (ebenda). So sagt Kant: «Wir können ein Wesen (was uns unbegreiflich ist) zwar nach der analogie denken, aber nicht (nach) aus einem Verhaltnisse gegebener Dinge auf dasselbe Verhaltnis unbekannter Wesen schliessen» (AA XVI Reflexion 3287). Den Unterschied von Denken und Schliessen in der Analogierede kann Kant auch als den von sich Vorstellen und Schliessen erläutern: «Nach einer analogie sich etwas vorstellen – schliessen» (AA XVI Reflexion 3294).

Worauf es Kant aber neben dem Unterschied von Denken und Schliessen in der Analogierede noch ankommt, und womit wir wieder zurückkehren zu unserer Diskussion des Analogieprinzips bei Jüngel, das zeigt die eben teilweise zitierte Reflexion Kants: «Wir können daher uns zwar (die Caussalitat) einer Ursache der Welt nach der Analogie (mit) (der Beschaffenheit) einer Ursache in der Welt denken, (aber) namlich auf die Art Ursache zu seyn, wie Menschen (nämlich durch Verstand) Ursache einer Uhr sind, aber aus der künftigen Beschaffenheit der Dinge der Welt nicht auf jene Caussalität schliessen. Denn im ersten Fall haben wir nur ähnliche Verhältnisse, im Zweyten ein ähnliches Ding – Gott aber und Ursachen in der Welt sind ganz heterogene Dinge» (ebenda).

Auch wenn wir nicht nach der Analogie schliessen, sondern bloss denken, so denken wir dennoch gemäss den Kategorien, gemäss denen wir nach der Analogie empirisch schliessen. Auch wenn wir uns Gott «nur als Gegenstand in der Idee» (AA III 457, KdrV B 724/725) denken, so müssen wir ihn dennoch «nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken» (ebenda). Sofern die dabei in Frage kommende Kategorie die Kausalitätsbeziehung ist, denken wir dann «nach der Analogie einer Causalbestimmung» (AA III 459, KdrV B 728). Die Kausalitätskategorie ist deshalb für Kant die fundamentalste Verhältniskategorie hinsichtlich der Bestimmung empirischer Verhältnisse und darauf gegründeter Aussagen, weil die Substantialitätskategorie zwar unter dem Titel der Verhältnisse obenan steht, aber «mehr als die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältniss enthielte» (AA III 165, KdrV B 230).

Die Denkbarkeit Gottes gemäss den Kategorien empirischer Erkenntnis ist möglich, sofern es sich um die Anwendung blosser Kategorien, abgesehen von deren Einschränkung auf die Bedingungen der Sinnlichkeit, handelt. Dabei gilt der entscheidende Gedanke, dass «wir das Verhältniss desselben [sc. ‹Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen›] zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt untereinander haben» (AA IV 358).

Was Kants Analogielehre zu zeigen in der Lage ist, ist dies, dass man, auch wenn man weder im strengen Sinn beweisbare Aussagen noch auch bloss empirische Analogieschlüsse im Hinblick auf die Eigenschaften Gottes machen kann, sich dennoch legitimerweise eines symbolischen Anthropomorphismus zwecks theologischer Verhältnisbestimmungen bedienen kann, sofern sich die darin vorkommenden Prädikate auf bloss kategoriale Bestimmungen zurückführen lassen.

Das bedeutet: das Identische zwischen im Sinne Kants legitimen theologischen Aussagen einerseits und nichttautologischen Aussagen über die mundane Wirklichkeit andererseits ist die einheitliche kategoriale Ordnung des Verstandes. Die Berechtigung zur Analogierede im symbolischen Anthropomorphismus der Theologie gründet sich auf eine kategoriale Identität zwischen dem Reden von Gott und der Sprache über die Welt. Diese kategoriale Identität in jeder Analogierede gehört deshalb in die Definition des Ausdrucks «Analogie» selber: «Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen)...» (AA V 464). Sofern die Analogie eine Identität begrifflicher Verhältnisse ist, impliziert sie die kategoriale Identität eben dieser Verhältnisse. Ein nicht-mathematisches Verhältnis, d. h. ein begriffliches Verhältnis,

ist niemals bloss ein Verhältnis, sondern immer schon ein Verhältnis von einer bestimmten Relationskategorie. Die kategoriale Identität eines begrifflichen Analogans und eines begrifflichen Analogates ist eine notwendige Bedingung jeder Analogierede.

Jüngel mag mit Bezug auf das oben angeführte Beispiel Kants und mit Bezug auf Kants Definition des Ausdrucks «Analogie» von seiner Position her mit Recht behaupten, «dass das, was wirklich Liebe ist, in diesem Modell nicht denkbar wird» (GG 381). Wenn Jüngel dies aber darauf zurückführt, dass «Kant als unentbehrliche Voraussetzung seines theologischen Gebrauchs der analogia proportionalitatis den Kausalnexus der analogia attributionis... zur Geltung» (GG 376) bringe, so geht er an Kants Meinung völlig vorbei. Jüngels Behauptung «Damit fliessen... bei Kant zwei verschiedene Arten von Analogien ineinander, die die Tradition mehr oder weniger scharf zu unterscheiden gewohnt war» (GG 363) ist falsch, weil sie den Zusammenhang von Analogierede und Analogieschluss bei Kant ignoriert. Jüngel seinerseits aber muss sagen können, wie es seiner Meinung nach zu der kategorialen Identität von begrifflichem Analogans und begrifflichem Analogat kommt, die in jeder Analogierede vorausgesetzt ist.

Den von Pannenberg vorgebrachten und von Jüngel aufgenommenen Einwand, dass «alle Analogie einen Kern unmittelbarer Univokation voraussetzte» (MA 555), will Jüngel nicht gelten lassen. Für ihn ist damit die Analogie «abstrakt als erkenntnistheoretisches Prinzip gefasst» (MA 555). Jüngel gibt sich dem Gestus hin, ein schwieriges erkenntnistheoretisches Problem gleichsam zu unterlaufen. «Die Erörterungen über Gleichheit und Ungleichheit in der Entsprechung bleiben... leicht zu sehr in einem von der analogia entis vorgezeichneten Problemraum» (MA 555). Ohne jede Problemirritation urteilt Jüngel von seiner transzendental-pragmatischen Deutung der Analogierede her: «Versteht man... die Entsprechung als ontologisches Sprachphänomen, so ergeben sich die sonst zum Ausgangspunkt gemachten Abgrenzungen der Analogie gegen Gleichheit und Ungleichheit von selbst» (MA 555). Jüngels Überheblichkeit gegenüber erkenntnistheoretischen Fragen an dieser Stelle verfängt jedoch nicht. Wenn es sich bei der Analogierede wirklich um ein Reden in Analogien handelt, so hat man, auch wenn man mit Jüngel die Entsprechung der begrifflichen Verhältnisse transzendental-sprachpragmatisch als in einem ursprünglichen Analogiegeschehen begründet ansehen will, sofern es sich dabei eben auch um die Behauptung einer Identität begrifflicher Verhältnisse handelt, immer schon die kategoriale Identität der in der Behauptung einer Entsprechung identifizierten Verhältnisse vorausgesetzt. Auch wenn man heute nicht mehr so leicht bereit ist, Kants Kategorienlehre zu übernehmen oder eine andere nichtempirische

Theorie semantischer oder gegenstandstheoretischer Kategorien zu konzipieren, so wird man doch die Apriorität der syntaktischen Strukturbestimmtheit von Relationen kaum ernsthaft bestreiten können. Jüngel muss sich also zumindest die Frage gefallen lassen, worin für ihn die Bedingungen der kategorialen Identität der in der Behauptung einer Entsprechung identifizierten Verhältnisse hinsichtlich deren apriorisch-syntaktischer Struktur bestehen. Eine Theorie der syntaktischen Struktur von Relationen ist in jeder Theorie (auch in einer theologischen) der Analogierede impliziert als notwendige Bedingung logischer Wohlformuliertheit von Analogierede.

Dass Jüngel das Kategorienproblem im Zusammenhang der Frage nach den notwendigen Bedingungen des in jeder Analogierede immer schon vorausgesetzten identischen kategorialen Kernes nicht in den Blick bekommt, hängt zweifellos damit zusammen, dass er eine Theorie der Analogierede vom sprachpragmatischen Typus entfaltet und damit vom syntaktischen und semantischen Aspekt der Sprache, in denen sich die Kategorienlehre bewegt, abstrahiert. Dies wird theologisch motiviert: «In der Mitteilung über den Sachverhalt wird über diesen nicht nur informiert. Der Sachverhalt teilt sich so mit, dass zwischen ihm und der Rede von ihm nur durch eine Abstraktion unterschieden werden kann» (GG 392). Nur: Auf der Abstraktion beruht eben die Wissenschaft, auch die Wissenschaft von der Interpretation der Selbstinterpretation der Offenbarung.

IV

Jüngels erkenntnistheoretisch orientierte Barth-Deutung scheint mit den bisher dargelegten Gedankengängen, welche die Integration der erkenntnistheoretischen Frage in die materiale Dogmatik, die strukturtheoretische Rekonstruktion des Offenbarungsbegriffes, die Überwindung der Aporien derselben durch die Letztbegründung der Dogmatik von der Erwählungslehre her, die transzendental-pragmatische Deutung des Begriffes der analogia fidei und die sich aus der Vernachlässigung des Kategorienproblems sich ergebenden Aporien betrafen, noch nicht erschöpfend gewürdigt zu sein. Worum es sich bei dem noch ausstehenden Problem (vgl. GG 203–270) handeln soll, wird durch einen Leitfaden indiziert, den Jüngel so bestimmt: «Evangelische Theologie unterscheidet sich... von philosophischer Theologie dadurch, dass sie *nicht voraussetzungslos* sein will, sondern in ihrem Ansatz als evangelische Theologie bereits bestimmte *Entscheidungen* impliziert» (GG 205). Diese impliziten Voraussetzungen «evangelischer» Theologie, genauer gesagt: von Jüngels Explikation der von ihm als relevant angesehenen Stücke

evangelischer Theologie, charakterisiert Jüngel als «hermeneutische Grundentscheidungen» (GG 206). Worum geht es?

Jüngel fordert von einer evangelischen Theologie, die im Anblick des Kreuzes Jesu als «redlich» (GG 219) und «ehrlich» (GG 206) soll auftreten können, dass sie sich ihrer unverwechselbaren Voraussetzungen sowohl zwecks der Kritik nach aussen als auch zwecks der begrifflichen Selbstklärung bewusst werde. Sieht man zunächst einmal davon ab, dass es klarer und nützlicher wäre, eine solche Forderung in den Qualitätskriterien der Erkenntnisprodukte einer Wissenschaft anzusiedeln als im Umkreis eines Regulativs für die Angehörigen derselben, so zeugt Jüngels Forderung nach einer Darlegung der hermeneutischen Situation der evangelischen Theologie als einer Entscheidungssituation dennoch wiederum von einem erkenntnistheoretischen Problembewusstsein, das mit Fug und Recht den Anspruch erheben darf, die Fragen der Konstitution theologischer Erkenntnis nicht nur am Rande aufgegriffen, sondern in das Innere der dogmatischen Grundfragen integriert zu haben.

Das allgemeine, von Jüngel hinsichtlich der Theologie entfaltete Problem der Erkenntniskonstitution betrifft die Frage, inwieweit man bei der Gewinnung von Erkenntnis auf diskursiv nicht mitteilbare Faktoren der Erkenntnis rekurrieren muss. Anders gefragt: Welches sind die Rekurselemente einer Erkenntnis, und wie verhalten sich die nur durch und im Rekurs aufweisbaren Bestandteile einer Erkenntnis zu deren diskursiv mitteilbaren Faktoren?

Die Beantwortung dieser Fragen hat in der Geschichte der Erkenntnistheorie bekanntlich verschiedene Ausprägungen gefunden und demgemäss Begriff, Reichweite, Funktion und Methodologie der Erkenntnis unterschiedlich bestimmt. So hat man etwa die Vorstellung von Wesensformen, die Anschauung sinnlicher Qualitäten, die Intuition angeborener Ideen oder die Empfindung von Sinneseindrücken als diskursiv nicht mitteilbare, nur durch Rekurs aufweisbare Faktoren der Erkenntnis verstanden.

Auf diese erkenntnistheoretische Problemlage bezogen, kann man Jüngels Reflexionen auf die hermeneutischen Grundentscheidungen evangelischer Theologie geradezu als den Versuch der Beantwortung der Frage nach Bestand und Funktion der Rekurselemente theologischer Erkenntnis verstehen. Jüngels Aussagen zur Denkbarkeit Gottes wären so verstanden eine Analyse der Rekursstruktur theologischer Erkenntnis. Da Jüngel nicht selber eine Rekurstheorie entfaltet, sondern nur ganz allgemein die Notwendigkeit des Rekurses im Vollzug evangelisch-theologischen Denkens behauptet, müssen wir die Struktur des Rekurses theologischer Erkenntnis dem von Jüngel tatsächlich befolgten Argumentationsverfahren, innerhalb dessen sol-

che Rekurse vorkommen, entnehmen. Wie sieht die von Jüngel faktisch vorausgesetzte Rekursstruktur theologischer Erkenntnis aus?

Fragt man nach der Subjektsfunktion im Rekurs, das heisst: Wer rekurriert? so scheint Jüngel[27] diese nicht eindeutig zu bestimmen: Anthropologische Sachverhalte allgemeinerer Art wie z. B. Stimmungen, Vereinheitlichungen solcher elementaren Erfahrungen zu einer Erfahrung mit der Erfahrung, der Glaube, welcher schon der sprachlichen Auslegung seiner Erfahrung fähig ist, und theologische Reflexionen, welche die Inhalte des Glaubens «nachgängig» explizieren, dies sind im wesentlichen die Instanzen, die eine Subjektsfunktion im Rekurs beim Aufbau theologischer Erkenntnis einnehmen können. Jüngels Meinung ist wohl die, dass sich die Subjektsfunktion innerhalb des Rekurses beim Aufbau theologischer Erkenntnis aufspalten lässt in eine Mannigfaltigkeit spezifischer Rekurssubjektelemente, die in einem stufenartigen Verhältnis zueinander stehen, welches vermutlich nicht umkehrbar ist. Das Rekurssubjekt zerfiele in eine Mannigfaltigkeit gestufter Funktionen; die spezifische Funktion hätte nur den Status eines relativen Rekurssubjektes, der Rekurs wäre iterierbar. Die Frage nach der Struktur der Subjektsfunktion im Rekurs ist damit aber allererst vorbereitet.

Entsprechend der Mannigfaltigkeit der Subjektsfunktionen ergibt sich für Jüngel natürlich auch eine Mannigfaltigkeit auf Seiten dessen, worauf rekurriert wird. Hier finden sich begriffliche Gebilde wie Satzwahrheiten und nichtsatzförmige Prinzipien, intentionale Gebilde wie z. B. Gedanken, raumzeitlich wirkliche Gebilde wie Tatsachen oder die Existenz von Gegenständen, psychische Gebilde wie Erlebnisse, Einstellungen oder Dispositionen und kognitive Strukturen. Wie bei den Subjektsfunktionen des Rekurses, so gilt auch auf Seiten dessen, worauf rekurriert wird, dass eine Mannigfaltigkeit spezifischer Funktionen vorliegt. Eine Ordnung der Basisfunktion innerhalb der Objektelemente des Rekurses liesse sich nur anhand der asymmetrischen Ordnung der Subjektsfunktionen gewinnen.

Mit dem so formalisierten faktischen Rekursverfahren Jüngels scheint die Rekursstruktur theologischer Erkenntnis beschrieben zu sein, die Jüngel voraussetzt, wenn er das Hineingestelltsein der Theologie in Situationen hermeneutischer Entscheidungen als theologisch wesentlich erachtet. Nun vorausgesetzt, die Rekursstruktur theologischer Erkenntnis wäre in dieser Weise adäquat beschrieben: Warum könnte die theologische Reflexion im Sinne Jüngels nicht bei der Analyse der Rekursstruktur ihrer Erkenntnisgewinnung stehen bleiben, wenn sie die Voraussetzungshaftigkeit ihres Wissens

[27] Einzelbelege aus Jüngels Schriften brauchen im folgenden nicht gegeben zu werden; sie finden sich z. B. in GG passim.

dem Selbstverständnis dieses Wissens um seine Voraussetzungshaftigkeit angemessen thematisieren wollte?

Hier wären drei Gesichtspunkte zu nennen:

a) Eine Analyse der Struktur der subjektiven und objektiven Elemente der Rekursfunktion lediglich im Hinblick auf deren Funktionsmerkmale trägt dem Sachverhalt nicht Rechnung, dass das letzte Element, worauf rekurriert wird, seine Letztheit, d. h. seine Basis- oder Abschlussfunktion, lediglich dem inhaltlichen Umstand verdankt, dass es sich hierbei um das Sein oder die Selbstauslegung Gottes handelt.
b) Die Unbedingtheit theologischen Wissens sowohl hinsichtlich der in ihm erörterten Sachverhalte als auch hinsichtlich seiner eigenen Gewissheit resultiert gerade daraus, dass das Sein oder die Selbstauslegung Gottes die letzte Rekursbasis darstellt.
c) Eine vollständige Darstellung der Rekursstruktur theologischer Erkenntnis muss ausser der erkenntniskritischen Analyse noch die Interpretation der theologischen Reflexion als des Selbstbewusstseins des Rekurses von seinen Bedingungen her durchführen.

Jüngel erhebt daher mit seiner Intention, die Konstitution theologischer Erkenntnis ausschliesslich von deren Materie her verständlich zu machen, zu Recht den Anspruch, eine Theorie der Bedingungen der Möglichkeit theologischer Erkenntnis zu geben, in dem Sinne nämlich, dass die Rekursivität theologischer Erkenntnis aus deren Rekursfundament erklärt werden soll.

Jüngels Erklärungsvorschläge lassen sich so zusammenfassen:

a) Der ontologische Status des Rekurssystems und des Rekursereignisses ergibt sich aus den ontologischen Dimensionen des im Rekurs Bezogenen.
b) Die Bestimmtheit des Rekurses bemisst sich nicht nach den Funktionsbestimmungen des Rekurssystems und des Rekursereignisses, sondern nach deren Qualität im Bestimmtheitshorizont des Rekursfundamentes.
c) Die Seinsmodalität des Rekursvollzuges bemisst sich nicht nach der Modalität von dessen Grundfunktion für die Konstitution theologischer Erkenntnis, sondern nach dessen Eigenschaft, Moment des im Rekurs Bezogenen zu sein.

Sofern Jüngels Überlegungen zu den material dogmatischen Voraussetzungen der hermeneutischen Situation der Theologie die Bedingungen der Möglichkeit der Rekursivität theologischer Erkenntnis freilegen wollen, sind sie ein durchaus ernstzunehmender Versuch, den durch die Neuzeit heraufbeschworenen, unabweislichen Fragen nach der Konstitution von Erkenntnis theologisch gerecht zu werden. Die Pointe dieser theologischen Erkennt-

nistheorie läge wiederum darin, dass sie die sich aus der Binnenstruktur der Erkenntniskonstitution sich ergebenden Probleme aufnimmt, sie aber gerade nicht im engeren Sinn erkenntnistheoretisch löst, sondern auf inhaltliche theologische Probleme zurückführt und dort zu klären unternimmt. Gelingt dieser Versuch?

Wenn man einmal unterstellt, dass die Bedingungen der Rekursivität in befriedigender Weise aus dem ontologischen Status, der Bestimmtheit und der Seinsmodalität des im Rekurs bezogenen Rekursfundamentes erklärt sind, so bleibt damit noch gänzlich unerörtert, in welchem Verhältnis der Rekurs und das im Rekurs bezogene Rekursfundament einerseits und die mitteilbaren Elemente andererseits im Aufbau theologischer Erkenntnis zueinander stehen. Erst mit der Klärung dieses Verhältnisses jedoch lässt sich die Intellektualität oder die begriffliche Komponente des Glaubens und somit dessen Verhältnis zur Theologie klären. Negativ freilich lassen sich Rekursvollzug und Rekursfundament auf den mitteilbaren Erkenntnisanteil beziehen, indem jene diesem gegenüber als ontologisch und gnoseologisch vorgängig charakterisiert werden. Doch was heisst dies positiv?

Jüngel gibt eine positive Bestimmung jenes Verhältnisses zwischen Rekursvollzug und Rekursfundament einerseits und den mitteilbaren Elementen theologischer Erkenntnis andererseits lediglich ansatzweise, und zwar in Form einer teilweise entfalteten theologischen Kategorienlehre, und unterzieht sich damit, wenigstens im Prinzip, einer Aufgabe, deren er sich im Zusammenhang der Frage nach den notwendigen Bedingungen des in jeder Analogierede immer schon vorausgesetzten identischen kategorialen Kernes souverän entziehen zu können glaubte.[28] Die ausschliesslich theologisch begründeten Kategorien theologischer Rede wären nach diesem modellhaften Ausschnitt einer theologischen Kategorienlehre eine notwendige und hinreichende Bedingung der Mitteilbarkeit der im Rekurs sich ereignenden Beziehung auf das Rekursfundament.

Wie sich Jüngel die Durchführung einer solchen theologischen Kategorienlehre vorstellt, hat er am Beispiel einer theologischen Deduktion der Modalkategorien gezeigt. Um die nach Jüngels Einschätzung bestehende Notwendigkeit einer theologischen Umformung der seiner Meinung nach

[28] Mit einer partiellen Inangriffnahme des Kategorienproblems gibt Jüngel indirekt der Barth-Kritik Th. Siegfrieds recht. Für Siegfried besteht einer der Hauptmängel der Theologie Barths in der Vernachlässigung des Kategorienproblems; vgl. Das Wort und die Existenz I, Gotha 1930, 13.87.93–96 u.ö. Die gleichermassen scharfsinnige wie genialisch ungeordnete Arbeit Siegfrieds ist in der Barth-Schule zu deren eigenem Schaden leider viel zu wenig beachtet worden.

auch in der dogmatischen Lehrtradition uneingeschränkt herrschenden philosophischen Kategorienlehre zu veranschaulichen, seien Jüngels Beurteilung der klassischen Akt-Potentia-Lehre des Aristoteles und sein eigener Entwurf einer sich kritisch davon abhebenden theologischen Kategorienlehre am Beispiel der Modalkategorien in den entscheidenden Gedankenschritten skizzenhaft dargestellt:

1) «Die Wirklichkeit wurde seit den Anfängen der Metaphysik der Möglichkeit ontologisch vorangestellt» (MW 208).
2) «In die Form eines metaphysischen Grundsatzes wurde diese Meinung von Aristoteles gebracht» (MW 208).
3) «Insofern... das Wirkliche die genaue Verwirklichung des Möglichen ist, steht das Mögliche unter dem Vorzeichen eines Noch-Nicht. Dieses Noch-Nicht, das das Mögliche vom Wirklichen unterscheidet, macht die ontologische Priorität der Wirklichkeit aus» (MW 210); «...konsequent ergibt sich aus dem ontologischen Primat der Wirklichkeit der des Werkes, um dessen willen alles ins Sein drängt» (MW 211).
4) «An diesem Werk-Wirklichkeitszusammenhang ist bei Aristoteles das Verständnis des Aufbaus der Welt und das Verständnis des die Welt regierenden Göttlichen orientiert» (MW 211).
5) «Es ist ein Beweis für die Leistungsfähigkeit des aristotelischen Wirklichkeitsverständnisses, dass es nicht nur die Philosophie und das in ihr vertretende Leben dieser Welt, sondern auch die christliche Theologie mit einer bis heute fortwirkenden, ja auch heute noch kaum in Frage gestellten Macht bestimmt hat» (MW 211).
6) «Es ist unerlässlich, dass die Theologie sich eingesteht, wie sehr sie mit einer Eschatologie des ‹Schon jetzt – Noch nicht› diesem Wirklichkeitsverständnis verhaftet ist» (MW 213). «Zum sachkritischen Verständnis des Sachursprungs der mit der christlichen Gemeinde gleichursprünglichen Eschatologie ist eine theologische Destruktion des aristotelisch konzipierten Primates der Wirklichkeit unerlässlich» (MW 214).
7) «Dass die theologische Destruktion des aristotelisch angesetzten Primates der Wirklichkeit vor der Möglichkeit notwendig ist, lässt sich am besten zeigen, indem man die theologischen Ansätze zur Durchführung dieser Destruktion aufweist» (MW 214). «Die Notwendigkeit einer theologischen Destruktion der von Aristoteles behaupteten Priorität der Wirklichkeit im Sinne einer das Mögliche verwirklichenden Energie und Entelechie ist christologisch begründet» (MW 215).
8) «Die Theologie hat das radikale Nichts des ganz und gar nicht spekulativen Karfreitags im Zusammenhang des Seins dieser Welt als deren andere Dimension zur Geltung zu bringen..., indem sie gegenüber der

Unterscheidung von wirklich und noch nicht wirklich die Unterscheidung von möglich und unmöglich als die ungleich fundamentalere Differenz zur Geltung bringt» (MW 221).

9) «Im Glauben an das Wort vom Kreuz bekommt die Welt durch die Glaubenden Anteil an der göttlichen Unterscheidung des Möglichen vom Unmöglichen» (MW 225).

10) «Die unerlässliche Konkretion des Möglichen ist das Ereignis des Wortes. Im Ereignis des Wortes geht das, was Gottes Liebe möglich macht, von aussen und von nicht resultierender Zukunft her die Wirklichkeit der Welt unbedingt an» (MW 227).

Unterstellt man Jüngel einmal, die hier am Beispiel der Modalkategorien durchgeführte theologische Destruktion und Neubegründung der Kategorienlehre liesse sich für alle Klassen von Kategorien durchführen, dann erscheint die Mitteilbarkeit der in dem Rekurs auf das Rekursfundament gegebenen Inhalte sowie der mit dem Rekurs verbundenen Gewissheit zumindest denkbar. Dann lässt sich nämlich folgendes Modell der möglichen Verhältnisse zwischen dem Vorliegen oder Nichtvorliegen von Bestimmtheit hinsichtlich der bloss im Rekurs gegebenen Elemente theologischer Erkenntnis einerseits und der die Mitteilbarkeit derselben notwendig und hinreichend bedingenden kategorialen Elemente theologischer Erkenntnis, also nicht der Kategorien selber, sondern der Anwendungsformen (Schemata) derselben bzw. der Anwendungsformen der aus den Kategorien abgeleiteten Prädikamente andererseits denken:

a) Sind die inhaltlichen Rekurselemente eindeutig bestimmt und deren Mitteilbarkeit festgelegt, dann sind material alternative Theologien nicht denkbar; es gibt nur eine einzige wahre Theologie.
b) Sind die inhaltlichen Rekurselemente verschieden bestimmt und deren Mitteilbarkeit festgelegt, dann gibt es material alternative Theologien, die sich aber nicht als wahr oder falsch zueinander verhalten.
c) Sind die inhaltlichen Rekurselemente eindeutig bestimmt, deren Mitteilbarkeit aber nicht festgelegt, dann bewegt sich das religiöse Wissen auf der Ebene grundsätzlich mannigfaltiger, vorprädikativ kommunikabler Glaubensweisen.
d) Sind die inhaltlichen Rekurselemente verschieden bestimmt und deren Mitteilbarkeit nicht festgelegt, dann entsteht eine Mannigfaltigkeit begrifflich nicht kommunikationsfähiger Religionsgestalten.

Im Gedankenexperiment lässt sich wohl «die» Theologie denken, bei der die inhaltlichen Rekurselemente eindeutig bestimmt sind und deren Mitteilbarkeit festgelegt ist. Das würde bedeuten, dass die Klassen der subjektiven und objektiven Rekurselemente in jeder Rekursstufe, aber nur für die jeweilige Rekursstufe eindeutig aufeinander bezogen wären, und zwar eben vermöge der Anwendungsformen der Kategorien und der in der Kategorienlehre abgeleiteten Prädikamente, welche für die betreffende Rekursstufe in Frage kämen. Die alle Stufen umfassende Mitteilbarkeit theologischer Erkenntnis bezöge sich dann aber nicht mehr auf die Materie der Rekursfundamente oder der Rekursvollzüge selber, sondern lediglich auf den Aufweis der Zusammengehörigkeit der Klassen der objektiven und subjektiven materialen Rekurselemente. Es entstünde eine Art Phänomenologie religiöser Gewissheit. Eine Stufenverwechslung in der Zuordnung von subjektivem und objektivem Rekursfaktor wäre in diesem Konzept ein theologischer Kategorienfehler. Und es bedeutete zugleich, dass inhaltliche Rekursfundamente als

solche nur relative Geltung hinsichtlich der jeweiligen Rekursinstanz hätten, nicht jedoch hinsichtlich der Darstellungsebene, auf der dieses Verhältnis selber mitteilbar würde.

Die universelle Mitteilbarkeit des alle Rekursstufen umfassenden, die jeweilige Zusammengehörigkeit der subjektiven und objektiven Rekurselemente darlegenden theologischen Wissens scheitert aber an dem darin involvierten Verhältnis von Rekursinhalt und Rekursfunktion. Universelle Mitteilbarkeit ist nach diesem Modell theologischer Erkenntnistheorie deshalb undenkbar, weil der Rekurs mehr leisten soll als eine blosse Erfüllungsfunktion bezüglich der Intentionalität des mitteilbaren Faktors der Erkenntnis. Werden die Rekurselemente theologischer Erkenntnis nicht als in der Erfüllungsfunktion aufgehende und insofern bloss bestimmbare Momente der Erkenntniskonstitution, sondern als an sich bestimmte Gebilde verstanden, dann treten diese notwendigerweise in einen Kontrast zu den den Gesetzen begrifflicher Konstruktion unterliegenden Erkenntnisinhalten und sind als das, was sie von Hause aus eigentlich sind, im Hinblick auf diese nicht mehr vermittelbar. Daraus folgt aber: Eine für die Funktion des Rekurses wesentliche Vorgegebenheit an sich bestimmter Rekurselemente und die strikte Mitteilbarkeit theologischer Erkenntnis schliessen einander aus. Eine in materialen Entscheidungen wesentlich fundierte Dogmatik wäre nichts anderes als eine methodische Potenzierung jener Aporie, wonach theologische Erkenntnis auf an sich bestimmten Rekurselementen notwendig aufruhen und zugleich universell mitteilbar sein soll.

Wozu wurde nun in einem auf den ersten Blick etwas formalistisch anmutenden, von Jüngels Argumentationsverlauf scheinbar abführenden Gedankenexperiment die Struktur des Rekurses herauspräpariert? Einfach um zu zeigen, dass die Rekursnotwendigkeit theologischer Erkenntnis nicht deren materialen Entscheidungscharakter, d. h. die Situation des zwischen Inhalten Wählens, impliziert.

Es verwundert deshalb nicht, dass Jüngels nicht befriedigend konzipierte Begründung der Rekursnotwendigkeit theologischer Erkenntnis in schlechterdings ruinöse systematische Schwierigkeiten führt, nämlich in eine zirkuläre Argumentation bezüglich der für die Durchführung der Rekurstheorie erforderlichen theologischen Kategorienlehre einerseits und der Begründung dieser spezifisch theologischen Kategorienlehre selber andererseits. Zur Begründung der Notwendigkeit der theologischen Umformung der traditionellen Lehre von den Modalkategorien sagt Jüngel: Die «Ansätze (sc. die theologischen Ansätze zur Durchführung der theologischen Destruktion des aristotelisch angesetzten Primates der Wirklichkeit vor der Möglichkeit) können... nichts anderes sein als die Grundbedingung christlicher Theologie überhaupt» (MW 214). Sofern aber die Grundbedingung christlicher Theologie ihrerseits nur vermöge einer hermeneutischen Entscheidung, das heisst vermöge eines Rekurses, adäquat expliziert werden kann, ist also die theologische Entfaltung der Kategorienlehre als einer Bedingung der Möglichkeit von auf Rekurs gegründeter theologischer Erkenntnis selber auf einen Rekurs

gegründet. D. h. die eine theologische Kategorienlehre implizierende Theorie des Rekurses theologischer Erkenntnis weist in ihrem Argumentationsgang einen logischen Zirkel auf.

Aus Jüngels unbedachter Identifizierung des Rekursmomentes und des materialen Entscheidungsmomentes im Aufbau theologischer Erkenntnis und aus dem zirkulären Argumentationsverlauf der darauf gegründeten Rekurstheorie ergibt sich die fragwürdigste Eigenschaft von Jüngels erkenntnistheoretisch orientierter Deutung der Theologie Barths: das scheinbar fromme Ideal eines nicht auf die religiöse Lebenswelt des Glaubens beschränkten, sondern die theoretische Ebene der Theologie durchziehenden und diese damit unmöglich machenden Dezisionismus, in dem sich auf materialer Ebene permanenter Appell und permanente Entscheidung wechselseitig fordern.

Jüngel stellt einen Normbegriff evangelischer Theologie auf (vgl. GG 206 Anm.). Dieser Normbegriff evangelischer Theologie selber verdankt sich einem inhaltlicher Entscheidung entspringenden Rekurs. Deshalb wird in der Explikation dieses Theologiebegriffs an den Vollzug des Rekurses appelliert. Die Mitteilung des Theologiebegriffs selber erhält Appellcharakter (vgl. GG 205, 214, 217). Die Evidenz der Wahrheit theologischer Erkenntnis, die sich dem ursprünglichen Programm nach ausschliesslich von der Selbstmitteilung der «Sache» her ergeben sollte, wird in die subjektive Beliebigkeit der Rekurswahl hineingestellt und durch diese nicht unwesentlich bedingt.

Jüngel spitzt die dezisionistische Komponente seiner theologischen Erkenntnistheorie noch dahingehend zu, dass er mit der für den methodischen Irrationalismus charakteristischen Stilisierung der theologischen Entscheidungssituation durch die Figur der disjunktiven Vollständigkeit der Alternativen und der daraus resultierenden Unumgänglichkeit einer prinzipielles Gewicht annehmenden Entscheidung arbeitet. Dass Jüngel ausgerechnet gegenüber einem sich solchen Verfahrensweisen verweigernden Methodenbewusstsein den Vorwurf des Mangels an Wissenschaftlichkeit erhebt (vgl. GG 274), kann kaum mehr verständlich gemacht werden. Ist denn die Wissenschaftlichkeit oder Sachlichkeit einer Theorie in den dezisionistischen Komponenten der theoretischen Einstellung zu suchen, findet sie da ihre Kriterien? Oder sind es unter anderem nicht gerade diese dezisionistischen Faktoren, die – ganz ungeachtet ihrer inhaltlichen Bestimmtheit – in jeder planmässig und kontrollierbar, das heisst eben «methodisch», betriebenen Erkenntnis ausgeschaltet werden? Wenn Jüngel gar Autoren der Theologiegeschichte anhand solcher Entscheidungen bewertet, dann scheint er offenbar das Verfahren der Beurteilung systematisch entfalteter Gedanken hinsichtlich ihres Wahrheitswertes unter dem Gesichtspunkt der Konsistenz mit

einer wertmässig gesteuerten Stellungnahme zu Einzelaussagen zu verwechseln. Völlig unsachlich wird es, wenn Jüngel eine solche dezisionistische Bewertung dann noch zum Klassifikationsgesichtspunkt der theologischen Tradition erhebt.

Das Fazit unserer Überlegungen dürfte erstens darin bestehen, dass Jüngel gerade aus dem Abgrenzungsbedürfnis eines emphatisch theologischen Denkens gegenüber der philosophischen Reflexion unweigerlich der in derselben aufbewahrten und auch dem theologischen Denken unabweisbaren Problemfülle speziell hinsichtlich der Erkenntnistheorie erliegt. Jüngel will die erkenntnistheoretische Fragestellung theologisch unterlaufen, weil sie theologische Letztbegründungsansprüche untergräbt, und arbeitet sich, scheinbar mit rein materialer Dogmatik beschäftigt, tatsächlich immer tiefer in sie hinein – mit radikaler Entschlossenheit zum äussersten Konstruktivismus, doch auch begrifflich überzeugend? Man kann sich wohl kaum des Eindrukkes erwehren, als habe es Jüngel in seinem Versuch einer rein transzendentaltheologischen Grundlegung christlich theologischer Dogmatik mit nichts anderem als den von ihm selber erzeugten Schwierigkeiten zu tun. Jüngels Theologie lebt von einer mehr als heimlichen Konkurrenz zur Transzendentalphilosophie und zum Deutschen Idealismus. Zweifellos ist es Jüngel dabei gelungen, die Theologie Barths sozusagen auf Stromlinienform zu bringen. Um Missverständnisse zu vermeiden: Die Radikalität konsistenter begrifflicher Konstruktion ist sicherlich begrüssenswert, wenn man nur selber auch weiss, dass man konstruiert, und sich nicht in der Unmittelbarkeit einer reinen Intuition der «Sache» wähnt.

Dazu kommt Jüngels poetisierender Hang zur Metaphorik: Metaphern überall dort, wo es sich um der Explikation bedürftige Begriffsverhältnisse handelt. Logisch mangelhaft dabei ist keineswegs das grundsätzlich unumgängliche Auftreten eines Metapherngeflechtes, sondern die Nichteingrenzung der Metaphorik auf letzte innerhalb des Begriffssystems selber nicht mehr definierbare Grundausdrücke. Gewiss, das apologetische Raffinement von Jüngels Metaphorologie ist eindrucksvoll; für das Gewicht der die Wissenschaftlichkeit der Theologie bedrängenden Frage: «Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris.» (Thomas v. Aquin: S. th. I, q. 1, a. 9) scheint er jedoch kein Gespür mehr zu haben. Und so gelangt Jüngel folgerichtig durch eine vehement betriebene Verselbständigung ursprünglich auf die analoge Rede bezogener Sinnelemente in einen geradezu ruinösen Metaphernrausch. Eine stimmungshafte Assoziationen planmässig befördernde Ungehemmtheit des Metapherngebrauchs auf der einen Seite und dazu völlig unvermittelt eine lediglich die Lust an Gedankenschlössern befriedigende Neigung zu formalisierten Fiktionen auf der anderen Seite können aber nicht die Form dog-

matischer Arbeit und schon gar nicht die Form der Bewältigung erkenntnistheoretischer Probleme in der Theologie sein.

Was den zweiten Punkt betrifft, so ist es doch sehr die Frage, ob die Art und Weise, in der Jüngel die erkenntnistheoretischen Valenzen der Theologie Karl Barths akzentuiert, dem wissenschaftstheoretischen Status der Kirchlichen Dogmatik tatsächlich gerecht wird. Gewiss, Jüngel ist ein exzellenter Barth-Kenner; seine Interpretationen hängen Barth-exegetisch nicht in der Luft. Aber es gibt doch auch Indizien dafür, Zweifel gerade an dieser Art der Zuspitzung der impliziten erkenntnistheoretischen Probleme der Barthschen Theologie anzumelden. Jüngels eigene Fragen scheinen doch sehr viel stärker einerseits von den existentialtheologischen Überlegungen Rudolf Bultmanns und andererseits von den sprachtheologischen Versuchen Ernst Fuchs' beinflusst zu sein, als es ihm bewusst sein mag. Sein starkes Interesse am Entscheidungscharakter der Theologie und an den sprachtheoretischen Fragestellungen in der Theologie mögen dafür sprechen: Denn, bewegt sich dieses Interesse an einer Ontologie des Sprachereignisses tatsächlich im Horizont der für Barths Verhältnis zur Philosophie aufschlussreichen These von der Gleichabständigkeit der Theologie bezüglich sowohl einer idealistischen als auch einer realistischen Wirklichkeitsdeutung (vgl. hierzu Barths Aufsatz von 1929: «Schicksal und Idee in der Theologie»)? Und trifft jener Dezisionismus Jüngels tatsächlich die Intention Barths, der vom sogenannten Wagnis des Gaubens sagen kann, dass es «wohl besser gar nicht als ‹Wagnis›, sondern viel anspruchsloser als *Gehorsam*... verstanden» (KD IV, 2,66; Hervorhebung im Original) werden müsse? Und vermag Jüngels aus den oben beschriebenen erkenntnistheoretischen Aporien sich ergebende Programm einer narrativen Theologie tatsächlich Barth gerecht zu werden, der in seiner Durchführung der Rechtfertigungslehre von dieser sagen kann: sie «erzählt nicht nur, sondern sie erklärt... Sie ist der Versuch... *einzusehen* und zu *verstehen*» (KD IV, 1,576; Hervorhebung im Original)? Die Frage ist zumindest erlaubt, ob Jüngels auffallend erkenntnistheoretisch orientierte Barth-Deutung Barth selber in erkenntnistheoretischer Hinsicht wirklich einen Dienst erwiesen hat oder ob sich im Verhältnis Barth-Jüngel nicht vielleicht doch eine andere Beobachtung bestätigt:«Die Theologiegeschichte ist nicht das Jüngste Gericht, sie übt aber zuweilen eine ironische Vergeltung»[29].

Ulrich Barth, München

[29] H.-J. Birkner, Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie, NZSTh 3 (1961) 279–295.