

# Erkenntnis und Evangelium

Autor(en): **Braun, Dietrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **28 (1972)**

Heft 5

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878564>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Erkenntnis und Evangelium

Ist Theologie eine Wissenschaft, erfüllt sie die Bedingungen, die der Begriff der Wissenschaft unabdingbar impliziert? Auf keine geringere Frage als diese versucht der Philosoph *Gerhard Stammler* unter dem Titel «Erkenntnis und Evangelium» eine Antwort zu geben<sup>1</sup>. Was wären es für Bedingungen, denen Theologie genügen müßte, um in legitimem Sinne Wissenschaft zu sein?

## 1.

Es ist das Bedeutende dieses Entwurfes von Stammler, daß er bewußt darauf verzichtet, seinen Gegenstand in der üblichen Weise an einer fertigen, in sich geschlossenen Konzeption von Erkenntnis und Wissenschaft zu messen, um hierauf ein Urteil zu fällen. Der Weg ist nahezu der entgegengesetzte: «Gesucht wird 'Erkenntnistheorie' als philosophische Wissenschaft, die den Begriff 'Erkenntnis' in einer für alle Wissenschaften – auch für die Theologie als selbständige Wissenschaft! – zulänglichen Weise liefert» (S. 168). Eine allgemeine philosophische *Theorie von Wahrheit*, Wissenschaft und Erkenntnis also ist erforderlich, die der besonderen Aufgabe von Theologie nicht widerspricht, sondern die *weit genug gefaßt* ist, ihr Rechnung tragen zu können.

Der Weg zu diesem Ziel führt über eine ausführliche Darstellung der klassischen Erkenntnistheorie und eine eindringliche Kritik ihrer Voraussetzungen. Der Leser wird u. a. über ihren «formalen Uransatz» und über ihre in der Renaissance ausgebildete «Seinsbasis» unterrichtet, derzufolge nur solche Gebilde als seiend zugelassen und entsprechend behandelt werden dürfen, «die den Rahmen dieser raum-zeitlich-materiellen Welt mitsamt der Vorstellungswelt des Menschen darin nicht überschreiten» (S. 47). Unter dieser Voraussetzung können sowohl der auf dem Subjekt-Objekt-Gegensatz aufbauende klassische Ansatz wie die mit dem Namen Diltheys verbundene «personalistische Variante» der traditionellen Erkenntnistheorie unmöglich eine tragfähige Basis für die Theologie darstellen, denn deren Aussagen haben einen «mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen so gut wie gar nicht vergleichbaren Erkenntnischarakter» (S. 76). Entsprechend richtet sich die

---

<sup>1</sup> G. Stammler, *Erkenntnis und Evangelium*, Grundzüge der Erkenntnistheorie als Lehre vom Sachgehalt. Mit einem Geleitwort von W. Joest (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969). 435 S.

philosophische Kritik auf die Frage, ob die klassische Erkenntnistheorie ihren eigenen Forderungen genügen könne, m. a. W. ob sie in der Lage sei, ihre Aussagen als «echte rechte Erkenntnisse» auszuweisen (S. 109). Der Verfasser zeigt, daß sie eben dies nicht vermag. Weder der formale Uransatz noch dessen weltanschaulich-metaphysische Deutungen, noch endlich die Adäquationsregel im besonderen können den genannten Anspruch befriedigen. «Die Frage, was eine Erkenntnis sei, wird durch Aussagen beantwortet, von denen nicht mit letzter Sicherheit zu entscheiden ist, ob sie sich selber als Erkenntnisse bezeichnen konnten» (S. 121f.). Aber führen nicht Realismus und Existentialismus jeweils auf ihre Weise hier weiter? Gerade diese Vermutung ist es, die Stammler entschieden verneint: Weder der Ansatz, der von der einfachen Gegebenheit der Welt ausgeht – er wird als «Kosmokratie» bezeichnet –, noch der Ansatz, der (sei es nach Maßgabe der fundamentalontologischen, sei es nach der personalistischen Auffassung von Erkenntnis) beim Menschen einsetzt – er erhält das Etikett «Anthropokratie» –, zeigen sich als in der Lage, die Schwierigkeiten zu beseitigen, die bei der kritischen Durchleuchtung der klassischen Erkenntnistheorie aufzutreten pflegen. Das Element eines unbedingt Geltenden, das in der Frage nach der Wahrheit und dem Wesen von Erkenntnis intendiert wird, ist keiner von beiden imstande zu tragen.

In seiner «wissenschaftstheoretischen Grundlegung» entwickelt Stammler demgegenüber eine «aletheiokratische Erkenntnistheorie», in welcher Wahrheit als «eindeutig letztbestimmende, geltungs-invariante Ordnungsmacht des Alls» vorausgesetzt wird. Diesem Verständnis von Wahrheit ist das von Wissenschaft so zugeordnet, daß diese «als Grundlage einer sicheren Verwendung im Leben» sich nur halten läßt, wenn angenommen wird, daß nicht sie durch den Menschen, sondern der Mensch durch die Wissenschaft bestimmt wird (S. 148). Der Begriff der Sachgemäßheit, welcher ihm erkenntnistheoretisch vor- und übergeordnet ist, hat an die Stelle des Menschen als Wahrheitsinstanz zu treten! Die so entschlossen geltend gemachte Überwindung der Anthropozentrik zeigt sich konkret daran, daß der Verfasser Erkenntnis und Erkennen, Wissenschaft und wissenschaftliches Arbeiten streng voneinander unterscheidet. Wissenschaft – in ihrer Umschreibung treten die drei philosophischen Kerndisziplinen, Ontologie, Logik und Erkenntnistheorie, wechselweise füreinander ein – wird dementsprechend transsubjektiv verstanden als «Selbstentfaltung der Wahrheit in die Fülle von Ordnungsstrukturen von Sachbereichen» hinein (S. 152). Damit ist der Leser an die Schwelle der Erklärung der zentralen Begriffe des «Sachgehalts» und der «Ordnungsstruktur» geführt, die das in strengem Sinn zu Erkennende, das Ziel aller wissenschaftlichen

Arbeit darstellen. Einzelwahrheiten zeigen sich nämlich insofern als «Sachgehalte», als sie «mehr oder minder offenkundig als ein für allemal, d.i. orts-, frist- und personenunabhängig, geltende Ordnungsstrukturen im Sach-Inhalt vorgegeben sind» (S. 428). Folgerichtig handelt es sich angesichts der Invarianz der Geltung des Sachgehaltes um diejenige «ontische Schicht» in der Sache, die zu ihrer Erkenntnis notwendig ist, ja die Erkenntnis allererst ermöglicht: um ihren Wahrheitsgehalt. Auf diese Bestimmungen hin formuliert der Verfasser das, was er als Hauptsatz der Erkenntnistheorie bezeichnet: «Ein Seiendes, ein Gebilde, ist dann von der Wahrheit bestimmt, wenn es zu allem anderen Seienden in einem ein für allemal festen Ordnungsverhältnis steht und umgekehrt: wenn ein Seiendes von Wahrheit bestimmt ist, dann steht es zu allem anderen Seienden in einem ein für allemal festen Ordnungsverhältnis» (S. 163). Nachdem so in erkenntnistheoretischer Hinsicht von der Selbstentfaltung der Wahrheit sowie in ontologischer Hinsicht vom ontischen Fundament der Wahrheit im Sachgehalt die Rede war, werden «die logischen Strukturgrundlagen des Wissenschaftsgefüges» erörtert (S. 174 ff.). Der Verfasser reflektiert über das Axiom als wissenschaftlichen Grundbegriff und gibt die Darstellung eines aufregenden Versuchs, speziell «die Philosophie zu axiomatisieren» (S. 186 ff.). In diesem Zusammenhang führt er dem Leser den Entwurf eines Systems von Uraxiomen vor, der dazu bestimmt ist, nicht nur erste Schritte in Richtung auf die Ermittlung der axiomatischen Basis der drei philosophischen Kerndisziplinen zu tun, sondern eben damit auch über den Zwiespalt von allgemeiner und spezieller Erkenntnistheorie, von Philosophie und Einzelwissenschaften hinauszuführen.

Daß Wahrheit die Welt im Sinne der «Wohlgeordnetheit des Alls» durchwaltet, daß sie «letztbestimmende Ordnungsmacht» ist, die eine «Invarianz der Geltung gegenüber Ort, Frist und Person ihres Gefunden- und Formuliert-werdens» (S. 194) besitzt: das läßt sich freilich nicht beweisen. Als ein Letztes, das nicht auf Vorletztes, z. B. nicht auf den «Wunschtraum der Sicherheit menschlicher Planung» gegründet werden kann, ohne in Widerspruch zu sich selber zu geraten, bleibt Wahrheit – im Unterschied zu den der Renaissance-Seinsbasis entsprechenden kosmokratischen und anthropokratischen Wissenschafts- und Erkenntnisauffassungen – in der Schwebe eines «Hypothetisch Axiomatischen» (S. 208). Sie herrscht auf einer Basis, welche gleicherweise ihre Macht wie ihre Ohnmacht anzeigt: sie ist unableitbar für das Denken. Dies wird u. a. daran offenkundig, daß jener «der Welt- und Mensch-Immanenz vor-gegebene, ihr systematisch vor-geordnete Bereich von Ordnungs-

strukturen» zwar mit der «in sich ruhenden Endlichkeit» (Tillich) so in ontischem Zusammenhang steht, daß sich Wahrheit in den Ordnungsstrukturen bis in die Einzelwahrheiten, die Sachgehalte hinein selbst entfaltet. Wer immer jedoch den umgekehrten Weg gehen will und, wie es den Seinsverständnissen von Kosmo- und Anthropokratie entspricht, von den Sachgehalten «aufzusteigen» versucht, dem zeigt sich «das eigenartige Phänomen, daß diese Sachgehalte das ontische Fundament sowohl der Wahrheit als auch der Falschheit sein können» (S. 209). Mit der Einführung der Aletheiokratie ändert sich also in der Tat die Gesamtsituation! «Die Sachgehalte werden zum Landeplatz der Wahrheit, die die Falschheit in den Grenzbereich unseres Erkennens, also unseres menschlichen Erfassensversuches von Sachgehalten, zurückdrängt» (ebd.). Subjektiv wird mit alledem ein großer «Stimmungs- und Empfindungs-Umschwung» zugemutet, eine Art 'metanoia' für das auf die Renaissance-Seinsbasis eingeschworene neuzeitliche Denken. «Das Seiende von der Seinsweise des Mensch- und Weltseins» gilt es, «trotz seiner Aufdringlichkeit und nach wie vor unleugbaren Lebens- und 'Wirklichkeits'-Wichtigkeit nicht als das zu nehmen, worauf es 'im Grunde' oder 'letzten Endes' ankommt.» An seine Stelle hat die Wahrheit mit der ganzen Fülle ihrer Selbstentfaltungen zu treten (ebd.).

Ist mit der Auffassung von Wahrheit als letztbestimmender Ordnungsmacht des Alls ein Seinsverständnis eröffnet, das es ermöglicht, Theologie als Wissenschaft zu legitimieren? Stammler lehnt diese Annahme mit aller Entschiedenheit ab (S. 393): Theologie kann sich mit einer rein aletheiokratischen Seinsbasis keineswegs zufriedengeben, sie erfordert eine theokratische. Ihre Sachinhalte sind bezogen auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus – ein Ereignis, das so fern davon ist, sich aus irgendwelchen dem Menschen als solchem zugänglichen oder erreichbaren Phänomenen ableiten zu lassen, daß umgekehrt der allein in diesem Ereignis sich zeigende Ursprung der Wahrheit es ist, der Wahrheit in ihrer Geltung fundiert.

So gesehen erweist sich die aletheiokratische Seinsauffassung als ein «defizienter Abstraktionsmodus» (S. 389). «Man sieht vom Gottesbezug ab und stößt nur bis zur Wahrheit durch. Diese übt dann ihre ihr eigentlich von Gott her zukommende Ordnungs- und Geltungsfunktion aus, ohne Rückhalt im Wesen Gottes zu zeigen» (S. 429). Die abstrahierende Ausklammerung Gottes im Sinne des «etsi Deus non daretur» ist die heute herrschende Praxis in den Profanwissenschaften. Sie ist legitim und kann vorgenommen werden, ohne daß unsere Einzelerkenntnisse Schaden erleiden. Denn mit der Einführung der theokratischen Seinsfassung hat sich das Seinsverständnis und mit ihm die Seinsbasis, nicht aber das Sein des Seienden geändert (S. 377). Der Theologie freilich, die es mit einem aufs Ganze gehenden Wissenschafts- und Wahrheitsverständnis zu tun hat, ist solche Praxis unmöglich: Der Gottesbezug – und sei es auch nur als verborgener – ist in ihr selbstverständlich

«als etwas Seiendes vorausgesetzt» (S. 430), so daß sie von ihrer Sache nur auf Grund der Einbeziehung der Aletheiokratie in die Theokratie zu reden vermag. Christliche Theologie, die sich ohne Gott verstehen wollte, vollzöge ihre Selbstaflösung in kosmokratisch oder anthropokratisch – oder bestenfalls aletheiokratisch – fundierte Profanwissenschaft (S. 388). Eben dazu hat sie aber um so weniger Anlaß, als sie ja gerade gerufen ist, nach sorgfältiger Durchleuchtung der Tragfähigkeit von deren Voraussetzungen für die Profanwissenschaften ein umfassenderes Wissenschaftsverständnis als das übliche in Anschlag zu bringen und als dessen spezifische Leistung auf das Angebot des Evangeliums hinzuweisen. Im Blick auf des Menschen Selbstverständnis, die Tatsache seiner Ambivalenz, bedeutet dieses Angebot, daß «das Paradoxon von Herrschaftsanspruch der (stummen) Wahrheit und dem Faktum von Irrtum, Lug und Trug» durch die positive Beziehung Gottes zur Wahrheit mit einem Schlag seines paradoxen Charakters entkleidet wird: «Gott hat das durch den Lug und Trug zerrüttete Verhältnis zwischen Ihm und den Menschen in Ordnung gebracht durch Jesus Christus» (S. 377f.). Im Blick auf die hypothetisch-axiomatische Vorgegebenheit der Wahrheit aber lautet jenes Angebot, daß Gott die Bürgschaft für die Existenz einer solchen von ihm ausgehenden Ordnungsmacht übernimmt (S. 379). Aus der aus Sicherheitsgründen des Planens entworfenen Hypothese wird daher, gegründet in der Übermächtigkeit Gottes, eine sachliche Notwendigkeit: «das Faktum des von Gott (ins Sein gerufenen) geordneten Alls» (S. 424).

Wahrheit aus ihrem Ursprung erkennen, anerkennend Kenntnis nehmen von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus öffnet den Weg zu theologischem Erkennen, einem «Überwältigtwerden durch Gott» selbst (S. 422). Solche Kenntnisnahme abzulehnen, das Angebot des Evangeliums ungebraucht zu lassen, verschließt diesen Weg. Auch auf aletheiokratischer Basis lassen sich eben nur profanwissenschaftliche, nicht theologische Erkenntnisse über Gottes Selbstbezeugung gewinnen. Was darum den Vollzug theologischer Arbeit betrifft, so gilt zwar, daß theologische Sach-Inhalte stets mit solchen Sach-Inhalten gekoppelt sind, die einer rein aletheiokratischen Behandlung offenstehen, und daß, wer zur Erkenntnis der theologischen Sachgehalte vorstoßen will, erst einmal jene 'Sachen' sachgemäß aletheiokratisch d.h. im Rahmen profanwissenschaftlicher Arbeit erkannt haben muß (S. 430). Allein, eben hierbei darf er sich doch nur in fiktiver Abstraktion der aletheiokratischen Seinsbasis bedienen, wissend darum, daß er es lediglich mit einem «relativ selbständigen Ausschnitt aus dem Gesamt des Seienden» zu tun hat. Der fiktiv abstrakte Charakter dieses Ausschnitts wird im Zuge theologischen Erkennens in der Weise aufgehoben, daß mit dem Gesamt des Seienden, auf das der Blick des Abstrahierenden immer

schon gerichtet war und bleibt, der in den aletheiokratischen Ordnungsstrukturen enthaltene Gottesbezug an den Tag tritt – «eine Möglichkeit», sagt der Verfasser, «die durch die, die theokratische Seinsbasis konstituierende, Ordnungszusage Gottes in seiner Selbstoffenbarung aufleuchtet» (ebd.). In dem sich aletheiokratisches und theokratisches Erkennen solchermaßen wechselseitig fordern und durchdringen, wird Theologie – genauer: theologische Arbeit – als wissenschaftliche möglich. «Es gilt», mit diesen Sätzen schließt das Werk, «im Gesamt einer sich allmählich als theokratisch erschließenden Seinsbasis in anerkennender Kenntnisnahme der Selbstoffenbarung Gottes zunächst die trinitarische Selbstbezogenheit Gottes in ihren (durch sich selbst begründeten) Ordnungsstrukturen aufzuzeigen und, dadurch belehrt, nach Vorangang eines aletheiokratischen Erkennensprozesses das so Erkannte durch den Gottesbezug in die dadurch sich zugleich anreichernde Fülle des theokratisch sinnvoll Seienden einzugliedern. In solchem Eingepaßtsein in die Ordnungsstrukturen von theokratisch Seiendem besteht evangelische Wahrheit. Die Eigenart theologischer Arbeit liegt also darin, den theokratischen Charakter evangelischer Einzelwahrheiten als Sachgehalte vorgegebener Sach-Inhalte aufzuzeigen» (S. 430 f.).

## 2.

Stammlers Entwurf läßt sich in keiner der heute geläufigen philosophischen oder theologischen Strömungen ohne weiteres unterbringen. Er steht mit seinem Antianthropozentrismus quer zu ihnen allen und verdient allein schon um des Mutes willen, dessen es heute bedarf, einer so radikalen Gestalt der Alternative Gehör zu verschaffen, den höchsten Respekt.

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit von Theologie führt vorderhand zu einer Revolution in der Philosophie. Die Konzeption der *Aletheiokratie*, die eigentliche Leistung dieses Werkes, erzwingt eine an den Nerv unserer Denkgepflogenheiten rührende Revision all jener Lösungen, die seit der Epoche der Renaissance auf das Erkenntnisproblem formuliert worden sind. Die Enge der restriktiven Seinsverständnisse, von Kosmo- und Anthropokratie, wird aufgebrochen und auf Grund einer kritischen Kehre des Denkens das Wesen von Wahrheit, Wissenschaft und Erkenntnis in einem durch

die Vorgegebenheit von Wahrheit selbst unversehens weit und frei gewordenen Horizont erörtert.

Handelt es sich angesichts der Stammlerschen Erkenntnistheorie des Sachgehalts um eine Neuauflage des frühmittelalterlichen Realismus? Ja haben wir es überhaupt im Blick auf die in diesen Grundzügen so unübersehbar ins Zentrum gerückten Begriffe der Ordnungsstruktur, der Wohlgeordnetheit des Alls, der Wahrheit, die sich in die Fülle der Ordnungsstrukturen von Sachbereichen hinein emanierend entfaltet, mit einer Wiedergeburt der neuplatonischen Metaphysik zu tun, einer geistigen Welt, die unser durch den Nominalismus, durch Renaissance und Aufklärung geprägtes Denken nur kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen könnte? Wir leben in einer Zeit, die auf der Suche nach Alternativen in mehrfacher Hinsicht gelernt hat, das Recht vermeintlich für überholt erachteter Positionen neu anzuerkennen. Die Tatsache allein, daß solche Überzeugungen einst preisgegeben worden sind, wäre jedenfalls noch kein hinlänglicher Grund, die Legitimität der darin ausgesprochenen denkerischen Intentionen zu bestreiten. Dessen ungeachtet, daß sich im Fall des Stammlerschen Werkes die Affinität zu platonischen-neuplatonischen Überzeugungen nahelegen scheint, dünkt uns der Entwurf dieses Autors in seinem Scharfsinn, seiner Kühnheit und seiner inneren Unabhängigkeit von den meisten der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Richtungen dennoch sowohl wesentlich neu wie hilfreich und in bestimmter Hinsicht auch – ja dies vor allem! – wegweisend zu sein. Er ist neu insofern, als er in Wahrheit weniger durch eine bestimmte Form des abendländischen philosophischen Denkens inspiriert sein dürfte als vielmehr in erster und letzter Linie durch das Johannesevangelium und eine entschieden lutherisch-christozentrische Theologie, deren Folgerungen für das Erkenntnisproblem der Philosophie hier erstmalig dargetan werden. Er ist hilfreich, weil in ihm unter dem Aspekt der wissenschaftstheoretischen Frage eine Antwort auf das anstehende Problem einer theologischen Ontologie gleichsam mitformuliert wird, die zu denken gibt und die das theologische Gespräch hierüber wesentlich befruchten dürfte. Und er ist nicht zuletzt – und vor allem – ohne daß mit dieser Feststellung der zu erwartenden Kritik vorgeriffen werden soll, richtungweisend in dem Sinn, daß eine unter dem Eindruck der Fragestellungen der «Renaissance-Seinsbasis» hoffnungslos in die Defensive geratene, ja geradezu zur Konsequenz des Atheismus genötigte evangelische Theologie durch einen Nicht-Theologen auf die kategoriale Verschiedenheit ihres Proprium und damit nicht nur auf dieses Proprium selbst: die Christokratie, sondern zugleich auf deren Relevanz für die Wissenschaftstheorie unausweichlich hingewiesen wird. Theologie wird ermutigt, aus ihrem Wissen um das Woher der Wahrheit heraus, das, was Wahrheit, Wissenschaft und Erkenntnis eigentlich meinen, nicht nur im Blick auf sich selbst, sondern zugleich im Blick auf alle übrigen Wissenschaften neu zu bedenken und gleichsam vom Jenseits der gegenwärtigen Krise der Wissenschaften her die unaufdringliche, aber tröstliche Zeugin der Hoffnung für diese zu sein.



Gewiß, die hypothetisch axiomatische Annahme der Aletheiokratie, die Stammler als philosophische Konzeption zur Lösung eines Kardinalproblems der Philosophie zur Erörterung stellt, steht unverkennbar in Affinität zur Theologie. «Dies könnte den Eindruck erwecken», sagt W. Joest in seinem Vorwort, «als werde ein indirekter Gottesbeweis versucht.» Es ist zur Genüge deutlich geworden, daß der Verfasser es so nicht meint. Aletheiokratie und *Theokratie* liegen auf gänzlich verschiedenen Ebenen. Zwar nimmt G. Stammler sehr wohl in Anspruch, «die aletheiokratische Erkenntnistheorie auf philosophischem Wege als die für ein wirkliches Selbstverständnis des Erkenntnisvorgangs allein tragfähige Hypothese erwiesen zu haben. Aber er läßt sich und den Leser nicht im unklaren darüber, daß kein zwingender Schritt des Denkens über sie als 'hypothetisch-axiomatische' Annahme hinaus zu ihrer theokratischen Fundierung führen kann... Gott als der Letztbegründende kann nicht vom Gegebenen fortschreitend als Gegebenes erreicht werden. Er gibt sich selbst im Akt seiner Offenbarung in Jesus Christus» (S. 8). Indessen ist ebenso nach der anderen Seite hin deutlich zu machen: Unter dieser Voraussetzung, der Grundaussage des Evangeliums, ist es dem Verfasser sehr wohl möglich, Theokratie und Aletheiokratie zu verbinden, und zwar in der Weise, daß der Wahrheitsbegriff der Erkenntnistheorie des Sachgehalts anwendbar wird auf die 'Sache' der Theologie, das Evangelium – Gott in seiner Offenbarung selbst! Wahrheit als die das All durchwaltende Ordnungsmacht ändert sich nicht. Der Satz ihrer Geltungsinvarianz steht in Kraft ungeachtet des Ereignisses der Selbsterschließung Gottes. Im Gegenteil: Gott, der alles Seiende ins Sein ruft, bestätigt, aus sich selbst heraustretend und sich in Jesus Christus kundgebend, die Herrschaft der Wahrheit, indem er sich ihren Bedingungen fügt – Bedingungen, die, wie jetzt an den Tag kommt, in ihm selber ihren letzten Grund besitzen. Besteht die Wahrheit einer Sache in «der Eingepaßtheit dieser Sache in die Ordnungsstruktur ihres Bereichs, im Sachgehalt» (S. 384), dann darf also der so umschriebene Begriff von Wahrheit auch auf Gott in seiner Offenbarung angewendet werden. Ja, er wird unvermeidlich auf ihn angewendet werden müssen, weil allein in einem solchen Eingepaßtsein in die Ordnungsstrukturen von theokratisch Seiendem evangelische Wahrheit zum Ausdruck zu kommen vermag. Dürfte spätestens hier mit dem Einwand, der Rückfrage, ja der Kritik durch

evangelische Theologen zu rechnen sein, weil *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* der Offenbarung dem Anschein zum Trotz auseinanderfallen: der Erkenntnisgrund, die *Aletheia*, wird zwar durch das Christusereignis fundiert, ist aber schon vor ihm vorhanden, wird unabhängig von ihm definiert – so geht der Verfasser nichtsdestoweniger auf seinem Weg noch einen wesentlichen Schritt weiter. Aus «Wahrheit als Ordnungsmacht», d. h. aus der Bezeichnung für eine logische Beziehung wird die Bezeichnung für eine übermächtige ontische Realität, wenn und insofern zur Lösung des ontologischen Problems, das in der «Geltung der Wahrheit» steckt, wiederum vom Angebot des Evangeliums Gebrauch gemacht wird: «Gott ruft alles Seiende ins Sein, alles Seiende untersteht seinem Wesen und damit auch der Wahrheit, die er als einen Ausdruck Seines Wesens in ihr Sein ruft. Wahrheit nimmt damit an der Seinsweise des schlechthin eigenständigen (und übermächtigen) Seins teil, die als ontologische Kategorie für das Sein des Wesens Gottes gebraucht werden könnte, wenn man überhaupt so reden darf...» (S. 426). *Analogia fidei* – *analogia veritatis*? Die Begründung einer Metaphysik der Wahrheit auf dem Boden des Evangeliums, von Gnaden der Christokratie? Der Versuch, die letzte Konsequenz aus dem Bekenntnis zur Schöpfungsmittlerschaft des Logos für die drei philosophischen Kerndisziplinen, für Erkenntnistheorie, Logik und Ontologie, zu ziehen? Es bedarf keiner prophetischen Gabe, um vorauszusagen, daß dieses für jedermann verständlich und nicht ohne Untertöne eines überlegenen, herzerfrischenden Humors geschriebene Werk die theologische Diskussion über die Grundlagen evangelischer Theologie und die der Philosophie in den kommenden Jahren beschäftigen wird.

*Dietrich Braun, Berlin*