

Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels : Hans-Joachim Birkner zum 50. Geburtstag

Autor(en): **Barth, Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **40 (1984)**

Heft 3

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878176>

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.

Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels

Hans-Joachim Birkner zum 50. Geburtstag

Innovatorische Gedankengefüge in der Geschichte der Selbstexplikation des Geistes haben ihr Qualitätsmerkmal nicht zuletzt darin, dass sie einer produktiven Interpretation fähig und bedürftig sind. Durch und mit Ingangsetzung einer solchen Interpretationsgeschichte werden sie geradezu erst klassische Gebilde, indem aus Gegenständen schulmässig verfahrenender und in existentieller Betroffenheit verantworteter ehrerbietiger Paraphrase urbane Themen rational überprüfbarer Diskussion werden. Diese Fähigkeit zu produktiver Interpretationsgeschichte und deren Ingangsetzung werfen natürlich die Frage nach den Kriterien der Identität zwischen Interpretation und interpretiertem Gegenstand bzw. die Frage nach der Gegenstandsnähe untereinander verschiedener auf denselben Gegenstand sich beziehender Interpretationen auf. Auch wenn es nicht zu sich gegenseitig bekämpfenden, sektenartigen Schulrichtungen kommt, kann die Reichweite der Interpretationsmöglichkeiten den intendierten identischen Gegenstand fast unkenntlich machen oder gar zum Verschwinden bringen. So muss es etwa die Philosophie Kants aushalten, dass sich sowohl der praktische Idealismus Fichtes als auch die lediglich an formalen Wahrheitsbedingungen von Erkenntnis interessierte Wissenschaftstheorie unserer Tage auf sie berufen; ähnlich ergeht es auch beispielsweise der Theologie Luthers, wenn sich sowohl die altevangelische Orthodoxie als auch die neuprotestantische Konzeption einer Gewissensreligion auf sie beziehen.

In eine solche produktive Phase der Interpretationsgeschichte ist nunmehr auch die Theologie Karl Barths gerückt. Gemeinsam ist fast allen neueren Interpretationsbemühungen¹ um Barth ein Drang zur Formalisierung der ursprünglichen materialen Fülle des Interpretationsgegenstandes und zur gedanklichen Strukturierung des sich Fixierungen vital und beinahe programmatisch entziehenden Argumentationsverlaufes. Die Rahmengesichtspunkte dieser neueren Interpretationsversuche und dementsprechend auch deren Ergebnisse weichen freilich erheblich voneinander ab. So ist im

¹ Ich denke hier neben den Arbeiten von Trutz Rendtorff, Falk Wagner, Walter Sparn und Friedrich Wilhelm Graf in erster Linie an Barth-Deutungen im engeren Sinne etwa von Hans-Georg Geyer, Eberhard Jüngel, Wolf Krötke, Wilfried Härle, Konrad Stock und Okko Herlyn.

Umkreis von Trutz Rendtorff² versucht worden, die Theologie Karl Barths in den kontinuierlichen Verlauf der neueren Theologie- und Philosophiegeschichte in der Weise einzubeziehen, dass sie als Radikalisierung neuzeitlicher Autonomie- und Selbstbewusstseinsproblematik verstanden werden kann. Damit ist die Frage nach der Plausibilität einer Interpretation, welche sich im allgemeinen bloss durch die Bewährung der texterschliessenden Kraft des nur hypothetisch fungierenden Interpretationsansatzes beantwortet, stillschweigend oder ausdrücklich verknüpft mit der Frage nach der Plausibilität eines solchen mit Letztbegründungsanspruch auftretenden Interpretationsrahmens. Dementsprechend hat man den Versuch, die Theologie Karl Barths auf solche Weise in die Thematik der Neuzeit einzubeziehen, dadurch zu neutralisieren versucht, dass man in einem ersten Schritt zunächst hingewiesen hat auf die hier vorliegende «reflexive Fassung des Überbietungsanspruchs»³, wonach «erst noch zum Bewusstsein zu bringen ist, was in der Theologie Karl Barths gegenständlich verschlüsselt geleistet wurde»⁴, und eben damit auf die «theoretisch praktische Doppelnatur des Rekonstruktionsprinzips»⁵, dem sich zu versagen nach jenem Deutungsschema «moralische Anrühigkeit»⁶ offenbare, um danach in einem zweiten Schritt dem dabei vorausgesetzten «vermeintlich fixe(n) Freiheitsbegriff»⁷ «seine suggestive Identität»⁸ zu nehmen und mit der Destruktion des Rekonstruktionsprinzips «sowohl die Verbindlichkeit des Interpretationsrahmens als auch die Triftigkeit des Interpretationsansatzes fraglich»⁹ zu machen.

Mit dem Aufweis mangelnder Konsistenz des die Subjektivitätstheoretische Reduktion¹⁰ der Theologie Karl Barths ermöglichenden Freiheitsbegriffes ist jedoch eine auf die reflexive Fülle von Wissen gerichtete systematisch genetische Rekonstruktion von Wissen nicht generell unmöglich gemacht. Dies kann man sich leicht klarmachen: Jeder Autor eines Textes muss

² T. Rendtorff, Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 161–181; ders. (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975.

³ D. Korsch, Christologie und Autonomie, EvTh 41 (1981) 143.

⁴ Ebd. 143.

⁵ Ebd. 144.

⁶ Ebd. 143.

⁷ Ebd. 162.

⁸ Ebd. 163.

⁹ Ebd. 161.

¹⁰ Hierin dürfte der systematische Skopos der Münchener Barth-Interpretation liegen – im Zusammenhang einer geschichtsphilosophischen Gesamtdeutung der Neuzeit.

sich, sowohl wenn er einen bestimmten Gedanken oder ein bestimmtes Gedankengefüge erzeugen bzw. entfalten will als auch wenn er diesen Gedanken oder dieses Gedankengefüge sprachlich mitteilen will, einer kategorial elementar geordneten Sprache bedienen, deren Elemente auf einer letztlich unhintergehbaren Ebene der Umgangssprache in empirischer Hinsicht Sinn und Bedeutung erhalten. In Entsprechung hierzu bewegt sich im Falle der sprachlichen Darstellung komplexer gedanklicher Innovationen die Erörterung eines Problemzusammenhanges immer schon auf der Ebene einer problemgeschichtlich gezeichneten Sprache. Das die Struktur des Bewusstseins kennzeichnende Verhältnis von Unmittelbarkeit und Reflexion, wonach das Bewusstsein immer sehr viel mehr ist, als es von sich weiss, ist also nicht auf die Struktur des Bewusstseins oder deren individuelles Vorkommen beschränkt, sondern betrifft – von dem Begründungsverhältnis zwischen beiden Strukturen sei hier abgesehen – auch die Struktur der Sprache, hier also die der Wissenschaftssprache und Bildungssprache, und in Abhängigkeit davon auch den geschichtlichen Ort von Theorien und Problemen: die Sprache, in der Probleme erörtert werden, ist sehr viel mehr als derjenige, welcher die Sprache verwendet, in ihr zum Ausdruck zu bringen in der Lage ist. Die hier vorliegende Beziehung von Sprache und Bewusstsein ist der eigentliche Grund dafür, dass – wie Kant¹¹ befand – «es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete oder auch dachte» (AA III, 246).

Dies bedeutet, dass man auch ohne ein mit moralischem Anspruch kombiniertes Entschlüsselungspathos die Theologie Karl Barths zum Gegenstand einer, wenn auch der Entstehung von Theologie nicht gerade zusehenden, wohl aber auf die Bedingungen dieser Entstehung reflektierenden Interpretation machen kann, und zwar ebensowohl aus einem rein problemgeschichtlichen Interesse heraus wie aus dem Interesse an Plausibilität von unter problemgeschichtlichen Voraussetzungen konzipierten Problemlösungen. Es soll hier jedoch gar nicht die Theologie Karl Barths selber zum Gegenstand einer Interpretation unter spezifisch neuzeitlichen Fragestellungen gemacht werden, sondern eine ihrer gegenwärtig interessantesten Deutungen¹², nicht

¹¹ Die Werke Kants werden zitiert nach der Gesamtausgabe, hg. v. der Berliner Akademie, 23 Bde., 1900–1955 (= AA).

¹² Die hier verwendeten, die Barth-Deutung Eberhard Jüngels betreffenden Arbeiten werden wie folgt zitiert: E. Jüngel, Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der

zuletzt deswegen, weil gerade diese sich zugute hält, den Ausgang der Theologie überhaupt aus ihrer durch Übernahme spezifisch neuzeitlicher Perspektiven selbstverschuldeten Unmündigkeit auf eine besonders virtuose Weise zum Ausdruck gebracht zu haben:¹³ wir fragen nach Aspekten des Fortwirkens neuzeitlicher Fragestellungen und nach dem Gewicht der darin aufgehobenen Probleme in der Barth-Deutung Eberhard Jüngels.

Das Thema der Erkenntnistheorie innerhalb der Theologie gehört ohne Zweifel zu den in maskierter Gestalt vorantreibenden Kräften der Theologie Karl Barths. Es gibt ja nicht nur vergessene Theologen, sondern auch vergessene Themen der Theologie. Vergessene Themen der Theologie unterscheiden sich darin von vergessenen Theologen, dass sie ein stillschweigendes Fortleben führen können, und zwar in einer unbewussten Maskierung. Die unbewusste Maskierung potenziert sich, wenn die so fortlebenden Gestalten ursprünglich vielleicht einmal gar keine von Haus aus theologischen Themen zu ihren Ahnen haben. Aber auf jeden Fall bedeutet, sich solcher mehr oder weniger maskierten, vergessenen Themen zu erinnern, die Erscheinungen ihres Fortlebens unter einer problemgeschichtlichen Perspektive zu analysieren. Für eine in stimmungsmässiger Affinität begriffene Zeitgenossenschaft eines sein Zeitbewusstsein wirkungsvoll aussprechenden Denkens erübrigt es sich, nach dem Fortwirken vergangener Fragestellungen zu suchen in dem, was sich einem unmittelbar erschlossen hat. Für die Nachfolgenden freilich, deren Zustimmung sehr viel stärker auf das Verstehen angewiesen ist, empfiehlt es sich, sich des Verborgenen im scheinbar Offensichtlichen bewusst zu werden und damit des längst Vergangenen im auch nicht mehr Gegenwärtigen zu erinnern.

Vor diesem Hintergrund will die Diskussion der These verstanden sein, wonach Eberhard Jüngels Barth-Deutung erkenntnistheoretisch orientiert ist und als solche erhebliche Plausibilitätsdefizite aufweist. In einer groben Annäherung könnte man zugespitzt sagen: Eberhard Jüngel führt die Aporien einer Transzendentaltheologie vor, d. h. er zeigt, in welche Verlegenhei-

Analogie, *EvTh* 22 (1962) 535–557 (= MA); ders., Gottes Sein ist im Werden, 1967² (= GS); ders., ... keine Menschenlosigkeit Gottes..., *EvTh* 31 (1971) 376–390 (= KM); ders., Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: *Unterwegs zur Sache*, 1972, 206–233 (= MW); ders., Gott als Geheimnis der Welt, ²1977 (= GG); ders., Artikel «Karl Barth», in: *TRE*, hg. von G. Krause und G. Müller, Bd. 5 (Berlin 1980) 251–268 (= KB).

¹³ Vgl. hierzu Jüngels auf die Gesamtgeschichte des Denkens bezogene, in Form einer Gedanken-Sequenz ausgesprochene theologische Maxime: «1. Der metaphysische Gottesgedanke als Gedanke» (KM 377), «2. Gott auf Grund von Offenbarung gedacht» (KM 378), «3. Gott – vollständig definiert in Jesus» (KM 380).

ten eine sich selbst rein- und letztbegründenwollende Theologie gerät. Es geht hier also nicht primär um die Theologie Karl Barths, als vielmehr um eine in bestimmter Weise akzentuierte Interpretation derselben.¹⁴

I

Jüngel charakterisiert Barths Denken mit folgenden Worten: «Barth denkt als Theologe» (GS 9). Mit dieser Charakteristik ist zunächst freilich entweder nichts mehr bezeichnet als das Bestehen eines der Erläuterung kaum bedürftigen banalen Sachverhaltes, wie Jüngel selber einräumt (vgl. GS 9), oder aber ein tatsächliches Problem, das bloss zu stellen oder gar auch noch zu lösen in das Innerste des Gedankengefüges Barths einzudringen nötigt.¹⁵ Diese Nötigung verspürt und ihr selber wiederum gedanklichen Ausdruck verliehen zu haben, ist das hervorstechende Merkmal der eindringlichen Barth-Interpretationen Jüngels. Wenn sich für ihn freilich diese Problemstellung zugleich mit einer theologiegeschichtlichen Wahrnehmung, oder genauer gesagt: mit einem sich in die Form eines Wahrnehmungsurteils kleidenden Werturteil, verbindet – für Jüngel «blieb Barth auf den Unterschied zwischen Gott und Mensch bedacht wie nur selten ein Theologe seit Luther» (GG 385) –, so fällt es nicht schwer, davon zu abstrahieren.

Jüngel präzisiert den sachlichen Gehalt seiner Charakteristik der Theologie Karl Barths, wenn er sagt, «dass für Barth <als Theologe denken> nichts anderes als <konsequent und ausschliesslich als Theologe denken> heissen

¹⁴ Jüngel bezeichnet seine Barth-Deutung als von «der Form einer Paraphrase der Gedankengänge Barths» (GS 7). Der von ihm zwar nur im Hinblick auf das Analogieverständnis erhobene Anspruch: «Nur in dem von mir versuchten Verständnis des Barthschen Analogiegebrauches scheint mir der Gebrauch des Phänomens der Analogie in der Theologie überhaupt legitim, zugleich aber unbedingt erforderlich zu sein. Jedes andere Verständnis des Barthschen Analogiegebrauchs führt notwendigerweise zur fundamentalen Kritik desselben und damit der Grundlagen der kirchlichen Dogmatik» (MA 556) zeigt, dass in der Perspektive Jüngels zwischen seiner Deutung der Theologie Karl Barths einerseits und Fragen der Theologie überhaupt nicht mehr randscharf unterschieden werden kann. Deshalb kann Jüngel auch noch mit den von ihm behutsam unternommenen, als Verdeutlichungen verstandenen Korrekturen Barths (vgl. MA 552, NW 213, GS 13) den Anspruch verbinden, Barth gerecht zu werden. Es erscheint deshalb nicht als illegitim, die Frage der Barth-Adäquatheit Jüngels auf sich beruhen zu lassen und statt dessen nach der blossen Konsistenz und Plausibilität seiner Barth-Deutung zu fragen.

¹⁵ Vgl. Jüngels Urteil über Barth: «Das Systematische an dieser Theologie ist deren Kraft, den dogmatischen Denkvorgang jederzeit von der zu denkenden Sache korrigieren bzw. neu in Bewegung setzen zu lassen und dabei gleichwohl voranzukommen...» (KB 254).

kann» (GS 9). Worin besteht die Konsequenz eines nur theologischen Denkens? Jüngel gibt einen mehr als nur denkpsychologisch gemeinten Wink, wenn er einem solchen Denken zutraut, «ganz einfach derjenigen Zerstreutheit [zu] wehren, die die christliche Rede von Gott dadurch ernst zu nehmen versucht, dass sie das, wovon da die Rede ist, erst nachträglich ernst nimmt» (GG 391). Die Konsequenz eines nur theologischen Denkens betrifft offenbar nicht zuletzt die Frage, an welchem systematischen Ort innerhalb eines theologischen Gedankengefüges die Gebundenheit des Denkens an seinen spezifischen Inhalt zur Sprache kommt. Mit anderen Worten: Die Konsequenz eines nur theologischen Denkens betrifft die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Sachbezogenheit und der Argumentationsstruktur desselben. Gerade die genuin theologische Frage nach den Merkmalen eines konsequent und nur theologischen Denkens verweist also auf eine Problemsphäre, die wir der Erkenntnistheorie zuzurechnen gewöhnt sind. Jüngels abschliessende Beurteilung dieser Problemsphäre in theologischer Hinsicht lässt denn auch an erkenntnistheoretischer Zuspitzung nichts zu wünschen übrig: «Ein Denken, das Gott allein den Anfang sein lässt, kennt schon in der *ratio cognoscendi* ausser Gottes Sein nichts» (GG 301). Dass es sich bei dieser eher normativ als deskriptiv zu verstehenden Äusserung nicht um eine beherauspielende, sondern vielmehr um eine zentrale Einsicht Jüngels sowohl hinsichtlich seiner eigenen Theologie als auch hinsichtlich seiner Deutung der Theologie Karl Barths handelt, muss in einzelnen Argumentationsschritten gezeigt werden.

1. Die erkenntnistheoretische Problematik der Theologie wird von Jüngel als theologisches Problem entfaltet, und zwar so, dass er in einer ersten Annäherung zunächst das theologische Denken Karl Barths abgrenzt gegen dasjenige Rudolf Bultmanns. Diese Abgrenzung betrifft drei Gesichtspunkte: erstens die Frage nach der Funktion der Reflexion auf den Sinn theologischer Rede, zweitens die Frage nach dem dogmatischen Ort der Reflexion auf die Sprache überhaupt und drittens die Frage nach dem Stellenwert der Hermeneutik in der Theologie.

a. Jüngel sieht den Unterschied zwischen Barth und Bultmann hinsichtlich der Art der Reflexion auf den Sinn theologischer Rede folgendermassen: Bultmann treibt Sinn-Analyse, Barth vollzieht Sinn-Normierung. «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...» (GS 1). Diese von Jüngel vorgenommene Entgegensetzung von Sinn-Analyse, worauf Bultmanns Frage, welchen Sinn es habe, von Gott zu reden, hinauslaufe, und

Sinn-Normierung, die Barth unter der Voraussetzung der Möglichkeit sinnvoller Rede von Gott vollziehe, darf aber eine Gemeinsamkeit beider nicht verdecken, welche zwar trivial sein mag, bei näherem Zusehen jedoch Jüngels gegensätzliche Charakterisierung von Bultmann und Barth ihrer *prima-facie*-Plausibilität beraubt. Die beiden gemeinsame Voraussetzung besteht in dem semantischen Sachverhalt, dass die möglicher Sinn-Analyse oder Sinn-Normierung vorgegebene Rede ihrerseits semantisch entweder sinnlos oder sinnvoll, und, wenn sinnvoll, dann entweder wahr oder falsch sein muss.¹⁶

In der Form der Wahrheitswertdefinitheit von Aussagen, d. h. in deren Eigenschaft, entweder wahr oder falsch zu sein, bezieht sich ein Benutzer sprachlicher Zeichen sprachlich elementar auf die wirkliche Welt. Die Bestandteile einer Rede haben einen rein sprachlichen Sinn genau dann, wenn sie entweder Bestandteile eines komplexen sprachlichen Zeichens sind, welches entweder das Wahre oder das Falsche bedeutet, oder wenn sie sich auf solche Bestandteile zurückführen lassen, d. h. wenn sie entweder Elemente einer Aussage sind oder sich auf Elemente einer Aussage zurückführen lassen. Wenn nun sprachliche Zeichen originär nur als wirkliche oder gemäss Kontextregeln mögliche Bestandteile von wahrheitswertdefiniten Satzzeichen einen rein sprachlichen Sinn haben, und wenn die Wertdefinitheit von Aussagen die sprachlich elementare Form der Beziehung sprachlicher Zeichen auf die wirkliche Welt ist, dann sind einfache oder zusammengesetzte Zeichen daraufhin prüfbar, erstens, ob sie funktionale Bestandteile eines einen Gedanken, d. h. ein wahrheitswertiges Ganzes, ausdrückenden komplexen Zeichens sind, und zweitens, ob sie die die Wahrheitswertigkeit des Gedankens konstituierenden Wahrheitsbedingungen des betreffenden Sprachsystems erfüllen, d. h. im Hinblick auf Individuenausdrücke, ob diesen Referenz zukommt, und im Hinblick auf Prädikatsausdrücke, ob deren Wertebereich festgelegt ist.

Geht man nun von extensionalen Kontexten der oben beschriebenen Art aus, wie Barth und Bultmann (und übrigens auch Jüngel) dies – nur scheinbar selbstverständlich: die Möglichkeit deontologischer oder epistemisch opaker Kontexte ist immerhin ein ernstzunehmendes Problem¹⁷ – tun, dann haben die möglichen Objekte einer Sinn-Analyse (im Sinne Bultmanns) oder einer Sinn-Normierung (im Sinne Barths) rein semantisch entweder Sinn oder nicht und sind, wenn sinnvoll, entweder wahr oder falsch. Was heisst dann

¹⁶ Vgl. zum Folgenden die für die neuere formale Logik und Semantik grundlegenden Aufsätze und Schriften von Gottlob Frege.

¹⁷ Man denke bezüglich der ersteren Möglichkeit an die Versuche einer normativen/appellativen Lehre bei Moses Mendelssohn, beim frühen Schelling oder bei Karl Jaspers und bezüglich der letzteren Möglichkeit an die Theologie Schleiermachers.

jedoch, sprachlich sinnlose Rede, oder sprachlich sinnvolle, aber falsche Rede, oder sprachlich sinnvolle wahre Rede auf irgendeinen Sinn hin zu analysieren oder zu normieren? Jüngels auf den ersten Blick klare Unterscheidung der Intentionen Bultmanns und Barths zwecks einer allerersten Charakteristik der Theologie Barths ist alles andere als trivial. Hinter ihr verbirgt sich denn auch für Jüngel ein schwieriges Problem theologischer Erkenntnistheorie.

Jüngel bezieht deshalb im Hinblick auf die Theologie Barths das Problem der Normierung des Sinnes theologischer Rede – in völliger Entsprechung zu obigen formal-semantischen Zwischenüberlegungen – auf die Frage nach der Wahrheit und auf die Frage nach der Möglichkeit des Sinnes theologischer Rede. Im Hinblick auf das Wahrheitsproblem theologischer Rede sieht er «darin . . ., dass in allen theologischen Aussagen die Freiheit des Subjektes der Offenbarung gewahrt bleibt», «das Wahrheitskriterium theologischer Aussagen . . . gegeben» (GS 72). Um aber die darin möglicherweise liegende Gefahr einer Herrschaft der das Wahrheitskriterium theologischer Rede explizierenden und anwendenden theologischen Wissenschaft über den seinen Wahrheitsanspruch in lebensweltlicher Unmittelbarkeit erhebenden religiösen Glauben von vornherein auszuschliessen, darf sich die theologische Reflexion nur so auf den Wahrheitsanspruch des Glaubens richten, dass «die Verifikation des Anspruchs selbst . . . nicht Aufgabe wissenschaftlicher Theologie» (GG 391) wird. Die Theologie muss in der Weise auf das mit einem lebensweltlichen Wahrheitsanspruch auftretende Faktum theologisch sinnvoller Rede bezogen werden, dass sie den «Anspruch solcher Rede, Gott zu entsprechen, im Sinn einer Hypothese voraussetzen» (GG 391) kann. Dann hätte also theologische Reflexion «die Bedingungen zu nennen, unter denen ein solcher Anspruch überhaupt nur sinnvoll sein kann» (GG 391). Deswegen muss die theologische Reflexion hinter das Wahrheitsproblem theologischer Rede gleichsam zurückgehen und die ursprünglichere Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Sinnes theologischer Rede in der Sprache der Welt aufwerfen. «Dass in dieser Sprache von der Offenbarung gesprochen, und zwar angemessen gesprochen wird, lässt sich nicht bestreiten. Der Streit geht um die Möglichkeit dieser Faktizität» (GS 18).

Jüngel hat damit explizit die Ebene des erkenntnistheoretischen Problemzugangs erreicht, wenn er die Entfaltung seines Verständnisses der Theologie Karl Barths unter den Gesichtspunkt der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit theologischer Erkenntnis rückt – worin dann auch des Näheren die konstitutiven Bedingungen derselben zu suchen sein mögen. Doch bevor wir uns dem umfassenden Problem der Sinnkonstitution des Redens von Gott zuwenden, wollen wir die vorgenommene Ortung des Jüngelschen Barthaus-

legungshorizontes im Umkreis theologischer Erkenntnistheorie noch gleichsam propädeutisch bewähren, indem wir uns der beiden anderen Charakteristiken annehmen, vermittelt derer Jüngel die Theologie Barths gegen die Bultmanns abgrenzt.

b. Die zweite Näherbestimmung der Theologie Barths in Form einer Abgrenzung derselben gegenüber der Theologie Bultmanns betrifft die Frage nach dem dogmatischen Ort der Reflexion auf die Sprache überhaupt. Dieser Frage scheint Barth im Gegensatz zu Bultmann zunächst kein grosses Gewicht beizumessen. Jüngel sagt: «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 ist, während bei Barth vom Sein Gottes die Rede ist» (GS 2). Die Thematisierung des Inhalts theologischer Rede steht demzufolge offenbar in einem Gegensatz zur Thematisierung der Sprachlichkeit theologischer Rede, und dieser Gegensatz charakterisiert für Jüngel in irgendeiner Weise die Verschiedenheit der Theologien Bultmanns und Barths – so sieht es zunächst aus.

Doch die Dinge liegen natürlich komplizierter.

Um einen durch einen allzu voraussetzungsreichen Begriff der Sprache möglicherweise entstehenden Missbrauch sprachtheoretischer Kategorien bei der Deutung des Inhaltes theologischer Rede unmöglich zu machen, muss eine primär sachorientierte theologische Fragestellung von vornherein verhindern, «Offenbarung und Sprache in ein falsches Verhältnis zu setzen und also unangemessen von der Offenbarung zu reden» (GS 23). Worin das falsche Verhältnis zwischen Offenbarung und Sprache und die daraus resultierende Unangemessenheit theologischer Rede bestehen soll, ist nicht leicht einzusehen, da Jüngels Einwände gegen die von ihm in diesem Zusammenhang abgelehnte Form der Bibelauslegung und die damit nicht notwendigerweise verknüpfte, von ihm jedoch ebenfalls verworfene Fassung hermeneutischer Theorie, die er mit den Stichworten «Illustration» (GS 25) bzw. «Signifikationshermeneutik» (GS 18 f., GG 3 ff.) charakterisiert, ihrerseits recht voraussetzungsreich und für sich genommen wenig überzeugend sind. Sie werden nur von Jüngels eigenwilliger Sprachtheologie her begreiflich, die Jüngel – wie wir unten sehen werden – in Form einer Explikation des Begriffes der *analogia fidei* gibt, und können im jetzigen Zusammenhang noch nicht näher in Betracht gezogen werden. Der pointiert theologische Charakter der Einwände gegen die Anwendung sprachphilosophischer Kategorien in der Theologie mutet aber auch deswegen merkwürdig an, weil Jüngel in Form seiner Metaphorologie¹⁸ selber sprachphilosophische Überlegungen anstellt,

¹⁸ Vgl. EvTh Sonderheft «Metapher» (1974) 71–122.

die mit seinen eigenen theologischen Einsichten zwar verträglich sind, aber hinsichtlich ihres Begründungszusammenhangs zunächst in einem ganz äusserlichen Verhältnis zu diesen stehen.

Wichtiger jedoch ist, dass Jüngel positiv ein der Theologie adäquates Verständnis der Sprache fordert: «Das sachgemässe Verhältnis zwischen Offenbarung und Sprache ist... das der Interpretation» (GS 24), welches erstere nicht von aussen an die Theologie herangetragen, sondern von deren eigenen Voraussetzungen her entwickelt wird. Denn die Theologie selber ist «vor die Frage nach dem Vermögen der Sprache gestellt» (GS 18).

Wenn man fragt, wo innerhalb der Theologie für Jüngel ein möglicher Ansatzpunkt zur Durchführung einer Sprachtheorie gegeben ist, dann sind – nach Barth – folgende *loci* einschlägig: die Trinitätslehre und die Christologie hinsichtlich der Prinzipien einer Sprachtheorie und die Anthropologie hinsichtlich der Durchführung derselben. Hier braucht uns zunächst nur der prinzipielle Gesichtspunkt zu interessieren.

Was zunächst die sprachtheoretischen Valenzen der Trinitätslehre angeht, so hatte Barth bekanntlich die Suche nach Analogien zwischen der triadischen Struktur der Trinitätslehre und triadischen Strukturen der natürlichen Welt oder des geistigen Lebens hinsichtlich ihrer theologischen Legitimität als Sprachproblem verstanden: «Was nach Barth «die Erfinder der *vestigia trinitatis*»... auszeichnet, ist dies, dass sie, indem sie die Sprache dieser Welt sprachen, in dieser Sprache auf der Suche nach der Sprache für das trinitarische Geheimnis Gottes waren» (GS 18).

Stärker noch als in der Trinitätslehre sieht Jüngel in der Christologie den Ansatz zu einer theologisch begründeten Sprachtheorie gegeben. Und zwar handelt es sich hier um die Lehre vom prophetischen Amt Christi nach Barths Verständnis derselben. «Das *munus propheticum*... ist als theologischer Erkenntnisgegenstand... keine Erweiterung der «sachlichen Erkenntnis des Versöhnungsgeschehens», sondern bezeichnet die Offenbarungsdimension des Versöhnungsgeschehens, die von diesem nicht zu trennen ist» (GS 12). Wenn einerseits das Sein Jesu Christi von der reflexiven Struktur der Offenbarung und somit ein Vorkommen dieser Struktur ist – die Explikation dieser Termini erfolgt unten – und andererseits Offenbarung in einer sprachlichen Dimension erfolgt, weil sie Ereignis des Wortes Gottes ist, dann steht die Selbstdarstellung Jesu Christi in einem nicht bloss äusserlichen Verhältnis der Zweck–Mittel-Relation oder der Subjekt–Objekt-Relation zu ihrer sprachlichen Erscheinung. Vielmehr ist das Sein Jesu Christi das Zusammenfallen einer Seinsweise und eines Seinsereignisses des Wortes Gottes und als solches sprachlicher Art: «das prophetische Amt Jesu Christi enthüllt das Sein Jesu Christi in seinem Versöhnungswerk als Sprachereignis» (GS 13).

Schien es also von Jüngels Gegenüberstellung der Theologien Bultmanns und Barths her gesehen zunächst so zu sein, als sei bei Barth nur mit einer peripheren Bedeutung des Sprachproblems und der Frage nach dem dogmatischen Ort der Sprachreflexion zu rechnen, so ist tatsächlich das Gegenteil der Fall. Die Sprachproblematik hat eine keineswegs bloss äusserliche methodologische Bedeutung, sondern erhält eine dogmatisch zentrale Stellung, nämlich in der Christologie: ««Sprachereignis» ist... eine christologische Kategorie, die, weil sie das ist, auch allgemeine hermeneutische Bedeutung hat» (GS 13). Wegen dieser zentralen Stellung in der Christologie und deren bestimmender Kraft für die gesamte Dogmatik hat die nicht bloss sprachphilosophische Kategorie des Sprachereignisses dann auch für den Inhalt der Prolegomena eine entscheidende Bedeutung. Für Jüngel «geht es... in der Kategorie des Sprachereignisses darum, Gottes Wort als Ereignis (und ebenso Gottes Offenbarung als Geheimnis) zu begreifen» (GS 13).

Dies bedeutet aber: Nicht obwohl Jüngels «Barth» Dogmatik betreibt, sondern gerade indem er materiale Dogmatik – in diesem Falle Christologie – betreibt, bewegt er sich in einer die Theologie als Ganzes betreffenden erkenntnistheoretischen Fragestellung. Das Pathos dieser erkenntnistheoretischen Fragestellung liegt nicht im Abweis sachlich unabweisbarer, traditioneller erkenntnistheoretischer Probleme, sondern im Anspruch einer genuin theologischen Entfaltung und Lösung derselben. An der Plausibilität der Durchführung dieser Problembehandlung will diese genuin theologische Erkenntnistheorie dann auch gemessen sein.

c. Diejenige Disziplin innerhalb der Theologie des Wortes Gottes, in der die Reflexion auf den theologischen Sinn religiöser Rede als Sinn-Analyse ebenso wie als Sinn-Normierung ausdrücklich vollzogen wird und in welcher zugleich die Reflexion auf Sprache überhaupt ihren Ort findet, ist für Jüngel die Hermeneutik: «Die Hermeneutik versucht... die Offenbarung *als* Offenbarung und die Sprache *als* Sprache gerade da zu wahren, wo die Offenbarung geschieht, wo also Gott zu Worte kommt» (GS 25). Hermeneutik ist für Jüngel weder ein blosses Regelsystem der Textauslegung, noch eine philosophische Theorie der Voraussetzungen der Auslegungskunst oder der gesamten Geisteswissenschaften, noch blosses Phänomenologie ontologisch fundamentaler Strukturen. Die Hermeneutik in der Theologie wendet sich vielmehr neben inhaltlichen und systematischen Problemen der Sprachtheorie den nicht minder gewichtigen methodologischen Fragen der theologischen Wissenschaft zu und hat insofern für diese zumindest auch eine erkenntnistheoretische Abzweckung. Für Jüngel ist eine methodische Klärung «eine hermeneutische Entscheidung darüber, von woher ein Problemhorizont sachgemäss eröffnet werden kann» (GG 391). Man kann im Sinne

einer Arbeitshypothese davon ausgehen, dass Jüngel unter dem Stichwort «hermeneutisch» diejenigen Probleme zusammenfasst, die man im allgemeinen als erkenntnistheoretische Fragen zu klassifizieren gewohnt ist. «Hermeneutik» ist offenbar bei Jüngel der theologisch legitime Ausdruck für Erkenntnistheorie. Dementsprechend stuft Jüngel die erkenntnistheoretischen Fragen der Theologie, wie ««die Frage nach der Begründung der Theologie»» oder ««die Frage nach Sinn und Möglichkeit der Theologie»» jeweils als «hermeneutisches Problem» (GS 17) ein.

Ganz entsprechend zu den im Zuge der obigen Näherbestimmungen der Theologie Barths vollzogenen Kontrastierungen derselben mit der jeweils als gegensätzlich eingestuften Theologie Bultmanns glaubt Jüngel denn auch einen «formalen Vorrang der hermeneutischen Problematik in der Theologie Rudolf Bultmanns» (GS 2) im Sinne einer erkenntnistheoretischen Selbstreflexion der Theologie feststellen zu müssen, während er im Hinblick auf die Theologie Barths statuiert: «Das Sein Gottes ist das hermeneutische Problem der Theologie» (GS 10).

Diese im Hinblick auf Barth statuierte strikte Inhaltsbezogenheit der theologischen Hermeneutik im Gegensatz zu einer theologisch als mehr oder weniger äusserlich zu bewertenden blossen Methodenbewusstheit wirkt bei Jüngel bis in die Bestimmung des Verhältnisses der Hermeneutik zum Text des biblischen Kanons hinein: «Die Hermeneutik ist an den Texten als den Eroberungen der zur Sprache gekommenen Offenbarung interessiert, weil sie an der Wiederholung des Ereignisses der Eroberung der Sprache, die geschieht, wenn Offenbarung geschieht, interessiert ist» (GS 25).¹⁹

Man kann in der Behandlung erkenntnistheoretischer Probleme als hermeneutischer wohl kaum eine Verabschiedung der erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die Theologie sehen, sondern hat eher an eine Aufhebung der Erkenntnistheorie in die materiale Dogmatik zu denken. So sagt Jüngel über Barth mit Bezug auf das, was er selber Hermeneutik nennt, «dass Barth da, wo er über den Weg der Dogmatik (formal und inhaltlich *in einem*) hermeneutisch entscheidet, zugleich über die Hermeneutik selbst, nach der hier entschieden werden soll, zu entscheiden sich gezwungen sieht» (GS 16). Die Erkenntnistheorie bezüglich der Theologie ist deshalb in die materiale Dogmatik aufgehoben, weil in der «sich der Bewegung des Seins Gottes

¹⁹ In der so pointierten Bestimmung der Funktion der Hermeneutik, nicht in den biblischen Texten selber als dem Gegenstand hermeneutischer Operationen dürfte denn auch der Grund liegen für Jüngels – wissenschaftstheoretisch gar nicht so einleuchtendes – Programm einer Verschmelzung von Dogmatik und Exegese (als hätte es so etwas mit all seinen Aporien in der Geschichte der neueren evangelischen Theologie nie gegeben).

verdankenden Begegnung zwischen Gott und Mensch... das hermeneutische Problem grundgelegt» (GS 10/11) ist.

Die Aufhebung der erkenntnistheoretischen Fragen sprachphilosophischen und methodologischen Inhaltes in die materiale Dogmatik steigert Jüngel noch explizit zu einem theologischen Überbietungsanspruch gegenüber einem vermeintlichen Grundproblem traditioneller Erkenntnistheorie. So formuliert er im Hinblick auf Barths Interpretation der traditionellen Lehre vom prophetischen Amt Christi: «hier ist Barths Ansatz zur Überwindung des <Subjekt–Objekt–Schemas> zu finden» (GS 13).²⁰

Man wird von daher gesehen nachträglich deshalb auch die vorläufige Charakteristik der Theologie Barths im Kontrast zur Theologie Bultmanns insgesamt anders bewerten müssen. Die von Jüngel vorgenommenen Entgegensetzungen hinsichtlich der Problemkreise Sinnreflexion, Sprachtheorie und Hermeneutik sind offenbar nur scheinbare Abgrenzungen. Tatsächlich hätte nach dem Urteil Jüngels Barth dasjenige systematisch integriert, was er im Hinblick auf Bultmann zunächst vermissen zu lassen schien. Der mit der Barthschen Theologie nicht selten einhergehende Überbietungsanspruch gegenüber der Theologie Bultmanns würde hinsichtlich der Integration der erkenntnistheoretischen Fragestellung in die Theologie dann lediglich bedeuten, dass Barth diese Integration in Form einer material-dogmatischen Problemerkörterung gelungen ist, während bei Bultmann die Methodologie der «Sache» äusserlich bleibt.

2. Die theologische Gestalt der Aufhebung des im engeren Sinne methodologischen Teils der Erkenntnistheorie in die materiale Dogmatik ist die Trinitätslehre.

²⁰ Zur sachlichen Beurteilung des vermeintlichen Problemgehaltes des zu überwindenden Subjekt–Objekt–Schemas oder – wie man sich auch gerne ausdrückt – der Sein–Bewusstsein-Relation sagt Julius Ebbinghaus, Repräsentant des «Marburger Erzkantianismus» (Gadamer), sehr treffend, dass sein Verständnis der Philosophie Kants nicht zuletzt damit zu tun gehabt habe, dass er begriffen habe, «dass Kants transzendentaler Idealismus mit der... Frage nach der Beziehung unseres Bewusstseins auf das Sein der Dinge als solches nichts zu tun hatte». Diese Entdeckung war für ihn «im Gegenteil äquivalent mit dem Nachweis, dass diese Frage gar keinen Gegenstand hatte und also eine sinnlose Frage war» (Philosophie in Selbstdarstellungen, hg. von L. J. Pongratz, Bd. 3, Hamburg 1977, 26). In ganz ähnlicher Weise hatte bereits Martin Heidegger «die heute noch übliche Ansetzung von Erkennen als einer <Beziehung zwischen Subjekt und Objekt>, die so viel <Wahrheit> als Leerheit in sich birgt» (Sein und Zeit, ¹⁰1963, 60), einer Kritik unterzogen. Dieses Schema ist so problemvordergründig, dass es noch nicht einmal zu einem Gegenstand gedanklicher Überwindung taugt. Seine Überwindung hat nichts überwunden.

Zunächst ist das theologische Denken abzugrenzen gegen das Bilden von lediglich die Letztbegründungssucht befriedigenden Fiktionen. Die «Frage nach dem Sein Gottes» «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» (GS 9). Das theologische Denken ist aber auch nicht ein Bilden von blossen Hypothesen. «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» (GS 9). Das theologische Denken ist also vielmehr ein durch seinen Gegenstand methodisch gewiesenes Reflektieren.

Damit stellt sich die Frage nach der Methode theologischer Reflexion. «Der Weg, auf dem die Frage nach dem Sein Gottes von diesem gebracht wird, ist kein allgemeiner Weg» (GS 9/10). Die Allgemeinheit einer theologischen Methode würde bedeuten, dass sie sich der Spontaneität der Theoriebildung gemäss allgemeinen Regeln und Begriffen verdankt, und ist deshalb abzulehnen. «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» (GS 10). Daraus folgt: «Der Weg, auf den die Frage nach dem Sein Gottes gewiesen ist und den sie zu gehen hat, ist also ein besonderer Weg» (GS 10). Damit stellt sich die Aufgabe einer Charakterisierung der besonderen Methode des theologischen Denkens. «Der theologische Begriff, mit dem dieser besondere Weg sachgemäss begriffen wird, heisst Offenbarung» (GS 10).

Die Trinitätslehre als Explikation des Offenbarungsbegriffes ist der Ort der Entfaltung der besonderen Methode des theologischen Denkens. Deshalb gilt die «trinitarische Präzision der Rede vom Sein Gottes» als «für den christlichen Begriff vom Sein Gottes dogmatisch konstitutiv» (GS 7). Nur ist die Trinitätslehre selber wiederum ein kompliziertes theoretisches Gebilde; denn «...die Trinitätslehre ... ist ... christologisch begründet. Die christologische Begründung ist formal am Gottesbegriff orientiert» (GS 29/30). Dies bedeutet: Der Konstruktivismus des Fiktionen- und Hypothesenbildens eines sich bloss theologisch gebenden Denkens in Allgemeinbegriffen muss auch in der Trinitätslehre ausgeschaltet werden. «Die Offenbarung kann nicht <durch eine logische Konstruktionsmöglichkeit> zur Sprache gebracht werden» (GS 22). Speziell gegen eine reine Bewusstseinstheologie ist zu sagen, dass die Trinitätslehre «mit der Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung nicht über die Offenbarung transzendental hinausfragen will, sondern

sich zu dieser Frage vielmehr auf Grund der Offenbarung veranlasst sieht» (GS 72). So entfaltet also die Trinitätslehre in einer nicht-transzendentalen Reflexion den Offenbarungsbegriff, für den signifikant ist, dass «die Offenbarung Gottes selbst die Ermöglichung der Interpretation der Offenbarung» (GS 27) ist.

Einzig von dem Gegenstand der Lehre her muss das Denken der Trinitätslehre davor bewahrt werden, in einem bloss um die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit bemühten Denken aufzugehen. Dieser Gegenstand muss infolgedessen wesentlich durch eine reflexive Struktur charakterisiert sein. «Die *Selbst*bezogenheit des Seins Gottes bedenkt die Trinitätslehre» (GS 113). Für das Verhältnis zwischen dem Sein Gottes (als Gegenstand des theologischen Denkens überhaupt) und der Offenbarung Gottes (als Gegenstand der Trinitätslehre) folgt daraus: «Dass Gott offenbar wird, besagt: Gottes Sein ist relationales Sein» (GS 113). Dies bedeutet, dass die reflexive Struktur, welche Gegenstand der Trinitätslehre ist, kategorial als Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit zu denken ist. «Wir haben es... in der Offenbarung mit *einem* in sich distinguierten Sein Gottes zu tun» (GS 28)²¹. Diese Differenz muss aber als Moment der reflexiven Struktur des Seins Gottes verstanden werden, nämlich als Struktur seiner Selbstdifferenzierung. Von daher wird allererst der Anspruch verständlich, mit dem methodisch durch die Trinitätslehre strukturierten Denken einen im bloss transzendentalen Denken konzipierten Offenbarungsbegriff zu überbieten. Es geht «mit dieser Lehre von der Selbstdifferenzierung Gottes in seinem Sein darum, die Offenbarung Gottes allein in Gottes Sein begründet zu wissen und jeden synergetischen Gedanken vom christlichen Offenbarungsbegriff fernzuhalten» (GS 30). Nur von einem als reflexive Struktur der Selbstdifferenzierung charakterisierten Offenbarungsbegriff her kann der Konstruktivismus des theologischen Denkens eliminiert werden, wenn überhaupt; nur so vermag die Intention möglicherweise zu überzeugen: «Die Trinitätslehre will alles andere als Setzungen vollziehen» (GS 36).

Aber erst wenn der Für-Bezug, d. h. der Bezug des Gegenstandes auf sein Gedachtwerden, als Moment der reflexiven Struktur der Selbstdifferenzie-

²¹ Bei dieser Formulierung Jüngels darf man ohne Umschweife an Fichte denken, der in der Wissenschaftslehre von 1804 sagt, dass «die wahre Einheit Princip der (erscheinenden) Einheit, und zugleich der Disjunktion ist» (SW X, 133), dass also «die Disjunktion eben so absolut sein muss, als die Einheit» (SW X, 115). Durch solche Assoziationen korrigiert sich stillschweigend dasjenige Fichtebild, vermittelt dessen Jünger selber (vgl. GG 170–187) sein Verhältnis zu Fichte bestimmt.

Fichte wird zitiert nach der Ausgabe der sämtlichen Werke, hg. v. J.H. Fichte, 8 Bde. 1845/46, und der Nachgelassenen Werke, hg. v. J.H. Fichte, 3 Bde. 1834/35 (= SW I–XI).

rung gedacht wird, ist deren wahres An-Sich-Sein gedacht. Sofern nun das An-Sich-Sein nicht als ein Gegenständlich-Sein für das Denken gedacht werden kann, muss es in einer ungegenständlichen Aktuosität des Seins selber bestehen. Aus beidem ergibt sich, dass der Für-Bezug des ungegenständlich aktuosiven Seins als ein Gegenständlichwerden gedacht werden muss. «Erst wenn Gottes Selbstbezogenheit als ein seinem Sein eigenes Werden verstanden ist, ist auch Gottes Für-uns-Sein hinreichend bedacht» (GS 114).

Aber auch das Werden als Seinsmodus der Selbstdifferenzierung des Seins Gottes im Für-Bezug muss wieder vor dem Zugriff der transzendentalen Reflexion geschützt werden. «Es darf... das Werden nicht erst durch ein <Anderes als Gott> für Gott zur Bedingung gemacht werden, etwa gar im Sinne einer transzendentalen Bedingung der Möglichkeit, unser Gott zu sein» (GS 113). So genügt es nicht und ist es nur eine notwendige Bedingung theologischen Denkens, «...Gottes Sein... als doppelt relationales Sein zu verstehen...» (GS 113) und seinen ontologischen Status als «reine Beziehung» (GS 116) zu verstehen.

Vielmehr ist die reflexive Struktur der Selbstdifferenzierung Gottes, deren Für-Bezug in einem «Werden ihrer selbst» (GS 116) gründen muss, um nicht als Einstiegspunkt eines reduktiven transzendentalen Argumentes missverstanden zu werden, in ihrem Werden «nicht ohne einen Beziehungsursprung [zu] denken, der als Ursprung der Beziehung ist, indem er sich in Beziehung setzt» (GS 115/116). Für das Sein Gottes folgt daraus, dass es «ein Sein im Werden» ist, «dem es eigentümlich ist, dass es sich wiederholen kann» (GS 117). Im Hinblick auf den Offenbarungsbegriff folgt hieraus: «In der Wiederholung gibt sich das Wiederholte zu *erkennen*» (GS 120).

Die Trinitätslehre vollzieht also, indem sie die Struktur der Offenbarung beschreibt, eine Integration und Aufhebung der erkenntnistheoretischen Frage nach den methodologischen Merkmalen des theologischen Denkens in die materiale Dogmatik. Ihre systematische Funktion ist es, «aus der materialen Eigenart christlicher Rede von Gott das *formale Strukturgesetz* freizulegen, dem nach dem Anspruch dieser Rede alle Gott entsprechende Rede zu genügen hat» (GG 391). Die uns weiter nur noch verbleibende Frage ist die, ob mit der Freilegung des Strukturgesetzes christlicher Rede in der Trinitätslehre tatsächlich der Konstruktivismus aus dem theologischen Denken getilgt ist, ob – mit anderen Worten – damit innerhalb der materialen Dogmatik die transzendente Reflexion tatsächlich ausser Kraft gesetzt, d. h. «die Tendenz des <Ich denke>, in das Sein Gottes einzudringen, und damit die durch diese Eindringlichkeit in der Neuzeit heraufbeschworene Zersetzung des solchermaßen gedachten Gottes schon als blosser Möglichkeit überwunden» (GG 204) ist.

II

Mit der Einsicht, dass die Dogmatik nur mehr eine Interpretation der Selbstinterpretation Gottes vollziehe und die Trinitätslehre nichts anderes als eine Strukturtheorie der Selbstinterpretation Gottes sei, sind die Abgrenzungen des theologischen Denkens gegen die philosophische Reflexion noch nicht zureichend durchgeführt. Dies dürfte für Barth der Grund dafür gewesen sein, die Trinitätslehre, die in den Prolegomena als universelle Strukturtheorie der Offenbarung entfaltet worden war, zurückzustufen auf ein blosses Moment der Erwählungslehre, welche ihrerseits nun den höchsten Punkt der materialen Dogmatik bildet. Welche Probleme verbergen sich hinter solchen mit Wahrheitsgewichtungen verbundenen Systemfragen?

Es ist einleuchtend, dass der Gottesbegriff nur dann aufhört ein blosses Produkt der Reflexion zu sein, wenn er als Moment der Selbstinterpretation Gottes verstanden wird. Das theologische Denken geht dann darin auf, blosser Interpretation der Selbstinterpretation Gottes zu sein. Das setzt aber voraus, dass man zunächst einmal die Offenbarung Gottes als Struktur der Selbstinterpretation Gottes aufgefasst bzw. den Offenbarungsbegriff als Theorie der Struktur der Selbstinterpretation Gottes expliziert hat. Was aber vollzieht sich in einer strukturtheoretischen Deutung des Offenbarungsbegriffes?

Eine Struktur²² ist in formaler Hinsicht zunächst einmal nichts anderes als eine Menge von Relationen, gewonnen aus einer gegebenen Basismenge von Relationengefügen, welche sich gegenüber beliebigen Transformationsoperationen im Hinblick auf eine bestimmte Menge von Relationen als invariant erweisen. Eine Struktur ist also die Abstraktionsklasse der invarianten Relationen partiell isomorpher Relationengefüge.

Was bedeutet dies für die strukturtheoretische Deutung des Offenbarungsbegriffes? Es mag sein, dass sich aus den theologischen Aussagen des biblischen Kanons und der kirchlichen Lehrtradition im Hinblick auf die darin ausgedrückten Relationen der Selbstausslegung Gottes ein invariantes Modell der Selbstinterpretation Gottes eruieren lässt, welches es füglich verdient, als Struktur der Offenbarung bezeichnet und in einer Strukturtheorie der Offenbarung expliziert zu werden. Relationsbestimmungen der Selbstausslegung Gottes mögen sich also im biblischen Kanon und in der dogmatischen Lehrtradition finden lassen, nur: die Gewinnung einer bestimmten

²² Vgl. zum Folgenden die für den modernen Strukturbegriff richtungsweisenden Arbeiten Bertrand Russels, so z. B.: *Einführung in die mathematische Philosophie*, 1923 (Übersetzung von: *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919), Kapitel VI. Vgl. hierzu Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 1974, Kap. II. A.

Menge invarianter Relationen aus der Menge der in den gegebenen Relationsausdrücken bezeichneten Relationen und die Bestimmung dieses invarianten Modells ist das Produkt einer Transformationsoperation und einer darauf bezogenen Abstraktion. D. h. die Bestimmung einer Struktur ist, nicht zwar im engeren mathematiktheoretischen, wohl aber im weiteren Sinne, ein Akt modelltheoretischer oder begrifflicher Konstruktion.

Wenn nun die Konstruktion einer Struktur der Selbstausslegung Gottes den Leitgesichtspunkt der Bestimmung des Offenbarungsbegriffs abgibt und wenn die altkirchliche Trinitätslehre vorrangig als Strukturtheorie der Offenbarung Gottes verstanden wird, dann bedeutet dies unter Beibehaltung eines präzisen Strukturbegriffs²³: nicht etwa nur die Trinitätslehre und der Offenbarungsbegriff sind das Produkt menschlicher Reflexion – dies hatte Barth ja mehrfach betont –, sondern die Trinität selber und die Offenbarung selber, sofern es sich in ihnen um die Struktur oder um die wesentlichen Merkmale der Struktur der Selbstinterpretation Gottes handelt, sind als solche das Produkt modelltheoretischer oder begrifflicher Konstruktion. D. h. in der Logik einer strukturtheoretischen Deutung der Selbstinterpretation Gottes sind Trinität und Offenbarung zunächst einmal nur Konstrukte theologischer Reflexion²⁴. Strukturen, nicht nur Strukturbezeichnungen, bewahren die sie erzeugende Konstruktionstätigkeit ebenso in sich auf, wie – in einem anderen erkenntnistheoretischen Modell – Begriffe die sie hervorbringende Synthesis des Verstandes.

Das bedeutet aber, die Funktion, um derentwillen die Trinitätslehre an so herausragender Stelle des dogmatischen Prinzipiengefüges – nicht ohne Seitenhiebe gegen die konstruierende transzendente Reflexion einer blossen sogenannten Bewusstseinstheologie – etabliert worden war, nämlich Dogmatik als blosser Interpretation der Selbstinterpretation Gottes erscheinen zu lassen – genau diese Funktion erfüllt die Trinitätslehre nicht und kann sie nicht erfüllen, wenn sie – wie bei Jüngel – als Strukturtheorie expliziert wird. Dieser Einwand gegen die vermeintliche Leistung der Trinitätslehre hängt also bloss an deren logischem Status und ist völlig gleichgültig gegen die Unterscheidungen, die bezüglich des Inhaltes dieser theologischen Strukturtheorie selbstverständlich möglich sind. Mit der blossen Versicherung, die

²³ Eine echte Alternative zu dieser auf dem modernen Strukturbegriff basierenden Präzisierung der strukturellen Deutung des Offenbarungsbegriffs liegt meines Wissens nur in der mittelalterlichen Diskussion über den ontologischen Status der Relation im Zusammenhang der logisch-semantischen Probleme der Trinitätslehre vor.

²⁴ Von einer Differenzierung der Begriffe «Reflexion» und «Konstruktion», wie sie etwa bei Kant vorliegt (begriffsbildende Reflexion, transzendente Reflexion, mathematische Konstruktion, metaphysische Konstruktion), kann hier abgesehen werden.

Bedingungen der Möglichkeit der Theologie nicht konstruiert zu haben, ist weder der Konstruktionscharakter der theologischen Reflexion eliminiert, wenn sie sich selber in einer Strukturtheorie auslegt, noch der Produktcharakter der dogmatischen Prinzipien, wenn diese als Strukturen verstanden werden.

Die eben aufgezeigte Aporie, welche sich aus der Diskrepanz von logischem Status und systematischer Funktion der Trinitätslehre ergeben hat, dürfte Barth denn auch veranlasst haben, die Begründungslast des dogmatischen Systems von der Trinitätslehre auf die Erwählungslehre abzuwälzen. Jüngel jedenfalls sieht die Argumentationsstruktur in dieser Weise, wenn er der Erwählungslehre die Funktion theologischer Letztbegründung zuweist. Dafür können auch gute Gründe einsichtig gemacht werden, die sich zunächst einmal ganz unabhängig von ihrer theologischen Formulierung benennen lassen.

Die Argumente, von denen hier die Rede sein soll, sind zum ersten Mal im Umkreis der radikaleren oder behutsameren Kritik der Philosophie Kants zur Geltung gebracht worden. Ihre historische Gestalt und der ihnen an ihrem ursprünglichen Ort zukommende systematische Stellenwert ist hier nicht weiter von Belang, da sie nur das uns hier beschäftigende Problem indizieren und die Richtung des Weges der Lösung desselben weisen sollen. An zwei problemgeschichtliche, und zwar in die Geschichte der Theorie der Subjektivität verweisende Sachverhalte ist hier zu denken.

Der mittlere Fichte hat seine Kritik an der Transzendentalphilosophie Kants in eine knappe Formel zusammengefasst: «Idealismus = Genesis des Begriffs» (SW X, 187). Um eine Kritik handelt es sich deswegen, weil in dieser Formulierung zwar einerseits der Transzendentalphilosophie die Leistung zugebilligt wird, eine Letztbegründung des Wissens in Form einer Rekonstruktion der Struktur der Wissen konstituierenden mentalen Aktivität des Bewusstseins durchgeführt zu haben, ihr andererseits darin aber implizit vorgeworfen wird, eben nicht mehr als nur dieses geleistet zu haben und damit dem philosophischen Bedürfnis nach Selbstaufklärung der philosophischen Vernunft – einmal unterstellt, dass in dieser Zweckbestimmung die Aufgabe der Philosophie erschöpfend definiert wäre – nicht nur faktisch nicht gerecht geworden zu sein, sondern dessen Befriedigung prinzipiell verhindert zu haben. Den Grund für diesen Mangel der Transzendentalphilosophie sieht Fichte darin: «Die idealistische Denkart setzte durch ihr blosses Sein sich in den Standpunkt der Reflexion, machte ihn eben durch sich selber zum absoluten... Sie war daher in ihrer Wurzel faktisch, nicht etwa in Beziehung auf etwas anderes ausser ihr... sondern in Beziehung auf sich selber. Sie setzt sich eben schlechthin, woraus nun alles Übrige von selbst folgt; und über dieses ihr absolute Setzen entbindet sie sich der weiteren Rechenschaft» (ebenda 180/181).

Zur methodologischen Bewusstheit der Transzendentalphilosophie würde es nach Fichte gehören, dass sie die Methode der genetischen Rekonstruktion, die sie auf das nichtphilosophische ebenso wie auf das dogmatisch-philosophische Wissen mit bewunderungswürdiger Konsequenz anwendet, auch auf sich selbst anwendet. Dann würde sie allerdings feststellen, dass der Letztbegründung des Wissens in Form einer blossen Rekonstruktion der Struktur des Bewusstseins in einer Hinsicht die Faktizität des Vorkommens dieser Struktur, nämlich desjenigen als philosophischer Rekonstruktion selber, noch unbefragt bleibt. D. h. die Rekonstruk-

tion der Struktur des Bewusstseins setzt mit dem blossen Vollzuge dieser Rekonstruktion die Anwendung des letztbegründenden Prinzips, das sie hinsichtlich seiner Begründungsfunktion für anderes erfragt, mit Bezug auf sich selbst immer schon voraus.

Es mag hier unentschieden bleiben, inwieweit diese Kritik Fichtes der transzendentalen Methodenlehre Kants einerseits und dem von Kant erfundenen und von ihm angewandten Verfahren der transzendentalen Deduktion andererseits gerecht zu werden in der Lage ist. Hier kommt es nur auf eine Argumentationsfigur Fichtes an, die er unter anderem in der Kritik an der Transzendentalphilosophie zur Anwendung bringt. Im Lichte seines philosophischen Fragens und in der Perspektive seiner Systematik ist jedenfalls für die Transzendentalphilosophie signifikant, dass die Faktizität des Bewusstseins, das Vorkommen der Struktur Bewusstsein, eine notwendige Bedingung der Theorie der Struktur des Bewusstseins ist. Im tatsächlichen oder vermeintlichen Bestehen dieses Sachverhaltes bekundet die Transzendentalphilosophie ihre «Untauglichkeit zum höchsten Prinzip» (ebenda 181).

In der philosophischen Schule Richard Höningswalds, am klarsten wohl bei Wolfgang Cramer, hat man in Abgrenzung zunächst von der ontologiekritischen Marburger Richtung des Neukantianismus, dann aber auch von Kant selber insbesondere auf das – im Unterschied zum expliziten Vorausgesetzthaben der Faktizität des Denkens – aktuelle immer schon Gegebensein des Denkens als Bedingung der Möglichkeit einer Theorie des Denkens abgehoben. Dieser Sachverhalt muss auch in prinzipieller Weise in die Theorie des Denkens Eingang finden: Die Erkenntnistheorie rekonstruiert ein Faktum, wenn sie das Denken als Funktionszusammenhang der Konstitution von Wissen und Gegenständlichkeit überhaupt beschreibt, freilich, eine Tatsache «eigentümlicher, ja schlechthin einziger Art» (Höningswald, Grundfragen der Erkenntnistheorie 71). «Die Tatsache des Denkens, d. h. der Setzung ist... nicht eine Tatsache neben anderen; sie ist das Korrelat des Gegenstandsgedankens oder genauer dieser Gegenstandsgedanke selbst. Darum ist sie zugleich Tatsache und <Prinzip>» (ebenda 65). Höningswald hat die Gültigkeit dieser subjektivitätstheoretischen Einsicht nicht auf die Erkenntnistheorie im engeren Sinne beschränkt, sondern auch auf die Psychologie bezogen, wobei ihm ein «Begriff der Psychologie» vorschwebte, «der jeglichen Gegensatz zur Erkenntniswissenschaft, und damit die Möglichkeit des <Psychologismus> überwindet» (Höningswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, 2. A. 196). Deshalb kann er auch sagen, dass «<Prinzip> und <Tatsache> im Psychischen zusammenfallen» (ebenda 196), oder gar vom «Zusammenfallen von <Prinzip> und <Tatsache> in aller Psychologie» (ebenda 195) sprechen.

Wolfgang Cramer hat diese Überlegungen dahingehend vorangetrieben und präzisiert, dass mit einer Beschreibung der konstitutiven Funktionen von Subjektivität lediglich deren Prinzipienfunktion für das monadisch Konstituierte erfasst sei, Subjektivität selber aber ohne Zuhilfenahme ontologischer Grundannahmen nicht erklärbar sei. Das «Zusammenfallen von Prinzip und Tatsache» (Cramer, Monadologie 65) bedeutet somit einerseits, dass der Subjektivität konstitutive Funktionen nur zukommen, sofern sie «prinzipielles Faktum» (ebenda 65) ist, und andererseits, dass die in der Explikation des Begriffs der Subjektivität als des Begriffs eines prinzipiellen Faktums implizierten ontologischen Grundannahmen ihrerseits ihre Entfaltung nur im Rahmen einer Theorie der Subjektivität, nämlich als Bedingungen der Möglichkeit der konstitutiven Funktionen derselben, finden können. Diese subjektivitätstheoretische Konzeption läuft also auf eine Ontologie der Subjektivität hinaus.²⁵

²⁵ Von der Fundierung der Ontologie der Subjektivität im Prinzip Zeit als dem Absoluten, wie sie beim späten Cramer dann vorliegt, kann hier abgesehen werden.

Worin liegt nun der systematische Ertrag der beiden problemgeschichtlichen Exkurse in die Theorie der Subjektivität für Jüngels erkenntnistheoretisch orientierte Deutung der Theologie Barths und die sich dabei auftuenden Aporien?

Was zunächst Fichtes Kritik der Transzendentalphilosophie betrifft, so scheint ihr Ertrag für die fundamentaltheologische Exposition des Offenbarungsbegriffes in einer Problematisierung des Verhältnisses zwischen einer mit Letztbegründungsanspruch auftretenden Prinzipientheorie und den in ihr aufgestellten Prinzipien zu liegen: Eine philosophische oder theologische Theorie der Wirklichkeit im ganzen oder eine die Letztbegründung derselben durchführende Teiltheorie derselben verhindert so lange die Einlösung ihres Erklärungsanspruches, als sie es faktisch unterlässt oder aber prinzipiell nicht zulässt, sich selber als den Prinzipien unterworfen zu begreifen, die sie im Hinblick auf anderes aufstellt.

Diese Ipsoflexionsanforderung an jede Theorie der Wirklichkeit im ganzen verkompliziert solche Prinzipientheorien, bei deren Prinzipien, welche die Prinzipientheorie aufgestellt hat, es sich um Strukturen – wovon auch immer – handelt. Man muss berücksichtigen, dass es sich auf der Ebene prinzipientheoretischer Reflexion zunächst nur um Strukturbegriffe handelt, welche als Prinzipien fungieren. Der Ipsoflexionstest an eine Strukturtheorie der Wirklichkeit im ganzen ist also noch nicht bestanden, wenn nur gezeigt werden kann, dass diese Theorie selber gedanklich die Prinzipienstrukturbegriffe impliziert, welche sie im Hinblick auf die Letztbegründungsfunktion für anderes aufstellt. Es kommt vielmehr ausserdem darauf an, auch zeigen zu können – und dies hat mit der Fundamentalität und Reichweite der letztbegründenden Prinzipienstrukturbegriffe nichts zu tun –, dass die prinzipientheoretische Reflexion, welche die Prinzipienstrukturbegriffe konstruiert, in irgendeiner Weise auch das Vorkommen dieser Prinzipienstruktur impliziert. Nur wenn der Nachweis erbracht werden kann, nicht nur die begrifflichen Prinzipien der Möglichkeit der eigenen Theorie rekonstruiert zu haben – dies ist nur eine der beiden notwendigen Bedingungen des Letztbegründungsanspruches einer solchen Prinzipientheorie –, sondern darüber hinaus auch *das Vorkommen der in der Prinzipientheorie rekonstruierten Prinzipienstruktur als notwendige Bedingung der Prinzipientheorie* erwiesen zu haben, wird man von einer Letztbegründungsanspruch erhebenden Theorie universeller Prinzipienstrukturen sagen können, sie habe den Ipsoflexionstest bestanden.

Damit sind wir der Sache nach bei der Kritik an der Transzendentalphilosophie von seiten der Hönigswaldschule angelangt und versuchen nun ihren Ertrag für die fundamentaltheologische Exposition des Offenbarungs-

begriffs zu ermitteln. Er scheint in erster Linie die Bedingungen zu betreffen, welche ein Prinzip erfüllen muss, wenn ihm im Rahmen einer Prinzipientheorie die Funktion der Letztbegründung zukommt.

Wenn die philosophische Reflexion einerseits in der Konstitutionstheorie von Wissen und Gegenständlichkeit überhaupt der Struktur Subjektivität eine Letztbegründungsfunktion zuweist und andererseits in der Ontologie der Subjektivität die Bedingungen der Möglichkeit der Konstitutionsfunktion der Subjektivität analysiert, dann unterscheidet sie zwei Aspekte von Subjektivität, einen konstitutionsfunktionalen und einen ontologischen. Die aus beiden Aspekten sich ergebenden Merkmale von Subjektivität sind aber nur dann kompatibel, wenn sie sich in einem Begriff von Subjektivität vereinigen lassen, der den zunächst als «Zusammenfallen von Prinzip und Tatsache» beschriebenen Sachverhalt einer näheren Erläuterung zugänglich macht.

Dieses Zusammenfallen von Begriff und Tatsache kann dahingehend fortbestimmt werden, dass zum einen die Faktizität von Subjektivität als notwendige Bedingung der Bestimmtheit derjenigen Struktur, die Wissen und Gegenständlichkeit überhaupt konstituiert, verstanden wird; die Faktizität von Subjektstätigkeit überhaupt ist dann eine notwendige Bedingung der Strukturbestimmtheit der Wissen und Gegenständlichkeit überhaupt konstituierenden mentalen Tätigkeit. Die Strukturbestimmtheit von Tätigkeit hinsichtlich der Konstitutionsfunktion derselben impliziert die Faktizität dieser Tätigkeit in der Weise, dass Tätigkeit als sich aktuell vollziehende Substrat ihre Strukturbestimmtheit ist, wobei aber das Zugrundeliegen von Tätigkeit nur ein Immerschon – bloss sich selbst – erzeugt haben von Tätigkeit ist, da eine Beziehung auf gegenständlich anderes erst aufgrund des durch die Struktur Subjektivität konstituierten anderen möglich ist. Umgekehrt ist zum andern die Strukturbestimmtheit von Tätigkeit hinsichtlich der Konstitutionsfunktion von Subjektivität eine notwendige Bedingung der Faktizität von Tätigkeit; denn Faktizität ist ein Merkmal von Tätigkeit, Tätigkeit aber ist zunächst nichts anderes als Subjektstätigkeit, deren Bestimmtheit als Subjektstätigkeit wiederum in nichts anderem als in der Konstitutionsfunktion hinsichtlich von Wissen und Gegenständlichkeit überhaupt besteht. Also impliziert die Faktizität von Tätigkeit die Bestimmtheit derselben durch die Struktur Subjektivität. Das «Zusammenfallen von Prinzip und Tatsache» hinsichtlich des Begriffs der Subjektivität meint also ein nicht bloss faktisches, sondern ein notwendiges Zusammenfallen, d.h. *die wechselseitige Implikation der Strukturbestimmtheit und des Strukturvorkommens* von Subjektivität.

Damit kehren wir zurück zu Jüngels erkenntnistheoretisch orientierter Deutung der Theologie Karl Barths. Hinsichtlich der Problemanalyse Fich-

tes wird man von einer der philosophischen Reflexion gegenüber mit einem Letztbegründungsanspruch auftretenden materialen theologischen Dogmatik zu erwarten haben, dass sie nicht nur in einer strukturtheoretischen Deutung des Offenbarungsbegriffes im Rahmen der Trinitätslehre ihre notwendigen begrifflichen Bedingungen rekonstruiert, sondern dass sie zugleich zeigen kann, inwiefern ihr eigenes theologisches Verfahren hinsichtlich seiner Strukturbestimmtheit vom Vorkommen derjenigen Struktur abhängt, die sie in der Trinitätslehre als Selbstinterpretation Gottes beschrieben hat. Es wird die Funktion der Lehre von der *analogia fidei* als eines wesentlichen Bausteines einer transzendentalen Methodenlehre der Theologie sein, darzulegen, inwiefern die strukturtheoretische Explikation des Offenbarungsbegriffes hinsichtlich der Strukturbestimmtheit ihrer Reflexionsvollzüge vom Vorkommen der Struktur Offenbarung abhängig ist.

Die Abhängigkeit der Strukturbestimmtheit theologischer Reflexion von der Bestimmtheit und dem Vorkommen der Struktur Offenbarung – und damit nehmen wir die Problemanalyse der Hönigswaldschule auf – setzt allerdings die Denkbarkeit des Zusammenfallens von Prinzip und Tatsache der Offenbarung voraus. Die Notwendigkeit der Abhängigkeit der Strukturbestimmtheit theologischer Reflexion von der Bestimmtheit und dem Vorkommen der Struktur Offenbarung aber meint die Notwendigkeit jenes Zusammenfallens und somit die Bikonditionalität von Strukturbestimmtheit und Strukturvorkommen der Struktur Offenbarung. Die Lehre von der Erwählung Jesu Christi ist im Rahmen der materialen Dogmatik die Darlegung der Bikonditionalität von Strukturbestimmtheit und Strukturvorkommen der Struktur Offenbarung. Die reine Beschreibung des bloss faktischen Zusammenfallens von Bestimmtheit und Vorkommen der Struktur Offenbarung bildet dann den Schlussstein im Gewölbe der strukturtheoretischen Interpretation der Selbstinterpretation Gottes; sie findet im Rahmen der materialen theologischen Dogmatik ihren systematischen Ort in der Lehre vom prophetischen Amt Christi. Nach der hier versuchten rationalen Rekonstruktion der strukturtheoretischen Explikation des Offenbarungsbegriffes Jüngels kommt der Lehre vom prophetischen Amt Christi als einer blossen Beschreibung des Zusammenfallens von Prinzip und Faktum der Offenbarung über die Funktion der Erläuterung des *Analogieprinzips* und die Begründung des Faktums christlicher Analogiepredigt hinaus kein *prinzipielles* Gewicht zu und kann hier infolgedessen als eigenes Thema vernachlässigt werden.

Um sich den reduktiven Argumentationsgang von der Trinitätslehre zur Erwählungslehre in Verfolgung einer bis ins Letzte hinein konsequenten strukturtheoretischen Explikation des Offenbarungsbegriffes klar zu machen,

muss man sich in Erinnerung rufen, dass der trinitarische Offenbarungsbegriff so zu verstehen war, dass «Gottes Verborgensein und Gottes Offenbarsein... als relationales Sein ein Sein in der Kraft des Werdens» (GS 120) ist, und zwar deshalb, weil es dem Sein Gottes «eigentümlich ist, dass es sich wiederholen kann» (GS 117). Nun kam der Trinitätslehre mit ihrer strukturtheoretischen Explikation des Offenbarungsbegriffes im Hinblick auf die Dogmatik überhaupt die Funktion zu, die Bedingungen der Möglichkeit des Faktums theologischer Rede zu analysieren. Wenn sich also die Letztbegründung theologischer Rede zunächst vor die Frage nach der Denkbarkeit, d. h. Möglichkeit, des Zusammenfallens von Prinzip und Faktum der Struktur Offenbarung gestellt sieht, dann kann die in der Trinitätslehre zu bedenkende Verschiedenheit des Zusammenfallenden ebenso wie die Einheit des Verschiedenen nur die Modalität der Möglichkeit des Seins Gottes betreffen, mit anderen Worten: man muss strikt beachten, «dass es in der Trinitätslehre um das Sein des sich offenbarenden Gottes im Sinne des Sein-Könnens geht» (GS 36). Wie ist diese Diversität und Einheit von Bestimmtheit und Vorkommen der Struktur Offenbarung dann aber von der blossen Möglichkeit des Seins Gottes her als notwendig denkbar? Dies ist die von der Erwählungslehre zu beantwortende Frage.

Es muss zunächst der Konstruktionscharakter der Trinitätslehre aufgehoben werden. Dies geschieht, indem zunächst die Möglichkeit einer Strukturbestimmtheit von Offenbarung überhaupt von der inhaltlichen Besonderheit der Strukturbestimmtheit einer ganz bestimmten Offenbarung abhängig gemacht wird. «Das generelle «Es verhält sich»... kann Barth nicht denken» (MA 551). Eine der inhaltlichen Besonderheiten der Strukturbestimmtheit dieser Offenbarung besteht im Produktionscharakter der diese Strukturbestimmtheit konstituierenden Ähnlichkeit der als isomorph angenommenen Relationengefüge. Strukturidentisch sind diese «konstituierten Verhältnisse nur kraft ihrer Entsprechung» (MA 551). Isomorph sind die die Struktur Offenbarung konstituierenden Relationengefüge also nicht als Produkt der Abstraktion hinsichtlich einer sich bezüglich gedanklicher Transformationsoperationen erweisenden Invarianz, sondern weil Gott sich zu sich selbst in eine bestimmte Beziehung setzt, «um so der zu sein, der er ist» (GS 116). Das heisst: Der strukturelle Charakter der Selbstbezüglichkeit Gottes gründet in einer materialen Selbstentsprechung. «Gottes Selbstbezogenheit gründet im «Ja» Gottes zu sich selbst» (GS 116). Die materiale Dogmatik bezeichnet diese immer schon bestimmte Selbstentsprechung Gottes als «die Begegnung zwischen dem erwählenden Gott und dem erwählten Menschen, wie sie in Jesus Christus Ereignis ist» (GS 11).

Diese Entsprechung zwischen dem Sein Jesu Christi und dem inneren Sein

Gottes ist eine «Urentsprechung» oder «Urähnlichkeit» (MA 538). Das in dieser Urentsprechung waltende Grund–Folge–Verhältnis von Ursprung und Werden der Entsprechung setzt nach Jüngel auch ein Grund–Folge–Verhältnis im Sein Gottes hinsichtlich der trinitarischen Modalitätsart desselben, d.h. innerhalb der Möglichkeit, voraus, nämlich ein Grund–Folge–Verhältnis von der Form einer Modaldifferenz im möglichen Sein Gottes. Somit beruht die Denkbarkeit des Zusammenfallens von Prinzip und Faktum der Struktur Offenbarung auf der Bestimmtheit dieser Modaldifferenz als eines Merkmals der Urentsprechung Gottes; als so bestimmte ist sie das «Verhältnis von ermöglichender Möglichkeit und ermöglichter Möglichkeit» (MA 544). Die Notwendigkeit des Zusammenfallens von Prinzip und Faktum der Struktur Offenbarung aber besteht dann darin, dass die Erwählung Jesu Christi der Bestimmtheitsgrund ist, «wodurch das Verhältnis von ermöglichender Möglichkeit und ermöglichter Möglichkeit wird» (MA 544/545). Die höchste Notwendigkeit des theologischen Denkens, die Bikonditionalität von Bestimmtheit und Vorkommen der Struktur Offenbarung, ist also nicht formaler Art, sondern sozusagen ein materiales religiöses Apriori.

Wenn «der *höchste* und *letzte* Satz, der sich über das Sein Gottes sagen lässt: Gott entspricht sich» (GS 35/36), den eigentlichen Inhalt der Erwählungslehre ausmacht, dann kommt diesem für die gesamte Dogmatik eine Letztbegründungsfunktion zu. Wenn die Erwählungslehre damit nichts anderes als die Bikonditionalität von Strukturbestimmtheit und Strukturvorkommen der Struktur Offenbarung ausspricht, dann ist sie der Exponent eines theologischen Denkens, das seine Originalität dadurch gewinnt, dass es seinen reduktiven Argumentationscharakter bzw. seinen totalen Konstruktivismus im Gewande einer materialen Dogmatik zu verbergen weiss. Oder handelt es sich bei all dem nur um die sogenannte biblische Denkform? (Fortsetzung folgt)

Ulrich Barth, München