

EBERHARD JÜNGEL

Theologische Erörterungen I–V

Mohr Siebeck

Eberhard Jüngel

Unterwegs zur Sache
Theologische Erörterungen I



Eberhard Jüngel

Unterwegs zur Sache

Theologische Erörterungen I

3. Auflage
um Register erweitert

Mohr Siebeck

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Jüngel, Eberhard:

Theologische Erörterungen / Eberhard Jüngel. – Tübingen : Mohr Siebeck

1. Unterwegs zur Sache. – 3., um ein Reg. erw. Aufl. – 2000

ISBN 3-16-147293-4 br.

ISBN 3-16-147294-2 Ln.

1. Auflage 1972 (Chr. Kaiser Verlag, München)

2. Auflage 1988 durchgesehen

3. Auflage 2000 um Register erweitert (Mohr Siebeck, Tübingen)

© 1972/2000 Eberhard Jüngel / J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

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

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von Heinr. Koch in Tübingen gebunden. Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen.

Inhalt

Drei Vorbemerkungen (1971)	7
1. »Theologische Wissenschaft und Glaube« im Blick auf die Armut Jesu (1964)	11
2. Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander (1968)	34
3. Gottes umstrittene Gerechtigkeit. Eine reformatorische Besinnung zum paulinischen Begriff δικαιοσύνη θεοῦ (1968) .	60
4. Gott – als Wort unserer Sprache (1969)	80
5. Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat (1968)	105
6. Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem (1966)	126
7. Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21 (1963)	145
8. Ein paulinischer Chiasmus. Zum Verständnis der Vorstellung vom Gericht nach den Werken in Röm 2,2–11 (1963)	173
9. Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materia- len Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie (1970)	179
10. Irren ist menschlich. Zur Kontroverse um Hans Küngs Buch »Unfehlbar? Eine Anfrage« (1971)	189
11. Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre (1969) ..	206
12. Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluß an die Theologie des Paulus. Eine biblische Meditation (1966)	234

13. Freiheitsrechte und Gerechtigkeit (1968)	246
14. Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt (1969)	257
15. Thesen zur Grundlegung der Christologie (1969/70)	274
16. Was ist »das unterscheidend Christliche«? (1971)	296
 Bibliographische Nachweise	 301
Sachregister	303
Namensregister	309

Drei Vorbemerkungen

I

Gott ist nicht notwendig. Gott ist mehr als notwendig. — Man möge diese beiden — keineswegs paradoxen — Sätze als Kurzformel dessen lesen, was mit den in diesem Band gesammelten Studien zur Sache der Theologie zu sagen versucht wird.

Daß Gott nicht notwendig ist, ist den Denkenden unserer Zeit wohl schmerzlicher und gründlicher bewußt als den Geistern früherer Zeiten, denen freilich die Ahnung, daß es so sein könnte, nicht einfach fremd gewesen sein dürfte. Aus der Erfahrung der Nichtnotwendigkeit Gottes läßt sich aber keineswegs folgern, daß Gott mehr als notwendig ist. Es versteht sich nicht von selbst, daß Gott mehr als notwendig ist, obwohl gerade dies, wenn es einmal verstanden worden ist, als das Allerselbstverständlichste erscheint. Wer sich an Gott freut, dem ist es selbstverständlich, daß Gott ein erfreuliches Wort ist, obwohl so etwas wie Freude an Gott sich ganz offensichtlich eben nicht von selbst versteht. Mehr als notwendig ist allemal nur, was kontingent geschieht. Daß Gott mehr als notwendig ist, kann man deshalb nicht unabhängig von Gott, nicht ohne das Ereignis des Wortes Gottes verstehen.

Wer diese These als ideologieverdächtig denunziert, muß jeden theologischen Gebrauch des Wortes »Gott« unter denselben Verdacht stellen und hat sich mit dem — dann allerdings auch schon falsch verstandenen — Satz abzufinden, daß Gott nicht notwendig ist. Daß und wie beide Sätze dennoch auf das genaueste zusammenstimmen, hat evangelische Theologie zu erarbeiten. Alles, was wir über Gott und die Welt zu sagen haben, ist meines Erachtens im Grunde nichts anderes als die Explikation des Sachverhaltes, der mit jenen beiden Sätzen in äußerster Knappheit formuliert worden ist. Man kann den ersten Satz auch einen Satz des Gesetzes und den zweiten einen Satz des Evangeliums, muß beide zusammen aber dann den Grundsatz *evangelischer* Theologie nennen.

Evangelische Theologie muß heute das alte *Problem* der »natürlichen Theologie« wieder aufnehmen. Ich tue es, indem ich dem Grundsatz der alten *theologia naturalis* »Gott ist notwendig« diese beiden Sätze entgegensetze. Und ich hoffe, damit wenigstens die Sterilität der Auseinandersetzung um das Problem der natürlichen Theologie überwinden zu helfen — etwa auf der Linie, die der alte Karl Barth mit seiner

Lehre von den Gleichnissen des Himmelreiches und Gerhard von Rad zuletzt mit seinem Buch über die Weisheit angedeutet haben. Es wird dabei um die Beziehung von Besonderem und Selbstverständlichem, von Evangelium und Welterfahrung gehen, mithin um so etwas wie eine neue Erfahrung mit der Erfahrung. Denn der Glaube ist ja auf jeden Fall eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen und machen müssen. »Mit der Theologie geht auch die Evidenz des Daseins verloren« (Ernst Fuchs, Marburger Hermeneutik, 1968, 28).

II

»Unterwegs zur Sache« ist ein Titel, den die Not gebar. Der kürzere Titel »Zur Sache« mußte fallengelassen werden, weil es schon eine Reihe dieses Namens gibt. Das verhindert nun freilich nicht, daß auch die im folgenden angebotenen Arbeiten zur Sache reden wollen. Doch die durch den verlegerischen Einspruch entstandene Nötigung zur Umformulierung, die mit der Hinzufügung des Wörtchens »unterwegs« eingelöst wurde, hat den Vorzug, unmißverständlich klarzumachen, daß in der Theologie nur derjenige *zur Sache* redet, der sich *unterwegs* zur Sache der Theologie weiß. Wer hat diese Sache schon? Wo wäre der beatus possidens? Wer hat schon die Wahrheit? Es reicht, wenn sie uns hat. Dann sind wir unterwegs zur Sache. Und was läßt sich eigentlich Anspruchsvolleres behaupten als eben dies: unterwegs zur Sache zu sein?

Dieser Anspruch schließt die selbstkritische Freiheit ein, daß jede theologische Äußerung unter dem Vorbehalt der Selbstkorrektur und der besseren Belehrung durch Andere steht. Vor dieser Freiheit sollte die Theologie — bzw. der Theologe — nun wahrhaftig nicht zurückschrecken.

Wovor man zurückschrecken sollte, das ist vielmehr diejenige theologische »Modernität«, die in Wahrheit nichts anderes als — das Paradox ist unerläßlich — gründliche Zerstreutheit ist. Sie ist der Grund für die *Intelligenzkrise*, die die gegenwärtige Theologie kennzeichnet und die mit der vieldiskutierten *Glaubenskrise* der Christenheit jedenfalls nicht ohne weiteres verwechselt werden sollte. Wenn ich die intellektuelle Strenge, die meine Lehrer vor ja noch nicht allzu langer Zeit ihren Studenten abverlangten, mit dem *laissez faire, laissez aller* vergleiche, das nicht wenigen theologischen Lehrern zur Zeit angemessen zu sein scheint, dann erschrecke ich allerdings; und schrecke zurück — vor dem, was man das Ventilatorenprinzip in der gegenwärtigen theologischen Diskussion nennen könnte. Es handelt sich um dasjenige Verfahren, in dem alles einmal kräftig durcheinandergewirbelt wird, so

daß der Eindruck eines theologischen Aufbruchs zu neuen Ufern entsteht, am Ende aber von wirklichem Erkenntnisgewinn, obwohl gerade von ihm besonders emphatisch geredet wird, schlechterdings keine Rede sein kann. Nichts scheint mir zur Zeit die theologische Arbeit stärker zu gefährden als diese Art von theologischem — ich könnte auch sagen: logischem — Selbstbetrug, der darin besteht, daß man Optativ und Indikativ verwechselt. Man äußert Wünsche und Postulate (zB. zur Methodologie), aber eben nicht *als* Wünsche und Postulate, sondern als sog. Analyse und Theoriebildung. Gerhard Sauters Satz »Aber selten, allzu selten liest man eine Antwort« (EvTh. 31,122) trifft den Sachverhalt nur insofern, als man »Antworten« zu lesen bekommt, die keine sind, ja die nicht einmal präzise gestellte Fragen, sondern wie gesagt Postulate und Wünsche sind, von denen freilich dies zu rühmen ist, daß es wenigstens keine *frommen* Wünsche sind. Positiv formuliert heißt das, daß die Theologie vom bloßen Zusammenstellen umlaufender Reizworte und Reizwortgruppen wieder zur Formulierung von Denkaufgaben kommen muß. Aus einer Collage, aus einem bloßen Arrangement muß die Theologie wieder zu einer *Wissenschaft* werden.

III

Eigentlich sollte dieser Aufsatzband in der Deutschen Demokratischen Republik erscheinen. Ein dortiger Verlag hatte den Plan dieser Sammlung von Studien angeregt, und ich hatte mich über diese Publikationsabsicht sehr gefreut. Daß es nun anders kam, ist nicht meine Schuld. Doch ich hoffe noch immer, daß eine Lizenzausgabe auch den Lesern in der DDR zugänglich machen wird, wonach diese nachweislich verlangen. Der Chr. Kaiser Verlag wird es mir also hoffentlich nicht verübeln, wenn ich das Erscheinen dieser Aufsatzsammlung in seinem Hause als ein Provisorium ansehe, für das er allerdings meines Dankes gewiß sein soll. Und der besagte heimatliche Verlag wird hoffentlich — und sei es *διὰ γε τὴν ἀναίδειαν* (Lk 11,8) — doch noch vollenden, was angefangen zu haben nun wirklich ausschließlich sein Verdienst ist.

Zur Auswahl der Aufsätze ist zu bemerken, daß die mit der Theologie Karl Barths intensiver befaßten Arbeiten und die Studien zur Sakramentsproblematik ganz ausgespart worden sind. Sie sollen einmal für sich zusammengenommen werden. Einige der hier wieder abgedruckten Studien haben Zwillinge, auf die der Leser in Anmerkungen aufmerksam gemacht wird. Geändert wurde nur wenig, sachlich gar nichts. Eine längere Polemik — im Aufsatz »Vom Tod des lebendigen Gottes« — hätte nur noch als Etüde Sinn gehabt und wurde deshalb gestrichen.

Die Unterstützung, die ich bei der Zusammenstellung dieses Aufsatzbandes und der dann folgenden Kleinarbeit, aber auch schon bei der vorausgehenden Forschungsarbeit von meinen Assistenten sehr selbstverständlich erhielt, ist keineswegs selbstverständlich. Ich nehme dieses Vorwort gern zum Anlaß, dem Berliner Wilhelm Hüffmeier, dem Schwaben Eberhard Lempp und dem Schweizer Lukas Spinner herzlich zu danken.

Tübingen, Silvester 1971

Eberhard Jüngel

1. »Theologische Wissenschaft und Glaube« im Blick auf die Armut Jesu*

Wollte man die Problematik, die das mir gestellte Thema birgt, auch nur mit einiger Gründlichkeit aufzeigen und durchzudenken versuchen, so würde ein Semester nicht ausreichen. Im folgenden kann es sich deshalb nur um einige Bemerkungen zum Problem handeln. Bei diesen Bemerkungen beschränke ich mich im wesentlichen darauf, die Begriffe der thematischen Formulierung »Theologische Wissenschaft und Glaube« vom Neuen Testament her zu verstehen und in diesem vom Neuen Testament her geleiteten Verständnis in die ihnen angemessene Beziehung zueinander zu setzen. Die folgenden Ausführungen, die also keine wissenschaftstheoretische Erörterung, sondern vielmehr eine hermeneutische Besinnung zum Wesen des Glaubens und der zu ihm gehörenden Theologie sein wollen, gliedern sich in drei Abschnitte:

- I. Die Spannung der theologischen Existenz
- II. zwischen dem Reichtum des Glaubens
- III. und der Armut der Theologie.

I. DIE SPANNUNG DER THEOLOGISCHEN EXISTENZ

Der Einladung, der Sie gefolgt sind, entnahm ich, daß mit dem Thema »Theologische Existenz und Glaube« eine Sie »bewegende Lebensfrage« formuliert ist. Warum ist mit diesem Thema eine Sie bewegende Lebensfrage formuliert? Diese meine Frage mutet naiv an. Denn ein Student der Theologie pflegt ja wohl die theologische Wissenschaft als eine sein Leben bewegende Macht zu erfahren. Der Student der Theologie lebt ja doch als ein sich der theologischen Wissenschaft Hingebender. Wenn wir uns einem Menschen hingeben, dann ist dieser Mensch eine unser Leben bewegende Macht. Wenn wir uns einer Sache hingeben — zB. der Musik —, dann ist diese Sache eine unser Leben bewegende Macht. Und so sollte doch wohl auch die theologische Wissen-

* Mit diesem Vortrag bezeugt der Verf. Herrn Professor D. Rudolf Bultmann zu seinem 80. Geburtstag Ehrerbietung und Dankbarkeit. — Der Vortrag wurde auf Veranlassung des Evangelischen Konsistoriums der Kirchenprovinz Sachsen im Juni 1962 vor Theologiestudenten der Theologischen Fakultät Halle und des Katechetischen Oberseminars Naumburg in Naumburg gehalten. Das Thema ist, soweit es in Anführungszeichen steht, vom Magdeburger Konsistorium formuliert worden.

schaft, wenn wir uns ihr hingeben, eine unser Leben bewegende Macht sein. Der freilich, der der theologischen Wissenschaft mit ganzem Einsatz sich hinzugeben nicht bereit ist, der wird die Theologie kaum als eine sein Leben bewegende Macht erfahren. Er wird der Theologie fremd gegenüberstehen, weil diese den ganzen Menschen fordert. Ein Theologe aber, der der Theologie fremd gegenübersteht, wird auch für das Pfarramt letzte Hingabe aufzubringen kaum in der Lage sein. Dies also dürfen wir annehmen: Wer ernsthaft Theologie studiert, weil er ernsthaft das Predigtamt begehrt, der erfährt die theologische Wissenschaft als eine sein Leben bewegende Macht.

Der Student der Theologie studiert in der Regel Theologie, weil er glaubt. Der Glaube ist dann erst recht eine das Leben des Theologen bewegende Macht. Aber selbst, wenn jemand Theologie studiert, weil er nicht glaubt, ist der Glaube als verneinte Macht im Leben eines solchen Theologiestudenten wirksam. Auch er erfährt nicht nur die theologische Wissenschaft, sondern auch den Glauben als eine — wenn auch im *modus negationis* — sein Leben bestimmende Macht. Es leuchtet also ein, weshalb mit dem Thema »Theologische Wissenschaft und Glaube« eine Sie »bewegende Lebensfrage« formuliert ist. Deshalb, so könnte man antworten, weil Sie beides existentiell exekutieren: die theologische Wissenschaft, indem Sie sie betreiben; den Glauben, indem Sie glauben.

Doch damit wäre nur erklärt, daß mit dem Titel »Theologische Wissenschaft und Glaube« eine Sie bewegende Lebensstatsache formuliert ist, keineswegs aber bereits eine Sie bewegende Lebensfrage. Zu einer Sie bewegendenden Lebensfrage wird jene Sie bewegende Lebensstatsache erst insofern, als die Ihr Leben bestimmende theologische Wissenschaft dem Ihr Leben bestimmenden Glauben *gegenübertritt*, so daß hier zwei das Leben eines Theologiestudenten (heute in der Regel) in *verschiedener* Weise bestimmende Mächte einander begegnen: die theologische Wissenschaft und der christliche Glaube. Der christliche Glaube glaubt »Gott in Christus«. Die Wissenschaft aber gilt spätestens seit Max Weber als die »spezifisch gottfremde Macht«.

Also begegnen sich in unserer Themaformulierung zwei in recht verschiedener Weise das Leben eines Theologiestudenten bestimmende Mächte. Hier entsteht die Lebensfrage des Theologen. Denn es geschieht nicht selten, daß die eine Macht mit der anderen in Streit gerät, so daß sich der Glaube über die theologische Wissenschaft zu erheben droht oder aber umgekehrt die theologische Wissenschaft den Glauben in Frage zu stellen droht. Solch ein Streit pflegt nicht abstrakt, im luftleeren Raume zu geschehen, sondern im Leben eines denkenden Menschen. Und nicht selten wird das Leben eines denkenden Menschen durch solch einen Streit schwer erschüttert, sei es, weil er aufhört zu

glauben, sei es, weil er aufhört zu denken, sei es, weil er zu glauben und zu denken nicht aufhören kann und will.

Eine Sie bewegende Lebensfrage ist mit jener Formulierung also insofern gegeben, als in ihr die *Spannung* der theologischen Existenz als eine Spannung zwischen der Wissenschaft und dem Glauben zur Sprache kommt. Die Spannung der theologischen Existenz konzentriert sich in dem die »theologische Wissenschaft« mit dem »Glauben« verbindenden »und« unserer Themaformulierung. Was ist mit diesem »und« für ein Verhältnis gesetzt? Nun, zunächst jedenfalls ein problematisches.

Die Spannung der theologischen Existenz wird in unserer Themaformulierung durch ein »und« angezeigt, das den Glauben mit der theologischen Wissenschaft verbindet. Zuvor sagten wir, daß man in der Regel Theologie studiert, weil man glaubt. Also geht es offensichtlich in der Theologie selbst um den Glauben. Dann ist jedoch die Spannung der theologischen Existenz bereits in den beiden Wörtern »theologische Wissenschaft« enthalten. Denn in der Theologie geht es um den Glauben und also um Gott. Die Wissenschaft aber heißt seit einiger Zeit die spezifisch gottfremde Macht. Die Spannung der theologischen Existenz konzentriert sich also in der Formel »Theologie als Wissenschaft«. Die zuvor durch ein die theologische Wissenschaft mit dem Glauben verbindendes »und« angezeigte theologische Spannung kann nun auch kürzer durch ein »als« zur Sprache gebracht werden, wenn wir fragen: Wie ist und ist überhaupt Theologie als Wissenschaft möglich? Indessen würden wir, wenn wir nach den Bedingungen der Möglichkeit der Theologie als Wissenschaft fragen, wissenschaftstheoretisch fragen und also die Spannung zwischen der theologischen Wissenschaft und dem Glauben von der Fragestellung der Wissenschaft her bedenken. Ich möchte statt dessen die Spannung der theologischen Existenz zwischen theologischer Wissenschaft und dem Glauben vom Phänomen des Glaubens her bedenken und frage deshalb nicht wissenschaftstheoretisch, wie und ob überhaupt Theologie als Wissenschaft *möglich* sei, sondern vielmehr im Sinn theologischer Hermeneutik danach, warum Theologie als Wissenschaft *notwendig* ist. Und da die Wissenschaft nur eine Konsequenz aus dem Wesen des Denkens ist, also auch die Theologie als Wissenschaft nur eine Konsequenz dessen ist, daß die Theologie ihrerseits *denkt*, kann ich auch einfach danach fragen, warum Theologie notwendig ist. In dieser Frage ist die Spannung der theologischen Existenz auf die kürzeste Form gebracht. Denn theologische Wissenschaft ist, wenn es dergleichen gibt, nichts anderes als Theologie, und Theologie ist nichts anderes als das Denken des Glaubens (*intellectus fidei*).

Die in der als Denken des Glaubens verstandenen Theologie beschlossene Spannung wird nicht erst, seit es einen Streit um die Ent-

mythologisierung gibt, empfunden. Diese Spannung beherrschte vielmehr schon die Debatte theologischer Prinzipienfragen in der Scholastik und in der altprotestantischen Orthodoxie, wenn man sich der Frage stellte, *utrum sacra doctrina sit scientia*. Theologiegeschichtlich äußerte sich jene Spannung auch in dem Verhältnis, das die theologische Fakultät innerhalb der *universitas litterarum* zu dieser Universität einerseits und zur Kirchenleitung andererseits einnahm. Gehört die Theologie in ihrer Organisation als Fakultät zur Universität und nur zu dieser, oder hat die Theologie eine besondere kirchliche Funktion und also die Kirche als Institution ein Mitspracherecht im Leben der theologischen Fakultät? Diese modern anmutende Frage ist ebenfalls nicht von heute. Die Geschichte der theologischen Fakultäten legt ein beredtes Zeugnis dafür ab. Insbesondere bei der Besetzung von Lehrstühlen wurde diese Frage akut. So wurde zB. die Berufung Adolf von Harnacks nach Berlin (1887/88) durch das preußische Kultusministerium vom Berliner Evangelischen Oberkirchenrat ernsthaft in Frage gestellt, weil dieser befürchtete, daß Harnack die Spannung von theologischer Wissenschaft und christlichem Glauben im Sinne des kirchlichen Bekenntnisses zugunsten der Wissenschaft und zuungunsten des Glaubensbekenntnisses lösen würde. Der Fall Harnack erregte Universitäten und Kirche von Preußen in hohem Maße und wurde durch das entschlossene Eintreten des Staatsrates unter dem Vorsitz seines Präsidenten Bismarck für Harnack gegenüber dem Kaiser zu einem Politikum von hohem Rang. Als Wilhelm II. schließlich am 17. September 1888 die Berufungsurkunde mit der Äußerung »Ich will keine Mucker« unterschrieb, schien das durch kirchliche Besorgnis bedrohte Gleichgewicht im Schwebeverhältnis¹ der theologischen Fakultät zwischen Kirche und Universität gewahrt.

Was sich im Falle Harnack recht äußerlich, aber doch höchst symptomatisch zeigte, hatte bereits bei der Gründung der Berliner Universität in recht grundsätzlicher Weise zur Debatte gestanden. Wurde im Falle Harnack das Spannungsverhältnis der theologischen Fakultät zwischen Universität und Kirche von seiten der Kirche her bedroht, so bedrohte damals das Universitätsideal des Fichteschen Idealismus die »Schwebexistenz« der Theologie zwischen Kirche und Universität. Fichte hatte nämlich in seinem »Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt« der Theologie in der zu gründenden Berliner Universität ihren Platz versagt. Er tat es mit der Forderung, daß die Theologie ihren »Anspruch auf ein Geheimnis« (nämlich das Geheim-

¹ »Schwebeverhältnis« soll als Normbegriff nicht ausschließen, daß die Theologie als solche *kirchliche* Verantwortung hat. Es geht hier vielmehr um die Freiheit von »kirchlicher« Bevormundung im Raum der Theologie als Wissenschaft.

nis der Offenbarung) feierlich aufgeben müsse, wenn sie in eine »Schule der Wissenschaft« sollte aufgenommen werden können. Dieser Verzicht hätte nach Fichte zur Folge — und er dürfte recht haben —, daß die Theologie »sich dadurch zugleich zu der . . . Trennung ihres praktischen Teiles von ihrem wissenschaftlichen« bequemen müßte². Fichte bezweifelte allerdings mit nicht weniger Recht, daß die Theologie zu dieser Trennung und zu jenem Verzicht sich bequemen würde. Die Gründe freilich, die Fichte zu diesem Zweifel bewegten, würden wir heute schwerlich zu teilen bereit sein. Sah doch Fichte in dem Theologen, den die Theologie »bisher zu bilden sich vorsetzte«, einen »Volkslehrer«, der es »durchaus nicht nötig« hat, »die biblischen Schriftsteller nach *ihrem wahren, von ihnen beabsichtigten Sinne* zu verstehen; wie denn ohne Zweifel auch bisher . . . weder bei ihm, noch auch oft bei seinem Professor in der Exegese dies der Fall gewesen«³. So ist denn der eigentliche Genius für den Pfarrer als Volkslehrer nicht die Wissenschaft, sondern »ein frommes und Menschen-, und besonders das Volk liebendes Herz; hierauf wäre bei der Zulassung zu diesem Berufe hauptsächlich zu sehen, und besonders bei Besetzung der Konsistorien« — sagt Fichte⁴.

Die Kritik, die wir aus den Sätzen Fichtes vernehmen, mag uns wohl nachdenklich machen. Aber Fichtes Forderungen an die Theologie werden von dieser strikt zurückgewiesen werden müssen, wenn denn jene Spannung in der theologischen Existenz, die sich im Schwebeverhältnis der theologischen Fakultät zwischen Universität und Kirche äußert, zum Wesen der Theologie gehört. Denn das Schwebeverhältnis findet ja gerade darin seinen Ausdruck, daß sich die theologische Fakultät innerhalb der Universität von ihrem sog. praktischen Teil ebenso wenig wird trennen lassen, wie sie die Beanspruchung durch das Geheimnis der Offenbarung wird aufgeben können. Man kann daher die Einsicht des preußischen Staates nicht hoch genug preisen, daß sie den Plan des Mannes, der der erste Rektor der Universität werden sollte, für die Errichtung dieser Universität verwarf. Dieser Plan hätte die Berliner Universität zu einer Kadettenanstalt der Fichteschen Philosophie gemacht, im Vergleich mit der die marxistisch geprägte Universität von heute erhebliche Vorzüge genießt.

Statt des Deduzierten Planes des Philosophen Fichte setzten sich die »Gelegentlichen Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende« durch, die der Theologe

² Zitiert nach E. Anrich (Hg.), Die Idee der deutschen Universität (Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung . . .), 1956, 159.

³ AaO. 160.

⁴ AaO. 161.

Schleiermacher 1808 der Öffentlichkeit vorlegte. Schleiermacher aber hat wie wohl kein zweiter Theologe die Spannung der theologischen Existenz erfahren, durchdacht und begründet. Er nennt die Theologie eine »positive Wissenschaft«⁵ und weist ihr damit einen Platz unter den positiven Fakultäten an, deren Eigenart für Schleiermacher darin besteht, daß sie entstanden sind »durch das Bedürfnis, eine unentbehrliche Praxis [!] durch Theorie, durch Tradition von Kenntnissen sicher zu fundieren«⁶. Entsprechend ist für Schleiermacher eine positive Wissenschaft der »Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit ... haben, ... sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind«⁷. So ist denn für Schleiermacher die Theologie gerade in ihrer Eigenart als positive Wissenschaft bedingt durch das sie organisierende Prinzip der Kirchenleitung, wobei der Ausdruck Kirchenleitung »hier im weitesten Sinne zu nehmen« ist, »ohne daß an irgendeine bestimmte Form zu denken wäre«⁸. Die Spannung der theologischen Existenz erscheint hier im Begriff der Theologie selbst, die für Schleiermacher gerade als Wissenschaft kirchlich ist, so daß er definieren kann: »Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.«⁹

Diese Erinnerung an die Geschichte des Problems, dem wir nachdenken, mag insofern hilfreich sein, als sie uns vor der Illusion bewahrt, daß unsere durch die Herrschaft der historisch-kritischen Methode in der Theologie gekennzeichnete Theologengeneration in besonderer Weise unter der Spannung der theologischen Existenz zu leiden hätte. Diese Spannung erfährt vielmehr jede ernsthafte Theologengeneration. Und an dieser Spannung hat sie sich zu bewähren, indem sie allen Versuchen, diese Spannung aufzulösen, mit der Entschlossenheit, dieser Spannung *glaubend und denkend* standzuhalten, begegnet. Dabei gilt es, die Entspannungsversuche eines offenbarungsfeindlichen Wissenschaftsideals, wie sie einst Fichte anbot und wie sie heute von allen möglichen Seiten angeboten werden, ebenso entschieden zurückzuweisen wie die stets mögliche Gefahr einer Klerikalisierung der theologischen Wissenschaft. Jenen Versuchen muß gerade um der Freiheit der Universität willen und dieser Gefahr muß gerade um der Kirchlichkeit der Theologie willen gewehrt werden. Denn jene Versuche sowohl als auch diese Gefahr gefährden nicht nur die Theologie, sondern auch

⁵ F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. von H. Scholz, 4. Aufl. = 3. Aufl. 1910, 1 (§ 1).

⁶ Die Idee der deutschen Universität, 258.

⁷ Kurze Darstellung, 1 (§ 1).

⁸ AaO. 2 (§ 3).

⁹ AaO. 2 (§ 5, 1. Aufl.).

Eberhard Jüngel
Entsprechungen:
Gott – Wahrheit – Mensch
Theologische Erörterungen II



Eberhard Jüngel

*Entsprechungen:
Gott – Wahrheit – Mensch*

Theologische Erörterungen II

3. Auflage
um Register erweitert

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Jüngel, Eberhard:

Theologische Erörterungen / Eberhard Jüngel. – Tübingen : Mohr Siebeck

2. Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. – 3. Aufl. – 2002

ISBN 3-16-147745-6 Br

ISBN 3-16-147738-3 Ln

1. Auflage 1980 (Chr. Kaiser Verlag, München)

2. Auflage 1986 durchgesehen

3. Auflage 2002 um Register erweitert (Mohr Siebeck, Tübingen)

© 1980/2002 Eberhard Jüngel / J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

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

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

Inhalt

Vorwort	7
1. Die Freiheit der Theologie (1967)	11
2. Theologie in der Spannung zwischen Wissenschaft und Bekenntnis (1973)	37
3. Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit (1964)	52
4. Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie (1974)	103
5. Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg (1975)	158
6. Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur »Anonymität« des Christenmenschen (1975)	178
7. Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie (1975)	193
8. Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie (1977)	198
9. Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert (1972)	202
10. Gottesgewißheit (1979)	252
11. Das Verhältnis von »ökonomischer« und »immanenter« Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitäts- lehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte (1975)	265

12. Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt: Die Hingabe des Gekreuzigten (1978)	276
13. Säkularisierung – Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt (1972)	285
14. Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gott- ebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie (1975)	290
15. Der alte Mensch – als Kriterium der Lebensqualität. Be- merkungen zur Menschenwürde der leistungsunfähigen Person (1976)	318
16. Recht auf Leben – Recht auf Sterben. Theologische Bemerkungen (1975)	322
17. Der Tod als Geheimnis des Lebens (1976)	327
18. Grenzen des Menschseins (1971)	355
19. Mut zur Angst. Dreizehn Aphorismen zum Jahreswechsel (1978)	362
20. Lob der Grenze (1973)	371
 Bibliographische Nachweise	 301
Sachregister	303
Namensregister	309

Vorwort

Das schönste aller Bänder hatte Platon die Entsprechung, die Analogie genannt. Und in der Tat, wenn es etwas gibt, was die Welt im Innersten zusammenhält, dann ist es die Entsprechung zwischen Gott und seinem Geschöpf, die ihrerseits den Grund dafür legt, daß es auch innerhalb der Schöpfung zu Entsprechungen kommt, mithin die Welt sich nicht schlechthin widerspricht. Die Wirklichkeit drohte auseinanderzufallen, wenn ihre gegeneinander und auseinander strebenden Tendenzen nicht durch eine sie inmitten ihrer Gegensätzlichkeit verbindende Analogie in Bewegung und so zusammengehalten würden – hatte bereits Heraklit zu verstehen gegeben. Philosophie, so scheint es, teilt das Problembewußtsein der Religion.

Religion beginnt, wo die Welt in ihrem Widerspruch erfahren, ernst genommen und eben deshalb nicht sich selber überlassen wird. Inmitten der nicht nur durch seine Welt, sondern durch den Menschen selbst hindurchgehenden Widersprüche sucht Religion nach heilender Entsprechung.

Der christliche Glaube entstand, als Gottes Offenbarung, als das Wort vom Kreuz die Welt des Widerspruches unterbrach, um in ihr einen neuen, den Gott entsprechenden Menschen zu schaffen. Doch wenn Gott Neues schafft, diskreditiert und disqualifiziert er das Alte nicht, sondern dann bringt er auch die Wahrheit des Alten von neuem hervor. Im Lichte des Evangeliums leuchten mit den neuen auch die uralten, die ursprünglichen Entsprechungen der göttlichen Schöpfung wieder auf. Im Lichte der Gnade gewinnt die Natur die neue Qualität, Gleichnis des Kommenden zu werden. Aber indem dies geschieht, gewinnt die Wirklichkeit zugleich ihre schöpferischen Möglichkeiten und mit ihnen etwas von den ursprünglichen Farbenspielen der Schöpfung zurück. Der Gott entsprechende Mensch entdeckt auch innerhalb des Kosmos die Analogie als das schönste aller Bänder.

Ohne Analogie keine Theologie! Ohne sie wäre Gott entsprechende Rede ebensowenig denkbar wie Gott entsprechendes Sein. Nicht einmal die Sünde, dieser alles durchdringende Widerspruch gegen Gott, ließe sich einigermaßen erkennen und bestimmen, wenn sie nicht im Lichte der Entsprechung von Gott und Mensch identifizierbar würde. Menschliche Könner brauchen nur zu oft den dunklen Hintergrund, um ihre Art, hell zu sein, davon abzuheben. Der göttliche Meister hingegen identifiziert die Finsternis, indem er sie vertreibt und Licht in das Dunkel bringt. Da vereinigen sich dann die alten Farben der Schöpfung und die neuen des kommenden Reiches gegen das Trübe, das in seiner ganzen Undurchsich-

tigkeit und Undurchschaubarkeit nun überhaupt erst richtig in den Blick kommt.

Entsprechungen zwischen Schöpfer und Geschöpf, damit aber eben auch innerhalb der Schöpfung, zur Sprache zu bringen und so den Widerspruch gegen Gott als Selbstwiderspruch des Sünders zu erfassen – das ist die Absicht der in diesem Band gesammelten Untersuchungen und Versuche. Sie können und wollen nicht verleugnen, daß Theologie eine kritische Nachbarin der Philosophie ist. Zuviel gemeinsame Geschichte, zuviel gemeinsame Belastungen, insofern aber eben auch gemeinsame Verheißungen, verbinden beide Wissenschaften – bis hin zu der sie gemeinsam treffenden Frage, ob sie das überhaupt sind, sein dürfen, sein können: Wissenschaft. Zumindest die gemeinsamen Verlegenheiten, in die Philosophie und Theologie heute verstrickt sind, dürften dafür Sorge tragen, daß diese ungleichen Schwestern auch fürderhin noch einige Zeit wenn auch nicht einträchtiglich, so doch kritisch-nachbarlich beieinander wohnen im akademischen Hause.

Daß es eine herausfordernde Nachbarschaft bleibe oder wieder werde, sozusagen eine *παλίντροπος ἁρμονία*, dazu wollen verschiedene Aufsätze dieses Bandes auf ihre Weise beitragen. Ich habe deshalb auch die einst mit jugendlichem Eifer geschriebene Studie über den Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit wieder abgedruckt, wohl wissend, was man gegen meine damaligen Formulierungskünste vorbringen könnte. Wichtiger ist mir die damals gewonnene Erkenntnis, daß sich ohne ständigen Bezug auf das philosophische Problembewußtsein die theologische Frage, was denn nun Wahrheit genannt zu werden verdient, nicht einmal angemessen stellen läßt. Wie denn die Theologie ihrerseits mit ihrer penetranten Frage nach Wahrheit eine zwar lästige, aber sicherlich nicht überflüssige Störung im gängigen Wissenschaftsbetrieb zu sein vermag. Sie ist zumindest eine Erinnerung daran, daß an der Wahrheit vorbei kein Weg zu jenem »Sinn« führt, dessen Verlust heute durchweg beklagt wird: weder zum ontologisch erfragten Sinn von Sein noch zum existentiell gesuchten Sinn des Lebens.

Nach dem Sinn fragt man freilich immer erst dann, wenn man ihn vermißt, wenn eine Selbstverständlichkeit zerstört worden oder zerfallen ist. Selbstverständliches kann verschlissen werden. Es gibt aber auch Ereignisse, die bisher Ungewohntes in den Rang einer neuen Selbstverständlichkeit erheben und eben dadurch das, was bisher selbstverständlich war, radikal in Frage stellen. In einem einmaligen Sinn gilt das vom Ereignis des Todes Jesu. Er hat alles, was im Blick auf Gott, Mensch und Welt selbstverständlich war, in eine Krisis gebracht: in die Krisis der Wahrheit. Durch sie ist eine Hermeneutik des Selbstverständlichen zum theologischen Desiderat geworden. Die Geschichtlichkeit, Destruierbarkeit, aber auch Steigerungsfähigkeit des Selbstverständlichen nicht er-

kannt, geschweige denn thematisch gemacht zu haben ist ein elementarer Mangel der sogenannten natürlichen Theologie. Die Studien dieses Bandes plädieren, indem sie wenigstens den Ansatz für eine Hermeneutik des Selbstverständlichen freizulegen versuchen, gegen die natürliche, für eine natürlichere Theologie. Insofern sind sie zumindest der Intention nach, wofür der Titel dieses Bandes sie ausgibt: Entsprechungen des Evangeliums. – Die bereits veröffentlichten Texte wurden neu durchgesehen und gelegentlich ergänzt, ohne daß der Inhalt verändert wurde. In technischer Hinsicht wurde Einheitlichkeit angestrebt. Die Abkürzungen in den Literaturangaben folgen dem Abkürzungsverzeichnis der »Theologischen Realenzyklopädie«.

Um die Drucklegung haben sich verdient gemacht die Tübinger Assistenten J.-Ph. Bujard, Dr. H.-A. Drewes, Dr. I. U. Dalferth und J. Fischer. Ich danke ihnen.

In einer ökumenisch bewegten – und vieles bewegenden – Zeit wage ich es, diese gewiß durch und durch evangelischen Erörterungen der katholischen *Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck* zuzueignen. Als Gast der *Universitas Oenipontana* und des dortigen *Jesuiten-Kollegs* erneuerte sich mir die Gewißheit, daß die strenge Leidenschaft für die Wahrheit der zwar schwierigste, aber beste Weg zu jener Einheit der Christen ist, die man nicht machen, sondern nur suchen und – finden kann.

Tübingen, den 17. November 1980

Die Freiheit der Theologie*

Lassen Sie mich mit drei Zitaten beginnen:

1. David Friedrich Strauß notierte in seiner Glaubenslehre: »Das theologische Studium, sonst das Mittel, sich zum Kirchendienste zu befähigen, ist jetzt der geradeste Weg, sich dazu unfähig zu machen: die Schusterbank, die Schreibstube, und wo man sonst am sichersten vor dem Eindringen der Wissenschaft verwahrt ist, sind heut zu Tage bessere Vorübungsplätze für das Predigtamt, als die Universitäten und Seminarien; religiöse Idioten und theologische Autodidakten, die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden, das sind die Geistlichen der Zukunft.«¹ – Die bittere und böse Ironie dieser Sätze genügt, um die Frage zu rechtfertigen: was ist und wohin führt die Freiheit der Theologie?

2. Im zweiten Sendschreiben an Lücke fragt Schleiermacher: »Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen; das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?«² – Die Antwort auf Schleiermachers berühmte Frage entscheidet nicht nur *über* die Freiheit der Theologie, sondern kann auch allein *in* theologischer Freiheit gewonnen werden. Über die Freiheit der *Theologie* zu entscheiden setzt die *Freiheit* der Theologie voraus. Woher hat die Theologie ihre Freiheit?

3. Im selben Sendschreiben heißt es einige Seiten danach: »Wenn die Reformation . . . nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so daß jener [sc. der lebendige Glaube] nicht diese [sc. die wissenschaftliche Forschung] hindert, und diese nicht jenen ausschließt: so leistet sie den Bedürfnissen unserer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer andern [sc. Reformation], wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge.«³ – Die Theologie wird, auch und gerade dann, wenn sie gegen Schleiermacher streitet, sich an diesem Postulat Schleiermachers messen lassen müssen. Spätestens seit Schleiermacher kann man nicht mehr so tun, als ob die Lebendigkeit des Glaubens und die Freiheit wissenschaftlicher Forschung in gegenseitiger Irrelevanz zu existieren

* Vortrag für den vom Rat der EKD berufenen theologischen Ausschuß »Schrift und Verkündigung«.

1 D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Bd. 2, 1841, 625f.

2 F. D. E. Schleiermacher, Über seine Glaubenslehre, an Herrn Dr. Lücke, in: Schleiermacher Auswahl, hg. von H. Bolli, 1968, 120–175, 146.

3 AaO. 149.

vermöchten. Der lebendige Glaube und die theologische Verantwortung können an den »Bedürfnissen unserer Zeit« *vorbei* weder *lebendiger* Glaube noch theologische *Verantwortung* sein. In der Konfrontation mit den Bedürfnissen jeder Zeit müssen Glaube und Theologie jeweils ihre gegenseitige Sachbezogenheit erweisen. Wo immer Glaube und Theologie den Bedürfnissen der Zeit und so einander so entfremdet werden, daß der Glaube die Theologie hindert oder die Theologie das Glauben unmöglich zu machen droht, da ist mit der Lebendigkeit des Glaubens auch die Freiheit der Theologie im Vergehen. Gerade dann aber *muß* in theologischer Freiheit um die Freiheit der Theologie *gestritten* werden. Wozu hat die Theologie ihre Freiheit?

Diese Fragen setzen voraus, daß zur Theologie Freiheit gehört. Gleichsam als Antwort vor allen Fragen ist zu konstatieren, daß es Theologie mit Freiheit zu tun hat, weil sie Theologie ist. Das heißt aber, die Theologie hat es mit Freiheit zu tun, weil sie es mit Gott zu tun hat. Die Theologie hätte es freilich nicht mit Gott zu tun, wenn Gott der Theologie nicht (mit ihm) zu tun *gäbe*. Die unvergleichliche Freiheit Gottes, sich auf den Menschen so einzulassen, daß dieser es in jeder Hinsicht, also auch denkend, mit Gott zu tun *bekommt*, ist die allen Fragen nach der Freiheit der Theologie vorausgehende Antwort der Freiheit Gottes. Diese Antwort im besonderen zu *befragen* wäre die besondere Aufgabe der Theologie im engeren Sinne. Für die folgenden Ausführungen hat sie nur die Funktion der Erinnerung an den *Schlüssel* der Erkenntnis, den wegzunehmen bedeuten würde, den Eingang in die Erkenntnis für sich selbst zu verschmähen und anderen zu verwehren (Lk 11,52).

Die Ausführungen gliedern sich:

- I. Die Sachlichkeit der Theologie
- II. Der Ort der Theologie
- III. Das Wort der Theologie
- IV. Die Zeitlichkeit der Theologie
- V. Der Mut zur Theologie
- VI. Die Freiheit der Theologie (Thesen)

I. Die Sachlichkeit der Theologie

Theologie lebt von Herausforderungen, die sie allererst *als* Theologie herausfordern und so in ihr Wesen bringen. Diese Herausforderungen der Theologie sind deren Grenzen. Und die Einsicht in ihre Grenzen ist die Freiheit der Theologie.

Zwei wesentliche Herausforderungen bringen die Theologie in ihr Wesen: die Herausforderung der Theologie durch ihre *Sache* und die Her-

ausforderung der Theologie durch ihre *Zeit*. Die Theologie wird zuerst und *vor* allem von ihrer Sache herausgefordert und ist insofern erst *Theologie*. Sie wird sodann und *in* allem von ihrer Zeit herausgefordert und ist insofern erst recht *Theologie*. Dementsprechend stellen sich die Probleme der Theologie. Sie ergeben sich aus der doppelten Herausforderung der Theologie, dergemäß sie *sachgemäß* und zugleich *zeitgemäß* zu sein hat, und zwar nicht etwa erst sachgemäß und dann auch noch zeitgemäß, und erst recht nicht zuerst zeitgemäß und dann auch noch sachgemäß, sondern beides durchaus in Einem, also auf sachgemäße Weise zeitgemäß und auf zeitgemäße Weise sachgemäß. Zu jeder Zeit immer wieder mit ihrer *Sache anfangen*, das ist die kürzeste Formel für die Freiheit der Theologie. Die Theologie verachtete ihre *Freiheit*, wenn sie sich nur der Herausforderung durch ihre Zeit stellte und also aufhörte, mit ihrer *Sache anzufangen*, und damit aufhörte, auf *sachgemäße* Weise zeitgemäß zu sein – zB. indem sie von *Gott* zu reden unterließe, weil ihre Zeit von Gott verantwortlich zu reden unterlassen hat. Die Theologie *verspielte* jedoch dieselbe Freiheit, wenn sie sich nur der Herausforderung durch ihre Sache stellte und also aufhörte, mit ihrer Sache *jederzeit anzufangen*, und damit aufhörte, auf *zeitgemäße* Weise sachgemäß zu sein – zB. indem sie von Gott zu reden fortführe, ohne sich der Herausforderung einer Zeit zu stellen, die von Gott sinnvoll zu reden nicht mehr vermag. »Wir dürfen das Reden von Gott nicht unverantwortet fortsetzen, aber auch nicht unverantwortet unterlassen.«⁴ Mit diesem Satz Gerhard Ebelings ist die doppelte Herausforderung der Theologie an einem Beispiel beispielhaft beschrieben.

Wenn wir im Folgenden nach der *Freiheit* der Theologie fragen und wenn es sich dabei nicht um zweierlei Freiheit, sondern um die eine Freiheit der Theologie handeln soll, dann muß im Folgenden zumindest deutlich werden, inwiefern die Herausforderung der Theologie durch ihre Sache nach der Herausforderung der Theologie durch ihre *Zeit verlangt*. Daß umgekehrt unsere Zeit ihrerseits nach der Sache der Theologie verlangt, das wird sich theologisch erst dann erweisen lassen, wenn ihr diese Sache wahrhaftig zuteil geworden ist.

Die Sache der Theologie ist Gottes Wort, genauer: das Ereignis des Wortes Gottes. Denn nur als Ereignis kann dieses Wort beanspruchen, *Gottes Wort* zu sein. Als Ereignis hat das Wort Gottes seine Zeit, die zu jeder Zeit eine Zeit quer zu allen Zeiten ist: *tempus evangelii*. Das Evangelium setzt diese seine Zeit in unserer Zeit durch und macht den Menschen, der sich die Zeit des Wortes Gottes gefallen läßt, in seiner Zeit zum »freye[n] herr[n] / über alle ding / vnd niemandt vntherthan«⁵. Die

4 G. Ebeling, *Gott und Wort*, 1966, 13 (= *ders.*, *Wort und Glaube*, Bd. 2, 1969, 396–432, 398).

5 M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, BoA 2, 11,6f = WA 7, 21, 1f

Zeit des Wortes Gottes ist quer zu allen Zeiten Zeit der *Freiheit*, deren Uneingeschränktheit davon lebt, daß sie sogar des freien Gottes mächtig (also *capax infiniti*!) ist (»durch seyn künigreich ist er aller ding mechtig / durch sein priesterthū ist er gottis mechtig«⁶), und deren Kraft sich gerade darin zeigt, daß der im Glauben freie Christ in freiwilliger Liebe »eyn dienstpar knecht aller ding vnd yderman vnterthan«⁷ wird.

Es gehört zur Sachlichkeit der Theologie, daß sie die in ihrer Sache beschlossene Freiheit nicht nur *bedenkt*, sondern daß sie sich von dieser ihrer Sache her selber mit Freiheit bedenken *läßt*. Die Freiheit der christlichen Existenz und die Freiheit der Theologie stehen in einem durch keine wissenschaftstheoretische Erörterung zu zerstörenden, sondern von dieser nur zu respektierenden unlöslichen Zusammenhang. Luther hat die Freiheit des Glaubens unmittelbar mit der Freiheit der Theologie verknüpft und aus der Freiheit vom Gesetz der Sünde gefolgert, »das wir herren sind vbir alle Bepstliche vnd menschliche lere vnd gepot«⁸. Dem entspricht, daß die mit der radikalen Beanspruchung der Freiheit eines Christenmenschen im Grunde identische Behauptung der radikalen Unfreiheit des menschlichen Willens sich wiederum mit Prinzipienfragen der Theologie verbindet. Schon in seinen frühen Disputationen geht bei Luther der Streit gegen die Freiheit des Willens mit einem Streit um die Freiheit der Theologie Hand in Hand: »Non ›potest homo naturaliter velle deum esse deum‹, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum«⁹ – formuliert der von seiner Sache herausgeforderte Theologe Luther, um im selben Zusammenhang gegen die Unfreiheit der Theologie einzuwenden: »Error est dicere: ›sine Aristotele non fit theologus‹; Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele.«¹⁰ In Luthers großer Kampfschrift gegen Erasmus verbindet sich die Erörterung über das *servum arbitrium* des Menschen in einer nicht nur durch den Duktus der Diatribe des Erasmus zu erklärenden Intensität mit grundlegenden Erörterungen über das Wesen von Theologie überhaupt. Das alles deutet darauf hin, daß der Theologie im Begriff der Freiheit ihre ureigenste Sache angesagt ist, daß sie sich im Streit um diese Sache als Theologie zu bewähren hat. Insofern müßte eine Besinnung auf die Freiheit der Theologie eine Theologie der Freiheit voraussetzen, um mit theologisch definierten Begriffen arbeiten zu können. Da ich auf diese Voraussetzung als eine explizite im Rahmen dieser Besinnung verzichten muß, können die folgenden Erwägungen

6 AaO. BoA 2, 18,10f = WA 7, 28,14–16.

7 AaO. BoA 2, 11,8f = WA 7, 21,3f.

8 Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen. 1522, BoA 2, 314,38f = WA 10/II, 15,16f.

9 Disputatio contra scholasticam theologiam. 1517, These 17, BoA 5, 321,24f = WA 1, 225,1f.

10 AaO. These 43f, BoA 5, 323,21f = WA 1, 226,14–16.

nicht mehr sein als der Versuch, in Annäherungen statt in Definitionen zu reden und sich mit dem Hinweis verständlich zu machen, wo der Beweis seine Stelle hätte.

II. Der Ort der Theologie

Aus den bisherigen Erwägungen ergibt sich als formalste Bestimmung der Freiheit der Theologie der Satz: Die Freiheit der Theologie ist die Ausübung des Rechtes der Theologie, ausschließlich Theologie zu sein. Es empfiehlt sich, um dieser formalsten Bestimmung Konkretion zu geben, nach dem *Ort* zu fragen, an dem die Theologie ihre Freiheit, ausschließlich Theologie zu sein, wahrzunehmen hat und wahrzunehmen vermag. Die Frage nach dem *Ort* der Theologie fragt also nach der *Möglichkeit* der *Freiheit* der Theologie.

Geht man davon aus, daß die Theologie vom Worte Gottes herausgefordertes Denken ist, so legt es sich nahe, der Theologie ihren Ort in einem unaufhebbaren *Gegenüber* zum Worte Gottes anzuweisen. Theologie ist von dem, was sie zu denken hat, grundsätzlich unterschieden.¹¹ Sie ist nicht selber das Wort, um das es ihr geht. Und sie wäre überhaupt nicht *ohne* das Wort, um das es ihr geht. Es ist ihr gegeben. Aber es ist ihr gegeben, damit sie es denkend vernimmt und der Möglichkeit, sich aufs neue zu ereignen, übergibt. Indem die Theologie das ihr gegebene Wort Gottes denkend vernimmt, übernimmt sie das Wort Gottes in die Verantwortung des Denkens, *ohne* dadurch ihr eigenes *Gegenüber* zum Worte Gottes aufzuheben. Vielmehr vollzieht sie ihr *Gegenüber* zum Worte Gottes gerade, indem sie das Wort Gottes in die Verantwortung des Denkens übernimmt. Das unterscheidet sie zutiefst von der Philosophie, die ihre Sache, nämlich das Denken, so in die Verantwortung des Denkens übernimmt, daß sie das *Gegenüber* zu ihrer Sache ausschaltet und sich als das Denken des Denkens selbst absolut setzt. *Theologie* kann sich nicht absolut setzen. Sie verantwortet ihre Sache immer nur auf Zeit, um ihre Zeit auf die dem Worte Gottes eigene Zeit-quer-zu-alle-Zeiten ansprechbar zu machen. Die Theologie übernimmt das Wort Gottes in die Verantwortung des Denkens, weil das Ereignis des Wortes Gottes *Glauben* schafft, der dem Ereignis des Wortes Gottes im Ereignis menschlicher Worte *entsprechen* will. »Ich glaube, darum rede ich« (Ps 116,10; bei Paulus 2Kor 4,13). Damit die Sprache des Glaubens dem Worte Gottes *entspricht* und diese Entsprechung in der mit der Zeit sich gleichfalls – sei es langsam, sei es radikal – ändernden Sprache des Glaubens *wahr* bleibt, zu diesem Zweck übernimmt die Theologie das Wort

11 Vgl. G. Ebeling, Art.: Theologie und Philosophie, RGG³ 6, Sp. 782–789, bes. 785.

Gottes in die Verantwortung des Denkens. Die Theologie ist insofern weder das erste Wort (das bleibt immer Gottes Wort) noch das letzte Wort (das soll auf Erden der Glaube haben, um es *betend* an Gott zurückzugeben), sondern das Wort zwischen den Wörtern, das die Entsprechung zwischen Gottes Wort und Menschen-Wort *wahrende* Wort.

Bestimmt man den Ort der Theologie in diesem Sinne als ein grundsätzliches Gegenüber zum Worte Gottes, so gilt es weiterhin, danach zu fragen, wo das Wort Gottes eigentlich ist und wo demgemäß die Theologie ihr Gegenüber zum Worte Gottes zu beziehen hat. Die Frage, wo das Wort Gottes eigentlich ist, wäre zu schnell beantwortet, wenn wir sagen wollten: es ist in der Bibel. Wir werden zwar sagen müssen, daß das Wort Gottes in der Bibel und nur in der Bibel zu *suchen* ist. Und weiter: daß das Wort Gottes nur *gefunden* werden kann, wenn es in der Bibel gesucht wird, und daß den *hier* Suchenden verheißen ist, zu finden. Aber *wenn* das Wort Gottes *gefunden wird*, dann ist es eben nicht in der Bibel, nicht in den Texten der Hl. Schrift, sondern extra scripturam bei sich selbst und so bei uns selbst. Es wäre grenzenlose Schwärmerei, wenn man das Wort Gottes finden zu können meinte, ohne es in der Schrift zu suchen. Es wäre aber ebenso grenzenlose Schwärmerei, wenn man die Texte der Schrift mit Gottes Wort identifizieren zu können meinte. Die Frage, wo das Wort Gottes eigentlich ist, kann nur so beantwortet werden: das Wort Gottes ist eigentlich *im Ereignis* des Wortes Gottes. Die Texte der Hl. Schrift sind um dieses Ereignis herumgeschrieben (E. Fuchs).

Sie sind nun aber immerhin so deutlich um dieses Ereignis des Wortes Gottes herumgeschrieben, daß die Texte der Schrift in aller Klarheit *Jesus Christus* als das Ereignis des Wortes Gottes in Person bezeugen. *Wie Jesus Christus* als das Ereignis des Wortes Gottes in Person zu *denken* ist, das zu klären ist die höchst diffizile und komplexe Aufgabe der das Wort Gottes vernehmenden und in die Verantwortung des Denkens übernehmenden *Theologie*. Aber *daß* das Ereignis des Wortes Gottes im Namen Jesu Christi zu begreifen ist, das sagen die Texte der Hl. Schrift mit der ihnen eigenen Klarheit, und zwar das Alte Testament, indem es von Jesus Christus in eindeutiger Klarheit *schweigt*, und das Neue Testament, indem es alle biblischen Texte auf die mannigfachste und gegensätzlichste Weise von Jesus Christus reden läßt. Im *Neuen* Testament fängt auch das *Alte* Testament von Jesus Christus zu reden an. Es gehört zur Freiheit der Theologie, daraus die Konsequenzen zu ziehen, deren erste wohl die zu sein hätte, daß sie das *Schweigen* des Alten Testaments von Jesus Christus *christologisch* ebenso ernst zu nehmen hat wie die christologische Vielfalt und Gegensätzlichkeit, in der das Neue Testament von ihm redet und auch das Alte Testament von ihm reden *läßt*.

Ist Jesus Christus das Ereignis des Wortes Gottes in Person und hat die Theologie im Gegenüber zu ihm ihren Ort, dann kann sie dieses Gegen-

Eberhard Jüngel

Wertlose Wahrheit

Theologische Erörterungen III

Eberhard Jüngel

Wertlose Wahrheit

*Zur Identität und Relevanz
des christlichen Glaubens*

Theologische Erörterungen III

2. Auflage
um Register erweitert

Mohr Siebeck

ISBN 3-16-148226-3 Leinen
ISBN 3-16-148222-0 Broschur

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage 1990 (Chr. Kaiser Verlag, München)
2. Auflage 2003 um Register erweitert (Mohr Siebeck, Tübingen)

© 1990/2003 Eberhard Jüngel / J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

*Den Frauen und Männern
in der Deutschen Demokratischen Republik,
die mit Gedanken, Worten und Werken
die befreiende Kraft der Wahrheit bezeugten*

Inhalt

Vorwort	IX
1. »Meine Theologie« – kurz gefaßt (1985)	1
2. Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns (1985)	16
3. »... Du redest wie ein Buch ...«: Zum Verständnis der »Philosophischen Brocken« des J. Climacus, herausgegeben von Søren Kierkegaard (1813–1855) (1988)	78
4. Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte« (1979)	90
5. Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik (1982)	110
6. Das Entstehen von Neuem (1988)	132
7. Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbst- begrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den »Gottesbegriff nach Auschwitz« (1986)	151
8. Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens (1984)	163
9. Gottes Geduld – Geduld der Liebe (1983)	183
10. Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbst- verständnis des neuzeitlichen Menschen (1985)	194
11. Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (1988)	214
12. Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel (1983)	243

13. Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung? (1982)	261
14. Der evangelisch verstandene Gottesdienst (unveröffentlicht) .	283
15. Die Kirche als Sakrament? (1983)	311
16. Einheit der Kirche – konkret (1983)	335
17. Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln – menschliches Tun (1988/89)	346
18. Hat der christliche Glaube eine besondere Affinität zur Demokratie? (1985)	365
19. »Auch das Schöne muß sterben« – Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis (1984)	378
20. Was heißt beten? (1982)	397
 Bibliographische Nachweise	 407
Namenregister	409
Sachregister	412

Vorwort

Der Titel dieses Bandes wiederholt die Überschrift eines seiner Aufsätze, weil alle hier gesammelten Studien daran erinnern wollen: der christliche Glaube steht für Wahrheit gut, nicht für Werte. Die Wahrheit des Evangeliums hat nur deshalb die ihr im Johannesevangelium (Joh 8,32) zugeschriebene befreiende Wirkung, weil sie im präzisen Sinne des Wortes wertlos ist. Darin gleicht sie dem Sein der Person, die ihrerseits keinen Wert hat, sondern Würde. Diese neue Folge theologischer Erörterungen¹ hätte Entscheidendes erreicht, wenn sie dazu ermutigt, sich der in den Kirchen aller Konfessionen – selbst Übersetzungen päpstlicher Enzykliken bevorzugen für das lateinische *bonum* den deutschen *Wert!* –, aber auch in den politischen Parteien und anderen gesellschaftlichen Institutionen durchsetzenden »Logik des Wertes«² zu widersetzen und statt dessen der »Logik des Evangeliums« redend, denkend und handelnd zu folgen.

Es ist nicht nur erbaulich gemeint, wenn im Neuen Testament *Christ werden* soviel wie *zur Erkenntnis der Wahrheit kommen* (1Tim 2,4) bedeutet. »Den christlichen Glauben annehmen heißt . . . ›Gott‹ oder ›die Wahrheit erkennen‹.«³ Solche Wahrheitserkenntnis unterscheidet sich als Glaubenserkenntnis vom Erkennen weltlicher Gegenstände dadurch, daß sie nicht – oder zumindest nicht nur – das Erkannte im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkennenden, sondern den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten lokalisiert und eben dadurch der Wirklichkeit des Erkennenden neue Möglichkeiten gewährt⁴.

Ganz anders die »Logik des Wertes« mit der ihr impliziten Steuerung menschlichen Verhaltens! Ihr ist es wesentlich, alle Dinge auf ein sie positiv oder negativ wertendes Subjekt bzw. auf eine Menge solcher Subjekte zu be-

¹ Um eine technische Vereinheitlichung herzustellen, schlage ich vor, den Band »Unterwegs zur Sache« (BEvTh 61) zukünftig als »Theologische Erörterungen I«, den Band »Entsprechungen« (BEvTh 88) als »Theologische Erörterungen II« und diesen neuen Band als »Theologische Erörterungen III« zu zählen.

² »Der Wert hat seine eigene Logik« – so E. Forsthoff, zitiert nach C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, in: C. Schmitt/E. Jüngel/S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, hg. von S. Schelz, 1979, 11; vgl. aaO. 28.

³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. von O. Merk, 1984⁹, 71.

⁴ Diesen *praktischen* – wie Luther in verfremdender Aufnahme der aristotelischen Distinktion von Theorie und Praxis zu sagen liebte – Charakter der Glaubenserkenntnis, der die Theologie allererst zur Theologie macht, hat neuerdings Johannes Fischer in eindringlichen Analysen freigelegt, von denen ich viel gelernt habe: J. Fischer, *Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens* (BEvTh 105), 1989.

ziehen. Dabei setzt jede Setzung eines »positiven Wertes« die Entwertung seines Gegenteils zum Unwert ebenso voraus wie die Evaluierung der Nichtexistenz des »positiven Wertes« als eines Unwertes⁵. Ja, die Negation ist es offenbar, die den Wert allererst als Wert ausweist, so »daß die Verneinung« geradezu »ein Wertkriterium bildet«⁶. Diese »ontologische Aggressivität« des Denkens in Werten wiederholt sich im Bereich der »positiven Werte« in Gestalt der Dialektik von Aufwertung und Abwertung. Kann es da verwundern, daß das »theoretische« Bewerten von allem und jedem zur »praktischen« Auswertung und Verwertung dessen, was ist, geradezu drängt? Der Aggressivität des Denkens folgt die Aggressivität der Tat. Wahrscheinlich soll die Etablierung von »Grundwerten« dem aggressiven Denken und Handeln gewisse Grenzen setzen. In Wahrheit läuft ein solches Unternehmen jedoch auf den Versuch hinaus, den Teufel mit Beelzebub auszutreiben.

Kirche und Theologie sind also schlecht beraten, wenn sie die Relevanz des christlichen Glaubens ausgerechnet dadurch erweisen zu können meinen, daß sie sich immer tiefer in die »Logik des Wertes« verstricken lassen. Was wäre das für ein *Gott*, den man als *höchsten Wert* zu verehren hätte? Ganz abgesehen davon, daß seine Höchststellung in der Hierarchie der Werte ihn keineswegs davor bewahrt, aus irgendeinem Anlaß seinerseits abgewertet oder gar zur Negation aller Werte entwertet zu werden (womit er freilich noch eher als *Gott* ernstgenommen sein dürfte als in der Position des höchsten Wertes) – ein solcher *Gott* wäre nichts anderes als die Heiligsprechung der Aggressivität menschlichen Denkens und Handelns, der er dann wohl auch selber zum Opfer fallen muß. Nichts bewahrt den als höchsten Wert in Stellung gebrachten *Gott* davor, religiös ausgewertet und verwertet zu werden. »Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon / Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht / . . . , danklos ein / Schlaues Geschlecht . . . «⁷

Die Transformation der Wahrheit des Evangeliums in sogenannte Grundwerte (mit einem göttlichen Höchstwert als Gegenüber) kann für den, der die »Logik des Wertes« begreift, keine christliche Möglichkeit sein. Sie mag gut gemeint sein. Vermutlich hatte schon der Apostel Petrus dergleichen im Sinn, als er aus einer der Wahrheit des Evangeliums entsprechenden Existenz in die obsolet gewordene Loyalität gegenüber der Autorität des Gesetzes

⁵ Nach *M. Scheler*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *ders.*, *Gesammelte Werke* 2, 1980⁶, 216f »gilt . . . das Axiom: das Sein des positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert, und das Nichtsein des positiven Wertes ist ein Unwert.«

⁶ *H. Rickert*, *System der Philosophie I: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921, 118.

⁷ *F. Hölderlin*, *Dichterberuf*, in: *ders.*, *Sämtliche Werke* 2, *Kleine Stuttgarter Ausgabe*, hg. von F. Beissner, 1953, 48.

und den sie repräsentierenden Jerusalemer Autoritäten zurückfiel. Der Apostel Paulus widerstand ihm deshalb bekanntlich ins Angesicht (Gal 2,11ff), und das war wohl so etwas wie die Geburtsstunde christlicher Theologie. Doch lassen wir Petrus! Hier soll nur festgehalten werden, daß die Transformation der Wahrheit des Evangeliums in sogenannte Grundwerte *de facto* die befreiende Kraft dieser Wahrheit in eine »Tyrannei der Werte«⁸ transformiert und damit die Identität des christlichen Glaubens als *fides iustificans* zersetzt. Kein Wert kann uns retten. Auch der höchste Wert kann das nicht.

Selbstverständlich soll mit diesen Bemerkungen nicht unterstellt werden, daß solche Identitätszersetzung eigens gewünscht, gewollt und gezielt betrieben wird. Es liegt mir fern, den – ökonomischen und metaphorischen – Gebrauch des Wortes »Wert« zu anathematisieren. Dergleichen kommt schon deshalb nicht in Betracht, weil auch ohne die ausdrückliche Rede vom Wert dessen Logik am Werke sein kann. So zum Beispiel, wenn der allerdings vorbehaltlos zu begrüßende »Dialog der Religionen« – Hans Küng hat sich, nach wie vor das Zweite Vatikanum hochhaltend, um dessen systematische Intensivierung verdient gemacht – zu einem Markt zu werden droht, auf dem man die humanen Vorzüge der einen Glaubensweise gegen die der anderen abwägen und eine als gegenseitiges Tauschgeschäft mißverständene Reform der real existierenden Religionen empfehlen zu müssen meint. Wer behauptet, mit einer solchen »Theologie der Religionen« den *Rubicon* überschritten zu haben, dürfte Cäsars Fluß mit dem von Krösus durchquerten *Halys* verwechseln⁹.

Die in diesem Band gesammelten Vorträge, Aufsätze und Studien versuchen bei unterschiedlichster Themenstellung alle das eine: der wertlosen Wahrheit des Evangeliums so nachzudenken, daß sich durch die Konzentration auf die Identität des christlichen Glaubens und seinen Wahrheitsanspruch dessen Relevanz für unsere Zeit vermittelt. Ich teile nicht die Meinung, daß die Herausstellung der Relevanz des Glaubens zur Besinnung auf dessen Identität als ein *opus alienum* hinzutritt oder daß die eine theologische Bemühung von der anderen abhält. Schon die Vergewisserung dessen, *was* Gottes Wort zu sagen hat und zu denken gibt, vollzieht sich *innerhalb* der Fragestellungen der Gegenwart und wird deshalb zutage bringen, *inwiefern* es uns anzusprechen und anzuleiten vermag. *Daß* es dies vermag, ist dabei mit axiomatischer Gewißheit vorausgesetzt.

Die Widmung dieses Bandes bezeugt den Frauen und Männern in der Deutschen Demokratischen Republik Respekt, die in geistlicher und weltlicher Hinsicht auf die befreiende Kraft der Wahrheit vertraut haben und mit

⁸ Der Ausdruck ist N. Hartmann, *Ethik*, 1962⁴, 576 entlehnt.

⁹ Vgl. *Aristoteles*, *Rhetorik* Γ, 1407a 39: Κροῖσος ἄλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει.

Gedanken, Worten und Werken für sie eingestanden sind. Nicht wenige theologische Weggefährten gehören dazu. Und ich gebe der Hoffnung Ausdruck, daß die neue Freiheit, die nicht zuletzt vom Gebet und von der theologischen Verantwortung, wenn nicht für die *salus publica*, so doch für die *res publica* ausgegangen ist, nun auch uneingeschränkt der theologischen Forschung und Lehre zugute kommt. Möge die Zeit der akademischen Dunkelmänner, die – um nur ein einziges trauriges Beispiel (es gab weiß Gott Schlimmeres) zu erwähnen – sich als willfährige Zensoren auch an den Universitäten rekrutieren und dafür mißbrauchen ließen, nicht nur unbequeme Gedanken, sondern auch die Namen der in Ungnade gefallenen Kollegen aus dem wissenschaftlichen Verkehr zu ziehen, fortan nur noch die Historiker beschäftigen! Und jene – leider auch in der theologischen Zunft nachweisbaren – Dunkelmänner mögen wenigstens von jetzt ab soviel Anstand zeigen, sich nicht als strahlende Saubermänner zu drapieren. Sie sind allenfalls eine andere – sehr andere! – Art von Opfern und verdienen auf ihre Weise Mitleid. Jetzt ist ohnehin nicht die Stunde, im Zorn auf das zurückzublicken, was sein verdientes Ende gefunden hat, sondern jetzt gilt es, die Hand an den Pflug zu legen und wie überall auf unserer alten und immer noch älter werdenden Erde so auch in Deutschland erneut mit jenem Anfang anzufangen, der in dieser Welt kein Ende findet.

Um die technische Ordnung der Texte dieses Bandes hat sich mein lieber Freund Folkart Wittekind verdient gemacht – will heißen, daß er für alle Versehen, über die sich der Leser ärgern sollte, gern die Verantwortung übernimmt. Ich danke ihm sowie den »wissenschaftlichen Hilfskräften«, stud. theol. Volker Meyer zu Tittingdorf und stud. theol. Andreas Rummel, die nicht nur Korrektur lasen.

Tübingen, am 1. März 1990

Eberhard Jüngel

»Meine Theologie« – kurz gefaßt

I

Meine Theologie – hier stock' ich schon. Bevor ich der mir gestellten Aufgabe zu genügen versuche, »meine Theologie« so knapp wie möglich darzustellen, muß ich erst eine gewisse Verlegenheit überwinden, die mir das besitzanzeigende Fürwort *mein* neben dem Wort *Theologie* bereitet.

Theologie ist Rede von Gott. Deren Näherbestimmung durch ein Possessivpronomen erscheint vermessen, und zwar in doppelter Hinsicht. Wer ist schon das von Gott redende *menschliche Ich*, wenn es darum geht, *von Gott* zu reden? Gewiß nicht nichts. Aber kann es eigentlich sehr viel mehr sein als eine unerhörte Problematisierung der Theologie? Steht es mit *seiner Rede* von Gott der Rede *von Gott* nicht unentwegt im Wege? »Dieu parle bien de Dieu«¹. In der Rede von »meiner Theologie« scheint sich eine maßlose Überschätzung des Theologen und – schlimmer noch! – eine völlig unangemessene Unterschätzung dessen, was Theologie ist, auszudrücken. Soll die Rede gleichwohl einen guten Sinn haben, so muß dieser allererst freigelegt und eigens herausgestellt werden.

Meine Theologie – als Privatsache oder Privatbesitz? Wohl kaum. Theologie hat immer Öffentlichkeitscharakter und kann deshalb schlechterdings nicht als »Hobby« betrieben werden. Die Rede von Gott geht alle an oder keinen. Sie geht uns unbedingt an oder gar nicht. Sie geht aufs Ganze oder ins Leere. Sie kann also Privatsache auf keinen Fall sein. Und Privatbesitz ebenfalls nicht. »Ist doch die Lehre nicht mein«²!

Theologie beansprucht, wahre Rede von Gott zu sein. Man kann Gott nicht ehren, ohne der Wahrheit die Ehre zu geben. Die Wahrheit im Blick auf Gott aber kann man nicht *besitzen*. Sie ist weder Privat- noch Kollektivbesitz. Man kann sie überhaupt nicht *haben*. Wenn man mit ihr zu tun bekommt, dann so, daß sie uns ergreift und wir sozusagen zu ihrem Reich gehören (Joh 16,13). Ich kann nicht Theologe sein, ohne von der Wahrheit, die es zu durchdenken und nachzubuchstabieren gilt, ergriffen zu sein. Habe ich eine Theologie, dann im Sinne eines uns verliehenen Talentes (Mt 25,15), aus dem ein jeder nun allerdings seinerseits das Beste zu machen hat. Vermutlich haben die Väter dasselbe gemeint, als sie die Theologie einen habitus θεός-δοτος nannten.

¹ B. Pascal, *Pensées et opuscules*, hg. von L. Brunschvicg, 1946, 700 (*Pensées* Nr. 799) = *Oeuvres complètes*, hg. von J. Chevalier (Bibl. de la Pléiade 34), 1969, 1317 (Nr. 743).

² M. Luther, *Eine treue Verwahrung zu allen Christen ...* 1522, WA 8, 685,6 = BoA II, 308,6f.

Meine Theologie – als Ausdruck der Originalität eines Christenmenschen? Auch das dürfte sich mit dem Wesen theologischer Wahrheit schlecht vertragen. Die Wahrheit der Rede von Gott ist zwar allemal ein Original: sie ist ursprünglich und eben deshalb alle Morgen frisch und neu. Weh dem, der sie trivialisiert! Doch wer der Ursprünglichkeit dieser Wahrheit denkend verpflichtet ist, dürfte andere Interessen haben als die, auch selber noch möglichst originell zu sein. Originell sein zu *wollen* ist ohnehin ein Selbstwiderspruch, der immer dann gedeiht, wenn charakterlose Subjektivität sich auf Kosten der Substanz zu profilieren sucht. Die Selbstprofilierungssucht neuerzeitlicher Theologen – in jüngster Zeit ihr Schielen nach den Medien! – wächst denn auch in demselben Maße, in dem die theologische Substanz verlorengeht. Theologie, die nur oder vor allem deshalb von Interesse wäre, weil sie meine – oder meines Kollegen – Lehre wäre, bliebe empfindlich hinter dem für die Rede von Gott wesentlichen Anspruch auf Wahrheit zurück. Nicht weil sie zu unbescheiden ist, sondern weil sie nicht hoch genug greift, ist die Rede von »meiner Theologie« so problematisch.

Meine Theologie – als Ausdruck persönlicher Verantwortung für sachgemäße und zeitgemäße Rede von Gott gewinnt die Wendung einen guten Sinn. Und in diesem Sinn ist sie sogar unverzichtbar. Denn unter Theologie verstehen wir genauerhin diejenige menschliche Rede von Gott, in der Gott auf verantwortliche Weise gedacht und zur Sprache gebracht wird. Das kann zwar ganz gewiß nicht in splendid isolation geschehen. Im Zusammenhang des Christentums ist Theologie eine allen Glaubenden gemeinsam gestellte Aufgabe, die sich nur in Gestalt einer *gegenseitigen Förderung* des Verstehens der Glaubenswahrheit lösen läßt. Gegenseitige Förderung bedeutet aber immer auch *gegenseitige Kritik*. Theologische Arbeit ist der Zusammenschluß zu solcher Gegenseitigkeit im Dienste wachsenden Einverständnisses der Glaubenden mit der Wahrheit des Glaubens und so auch untereinander. Wo man Gott als *unseren* Vater anruft, kann sich die der Rede von Gott geltende menschliche Verantwortung nicht in individualistischer Borniertheit vollziehen. Theologie ist ein sozietäres Ereignis. Sie ist kirchliche Theologie. Aber gerade so ist sie nun doch zugleich Ausdruck meiner sehr persönlichen Beteiligung am Verstehenswillen und an der Verstehensfähigkeit aller Glaubenden.

Auch gemeinsam wahrgenommene Verantwortung hört nicht auf, die Verantwortung des Einzelnen zu sein. Das menschliche Ich wird bei seinen Versuchen, verantwortlich von Gott zu reden, nicht ausgelöscht: weder von dem in menschlichen Worten zur Sprache kommenden Gott noch von der eine gemeinsame Sprache findenden Gemeinschaft der Glaubenden. Die *communio sanctorum* trägt keine Uniform. Ihr Denken und Reden spiegelt vielmehr mit wachsendem Einverständnis den Reichtum ihres Gegenstandes. Als »Haushalter der bunten Gnade Gottes« (1Petr 4,10) sind die Theologen jedenfalls erklärte Feinde eines pseudoorthodoxen »Grau in Grau«. Jeder

Theologe ist persönlich von der Wahrheit ergriffen, die er denkend, redend und selbstverständlich auch handelnd zu verantworten hat. Theologie trägt insofern immer auch die individuellen Züge einer Lebensgeschichte. Sie ist ein Stück weit theologische Biographie. Wird gar, wie Joh 8,32 verheißen, die Wahrheit als Befreiung erfahren, so kann es gar nicht anders sein, als daß die unverwechselbar eigene Erfahrung das Ganze der theologischen Arbeit mitbestimmt. Dem Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, entspricht in der Theologie die Freiheit, seine eigenen Erfahrungen befreiender Wahrheit mitauszusagen: nicht so sehr in Gestalt einer eigenen Aussage als vielmehr in der Art und Weise, wie nun eben gerade ich Theologie treibe. In diesem Sinne ist mit *Schleiermacher* zu behaupten, daß es »jeder evangelischen Dogmatik gebührt . . . , Eigentümliches zu enthalten«³.

So verstanden mag denn auch der Versuch, »meine Theologie« darzustellen, zumindest kein von vornherein verfehltes Unternehmen sein. Ich tue es im folgenden in der auf Vollständigkeit gar nicht erst reflektierenden Gestalt theologischer Confessiones, merke dazu aber vorsorglich an, daß der geneigte Leser sich irgendwelches Vergleichen besser gleich aus dem Kopf schlägt.

II

1. Ich glaube, darum rede ich. Nicht von mir und meinem Glauben – das jedenfalls nur, sofern es nun einmal dazugehört. Ich glaube, darum rede ich von dem Gott, an den ich glaube, und von seiner befreienden Wahrheit. Ich glaube, darum rede ich von dem Gott, der als Mensch zur Welt gekommen ist und sich in der Person Jesu Christi zu unserem Heil als Gott offenbart hat. Ich glaube, darum rede ich von Jesus Christus als der Wahrheit Gottes, die frei macht. Solche Rede von Gott, denkend verantwortet, ist Theologie. Sie ist – mit *Ernst Fuchs* formuliert – Sprachlehre des Glaubens.

Glaube lebt von der ursprünglichen Einheit von Wahrheit und Freiheit in Gott. Das unterscheidet ihn von jedem menschlichen Vermögen, vom Wissen und seiner Wahrheit ebenso wie vom Tun und seiner Freiheit. Deshalb ist der Glaube und die ihm geltende Theologie weder der Metaphysik oder ihren erkenntniskritischen Erben noch der Moral zuzuordnen. Im Glauben kommt der Mensch vielmehr zu einer von ihm selbst weder durch Wissen noch durch Handeln zu gewinnenden Ganzheit seines Seins, die allein der Begegnung mit der ganz machenden ursprünglichen Einheit von Wahrheit und Freiheit in Gott sich verdankt. Glaubend findet der Mensch Ganzheit, nicht nur für sich, sondern Ganzheit als »unmittelbare Gegenwart des gan-

³ F. *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830), Bd. I, hg. von M. Redeker, 1960⁷, 142 (§ 25).

zen ungeteilten Daseins«⁴. Die Bibel nennt diese Ganzheit shalom und unterscheidet sie dadurch vom totalitären Begriff eines Ganzen, das, wenn überhaupt, nur erzwungen werden kann und das deshalb sein Merkmal darin hat, daß de facto ein zwingender Teil für das zu erzwingende Ganze steht. Gegenüber diesem totalitären »pars pro toto« redet der Glaube von einer ganz machenden Ganzheit, die als ursprüngliche Einheit von Wahrheit und Freiheit *die Liebe* ist, als die sich Gott selbst bekannt gemacht hat.

Demgemäß gibt sich der Glaube mit keiner Wahrheit zufrieden, die nicht befreiend wirkt. Er weiß wohl, daß es »Wahrheiten« gibt, die der Freiheit im Wege stehen. Und er weiß auch, daß es »Freiheiten« gibt, die der Wahrheit Gewalt antun. Von den Wahrheiten des Wissens und den Freiheiten des Handelns ist der Glaube aber auch dann fundamental unterschieden, wenn die Wahrheit des Wissens und die Freiheit des Tuns Hand in Hand gehen oder zumindest einander suchen und suchend sich aufeinander zubewegen. Denn der Glaube sucht nicht. Er findet. Er lebt von gefundener Liebe, deren befreiende Wahrheit er dann freilich zu verstehen und immer noch besser zu verstehen sucht. So wie ein glücklicher Finder allererst durch den Fund, den er macht, zum glücklichen Finder wird, so wird der Glaube auch erst durch die Liebe, die Gott selber ist, zum Glauben. Der Liebe, die Gott selber ist, ist es wesentlich, sich entdecken zu lassen. Sie ist selber das primäre Subjekt ihrer Entdeckung, insofern ihre Funken als Funken des Geistes Gottes auf ein menschliches Subjekt überspringen und den Glauben als das Entdecken Gottes hervorrufen. Im Heiligen Geist kommt Gott so zum Menschen, daß der Mensch zum Glauben kommt. Gott findend findet der Glaube dann auch sich selbst. Gott entdeckend entdeckt der Mensch sich als Glaubenden. Glaubend macht der Mensch eine unvergleichliche Erfahrung, die die Reihe der weltlichen Erfahrungen elementar unterbricht und sich doch auf sie bezieht: eine Gotteserfahrung, die als solche eine Erfahrung mit der Erfahrung ist und auf keinen Fall verschwiegen werden will. Ich glaube, darum rede ich.

Der vom Apostel (2Kor 4,13) zitierte alttestamentliche Satz (Ps 116,10) formuliert die bezwingende Erfahrung befreiender Wahrheit, aus der die christliche Theologie hervorgeht und der sie gilt. Theologie ist Rede von Gott, dem Herrn. Aber die Notwendigkeit, von diesem Herrn zu reden, ist im Unterschied zum gewaltsamen Zwang, der knechtet, die bezwingende Kraft befreiender Wahrheit. Gottes Herrschaft befreit. Denn sie ist die Herrschaft der von den Lebenslügen, in die der Mensch sich selbst und andere verstrickt, befreienden Wahrheit. Sie befreit von der Sünde, mit der der Mensch sich selber entmündigt und fesselt. Sie befreit zu einem Gott entsprechenden Leben in Gottes kommendem Reich, das als Reich der Freiheit sein Licht schon jetzt vorauswirft. Theologie kann deshalb gar nichts anderes

⁴ H. Steffens, Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, zitiert nach F. Schleiermacher, Der christliche Glaube I, 17 (§ 3,2).

sein als die denkend verantwortete Rede vom in seiner Wahrheit befreienden Gott: Theologie der Befreiung.

2. Ich glaube, darum höre ich. Der Glaube kommt aus dem Wort, in dem Gott zur Sprache kommt (Röm 10,17). Es ist ein dem Menschen und seiner Welt zugute kommendes Wort, in dem Gott sich aussagt und zusagt: Evangelium. Wer glaubt, kennt Gott als den, der sich im Evangelium aussagt und zusagt, so daß die Bedeutung des Wortes »Gott« entstellt und verfehlt wird, wenn sie nicht durch das Evangelium definiert wird. Auch als Wort des Gesetzes hat »Gott« nur dann eine berechtigte Bedeutung, wenn diese durch das Evangelium definiert wird. Im Evangelium aber kommt Gott als der zur Sprache, der in der Person des Menschen Jesus zur Welt gekommen ist, um so, in der Einheit mit diesem nach kurzer, aber unvergeßlicher öffentlicher Wirksamkeit sein Leben am Galgen verlierenden jüdischen Menschen, seine wahre Gottheit zu definieren. Im Evangelium kommt Gott als der zur Sprache, der er von Ewigkeit zu Ewigkeit ist.

Wohlgemerkt: Gott kommt selbst zur Sprache. Er nimmt selber das Wort. Ja, zu seinem Sein gehört von Ewigkeit her ansprechende Sprache. Kein Mensch kann von sich aus reden. Gott ist der von sich aus Redende. Sein Wort ist ursprünglicher Ausdruck seines Seins und ursprüngliche Anrede und in der Einheit von beidem aus Nichts schaffendes Wort. Der Glaube hört dieses Wort. Er weiß sich selber durch es geschaffen. Er verdankt sich ihm. Er tritt vernehmend ins Dasein. Und er kommt immer wieder auf das ihn schaffende Wort zurück. Ich glaube, darum höre ich auf den von sich aus redenden Gott.

Der Glaube hört auf Gott selbst. Nicht auf menschliche Gottesgedanken, nicht auf die Vorstellungen, die sich selbstverständlich auch die Glaubenden von Gott machen, sondern allein auf Gott selbst. Denn der Glaube ist die kühne Gewißheit, Gott selber kennengelernt zu haben: den zur Welt gekommenen, den Mensch gewordenen, den zur Sprache kommenden Gott. Vom Feuer seines Heiligen Geistes – und sei es auch nur von einem Funken desselben – erfaßt, ist der Glaubende selber Feuer und Flamme für die vernommene Wahrheit.

Ein gefährliches Feuer! Der auf Sicherheit bedachten Welt mag es als eine Torheit erscheinen, sich von ihm entzünden zu lassen – so wie der auf ihre eigene Klugheit bedachten Vernunft das Wort von dem als Mensch zur Welt und in ihr zu Tode gekommenen Gott als Torheit erscheint (1Kor 1,18). Der Glaube nimmt sich gleichwohl die Freiheit, auf es zu hören. Narrenfreiheit? Sei's drum! Narren sind mitunter die einzigen, die unbequeme Wahrheit zu sagen wagen. Das gilt auch für die »Narren um Christi willen« (1Kor 4,10). Theologie wird deshalb in dem Maße, in dem sie Theologie des Wortes Gottes ist, sich immer wieder in eine Narrenrolle versetzt sehen: in die Rolle eines Kathedernarren im Hause der Wissenschaft. Doch wenn sie der Wahrheit dient, wird sich die Theologie dieser Rolle nicht zu schämen haben.

Der Glaube kann freilich auf Gott selbst nur hören, indem er auf menschliche Worte hört. Gott kommt menschlich zur Sprache. Er wählt sich menschliche Zeugen, in deren oft nur allzu menschlichen Worten sich Gottes Geist ausspricht. Der Glaube erkennt alle diejenigen menschlichen Worte, die die Geschichte des Zur-Welt-Kommens Gottes ursprünglich bezeugen, als Ursprungsworte des Glaubens und sammelt sie als Texte Heiliger Schrift, um auf die Wahrheit zu hören, die sie zu sagen haben. Theologie ist Auslegung der Heiligen Schrift.

3. Ich glaube, darum staune ich. Und wie! Glaubend erfährt der Mensch Gott als sein und aller Dinge unerschöpfliches Geheimnis: als das schlechthin Überraschende, das sich gleichwohl von selbst versteht oder doch verstehen sollte; als ein schlechthin singuläres Ereignis, das doch von unüberbietbarer Allgemeinheit ist; als ewiges Sein und doch voller Werden; als das Allerkonkreteste, das als solches das concretissimum universale ist; als den Vater im Himmel, der sich im Menschenbruder auf Erden offenbart. Glaubend erfährt der Mensch den als Mensch zur Welt gekommenen, gekreuzigten und von den Toten auferstandenen Gott als das beziehungsreiche Wesen, das sich als Vater, Sohn und Geist voneinander unterscheidet und als Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins aufeinander bezieht. Glaubend erfährt der Mensch das Geheimnis des dreieinigen Gottes, der die Beziehungslosigkeit des Todes an sich selber erträgt, um in der Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens das beziehungsreiche Wesen der Liebe zu sein. Es ist das Geheimnis einer inmitten noch so großer trinitarischer Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit. Im Glauben an den dreieinigen Gott erschließt sich die Tiefe des Wortes vom Kreuz. Ich glaube, darum staune ich über das mysterium trinitatis als Summe des Evangeliums: Gott von Ewigkeit her und also an und für sich ist der *Gott für uns*.

Geheimnis ist Gott also nicht im Sinne eines unerkennbaren mysterium logicum oder arcanum naturae oder im Sinne eines zu verschweigenden secretum politicum, sondern als sich mitteilendes mysterium salutis. Geheimnis ist Gott nicht im Sinne eines sich dem Erkennen verschließenden und dem Verstehen entziehenden Dunkels, sondern als das sich nur von sich aus erschließende ewigreiche Sein des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes, als Fülle des Lichts. Die Türen des Geheimnisses tun sich nur von innen auf. Wenn sie sich aber auftun, dann gibt das Geheimnis sich zu erkennen, ohne dadurch aufzuhören, Geheimnis zu sein. Das Mysterium büßt seinen Charakter als Mysterium nicht ein, wenn es sich mitteilt. Ganz im Gegenteil: Je tiefer man es erkennt, desto geheimnisvoller wird es.

Gott ist dieses Geheimnis. Sein Sein ist nicht dunkel, sondern unerschöpfliches Licht: Lebenslicht, das den Tod überwindet. Ist Gott verborgen, dann ist er es im Lichte seines eigenen Seins (1Tim 6,16). Offenbarung ist das Eingehen dieses Lichtes in die selbstverschuldete Finsternis der Welt, also die Verwandlung der schlechthinnigen Verborgenheit Gottes in seine präzise

Eberhard Jüngel

Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit

Theologische Erörterungen IV



Eberhard Jüngel

*Indikative der Gnade –
Imperative der Freiheit*

Theologische Erörterungen IV

Mohr Siebeck

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Jüngel, Eberhard:

Theologische Erörterungen / Eberhard Jüngel. – Tübingen : Mohr Siebeck

4. Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. – 2000

ISBN 3-16-147366-3

ISBN 3-16-147367-1

© 2000 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Pfäffingen aus der Garamond-Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	VII
1. Zum Wesen des Christentums (1994)	1
2. Untergang oder Renaissance der Religion? Überlegungen zu einer schiefen Alternative (1995)	24
3. Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung (1991)	40
4. Meine Zeit steht in Deinen Händen (Psalm 31,16). Zur Würde des befristeten Menschenlebens (1997)	58
5. Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift (1978)	84
6. Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V (1984)	161
7. Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens (1997)	205
8. Gewinn im Himmel und auf Erden. Theologische Bemerkungen zum Streben nach Gewinn (1997)	231
9. Häresis – ein Wort[,], das wieder zu Ehren gebracht werden sollte. Schleiermacher als Ökumeniker (1999)	252
10. Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas (1992)	279
11. Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft	296
12. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Herausforderung und Chance für die universitäre Theologie	312
13. Der Gottesdienst als Fest der Freiheit. Der theologische Ort des Gottesdienstes nach Friedrich Schleiermacher (1984)	330

14. Was ist die theologische Aufgabe evangelischer Kirchenleitung? (1994)	351
15. Thesen zum Amt der Kirche nach evangelischem Verständnis (2000)	373
 Bibliographische Nachweise	 381
Namenregister	383
Sachregister	386

Vorwort

I

Indikative der Gnade – es gibt sie. Man muß sie nur entdecken. Indikative der Gnade – wir brauchen sie, damit die die Welt beherrschenden Imperative solche der Freiheit werden.

Wer auf den großen, souveränen und gnadenreichen Indikativ der Menschwerdung Gottes aufmerksam geworden ist, der wird auch die vielen eher kleinen, auf ihre Weise aber ebenfalls souveränen Indikative der Gnade entdecken, die jener große Indikativ des Heils aus sich herausgesetzt hat und noch immer aus sich heraussetzt: als Ereignisse und in institutioneller Gestalt. Jeder Gottesdienst gehört dazu und jeder Augenblick selbstvergessenen Daseins; aber auch die Voraussetzungen des Staates, die dieser selbst – nach der treffenden Feststellung Ernst-Wolfgang Böckenfördes¹ – weder schaffen noch garantieren kann, gehören dazu. Jeder authentische Sabbat in jüdischer oder christlicher Gestalt gehört dazu, jede verlässliche Freundschaft – ganz zu schweigen von der leidenschaftlichen Liebe, in der Gott und Mensch dasselbe Geheimnis miteinander teilen. Die Sprache, die wir sprechen, gehört dazu und »der bestirnte Himmel über uns« – doch »das moralische Gesetz in uns« gehört nicht dazu. Es gehört in das Reich der Imperative – als deren erhabenster.

Zwischen beiden, den Indikativen der Gnade und dem Reich der Imperative, so zu unterscheiden, daß sie in einer dem Menschen wohltuenden Weise aufeinander bezogen werden – das ist das Ziel, dem die meisten der in diesem neuen Aufsatzband versammelten Texte zu entsprechen versuchen. Im gegebenen Fall wurde der Vortragsstil mit Bedacht beibehalten.

II

Indikative der Gnade unterbrechen die Herrschaft der Imperative: seien es nun – um nur an die bekannten Kantschen Unterscheidungen zu erinnern – hypothetisch-problematische, hypothetisch-assertorische oder kategorische

¹ So jüngst erneut: E.-W. Böckenförde, Stellung und Bedeutung der Religion in einer »Civil Society«, in: ders., Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, 1999, 256–275, 267.

bzw. technische, pragmatische oder kategorische Imperative. Ohne dazwischentretende Indikative der Gnade droht die Herrschaft der Imperative zur Tyrannei zu werden.

Zumindest in unserer Weltgegend liegt diese Gefahr auf der Hand. Der abendländische Mensch, der *sein* Menschentum zu globalisieren versucht, ist je länger je mehr der sich unter den Druck von Imperativen setzende, der sich selber necessitierende Mensch geworden. War es früher die *Wirklichkeit* – man nannte sie *Natur* –, die ihr entsprechend zu leben verlangte, so sind es längst die von uns erzeugten *Imperative* und die ihnen gehorchenden *Taten*, denen sich die Wirklichkeit verdankt, in der wir leben oder doch zu leben meinen. Diese Wirklichkeit würde zusammenbrechen, wenn die sich fast von selbst fortsetzende Kette von Befehlen, mit denen sich der abendländische Mensch unter Druck setzt, abrisse. Sie liefe ins Leere – und der sie garantierende Mensch mit ihr. Spätestens dann würde sich zeigen, daß ein sich selbst nur noch fordernder Mensch überfordert ist. Der die Welt schulternde Atlas der Neuzeit ist in Wahrheit überaus hilfsbedürftig.

III

Imperative müssen sein. Aber sie müssen nicht so sein, daß die den Befehl befolgenden Subjekte dabei zu Knechten des von ihnen selbst erzeugten Drucks werden – und das, ohne es überhaupt zu bemerken. »Das Beste in der Welt ist ein Befehl« (Carl Schmitt)? Dann wäre das Zweitbeste in der Welt der Gehorsam. Im Augenblick des drohenden Chaos mag das vielleicht so sein. Vielleicht. Doch besser als jeder Befehl ist die Freiheit, der dann auch Imperative entspringen können und müssen. Immanuel Kant war der Auffassung, daß die kategorischen Imperative den Grund ihrer Möglichkeit darin haben, »daß sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür ... als lediglich auf die *Freiheit* derselben beziehen«². Doch woher diese Freiheit? Wirklich aus der gesetzgebenden Vernunft selbst? Also wieder aus einer imperativen Instanz?

Der christliche Glaube kennt den Indikativ befreiender Gnade als Ursprung der Freiheit, der dann die für die Wohlfahrt des menschlichen Lebens unerläßlichen Imperative entspringen: Imperative der Freiheit. Sie kennen ihre Grenzen. Das ist *ihre* Souveränität. Sie erlaubt es ihnen, der Tyrannei der Imperative entgegenzuwirken. Und das einfach dadurch, daß sie, statt fortzeugend stets neue Imperative zu gebären, den sie unterbrechenden Indikativen weichen. Auch Rücktritte können rettend sein.

² I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, 1907, 203–493, 222.

IV

Der Verlag Mohr Siebeck hat meine bisher im Chr. Kaiser Verlag veröffentlichten Aufsatzbände zu betreuen übernommen. Die schon erschienenen drei Bände werden neu aufgelegt und durch diesen neuen und einen weiteren, in absehbarer Zeit folgenden Band sozusagen fortgeschrieben und von nun an als »Theologische Erörterungen I« usw. durchnummeriert. Ich bin Herrn Georg Siebeck für die großzügige Entscheidung, den *Theologischen Erörterungen* in seinem Haus einen bleibenden Ort zu geben, herzlich dankbar. Für die sorgfältige Durchsicht der Texte danke ich meiner Assistentin Frau Dr. Christiane Tietz-Steiding und den ihr assistierenden Herren Tilo Knapp und Thomas Vogt. Sie haben auf ihre Weise den angeblich dunklen Heraklit ins helle Licht gerückt: »Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt« (Frgm. 22 B 89).

Berlin, im dortigen Wissenschaftskolleg,
zu Beginn des Jahres 2000

Eberhard Jüngel

Zum Wesen des Christentums¹

I

Was ist das eigentümlich Christliche? Was ist das Wesen des Christentums?

1. Ich zitiere zunächst zwei Antworten: »Das Christentum ist die paradoxe Wahrheit, ... daß das Ewige einmal in der Zeit gegenwärtig geworden ist.«² Mehr braucht man nicht zu wissen. »Selbst wenn die [diesem Ereignis des Zeitlichwerdens der Ewigkeit] gleichzeitige Generation nichts anderes hinterlassen hätte als die Worte: »Wir haben geglaubt[,] daß der Gott anno so und so sich gezeigt hat in der geringen Gestalt eines Knechts, unter uns gelebt und gelehrt hat, und alsdann gestorben ist« – das ist mehr als genug ...; denn diese kleine Anzeige, dies weltgeschichtliche N. B. reicht zu«³. So Kierkegaard, der das Christentum als Ausdruck des Glaubens an die Menschwerdung Gottes und als nichts anderes begriffen wissen will. Doch jenes kleine weltgeschichtliche *Nota Bene* hat es in sich. Denn der Glaube an die Menschwerdung Gottes bestimmt zutiefst die Existenz derer, die daran glauben, ja nach deren Selbsteinschätzung nicht nur ihre eigene Existenz, sondern die Existenz der Welt. Und insofern gehört zu dieser ersten, der Kierkegaardschen Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Christentums die zweite, die reformatorische Antwort:

»Letztendlich ist das Christentum *Freiheit*: Postremo, libertas est christianismus.«⁴ Diese knappe Wesensbestimmung des Christentums durch den jungen Melancthon hat offensichtlich auch philosophisch überzeugt. Mit freilich anderen Konnotationen als der Reformator haben später z.B. Fichte⁵ und Hegel⁶ das Christentum als *Religion der Freiheit* aufgefaßt und dabei wieder-

¹ Vortrag bei der Sitzung des Ordens Pour le mérite in Bad Schachen, 25.–28. September 1993.

² S. Kierkegaard, Das Buch über Adler, Gesammelte Werke, 36. Abt., neugeordnet und übers. von H. Gerdes, 1962, 49f.

³ S. Kierkegaard, Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie von Johannes Climacus, Gesammelte Werke, 10. Abt., übers. von E. Hirsch, 1952, 101.

⁴ Ph. Melancthon, Loci communes. 1521, in: ders., Werke in Auswahl, hg. von R. Stupperich, Bd. II/1, ²1978, 15–185, 148, 19.

⁵ Vgl. J. G. Fichte, Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in: ders., Sämtliche Werke, hg. von I. H. Fichte, Bd. 4 (2. Abt., Bd. 2), 1845 (Nachdr. 1965), 367–600, 522. 531ff.

⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, Zur Geschichte der Philosophie. Einleitung (Vorlesungsmanu-

um der Reformation eine wesentliche Rolle für die geschichtliche Verwirklichung der als Wesen des Christentums verstandenen Freiheit zuerkannt. Und selbst Karl Marx hat – wohl im direkten Anschluß an Hegel, der in der französischen Revolution »in anderer Gestalt die luther'sche Reformation vollbracht« sah⁷ – als »Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit ... die *Reformation*« identifiziert, insofern »Luther ... die Knechtschaft aus *Devotion* besiegt«, dafür allerdings »die Knechtschaft aus *Überzeugung* an ihre Stelle gesetzt hat«⁸.

2. Ich halte die Kennzeichnung des Christentums als *Glauben an die Menschwerdung Gottes* und eben deshalb als *Religion der Freiheit* für zutreffend und möchte sie im folgenden ein wenig explizieren. Vorausgesetzt ist bei dem folgenden Versuch, das Wesen des *Christentums* zu bestimmen, immer, daß das Wesen der *Religion* – jedenfalls aus der Sicht des Christentums – »weder Denken noch Handeln«⁹ ist, weder theoretisches Wissen noch moralische Praxis, sondern eben *Glauben*. Glauben aber ist ein die eigene Existenz sammelndes, ein mein ganzes Leben konzentrierendes *Vertrauen auf Gott* und als solches zwar keine Erfahrung in der Reihe weltlicher Erfahrungen, wohl aber eine Erfahrung mit diesen weltlichen Erfahrungen: eine Erfahrung mit der Erfahrung, in der der Glaubende sich inmitten aller Bedrohung durch die Möglichkeit des Nichtseins als von Gott ins Sein gerufen und zu ewigem Sein bestimmt erfährt. Daß der solchermaßen vom Denken und vom Handeln unterschiedene Glaube – Schleiermacher nannte ihn eine »eigne Provinz im Gemüthe«¹⁰ – dann, schon um sich selbst zu verstehen, seinerseits das *Denken* ruft und also als *fides quaerens intellectum* existiert und daß er, weil er die Welt zu einem wenigstens halbwegs gelingenden Gleichnis des Reiches Gottes gestalten will, zum *Handeln* anleitet: daß der Glaube sich also mit Denken und Tun *verbindet*, darf doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Religion in ihrem Wesen weder Denken noch Handeln, sondern eben *Glauben*¹¹ ist. Un-

skript 1820), in: *ders.*, Gesammelte Werke, Bd. 18, hg. von W. Jaeschke, 1995, 33–94, 56f.; G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hg. von F. Brunstäd, 1961, 339. Dazu W. Pannenberg, Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, in: *ders.*, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 1978, 78–113.

⁷ Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, mit einem Vorwort von K. L. Michelet, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hg. von H. Glockner, Bd. 19, 1965, 526.

⁸ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, 1961, 378–391, 385f.

⁹ F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1. Aufl. 1799), in: *ders.*, Kritische Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 2, hg. von G. Meckenstock, 1984, 185–326, 211, 32f.

¹⁰ AaO., 204, 35.

¹¹ Die *fides quaerens intellectum* intendiert also keine sich vom Glauben emanzipie-

ter dieser Voraussetzung soll nun nach dem Proprium der *christlichen* Religion gefragt werden.

Dabei muß der Fragende sich allerdings eines *methodologischen Problems* bewußt sein, das mit der Frage nach dem Wesen des Christentums unlösbar verbunden ist: eines methodologischen Problems, das sich bereits anmeldet, wenn z.B. der *Reformation* eine besondere hermeneutische Funktion für die Bestimmung des Wesens des Christentums zuerkannt wird. »Mit welchem Recht?« – werden römisch-katholische oder orthodoxe Christen fragen. Und damit ist das methodologische Problem unübersehbar zur Stelle. Es läßt sich in die Frage kleiden, *wo* genau sich das Wesen des Christentums zu erkennen gibt. Ich illustriere zunächst die Bedeutung dieses methodologischen Problems an einer klassischen Kontroverse.

II

Unter dem Titel »Das Wesen des Christentums« hat der frühere Kanzler dieses Ordens, Adolf von Harnack, zu Beginn dieses Jahrhunderts eine vielbeachtete Vorlesung für Hörer aller Fakultäten gehalten, die alsbald veröffentlicht wurde und – in 14 Sprachen übersetzt – eine außerordentliche Verbreitung fand¹². Obwohl der Ausdruck »Wesen des Christentums« vermutlich eine pietistische Wortbildung ist¹³, ist er nach einer Bemerkung von Ernst Troeltsch erst durch Harnacks Vorlesungen »ein allgemein bekannter und gebräuchter«¹⁴ Ausdruck geworden. Troeltsch bemerkt das in kritischer Ab-

rende Gnosis, sondern eine durch den intellectus fidei ermöglichte Intensivierung des Glaubens, so daß es sich nahelegt, von einer fides quaerens intellectum quaerentem fidem zu reden.

¹² A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hg. und kommentiert von T. Rendtorff, 1999.

¹³ Als ältester bekannter Beleg gilt die Wendung »das *Principal* – und *substantialische Wesen des Christentums*« aus einem um 1640 verfaßten und 1666 posthum veröffentlichten Text des pietistischen Pastors *Joachim Betke*. Als Buchtitel begegnet »*Essentia religionis christianae*« in einer 1673 erschienenen Monographie des Labadisten *Pierre Yvon* (vgl. *H. Wagenhammer*, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, 1973, 121ff. 140ff.). In einer Predigt des Bengel-Schülers *Christian August Crusius*, die *J. A. Ernesti* 1762 in seiner Zeitschrift »*Neue theologische Bibliothek*« besprochen hat, ist ebenfalls vom »Wesen des Christentums« die Rede. *Philipp Jakob Spener* (*Der Evangelische Glaubens-Trost*, Bd. 2, 1695, 105) nennt, rückbezogen auf das Christentum, die Wiedergeburt »das rechte Wesen davon«. Ältere Wendungen wie »*forma Christianismi*« oder »*substantia Christianismi*« bereiten den Weg zur Rede vom »Wesen des Christentums«, die ihrerseits sowohl das wahre Christentum als auch das das Christentum konstituierende Prinzip (im Unterschied zur Wirklichkeit des Christentums) bedeuten kann.

¹⁴ E. Troeltsch, Was heißt »Wesen des Christentums«?, *ChW* 17 (1903), 443–446. 483–488. 532–536. 578–584. 650–654. 678–683, 443, wieder abgedruckt in: *ders.*, *Gesammelte*

sicht und stellt gegenüber dem geläufig gewordenen Gebrauch des Ausdrucks, aber auch im Sinn einer kritischen Rückfrage an Harnacks Vorgehen die Frage: »Was heißt ›Wesen des Christentums‹?« Die Frage ist in der Tat unerläßlich.

1. Harnack hatte seine Aufgabe, das Wesen des Christentums zu bestimmen, »als eine rein historische« verstanden. Es ging ihm darum, »das Wesentliche und Bleibende in den Erscheinungen auch unter spröden Formen zu erkennen, es herauszuheben und verständlich zu machen«¹⁵. Gegenstand dieser angeblich rein historischen Fragestellung ist die Verkündigung Jesu und die »Gesamterscheinung der von ihm ausgegangenen Wirkungen«¹⁶. Den »geschichtlichen Befund, gegliedert, aber in seiner Totalität« darzustellen »und aus ihm das Wesentliche« zu »entnehmen«¹⁷, ist das Ziel des angeblich rein historischen Verfahrens, von dem ausdrücklich jede »apologetische und ... religionsphilosophische Betrachtung« ausgeschlossen sein soll¹⁸.

Troeltsch hielt einen solchen methodologischen Standpunkt indessen für eine Selbsttäuschung. Obwohl er Harnacks historische Kunst bewunderte und die Ergebnisse seiner Geschichtsforschungen weitgehend übernahm, widersprach er der hermeneutischen Einstellung Harnacks mit der Forderung, sich der systematischen Voraussetzungen bewußt zu werden, die ein »Suchen nach dem Wesen des Christentums« einschließt. Denn nach dem »Wesen des Christentums« fragen, das heißt für Troeltsch: »das organisierende und hervorbringende Prinzip der Fülle von Lebenserscheinungen suchen, die wir das Christentum nennen«¹⁹. Doch welche Lebenserscheinungen zählen wir *zu Recht* zum Christentum, so daß sie auf dasselbe »organisierende und hervorbringende Prinzip« zurückgeführt werden können? Welche sich als christlich verstehenden Lebenserscheinungen sind hingegen eher als *Entartungen* des Christentums anzusehen, so daß sie gerade nicht auf dasselbe »organisierende und hervorbringende Prinzip« zurückverweisen, also nicht als Ausweisungen des Wesens des Christentums in Betracht kommen? Und nach welchem *Kriterium* kann man derart unterscheiden?

Nach dem Urteil Troeltschs vermag die angeblich rein historisch-induktive Fragestellung Harnacks diesen Fragen nicht zu genügen und also die Aufgabe der Wesensbestimmung nicht zu lösen. Ist doch die »Wesensbestimmung« nach Troeltsch »eine Aufgabe höherer Ordnung«, die sich nur »an dem Punk-

Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, ²1922 (Neudr. 1962), 386–451, 386.

¹⁵ A. von Harnack, Das Wesen des Christentums, 41.

¹⁶ AaO., 45.

¹⁷ AaO., 50.

¹⁸ AaO., 56.

¹⁹ E. Troeltsch, Was heißt »Wesen des Christentums‹?, 394.

te des Uebergangs der empirisch-induktiven Geschichte zur Geschichtsphilosophie«²⁰ angemessen stellen und lösen läßt.

2. Das von Troeltsch markierte methodologische Problem war in anderer Gestalt auch früheren Zeiten vertraut: so z. B. dem *Pietismus* mit seiner Frage nach dem »wahren Christentum« bzw. nach seinem »rechten Wesen«. In wieder anderer Gestalt war das Problem der *Aufklärung* vertraut mit ihrer Unterscheidung zwischen »zufälligen Geschichtswahrheiten« (bzw. »Verités de Fait« oder »Verités Positives«) und – durchaus in der Geschichte anschaulich werdenden – »notwendigen Vernunftwahrheiten« (bzw. »Verités de Raison« oder »Verités Eternelles«)²¹ und der ihr parallelgehenden Unterscheidung zwischen vernünftigem (natürlichem) Religionsglauben und statutarischem Kirchenglauben (Geschichtsglauben). Das Problem stellt sich verschärft, wenn man wie Fichte der Meinung ist, daß das Christentum in »seinem wahren Wesen noch nie zu allgemeiner und öffentlicher Existenz gekommen« ist und dennoch bereits »gewirkt« habe, »um nur erst sich selbst den Weg zu bahnen und die Bedingungen seiner öffentlichen Existenz hervorzubringen«²².

Troeltsch hat daraus dann die Konsequenz gezogen, daß für die Bestimmung des Wesens des Christentums der jeweilige als wahrhaft christlich behauptete Standpunkt ausschlaggebend sei, insofern ihm eine eminent kritische Funktion bei der unerläßlichen Unterscheidung des Relevanten und Irrelevanten, des Wesentlichen und Wesenswidrigen oder auch nur Unwesentlichen zukommt: »Der protestantische Standpunkt gegenüber dem katholischen, der kirchliche gegenüber dem individualistischen, der sektenhafte gegenüber dem kirchlichen, die Kirche, Sekte und Mystik zusammenschauende Synthese: alles das sind als Wesensbegriffe zugleich kritische Stellungnahmen und Ausscheidungen des Unwesentlichen oder Wesenswidrigen«²³. Troeltsch folgerte daraus, daß der »einheitliche Gedanke des Wesens ... doch überhaupt nur im Denken des zusammenfassenden Historikers« existiere, und zwar »nicht bloß« als »Abstraktion aus den Erscheinungen, sondern zugleich« als »Kritik an den Erscheinungen«²⁴.

3. Den Maßstab für diese sich gleichermaßen als Abstraktion und als Kritik vollziehende Wesenserfassung findet das Denken nach Troeltsch nur so, daß

²⁰ AaO., 398.

²¹ Vgl. G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: *ders.*, Gesammelte Werke, hg. von P. Rilla, Bd. 8, 1968, 9–16, 12; G. W. Leibniz, Essais de Théodicée, in: *ders.*, Die philosophischen Schriften, hg. von C. J. Gerhardt, Bd. 6, 1885 (Nachdr. 1978), 21–471, 50. 404.

²² J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, in: *ders.*, Sämtliche Werke, Bd. 7 (3. Abt., Bd. 2), 1846 (Nachdr. 1965), 1–256, 186.

²³ E. Troeltsch, Was heißt »Wesen des Christentums«?, 406.

²⁴ AaO., 406f.

sich der Denkende »rein dem Eindruck der Sache hingibt«. Das aber vermag nur »eine zugleich exakt-historisch gebildete und religiös-ethisch durchgearbeitete Persönlichkeit«²⁵. Dadurch kommt nun aber ein ausgesprochen persönliches und subjektives Moment in die Wesensbestimmung des Christentums, so daß diese »niemand angewiesen und aufgezwungen werden kann«. Das ist allerdings sachgemäß. Im Grunde läuft die Aufgabe einer Wesensbestimmung des Christentums auf dasselbe hinaus, »wie die immanente Kritik irgend eines Buches«. An die Stelle des historischen Beweises tritt die historische Meisterschaft, die durch die Kopräsenz anderer Meister korrigierbar ist. »Daß der Historiker wirklich den Hauptzug richtig treffe, wirklich die Verkehungen und die Zufälle scharf erkenne, das hängt lediglich von seiner Vertiefung in die Tatsachen und von der Reife seiner Urteilstkraft ab, ist also eine Sache historischer Meisterschaft. Die verschiedenen Meister können sich hier gegenseitig korrigieren und durch solche Korrektur die Erkenntnis fördern. Die Stümper, die Doktrinäre, die Fanatiker, die Engherzigen, die Subalternen und die Spezialisten aber sollen die Hand davon lassen.«²⁶

Bleibt freilich die Frage, *wo* man bei der »Vertiefung in die Tatsachen« den besten »Eindruck der Sache« empfängt. Harnack hatte *den historischen Jesus und seine Verkündigung*, also die anfänglichste Tatsache, auf die sich das Christentum bezieht, privilegiert. Daran ist insofern anzuknüpfen, als auf jeden Fall der in den neutestamentlichen Schriften erkennbare *Ursprung* des Christentums konstitutiv für dessen *Wesen* ist. Doch die Frage nach dem *Ursprung* des Christentums wirft ein neues, ja sie wirft das eigentliche Problem im Blick auf die Bestimmung des Wesens des Christentums auf.

4. Harnack nannte das, was Jesus zu sagen hatte, (im Anschluß an Mt 5,1ff.28f. und Lk 4,18–21) »sein Evangelium«²⁷: »Was ist christliche Religion? Wo haben wir den Stoff zu suchen? Die Antwort erscheint einfach und zugleich erschöpfend: *Jesus Christus und sein Evangelium*.«²⁸ Da aber »jede große, wirksame Persönlichkeit einen Teil ihres Wesens erst in denen offenbart, auf die sie wirkt«, muß als »Stoff« der christlichen Religion auch die »*Geschichte* des Evangeliums« berücksichtigt werden, »wenn wir sein Wesen kennen lernen wollen«²⁹.

Doch Harnack selber hatte – historisch durchaus zutreffend – konstatiert, daß »*das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat*«, nicht die Person Jesu sel-

²⁵ AaO., 408.

²⁶ Ebd.

²⁷ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 59 Anm.

²⁸ AaO., 58f.

²⁹ AaO., 59f. Folglich »können wir auch die christliche Religion nur auf Grund einer vollständigen Induktion, die sich über ihre gesamte Geschichte erstrecken muß, recht würdigen« (AaO., 60).

Eberhard Jüngel
Ganz werden
Theologische Erörterungen V



Eberhard Jüngel

Ganz werden

Theologische Erörterungen V

Mohr Siebeck

ISBN 3-16-147968-8 Leinen
ISBN 3-16-147969-6 Broschur

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2003 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Garamond Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Verlagsbuchbinderei Dieringer in Gerlingen gebunden.

Der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald
und der Universität Basel
als Zeichen des Dankes
für die Promotion zum Doktor der Theologie ehrenhalber

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	IX
1. Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie (1983)	1
2. Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive (1997)	40
3. ... unum aliquid assecutus, omnia assecutus ... Zum Verständnis des Verstehens – nach M. Luther, De servo arbitrio (WA 18, 605) (1997)	54
4. Bekennen und Bekenntnis (1968)	76
5. Anfechtung und Gewißheit des Glaubens. Wie bleibt die Kirche heute bei ihrer Sache? (1976)	89
6. Mission und Evangelisation (1999)	115
7. Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation (2000).....	137
8. Das Salz der Erde. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde (1979)	158
9. Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth (1986).....	174
10. Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre (unveröffentlicht).....	231
11. Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes (1999).....	253
12. Sakrament und Repräsentation. Wesen und Funktion der sakramentalen Handlung (2001)	274
13. Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft (1999)	288

14. Der Geist der Hoffnung und des Trostes. Thesen zur Begründung des eschatologischen Lehrstücks vom Reich der Freiheit (2000)	306
15. »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht« aus theologischer Perspektive (2001)	323
16. Die Ewigkeit des ewigen Lebens. Thesen (2000)	345
 Bibliographische Nachweise	 355
Namenregister	357
Sachregister	360

Vorwort

Ganz zu sein – danach sehnt sich der Mensch. Und indem er sich danach sehnt, gesteht er zumindest sich selber seinen eigenen Mangel an Ganzheit ein: das menschliche Leben muß erst ganz werden.

Der große Schleiermacher hat – sich einer Wendung seines Kollegen Heinrich Steffens bedienend – das als unmittelbares Selbstbewußtsein bestimmte Gefühl für den existentialen Ort gehalten, an dem sich „die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins“ ereignet. Dabei geht es um die unmittelbare Gegenwart des ganzen sinnlichen und geistigen Daseins, um die Einheit der Person mit ihrer sinnlichen und geistigen Welt¹. Sollte das Gefühl wirklich ein solcher existentialer Ort sein, dann ereignet sich in ihm eine Antizipation des ewigen Friedens in Gottes kommendem Reich.

Daß es solche Antizipationen gibt, soll nicht bestritten werden, wird vielmehr in den Texten dieses Aufsatzbandes durchweg vorausgesetzt. Vorausgesetzt ist dabei allerdings auch, daß sich „die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins“ nicht von selbst einstellt. Sie wird uns vielmehr zugespielt: durch die sakramentale Kraft des Evangeliums. Die in diesem Band abgedruckten Aufsätze und Reden bringen das unter recht unterschiedlichen Aspekten zur Geltung, mitunter sehr direkt, mitunter eher indirekt. Die Texte stammen aus einem Zeitraum von mehreren Jahrzehnten und vermitteln vielleicht etwas von der inneren Konsistenz einer Theologie, die bei allen unerläßlichen Neuorientierungen „in der Spur“ bleibt.

Bei der Herstellung des druckfertigen Manuskriptes haben sich Frau Dr. Christiane Tietz-Steiding und in Zusammenarbeit mit ihr die Herren cand. theol. Tilo Knapp, stud. phil. Thomas Vogt und stud. theol. Matthias Rumm sehr verdient gemacht. Ich danke ihnen.

¹ Vgl. H. Steffens, Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Eine Stimme aus der Gemeinde, 1823, 99f. mit F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, auf Grund der 2. Aufl. und krit. Prüfung des Textes neu hg. und mit Einl., Erläuterungen und Reg. versehen von M. Redeker, Bd. 1, ⁷1960, § 3.2, 17 Anm.

Daß der Verlag Mohr Siebeck – der sich für die Theologie mit hohem Sachverstand engagierende Verleger Georg Siebeck gehört aus gutem Grund zum Ordo Theologorum Tubingensis – auch dieses Buch in seine verlegerische Obhut genommen hat, erzeugt bleibende Dankbarkeit.

Tübingen, im September 2002

Eberhard Jüngel

Zum Wesen des Friedens

Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie

Einleitung

Von Papst Benedikt XIV. wird folgende Anekdote überliefert: Als er in einem Bologneser Frauenkloster, dem seine Schwester als Äbtissin vorsteht, das Hochamt hält, singen die Nonnen dazu die schönste Messe – lang ausgedehnt mit ihren süßesten Stimmen. Im Credo können sie gar nicht oft genug die entscheidenden christologischen Formulierungen wiederholen und gar nicht fertig werden mit immer wiederholtem »gezeugt, nicht geschaffen: genitum, non factum«. Der Papst wird ungeduldig, er möchte zum Offertorium übergehen. Schließlich dreht er sich am Altar um und unterbricht das Gesänge mit dem Satz: »Sive genitum, sive factum – *pax vobiscum*«. Albrecht Ritschl, dem die Anekdote von Doellinger erzählt worden war, ist von ihr so sehr entzückt, daß er sie brieflich an Harnack weitergibt mit der Bemerkung: »Das ist doch eine prächtige Ironie auf alle Dogmatik und deren Streitsätze«¹.

Eine »prächtige Ironie« ist das schon. Aber eben nicht nur »auf alle Dogmatik und deren Streitsätze«, sondern nicht weniger auf das theologische Verständnis vom Frieden, das dieser Papst gehabt haben muß. Kann man mit dem Friedensgruß »*pax vobiscum*« über die *Wahrheit* hinweggehen, die das Credo zu formulieren beansprucht? Entspringt der Friede, den die Kirche entbietet und wünscht, nicht vielmehr eben dieser Wahrheit? Geht es um den Frieden, den das Weihnachtsevangeliem zur Sprache bringt – »et in terra pax!« –, dann wird man gerade um des lieben Friedens willen die Wahrheit gar nicht ernst genug nehmen können, die diesen Frieden in Kraft setzt. Nach einer glücklichen Metapher Carl Friedrich von Weizsäckers ist der Friede so etwas wie »der Leib einer Wahrheit«². Die Metapher soll besagen, daß »Friede ... möglich sein« mag, »soweit die ihn tragende Wahrheit reicht«³. Sie besagt dann aber auch, daß der Friede bei lebendigem Leibe verfaulen, daß er verwesen müßte, wenn man ihn ohne die ihn tragende Wahrheit haben will oder über

¹ Vgl. A. Gilg, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, ³1966, 7.

² C. F. von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, ⁶1978, 40.

³ AaO., 40f.

die Wahrheit, zu der er als deren Leib gehört, mit einem *pax vobiscum* hinweggehen zu können meint. Blaise Pascal hat die zwar unbequeme, aber intellektuell nun einmal redliche Frage gestellt, ob es nicht sogar »ein Verbrechen ist, im Frieden zu bleiben, wenn man die Wahrheit zerstört«⁴.

»Wege zum Frieden« können jedenfalls für das Denken nur Wege zur Wahrheit sein. Oder aber wir befinden uns auf dem Weg zu einem faulen Frieden, der freilich nach Jer 6,14 (8,11) von falschen Propheten nur zu gern in Aussicht gestellt wird: »Sie sagen: Friede, Friede! – und ist kein Friede«. Es gehört zu den vornehmsten Aufgaben gerade der Theologie, nach derjenigen Wahrheit zu fragen, deren Leib zu Recht Frieden genannt zu werden verdient. Mit dieser Frage beteiligt sich die Theologie auf ihre Weise an der Aufgabe, Wege zum Frieden zu bahnen.

Wege zum Frieden scheinen angesichts unserer durch und durch friedlosen Wirklichkeit wegführen zu müssen aus der unbefriedeten Gegenwart, weg in eine Zukunft, die das genaue Gegenteil einer Fortschreibung der gegenwärtigen Wirklichkeit sein müßte. Doch ist das überhaupt möglich? Kann aus Unfriede Friede hervorgehen? Es gibt eine Auffassung von Frieden, nach der das durchaus möglich ist. Es ist die gängige Auffassung. Auf sie einzugehen wird einen Aspekt der folgenden Überlegungen ausmachen.

Wichtiger ist jedoch ein anderer Aspekt dieses theologischen Traktates. Denn wenn christliche Theologie über Wege zum Frieden nachdenkt, stellt sich zwangsläufig eine andere Wegrichtung ein. Nicht um die Notwendigkeit einer besseren Zukunft zu bestreiten! Der christliche Glaube wirkt auf seine Weise, wenn auch illusionslos, darauf hin, daß Friede geschehe auf Erden. Aber aus Unfriede *wird* kein Friede. Damit Wege in eine Zukunft des Friedens *möglich* werden, muß sich nach der Einsicht des christlichen Glaubens bereits unser Verhältnis zur eigenen Gegenwart grundlegend ändern. Entscheidend ist dafür nicht erst die – allerdings unerläßliche – menschliche Anstrengung, für den Frieden tätig zu werden. Entscheidend für die grundlegende Änderung des Verhältnisses zur eigenen Gegenwart ist vielmehr – vorgängig zu aller gebotenen Anstrengung – die dankbare Wahrnehmung des *schon gewährten*, des *von Gott* gewährten Friedens, der die friedlose Wirklichkeit gründlich unterbricht.

Der christliche Glaube versteht sich selber als eine elementare Unterbrechung der je eigenen Gegenwart, eine Unterbrechung, die Raum schafft für einen neuen Umgang mit der Wirklichkeit, aus dem dann eine Zukunft hervorgehen mag, die in der Tat etwas sehr anderes ist als die variierbare Fortschreibung unserer friedlosen Gegenwart. Eine elementare Unterbrechung

⁴ B. Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (*Pensées*), übertr. und hg. von E. Wasmuth, ⁸1978, Frgm. 949, 442.

der je eigenen Gegenwart vermag der christliche Glaube aber nur dadurch zu sein, daß er seinem Wesen gemäß eine ständige Einkehr in eine ganz bestimmte Vergangenheit ist: nämlich in die Geschichte Jesu Christi. Diese Vergangenheit hat nach dem Urteil des Glaubens die Zukunft in sich, die mit Recht eine Zukunft des Friedens genannt zu werden verdient. Nach den Erzählungen des Johannesevangeliums grüßt der von den Toten auferweckte Christus dreimal mit dem Gruß des Friedens: »*Friede mit Euch!*« (Joh 20,19.21.26) Der Gruß verwirklicht die Ankündigung von Joh 14,27: »Frieden lasse ich Euch zurück, meinen Frieden gebe ich Euch. Nicht wie die Welt gibt, gebe ich Euch.« Wege zum Frieden führen für den christlichen Glauben zurück zu diesem Friedensgruß des Auferstandenen, um dann mit diesem österlichen Friedensgruß so in die eigene Gegenwart einzukehren, daß »Friede auf Erden« nicht nur als eine himmlische, sondern auch als eine *irdisch verifizierbare* Verheißung bejaht werden kann.

Das Verständnis von Frieden, das dabei zum Zuge kommt, ist allerdings mit der gängigen Auffassung vom Frieden nicht ohne weiteres deckungsgleich. Und es könnte sein, daß ein nicht unbedeutendes Hindernis auf dem Weg zum Frieden eben diese gängige Auffassung vom Frieden ist. Der Unterschied im Friedensverständnis verweist auf eine anthropologische Differenz. Der christliche Glaube hat eine besondere Auffassung darüber, was das für ein Mensch sein muß, der des Friedens nicht nur bedürftig ist, sondern auch fähig sein soll. Die theologische Auffassung vom friedensfähigen Menschen herauszuarbeiten, ist das Ziel der folgenden Überlegungen, die auf diese Weise ihrerseits ein Schritt, eben: ein theologischer Schritt auf dem Wege zum Frieden sein könnten.

I. Si vis pacem, para bellum. Friede als Gegenbegriff zum Krieg

1. Der Mensch gilt nach einer alten philosophischen Definition, die – mit einer später noch zu erwähnenden Modifikation – auch theologisch außerordentlich treffend ist, als das durch Sprache ausgezeichnete Wesen. Er ist des Wortes mächtig. Wollen wir wissen, was im Zusammenhang der Frage nach dem Menschen Friede heißt, so tun wir methodisch gut daran, darauf zu achten, wie Menschen vom Frieden reden. Dabei geht es nicht nur um die Klärung der semantischen Bedeutung des Wortes, die sich – nach Wittgensteins bekannter These – aus dem sprachlichen Gebrauch ablesen läßt⁵, der von diesem

⁵ Vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 43, in: *ders.*, Werkausgabe, Bd. 1, ²1995, 225–580, 262f.

Wort gemacht wird. Es geht nicht weniger um die Frage, in welchen Situationen vom Frieden geredet wird. Wann ist es an der Zeit, von Frieden zu reden?

Es sei erlaubt, mit einer Hypothese zu operieren. Aus Novellen und Romanen vergangener Jahrhunderte ist uns die merkwürdige Sitte – oder vielmehr Unsitte – bekannt, daß zwei Männer irgendwelche ehrenrührigen Vorgänge, die nach Satisfaktion zu verlangen schienen, mit Degen oder mit Pistolen aus der Welt zu bringen suchten. Man nannte diesen privaten Zweikampf, bei dem mit jenen ehrenrührigen Vorgängen zugleich auch einer der beiden Kämpfer – mitunter sogar auch der andere – aus der Welt geschafft wurde, ein Duell. Was da häufig als dramatischer Höhepunkt der Erzählung dargestellt wurde, war keineswegs nur Erfindung dichterischer Phantasie. Das gab es wirklich. Und in den älteren Handbüchern der Moral wurde die ethische Problematik des Duells sorgfältig erörtert. Heute erwartet indessen niemand, in einer Ethik eine Abhandlung über den privaten Zweikampf zu finden. Die Sitte des sich Duellierens ist längst als eine ehrwürdige Unsitte durchschaut worden. Sie ist obsolet geworden und schlicht in Wegfall gekommen.

Gesetzt nun den Fall, es würde kommenden Generationen mit der ganz und gar nicht ehrwürdigen, sondern trotz ihres hohen Alters durch und durch unwürdigen, nämlich menschenunwürdigen Unsitte des Krieges einmal ähnlich ergehen. Gesetzt, es hätte sich die Einsicht nicht nur herumgesprochen, sondern auch durchgesetzt, »daß ... die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt«⁶. Gesetzt also den Fall, daß der Krieg irgendwann einmal nicht nur ganz und gar und restlos obsolet geworden, sondern auch faktisch schlicht in Wegfall gekommen sein wird – wäre der Zustand, der dann herrschen würde, *Friede*? Ist Friede soviel wie Nicht-Krieg? Redet man vom Frieden, wenn man den Gegensatz zum Krieg im Blick hat?

Der gängige Sprachgebrauch legt es in der Tat nahe, Frieden als Gegenbegriff zum Krieg aufzufassen. Immanuel Kant hat denn auch mit der Feststellung, »daß ... die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt«, die andere Behauptung verknüpft, »daß ... die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab ... den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht«⁷. Der Friede wird von Kant dementsprechend thematisch gemacht als *Friedensschluß*, dessen Funktion es ist, ei-

⁶ I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, hg. von der *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 8, 1923, 341–386, 356.

⁷ Ebd.

nen Krieg zu beenden – sei es im Sinne eines Friedensvertrages (*pactum pacis*), der »bloß *einen* Krieg ... zu endigen suchte«, sei es im Sinne eines Friedensbundes (*foedus pacificum*), der »*alle* Kriege auf immer zu endigen suchte«⁸. Frieden schließen heißt wesentlich: Krieg beenden. Das Wesen des Friedens wäre dann nicht eigentlich ein Zustand, in dem man etwas *anfangen* kann, sondern vielmehr ein Zustand, in dem etwas *aufgehört* hat beziehungsweise *aufzuhören* beginnt: eben der Krieg. So verstanden ist der Friede begrifflich ganz und gar auf den Krieg fixiert – so sehr, daß sich die Frage aufdrängt, ob der so begriffene Friede in der Negativität seines Wesens nicht dem Wesen des Krieges verhaftet bleibt, als dessen Ende er gilt.

Es läßt sich freilich nicht leugnen, daß dieses Verständnis vom Frieden angesichts einer immer wieder in Kriege verwickelten und scheinbar endlos vom Krieg bedrohten Welt naheliegt. Es dürften die schrecklichen Erfahrungen des Krieges sein, die es bereits hinreichend erscheinen lassen, wenn der Friede als bloßer Gegenbegriff zum Krieg begriffen wird. Und es ist ja in der Tat mehr als nicht wenig, wenn die Waffen schweigen. Insbesondere unsere mit jeder Kriegsgefahr an den Rand einer globalen Katastrophe geratende Welt wird es zu schätzen wissen, wenn kriegsähnliche Handlungen beendet und Kriege vermieden werden. Aber wäre das der Friede? Ja, läßt sich Krieg überhaupt vermeiden, wenn und solange Friede nichts anderes ist als Nicht-Krieg? Ist das Verständnis des Friedens als eines bloßen Gegenbegriffs zum Krieg nicht eine unfreiwillige Begünstigung des Krieges – nicht unähnlich der Devise »*Si vis pacem, para bellum*: Wenn Du den Frieden willst, rüste zum Krieg«⁹? Verdient, was in Wahrheit nichts anderes ist als Nicht-Krieg, wirklich Friede genannt zu werden?

In diese Richtung weist schon der Sprachgebrauch der griechisch-römischen Antike. Da er auch für die heute weithin gängige Auffassung vom Frieden als ein geradezu klassischer Beleg gelten kann und zudem dem ihm entgegengesetzten biblischen Sprachgebrauch historisch unmittelbar benachbart ist, soll in einem ersten Teil dieser Überlegungen auf ihn eingegangen werden.

2. Eirene, Frieden, ist für die Griechen das – von den Göttern verfügte – zeitliche Aussetzen des Krieges: die Zeit, in der statt des Kriegsgottes der Frieden

⁸ Ebd.

⁹ Die sprichwörtliche Rede »*Si vis pacem, para bellum*« geht auf den römischen Militärschriftsteller Vegetius zurück. Er hatte empfohlen: »*Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum*: wer also den Frieden wünscht, bereite den Krieg vor!« (*F. Vegetius Renatus*, *Epitoma rei militaris*, I. III, Prologus, 8, hg. von A. Önnarfors, 1995, 101) Vgl. W. Haase, »*Si vis pacem, para bellum*«. Zur Beurteilung militärischer Stärke in der römischen Kaiserzeit, in: *Limes. Akten des XI. Internationalen Limeskongresses*, hg. von J. Fitz, 1977, 721–755.

herrscht, also die Zeit der Waffenruhe und Unbedrohtheit¹⁰. Der Friede herrscht ausschließlich zwischen den Kriegen. Er begrenzt die Kriegszeit, indem er sie unterbricht. Um so verständlicher ist es, daß dieser Friede zwischen den Kriegen in der Regel als Wohltat empfunden wird. Man betet um ihn, weil er mit Reichtum und Fruchtbarkeit verbunden ist¹¹. Kein Wunder also, daß die imperialistische Phase der griechischen Polis (nicht zuletzt aus handelsrechtlichen Motiven) nach vertraglich gesichertem Frieden verlangte, der schließlich (nach dem Friedensschluß von 371 v.Chr.) sogar sakrale Würdigung fand. Dabei konnte man an ältere Überlieferung anknüpfen. Schön Hesiod¹² kennt Eirene, wenn auch nicht als Göttin, so doch als Tochter des Zeus: nämlich als eine der Horen. Und von Pindar wird sie zusammen mit den anderen beiden Horen, der »guten Ordnung« (Eunomia) und dem »Recht« (Dike), als »der Städte sicherer Grundstein« gepriesen¹³ – als eine Wohltat, deren Segnungen dem Krieg gegenüber entschieden vorzuziehen sind: »γλυκὺ δὲ πόλεμος ἀπείροισιν, ἐμπείρων δὲ τις / ταρβέι προσιόντα νιν καρδίᾳ περισσῶς: süß ist der Krieg nur den Unerfahrenen, der Erfahrene aber fürchtet sehr im Herzen sein Nahen«¹⁴. In dem Satz steckt Polemik.

Die unverkennbare Polemik läßt ahnen, daß man im alten Griechenland auch ganz anders über den Krieg denken konnte. Bekannt ist der viel mißbrauchte Satz Heraklits: »Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους: Krieg ist aller Dinge Vater, König über alles; die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen; die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien«¹⁵. Dieser Satz Heraklits legt es nahe, den Krieg als Naturzustand des Menschen anzunehmen¹⁶, in dem sich zeigt, wer Herr und Knecht zu sein bestimmt ist. Der Krieg ist aber auch dann kein Selbstzweck. Beginnt doch niemand den Krieg um des Krieges willen¹⁷. Ziel des Krieges ist

¹⁰ Vgl. E. Dinkler, Art. Friede, RAC, Bd. 8, 1972, 434–505, 437.

¹¹ Vgl. das Staatsgebet an Zeus Sosipolis, aaO., 439.

¹² Hesiod, Theogonia, 901f., in: *ders.*, Theogonia / Opera et dies / Scutum, hg. von F. Solmsen, ³1990, 5–48, 43.

¹³ Pindar, 13. Olympische Ode, 6f., in: *ders.*, Carmina cum fragmentis, 1. Teil. Nach B. Snell hg. von H. Mähler, ⁸1987, 42–47, 43.

¹⁴ Pindar, Frgm. 110, in: *ders.*, Carmina cum fragmentis, 2. Teil, hg. von H. Mähler, 1989, 103.

¹⁵ Heraklit, Frgm. 53, in: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. von W. Kranz, Bd. 1, ¹⁸1989, 22 B, 162; vgl. Heraklit, Frgm. 24, in: aaO., 22 B, 156: »ἀρημφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἀνθρώποι: die im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menschen«.

¹⁶ Vgl. A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. 1: Die Gottesstadt der Griechen und Römer, 1959, 90.

¹⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177b 9: οὐδεὶς γὰρ αἰρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἕνεκα.

immer der Friede, aber eben jener Friede, in dem der *Sieger* die Frucht des Krieges genießt. Nicht zufällig ist die »siegbringend[e]« Athena auch als »friedebringend[e]« Athena bekannt¹⁸.

Der lateinische Sprachgebrauch bestätigt diesen Aspekt. Pax ist ursprünglich ebenso wie Eirene die »vertragsmäßige Unterbrechung des an sich normalen Kriegszustands«¹⁹. Zusammen mit concordia ist pax »Folge der victoria«²⁰. Der Friede wird erkämpft. Dem unterlegenen Gegner »leges pacis imponere: Friedensbedingungen zu diktieren« ist das Ziel des Krieges. Der Friede bedeutet demnach immer auch: Unterwerfung. Augustinus stellt wohl die gängige römische Meinung dar, wenn er schreibt: »... et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. Nam quid est aliud victoria nisi subiectio repugnantium? quod cum factum fuerit, pax erit. Pacis igitur intentione geruntur et bella ... et cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possint, volunt eisque subiectis leges suae pacis imponere: auch die, die den Krieg wollen, wollen nichts anderes als siegen: zu einem ruhmreichen Frieden wollen sie durch den Krieg gelangen. Denn was ist der Sieg anderes als Unterwerfung der Widersacher? Ist dieses Ziel erreicht, so tritt Frieden ein. Mit der Absicht eines Friedens führt man also selbst die Kriege ... Auch der Krieg hat keinen anderen Zweck, als die Gegner, wenn möglich, zu den Seinen zu machen, sie zu unterwerfen und ihnen die Bedingungen (Gesetze) des eigenen Friedens aufzuerlegen«²¹. Die Befriedung, das »pacem dare«, setzt das Niederkämpfen (»debellare«) und völlige Bezähmen (»perdomare«) voraus.

Das gilt auch für die mit der Kaiserzeit aufkommende Zielvorstellung eines ewigen Friedens, einer pax sempiterna, die als pax Romana in der Gestalt der pax Augusta (bzw. Augusti) so etwas wie Weltbefriedung auf Dauer ins Werk zu setzen versprach und in ihren faktischen politischen Auswirkungen gewiß nicht unterschätzt werden darf. Augustus verstand sich nicht ganz zu Unrecht als Friedensfürst, als fundator pacis und pacator orbis. Doch je größer und fundierter der Friede sein sollte, um so gründlicher mußte dafür derjenige Krieg geführt werden, der allen Kriegen ein Ende zu machen in der Lage sein sollte. »Si vis pacem, para bellum« lautet die über Jahrtausende hinweg gültige Losung, in der sich der Friede paradoxerweise als Gegensatz *und* als Rechtfertigung des Krieges enthüllt. Und diese den Krieg rechtfertigende

¹⁸ E. Dinkler, Art. Friede, 439. Eirene selber ist Friede als Zustand, aber »sie bringt ihn nicht«; vgl. H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der civitas Dei, 1965, 171f. Anm. 1.

¹⁹ E. Dinkler, Art. Friede, 435.

²⁰ AaO., 440.

²¹ A. Augustinus, De civitate Dei libri XXII, l. XIX, c. 12, CChr.SL XLVIII, 675f.

Einstellung gilt im Blick auf den Frieden des ganzen Erdkreises nicht weniger, sondern erst recht. Der Frieden bleibt der, wenn man so will, antithetische Zwillings des Krieges. Krieg und Frieden sind zwei feindliche Brüder, aber eben doch ein Brüderpaar. Ja, ein Frieden, der den Krieg gleichsam aus den Augen zu verlieren droht, konnte geradezu als Gefahr für den Staat verstanden werden. Der Staat, so warnt z.B. Aristoteles, verkomme durch langen Genuß der Macht im Frieden²².

3. Die mit der *pax Romana* verbundene Zielvorstellung eines immerwährenden Friedens (*pax sempiterna*) deutet nun allerdings auf ein besonderes, bisher vernachlässigtes Moment im antiken Friedensverständnis hin. Im Unterschied zur bloß vertragsmäßigen Unterbrechung des Kriegszustandes kommt der Friede ja nunmehr als das definitive Ende aller Kriege in Betracht. Und das ist nun doch etwas anderes als der Zwillings des Krieges. Die Frage drängt sich auf, ob damit nicht überhaupt erst etwas von dem in den Blick kommt, was in Wahrheit Friede genannt zu werden verdient – so daß, wie Kant²³ eher beiläufig bemerkt, dem Frieden »das Beiwort *ewig* anzuhängen ein schon verdächtiger Pleonasm ist«. Ist Friede nicht seinem Wesen nach auf Dauer aus, auf Ewigkeit bedacht, mithin per definitionem eine *pax sempiterna*? Und impliziert dies nicht die Nötigung, den Frieden, gerade weil er »das Ende aller Hostilitäten bedeutet«²⁴, noch ganz anders zu begreifen als nur aus der negativen Opposition zum Krieg? Im negativen Begriff des Friedens als Ende *aller* Kriege ist die hermeneutische Aufforderung versteckt, den Frieden aus sich selbst heraus zu verstehen und die Friedenszeit als einen Selbstwert zu begreifen, der mehr und noch etwas ganz anderes ist als die Zeit, in der Krieg nicht vorkommt.

Hinweise auf die Möglichkeit eines solchen Verständnisses vom Frieden begegnen in der griechisch-römischen Welt insofern, als die Rede vom Frieden mythische, beziehungsweise religiöse Zusammenhänge impliziert. Neben der schon erwähnten Überzeugung von der göttlichen Herkunft der Eirene, die zusammen mit Eunomia und Dike »das Wirken der hinfälligen

²² Vgl. Aristoteles, Politik, 1334a 2–9. Daß erst recht für den Geschichtsschreiber friedliche Zeiten weniger attraktiv sind als Kriegszeiten, wird von C. Tacitus (Annales, I. IV, c. 32, Libri qui supersunt, Bd. 1, hg. von H. Heubner, 1983, 150) im Blick auf die Regierungszeit des Tiberius mißmutig konstatiert. Die Friedenszeit gilt als ereignislose und deshalb nicht eigentlich berichtenswerte Zeit: »ein sozusagen geschichtsleerer Raum« (H. Strasburger, Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung [SbWGF 5/3], 1966, 66).

²³ I. Kant, Zum ewigen Frieden, 343.

²⁴ Ebd.