

GOTT ALS GEHEIMNIS DER WELT

Zur Begründung der Theologie
des Gekreuzigten
im Streit zwischen Theismus und Atheismus

von

EBERHARD JÜNGEL

o. ö. Professor
an der Universität Tübingen

2. durchgesehene Auflage

DR. BARBARA
HALLENSLEBEN



1977

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
A) Einleitung	1
§ 1. Problemanzeige	1
§ 2. Ist Gott notwendig?	16
§ 3. Die theologische Grundaporie christlicher Rede von Gott	44
B) Die Rede vom Tode Gottes als Ausdruck der Aporie des neuzeitlichen Gottesgedankens	55
§ 4. Sinn und Unsinn der Rede vom Tode Gottes	55
§ 5. Der zwifache Ursprung der Rede vom Tode Gottes	59
§ 6. Wo ist Gott?	63
I. Die biblische Fragestellung	64
II. Die neuzeitliche Fragestellung	66
§ 7. Die Rede vom Tode Gottes als theologische Antwort auf die Frage: Wo ist Gott?	72
I. Bonhoeffers Beitrag zur Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in die Theologie	74
II. Hegels Vermittlung des atheistisch-neuzeitlichen Gefühls mit der christologischen Wahrheit vom Tode Gottes	83
III. Der Sinn der Rede vom Tode Gottes: die Problematisierung des Wesens Gottes	132
C) Zur Denkbarkeit Gottes	138
§ 8. Der Ort des Denkens zwischen Gott und Gott: zur Problematik des neuzeitlichen Gottes-Gedankens	138
§ 9. Die neuzeitliche Selbstbegründung des Denkens im cartesischen „Ich denke“ als Ansatz zur Zerstörung der metaphysisch begründeten Gottesgewißheit	146
I. Die Macht des Zweifels: der methodische Zweifel als Ansatz zur Begründung der Notwendigkeit Gottes	147
II. Die Sicherstellung Gottes als Zersetzung der Gottesgewißheit	161
§ 10. Der metaphysische Gottes-Gedanke in der neuzeitlichen Bestreitung der Denkbarkeit Gottes	167
I. Fichtes Forderung: Gott „soll . . . überhaupt gar nicht gedacht werden“	170

II. Feuerbachs Behauptung: „Nur wo du Gott denkst, denkst du, rigoros gesprochen“	188
III. Nietzsches Frage: „Könntet ihr einen Gott denken?“	195
IV. Die tatsächliche Undenkbarkeit des metaphysischen Gottes-Gedankens für das sich im „Ich denke“ selbstbegründende Denken	200
§ 11. Das Wort als Ort der Denkbarkeit Gottes	203
§ 12. Die Gewißheit des Glaubens als Entsicherung	227
§ 13. Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit als Grund der Denkbarkeit Gottes	248
I. Die doppelte Notwendigkeit, Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu denken	249
II. Die doppelte Möglichkeit, Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit zu denken: die ontologische Bedeutung der christologischen Rede vom Tode Gottes	270
D) Zur Sagbarkeit Gottes	307
§ 14. Problemanzeige	307
§ 15. Die klassische These: „Unsagbar ist das Göttliche und unbegreiflich“	316
§ 16. Umstrittenes Geheimnis	334
I. Die Frage nach Gott	334
II. Gott als Geheimnis	340
III. Verschweigung Gottes durch sprachliche Übersteigerung	347
§ 17. Das Problem analoger Rede von Gott	357
§ 18. Das Evangelium als analoge Rede von Gott	383
E) Zur Menschlichkeit Gottes	409
§ 19. Die Menschlichkeit Gottes als zu erzählende Geschichte. Hermeneutische Vorüberlegung	409
§ 20. Der Gott, der Liebe ist. Zur Identität von Gott und Liebe	430
§ 21. Der Glaube an die Menschlichkeit Gottes. Zur Unterscheidung von Glaube und Liebe	453
§ 22. Der gekreuzigte Jesus Christus als <i>vestigium trinitatis</i>	470
§ 23. Gottes Sein in der Unterschiedenheit von Vater und Sohn	505
§ 24. Gott als Ereignis des Geistes	512
§ 25. Der dreieinige Gott als Geheimnis der Welt	514
Personenregister	544
Sachregister	549

Vorwort zur ersten und zweiten Auflage

Daß das Selbstverständliche auch verstanden wird, ist alles andere als selbstverständlich. Theologie ist selbstverständlich Rede von Gott. Versteht sie auch, wovon sie redet?

Die Untersuchungen dieses Buches wollen auf ihre Weise dazu verhelfen, daß wir *sagen* können, wovon wir eigentlich *reden*, wenn wir *von Gott* reden. Wer oder was ist das – Gott? Eine solche Frage mag im Zusammenhang des der Theologie Selbstverständlichen befremden. Sie unterbricht das geläufige Reden über Gott. Worüber man da redet, darüber meint man in der Regel nur zu gut Bescheid zu wissen, so daß eine solche Unterbrechung zumindest überflüssig erscheint. Wozu soll man noch eigens sagen, wovon man redet?

Man soll es und muß es, damit unser Reden von Gott diesen nicht verschweigt. Denn das ist die – gegenüber der atheistischen Gedankenlosigkeit ungleich größere – Gefährdung der Theologie und des christlichen Glaubens: daß Gott sozusagen totgeredet, daß er ausgerechnet durch Worte, die doch von ihm reden wollen, verschwiegen wird. Sowohl das bewußte wie auch das unbewußte, sowohl das stumme wie auch das redselige Verschweigen Gottes ist aber eine Folge dessen, daß wir Gott nicht mehr zu denken wagen. Über dem Atheismus und über der Theologie der Neuzeit liegt gleichermaßen der dunkle Schatten der Undenkbarkeit Gottes. Glaube wie Unglaube scheinen diesen Schatten für ihr Schicksal zu halten. Am Ende der Geschichte der Metaphysik scheint Gott undenkbar geworden zu sein.

Gegen diesen Schein richten sich die in diesem Buch mitgeteilten Denkversuche. Sie haben es sich zum Ziel gesetzt, aus der Erfahrung der Menschlichkeit Gottes die Möglichkeit der Rede von Gott zu erhellen und aufgrund eindeutiger Rede von Gott diesen wieder denken zu lernen. Dergleichen ist freilich nicht möglich, ohne den Schein der Undenkbarkeit Gottes aus seiner historischen Genesis aufzuklären. Die systematischen Erörterungen sind daher durchweg mit geschichtlichen

Erinnerungen verknüpft. Darüber hinaus soll die Verknüpfung systematischen Denkens und historischer Analyse die in diesem Buch vorausgesetzte hermeneutische Einsicht zum Ausdruck bringen, daß die vernehmende und verstehende Vernunft in ihrer Tiefenstruktur durch und durch geschichtlich ist. Geschichtliche Erinnerungen sind in der Theologie jedoch kein Selbstzweck. Sie haben nicht zuletzt die Funktion, uns davor zu bewahren, von der Vergangenheit tyrannisiert zu werden. So dienen sie der Unterbrechung der Tradition durch die Wahrheitsfrage, wer oder was Gott eigentlich sei. Wer sich durch sie unterbrechen läßt, kommt der Wahrheit näher.

Auf zwei Wegen wird in der gegenwärtigen Theologie der Versuch unternommen, Gott wieder denken zu lernen. Auf dem einen – vor allem von Wolfhart Pannenberg mit eindrücklicher Konsequenz verfolgten – Weg wird Gott zunächst *remoto deo* gedacht, um so zur Freilegung eines Gottesgedankens zu kommen, der dann auch als Rahmenbegriff für das dem christlichen Glauben eigene Gottesverständnis fungiert. In den Untersuchungen dieses Buches wird der umgekehrte Weg eingeschlagen. Das Denken geht hier seinen Weg sozusagen von innen nach außen, von der spezifisch christlichen Glaubenserfahrung zu einem universale Geltung beanspruchenden Gottesbegriff. Nicht aufgrund allgemeiner anthropologischer Bestimmungen Gottes Denkbarkeit zu demonstrieren, sondern aufgrund des zur Gotteserfahrung führenden Ereignisses der Selbstmitteilung Gottes sowohl diesen als auch den Menschen zu denken und so die christliche Wahrheit allein aus ihrer inneren Kraft heraus in ihrer allgemeinen Geltung als die eine Wahrheit zu erweisen – das ist das Ziel des in diesem Buch eingeschlagenen Denkweges.

Es liegt in der Natur der Sache, daß es auf diesem Weg nicht ohne einigermaßen komplizierte Gedankengänge – doch wieviel komplizierter waren die der großen Theologien vergangener Zeiten! – abgehen wird. Ich habe sie, nicht ohne mich von Zeit zu Zeit durch einen Blick in andere Wissenschaften mit ganz anderen Kompliziertheitsgraden zu stärken, um so weniger gescheut, als an populären theologischen Büchern ja wahrhaftig kein Mangel ist. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, sei hier ausdrücklich angemerkt, daß ich dieses literarische Genus für äußerst wichtig halte. Die besten Köpfe sind dafür gerade gut genug. Daß jedoch der Unterschied zum Genus wissenschaftlicher theologischer Literatur so oft und offenbar willentlich verwischt wird, läßt allerdings befürchten, es möchten nur selten die besten Köpfe sein,

die sich über die Grenzen der Zunft hinaus bemerkbar machen. Merkmal dieser Verwischung ist eine gewisse Hastigkeit, mit der man – wie von Korf seine berühmte Nieswurz- und andere Sonaten – „Opus hinter Opus aufs Papier wirft“. Von Korf tat dies immerhin noch „am sichern Schreibtisch sitzend“, während man letztlich sogar als Empfehlung eines theologischen Buches lesen konnte, dieses sei *nicht* am Schreibtisch entstanden! Wie auch immer: was dem Genie bekömmlich sein mag, wirkt sich auf die professionelle und professorale Arbeit eher hinderlich aus. In der gegenwärtigen Theologie wird zu schnell und zu viel geschrieben, aber zu wenig gedacht.

„Im Denken“ hingegen „wird jeglich Ding einsam und langsam“¹. Das gilt erst recht, wenn es darum geht, aus der Erfahrung der Denkwürdigkeit Gottes dessen Denkbarkeit freizulegen. In diesem Bemühen weiß ich mich so unterschiedlich argumentierenden Theologen wie Hans-Georg Geyer, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg, aber auch nicht wenigen katholischen Kollegen verbunden, mögen auch die Denkwege dabei mehr oder weniger verschieden sein. Wenn wir auf ihnen nur zu sagen lernen, wovon wir reden, wenn wir von Gott reden! Dann erst werden wir auch das ganze Ausmaß dessen erfahren, was verloren geht, wenn Gott verschwiegen wird.

Eine ganze Dimension, nämlich die des *Geheimnisses* sei dem neueren Protestantismus – aber doch auch der ihm verwandten neueren Philosophie – abhanden gekommen, hat Karl Barth einst kritisch konstatiert². Zurückgewonnen werden kann sie allerdings nur aufgrund gemachter Erfahrungen mit Gott, die, wenn sie einmal gemacht worden sind, danach verlangen, als „öffentlich Geheimnis“ erzählt und ergriffen zu werden, was man sich eigentlich nicht erst von – dem die Natur betrachtenden – Goethe sagen lassen müßte. Die für den christlichen Glauben kennzeichnende Erfahrung, die es erlaubt, Gott als Geheimnis der Welt zu denken und zu erzählen, ist eine durch das *Wort vom Kreuz* ermöglichte Erfahrung mit der Erfahrung. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß in ihr alle gemachten und noch zu machenden Erfahrungen des Wirklichen, ja das Erfahren selbst noch einmal erfahren werden, weil sie im Horizont der – am Kreuz Jesu Christi besiegten, gerade dadurch aber denkbar gewordenen – Möglichkeit des Nichtseins begegnen. Wer angesichts des Versuchs, die Wirklichkeit im Horizont

¹ M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, 1954, 17.

² K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/1, 1932, X.

ihres möglichen Nichtseins zu verstehen, über Spekulation, Mystik oder noch Schlimmeres meint klagen zu müssen, sei kritisch sowohl auf seine eigene Lebenserfahrung als auch und erst recht auf die weder spekulative noch mystische Aussage des Paulus verwiesen, der gemäß der sich mit dem gekreuzigten Christus identifizierende Gott das Nichtseiende ruft, daß es sei (Röm 4,17). Es gibt einen spezifisch theologischen Problemhorizont für die Erörterung der Frage: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? Die systematische Vernachlässigung oder gar – angeblich kritische – Mißachtung dieses Problemhorizontes fällt notwendig auf den Gottesbegriff zurück. Am Ende denkt man nichts mehr, wenn man von Gott redet. Und den Ersatz besorgt man sich dann in Form von mehr oder weniger kümmerlichen Anleihen bei jener fernöstlichen Weisheit, die auf ihre Weise in der Tat mit „Nichts“ etwas anzufangen weiß³. Die ehemals christliche Welt flieht in die sogenannte transzendente Meditation, statt sich im Rückgang auf ihr Eigenstes vorzubereiten auf die Gelassenheit, in der sich ein Leben vollzieht, das sich dem Geheimnis des Nichts auszusetzen wagt.

Demgegenüber habe ich mir ernst zu nehmen erlaubt, daß der christliche Glaube von derjenigen Verkündigung lebt, die Gott mit dem gekreuzigten Menschen Jesus identifiziert und deshalb zwischen Gott und Gott unterscheidet. Nietzsches polemischer Hinweis, ein solcher Gott sei „dei negatio“, wurde positiv aufgenommen, um so die durch die dialektische Theologie notwendig gewordene Auseinandersetzung mit der sowohl Theologie wie Philosophie beherrschenden metaphysischen Tradition in ein fruchtbareres Stadium gelangen zu lassen. Fruchtbare Auseinandersetzung ist allerdings etwas anderes als pauschale Ablehnung oder gar Diffamierung, wie sie unter allzu bequemer Berufung auf Pascals – an sich ja richtige – Unterscheidung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs von dem Gott der Philosophen vor allem in der Schule der dialektischen Theologie geläufig geworden ist. Es liegt offen zutage, daß das auf die Dauer nur um den Preis der Sterilität möglich ist. Pauschale Kritik verändert zudem die kritisierten Überlieferungen nicht, läßt sie vielmehr unter nur leicht veränderter Oberfläche verborgen weiter wuchern. Eine differenzierte Würdigung unserer geschichtlichen Herkunft führt hingegen zu einer letztlich radikaleren Auseinandersetzung mit ihr.

³ Vgl. zum Beispiel die eindruckliche Schrift von *Hōseki Shinichi Hisamatsu*, *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen. Eine systematische Erläuterung*, übersetzt von *Takashi Hirata* und *J. Fischer*, hg. von *E. Cold*, o. J.

Das macht hoffentlich auch die neue Verhandlung des Analogieproblems in diesem Buche deutlich. Die entsprechenden hermeneutischen Untersuchungen zum Problem der Sagbarkeit Gottes zehren ebenfalls von der materialen Aussage, daß Gott sich durch die Identifikation mit dem gekreuzigten Jesus definiert hat. Insofern gehören sie mit den Erörterungen über die Menschlichkeit Gottes auf das engste zusammen, die Gott als ursprüngliche Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens zu denken versuchen. Ist dies wirklich *gedacht*, dann können wir sagen, wovon wir reden, wenn wir von Gott reden. Denn dann können wir sagen, daß Gott die Liebe ist. Als Liebe ist er das Geheimnis der Welt. Und durch dieses Geheimnis der Liebe gelangt der Mensch aus der Fixiertheit auf das Haben-Wollen in die Freiheit des Sein-Könnens. In der Liebe, die Gott genannt zu werden verdient, werden wir aus Habenden Seiende⁴.

Im Grunde wollen alle Untersuchungen dieses Buches nichts anderes, als diesen Satz aus dem ersten Johannesbrief konsequent auslegen: Gott ist die Liebe (1 Joh 4,8). Man wird diesem Satz denkend nur durch den Begriff des dreieinigen Gottes gerecht, so wie man ihm handelnd und leidend nur durch eigenes Lieben gerecht wird. Regin Prenters diesbezügliche Anregung⁵ hat mich darin bestärkt, bereits früher – in meiner Barth-Paraphrase „Gottes Sein ist im Werden“ und in einer Reihe von kleineren Publikationen, von denen zwei sozusagen Vorabdrucke des in diesem Buch auf den Seiten 188 ff. und 430 ff. Mitgeteilten waren – aufgestellte Thesen zur Begründung der Trinitätslehre im Glauben an den gekreuzigten Gottessohn weiter auszuarbeiten und bei dieser Gelegenheit dem dunklen Wort vom Tode Gottes seinen guten christologischen Sinn zurückzugeben.

⁴ Dieser anthropologische Kernsatz des letzten Teils dieses Buches berührt sich sachlich mit der Forderung *Erich Fromms*, die menschliche Existenz aus dem Grundmodus des Habens in den des Seins voranzubringen. Das beachtenswerte Buch, in dem Fromm seine Auffassung darlegt (Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, 1976), kam mir erst nach Drucklegung dieser Untersuchungen zu Gesicht, so daß ich es hier bei einem bloßen Hinweis belassen muß. Es soll aber auch bei diesem Hinweis nicht verschwiegen werden, daß ich im Unterschied zu Fromm stärker als an der ethischen Forderung, den Existenzmodus des Habens mit dem des Seins auszutauschen, an dem Indikativ interessiert bin, der uns aus Habenden zu Seienden macht. Ich hoffe, Berührungen und Differenzen bei Gelegenheit genauer darlegen zu können.

⁵ R. Prenter, *Der Gott, der Liebe ist*. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie, ThLZ 96, 1971, 401 ff.

Daß die zuvor publizierten und in einer Reihe von Vorlesungen fortgeführten Gedanken zur Sache weitgehend, wenn auch nicht selten merkwürdig stillschweigend, rezipiert worden sind, ja nicht wenige Aussagen fast oder ganz wörtlich in anderer Autoren Schriften wiederkehren, hat mich erst recht ermuntert, nun auch selber der Öffentlichkeit genauer darzulegen, wie ich mir die Grundlegung einer Gotteslehre denke, die formal in der konsequenten Exegese der kerygmatischen Identifikation von Gott und Liebe besteht, weil sie material die Explikation einer in der Selbstidentifikation Gottes mit dem gekreuzigten Menschen Jesus begründeten Trinitätslehre zu sein hätte. Die Tatsache, daß ich in einem Buch sogar meine eigenen – freilich nicht als solche kenntlich gemachten – Gedanken als *Einwände* gegen mich zur Kenntnis nehmen mußte (Karl Barth ist es im selben Zusammenhang ähnlich ergangen, wofür ihm im Himmel wohl eher eine Erklärung zuteil werden dürfte als mir in Tübingen), gibt der theologischen Szene Züge eines Satyrspiels – vielleicht ein Hinweis darauf, daß die theologischen Trauerspiele der letzten zehn Jahre ihr ihnen gemäßes Ende finden. Doch genug davon!

Entschieden wichtiger ist mir die erfreuliche Tatsache, daß es unbeschadet tiefgreifender Gegensätze noch immer ein den verschiedenen ponderablen Richtungen evangelischer und katholischer Theologie gemeinsames Problembewußtsein gibt. Es besteht nach meinem Urteil in der Einsicht, daß das Christentum als „Religion“ der *Freiheit*, daß der christliche Glaube als ein Leben aus der Erfahrung *befreiender Freiheit* verständlich zu machen ist. Daß der Mensch als ein der Unfreiheit ausgesetztes und sich ihr immer wieder selbst aussetzendes Wesen dennoch zur Freiheit bestimmt ist, daß er sowohl in seiner Unfreiheit wie in seiner Freiheit und in dieser erst recht auf Gott bezogen ist, ist die Grundüberzeugung einer jeden gegenwärtigen Theologie von Gewicht.

Schon die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch im Horizont der Unterscheidung von Freiheit und Unfreiheit läßt allerdings weitreichende Differenzen sichtbar werden. Zu ihnen gehört auch der Streit um die politischen Implikationen der Theologie. Im Rahmen dieses Vorwortes möchte ich dazu nicht mehr bemerken als dies: ich kann es nicht für angemessen und sachdienlich halten, wenn die politische und gesellschaftliche Relevanz eines theologischen Unternehmens dadurch demonstriert werden soll, daß entsprechende „Anwendungen und Konkretionen“ immer gleich mitgeliefert werden. Ich halte das schon deshalb für problematisch, weil auf diese Weise nur zu leicht der Eindruck entsteht, als würde die theologische Reflexion erst durch solche – in Wahrheit meist ganz und gar nicht konkreten – „Konkretionen“ relevant. Wer Augen hat zu lesen, wird hingegen gerade in der Konzentration auf die Aufgabe, Gott denken zu lernen, mehr als genug von der politischen und gesellschaftlichen Relevanz des christlichen

Glaubens an den gekreuzigten Gott entdecken. Wem es jedoch in dieser Hinsicht nicht schnell genug gehen kann, um von der sogenannten Theorie zur sogenannten Praxis zu gelangen – ich kenne die dafür geltend zu machenden Gründe wohl! –, dem gestehe ich gern, daß ich befürchte, im Denken noch nicht langsam genug geworden zu sein. In der Dimension des Handelns tut in der Tat oft genug Eile not. Und was unbedingt zu tun ist, ist allemal sofort zu tun geboten. Doch die Evidenz der ethischen Unmittelbarkeit zur Tat darf die Stringenz und Konsequenz der dogmatischen Vermittlung der Wahrheit nicht tyrannisieren. Auch der Anspruch des Kerygmas darf dies nicht. Man sollte also aufhören, immer wieder über die angebliche Ferne dogmatischer und hermeneutischer Untersuchungen gegenüber der gesellschaftlichen und kirchlichen Praxis zu klagen. Ich könnte ohne diese angeblich zu abstrakte wissenschaftliche Arbeit nicht predigen – wie denn auch umgekehrt gerade aufgrund vorangegangener dogmatischer Reflexion die Predigt vor der nur zu oft stattfindenden Verwechslung mit – scheinbar! – wissenschaftlichen Vorträgen bewahrt werden kann. Alles an seinem Ort und zu seiner Zeit!

Seinen eigenen Ort und seine besondere Zeit hat auch das Erzählen, das als hermeneutischer Grundzug einer die Menschlichkeit Gottes zur Sprache bringenden, evangelischen Rede im letzten Teil dieses Buches genauer bedacht wird. Ich habe im impliziten Anschluß an Karl Barths Kirchliche Dogmatik und in expliziter Aufnahme der programmatischen Ausführungen von Harald Weinrich und Johann Baptist Metz Möglichkeit und Notwendigkeit einer narrativen Theologie darzulegen versucht, wobei ich auf meine Analysen des Wesens der Gleichnisse Jesu und der metaphorischen Sprache überhaupt zurückgreifen konnte. Die Analogie des Glaubens hat in ihrer Anschauungsstruktur selber einen narrativen Grundzug. Und die Menschlichkeit Gottes verlangt wie jede Liebesgeschichte danach, erzählt zu werden – mit Paul Gerhardt zu reden: „... ich will Dein Tun je mehr und mehr / aus hoherfreuter Seelen / vor Deinem Volk und aller Welt, / solange ich leb, erzählen.“ Es soll hier jedoch nicht verschwiegen werden, daß ich mir nicht schlüssig zu werden vermochte, ob narrative Theologie in Gestalt einer wissenschaftlichen Dogmatik durchführbar ist⁶ oder ob nicht vielmehr die erzählende Theologie bereits zu den praktischen Selbstvollzügen der

⁶ Dietrich Ritschls soeben erschienene Skizze: „Story“ als Rohmaterial der Theologie, ThEx 192, hat meine Zweifel noch vermehrt.

Kirche gehört und ihren „Sitz im Leben“ in der Verkündigung hat. Nicht zweifelhaft ist mir allerdings, daß das Geschäft argumentativer Theologie kein Selbstzweck ist, sondern im Dienst an dem Wort geschieht und zu geschehen hat, das die Identität von Gott und Liebe erzählt.

Die Untersuchungen dieses Buches wollen jedenfalls so und nicht anders verstanden sein. Ich habe ihre Anordnung secundum rationem cognoscendi eingerichtet, während die ratio essendi der verhandelten Problematik eher dazu einlädt, bei der Lektüre dieser Studien mit dem Schlußteil anzufangen. Das hätte für den Leser zugleich den Vorzug, schneller entscheiden zu können, ob es sich für ihn lohnt, sich auf den ganzen Umfang dieses *Studienbuches* einzulassen, das in der Tat die Geduld eines *studierenden* Geistes verlangt.

Viel Geduld haben jedenfalls meine derzeitigen und früheren Mitarbeiter bei der kritischen Durchsicht der verschiedenen Entwürfe des Manuskriptes bis zu seiner Veröffentlichung gehabt. Für ihre vielerlei Hilfe danke ich vor allem Frau Hanne Dicke, Frau Christine Janowski, Herrn Eberhard Grötzinger und Herrn Pfarrer Lukas Spinner. Gern habe ich die Drucklegung des Buches der Sorgfalt und dem Verständnis des Verlegers, Herrn Dr. h. c. Hans Georg Siebeck, anvertraut. Nicht zuletzt durch ihn ermutigt, lege ich die Untersuchungen, nachdem sie bereits seit 1968 in stets neuer Überarbeitung als Vorlesungen in Berlin, Zürich, Kopenhagen und Tübingen vorgetragen wurden, nunmehr der weiteren Öffentlichkeit vor. Ich tue es mit der Erinnerung an die wissenschaftstheoretische Maxime des Aristoteles, daß eine noch so unvollkommene Erkenntnis des Denkwürdigen erstrebenswerter ist als das sicherste Wissen von Belanglosem.

Tübingen, im August 1976

Eberhard Jüngel