

Gott ist die Liebe

Eine kreuzestheologische Trinitätslehre

Malte Dominik Krüger

Im Folgenden sollen erstens der forschungsgeschichtliche Diskussionsstand zu Jüngels Trinitätslehre, zweitens deren werkgeschichtliche Verortung, drittens ihre Grundzüge und schließlich viertens sich daraus ergebende Probleme und Perspektiven dargestellt werden.

1. Forschungsgeschichtlicher Diskussionsstand zu Jüngels Trinitätslehre

Erst nach dem Erscheinen von Jüngels – nachmals unstrittig als sein Hauptwerk angesehen¹ – Studie *Gott als Geheimnis der Welt* (1977) hat eine nennenswerte, dann aber beachtliche Diskussion zu und von Jüngels Theologie eingesetzt.² Dabei urteilt man, dass sie – bei allen diskutierten Kritikpunkten – ein zeitgenössischer Entwurf von Rang ist³; und dies betrifft auch und vor allem die Trinitätslehre als ihr Zentrum.⁴ Diskutiert werden in der Forschung, so kann man m. E. die Forschungslage zusammenfassen,⁵ wesentlich drei Aspekte.

¹ Vgl. z. B. JAN ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. II: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997, 805. Grundsätzlich gilt für diesen Beitrag: Ist eine Aussage oder ein Beleg nicht unmittelbar am Ende durch eine Fußnote nachgewiesen, ist die Angabe der im Text nachfolgenden Fußnote darauf zu beziehen. Im Text werden die Titel der Originalausgaben mit Jahreszahl genannt, während in den Anmerkungen die heute verwendeten und gängigen Ausgaben angeführt werden.

² Vgl. CHRISTOPH HERBST, *Freiheit aus Glauben. Studien zum Verständnis eines soteriologischen Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel*, Berlin/Boston 2012, 286.

³ Vgl. z. B. RAINER DVORAK, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel*, Würzburg 1999, 31f.

⁴ Vgl. z. B. WERNER LÖSER, *Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe*, in: WILHELM BREUNING (Hg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1984, 19–45, bes. 31–35.

⁵ Vgl. die Forschungsüberblicke: DVORAK, *Gott ist Liebe* (s. Anm. 3), 28–32; HERBST, *Freiheit aus Glauben* (s. Anm. 2), 286–307.

Der erste Aspekt ist die Bindung von Jüngels Trinitätslehre an eine insbesondere von Martin Heidegger inspirierte Erkenntnistheorie und Neuzeitkritik.⁶ Dies lässt sich mit einer forschungsgeschichtlichen Beobachtung verbinden: Bevor Jüngels Trinitätslehre in den Fokus der Forschung rückte, wurden zunächst die erkenntnistheoretischen und neuzeitkritischen Implikationen von Jüngels Theologie – in der Regel kritisch – diskutiert.⁷ Dem entkam und entkommt auch seine dann später in den Mittelpunkt des Interesse rückende Trinitätslehre nicht: Seitdem Jüngels Trinitätslehre eigens thematisch wird, steht die Frage im Raum, inwiefern ihre erkenntnistheoretischen und neuzeitkritischen Implikationen überzeugen. Der Sache nach geht es hierbei um Jüngels Kritik an dem neuzeitlichen Subjektivitätsparadigma und dem als Alternative präsentierten Neuansatz, die Wirklichkeit in der Sprache erschlossen zu wissen.⁸ (Nur nebenbei: Interessanterweise plausibilisieren mit Jünger über akademische Filiati-

⁶ Vgl. z. B. MICHAEL SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jünger, K. Rahner und H. U. v. Balthasar*, St. Ottilien 1997, 506–580.

⁷ So haben sich die ersten Beiträge zu Jüngels Theologie hauptsächlich kritisch mit deren offenbarungstheologischem Ansatz auseinandergesetzt, vgl. WALTER KASPER, *Abschied vom Gott der Philosophen*, EK 10 (1977), 622 f.; GARRETT GREEN, *The Mystery of Eberhard Jünger. A Review of his Theological Program*, *Religious Studies Review* 5 (1979), 34–40; JAN ROHLS, *Ist Gott notwendig? Zu einer These von E. Jünger*, *NZSTh* 22 (1980), 282–296; ROLAND D. ZIMANY, *Eberhard Jünger's synthesis of Barth and Heidegger*, *Diss. Theol.*, Durham 1980; ULRICH BARTH, *Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels*, *ThZ* 40 (1984), 296–320, 394–415. Erst danach wurde Jüngels Trinitätslehre eigens untersucht bzw. zentral berücksichtigt (vgl. NICOLAUS KLIMEK, *Der Gott, der Liebe ist. Zur trinitarischen Auslegung des Begriffs „Liebe“ bei Eberhard Jünger*, Essen 1986; MICHAEL KAPPES, *... keine Menschenlosigkeit Gottes. Eine Auseinandersetzung mit Eberhard Jüngels Ansatz einer trinitarischen Kreuzestheologie jenseits von Theismus und Atheismus*, *Diss. Theol.*, Münster 1989; ENGELBERT PAULUS, *Liebe: das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels*, Würzburg 1990; SCHULZ, *Sein und Trinität* (s. Anm. 6); MICHAEL MURRMANN-KAHL, *„Mysterium Trinitatis“? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Berlin/New York 1997; PAUL J. DEHART, *Beyond the Necessary God. Trinitarian Faith and Philosophy in the Thought of Eberhard Jünger*, Atlanta 1999; DVORAK, *Gott ist Liebe* (s. Anm. 3); MATTHIAS HAUDEL, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*, Göttingen 2006, 264–280; MICHAEL KORTHHAUS, *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie*, Tübingen 2007, 302–321; HERBST, *Freiheit aus Glauben* (s. Anm. 2); PIOTR MALYSZ, *Trinity, Freedom, and Love. An Engagement with the Theology of Eberhard Jünger*, New York 2012.

⁸ Vgl. die unter Anm. 7 genannten Studien zu Jüngels Trinitätslehre. Vgl. zum Sprachverständnis bei Jünger: LODE AERTS, *Gottesherrschaft als Gleichnis? Eine Untersuchung zur Auslegung der Gleichnisse Jesu nach Eberhard Jünger*, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1990; ROLAND D. ZIMANY, *Vehicle for God. The Metaphorical Theology of Eberhard Jünger*, Macon 1994; ROLAND D. SPJUTH, *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jünger*, Lund 1995; MARKUS BUNTFUSS, *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*, Berlin/New York 1997, 139–170; PHILIPP STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, 434–479; FRANK FUCHS, *Konkretionen des Narrativen. Am Beispiel von Eberhard Jün-*

onsverhältnisse verbundene Theologen diesen theologischen „linguistic turn“⁹ nicht mehr mit Heidegger, sondern stärker mit Ludwig Wittgenstein.¹⁰)

Der zweite Aspekt ist die Bindung von Jüngels Trinitätslehre an eine insbesondere von Karl Barth inspirierte Offenbarungstheologie.¹¹ Auch dies lässt sich mit einer forschungsgeschichtlichen Beobachtung verbinden: Es fällt auf, dass sich insbesondere die katholische Theologie für Jüngels Trinitätslehre interessiert, so sehr es auch evangelische Diskussionsbeiträge gibt.¹² Hierbei spielt – konfessionell in ihrer Wirkung scheinbar paradox – vor allem die von Karl Barth ausgelöste „Renaissance der Trinitätslehre“¹³ und ihre Betonung der Souveränität Gottes eine entscheidende Rolle.¹⁴ Denn wird diese trinitäts-theologische Renaissance katholisch maßgeblich begrüßt¹⁵ und ist als Selbstkorrektur eines problematischen Neuprotestantismus deutbar¹⁶, so kritisiert die – spätestens seit den 1960er Jahren (wieder) – einflussreiche liberaltheologische Dogmatik des deutschsprachigen Protestantismus diese Renaissance als autoritär, antihistorisch und unvernünftig.¹⁷ Entsprechend wird auch Kritik an

gels Theologie und Predigten unter Einbeziehung der Hermeneutik Paul Ricœurs sowie der Textlinguistik Klaus Brinkers, Münster 2004.

⁹ Vgl. zu diesem Schlagwort: MALTE D. KRÜGER, *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen 2017, 244–256.

¹⁰ Vgl. z. B. INGOLF U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984; HANS-PETER GROSSHANS, *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*, Tübingen 1996. Vgl. kritisch zu diesem Unternehmen: MARTIN LAUBE, *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 1999.

¹¹ Vgl. z. B. HERBST, *Freiheit aus Glauben* (s. Anm. 2), 341–343.

¹² Vgl. die in Anm. 7 genannten Untersuchungen zu Jüngels Trinitätslehre.

¹³ Vgl. CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Introduction. The Renaissance of Trinitarian Theology. Reasons, Problems and Tasks*, in: DERS. (Hg.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh 1995, 1–30.

¹⁴ Vgl. MURMANN-KAHL, *Mysterium Trinitatis?* (s. Anm. 7), 17–100.

¹⁵ Vgl. z. B. GISBERT GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2001.

¹⁶ Vgl. z. B. die Position von Hans Urs von Balthasar dazu: WOLFGANG H. MÜLLER, *Hans Urs von Balthasar im Gespräch mit Karl Barth. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick*, in: DERS. (Hg.), *Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache*, Zürich 2006, 11–26, 18 f.

¹⁷ Vgl. zur Sache z. B. FALK WAGNER, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, bes. 1–74. Diese liberaltheologische Kritik kann zwar (in der Regel im Anschluss an Friedrich Schleiermacher), muss aber nicht unbedingt eine Relativierung der Trinitätslehre bedeuten. Bei Falk Wagner etwa rückt die Trinitätslehre im Anschluss an hegel(i)sche Figuren ins Zentrum und steht für eine moderne und wechselseitige, geschichtliche und vernünftige Einsicht in das, was Gott genannt zu werden verdient (vgl. z. B. FALK WAGNER, *Die Wirklichkeit Gottes als Geist. Dogmatische Erwägungen zur Gotteslehre*, EK 10 [1977], 81–84). Auf anderen, auch nicht nur liberaltheologischen Pfaden treten Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmanns Trinitätslehre aus dem Schatten von Barths Entwurf (vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen 1988, bes. 283–364; JÜRGEN MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980).

dem offenbarungstheologischen Ansatz von Jüngels Trinitätslehre geübt.¹⁸ Dies gilt auch im Blick auf Jüngels Anspruch, mit seiner auf Gottes Unverfügbarkeit abzielenden Deutung von Barths Trinitätslehre das Anliegen von Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm aufgenommen zu haben.¹⁹ Ihre pointierteste Zuspitzung dürfte die Kritik in der Rückfrage haben, ob Jüngels soteriologische Ausrichtung der Trinitätslehre nicht ungewollt wieder zur religiösen Anthropologie als Dreh- und Angelpunkt zurückführt; verstärkt würde diese ungewollt anthropologische Ausrichtung, heißt es weiter, durch Jüngels Annahme des Osterglaubens als letzter Begründung der Trinität, weil damit der Glaube sich selbst glauben würde.²⁰

Der dritte Aspekt ist die Bindung von Jüngels Trinitätslehre an eine insbesondere von Ernst Fuchs inspirierte („Liebes-“) Christologie.²¹ Dabei werden nicht nur die Fragen diskutiert, inwiefern die Dogmatik Jüngels sachlich-exegetisch zutreffend ist, ob man methodisch mit Jünger „Dogmatik [als] konsequente Exegese“²² verstehen kann und inwiefern die Exegese sich ihrer hermeneutischen Implikationen bewusst ist.²³ Vielmehr wird auch die christologische Konzentration bei Jünger als Verkürzung der Trinitätslehre wahrgenommen: So würde im Grunde auf Kosten der Person des Vaters die Gottheit in bzw. mit dem Sohn in die Welt aufgelöst²⁴ und auf Kosten der Person des Geistes würde letztlich die intersubjektive und interpersonale Struktur der Trinität (zugunsten ihrer intrapersonalen Konzeption) vernachlässigt.²⁵ Damit hängen wiederum die Fragen zusammen, wie sich Gottes Subjektivität und Intersubjektivität zueinander verhalten²⁶, was dies für den trinitarischen Personbegriff bedeutet²⁷, und ob Jünger seinem Selbstverständnis gerecht wird, den dreieinigen Gott als Liebe phänomenologisch darstellen zu können.²⁸ Ebenso kann man Jüngels Verständnis der Entsprechung zwischen Gott und Mensch, mithin seine Deutung der Analogie, zu problematisieren.²⁹ Dies geschieht auch kritisch im Blick auf Selbst-

¹⁸ Vgl. z. B. BARTH, Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels (s. Anm. 7), 296–320. 394–415.

¹⁹ Vgl. z. B. HERMANN FISCHER, Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002, 223–239.

²⁰ Vgl. z. B. MURRMANN-KAHL, Mysterium Trinitatis? (s. Anm. 7), 108–133.

²¹ Vgl. z. B. DVORAK, Gott ist Liebe (s. Anm. 3), 249–274.

²² EBERHARD JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen ⁴1986, 123.

²³ Vgl. zu dieser Diskussion divers z. B. AERTS, Gottesherrschaft als Gleichnis (s. Anm. 8), 249–260; DVORAK, Gott ist Liebe (s. Anm. 2), 317–319.

²⁴ Vgl. z. B. KLIMEK, Der Gott, der Liebe ist (s. Anm. 7), 99.

²⁵ Vgl. z. B. HAUDEL, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes (s. Anm. 7), 275.

²⁶ Vgl. z. B. WOLFHART PANNENBERG, Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort, ZThK 86 (1989), 355–370.

²⁷ Vgl. z. B. DVORAK, Gott ist Liebe (s. Anm. 3), 319–323.

²⁸ Vgl. z. B. KLIMEK, Der Gott, der Liebe ist (s. Anm. 7), 109.

²⁹ Vgl. zu dieser Diskussion: PHILIP A. ROLNICK, Analogical Possibilities. How Words Refer to God, Atlanta 1993; CHRISTOF THEILEMANN, Die Frage nach Analogie, natürlicher Theo-

abgrenzungen Jüngels von der – insbesondere katholischen – Tradition³⁰ sowie seinen diesbezüglichen Überbietungsversuch einer Offenbarungstheologie: Die von der natürlichen Theologie anvisierte, aber aufgrund ihres Beweisverfahrens verfehlte Selbstverständlichkeit Gottes kommt, so Jüngel, in der Offenbarungstheologie zum Zug. Denn indem sie Gott voraussetzt, ist die Offenbarungstheologie „natürlicher“ als die natürliche Theologie.³¹

2. Werkgeschichtliche Verortung von Jüngels Trinitätslehre

Das Hauptwerk Jüngels ist *Gott als Geheimnis der Welt* (1977), das in (s)einer Trinitätslehre gipfelt.³² In dieses Hauptwerk gehen Einsichten früherer Beiträge ein und an dieses Hauptwerk bleiben Einsichten späterer Beiträge zurückgebunden.³³ Wesentliche Einblicke sind vorweggenommen in der Dissertationsschrift *Paulus und Jesus* (1962), insofern die von Jüngel als Offenbarung des dreieinigen Gottes gedeutete Identifikation mit dem Menschen Jesus in der Auferstehung herausgearbeitet wird³⁴, und in der Studie *Gottes Sein ist im Werden* (1965), insofern Jüngel die Trinitätslehre Barths als Ausdruck von Gottes sich selbst in Ewigkeit auf den Menschen festlegender Lebendigkeit und soteriologischer Zuwendung deutet, und so funktional mit Bultmanns Theologie zusammenbringt: Barths Trinitätslehre möchte, so Jüngel, wie Bultmanns Entmythologisierungsprogramm das Gottesverständnis vor einer unangemessenen Vergegenständlichung bewahren.³⁵ In dieser Fluchtlinie wird auch theologiegeschichtlich nachvollziehbar, warum man Jüngels Theologie als „hermeneutischen Barthianismus“³⁶ einordnen und wie dabei der biblische Satz „Gott ist die

logie und Personbegriff in der Trinitätslehre. Eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie, Berlin/New York 1995, bes. 145–150; ARCHIE J. SPENCER, *The Analogy of Faith. The Quest for God's Speakability*, Downers Grove 2015, bes. 239–290.

³⁰ Vgl. z. B. SCHULZ, *Sein und Trinität* (s. Anm. 6), 506–580.

³¹ Vgl. zu dieser Diskussion: WILHELM BREUNING, *Je größere Unähnlichkeit? Überlegungen zu Jüngels interessantem Versuch der Weiterführung des Analogieverständnisses*, in: JOHANNES BRANTSCHEN/PIETRO SELVATICO (Hg.), *Unterwegs zur Einheit*, Freiburg 1980, 380–398; JAN ROHLS, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987, 531–536; HERMANUS W. RIKHOF, *Das Geheimnis Gottes. Jüngels Thomas-Rezeption näher betrachtet*, ZDTh 6 (1990/1991), 61–78; MICHAEL KAPPES, „Natürliche Theologie“ als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag, *Catholica* 49 (1995), 276–309; CHRISTOPH KOCK, *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*, Neukirchen-Vluyn 2001, 170–209.

³² Vgl. EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982, 514–543.

³³ Vgl. so z. B. auch: HERBST, *Freiheit aus Glauben* (s. Anm. 2), 30.

³⁴ Vgl. EBERHARD JÜNGEL, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen 1986, 279–284.

³⁵ Vgl. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden* (s. Anm. 22), bes. 27–37.

³⁶ ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. II (s. Anm. 1), 805. Vgl. so auch:

Liebe“ (1 Joh 4,8) ins Zentrum von Jüngels (Trinitäts-) Theologie rücken kann.³⁷ Weitere Meilensteine auf dem Weg zur Ausarbeitung von Jüngels offenbarungshermeneutischer Trinitätslehre sind die Beiträge *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes* (1966)³⁸, *Vom Tod des lebendigen Gottes* (1968)³⁹, *Quae supra nos, nihil ad nos* (1972)⁴⁰, *Metaphorische Wahrheit* (1974)⁴¹ und *Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität* (1975)⁴². An trinitätstheologisch relevanten Beiträgen nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes ragen insbesondere die Beiträge *Zur Lehre vom heiligen Geist* (1983)⁴³ und *Nihil divinitatis, ubi non est fides* (1989)⁴⁴ sowie die Studie *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (1998)⁴⁵ heraus.

3. Grundzüge von Jüngels Trinitätslehre

Jüngels Trinitätslehre kommt nicht gleichsam aus einem himmlischen „Off“, sondern ist zeitdiagnostisch und sprachhermeneutisch – insbesondere im Anschluss an Einsichten der (auch: Spät-) Philosophie Martin Heideggers⁴⁶ – vermittelt. Dies zeigt der Aufbau von *Gott als Geheimnis der Welt*, der in der Sache basal zweiteilig ist: Bevor Jügel konstruktiv seine Zusammenführung von (her-

WOLF-DIETER MARSCH, Rez. zu E. Jüngel „Gottes Sein ist im Werden“, *Pastoraltheologie* 55 (1966), 126 f.; GREEN, *The Mystery of Eberhard Jügel* (s. Anm. 7), 38; HERBST (s. Anm. 2), *Freiheit aus Glauben*, 339.

³⁷ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 32), XV.

³⁸ Vgl. JÜNGEL, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem*, in: EBERHARD BUSCH/JÜRGEN FANGMEIER/MAX GEIGER (Hg.), *Parrhesia*, Zürich 1966, 82–100.

³⁹ Vgl. JÜNGEL, *Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat*, *ZThK* 65 (1968), 93–116.

⁴⁰ Vgl. JÜNGEL, *Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert*, *EvTh* 32 (1972), 197–237.

⁴¹ Vgl. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: DERS./PAUL RICŒUR, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 71–122.

⁴² Vgl. JÜNGEL, *Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte*, *ZThK* 72 (1975), 353–364.

⁴³ Vgl. JÜNGEL, *Zur Lehre vom heiligen Geist. Thesen*, in: ULRICH LUZ/HANS WEDER (Hg.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, Göttingen 1983, 97–118.

⁴⁴ Vgl. JÜNGEL, *Nihil divinitatis, ubi non est fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*, *ZThK* 86 (1989), 204–235.

⁴⁵ Vgl. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998.

⁴⁶ Vgl. z. B. mit detaillierten Belegen: HERBST, *Freiheit aus Glauben* (s. Anm. 2), 311–338, bes. 312. 316. 319. 325. 332–334. 336 f.

meneutischer) Sprachtheologie und (kerygmatischer) Trinitätslehre präsentiert, schaltet er dem kritisch eine Diagnose des metaphysischen Theismus und des mit ihm verbundenen neuzeitlichen Subjektivitätsparadigmas vor.⁴⁷

Wesentlich für den ersten Schritt von *Gott als Geheimnis der Welt* ist die paradigmatisch an der Philosophie von Descartes herausgearbeiteten Einsicht, in der sich eine schon ältere menschliche und dann neuzeitlich zuspitzende Problematik des abendländischen Denkens verdichtet⁴⁸: Der (neuzeitliche) Mensch möchte sich selbst begründen und sicherstellen; infolgedessen wird das „Ich denke“ zum Anker seiner Wirklichkeitsvergewisserung, die für die von ihr beanspruchte Sicherheit den metaphysischen Gedanken des notwendigen Gottes benötigt.⁴⁹ Dabei wird dieser Gott definitiv auf Distanz gebracht. Dies geschieht im Einklang mit der traditionellen Analogielehre („*analogia entis*“⁵⁰), wonach sich Gott in einer „je immer größeren Unähnlichkeit in noch so großer Ähnlichkeit“⁵¹ mit der Welt befindet. Entsprechend kann man Gott theistisch als in sich ruhendes Gegenüber denken, das auch durch die Sprache des Menschen nicht erreicht wird.⁵² Letzteres drückt sich in der von Jüngel wesentlich auf Augustinus zurückgeführten Signifikationshermeneutik aus, wonach zwischen dem sprachlichen Zeichen und seinem gemeinten Inhalt zu unterscheiden ist; diese Auffassung vergegenständlichender Begriffssprache hat nach Jüngel ihr Recht, aber auch ihre Grenzen.⁵³ Diese werden übersehen, wenn man den grundlegenden Anrede- und Ereignischarakter von Sprache verkennt.⁵⁴ Doch nicht nur sprachhermeneutisch, sondern auch theologisch stellen sich für Jüngel Schwierigkeiten ein: In dem Moment, in dem die Funktionalisierung des Gottesgedankens für das „Ich denke“⁵⁵ durchschaut und Gottes Notwendigkeit als verabsolutierte menschliche Subjektivität erkannt wird, ist der neuzeitliche Atheismus als legitimer Erbe des metaphysischen Theismus auf dem Plan: Wenn Gott, wie Jüngel auch das Unternehmen der natürlichen Theologie beschreiben kann, von dem

⁴⁷ Vgl. in *Gott als Geheimnis der Welt* die Anordnung der Teile A) – C), die sich kritisch mit dem neuzeitlichen Menschen und seinem metaphysischen Gottesgedanken auseinandersetzen, vor den Teilen D) und E), in denen dann positiv das Offenbarungsverständnis und die Trinitätslehre entfaltet werden (vgl. zu einer genaueren Gliederung anhand von Jüngels Detailschritten: MALTE D. KRÜGER, Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, in: REBEKKA A. KLEIN/CHRISTIAN POLKE/MARTIN WENDTE [Hg.], *Hauptwerke der Systematischen Theologie*. Ein Studienbuch, Tübingen 2009, 303–319, bes. 309–316).

⁴⁸ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 32), 138–167. Vgl. zum prototypischen Charakter der Descartes-Deutung für das abendländische Denken bei Jüngel auch: HERBST, *Freiheit aus Glauben* (s. Anm. 2), 313 f.

⁴⁹ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 32), 146–161.

⁵⁰ A. a. O., 386.

⁵¹ A. a. O., 387.

⁵² Vgl. a. a. O., 316–334. 347–391. 3–9.

⁵³ Vgl. a. a. O., 3–16.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 3–16. 203–227. 357–408.

⁵⁵ A. a. O., 146.

Menschen aus konstruiert wird, dann wird er als Projektion im Atheismus folgerichtig durchschaut.⁵⁶ Insofern muss der theistisch gedachte Gott zu Recht als tot und für die Welt als nicht notwendig gelten. So ist der Mensch auf sich allein gestellt, wie Jüngel in der Nachzeichnung der Stellung des Gottesgedankens bei Fichte, Feuerbach und Nietzsche zeigt.⁵⁷ Zwar deutet sich bei Hegel und Bonhoeffer an, dass Gott nicht theistisch gedacht werden muss und christologisch mit dem atheistisch-neuzeitlichen Eindruck „Gott ist tot“ vermittelbar ist.⁵⁸ Doch grundsätzlich nimmt die Neuzeit einen anderen Weg: Aus dem „Ich denke“ wird – nach dem Zusammenbruch des metaphysischen Gottesgedankens – ein „Ich handle“⁵⁹ als letzter Haltepunkt des Menschen.⁶⁰ Darum identifiziert sich der Mensch, und zwar im Gegenzug zur reformatorischen Rechtfertigungslehre, die soteriologisch zur Unterscheidung zwischen Person und Werk anleitet, ganz mit seinem Tun.⁶¹ Dies treibt den Menschen gleichsam in das Hamsterrad einer rastlosen Unruhe zweckrationaler Selbstverdinglichung, deren Folgen sich in der neuzeitlichen Technik und im Verlust der Menschlichkeit des Menschen zeigen können⁶²: Der Mensch, der ganz auf sein eigenes Handeln setzt, wird unmenschlich.

Alternativ besteht für *Gott als Geheimnis der Welt* im zweiten Schritt die Möglichkeit, hermeneutisch und theologisch radikal anders anzusetzen. Hermeneutisch setzt Jüngel – anstelle der menschlichen Subjektivität mit ihrer Selbstsicherung – auf ein in der Metaphorik erschlossenes Verständnis von Sprache, in dem die Wirklichkeit auf den Menschen zukommt und ihn so aus sich herausruft, dass er wahrhaft er selbst wird.⁶³ Und theologisch setzt Jüngel – anstelle des metaphysischen Theismus und seiner Vollendung im Atheismus – auf eine im Glauben erschlossene Trinitätslehre, wonach Gott als Liebe das Geheimnis der Welt ist.⁶⁴ Der hermeneutische und theologische Ansatz bei Jüngel entsprechen einander; sie sind in der Selbstidentifikation Gottes mit dem Gekreuzigten in dessen Auferweckung als der sprachlichen Selbstdefinition Gottes verankert.⁶⁵ Insofern ist eine kreuzestheologische Trinitätslehre das Zentrum von Jüngels

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 138–203. XII.

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 167–203.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 72–137.

⁵⁹ A. a. O., 239.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., 227–248. 16–44.

⁶¹ Vgl. ebd.; JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen* (s. Anm. 45), 226 f.

⁶² Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 32), 227–248, bes. 239 ff. 425 f. Vgl. DERS., *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre*, in: DERS., *Unterwegs zur Sache*, Tübingen ³2000, 206–233; DERS., *Untergang oder Renaissance der Religion? Überlegungen zu einer schiefen Alternative*, in: DERS., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Tübingen 2000, 24–39, bes. 26.

⁶³ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 32), 1–16. 203–248. 357–430.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 16–44. 72–137. 248–543.

⁶⁵ Vgl. a. a. O., 409–543, bes. 470–505.

Theologie.⁶⁶ Die Folge für den glaubenden Menschen besteht darin, aus einer unheilvollen Selbstfixierung zu einem gelassenen Leben befreit zu werden: Im Glauben wird der Mensch zum menschlichen Menschen.⁶⁷ Im Einzelnen argumentiert Jüngel folgendermaßen.

Hermeneutisch geht er vom basalen Anredecharakter menschlicher Sprache aus. Durch das anredende Wort wird der Mensch einer eindimensionalen Selbstgegebenheit in Raum und Zeit zugunsten eines sich dadurch einstellenden differenzierten Selbstverhältnisses entnommen: Das menschliche Selbst ist ohne diesen Unterbrechungscharakter des Wortes letztlich nicht zu verstehen.⁶⁸ Das anredende Wort ist wiederum in der fundamental metaphorischen Eigentümlichkeit der Sprache verankert.⁶⁹ Denn sie zeigt, dass Sprache sprichwörtlich ansprechend ist und nicht auf ihre Bezeichnungsfunktion reduziert werden kann.⁷⁰ Dabei ist für Jüngel eine Metapher nicht nur die Kurzform des Gleichnisses, sondern auch die Konfrontation zweier eigentlich zueinander passender Bedeutungshorizonte, wodurch unerwartet Neues zur Sprache kommen kann⁷¹: Wirklichkeit kann sich in und als Sprache ereignen, weswegen Jüngel im Anschluss an Ernst Fuchs von einem „Sprachereignis“⁷² redet. Metaphorische Sprache eröffnet so Wirklichkeit, indem sie neue und zuvor unverfügbare Möglichkeiten entdecken lässt.⁷³ In dem Sinn ist die Möglichkeit – gegen die metaphysische Tradition und mit Heidegger – sogar der Wirklichkeit vorzuordnen und stellt eine Erweiterung dessen dar, was wahrhaft wirklich genannt zu werden verdient.⁷⁴ Dies gilt nicht nur, aber auch im Hinblick auf den menschlichen Glauben: Glaubenssprache ist metaphorisch.⁷⁵ Für die Vernunft bedeutet diese sprachhermeneutische Fundierung: Die Vernunft ist dann vernünftig, wenn sie sich selbst bescheidet; vor ihrem auf Notwendigkeit abzielenden Begreifen steht das von der sprachlichen Wirklichkeit erschlossene Vernehmen: Denken ist Nachdenken.⁷⁶

Dies macht plausibel, warum es angemessen ist, wenn die evangelische Theologie mit der Selbstoffenbarung Gottes im Wort einsetzt: Nicht die Welt kommt zu Gott, sondern Gott kommt in Jesus Christus zur Welt. Gott gibt sich aufgrund des biblischen Glaubenszeugnisses zu denken; er stiftet von sich aus ein

⁶⁶ Vgl. a. a. O., XIV. Vgl. so z. B. auch: MURRMANN-KAHL, *Mysterium trinitatis* (s. Anm. 7), 115–119; DVORAK, *Gott ist Liebe* (s. Anm. 3), 83–106. 275–338.

⁶⁷ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 32), XV. 514–543, bes. 535 ff.

⁶⁸ Vgl. a. a. O., 1–16. 203–248, bes. 229 ff.

⁶⁹ Vgl. a. a. O., 396, Anm. 17.

⁷⁰ Vgl. a. a. O., 1–16. 203–248.

⁷¹ Vgl. a. a. O., 396–404.

⁷² A. a. O., 13.

⁷³ Vgl. a. a. O., 396–400.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 289–298.

⁷⁵ Vgl. a. a. O., 396–404, bes. 400.

⁷⁶ Vgl. a. a. O., 211 f. 218–220. 258–260. 270 f.

Entsprechungsverhältnis („*analogia fidei*“⁷⁷), wonach Gott „inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größere Ähnlichkeit“⁷⁸ mit der Welt hat.⁷⁹ So ist Gottes Offenbarung in Jesus Christus die „fundamentale Unterbrechung unseres eigenen Lebenszusammenhanges“⁸⁰, durch die der gottlose Menschen zu einem Gott entsprechenden Menschen gemacht wird. Dies wird im Glauben im Modus des Vertrauens realisiert, wenn – anstelle der intellektuellen und praktischen Sicherstellung durch die menschliche Subjektivität – eine durch die Sprache der Verkündigung vermittelte Glaubensgewissheit tritt, in welcher der Mensch (s)eine „Entsicherung“⁸¹ erlebt: Im Glauben verzichtet der Mensch auf eine Selbstbegründung, versteht er sich doch von Gott konstituiert.⁸² Was schon sprachhermeneutisch bekannt ist, wird nun im Wort Gottes christlich gegenständlich: Das Wort der Anrede ruft den Menschen aus sich selbst heraus und bringt ihn so zu sich selbst.⁸³ Der Glaube wird dabei von Jüngel als praktisches Verstehen begriffen, insofern der Glaubensgegenstand nicht von seiner Wirkung im Menschen isoliert werden kann; ein rein theoretisches Wissen von Gott ist ausgeschlossen.⁸⁴ Identifiziert sich für den Glauben in der Auferweckung die Gottheit mit dem toten Jesus, führt dies zur Einsicht in die Trinität: Gott verhält sich so zu sich selbst, dass er sich auf den Menschen Jesus bezieht und sich in Jesus (in der Unterscheidung von Vater und Sohn) gegenübertritt und in der Einheit des Widerspruchs von göttlichem Leben und menschlichen Tod (als Geist) dennoch ganz bei sich bleibt.⁸⁵ Indem der Glaube entsprechend in der Existenz Jesu das Wesen Gottes und in der Menschheit Jesu die Gottheit Gottes („En- und Anhypostasie“⁸⁶) wirklich weiß, wird die Vergänglichkeit (irdischen Lebens) zum Gottesphänomen (ewigen Lebens).⁸⁷ Folgt Jüngel mit der letzteren Einsicht Hegel, so weicht er im Blick auf den Menschen signifikant von Hegel ab: Gottes Gottheit erweist im Gekreuzigten zwar seine Menschheit, doch dies geschieht nicht, um den Menschen zu vergotten, sondern um den Menschen dazu zu befreien, (bloß) menschlicher Mensch sein zu müssen.⁸⁸ Im Blick auf die Seite Gottes bedeutet für Jüngel die Vergänglichkeit als Gottesphänomen, dass Gott sich selbst zwischen Möglichkeit und Nichts befindet; doch indem Gott im

⁷⁷ A. a. O., 356, Anm. 38.

⁷⁸ A. a. O., 394.

⁷⁹ Vgl. a. a. O., 357–408.

⁸⁰ JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen (s. Anm. 45), 68.

⁸¹ JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt (s. Anm. 32), 228.

⁸² Vgl. a. a. O., 203–248.

⁸³ Vgl. a. a. O., 220–224.

⁸⁴ Vgl. a. a. O., 218–220; JÜNGEL, Nihil divinitatis, ubi non est fides (s. Anm. 44), 204–235.

⁸⁵ Vgl. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt (s. Anm. 32), 409–543, bes. 470–514.

⁸⁶ A. a. O., 258, Anm. 8. Vgl. JÜNGEL, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes (s. Anm. 38), 82–100.

⁸⁷ Vgl. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt (s. Anm. 32), 248–306. 406–408.

⁸⁸ Vgl. a. a. O., 83–137, bes. 125.

Tod Jesu das Nichts über sich bestimmen lässt, hegt er es dadurch ein und entmachtet es letztlich.⁸⁹ So offenbart sich material Gott in der Auferweckung Jesu als die „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens“⁹⁰; formal wird damit dem Phänomen der Liebe entsprochen, insofern als Gott „inmitten noch so großer und mit Recht so großer Selbstbezogenheit als immer noch größere Selbstlosigkeit“⁹¹ zu erkennen ist. Der Glaube erfährt darin den trinitarischen Gott als „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins“⁹² („Perichorese“⁹³): Die trinitarischen Hypostasen sind darin ein göttliches Wesen, dass sie sich in wechselseitiger Selbstunterscheidung aufeinander beziehen. Diese Einheit bezeichnet Jüngel als „konkret“, weil er diese Bezeichnung mit Hegel von dem lateinischen Wort *concrecere* ableitet.⁹⁴ Anders als Karl Barth ersetzt Jüngel dabei den Begriff der „Person“ in der Trinitätslehre nicht durch den Begriff der „Seinsweise“⁹⁵, sondern kann beide Begriffe bewusst nebeneinander benutzen.⁹⁶ Die Wesenseinheit Gottes besteht folglich in ihrer personalen Relationalität, so dass sich Jüngels Gott der vermeintlichen Alternative zeitgenössischer Trinitätslehre entzieht, die man gern mit den Schlagworten „relationale Einheit“ und „personale Gemeinschaft“ charakterisiert.⁹⁷ Ein substanzmetaphysisches oder tritheistisches Gottesverständnis sind so ausgeschlossen. Gottes Sein ist das Ereignis seines Zu-sich-selbst-Kommens⁹⁸: „Gott kommt von Gott“⁹⁹ (Vater), „Gott kommt zu Gott“¹⁰⁰ (Sohn) und „Gott kommt als Gott“¹⁰¹ (Geist). Dabei ist der Geist das Integral, der als „Relation der Relationen“¹⁰² fungiert. Dass Gott in seinem ewigen Leben die geschichtliche Vergänglichkeit einschließt, zeigt die Selbstbestimmung von Gottes An-sich-sein zum Für-uns-sein: Gottes Sein *ad intra* und Gottes Seins *ad extra* entsprechen sich.¹⁰³ „Daß Gott nicht ohne den Menschen zu

⁸⁹ Vgl. a. a. O., 248–306, bes. 297 f.

⁹⁰ A. a. O., 409.

⁹¹ A. a. O., 408 (im Original kursiv).

⁹² JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen (s. Anm. 45), 69.

⁹³ JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden (s. Anm. 22), 43.

⁹⁴ Vgl. a. a. O., 44, Anm. 120.

⁹⁵ Vgl. KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik I/1, Zürich ⁸1964, 373–388.

⁹⁶ Vgl. JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen (s. Anm. 45), 69.

⁹⁷ Vgl. so auch: DVORAK, Gott ist Liebe (s. Anm. 3), 321.

⁹⁸ Vgl. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt (s. Anm. 32), 505–543.

⁹⁹ A. a. O., 522.

¹⁰⁰ A. a. O., 524.

¹⁰¹ A. a. O., 531.

¹⁰² A. a. O., 513.

¹⁰³ Vgl. a. a. O., 47 f. 298–306, bes. 305; JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden (s. Anm. 22), 27–53, bes. 35. 39. Die Lehre von der Appropriation erlaubt es dann je einer der drei trinitarischen Personen „ad extra“ ein Werk (Schöpfung, Erlösung und Vollendung) zuzuschreiben. Dabei wird das Mitwirken der anderen beiden Personen immer vorausgesetzt. Die Appropriation ist insofern formal ein hermeneutischer Vorgang, dessen materiale Umsetzung biblisch rechen-schaftsfähig sein muss. Darin zeigt sich die in ihrer Bezogenheit aufeinander unterscheidende Besonderheit der trinitarischen Personen (vgl. ebd.).

sich selbst kommen will¹⁰⁴, ist für Jüngel christologisch ausgemacht. Doch anders als Karl Rahner versteht Jüngel hierbei die in ihrer begrifflichen Differenz die freie Selbstbestimmung Gottes ausdrückende Identität von immanenter und ökonomischer Trinität so, dass der Sohn als vorrangig zum Kreuzestod (und nicht vorrangig zur Inkarnation) prädisponiert gedacht werden muss.¹⁰⁵ So wird bei Jüngel die Freiheit Gottes augenblicklich kreuzestheologisch und definitiv liebesphänomenologisch präzisiert.¹⁰⁶ Aus dieser Perspektive erhellt auch, warum nach Jüngel durch den Gekreuzigten die Wirklichkeit neu ins rechte Licht gesetzt wird („Erfahrung mit der Erfahrung“¹⁰⁷) und warum eine (aufgrund der Welterfahrung die Gottheit erweisende) natürliche Theologie, die Jüngel meint, Pannenberg zuschreiben zu können, abzuweisen ist: Das Verstehen Gottes geht von Gott aus, der sich für den christlichen Glauben in der Osterbotschaft definitiv selbst ausgesprochen hat.¹⁰⁸ Für den Glauben wird Gott dabei umso interessanter, je mehr der Glaube von ihm erfährt. Denn als Ereignis der Liebe, die sich selbst Herkunft und Zukunft ist, veraltet Gott nicht, sondern hat sich zur Kommunikation mit dem Menschen bestimmt.¹⁰⁹ Dies bezeichnet Jüngel gegen einen Begriff des Geheimnisses, der darunter letztlich einen verschlossenen Sachverhalt meint, als Geheimnis, so dass die evangelische Theologie, wie der Titel von Jüngels Hauptwerk lautet, *Gott als Geheimnis der Welt* verstehen kann.¹¹⁰

4. Probleme und Perspektiven von Jüngels Trinitätslehre

Jüngels (Trinitäts-) Theologie ist von Ambivalenzen geprägt. Dies zeigt sich im Aufbau von Jüngels Hauptwerk, in dem das barthianisch inspirierte Offenbarungsverständnis unterlaufen wird, keine außertheologischen Rahmenbedingungen zu akzeptieren, und das setzt sich in den damit verbundenen Verhältnisbestimmungen von Philosophie und Theologie sowie von glaubensfundierter und glaubensfundierender Trinitätslehre bis hin zur materialdogmatischen Doppeldeutigkeit fort, Gott trinitarisch als unbedingte Selbstbestimmung (Freiheit) und zugleich als personales Zusammensein (Liebe) zu denken. Darin spiegelt sich offenbar die Grundstruktur von Jüngels „hermeneutischem Barthianismus“, der das lutherische Interesse an der menschlichen Soteriologie

¹⁰⁴ JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 32), 48.

¹⁰⁵ Vgl. a. a. O., 505–511; JÜNGEL, *Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität* (s. Anm. 42), 353–364.

¹⁰⁶ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 32), 298–306.

¹⁰⁷ A. a. O., 225 (im Original kursiv).

¹⁰⁸ Vgl. a. a. O., XII. Vgl. JÜNGEL, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg*, in: ALEXANDER SCHWAN (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975, 419–440.

¹⁰⁹ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 32), 531–543.

¹¹⁰ Vgl. zu diesem Geheimnisbegriff: a. a. O., 340–347. 355–357.

in der (hermeneutischen) Tradition von Ernst Fuchs (Sprachlichkeit) mit dem Offenbarungstheologischen Ansatz in der Tradition von Karl Barth (Freiheit Gottes) verbinden möchte. Daran können sich eine Reihe von Fragen anschließen, deren nicht unwichtigste sein könnten: Warum hat Jüngel formal sein faktisches „Ambivalenzmanagement“ nicht in einer Theorie der Ambivalenz ausgewiesen? Und: Warum kann Jüngel material nicht die Projektion des Glaubens, die sich selbst in der Trinitätslehre reflexiv wird, als solche stehen lassen, sondern fängt sie gleichsam ontologisch so auf, dass scheinbar Gotteswirklichkeit und deren Sprachbildlichkeit auseinandertreten? Beide Fragen kann man m. E. in der Frage zusammenziehen: Bietet Jüngels Umgang mit der Sprachbildlichkeit nicht Anknüpfungspunkte, das sich analog zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit bewegende Bildvermögen des Menschen theologisch zur (auch: reflexiven) Pointe des Glaubens zu machen?¹¹¹

¹¹¹ Dazu gibt es aktuell in Zürich, Hamburg, Heidelberg und Marburg unterschiedliche und auch über akademische Filiationsverhältnisse mit Jüngels Theologie verbundene Versuche. Für die Trinitätslehre könnte dieser Ansatz etwa bedeuten, sie an einen dreistelligen Bildbegriff in der Tradition Edmund Husserls zurückzubinden.