

Doxologie oder (doch auch) Analogie?

Zur Rede von Gott bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg

Die Annahme, dass Ausdrücke, wenn sie von Gott ausgesagt werden, im Vergleich zu ihrem „gewöhnlichen“ Gebrauch nur analoge Bedeutung haben, bringt die christliche Theologie seit Jahrhunderten in Verlegenheit. Einerseits scheint man nur bei der Annahme analoger Bedeutung zugleich der Verborgenheit Gottes und der inhaltlichen Bestimmtheit der christlichen Rede von Gott gerecht werden zu können. Andererseits steht spätestens seit Duns Scotus in Frage, ob die entsprechenden Analogielehren ihren eigenen Ansprüchen genügen können: Sollte das Verstehen analoger Bedeutung *de facto* das Verstehen eines univoken Kerns voraussetzen, schiene dies sowohl der Annahme göttlicher Verborgenheit als auch dem Zweck entgegenzustehen, analoge Rede von Gott als eine Alternative zu univoker auffassen zu können.¹ Jene Analogielehren wären aus dieser sprachbezogenen Perspektive unglücklicherweise ebenso attraktiv wie inkonsistent.

Unter den jüngeren Versuchen, die Annahme analoger Bedeutung der Rede von Gott dennoch in sich stimmig und sachgemäß zur Geltung zu bringen, stechen gewiss die Überlegungen von Karl Barth heraus. Nach Roger White habe die Entwicklung der Analogielehre hier sogar ihren Höhepunkt erreicht.² Doch auch wenn Barths Entwurf eindrücklich ist und *prima facie* einen Ausweg aus den

1 Vgl. für eine kompakte Übersicht zur Kritik von Duns Scotus (und zu ähnlicher Kritik bei Vorläufern): J. Track, *Analogie*, 635 f. Beispiele aus der Theologiegeschichte, bei denen das Verhältnis von Verborgenheit und Offenbarsein Gottes (auch unabhängig von expliziten Analogielehren) ungeklärt spannungsvoll ist, trägt Karl Barth an verschiedenen Stellen zusammen – dieses Thema durchzieht die erste Hälfte des ersten Bandes seiner Gotteslehre in der Kirchlichen Dogmatik (vgl. etwa KD II/1 §27, 207–229).

2 Vgl. R. M. White, *Talking about God*, 190 f.

erwähnten Schwierigkeiten bietet, wurden früh verschiedene Probleme seiner Konzeption markiert. Besonders tiefgreifende Einwände hat dabei Wolfhart Pannenberg vorgetragen, der schon 1953 in seiner ersten Publikation behauptet hat, dass das Analogiedenken in der Fluchtlinie der barthschen Überlegungen in all seinen Variationen „gesprengt“ werde.³ Diese These hat Pannenberg seit den 1960er Jahren im Anschluss an Edmund Schlink dahingehend ausgebaut, dass die sachgemäße Alternative für die analoge Rede von Gott in der „Doxologie“ liege. Mit dieser Einschätzung war er Mitte des 20. Jahrhunderts keineswegs allein, doch hat er diesen Grundansatz zusätzlich umfassend entfaltet und vertieft.⁴ Bietet Pannenberg damit aber eine plausible Alternative zum Analogiedenken? Auf die Klärung dieser Frage zielen die vorliegenden Ausführungen ab. Folgendermaßen sind sie aufgebaut:

In einem ersten Schritt skizziere ich das barthsche Verständnis analoger Rede von Gott, da dies einen konstitutiven Bezugspunkt für Pannenburgs Argumentation darstellt. Sodann stelle ich Pannenburgs Kritik und eigene Konzeption (in ihrer Entwicklung) vor und werte sie abschließend aus. Dabei kritisiere ich den Ansatz, „Doxologie“ als Alternative zu Analogie zu verstehen, und lege nahe, dass Pannenberg selbst in späteren Texten beide Perspektiven ergänzend nebeneinanderstellt. Mindestens in seiner *Systematischen Theologie*, so die These, nähert er sich entgegen eigenen Verortungen einer Interpretation analoger Rede im Sinne „partieller Univozität“ an.

1. Barths Konzeption analoger Rede von Gott

Barths Verständnis analoger Rede von Gott ist in der *Kirchlichen Dogmatik* vorrangig im §27 (KD II/1) entfaltet. Es ist dort eingebettet in erkenntnistheoretische und ontologische Annahmen, die man im systematisierenden Zugriff (vor allem auf die Gotteslehre

3 W. Pannenberg, Zur Bedeutung des Analogiegedankens, 22.

4 Vgl. dazu und für eine Darstellung von (primär protestantischen) Doxologiekonzeptionen Mitte des 20. Jahrhunderts (aus einer katholischen Warte) die Studie von J. Drumm, Doxologie und Dogma, 13–25.

ab §25) unter dem Stichwort „*analogia fidei*“ subsumieren kann.⁵ Geht man für einen Überblick über diese Rahmenannahmen von den zwar nicht dominanten, aber dennoch integralen ontologischen Motiven in seiner Konzeption aus, sind zunächst bemerkenswerte Überlappungen mit der ansonsten heftig kritisierten *analogia-entis*-Lehre festzustellen: Nach Barth sei „bei aller durch den Unterschied zwischen Gott und Mensch gegebenen Unähnlichkeit“ von einer „Analogie“ zwischen beiden auszugehen – Barth verwendet hier sogar die kontroverse Formulierung, dass ein „Anknüpfungspunkt“ auf Seiten des Menschen bestehe.⁶ Allerdings muss sogleich auf den entscheidenden Unterschied zu einschlägigen Entfaltungen dessen hingewiesen werden, der Barths leitende Anliegen erst deutlich macht:

5 Barth selbst spricht von „*analogia fidei*“ oder dem synonymen „Analogie der Gnade“ selten (vgl. KD II/1 §26, 92 oder KD II/1 §27, 275), doch ist der Ausdruck sachlich treffend; und er findet sich jeweils in zentralen Passagen (vgl. KD I/1 §6, 257 f. sowie KD II/1, §27, 270). Der hiermit bezeichnete, zentrale Themenkomplex ist eingeordnet in einen übergeordneten Gedankengang, der sich folgendermaßen gliedern lässt: Barth startet seine Gotteslehre in §25 nicht mit dem Thema der *Möglichkeit* der Gotteserkenntnis, sondern geht hier vom faktischen *Vollzug* der Gotteserkenntnis aus. Erst der §26 – die Reihenfolge hängt mit Barths Kritik an natürlicher Theologie zusammen (vgl. KD II/1, §26, 68 f.) – geht auf die für den Vollzug der Gotteserkenntnis vorausgesetzten Möglichkeitsbedingungen ein und entfaltet dies in zwei Hauptrichtungen: Erstens sei von keiner natürlichen Analogie zwischen Gott und Welt auszugehen und sei die Gotteserkenntnis allein ein Gnadenakt des verborgenen Gottes (vgl. ebd. 68–141); zweitens sei für Gotteserkenntnis auf Seiten des Menschen (vgl. hierzu ebd., 141–200) unter anderem dessen Bereitschaft vorausgesetzt, seine „Bedürftigkeit“ zu verstehen sowie die göttliche Gnade zu erkennen und zu wollen (vgl. ebd., 158). Letztere Bereitschaft finde man nur in Jesus Christus (ebd., 167). Barth betont dabei durchgängig, dass Gott zugleich verborgen und offenbar sei. Die daraus erwachsenden Spannungen werden erst in den Ausführungen zur Analogizität der Rede von Gott einem Lösungsversuch zugeführt (vgl. KD II/1 §27, 252–275). Diese Passagen können insofern als ein erster Höhepunkt der Gotteslehre aufgefasst werden. Für Barths Verständnis der Rede von Gott bildet zudem auch der §6 einen relevanten Kontext. Barth trägt hier unter der Überschrift „Erkennbarkeit des Wortes Gottes“ sachlich aber auch strukturell ähnliche Überlegungen vor. Letzteres betrifft die Vorordnung von Ausführungen zur *Wirklichkeit* der Erkenntnis des Wortes Gottes vor Ausführungen zu deren *Möglichkeit* (vgl. KD I/1, §6, 239; 249 zur Gliederung).

6 Vgl. ebd., 251 und hier auch die Bemühungen, sich von Emil Brunner abzugrenzen.

In den verschiedenen (klassischen) Varianten der *analogia-entis*-Lehre werde nach Barth unterstellt, dass die Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt permanent bestehe, da die Welt (als Wirkung) der göttlichen Ursache in depotenzierter Form gleiche.⁷ Von solchen Auffassungen grenzt sich Barth jedoch entschieden ab: So zu denken, unterstelle irrtümlicherweise eine Beziehung zwischen Gott und Welt, die vom sündigen Menschen ohne Offenbarung eingesehen und beansprucht werden könne.⁸ Zur Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt komme es demgegenüber ausschließlich im Moment eines göttlichen Offenbarungsaktes sowie des korrespondierenden Glaubens, der dem Menschen von Gott „geliehen“ werde.⁹ Um diese Konzeption genauer zu beschreiben, bedient sich Barth eines (schon in der Scholastik gebräuchlichen) Präzisierungsversuches, den er auch für die erkenntnistheoretischen oder semantischen Zusammenhänge geltend macht: Genauer sei die hier entstehende Ähnlichkeit eine *analogia attributionis* und diese dem Menschen nicht „*intrinsece*“ zu eigen, sondern nur „*extrinsece*“, in Form von geschöpflicher Aneignung.¹⁰ Diese Annahme – das war seit seinen

7 Vgl. KD II/1 §26, 86–92. Barth hat hier vor allem die durch Vaticanum I geprägte Auffassung von *analogia entis* vor Augen. Ob er damit auch seine zeitgenössischen Gesprächspartner auf der katholischen Seite angemessen erfasst hat, ist in den letzten Jahren intensiv diskutiert worden (vgl. für einen Überblick K. L. Johnson, *Reconsidering Barth's Rejection*; siehe dazu auch unten).

8 Vgl. KD II/1 §27, 231; 272 f. Zusätzlich markiert Barth an verschiedenen Stellen das „unverzeihliche“ Problem, dass hier eine unüberbrückbare Spaltung zwischen einem „Gott der natürlichen Theologie“ und einem „Gott der Offenbarung“ in die Gotteslehre eingetragen werde (vgl. KD II/1 §25, 87; 91 f.).

9 Vgl. KD I/1 §6, 250 sowie die Zusammenfassung Barths in KD II/1 §27, 275.

10 Vgl. KD II/1 §27, 268–273. Barth greift diese Unterscheidung von Quenstedt auf, die wiederum schon Vorläufer in der Scholastik und Antike hat (vgl. zur Begriffsgeschichte J. Track, *Analogie*, 630–638). Allerdings verwendet Barth die klassische Terminologie teilweise nicht präzise: Das, was er in Abgrenzung mit „*analogia proportionalitatis*“ bezeichnet – also eigentlich Ähnlichkeit von Verhältnissen, bei Barth „Ähnlichkeit, die in der Übereinstimmung einer gewissen Zahl von Bestimmungen zweier Gegenstände“ bestehe (vgl. KD II/1 §27, 268) –, fällt eher unter das, was gewöhnlich (in Aufnahme einer Unterscheidung des Boethius) unter „*analogia proportionis*“ subsumiert wird: Nach Joachim Track handle es sich hier um das „Verhältnis von zwei ähnlichen Dingen“, was sich am „Bruderverhältnis“ illustrieren lasse (J. Track, *Analogie*, 627). Barths Bestimmung von *analogia attributionis* als „Ähnlichkeit zweier Gegenstände“ ist zwar treffend, aber es bleiben spezifische Merkmale unklar, was dann auch die Unterscheidung zur *analogia proportionis* verwischt (die tatsächlich auch nicht

Auseinandersetzung mit Erich Przywara in den 1930er Jahren ein Schlüsselmotiv – ergebe sich nach Barth auch schon aus der reformatorischen Rechtfertigungslehre.¹¹ Barth entfaltet dies an der betreffenden Stelle nicht im Detail, denkt aber wahrscheinlich an die „fremde Gerechtigkeit Christi“, die im Glauben angeeignet werden müsse und nicht die unsrige sei; und diese Aneignungsfigur wendet er auf sämtliche Formen der Ähnlichkeit von Gott und Mensch an. Insgesamt handelt es sich hier also um eine umfassende aktualistische Konzeption: Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch *werde* erst im Glauben und durch Offenbarung und *bestehe* nicht immer schon. Das ist eine erste zentrale Bedeutungsfacetten der *analogia fidei* im Sinne Barths.

Diese Eingangsbestimmungen sind nun unmittelbar mit dem eigentlichen Hauptthema der betreffenden Paragraphen in der *Kirchlichen Dogmatik* und zugleich dem zweiten Themenbereich von *analogia fidei* verbunden, nämlich demjenigen der *Erkenntnis Gottes*: Die „durch das Werk und Handeln Gottes selbst gesetzte und geschaffene [...], im Glauben wirkliche Analogie des Seienden“ habe als eine Analogie zu gelten, „in und mit der in der Tat die Erkennbarkeit Gottes gegeben“ sei.¹² In dieser Anordnung von ontologischen und erkenntnistheoretischen Ausführungen folgt Barth

in jedem Fall besteht, aber eben in einschlägigen Fällen doch): Wie schon bei Aristoteles und Thomas von Aquin am Beispiel des „gesunden Urins“ zu zeigen, geht es bei der *analogia attributionis* darum, dass ein Ausdruck einem Gegenstand im „herrschenden“ Sinn beigelegt wird, anderen Gegenständen aber nur im „erweiterten“ Sinn – wobei der erweiterte Sinn, das ist entscheidend, auf eine Kausalbeziehung zurückzuführen ist (W. Alston, Aquinas on Theological Predication, 152–157, erläutert, warum deswegen das notorisch umstrittene Urin-Beispiel ungünstig für Thomas ist). Von dort aus kann J. Track, Analogie, 629, die Zusatzbestimmung *extrinsecae/intrinsecae* treffend erläutern: „Eine *analogia attributionis extrinsecae* liegt vor, wenn der erweiterte Sprachgebrauch in einer ‚äußerlich-uneigentlichen‘ Kausalbeziehung begründet ist. Eine *analogia attributionis intrinsecae* liege vor, wenn die Kausalbeziehung ‚innerlich-eigentlich‘ gedacht wird. So wird davon gesprochen, daß das Sein Gottes aufgrund der Teilhabe den Geschöpfen innerlich-eigentlich zukommt.“ Möglicherweise blendet Barth solche Details aus, da die Kausalitätsterminologie weniger zu seiner *analogia fidei* passt – und weil ihm das rechtfertigungstheologische Argument, auf das sogleich eingegangen wird, wahrscheinlich wichtiger war.

11 KD II/1 §27, 270 f. und zur Debatte mit Przywara: K. L. Johnson, Reconsidering Barth's Rejection, 641.

12 KD II/1 §26, 91.

zunächst erneut Überlegungen, die beispielsweise schon Thomas von Aquin in der Quaestio 13 der *Summa theologiae* vorgebahnt hat. Erneut müssen jedoch sofort die Differenzen markiert werden:

Im Menschen gebe es kein „Vorverständnis“ Gottes; auch könne er von sich aus nichts zur Erkenntnis Gottes beitragen – etwa durch Rückschlüsse aus Wirkungen.¹³ Vielmehr geschehe Erkenntnis Gottes allein im Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes, wobei das menschliche Erkennen in Übereinstimmung gebracht werde (im Glauben und durch Gott) mit dem Wissen Gottes von sich selbst; wir würden also teilnehmen „an seiner Selbsterkenntnis“.¹⁴ In entschiedener, gleichwohl dialektischer Form insistiert Barth darauf, dass wir „den wirklichen Gott [...] in seiner Verborgenheit“ durchaus erkennen würden, sodass wir es als Gott Erkennende „nicht mit etwas Anderem oder mit einem Anderen, sondern göltig, verbindlich, unanfechtbar und zuverlässig mit Gott selbst zu tun haben“.¹⁵ Würde dies nicht der Fall sein (oder ließe man anders gesagt „die Objektivität dieses Er“ weg), müssten nach Barth der Glaube auch „als Liebe, Vertrauen und Gehorsam in sich zusammenbrechen“.¹⁶ Es finde also in der Tat Erkenntnis Gottes statt und erneut wird dies aktualistisch verstanden.

Die erkenntnistheoretische Facette der *analogia fidei* bildet neben der zuerst eingeführten ontologischen Bestimmung die „Voraussetzung“ dafür, wie sich nach Barth unsere „Begriffe und Worte zu Gott als ihrem Gegenstand“ verhalten – wie also die sprachliche Seite seiner Konzeption und damit der Hauptgegenstand der vorliegenden Untersuchung zu verstehen ist.¹⁷ Dem widmet sich Barth im vorletzten Abschnitt des §27: Nach Barth haben im Moment einer *analogia*

13 Vgl. ebd., 92.

14 Vgl. KD II/1 §25, 8 f. sowie §26, 64; 202 oder mit Bezug auf trinitarische Zusammenhänge ebd., 73.

15 Vgl. KD II/1 §27, 217; 234 oder auch 202.

16 Vgl. KD II/1 §25, 13. Barth äußert sich hier über mehrere Abschnitte hinweg dazu, inwiefern Gott „Gegenstand“ des Glaubens ist (vgl. ebd.: „Der biblische Glaube lebt von der Gegenständlichkeit Gottes“). Hier wird deutlich, warum die Theologie Barths diametral solchen Ansätzen (und insbesondere deren Ansprüche, sich auf Barth beziehen zu können) entgegensteht, die „nicht-gegenständliche“ Verständnisweisen der Gottesrede vorschlagen – zu denken wäre hier etwa an das Grundprogramm das sich in C. Danz, Was ist Religion, abzeichnet.

17 Vgl. KD II/1 §26, 69 sowie §27, 252.

fidei unsere Begriffe, wenn wir sie auf Gott anwenden, tatsächlich analoge Bedeutung: „Zwischen unseren Anschauungen, Begriffen und Worten und Gott als ihrem Gegenstand besteht auf Grund der wahrhaftigen Offenbarung Gottes das Verhältnis der Analogie, der Ähnlichkeit, der teilweisen Entsprechung und Übereinstimmung.“¹⁸ In der Behauptung analoger Bedeutung und in der gleichzeitigen Zurückweisung eines univoken sowie äquivoken Verständnis der Rede von Gott besteht erneut eine Übereinstimmung mit klassischen Bestimmungen. Wenig überraschend setzt er sich aber auch hier von diesen ab:

Nach Barth gelinge es uns nicht durch die „Kraft der Anschauungen und Begriffe“ Gott wahrheitsgemäß zu bezeichnen. Unsere menschlichen Begriffe seien dazu „ganz und völlig unzureichend“.¹⁹ Das hänge damit zusammen, dass, wie oben skizziert, keine intrinsische Ähnlichkeit zwischen dem Geschöpf und Mensch bestehe, also unabhängig von einer Teilhabe im Glauben keine Eigenschaften geteilt würden; und dies folge nach Barth auch aus seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen: Wenn „Gott nur durch Gott erkannt wird, dann ist eben damit entschieden darüber, daß wir ihn (...) jedenfalls nicht durch diese unsere Anschauungen und Begriffe erkennen“.²⁰ Aber auch wenn unsere Worte unzureichend seien, auch wenn hier kein angemessener „Vorsinn“ und kein „Vorverständnis“ unserer Begriffe vorausgesetzt werden dürfe, könne Gott nach Barth dennoch wahrheitsgemäß bezeichnet werden.²¹ Dies liege aber ausschließlich daran, dass Gott unsere Ausdrucksweise zur Teilnahme an der Wahrheit Gottes „in Gnaden aufnimmt“ (so der Leitsatz des §27 der *Kirchlichen Dogmatik*). Gott wecke unsere Worte „von den Toten auf“, verfüge als der Schöpfer über unsere Worte und mache sich ihnen „zum Gegenstand“.²² So gebe er ihnen „Wahrhaftigkeit“

18 Vgl. KD II/1, §27, 256.

19 Vgl. ebd., 265. Genauer besehen würden unsere menschlichen Ausdrücke auch schon im menschlichen Kontext die Dinge verfehlen, wie sie wirklich sind. Nur Gott würde Ausdrücke wie „Vater“ oder „König“ im angemessenen Sinn verwenden (vgl. ebd., 259).

20 Vgl. ebd., 204.

21 Vgl. ebd., 261.

22 Vgl. KD II/1 §27, 261 f.; vgl. auch ebd., 225: Hier spricht Barth von einem „Vermögen, das Gott selbst in seiner Offenbarung unserem Unvermögen beilegt“.

– sie „werden wahr. Aber sie werden es nicht aus sich selber“.²³ Erkennbar liegt hier eine ähnliche Struktur vor wie schon bei der *analogia fidei*: Ähnlichkeit der Bedeutung, aber nicht konstant, sondern nur von Gott geschenkt. Es handle sich um ein „dynamisches Verständnis“ von Analogie, nicht ein „statisches“.²⁴ Soweit der Grundansatz Barths, wie man ihn vor allem im §27 der *Kirchlichen Dogmatik* findet. Ist er aber einleuchtend – und woran hat sich vor allem Pannenberg's Kritik entzündet?

2. Pannenberg's Kritik an Barths Konzeption analoger Rede von Gott

Verschiedentlich wurde der Ansatz Barths, die Rede von Gott zu verstehen, in der Rezeption als besonders leistungsfähig eingeschätzt: Der oben schon erwähnte Roger M. White ist beispielsweise der Auffassung, dass sich darüber am ehesten das Problem des Anthropomorphismus vermeiden ließe; oder er hebt die vermeintlich barth'sche Idee hervor (die allerdings schon zahlreiche Vorläufer hat), dass Ausdrücke – und zwar auch solche, die wir im geschöpflichen Zusammenhang verwenden – ihre eigentliche Bedeutung erst in der Anwendung auf Gott haben (Gott sei erst der „wahre König“ etc.).²⁵ Ergänzt werden könnte noch, dass man durch das „dynamische“ Verständnis analoger Bedeutung auf den ersten Blick das eingangs erwähnte Problem umgehen kann, dass das Verständnis analoger Bedeutung dasjenige univoker Bedeutung voraussetze. Auf den zwei-

23 Vgl. KD II/1 §27, 218. Barth versteht unter „Wahrhaftigkeit“ oder „Wahrheit“ manchmal „die Eigentlichkeit eines Vorgangs oder Sachverhaltes und damit dessen Festigkeit, Kräftigkeit und Beständigkeit“ (ebd., 233). Zunächst sieht es so aus, als ob er hier bei der Bestimmung des Wahrheitsbegriffes vom Merkmal der Korrespondenz von Satz und Sache absieht. Dann aber finden sich auch wieder gegenläufige Angaben. Im Falle der „Wahrhaftigkeit menschlicher Gotteserkenntnis“ hätten wir es nach Barth „nicht mit etwas Anderem oder mit einem Anderen, sondern gültig, verbindlich, unanfechtbar und zuverlässig mit Gott selbst zu tun“ (ebd., 234).

24 Vgl. KD II/1 §27, 261.

25 Vgl. R. M. White, *Talking about God*, 185–187. Dass diese Auffassung schon zahlreiche Vorläufer hat, illustrieren mit Blick auf Thomas von Aquin und Martin Luther beispielsweise auch die Beiträge von Stephan Herzberg und Gesche Linde im vorliegenden Band.

ten Blick fallen jedoch Schwierigkeiten ins Auge, die auch schon Pannenberg 1953 gesehen hat:

Probleme bereitet vor allem die Annahme, dass Begriffe nicht „aus sich heraus“ auf Gott zutreffen, sondern nur dann, wenn sie von Gott „beansprucht“ würden. Hier gelte nach Barth (ähnlich wie bei den ontologischen Bestimmungen von *analogia fidei*), dass es auch im Falle einer solchen Beanspruchung nur eine „äußere Ähnlichkeit“ zwischen der gewöhnlichen menschlichen Bedeutung unserer Ausdrücke und der uns verborgenen Bedeutung dieser Ausdrücke gäbe, wenn sie im Falle einer *analogia fidei* die Eigenschaften des göttlichen Bezugsobjektes wahrhaft bezeichnen. Genau an dieser Stelle hat Pannenberg nun eingehakt: Wenn es tatsächlich keine intrinsische, also konzeptuelle Verbindung zwischen den Bedeutungen von Ausdrücken in ihrem jeweiligen Anwendungskontext gibt, dann werde unklar, warum Barth überhaupt von analoger Bedeutung spricht. Auch wenn wir nicht wüssten, was unsere Ausdrücke bei Gott bedeuten, wüssten wir schließlich doch, dass es zumindest keine konzeptuelle Ähnlichkeit gibt. Wäre unsere Rede dann aber nicht äquivok?²⁶ Aus Perspektive zeitgenössischer Kritiker könnte man noch ergänzen, dass sich außerdem die unplausible Konstruktion ergäbe, dass bestimmte Behauptungen – etwa, dass Gott „einer“ oder „gnädig“ sei – gewöhnlicherweise falsch seien und im Moment des Glaubens schlagartig wahr würden.²⁷

Solche Probleme könnte man nun einräumen, sogleich aber behaupten, dass Barth diese selbst gesehen und in der weiteren Arbeit an der *Kirchlichen Dogmatik* behoben habe. Keith Johnson hat beispielsweise in einer vielbeachteten Dissertation herausgearbeitet, dass Barth ab der Schöpfungslehre im dritten Band der *Kirchlichen Dogmatik* (1945) Modifikationen an der *analogia-fidei*-Lehre vorgenommen habe.²⁸ Anknüpfungspunkte bot seine christologis-

26 Vgl. W. Pannenberg, Zur Bedeutung des Analogiegedankens, 21.

27 Vgl. J. W. Richards, Barth on the Divine ‚Conscription‘ of Language, 250: „Does Barth really mean to say that, for example, the statement ‚God is the One who is to and by and in Himself‘ (...) is the sort of affirmation that might somehow be false but become true? So would God sometimes enjoy aseity, and at other times not?“

28 Vgl. K. L. Johnson, Karl Barth and the Analogia Entis, sowie die partielle Zusammenfassung in ders., Reconsidering Barth's Rejection, 644, in der Johnson einen Beitrag von R. H. Roberts zitiert: „[...] Barth realized that his early

che Fundierung der Schöpfungslehre, die Johnson folgendermaßen zusammenfasst: „In short, Barth posits continuity between God and the human, but his type of continuity precludes the possibility that knowledge of God obtained apart from the revelation of God’s reconciling act in Jesus Christ can be perfected and fulfilled by knowledge of his revelation.“²⁹ Entscheidend ist hier, dass die Offenbarung in Christus nicht nur die Offenbarung in der Schöpfung ergänzt, sondern erst begründet. Vor diesem Hintergrund wird dann nicht nur deutlich, warum Barth sich von einigen seiner zeitgenössischen katholischen Gesprächspartner meinte, abgrenzen zu müssen.³⁰ Vielmehr lassen sich so auch spätere Bemerkungen Barths einordnen, dass es tatsächlich auch ein „intrinsisches“ Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Gott und Mensch gebe. Beispielsweise behauptet er an einer Stelle im dritten Band der *Kirchlichen Dogmatik*, dass das Geschöpf „kraft seines Daseins und Soseins dazu bestimmt, zubereitet und ausgerüstet“ sei, Partner des Bundes zu sein; oder auch: Der Mensch sei „durch seine ganze Natur (...) für (...) den Bund

formulations had the illusory security of a theology which unfolds itself apart from the natural order and which, in attempting to recreate everything, appears to find itself in possession of nothing“.

29 Vgl. K. L. Johnson, Karl Barth and the Analogia Entis, 160.

30 Wie oben schon erwähnt wurde in den letzten Jahren in Frage gestellt, dass Barth in seiner Kritik an der *analogia entis* das ganze Spektrum katholischer Konzeptionen angemessen erfasst. Im Mittelpunkt diesbezüglicher Diskussionen stand der Vorwurf, dass Barth die Auffassung von Erich Przywara verzeichnet habe. Keith L. Johnson (ders., *Reconsidering Barth’s Rejection*, 637 f.; 642) hat meines Erachtens überzeugend gezeigt, dass das nicht der Fall ist: Nach E. Przywara sei eine philosophisch gewonnene Erkenntnis Gottes über Ursache-Wirkung-Verhältnisse gewiss unzureichend und müsse durch die Erkenntnis von Gottes Offenbarung in Christus ergänzt werden; diese Option sei für Barth allerdings wegen der Annahme einer „Ergänzung“ immer noch inakzeptabel gewesen – wie sich beispielsweise an dem gerade zitierten Abschnitt zeigen ließe. Herausfordernder für Barths Abgrenzungsbemühungen ist, dass sein anderer Gesprächspartner katholischerseits, G. Söhngen, von einer solchen „Ergänzung“ in der Gotteslehre gerade nicht ausging. Barth setzt sich in KD II/1 dann auch mit Söhngen auseinander und kann ihm vielfach zustimmen. Die abschließende Bemerkung, dass ihm aber nicht bekannt sei, „daß diese Lehre von der *analogia entis* im Raum der römisch-katholischen Kirche auch sonst vertreten wird und daß sie dort jemals in diesem Sinn vorgetragen worden ist“, mag aber unbefriedigend sein und schon andeuten, dass breitere Überschneidung denkbar wäre (KD II/1 §26, 90).

bestimmt und disponiert“.³¹ Das sind trotz der christologischen Fundierung gewiss bemerkenswerte Formulierungen, die nach meinem Dafürhalten auch kompatibel mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre sind: Gegenüber den im zweiten Band der *Kirchlichen Dogmatik* vorgebrachten Befürchtungen könnte man beispielsweise behaupten, dass Gerechtigkeit bei Gott und Mensch etwas Ähnliches ist oder zumindest ähnlich wäre, wenn der Mensch sie denn hätte – dass aber dennoch daraus nicht folgt, dass der Mensch über Gerechtigkeit *verfügen* kann. Immer noch könnte man behaupten, dass der Mensch aus sich heraus nicht gerecht ist und dass er vollständig eines göttlichen Entgegenkommens und der Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes bedürfe. Ähnlichkeit ist nicht automatisch ein Garant oder Grund von Verfügbarkeit oder Selbstmächtigkeit. Zusammengenommen könnte man also mit guten Gründen schon im barthschen Denkraum selbst für eine konstante Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt votieren; und auf dieser Basis könnte auch die analoge Rede von Gott legitimiert werden.

Pannenberg wäre damit aber wahrscheinlich nicht zufrieden gewesen. Schon 1953 hat er ähnliche Beobachtungen wie Keith L. Johnson gemacht und im Anschluss an Hans Urs von Balthasar darauf hingewiesen, dass es bei Barth Entwicklungen ab dem dritten Band der *Kirchlichen Dogmatik* gab.³² Auch schon zu diesem Zeitpunkt war dies eingebettet in Debatten, ob und wie sich das Verhältnis Barths zur katholischen Theologie verändert hat: Während es dabei heute häufiger darum geht, ob Barth seine katholischen Gesprächspartner richtig verstanden hat (siehe oben), bezogen sich die damaligen Auseinandersetzungen unter anderem darauf, inwiefern

31 Vgl. KD III/1 §41, 106 (zitiert in K. L. Johnson, *Reconsidering Barth's Rejection*, 644).

32 Schon 1951 hat Hans Urs von Balthasar markiert, dass die Unterschiede zwischen Barth und der katholischen Theologie mindestens nicht an der üblichen Stelle festzumachen seien (und keineswegs das „Gewicht einer Kirchenspaltung auf ihren Schultern“ zu tragen vermögen). Bei der Gegenüberstellung von *analogia entis* und *analogia fidei* handle es sich um eine „Scheinfrent“: die „Weise, wie Karl Barth die Offenbarung Gottes in der Schöpfung von Christus her versteht, enthält als *analogia fidei* die *analogia entis* in sich“ (vgl. H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, 389 f.). Von Balthasar hält auch umgekehrt fest: „(...) die Weise, wie die genannten katholischen Autoren die Christozentrik des göttlichen Weltplans verstehen, lässt die *analogia entis* ihre Konkretheit nur innerhalb der umgreifenden ›*analogia fidei*‹ [im weitesten Sinne] gewinnen“ (ebd., 390).

sich Barth und die einschlägigen katholischen Entwürfe angenähert haben oder ob sich trotz der christologisch fundierten Schöpfungslehre immer noch prinzipielle Differenzen in der Analogielehre zeigen lassen. Für den vorliegenden Zusammenhang müssen diese Fragen jedoch nicht entschieden werden.³³ Pannenberg ist nämlich seit seinen frühen Texten der Auffassung, dass ohnehin jeglicher Anspruch auf analoge Rede von Gott – ob in barthianischem oder katholischem Zuschnitt – unangemessen sei und in eine theologische Sackgasse führe. Das hängt zum einen damit zusammen, dass er spätestens seit seiner Habilitationsschrift zur scholastischen Analogielehre Mitte der 1950er Jahre zur Überzeugung gekommen ist, dass alle analoge Rede einen univoken Kern voraussetze.³⁴ Alle Einwände, die gegen univoke Rede sprächen, seien deshalb auch „gegen die analoge Übertragung geschöpflicher Worte und Begriffe auf Gott

33 Vgl. für die Einschätzung, dass weiterhin prinzipielle Differenzen bestehen, K. L. Johnson, Karl Barth and the Analogia Entis, 231: „Barth’s mature theology does, in fact, contain an *analogia entis*, but his version of it is substantively distinct from Roman Catholic formulations, and it thus stands as a deepening of, rather than a departure from, the same theological commitments that initially prompted him to reject Przywara’s *analogia entis*.“ Johnson hält allerdings auch an anderer Stelle fest, dass die katholische Seite sich im Laufe der 1930er Jahre an Barth angeglichen habe, woraus sich Barths spätere Zurückhaltung im Urteil über die *analogia entis* ergeben würde: „He did not stop talking about the *analogia entis* because he realized he had made a mistake or because he changed his mind about his rejection of it; he stopped talking about it because the version of the *analogia entis* he rejected in 1929 and again in the preface to Church Dogmatics I/1 was not the same version that Söhngen, von Balthasar, or even Przywara himself were defending in the decades that followed“ (K. L. Johnson, Reconsidering Barth’s Rejection, 644). Auch Pannenberg (ders., Zur Bedeutung des Analogiegedankens, 21), unterstreicht, dass Barth keineswegs einfach „gut katholisch“ geworden sei, räumt aber ein, dass der Gegensatz gegen die *analogia entis* „radikal“ verstanden werden müsse – „radikaler als das bei Barth sichtbar wird, aber doch so, wie er es offenbar intendiert“ habe (ebd.). Pannenberg hat hier offenbar die Ansätze seiner eigenen Position vor Augen.

34 Vgl. für eine Zusammenfassung seiner Kritik an der klassischen Analogielehre unter anderem das erst 2006 verfasste Nachwort zu seiner bis dahin unveröffentlichten Habilitationsschrift: W. Pannenberg, Analogie und Offenbarung, 212 f. Vgl. außerdem die dichte Zusammenfassung in W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 189–192 oder die Hinweise in W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 373.

geltend zu machen“.³⁵ Zum anderen, und dies berührt dann einen noch grundsätzlicheren und systematisch zentralen Punkt, stünde auch die analoge Rede von Gott in Spannung zur Annahme der Verborgenheit und Transzendenz Gottes. Genauer problematisiert Pannenberg hier, dass in der analogen Rede von Gott das „Unbekannte in den Kreis des schon Bekannten“ eingeordnet und insofern verfügbar und berechenbar gemacht werde. Dies wiederum rühre daher, dass die Gotteserkenntnis im Rückgang von (gewissermaßen „bekannten“) Wirkungen auf die Ursache konzipiert worden sei und dies stünde in der Konsequenz im Gegensatz zur eigentlichen Intention der Analogielehre, nämlich zum Ausdruck zu bringen, dass Gott „je-immer-größer(...)“ sei (vgl. etwa die Formel des IV. Laterankonzils, dass es keine Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpfen geben kann, die nicht von einer noch größeren Unähnlichkeit umfassen wäre).³⁶ Nicht das Bekannte ist also der entscheidende Bezugspunkt der Gotteserkenntnis und der Rede von Gott; vielmehr auch hier das Künftige, Kontingente, bislang bei aller Bewährung nur Vorläufige etc., und damit Aspekte, die auch mit Blick auf sein grundsätzliches Verständnis der Aufgaben systematischer Theologie eine Schlüsselrolle spielen.³⁷ Wie bringt Pannenberg diese Struktur auch im vorliegenden Zusammenhang der Rede von Gott zur Geltung?

3. Pannenburgs Konzeption doxologischer Rede von Gott

Ähnlich wie Barth ist Pannenberg der Auffassung, dass dem Gedanken der Offenbarung Gottes theologisch zentrale Bedeutung zukommt. Anders als Barth geht er jedoch davon aus, dass die Annahme göttlicher Offenbarung mit der Annahme der Äkviuozität unserer Ausdrücke verbunden werden könne. Beides ließe sich genauer durch seine Konzeption doxologischer Rede von Gott zu-

35 Vgl. W. Pannenberg, Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips, 227.

36 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 185; 190–192. Ich bin Christian Schaufelberger dafür dankbar, mich auf die zentrale Bedeutung des hier adressierten Zusammenhangs für die Konzeption Pannenburgs aufmerksam gemacht zu haben.

37 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, 58–72.

sammenführen. Am ausführlichsten hat sich Pannenberg dazu in seinem Aufsatz „Analogie und Doxologie“ von 1963 geäußert. Bei doxologischer Rede von Gott gehe es grundsätzlich nicht um eine theoretische Bestimmung des Wesens Gottes, sondern im Kern um *Anbetung Gottes* auf Grund seines *Wirkens*.³⁸ Dieses Verständnis stünde schon hinter dem biblischen Reden von Gott und sei auch für die Theologie paradigmatisch.³⁹ Beide Schlüssel motive werden im Folgenden genauer skizziert. Was ist dabei zunächst mit *Anbetung* gemeint und wie unterscheidet sich dies vor allem von theoretischen Bestimmungen?

Nach Pannenberg entließen wir in der Anbetung unsere Worte „ganz aus der Verfügung unseres Denkens“ und übereigneten sie der „erhabenen Unendlichkeit Gottes“.⁴⁰ Indem wir die Worte so unserer Verfügung entließen, sei es uns nicht möglich, „das Ausmaß der Verwandlung“ ihres „Inhaltes (...) zu überblicken“; es sei außerdem nicht möglich, „einen gemeinsamen Logos als Grund einer Analogizität unseres Redens mit dem Wesen Gottes selbst anzugeben“.⁴¹ Man könne zwar von Analogie sprechen. Diese bestünde aber nur – und das ist für das Verständnis besonders wichtig – „zwischen dem alltäglichen Sinn des Wortes und seiner theologischen Verwendung“; sie bestünde *nicht* „zwischen dem alltäglichen Wortsinn und dem Sein Gottes an und für sich“.⁴² Der erstgenannte Aspekt der Ähnlichkeit zwischen dem alltäglichen und dem theologischen Sinn des Wortes erlaube in einem begrenzten Sinne theologisches Schlussfolgern;⁴³ und auf dieser Ebene scheint mir auch die oben akzentuierte Bedeutung des „Neuen“ sichtbar gemacht werden zu können: wir

38 Vgl. W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, 184.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd., 185. Auch im Motiv der Anbetung finden sich Ähnlichkeiten zu Barth. Nach Pannenberg bringe im „Akt der Anbetung“ der „Lobpreisende sein Ich zum Opfer und damit zugleich auch die begriffliche Eindeutigkeit seines Redens“ (vgl. ebd.). Ähnlich Barth: Diesem zufolge gehöre „das Unternehmen, Gott zu erkennen, in menschlichen Anschauungen, Begriffen und Worten grundsätzlich in die Kategorie des Opfers und zwar des Opfers im biblischen Sinne des Begriffs, (...) bei welchem es (...) darum geht, die Gottheit durch eine (...) Gabe (...) als Gottheit zu bezeugen“ (vgl. K. Barth, *KD II/1* §27, 245).

41 Vgl. W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, 185 f.

42 Vgl. ebd., 185 und auch wenig später: Die Analogie bestehe „nur in der Sprache, nicht zwischen der Sprache und Gott selbst“ (ebd., 187).

43 Vgl. die späteren Erläuterungen dazu in ebd., 198.

hätten nach Pannenberg von „der Wirklichkeit Gottes her“ immer wieder neu zu lernen, was beispielsweise „Gerechtigkeit eigentlich meint“.⁴⁴ Durch den Gang der Geschichte änderten sich also Bedeutungen unserer theologischen Sprache und würden sie durch das bislang Unbekannte der Zukunft präzisiert oder korrigiert. Hierin liegt erkennbar erhebliches Pluralismuspotenzial.⁴⁵ Aber offenbar auch dann blieben unsere Worte, sofern sie das Sein Gottes an und für sich bezeichnen, nach Pannenberg äquivok; alle Analogie werde „im Akt der Anbetung transzendiert“.⁴⁶ Pannenberg markiert für diese Auffassung Überschneidungsflächen mit dem kantischen Konzept des „symbolischen Anthropomorphismus“.⁴⁷ Vor allem sieht er aber eine Nähe zu Hegels Begriff der Andacht, insofern sich auch hier das „endliche[...] Ich an das Absolute“ hingebe.⁴⁸

Dieser erste Bestandteil von Pannenberg's Ansatz ist gewiss prägnant und schlank. Es lassen sich aber naheliegende Einwände dagegen vorbringen. Eine schwerwiegende Problemanzeige hat Pannenberg selbst aufgegriffen und bearbeitet: Genauer markiert er das

44 Vgl. ebd., 185.

45 In diesen Aspekten der Zukünftigkeit der Offenbarung wie auch des Pluralismuspotentials weist Pannenberg bemerkenswerte Parallelen zu David Bentley Harts Überlegungen auf, die dieser in *Tradition and Apocalypse* (besonders 95–188) vorgelegt hat. Ein Vergleich beider Ansätze dürfte fruchtbar sein, muss hier aber ausgespart bleiben.

46 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 193.

47 Vgl. ebd., 187 f. Dem kantischen Ansatz zufolge würden wir (nach Pannenberg) Gott selbst in unserer Rede von Gott keine Eigenschaften beilegen, „durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken“ – vielmehr bezögen sich unsere Ausdrücke nach Kant nur auf das *Verhältnis* von Gott und Welt (siehe dazu etwa die einschlägigen Abschnitte in I. Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, §57–59).

48 Vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, 187 f. Anders als bei Hegel erreiche auch die Andacht nicht Gott selbst in einem begrifflichen Sinne. Und anders als bei Kant werden nach Pannenberg in der Anbetung im Sinne der Doxologie Gott „an sich selbst“ Eigenschaften beigelegt – aber eben im Sinne der Doxologie als ein Überantworten. Pannenberg bewegt sich hier in den knappen Anmerkungen zu Kant auf einer Interpretationslinie der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, wie man sie unter anderem auch bei E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 358–361; 377–383 findet: Nach Jüngel sei der „theologische Gebrauch der Analogie, den wir bei Kant beobachten“ können, „dominant agnostisch“ (ebd., 381; vgl. für einen alternativen Blick auf Kant, der eher theistische Motive herausarbeitet, die Ausführungen von Winfried Lücke im vorliegenden Band).

Problem, dass es nicht möglich zu sein scheint, die Wahl doxologischer Aussagen begründen zu können – wie entscheiden wir, welche Ausdrücke wir überhaupt verwenden, die dann in der Anbetung Gott übereignet werden? Solange es eine Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt gibt, könnte die Wahl eines Ausdrucks zur Beschreibung Gottes an jener Ähnlichkeit gemessen werden. Zu sagen: „Der Herr ist mein Hirte“ oder „Gott vergibt dem Sünder“ etc. würde beispielsweise einleuchten, wenn man das Verhältnis Gottes zur Welt so beschreiben würde, dass Gott in ähnlicher Form mächtig ist oder der Welt wohlwollend zugewandt. Woran bemisst sich aber die Passfähigkeit von Ausdrücken, wenn keinerlei Ähnlichkeit bestünde? Warum ist es unter dieser Voraussetzung angemessener, Gott als „Geist“ zu bezeichnen, denn als „Stein“ oder „Stier“, wie Pannenberg selbst fragt?⁴⁹ Solche Fragen stellen sich auch in anderen Kontexten – in der gegenwärtigen Debatte beispielsweise dort, wo für die Rede von Gott geltend gemacht wird, dass sie im Sinne einer „absoluten“, also nicht paraphrasierbaren Metapher zu verstehen sei. Während die Auskunft oft recht unbefriedigend ausfällt, warum gerade diese absoluten Metaphern die angemessenen Bezeichnungen für Gott sind, kommt Pannenberg hier ein Stück weiter.⁵⁰ Die Wahl unserer äquivoken Bezeichnungen, so hält er fest, sei keineswegs zufällig. Um dies zu erläutern, ruft er die boethianische Figur einer „*aequivocatio a consilio*“ auf: Hier gehe es „um einen Gebrauch desselben Wortes aus bestimmten Gründen, wenn auch für einen anderen Inhalt“.⁵¹ Die Verwendung unserer Begriffe zu Anbetungszwecken sei genauer durch Widerfahrnisse göttlicher Macht begründet. Mit Blick darauf wird nun das erwähnte zweite Schlüsselmotiv wichtig: göttliches *Wirken*. Was meint Pannenberg an dieser Stelle damit?

Widerfahrnisse göttlicher Macht könne man nach Pannenberg zunächst auch ganz ohne Bezug auf Gott beschreiben. Das mag zwar

49 Vgl. W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, 192.

50 Vgl. etwa die Berufung auf „absolute“ Metaphern in dem jüngsten „Votum“ des „Theologischen Ausschusses der UEK“ zur Frage, wie die Rede vom Handeln Gottes zu verstehen sei, sowie die kritische Auswertung dessen in Matthias Ruf, „Handeln Gottes“ als „Grundmetapher“. Vgl. außerdem zu Eberhard Jüngels Metaphernverständnis die kritische Auswertung in dem vorliegenden Band durch Jacob Hesse und Gesche Linde.

51 Vgl. W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, 193.

eine „Tiefendimension“ ausblenden, sei aber immer noch möglich. Pannenberg illustriert das an Ereignissen rund um den Exodus:

Daß da ein Meer ist, daß Wasser durch den Wind hinweggetrieben wurde, ein Zug Menschen durch den Furt gelangte, andere nachfolgten, aber im wiederkehrenden Wasser ertranken – das liegt auf einer anderen Ebene als die Beschreibung dieses Geschehens als Handeln einer Person.⁵²

Wir hätten es also erst einmal nur mit bemerkenswerten Widerfahrnissen zu tun, die noch gar nicht nötigten, sie etwa als ein Wirken oder gar Handeln Gottes zu beschreiben. Warum werden sie aber dennoch so beschrieben? Pannenberg ist der Auffassung, dass diejenigen, denen jene Widerfahrnisse zustoßen, das so erleben, dass sie hier vom „Ganzen der Wirklichkeit“ ergriffen würden und dieses Ganze ihnen dabei aufschiene.⁵³ Hier handle es sich zwar um vernünftige Einsicht. Man könne aber bei einer solchen Einsicht noch nicht unterscheiden, ob sie monotheistisch oder polytheistisch zu entfalten wäre; auch könne man hier noch nicht entscheiden, ob das besser über eine persönliche oder unpersönliche Gotteskonzeption zu beschreiben wäre. Zu den präziseren religiösen oder theologischen Beschreibungen komme es erst durch die folgenden Umstände: Nach Pannenberg würden die einzelnen Ereignisse, in denen wir des Ganzen gewahr werden, durch diesen Vorgang in ein besonderes Licht getaucht. Um diese „Tiefendimension des Geschehens“ (also die Bezugnahme auf das Ganze) zur Sprache bringen zu können, benötige es einer besonderen Beschreibung. Und diese erfolge nach Pannenberg in einem separaten Schritt so, dass die Ereignisse als Wirkungen einer handelnden Person beschrieben werden.⁵⁴ Die Israeliten hätten diese Personifikation göttlicher Macht dabei nicht zufällig, sondern mit Recht vollzogen. Pannenberg mutmaßt genauer (und darauf ist erneut in besonderer Weise zu achten – hier kommt erneut das Motiv des Neuen zur Geltung), dass sie über die personale Redeweise die „wesenhafte[...] Unverfügbarkeit“ der Widerfahrnisse zum Ausdruck bringen wollten. Dass das Meer sich spaltet oder ausgerechnet über den ägyptischen Verfolgern wieder

52 Vgl. ebd., 196.

53 Vgl. ebd., 194.

54 Vgl. W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, 196.

zusammenschlägt – das sei „prinzipiell nicht verfügbar“ und „in unvorhersehbarer Weise geschehen“.⁵⁵ Und wegen dieses Aspekts der Unverfügbarkeit hätten die Israeliten die dahinterstehende Macht personifiziert. Aus denselben Gründen, nämlich um die Kontingenz von Widerfahrnissen auszudrücken, könnten nun auch wir von Gott als Person sprechen. Wir müssten aber immer eingedenk sein, dass das nur anbetende Rede und Gott selbst nicht in ähnlicher Weise handelnde Person sei – *aequivocatio a consilio*: Gebrauch desselben Wortes aus bestimmten Gründen, wenn auch für einen anderen Inhalt. Soweit Pannenberg's Grundidee der Doxologie. Wie sind seine Überlegungen einzuschätzen?

4. Doxologie oder doch auch Analogie?

Zunächst attraktiv scheint zu sein, dass Pannenberg verspricht, eine Alternativposition zu klassischen Analogielehren zu bieten, die zugleich deren leitende Anliegen und Abgrenzungsbemühungen aufnehmen kann: Weder setzt er auf der einen Seite das Verständnis eines univoken Kerns im Falle der Rede von Gott selbst voraus, noch läuft seine Konzeption auf einen Verlust des Transzendenzbezugs oder auf eine weitgehend reduzierte Gotteslehre heraus, wie das beispielsweise in der Tradition Schleiermachers der Fall ist.⁵⁶ Pan-

55 Vgl. ebd., 197.

56 Siehe für ein Beispiel eines theologischen Ansatzes, der den Transzendenzbezug auf einige Rudimente (etwa die Unableitbarkeit von Ereignissen, in denen dem religiösen Menschen etwas einleuchtet) reduziert, die jüngeren Überlegungen von Christian Danz (siehe hierzu etwa die Kritik von Christian Weidemann im vorliegenden Band). Schleiermacher geht nicht so weit und versteht die Rede von göttlichen Eigenschaften in der zweiten Auflage seiner *Glaubenslehre* so, dass damit das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit genauer spezifiziert und gleichzeitig absolute Ursächlichkeit genauer beschrieben wird. „Allmacht“ bezeichne nach Schleiermacher dann also beispielsweise nicht umfassende Macht, sondern zum einen, dass die göttliche „Ursächlichkeit“ – also nicht Gott als Ursache, sondern ähnlich wie bei Kant das Kausalverhältnis zwischen Gott und Welt – dem Umfang nach ganz mit der natürlichen Ursächlichkeit übereinstimme (vgl. §51.1 in der zweiten Auflage der *Glaubenslehre*); und zugleich qualifiziere „Allmacht“ auch das christliche Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit (vgl. ebd., Leitsatz §50). In ähnlicher Weise bedeutet beispielsweise „Allwissenheit“ bei Schleiermacher nicht, dass Gott alles weiß, sondern, dass die absolute

nenberg kann hier im Unterschied zu letzteren Auffassungen dem biblischen Bild eines lebendigen, handelnden und eben personalen Gottes eher entsprechen (auch wenn die Eigenschaften, die die Beter Gott beilegen, Gott „übereignet werden“ müssten und sie dabei eine „nicht mehr überschaubare Verwandlung ihres Sinnes“ erlitten). Solche Vorzüge mögen ein Grund dafür sein, dass „doxologische“ Rede von Gott seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine gewisse Konjunktur erfahren hat.⁵⁷ Zugleich fallen jedoch auch Begründungsschwächen des Doxologie-Ansatzes ins Auge. Diese werden im Folgenden in einem ersten Schritt in den Blick genommen (a). Vor diesem Hintergrund lassen sich deutlicher Umstellungen sichtbar machen, die Pannenberg selbst Ende der 1980er Jahre in seiner *Systematischen Theologie* vorgenommen hat: Analoge Rede von Gott bekommt hier wieder mehr Raum und wird mit Doxologiemotiven verbunden (b). Pannenberg gelingt hier eine prima facie attraktive Weiterentwicklung seiner früheren Überlegungen, doch sollen abschließende Überlegungen deutlich machen, dass auch diese Modifikationen über sich hinausweisen (c).

Zu (a) Was erstens die Probleme in den Begründungen angeht, beziehe ich mich genauer auf die skizzierte Behauptung Pannen-

Ursächlichkeit besonders „lebendig“ sei etc. Über solche Bestimmungen soll in jedem Fall nicht Gott selbst bezeichnet und jegliche theistische Assoziation vermieden werden (vgl. für Darstellung Schleiermachers: M. Ruf, „Handeln Gottes“, 138–150). Insgesamt ergibt sich dabei mit der alleinigen Ausmalung „absoluter Ursächlichkeit“ ein sehr karges Gottesbild und man kann verstehen, dass Schleiermacher erwogen hat, die Gotteslehre ganz aus der Glaubenslehre auszuscheiden. Weniger leuchtet ein, dass er deswegen diesen Schritt nicht ging, da dann der Glaubenslehre ganz der „eigentlich kirchliche Charakter“ fehlen würde – diesem wird er schließlich nur äußerlich und zudem in leicht missverständlicher Weise gerecht (vgl. dazu F. D. E. Schleiermacher, Glaubenslehre, §30, 195).

- 57 Nach Horst Georg Pöhlmann gelte beispielsweise: „Theologie ist Doxologie, oder sie ist nicht Theologie“ – und Jürgen Moltmann erklärte, dass erst das „was in der Doxologie zur Sprache kommt, (...) eigentlich Theologie“ sei (Zitate jeweils bei J. Drumm, *Doxologie und Dogma*, 13). Pannenberg war für solche Einschätzungen sicher ein wichtiger Bezugspunkt, doch ist die Popularität des Doxologiekonzeptes nicht allein auf Pannenberg zurückzuführen; auch verstehen nicht alle Rezipienten den Doxologie-Gedanke in seinem Sinne. Der Ausdruck könne nach Drumm außerdem auch als Wechselbegriff für „Liturgie“ fungieren (so bei Walter Kasper), oder teilweise als Wechselbegriff zu „Gebet“ gebraucht werden (wie bei Pöhlmann) (vgl. dazu J. Drumm, *Doxologie und Dogma*, 14 f.).

bergs, dass die doxologische Rede auf Wirkungen göttlicher Macht hin erfolge, dass jene Wirkungen aber noch gar nicht auf ein Handlungssubjekt schließen ließen. Die personale Rede bringe allein die „wesenhafte Unverfügbarkeit“ der Widerfahrnisse zum Ausdruck. Diese Rekonstruktion ist jedoch meines Erachtens kaum einleuchtend oder zumindest künstlich reduktiv:

Dass sich die Israeliten in der Einordnung besonderer Widerfahrnisse der personalen Rede von Gott bedienten, scheint mir am ehesten daher zu rühren, dass sie angesichts der Ereignisse, die ihnen Rettung brachten, per Analogieschluss unterstellten, dass Gott hier in guter Absicht an ihnen handle und entsprechend personal zu denken sei (das gälte auch für den Fall, dass die Logik einer fiktiven Geschichte oder einer historisch inakkuraten Erzählung zu rekonstruieren wäre). Solche Rückschlüsse von Ereignissen auf Absichten eines Handlungssubjektes sind gewiss nicht in allen Fällen plausibel. Besonders dort aber, wo jene Ereignisse sich in einen größeren Sinnzusammenhang einfügen, ist solch ein Schluss naheliegend. Bestritten werden soll dabei nicht, dass in jenen Deutungen als personales Handeln auch die Unverfügbarkeit des Widerfahrnisses markiert wird. Es geht mir allein darum, dass sich eine sachgemäße Beschreibung in einem Verweis darauf nicht erschöpft und dass darin außerdem auch nicht das Entscheidende auszumachen ist. Dies kann man sich an gewöhnlichen Situationen deutlich machen: Wenn wir auf ein unerwartetes Geschenk mit „Danke!“ reagieren, möchten wir beispielsweise in der Regel auch nicht allein markieren: „Das war unerwartet!“, sondern vor allem die Dankbarkeit für das Wohlwollen ausdrücken. Ohne dies wäre ein entscheidender Aspekt einer (aufrichtigen) Reaktion ausgeblendet.⁵⁸ Wir verwenden personale Terminologie also zusammengenommen aus anderen Gründen als denjenigen, die Pannenberg unter Rückgriff auf das Unverfügbarkeitsmotiv geltend macht.

58 Dass auch Pannenberg hier eine Schwäche in seiner Begründung ausgemacht haben mag, deutet sich an einer Stelle in seinem Doxologie-Aufsatz an, wenn er nämlich bemerkt, dass das von ihm benannte Motiv hinter der Personalisierung den „eigentliche[n] Kern des personalen Lebens“ noch nicht berühre (vgl. W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, 197 Fn. 32.). Er korrigiert hier seine Auffassung aber noch nicht, zumal er zumindest geltend machen kann, dass die „Freiheit des Wirkens, die im Begriff des Handelns liegt“, eine „Voraussetzung“ personalen Lebens sei.

Diese kritische Einschätzung hat darin ihr Gegenstück, dass die mit der Unverfügbarkeitsannahme korrespondierende Unterstellung nicht überzeugend ist, dass analoge Rede von Gott dessen Verfügbarkeit impliziere (siehe die entsprechende Kritik an Barth in Abschnitt 2). Richtig ist, dass bei einem Zugriff über Analogien Gott mit dem schon Bekannten verglichen wird. Dies schließt aber *nicht* ein, dass von dort aus alle weiteren Schritte Gottes erschlossen werden könnten, sich diese förmlich gesetzmäßig ergeben und man damit dem Gedanken göttlicher Freiheit nicht mehr gerecht werden könnte. Pannenberg legt diesen Zusammenhang im Doxologie-Aufsatz an einer Stelle en passant nahe: Bei der Beanspruchung analoger Rede von Gott müsse ein kausales Gott-Welt-Verhältnis unterstellt werden, bei dem „das Ganze der Wirklichkeit primär unter dem Gedanken des Gesetzes“ gedacht werden müsse – um von hieraus festzustellen, dass sich dann der „Grund alles Geschehens schwerlich als Urheber und so als Person verstehen“ ließe.⁵⁹ Das überzeugt jedoch insofern nicht, da es auch Varianten analoger Zusammenhänge in der Welt (sowie daran anknüpfende analoge Rede von Gott) gibt, die die Freiheit des göttlichen Handelns zuließen und nicht auf die Unterstellung einer besonderen (gar deterministischen) kausalen Struktur der Welt verpflichten. Insbesondere ist dies der Fall, wenn „agenskausale“ Varianten der Handlungstheorie rezipiert werden.⁶⁰ Würde man also für ein Verständnis christlicher Grundmotive der Rede von Gott mit Pannenberg bei Widerfahrnissen besonderer Ereignisse einsetzen, läge es zusammengekommen nahe, von dort aus im analogen Sinne auf ein (freies) göttliches Handlungssubjekt zu schließen.

Wie geht es von hier aus weiter? Es spricht meines Erachtens einiges dafür, dass auch Pannenberg selbst spätestens in seiner *Systematischen Theologie* diese Figur des analogen Schließens aufgenommen hat. Dennoch rahmt er dies hier offenbar nach wie vor durch die Annahme, dass die in diesem Sinne analoge Rede doxologisch verstanden werden müsse. Dass Pannenberg dies zumindest so durchführt, skizziere ich im Folgenden und markiere von dort aus, in welche Richtung dieser Ansatz (entgegen der eigenen Intention) tendiert.

59 Vgl. W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, 197.

60 Vgl. für eine Darstellung von handlungstheoretischen Grundtypen: M. Ruf, „Handeln Gottes“, 87–108.

Zu (b) Bei der Durchsicht der *Systematischen Theologie* fällt unmittelbar ins Auge, dass Pannenberg nur am Rande explizit von Doxologie spricht.⁶¹ Der Sache nach kommen einige der oben skizzierten Motive jedoch erkennbar vor; auch lässt sich die Argumentation teilweise kaum anders als unter Rückgriff darauf verstehen: Das betrifft besonders den Umstand, dass Pannenberg einerseits mit einem Bekenntnis zur „alle unsere Begriffe übersteigenden Erhabenheit Gottes“ seine Gotteslehre einsetzt und betont, dass alle Aussagen über Gott „über sich selbst hinausweis[en]“.⁶² Andererseits entwickelt er aber dennoch in der weiteren Durchführung (*prima facie* in Spannung zu der Ausgangsannahme) ein immer präziseres Verständnis davon, was die Rede vom Handeln Gottes bedeutet.⁶³

-
- 61 Am deutlichsten werden Motive aus dem Doxologie-Aufsatz in dem Abschnitt zur „Wahrheit der Christlichen Theologie“ aufgenommen (vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 65 f.; darauf wird unten nochmals zurückgekommen). Die anderen Fundstellen sind bemerkenswert zurückgenommen und beziehen sich beispielsweise auf das „Werk des Geistes in der Doxologie“ in innertrinitarischen Zusammenhängen (vgl. ebd., 349; 358), auf die „doxologische Sprache des Hymnus“ (ebd., 426) oder schließlich auf diesbezügliche Überlegungen von Edmund Schlink. Es fällt auf, dass Pannenberg hier nirgends auf seinen eigenen Doxologieaufsatz verweist (höchstens auf den viel weniger detaillierten und voraussetzungsreichen Text „Was ist eine dogmatische Aussage“), und dass das Thema in dem Eingangsabschnitt der Gotteslehre „Gottes Erhabenheit und die Aufgabe vernünftiger Rechenschaft über das Reden von Gott“ nicht explizit vorkommt.
- 62 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 365 f. Auch hier mag man – wie häufig, wenn auch angesichts der Kritik gelegentlich unerwartet – das Echo von Überlegungen Barths erkennen. Diesem zufolge sei die „Tragweite und Fruchtbarkeit des Satzes *Deus est incomprehensibilis*“ in der „alten Dogmatik“ noch „nicht so recht zur Auswirkung“ gekommen. Die *incomprehensibilitas Dei* hätte nach Barth nicht „in der Reihe der übrigen Eigenschaften“ auftauchen dürfen, sondern hätte die Lehre von der Erkenntnis Gottes grundlegend bestimmen müssen“ (vgl. KD II/1 §27, 208) – ein Vorschlag, den Barth selbst dann konsequent umsetzt.
- 63 Genauer nimmt Pannenberg die Kritik von Spinoza, Hume oder Fichte auf, dass Gott nicht in einem menschlichen Sinne als Handlungssubjekt zu verstehen sei: Konzepte wie Vernunft und Wille seien höchstens in einem übertragenen Sinne vom göttlichen Wesen auszusagen. Eine solche Kritik sei für das Christentum aber nicht problematisch. Zwar sei Gott wesentlich Geist, aber dass Geist gleich Vernunft ist, sei eine unglückliche Rezeption des platonischen Nous-Begriffes, die auf den Weg einer „allzu anthropomorphen Gottesvorstellung“ geführt habe (vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 402 f.; 405). Stattdessen schlägt Pannenberg vor, Gott seinem geistigen Wesen nach nicht als Vernunft,

Beides lässt sich kaum anders miteinander verbinden, als dass es sich dabei um eine Klärung der Logik theologischer Rede handelt (im Sinne einer Analogie zwischen Theologie und Alltagssprache und nicht eine Analogie zwischen Gott selbst und unserer Sprache). Das würde seiner Grundthese aus dem Doxologie-Aufsatz entsprechen, doch irritiert zunächst, dass er auf diesen Text weder Bezug nimmt noch die offenbar beanspruchten Konzepte deutlich macht. Was steht hier dahinter?

Genauer besehen mag sich dies daraus erklären, dass zusätzlich auch erkennbar Motive in seine Überlegungen Eingang gefunden haben, die ihren Ort gewöhnlich in Analogielehren haben – hier kündigt sich schon eine Integration an: Dies betrifft besonders den Umstand, dass die personale Rede von Gott nicht mehr darauf zurückgeführt wird, die Unverfügbarkeit Gottes auszudrücken (so sehr das Thema bleibende Bedeutung hat); vielmehr bekundeten sich im Handeln Gottes „Eigenschaften“ des göttlichen „Wesens“.⁶⁴ Hier geht Pannenberg meines Erachtens so vor, wie oben in der einleitenden Kritik (a) als plausiblerer Zugriff vorgeschlagen wurde. So zurückzuschließen ist angesichts der traditionellen Zurückhaltung, vom Wesen Gottes Aussagen zu machen, eine bemerkenswerte Annahme. Sie legt sich aber für Pannenberg unbedingt nahe, da die Trennung von Wesen und (über Handlungen) erschlossene Eigenschaften Gottes nicht haltbar sei: In der „Person hat das Wesen sein Dasein“.⁶⁵ Und sie mag durch die doxologische Rahmung ihr Provokationspotential verlieren: Zwar wäre dementsprechend theologisch geboten, auch vom Wesen Gottes zu sprechen, aber dies wäre „nur“ eine Klärung theologischer Semantik, nicht eine Aussage über Gott selbst.

Dass Pannenberg mindestens in späteren Texten eine solche Verbindung von Doxologie und Analogie im Sinn hatte, spiegelt sich meines Erachtens auch in dem Nachwort von 2006 zu seiner Habilitationsschrift zur scholastischen Analogielehre wider: Pannenberg

sondern als ein Kraftfeld der Liebe zu denken. Über jenes göttliche Kraftfeld seien die einzelnen göttlichen Personen verbunden. Zwar könne von dem Kraftfeld nicht ausgesagt werden, dass es ein Subjekt sei (gleich einer übergeordneten vierten Person der Trinität), doch verwendet Pannenberg personale Terminologie, um jenes Kraftfeld zu beschreiben (vgl. ebd., 421; 424). Wie Pannenberg hier genauer vorgeht, wird unten in Abschnitt (c) thematisiert.

64 Vgl. ebd., 399.

65 Vgl. ebd., 376–389, hier 388.

hält hier zunächst (in Übereinstimmung mit dem Doxologie-Aufsatz) fest, dass analoge Bedeutung univoke voraussetze, dass aber „Univokation (...) nur auf Seiten unserer Begriffe, nicht im Verhältnis zu der in ihnen intendierten Realität“ bestehe.⁶⁶ Dann räumt er jedoch ein, dass seine Kritik an der Analogielehre noch „stark bestimmt“ gewesen sei „durch Karl Barths Kritik an dem, was er ‚natürliche Theologie‘ nannte“.⁶⁷ Und was er zuvor mit dem doxologischen Reden verbunden hat, schlägt er dann der „Tradition der Analogielehre“ zu: Diese habe mit Recht daran erinnert, dass „alle unsere Vorstellungen von Gott und seinem Handeln bestenfalls ‚analog‘“ blieben: Sie bedürfen immer wieder der Korrektur im Lichte der biblischen Aussagen über die Weise, wie Gott durch sein Handeln seine Eigenschaften erweist und erwiesen hat“.⁶⁸ Dabei sei der Begriff des Handelns unentbehrlich – und hier kommen die erwähnten Leitthemen von Doxologie und Analogie verbunden vor –, „um die wirksame Gegenwart Gottes in kontingenten Ereignissen zu bezeichnen und sie zugleich auf die ewige Identität Gottes in ihm selber zu beziehen“.⁶⁹

Zu (c) Die sich in der *Systematischen Theologie* abzeichnende Ummantelung von Analogie durch Doxologie hat durch die Integration verschiedener Ansätze erkennbar Vorzüge. Genauer besehen brechen nun jedoch neue Fragen auf – insbesondere, warum wir mit unserer Rede von Gott eigentlich nicht tatsächlich Gott selbst bezeichnen. Letzteres war im Doxologie-Aufsatz durch die *aequivocatio a consilio* ausgeschlossen, doch die wird nicht mehr beansprucht; und in der klassischen Analogielehre konnte man sich durch die Erklärung davon abgrenzen, dass Gott in seinem Wesen unendlich oder einfach sei und die göttlichen Eigenschaften (beispielsweise aus der göttlichen Erstursächlichkeit abgeleitet) davon separat gehalten und im analogen Sinn zu verstehen seien. Diese „Schutzfunktion“ des Unendlichkeitsprädikates scheint bei Pannenberg nun jedoch abgeschwächt zu sein: Vorbereitet durch die Ausführungen zu Wesen und Eigenschaften Gottes und dann durch die Annahme, dass zwar der „philosophische Gottesgedanke als Inbegriff jener Mini-

66 Vgl. W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 212.

67 Vgl. ebd., 214

68 Vgl. ebd., 214 f.

69 Ebd., 215.

malbedingung für das Reden von Gott“ sei, dass er „jedoch nicht verwechselt werden [dürfe] mit der konkreten Wirklichkeit Gottes. Er ist nicht identisch mit dem Wesen Gottes, das sich in seinem geschichtlichen Handeln offenbart“.70 Wenn Beschreibung des Wesens, warum dann aber nicht Beschreibung von Gott selbst an und für sich und ein „realistisches“ Verständnis der Gottesrede?71

Mit dieser Frage im Hintergrund fällt ein interessantes Licht auf die genaue Durchführung der Eigenschaftslehre in Pannenberg's *Systematischer Theologie*: Gewiss arbeitet er hier zahlreiche Unterschiede beispielsweise zwischen „Wollen“ und „Wissen“ Gottes und des Menschen heraus. Zugleich schneidet er dabei Konzepte jedoch so zu, dass sie scheinbar einerseits auf Gott passen, andererseits aber immer noch eine Bedeutung haben, die zweifelsohne der menschlichen Bedeutung gleicht: Unter einem Wollen jenes göttlichen Kraftfeldes sei beispielsweise eine „Konkretisierung der Dynamik des Gottesgeistes zu einer bestimmten Willensrichtung“ zu verstehen; und „Wissen Gottes“ bedeute, dass Gott alles „gegenwärtig“ sei und „von ihm in seiner Gegenwart festgehalten“ werde etc.72 Würde man, was hier durchgeführt wird, in die zeitgenössische Debatte einordnen, wäre das nicht eine Variation, die Rede von Gott im Sinne einer Metapher zu verstehen – Pannenberg schlägt dies wenig überzeugend unter Rekurs auf Jüngel vor (und das wäre erneut ein Versuch, den Bezug auf Gott selbst zu vermeiden); vielmehr entspräche seine Rekonstruktion exakt derjenigen Variante analoger Bedeutung, die William Alston „partielle Univozität“ getauft hat: Unsere Begriffe passen teilweise auf Gott; die Ähnlichkeit wird dabei aber ausbuchstabiert und nicht in einer unfixierbaren Schwebelage zwischen Univozität und Äquivokazität gehalten.73 Auch dies könnte naheliegenderweise realistisch interpretiert werden.

70 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 426.

71 Gewiss ist der Realismusbegriff notorisch vieldeutig. Ich beziehe mich hier auf die Zusammenstellung verschiedener Merkmale von realistisch interpretierten Äußerungen S durch William Alston: „1. S's are genuine factual statements. 2. S's are true or false in the realist sense of those terms. 3. The facts that make true S's true hold and are what they are independently of human cognition“ (W. Alston, *Realism and the Christian Faith*, 39).

72 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 413.

73 Vgl. zum Konzept der „partiellen Univozität“ vor allem die Aufsätze von Alston, die er in den 1980er Jahren in W. Alston, *Divine Nature and Human Language*,

Es spricht einiges dafür, dass Pannenberg dies so *nicht* verstanden wissen wollte. Seine Ausführungen in der Gotteslehre starten wie erwähnt überdeutlich mit dem „Bekenntnis“ zu „unbegreiflichen, weil alle unsere Begriffe übersteigenden Erhabenheit Gottes“ – und mit diesem Bekenntnis müsse auch alle Gotteslehre „enden“; außerdem hält er wenig später fest, dass die „großen Verwirrungen auf dem Felde der Gotteserkenntnis“ dort zustande kämen, wo Menschen „ihre beschränkten Vorstellungen (...) mit der Sache selbst“ verwechselten.⁷⁴ Wie ließen sich diese Behauptungen aber angesichts der gegenteilig anmutenden Durchführung der Gotteslehre begründen?

In direktem Gegensatz zu der bisher markierten Fluchtrichtung des pannenbergschen Denkens scheint immer noch mindestens seine These zu stehen, dass erst am Ende der Geschichte die genaue Bedeutung der Rede von Gott feststehe, was gegen eine Fixierung schon jetzt und entsprechend gegen eine Beschreibung von Gott

veröffentlicht hat. Pannenberg selbst ist Überlegungen aus der analytischen Religionsphilosophie skeptisch gegenüber und hat im hier relevanten Zusammenhang markiert, dass er etwa Swinburnes Überlegungen zur Gotteslehre für unterkomplex halte (vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 410). In seinen Ausführungen zur Rede vom göttlichem Willen oder göttlicher Vernunft behauptet er stattdessen explizit, dass diese wegen der Unterschiede zwischen Gott und Mensch nur „metaphorische Signifikanz“ haben könne, wobei er sich bemerkenswerterweise auf Eberhard Jüngel bezieht (vgl. ebd., 410 f. zur positiven Bezugnahme auf Jüngels Aufsatz: „Metaphorische Wahrheit“). Das scheint mir allerdings schon insofern nicht treffend zu sein, als Pannenberg (im Unterschied zu Jüngel) der Auffassung ist, dass die „Aussageintentionen metaphorischer Rede (...) rekonstruierbar“ seien (vgl. ebd., 411). Entscheidender ist aber, dass dasjenige, was bei der Rede vom Wollen, Wissen oder Handeln Gottes nach Pannenberg verstanden wird, überhaupt nicht ein metaphorisches Verständnis dieser Ausdrücke wäre. Hier handelt es sich vielmehr um eine analoge Variation, die noch ganz unter eine wörtliche Verständnisweise fiele. Armin Kreiner hält mit Blick auf diese im Detail gewiss herausfordernden Grundunterscheidungen treffend fest, dass bei der „analogen Verwendung [von Ausdrücken in wörtlicher Kommunikation; M.R.] (...) die Ähnlichkeiten so groß zu sein [scheinen], dass die Unähnlichkeit betont werden muss. Bei der metaphorischen Verwendung scheinen hingegen zunächst die Unähnlichkeiten so eklatant zu sein, dass die Ähnlichkeiten entdeckt werden müssen“ (A. Kreiner, *Das wahre Antlitz*, 95).

74 W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 365 f.

selbst spräche.⁷⁵ Dieses Thema der eschatologischen Klärung von Bedeutung spielt auch in der Gotteslehre eine Rolle, wird von Pannenberg aber besonders in den oben erwähnten einleitenden Kapitel in *Systematische Theologie* hervorgehoben.⁷⁶ Dieser Vorbehalt ließe sich in einleuchtender Form jedoch nur mit Blick auf Fragen *epistemischer Rechtfertigung* vorbringen (erst am Ende – etwa im Falle der Auferstehung aller – wird ohne Zweifel feststehen, ob das Christentum wahr ist). Mit Blick auf *Bedeutungsfragen* gilt dies in meinen Augen zumindest teilweise nicht. Dass sich im Laufe der Geschichte die Bedeutung christlicher Überzeugungen verändert und dass hier durchgängig menschliche Erkenntnisbemühungen immer wieder korrigiert werden, ist gewiss nicht zu bestreiten. Dass es hier aber zu einer prinzipiellen Korrektur in rudimentären Annahmen kommt – etwa in den Annahmen, dass Gott sich den Menschen in Christus zugewandt hat, Menschen des Heils bedürftig sind oder Gott die Welt auch nicht in Zukunft sich selbst überlässt etc. –, liegt in einem pannenbergschen Denkraum nicht nahe. Dies ist nicht zuletzt durch die These von der Vorwegnahme des Endes (und insofern auch des Abschlusses der Bedeutungsentwicklung) im Schicksal

75 Zusätzlich legt Pannenberg in seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth beispielsweise nahe, dass bei Beanspruchung von univoker oder analoger Rede eine „Koexistenz von vergleichbaren Gegenständen“ vorausgesetzt werden müsse, Gott „aber kein mit anderen vergleichbarer Gegenstand“ sei (vgl. ders., Zur Bedeutung des Analogiegedankens, 21 zu KD II/1, 255). Dass keine Vergleichbarkeit bestehe, wäre aber erst zu zeigen, was Pannenberg hier nicht unternimmt. In späteren Texten findet man dazu noch weitere Erläuterungen: Er behauptet hier, dass „alle menschliche Gottesbezeichnung Gott in das Koordinatensystem der Seinsperspektive des Sünders“ einzeichne und also „Mittel intellektueller Bemächtigung Gottes durch den Sünder“ sei (vgl. ders., Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips, 227). Aber auch dieser Punkt der „intellektuellen Bemächtigung“ überzeugt noch nicht. Gewiss wäre ein Gott, der sich zumindest teilweise beschreiben ließe, nicht mehr so geheimnisvoll wie ein unbeschreibbarer „Abgrund“ – aber das müsste ja nicht die unsinnige Annahme einschließen, dass man das göttliche Geheimnis durchdrungen hätte und sich also Gottes „intellektuell bemächtigt“ oder Gott irgendwie in den Griff bekommen hat.

76 Vgl. etwa die Bemerkungen in W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 420, dass sich bestimmte Zusammenhänge erst „vom Ende der Geschichte her erschließen und darum den Menschen auf dem Wege zu diesem Ende verborgen bleiben wegen der unvorgreiflichen Kontingenz der Ereignisfolge, die von Israel als Ausdruck der Freiheit Gottes in seinem Handeln erfahren wurde.“

Christi ausgeschlossen; und das ergibt sich auch aus der Annahme, dass sich die Bedeutung christlicher Kernüberzeugungen aus den Geschichtsereignissen selbst ergeben, die beliebigen Deutungen gegenüber ein sperriges Korrektiv bilden. Freilich behauptet nun Pannenberg, dass auch für den Fall des vorweggenommenen Endes in Christus gilt, dass es nur vorläufig eingesehen wird. Überzeugend ist dies aber nur für die Fragen der Verifikation dessen – sowie für die Frage, wie eine postmortale Existenz der Menschen oder die „neue Wirklichkeit“ aussehen könnte.⁷⁷ Unklar oder bedeutungs offen ist aber doch nicht, dass Gott in Christus gehandelt hat. Dieser Aspekt wird leicht übersehen, da Pannenberg meines Erachtens an den Schlüsselstellen der *Systematischen Theologie* zu undifferenziert von der Zukünftigkeit der „Wahrheit“ Gottes spricht und dabei nicht deutlich wird, ob sich dies auf den Aspekt der *Rechtfertigung* (hier leuchtet die Zeitgebundenheit ein) oder *Bedeutung* unserer Gottesrede bezieht.⁷⁸

Möglicherweise spricht also vor dem Hintergrund der bisher aufgerufenen Themenbereiche nichts dagegen, die Gottesrede in einem analogen (etwa „partiell univoken“) Sinn zu verstehen und dabei davon auszugehen, dass Gott selbst bezeichnet wird. Sprache aber auch etwas dafür? Meines Erachtens gibt es auch im pannenbergschen Denkraum Gründe, von einem beschreibenden Gottesbezug nicht zu lassen. Der wichtigste theologische Grund findet sich in meinen Augen in dessen Glaubensverständnis. An einer wichtigen Stelle wären hier gewiss zunächst Motive zu nennen, die zur doxologischen Rede passen: Glaube im Sinne von *fiducia* sei ein Überschreiten des theoretischen Glaubensgegenstandes und darin eine innige Vereinigung mit Christus – bei der es streng genommen

77 Vgl. W. Pannenberg, Was ist eine dogmatische Aussage, 176: „Die Dogmatik redet ständig von etwas, was erst in einer uns unvorstellbaren Zukunft vollendet in Erscheinung treten wird, aber an Jesus schon damals, zu bestimmter Zeit, geschehen ist. Und sie redet davon in einer Sprache, die hinter der zukünftigen Wirklichkeit des Lebens der Auferstehung unendlich zurückbleiben muß, weil wir diese neue Wirklichkeit eben noch nicht an uns erfahren und nur von unserer andersartigen Daseinserfahrung her in vorläufiger und symbolischer Weise von ihr reden können.“

78 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 64 f.

nicht darauf ankommt, ob unsere Rede über Gott zutreffend ist.⁷⁹ Damit ließe sich auch seine Annahme verbinden, dass das biblische Glaubensverständnis (im Unterschied zur Fixierung auf das Erkennen) auf das zukünftig Neue ausgerichtet sei,⁸⁰ was wiederum zur oben eingeführten These passt, dass das „Neue, das frühere Erwartungen enttäuscht (...), das eigentlich Entscheidende im göttlichen Geschichtshandeln“⁸¹ sei. So weit, so „doxologie-kompatibel“. Die Ausrichtung auf das Neue bedeute allerdings nicht, dass auch „dem Glauben das Wißbare gleichgültig sein dürfte und daß er nicht auch selber des Wissens bedürfte als einer anfänglichen Kenntnis von der Wahrheit, auf die er sich einläßt“.⁸² Wir hielten uns nach Pannenberg eben nicht wider besseren Wissens an Gott, sondern weil wir davon ausgingen und uns darauf verließen, dass Gott zuverlässig sei und dass er an uns beispielsweise so handeln werde, wie er an Christus gehandelt habe.⁸³ Reicht es aber dem Glauben, davon auszugehen, dass unsere Behauptungen über Gott vielleicht innertheologisch plausibel sind, aber Gott selbst überhaupt nicht bezeichnen? Wenn der Glaube in dieser Hinsicht die Ausdrücke, mit denen er sich artikuliert, aus seiner „Verfügung“ entlässt, in dieser Hinsicht deren Äquivozität einräumt, und deren Bedeutung konsequent Gott überantwortet, scheint er das *extra nos* zu verlieren – hier stünde es nicht anders als dann, wenn der noetische Aspekt des Glaubens ausfiele (auch wenn der externe Gegenstand hier ein anderer wäre). Müsste auch nicht hier die Warnung Pannenburgs gelten, dass die Spannung zwischen „Glauben und Erkennen (...) nicht ungestraft überzogen“ werden könne und dass dann, wenn sie übergebührllich anstiege, auch „der Bogen der christlichen Existenz“

79 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 183: „Im Akt des Vertrauens (...) verlassen wir – durch solche Kenntnisnahme hindurch und sie auf den Gegenstand unseres Vertrauens hin überschreitend – in ganz buchstäblichem Sinne uns selbst.“

80 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 157.

81 Vgl. W. Pannenberg, Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips, 228.

82 Vgl. dazu W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 157.

83 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, 158 f. Den Zusammenhang von Vertrauen und Wissensansprüchen illustriert Pannenberg treffend an der paulinischen Aussage in Röm 6,8 f.: „Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. Denn wir wissen: Christus, auferweckt von den Toten, stirbt nicht mehr (...)“.

springen würde.⁸⁴ Auch diese Verbindung des *fiducialen* und *epistemischen* Aspektes von Glauben und dessen Bedeutung für die Frage nach der Rede über Gott sprächen dafür, dass Pannenberg dann, wenn er an basalen Stellen von Gott spricht, *meinen* müsste, was er *sagt* und zugleich beanspruchen müsste, sich darin auf Gott selbst zu beziehen. Das schließt den Aspekt der Doxologie nicht aus, insofern Gott im Letzten undurchdringlich ist. Es geht vielmehr darum, dass nach christlicher Auffassung doxologisches Reden an basaler Stelle das gewiss tastende Verstehen und dann Beschreiben derjenigen Seite Gottes voraussetzt, die Gott den Menschen in Christus zugewandt hat.

Literaturverzeichnis

- Alston, William (Hg.): *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1989.
- Alston, William: Aquinas on Theological Predication, in: Eleonore Stump (Hg.), *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1993, 145–178.
- Alston, William: Realism and the Christian faith, *International Journal for the Philosophy of Religion* 38/1 (1995), 37–60.
- Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. I/1. Zürich: TVZ 1932.
- Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. II/1. Zürich: TVZ 1940.
- Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. III/3. Zürich: TVZ 1950.
- Balthasar: Hans Urs von: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: Hegner 1951.
- Danz, Christian: Was ist Religion? Anmerkung zu ihrem Verständnis, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität*, Berlin: De Gruyter 2019, 3–19.

84 Vgl. W. Pannenberg, *Dogmatische Thesen*, 102. Der integrale Zusammenhang von *fiducia* und Wissen in einem integrierenden Begriff des Glaubens kommt auch in der *Systematischen Theologie* zum Ausdruck: „Indem aber der Glaube sich auf die Person Jesu bezieht, der Person Jesu vertraut, geht er über die jeweils vorläufige Gestalt seiner eigenen Erkenntnis von Jesu Person und Geschichte hinaus, so unerlässlich solche Erkenntnis ist, um des Glaubensgegenstandes überhaupt ansichtig zu werden und sich der Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung zu vergewissern“ (vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, 182).

- Drumm, Joachim: *Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie*, Paderborn/München u.a.: Ferdinand Schöningh 1991.
- Hart, David Bentley: *Tradition and Apocalypse. An Essay on the Future of Christian Belief*, Grand Rapids: Baker 2022.
- Johnson, Keith L.: Reconsidering Barth's Rejection of Przywara's *Analogia Entis*, *Modern Theology* 26 (2010): 632–650.
- Johnson, Keith L.: *Karl Barth and the Analogia Entis*, London: T & T Clark 2010.
- Jüngel, Eberhard: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, *Sonderheft, Evangelische Theologie* 1974, 71–122.
- Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt*, 8. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Georg Mohr (Hg.), *Immanuel Kant. Theoretische Philosophie: Texte und Kommentar*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp 2004, 9–179.
- Kreiner, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg: Herder 2006.
- Pannenberg, Wolfhart: Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar, *Theologische Literaturzeitung* 78 (1953), 17–24.
- Pannenberg, Wolfhart: Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie, *Theologische Literaturzeitung* 85 (1960), 225–228.
- Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961, 91–114.
- Pannenberg, Wolfhart: Analogie und Doxologie, in: Ders. (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 181–201.
- Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.
- Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
- Pannenberg, Wolfhart: *Analogie und Offenbarung: Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- Richards, Jay Wesley: Barth on the Divine 'Conscription' of Language, *The Heythrop Journal* 38/3 (1997), 247–266.

- Ruf, Matthias: „Handeln Gottes“. *Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck 2022.
- Ruf, Matthias: ‚Handeln Gottes‘ als ‚Grundmetapher‘? Zu einer Schlüsselthese im jüngsten Votum des Theologischen Ausschusses der UEK sowie bei Philipp Stoellger, *Campus der Theologien. Zeitschrift für Theologische Studien und Kritik* 1/2025.
- Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1 und 2, hg. v. Rolf Schäfer. 2. Auflage, Berlin: de Gruyter 2008.
- Track, Joachim: Analogie, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 2, Berlin: de Gruyter 1978, 625–650.
- White, Roger M.: *Talking about God: The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language*. Farnham: Ashgate 2010.