

Evangelische  
Monatsschrift  
für Mitarbeiter  
der Kirche




# die zeichen derzeit

44. Jahrgang  
Januar 1990

Evangelische  
Verlagsanstalt  
Berlin

ISSN 0044-2038

1/90



gische Faktoren der Entscheidungsfindung mit zu berücksichtigen.

Aus der Stellungnahme zu ethischen Fragen im Bereich des werdenden menschlichen Lebens möchte ich folgende Wertmaßstäbe unterstreichen:

#### 4.1. Leben ist Gabe und nicht Produkt

Wir können die Tendenzen zur Mißachtung des eigenen Wertes von Leben nicht übersehen. In der Anwendung genetischer Verfahren auf Pflanzen und Tiere wird der höhere Ertrag zum Maßstab gemacht. Wenn genetische Verfahren auf den Menschen angewandt werden nur mit dem Ziel, Leben zu produzieren, dann ist zu fragen, ob solches Leben in seiner eigenen Würde geachtet werden kann. Was der Mensch zu seinem eigenen Nutzen produziert, muß er als Objekt ansehen, mit dem er nach eigenem Belieben verfahren kann. Der Glaube an Gott den Schöpfer räumt ein, daß der Mensch nicht über sein und anderer Menschen Leben verfügen kann. In diesem Glauben wird Gott als Urheber des Lebens geehrt und das Leben als eigener Wert anerkannt, dem in Ehrfurcht begegnet werden muß. Das menschliche Leben kann in diesem Verständnis nicht gemacht werden, sondern darf dankbar empfangen werden.

Dies wird sich auch im Umgang mit dem werdenden menschlichen Leben zu erweisen haben. Von vornherein ist menschliches Leben auf das Personsein angelegt, als Gottes Gabe und sein Gegenüber in keines anderen Menschen Verfügbarkeit. Der Schwangerschaftsabbruch wie jede genetische Manipulation vergeht sich gegen die heilige, unverfügbare Gabe des Lebens.

#### 4.2. Die Würde des einzelnen

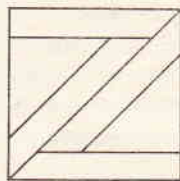
Von der Befruchtung an ist der Mensch darauf angelegt, seiner unverwechselbaren und unersetzbaren Bestimmung zu leben. Als diese bestimmte Person hat er seine Würde. Er ist von Gott gewollt. Der Wille des Schöpfers begründet die Unverfügbarkeit und eigene Würde jedes einzelnen Menschenlebens. Es steht keinem anderen Menschen zu, nein zu dem Leben zu sagen, das Gott gewollt und so geschaffen hat. Es entsprechen der Menschenwürde die Maßnahmen, die dem Menschen helfen, sein eigenes Leben zu führen. Es widersprechen der Menschenwürde alle Maßnahmen, die vor oder nach der Geburt aus dem Menschen etwas anderes machen, als er ist.

Die Identität und Integrität des Menschen steht heute nicht nur im Zusammenhang mit der Genetik auf dem Spiel. Aber hier soll das Augenmerk auf die Gefahr gelenkt werden, daß durch genetische Maßnahmen Menschen das Leben nur als Mittel zur Verfolgung ihrer Zwecke benutzen. Das kann hinsichtlich abnormer Wünsche von Eltern gelten, aber auch für Forscher und Therapeuten, die nur ihren eigenen Ehrgeiz befriedigen wollen.

#### 4.3. Leid als Bewährungsfall

Das Hauptargument für den Einsatz genetischer Methoden ist die Verhinderung von Leid. Zwar ist es ethisch geboten, vermeidbares und unvermeidbares Leid zu unterscheiden und zur Beseitigung von vermeidbarem Leid beizutragen. Aber sicher kann die Vermeidung von Leid nicht mit der Vernichtung von anderem Leben erkaufte werden. Dies ist sowohl bei der In-vitro-Fertilisation mit der Vernichtung „überzähliger“ Embryonen wie auch bei dem Schwangerschaftsabbruch wegen der Befürchtung von geschädigtem

Leben der Fall. Schlimm wäre es, wenn seitens der Gesellschaft ein Druck ausgeübt würde, geschädigtes Leben in jedem Fall abzutreiben. Leid ist ein Problem, das im menschlichen Leben persönlich verarbeitet werden muß, aber nicht technisch beseitigt werden kann. Wieviel der einzelne ertragen kann, was ihm zugemutet werden muß und nicht auferlegt werden darf, muß in jedem Einzelfall geprüft werden. In jedem Fall ergibt sich der Konflikt zwischen der Übernahme von Schuld. Damit hat der Mensch Anteil an dem Leid in der Welt, aber auch an der Zusage seiner Überwindung in Gottes Ewigkeit. Er ist auch darin verbunden mit dem leidenden und auferstandenen Christus. Er erfährt seine Verstrickung in die Schuld und bleibt in jedem Fall auf Vergebung angewiesen. Er darf darin Zuflucht nehmen zu dem Herrn, der Schuld vergibt und neuen Anfang ermöglicht. Dies alles ist nicht technisch zu beseitigen.



## Umschau

### „Strittigkeit“ als Vorzug des Gottesgedankens

zu Wolfhart PANNENBERG: *Systematische Theologie. Band 1, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1988, 516 Seiten.*

#### I.

In einer Zeit, in der die harte und langwierige Aufgabe theologischen Denkens in der Kirche nicht allzu hoch geschätzt wird, ist das Beharren auf dieser Aufgabe schon als solches ein Gewinn. Denn wo dem Glauben das denkende Verstehen verweigert wird, erscheint er je länger je mehr als Plakat einer Wirrnis verschiedenster religiöser oder ethischer Art, von der schwerlich die überwindende Kraft der Wahrheit ausgeht. Wo die aber fehlt, wird die Kirche zur Sekte, das heißt zu einer diesen oder jenen Aspekt der biblischen Wahrheit gemäß den Zeitläufen absonderlich aufbauschenden Gemeinschaft, die allenfalls durch ihre Skurrilität auf ihre Umwelt Eindruck macht.

Die Kirche ist noch nicht dadurch Sekte, daß sie zahlenmäßig klein ist. Sie wird es aber, wenn in ihr nicht mehr die geistige Kraft wohnt, das, was sie glaubt, in seinem Zusammenhang und in Auseinandersetzung mit anderen Wahrheitsansprüchen umfassend zu verantworten. Wo die Fähigkeit, Einsicht und Lust fehlt, der großen, die Welt gründenden und errettenden Perspektiven der Wahrheit Gottes gerecht zu werden, da nistet aber das Mißtrauen

gegen die tragende Kraft der Wahrheit schon in der Kirche selbst.

Der erste Band der „Systematischen Theologie“ von Wolfhart Pannenberg ist auf seine Weise ein Buch gegen dieses Mißtrauen. Diese „Systematische Theologie“ lebt aus der Überzeugung, daß sich die Wahrheit, die der christliche Glaube behauptet, auch in den Zusammenhängen der Welt erweisen lasse. Damit ist ein hoher Anspruch erhoben; vielleicht sogar ein zu hoher. Denn Pannenburgs Lieblingswort vom „Erweisen“ der Wahrheit Gottes will sagen, daß die Theologie diese Wahrheit so darlegen kann, daß es geradezu als das Vernünftigste erscheint, zu glauben. Wie es damit steht, wird sehr kritisch zu prüfen sein.

Aber um dazu überhaupt in der Lage zu sein, muß man eine Gemeinsamkeit mit Pannenberg teilen: nämlich die Einsicht, daß es der christliche Glaube nicht nur aushält, sondern geradezu fordert, gedacht zu werden. Diese Einsicht muß ja nichts davon abmarkten, daß der Glaube viel mehr und viel anderes ist als Denken. Sie sorgt aber dafür, daß es in der christlichen Kirche und in ihrer Verkündigung nicht zu einer Verlotterung des Wahrheitsbewußtseins kommt, die jedes echte Gespräch mit dem, was in der Welt heute als wahr gilt, im Grunde unmöglich macht.

Pannenberg sucht dieses Gespräch, ja die „öffentliche Diskussion“ (S. 72) nicht so, wie es heute weiten Teilen der kirchlichen Praxis und der Theologie verheißungsvoll erscheint. Dort gelten ja die menschlichen und religiösen „Erfahrungen“ weithin als unhinterfragbare Trutzburgen des Wahrheitsanspruches der Kirche. Gerade diese „Subjektivierung“ der Wahrheitsfrage will Pannenberg unbedingt vermeiden. Wenn von Wahrheit die Rede ist, dann geht es in seinem Sinne immer um die *Allgemeingültigkeit* der Wahrheit, oder es ist eben nicht von Wahrheit die Rede.

Der Theologie wird darum die Aufgabe der „rationalen Vergewisserung des Glaubens über die allgemeingültige Wahrheit seines Inhalts“ zugesprochen (S. 61). Dieser Aufgabe kann die ratio aber nicht gerecht werden, wenn ihr der Glaube Vorschriften macht oder ihr dazwischenredet. Folglich vollzieht sich Theologie „in voller Offenheit“ für alle Argumente des Denkens, „ohne daß Versicherungen privaten Engagements eingeführt werden“ (S. 61). In ihr darf kein „Resultat“ schon als wahr vorausgesetzt werden. Sie muß vielmehr „das Risiko eines nur der Wahrheit verpflichteten Abwägens“ eingehen (ebd.), bei dem geradezu „das Dasein Gottes . . . und mit ihm zugleich die Wahrheit der christlichen Lehre“ „auf dem Spiele“ steht (S. 70).

Man fragt sich natürlich sofort, wie ernst das gemeint sein kann. Denn im gleichen Atemzug wird versichert, dieses Programm werde in der systematischen Theologie „sowohl assertorisch (!) als auch hypothetisch“ durchgeführt. Es gehe dabei um den Entwurf eines Modells „von Welt, Mensch und Geschichte als in Gott begründet . . .“, das . . . die Wirklichkeit Gottes und die Wahrheit der christlichen Lehre ‚beweist‘ (!) . . ., ausweist und . . . erhärtet (!)“ (ebd.).

Wenn etwas „erhärtert“ werden soll, dann ist es mit der „Offenheit“ denn so weit nun auch nicht her. Anders als durch den Glauben hat jedenfalls die christliche Theologie überhaupt keinen „Gegenstand“, so daß es sich eigentlich nahelegt, Theologie als Bedenken dessen, was geglaubt

wird, zu verstehen. In diese Richtung weist auch Pannenburgs eigene Feststellung, daß Gott „nur erkennbar sein kann, wenn er sich von sich aus zu erkennen gibt“ (S. 14) und so zum Reden von Gott „autorisiert“ (S. 17). Doch in Pannenburgs Vorstellung ist Glauben durchgängig dasselbe wie „Glaubenssubjektivismus“, und auf den läßt sich ein Allgemeingültigkeitsanspruch in der Tat nicht gründen.

Wenn aber der Glaube, wie er sich im biblischen Zeugnis und von dort her in der Verkündigung ausspricht, geradezu die Überwindung des „Subjektivismus“ wäre, dann würde sich die Grundbeziehung der Theologie auf den Glauben ganz anders darstellen. Dann wäre durch Gott im Glauben selbst die Intention der Allgemeingültigkeit verankert und müßte nicht erst durch das Denken an ihn herangetragen werden. Das Denken könnte das explizieren und müßte nicht mit der Hypothek des Beweises seiner eigenen „Voraussetzungslosigkeit“ belastet werden. Dieser Beweis kann nicht gelingen und gelingt – wie sich zeigt – dann auch bei Pannenberg tatsächlich nicht.

Die Frage ist nur, ob man der Aufgabe gewissenhaften theologischen Denkens einen guten Dienst leistet, wenn man es schon im Ansatz so überfordert. Es könnte sein, daß diese Überforderung am Ende sogar der rechten Würdigung der bemerkenswerten Denkleistungen schadet, die diese „Systematische Theologie“ auszeichnen. Das Bemühen, keine begrifflichen Unklarheiten zu dulden, Sachfragen in historischer und systematischer Hinsicht geduldig und differenziert durchzuhalten und ungewohnte Wege nicht zu scheuen, ist auch dann beispielhaft, wenn man selbst zu anderen Wegen genötigt ist. Und die Herausforderung, dem, was in der Sache ausgeführt wird, mit Argumenten standzuhalten, ist in jedem Fall spannender und verheißungsvoller als die Müdigkeit, der zur Wahrheitsfrage nur dies einfällt, daß sie „abstrakt“ sei.

## II.

Auf das einführende Kapitel zum Charakter der „Systematischen Theologie“ (S. 11ff.) folgen drei fundamentaltheologische Erörterungen über den „Gottesgedanken“ (S. 73ff.), über die Religionen (S. 133ff.) und über die Offenbarung Gottes (S. 207ff.). In diesen Erörterungen soll eben jene Allgemeingültigkeit der Wahrheit des in der Bibel bezeugten Gottes „erwiesen“ werden. Pannenburgs entscheidendes Argument, auf das er immer wieder zurückkommt, ist hier, daß mit dem menschlichen Dasein unausweichlich ein sogenannter „Gottesgedanke“ gegeben sei. Er kann mit Karl Rahner als „unthematisches Wissen“ von Gott oder mit Descartes als „Intuition eines unbestimmt Unendlichen“ (S. 131; vgl. S. 381ff.) verstanden werden. Diese Art „natürliche(r) Kenntnis des Menschen von Gott“ (S. 121) kommt zum aktuellen Bewußtsein in der Religion. Sie ist auf der anderen Seite die Basis einer philosophischen Theologie, welche die „Minimalbedingungen für ein Reden von Gott“ formuliert, ohne die „kein begründeter Anspruch des christlichen Redens von Gott auf Allgemeingültigkeit möglich“ ist (S. 120).

Es verwundert ein wenig, daß Pannenberg sich von Eberhard Jüngel mißverstanden fühlt, wenn der dieses Unternehmen so charakterisiert, daß hier vor und neben der den Glauben ermöglichenden Offenbarung Gottes in Jesus

Christus dessen Vernünftigkeit erwiesen werden soll (vgl. S. 119). Denn genau das geschieht hier, indem der Begriff der „Offenbarung“ Gottes so ausgeweitet wird, daß jene Urintuition auf Gottes Wirken im allgemeinen zurückgeführt werden kann und die philosophische Theologie auf der Basis dessen einen Gottesbegriff entwirft, dem auch der in Christus offenbare Gott genügen muß.

Ebenso verwundert, daß hier nun doch die „religiöse Erfahrung“ zum Hauptargument dafür gemacht wird, daß der Mensch schon immer der Wahrheit Gottes ausgesetzt ist. Denn damit bewegen wir uns ja wieder auf der Ebene des Subjektiven als entscheidendem Wahrheitsbeleg. Pannenberg überspielt das, indem er einerseits darauf abhebt, daß Religion (auch in „atheistischer Religiosität“?!) „konstitutiv für das Menschsein des Menschen ist“ (S. 171). Es kann nach seiner Meinung kein „allseitig ausgebildetes, unbeschädigtes menschliches Leben ohne Religion geben“ (ebd.). „Indiz“ dafür soll die „allgemeine Verbreitung“ von Religion sein (ebd.).

Da aber weder mit dem einen noch mit dem anderen das Dasein oder gar die Wahrheit Gottes bewiesen ist, wird auf der anderen Seite folgender Schluß gezogen: „Erst dadurch, daß die Welt sich als bestimmt durch den von Menschen geglaubten und gedachten Gott erweist, kann sich das Gottesbewußtsein der Religion seiner Wahrheit vergewissern.“ (S. 174f.) Die „Welterfahrung“ der *Gottesmacht* wäre danach der entscheidende Beleg für die Allgemeingültigkeit der Wahrheit Gottes. „Ohnmacht“ Gottes in der Welt scheint dagegen identisch mit der Unwahrheit zu sein. Was da jeweils als „Macht“ Gottes behauptet wird, ist zudem zwischen den Religionen strittig und wird vom Atheismus überhaupt bestritten.

Pannenberg bestreitet diese Negation seiner These auch gar nicht. Er zieht sie im Gegenteil auf seine Seite, indem er nun sein Offenbarungsverständnis ins Spiel bringt, wie es seit „Offenbarung als Geschichte“ (Göttingen 1961) bekannt ist. Danach ist die Geschichte in der Weise „Erscheinungsgeschichte Gottes“, daß „geschichtliche ... Welterfahrung als Ausdruck der Macht Gottes, als Handeln Gottes“ (S. 186) verstanden werden kann. Die am einzelnen Geschehen orientierten Einwände dagegen werden dann so entkräftet, daß auf den Verlauf der Geschichte im Ganzen verwiesen wird. Erst am eschatologischen Ende der Geschichte wird das Handeln Gottes im einzelnen Geschehen „bewahrheitet“. Gottes Offenbarung in seinem Weltwirken ist demnach die „Realisierung“ eines „göttlichen Geschichtsplans“ (S. 280), der entscheidend von der Antizipation des Endes der Geschichte in Jesus Christus her erkennbar ist.

Die Kenntnis dieses Geschichtsplans erlaubt es nun auch der Theologie, einzelne Geschichtstatsachen als Momente des Erscheinens der Gottheit zu interpretieren, das erst am Ende der Geschichte vollendet sein wird (vgl. S. 186). In diesem Sinne kann die „Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte der göttlichen Wirklichkeit wie auch als Prozeß der Kritik an unzureichenden Auffassungen der Menschen von der göttlichen Wirklichkeit gelesen werden“ (S. 187). In diesem Sinne ist die Strittigkeit der „indirekten“ Erweise der Macht Gottes kein Manko, sondern das Spezifische der sich im Eschaton erst noch vollendenden Erscheinung Gottes.

Das Problem dieses entscheidenden Arguments, das der Behauptung der Wahrheit Gottes einen Platz im allgemeinen Wahrheitsbewußtsein sichern soll, liegt auf der Hand. Es verweigert gerade das, was es dem eigenen Anspruch nach zu erweisen trachtet. Denn statt etwas zu erweisen, beruft es sich auf eine Zukunft, deren Heraufkunft nur für den Glauben (nach Pannenberg also: für die „Subjektivität“) Evidenz hat. Für eine atheistische Welterfahrung dagegen wird eine solche Argumentation eher das Vorurteil stärken, daß Religion „auf das Jenseits vertröste“, als daß sie veranlaßt, im Wesen des Menschen und in der Verbreitung der Religionen Indizien für die Wahrheit Gottes zu erblicken.

Es ist deshalb die Frage, ob sich die skizzierte Geschichtstheologie gegenüber dieser Welterfahrung tatsächlich in eine bessere Position begibt als die so scharf kritisierte Theologie des Wortes, die auf die *Begegnung* des Menschen mit dem in der Bibel bezeugten Gott abhebt. Doch die Entscheidung darüber kann nicht an dieser Stelle getroffen werden. Denn es ist ja letztlich müßig, darüber zu streiten, ob und wie eine im Ansatz atheistische Welterfahrung den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens ernst zu nehmen vermag. Entscheidend für die Beurteilung des von Pannenberg entworfenen Programms ist vielmehr zunächst, ob die Ausprägung des christlichen Gottesverständnisses, die hier vollzogen wird, für den christlichen Glauben selbst bejahbar ist. Denn nur wenn das der Fall wäre, könnte sich die christliche Gemeinde ja darauf einlassen, die Welt zur Wahrnehmung jenes Wirkens Gottes in der Geschichte einzuladen.

### III.

Das Zentrum der christlichen Gotteslehre ist die *Trinitätslehre*. Dieses Zentrum wird von Pannenberg in den letzten beiden Kapiteln seines Buches mit Nachdruck zur Geltung gebracht. Charakteristisch ist dabei auf den ersten Blick, daß die Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes im Rahmen der Trinitätslehre erörtert wird. Was Gott als Gott kennzeichnet, soll von daher gedacht werden, daß sein göttliches Wesen nach der in der Bibel bezeugten „Heilsökonomie“ in der Beziehung von Vater, Sohn und Geist da ist. Weil Pannenberg diese Heilsökonomie aber so versteht, daß sie in ihrer Allgemeingültigkeit das ganze Weltgeschehen bestimmt, wird der skizzierte Aufweis der Allgemeingültigkeit der göttlichen Wahrheit in seiner Legitimität gerade im trinitarischen Denken verankert. Man kann auch sagen: die „natürliche Theologie“ erhält hier in der Trinitätslehre ihre eigentliche Begründung.

Die Trinitäts- und Wesenslehre dieser „Systematischen Theologie“ zeigt darum ein eigentümliches Gepräge. Biblische und christologische Erörterungen mischen sich immer wieder mit „rationalen“ Schlüssen, die auf den „Gottesgedanken überhaupt“ zielen. Denn die trinitarische Wahrheit soll so gefaßt werden, daß sie einem heutigen Verstehen zugänglich ist. Das Wesentliche, das dabei in einer Vielzahl historischer Interpretationen und sehr differenzierter Gedankengänge herausgearbeitet wird, ist folgendes:

1. Pannenberg wirft der Trinitätslehre der Tradition vor, daß sie durch den Gedanken *eines* göttlichen „Subjektes“ geprägt sei und nicht wirklich die Dreiheit des Vaters, des

Sohnes und des Heiligen Geistes gewahrt habe. Wenn z. B. K. Barth im Anschluß an die trinitarische Tradition die drei Personen als „Seinsweisen“ des einen, durch Subjektivität geprägten göttlichen Wesens versteht, dann reduziert er nach Pannenberg Sohn und Geist im Grunde „auf den Vater als alleiniges Subjekt der Gottheit“ (S. 330). Den „totalitären Implikationen“ einer solchen Vorstellung „von einem einzigen unumschränkt handelnden göttlichen Subjekt“ (S. 421) will Pannenberg wehren. Er möchte Vater, Sohn und Geist als drei „selbständige . . . Aktzentren“ (S. 347) oder eben als drei „Subjekte“ denken, die durch die Beziehung aufeinander konstituiert werden. Ermöglicht werden soll damit ein Gottesverständnis, das Gott nicht aus der Unmittelbarkeit einer Begegnung mit dem Menschen als Gott versteht, sondern als Beziehungsgeflecht verschiedenartiger göttlicher Aktivitäten.

2. Gottes *Wesen*, also das, was Gott als Gott ausmacht, ist jenes Beziehungsgeflecht. Pannenberg versucht dies mit Hilfe der Vorstellung eines „universalen Kraftfeldes“, wie es die „Feldtheorien der Physik“ kennen, zu klären (vgl. S. 414). Gottes Geist ist nach seiner Meinung als „Kraftfeld“ zu verstehen, das in verschiedenen „Daseinsmomenten“ in Erscheinung tritt. Sind Vater, Sohn und Geist solche „Daseinsmomente“ oder „Gestalten des Daseins Gottes“, dann kann die „als Feld gedachte Gottheit . . . in allen drei trinitarischen Personen gleichermaßen in Erscheinung tretend gedacht werden“ (S. 415). Die theologische Absicht dieses Verständnisses des Wesens Gottes ist es, in der Trinitätslehre den Kontakt zur Behauptung der „unthematisch“ wirksamen Gegenwart Gottes in der Welt zu halten.

Gottes Wirklichkeit soll nicht als ein bloßes Jenseits der Welt verstanden werden, das aus irgendwelchen Gründen plötzlich eine Welt schafft und in sie eingreift. Solche Vorstellungen können gewissermaßen „entmythologisiert“ werden. Das Wesen der Gottheit ist ein Kraftfeld, das in der Welt durch die „Eigentümlichkeiten seines Wirkens“ (S. 389) bemerkbar wird. Daß Gott „handelt“, daß er „weiß“ und „will“, gilt jetzt nur noch uneigentlich. Alle diese biblischen Aussagen werden vielmehr zunächst im Sinne einer sich der Welt aufdrängenden Dynamik verstanden, die es erlaubt, die sich „im Weltgeschehen zeigenden Zusammenhänge auf Gott zurück“zuführen (S. 420).

3. Man könnte aufgrund des Gesagten den Verdacht haben, daß Pannenberg einer „Entpersonalisierung“ des Seins Gottes das Wort reden möchte. Das ist jedoch nur in gewisser Weise der Fall. Gottes *Wesen* wird in der Tat so gedacht, daß „Personalität“ nicht zu ihm gehört. Das *Dasein* Gottes, seine *konkrete* Wirklichkeit, wie sie der Glaube erfährt, muß dagegen personal verstanden werden, nämlich im Sinne einer „Dreipersonlichkeit“. Vater, Sohn und Geist sind drei Personen, indem sie sich aufeinander beziehen. Sie gewinnen als Daseinsmomente des Kraftfeldes des göttlichen Wesens „ekstatisch ihr Selbstsein außerhalb ihrer selbst“ und haben „nur so als persönliches Selbst ihr Dasein“ (S. 464). Zu beachten ist, daß dabei das Kraftfeld des Geistes innertrinitarisch selbst als Person verstanden werden muß, so daß die drei Personen im Geist dem göttlichen Wesen gegenüberreten und auf dieses Wesen bezogen sind. So gilt: Die Personen „haben ihr Dasein nicht je für sich, sondern in ekstatischer Bezogen-

heit auf das sie übersteigende Feld der Gottheit, das sich in jeder von ihnen und ihren Beziehungen untereinander manifestiert“ (ebd.).

Sinn dieser im einzelnen sehr differenziert und kompliziert vorgetragenen trinitarischen Konzeption ist es, zu verdeutlichen, daß es der Mensch immer nur mit einer göttlichen „Person“ zu tun haben kann, die ihn notwendig auf die anderen „Personen“ und damit auf das Feld der Gottheit im Ganzen verweist. Ist die Gottheit aber ein dynamischer und damit „offener Prozeß“, dann ist die Gotterfahrung durch eine der Personen immer an eine offene und in der Welt strittige Geschichte des Erweises der Ganzheit des göttlichen Wesens verwiesen.

4. Die Manifestion des Wesens Gottes in den trinitarischen Personen ermöglicht es, das Wesen Gottes *konkret* zu bestimmen. Solche konkreten Bestimmungen nennt Pannenberg im Anschluß an die Tradition *Eigenschaften* Gottes (vgl. S. 416ff.). Die Aussage von Eigenschaften Gottes war in dieser Tradition von der Problematik geprägt, wie Menschen mit Vorstellungen, die aus der Welt stammen, eigentlich Gott selbst, der in keiner Weise zur Welt gehört, treffen können. Aufgrund von Pannenburgs Trinitätslehre löst sich dieses Problem auf den ersten Blick einfach. „Eigenschaften“ sagen das *Wirken* Gottes in den Beziehungen der trinitarischen Personen aus. Wird die Einheit von „immanenter“ und ökonomischer Trinität“ vorausgesetzt (d h., daß Gott sein ganzes Wesen bestätigt, wenn er sich in der Welt manifestiert), dann zeigen Eigenschaften Gottes im besonderen auf, daß Gott nicht als abstraktes Jenseits der Welt gedacht werden darf, sondern als der die Immanenz Gründende, Durchwaltende und Umfassende.

Pannenberg expliziert das an einer Eigenschaftsreihe, die die Aussage der *Unendlichkeit* Gottes konkretisiert. Diese Eigenschaftsreihe schließt sich vor allem an den „Gottesgedanken überhaupt“ an (vgl. S. 429ff.). Die andere Eigenschaftsreihe baut dagegen auf der Grundbestimmung des Wesens Gottes als *Liebe* auf, die für Pannenberg das Wesen Gottes schlechthin zum Ausdruck bringt. Dabei legt er wiederum entscheidenden Wert darauf, daß die Liebe nicht „personal“ verstanden wird. Sie ist nicht selber „Subjekt“ noch hat sie ein „Subjekt“. Sie ist vielmehr wie der Geist „die ewige Macht und Gottheit“ (S. 462), „die in den Liebenden und über sie in ihrer Zuwendung zueinander mächtig wird und sie als ‚Feuer‘ durchglüht. Nicht die Personen sind der Liebe mächtig, sondern die Liebe hebt die Personen über sich selbst hinaus und konstituiert sie dadurch in ihrem Selbstsein.“ (S. 460f.)

Mit dieser Bestimmung des Wesens Gottes als Liebe kann Pannenberg darum alles summieren, worum es ihm in seiner Gotteslehre geht. Sie erklärt die Prozeßhaftigkeit der Realisierung des Wesens Gottes nach innen und nach außen, die sich immer im Angewiesensein auf ein Gegenüber vollzieht. So gilt im Blick auf das Verhältnis Gottes zur Welt: „Die göttliche Liebe in ihrer trinitarischen Konkretheit . . . schließt die Spannung des Unendlichen und des Endlichen in sich ohne Beseitigung ihrer Differenz. Sie ist diejenige Einheit Gottes mit seinem Geschöpf, die darin begründet ist, daß die göttliche Liebe das Geschöpf in seiner Besonderheit ewig bejaht und daher zwar seine Trennung von Gott, nicht aber seine Verschiedenheit beseitigt.“ (S. 481) Ja, es muß sogar gesagt werden: „Weil Gott Liebe

ist, darum hat er ausschließlich, nachdem er einmal in seiner Freiheit eine Welt geschaffen hat, auch sein eigenes Dasein nicht mehr ohne diese Welt, sondern ihr gegenüber und in ihr im Prozeß ihrer sie verwandelnden Vollendung.“ (S. 482)

Insofern erweist sich der Gedanke der Liebe als Einheit des göttlichen Wesens im trinitarischen Gott-Welt-Prozeß als stimmige Begründung der theologischen Gesamtkonzeption dieser Systematischen Theologie. Denn diese Gesamtkonzeption ist auf den „Erweis“ des Handelns Gottes in der Geschichte gerichtet. Er gilt im Sinne Pannenburgs als erbracht, wenn gerade die Strittigkeit solchen Erweises in der Liebe Gottes begründet ist, die „auf die Antwort der Geschöpfe, in der sich deren Bestimmung vollenden soll, wartet“ (S. 473).

Man fragt sich am Ende nur, ob die Begründung der Strittigkeit solchen Erweises, die ohnehin niemand bestreitet, diese Art der Gotteslehre erfordert. Denn daß er den „Nachweis“ nicht erbringen konnte, daß Gott als Liebe „auch tatsächlich der ewige, allgegenwärtige und allmächtige Ursprung und Vollender der Welt ist“ (S. 476), muß Pannenberg unter Hinweis auf den Glauben an Jesus Christus, der dies behauptet, beiläufig selber einräumen (S. 476). Darum hängt auch hier letztlich alles daran, ob der Glaube an Jesus Christus den „Bund . . . mit der wahren Vernunft“ (S. 477), den Pannenberg beansprucht geschlossen zu haben, zu bejahen vermag.

#### IV.

Die hier in aller Kürze vorgestellte Gotteslehre ist mit dem ersten Bande der „Systematischen Theologie“ nicht abgeschlossen. Weil sie einen umfassenden Prozeß der Gottheit in ihrer Beziehung zur Welt beschreibt, kommt sie vielmehr erst in der Eschatologie zum Abschluß und ist so „in allen ihren Teilen Gotteslehre“ (S. 483). Darum ist es nicht ratsam, schon hier zu diskutieren, was das bisher Ausgeführte für das Verständnis der Schöpfung, der Christologie, des Heilshandelns Gottes usw. bedeutet.

Eine kritische Frage, in der sich alle anderen bündeln, wird man jedoch sicher aus diesem ersten Bande mitnehmen. Das ist die Frage, ob das nicht-personale Verständnis des Wesens Gottes eine sachgerechte Auslegung des biblischen Gotteszeugnisses ist. Selbst wenn man sich bemüht, das Reden von den „Personen“ Gottes ganz ernst zu nehmen und zu würdigen, daß Gott in concreto doch immer als eine der trinitarischen Personen (vor allem als Sohn und Geist) begegnet, ist doch der biblische Gott hier im wesentlichen als *Gottheit* gedacht. Dementsprechend richtet sich auch die Gottesbeziehung des Menschen in der Pointe auf das Neutrum eines „Kraftfeldes“.

Es ist sicherlich interessant und spannend, daß sich dabei sozusagen alle Fundamentalprobleme der Theologie auf die Diskussion eines solchen Spezifikums zuspitzen, wie es der trinitarische Personbegriff ist. Es ist zudem lehrreich und gut, daß Pannenberg aufweist, wie die Personen durch die unterschiedlichen Beziehungen aufeinander konstituiert werden. Und es ist wichtig, daß Gottes Wirklichkeit (im Unterschied zum „Substanzdenken“) als Wirklichkeit einer Beziehung gedacht wird. Es bereitet jedoch schon Schwierigkeiten, eine Person zu denken, zu deren Wesen nicht die Personalität gehört. Wenn die Personalität der

Personen nicht aus Gottes Wesen begründet wird, bleibt sie dem Wesen als dem Beziehungsgeflecht zwischen den Personen äußerlich.

Noch schwerer wiegt aber, daß das Bekenntnis zu Jesus Christus in seiner Beziehung zu Vater und Geist Jesus Christus sicher nicht nur als „Daseinsmoment“ und „Erscheinungsform“ der Gottheit meint. Gewißheit des Glaubens an ihn, wie sie durch die Auferweckung von den Toten begründet wird, kann entstehen, wenn Gott als Gott sich hier zum Menschen in Beziehung setzt. Es ist nicht einzusehen, warum diese Grunderfahrung des Glaubens nicht so gedacht werden kann, daß Jesus Christus Gott in der Beziehung auf Vater und Geist ist, die ihrerseits die Personalität des göttlichen Wesens vollziehen. Wäre das nicht so, dann könnte man Gottes Wesen im Grunde nur noch uneigentlich „Liebe“ nennen. Denn was wäre das für eine Liebe, in deren Realisierung die liebenden Personen nur „Daseinsmomente“ eines zwischen ihnen waltenden Kraftfeldes wären? Zum Wesen der Liebe gehört, daß sie im Wesen der liebenden Personen begründet ist.

Darum ist übrigens auch mit Nachdruck daran festzuhalten, daß eine Person sich in der Liebe auf sich selbst bezieht und keineswegs nur in der Hingabe da ist (gegen S. 460). Andernfalls müßte man von einer gegenseitigen Opferung sprechen. E. Jüngel, auf dessen Buch „Gott als Geheimnis der Welt“ (Tübingen <sup>5</sup>1987) sich Pannenberg in diesem Zusammenhang häufig bezieht, hat hier zum Verhältnis von Selbstbezogenheit und Selbstlosigkeit in der Liebe schon das Richtige gesagt. Leider geht Pannenberg aufgrund seiner Wendung gegen die „Theologie des Wortes“ aber nicht auf den Zusammenhang von Sprachlichkeit und Liebe ein, der, wenn man schon vom Wesen der Liebe redet, auf keinen Fall ausgeblendet werden darf. Das ist wohl auch der Grund, warum der wichtige Neuansatz der Gotteslehre Gerhard Ebelings noch nicht einmal Erwähnung findet und die Sprachproblematik der Präzisierung von Eigenschaften Gottes nur kurz in historischen Reminiszenzen gestreift wird.

Man muß diese Leerstellen und damit die Favorisierung der Vorstellung vom „Wirken“ Gottes sicher als eine Konsequenz der Wendung gegen das „autoritäre“ Gottesverständnis der Theologie des Wortes, vor allem der Theologie K. Barths, werten. In der Abwehr der Aussage, daß Gott sich als der „Herr“ offenbart, gewinnt diese „Systematische Theologie“ ihr Pathos. Einmal abgesehen davon, inwieweit Pannenburgs Kritik hier zutrifft<sup>1</sup>, muß man jedoch fragen, ob das Schreckgespenst des Autoritären mit der Vorstellung des Prozeßhaften wirklich ausgetrieben werden kann. Denn daß die Welt und der Mensch mit Notwendigkeit vom göttlichen Prozeß abhängig gemacht und Teile dieses Prozesses sind, bleibt eigentlich der dominierende Eindruck, den man trotz aller „Strittigkeit“ vom Wirken des Kraftfeldes bekommt.

Ohne die Teleologie des Prozesses wäre das ganze entworfene Modell von Welt, Mensch und Geschichte, das in Gott begründet ist, hinfällig. Man kann das ja ebenso positiv werten, wie man die Herrschaft der Liebe Gottes nach K. Barth bewerten muß. Pannenberg bringt mit dem Gedanken der Teleologie zur Geltung, daß Gott der Welt schlechterdings vorangeht und daß er das auf differenzierte, die Welt in Freiheit setzende Weise tut. Dieses Vor-

angehen Gottes kann ja auch eine Theologie ernstlich nicht verbergen wollen, der so daran gelegen ist, daß die Welt den Gottesgedanken fasse und der Glaube an Gott ein stimmiges Bild der Wirklichkeit impliziere.

Man darf darum gespannt sein, wie sich das hier entworfene, so zu Fragen herausfordernde Gottesverständnis im Verständnis der Verkündigung und der Begegnung der Gemeinde mit der Welt niederschlägt. Denn zu den Besonderheiten der „Systematischen Theologie“ Pannenberg's zählt ja, daß die Gotteslehre sich weder von der Aufgabe der Verkündigung und des Zeugnisses von Gott noch von der Situation der Begegnung der Gemeinde mit der Welt bestimmen lassen will. Das ist kein Zufall, sondern – wie oben gezeigt – Absicht. Es wäre aber, weil Theologie eine lebensnotwendige Funktion der Gemeinde bleibt, sehr zu wünschen, daß dieser primäre Kontext einer christlichen Gotteslehre noch nachdrücklich Berücksichtigung findet.

<sup>1</sup> Fast ist man es ja ein wenig leid, den Verzeichnungen der Theologie K. Barths entgegenzutreten, die durch beharrliche Wiederholungen zu Klischees zu werden drohen. Leider kommt auch Pannenberg mit Kennzeichnungen wie „irrationaler Fanatismus“ und (S. 57) „totalitär“ (S. 421) in die Nähe des Verdikts, die Struktur des Denkens K. Barths sei „faschistisch“. Glücklicherweise hat er sie sich nicht ausdrücklich zu eigen gemacht. F. Wagner jedoch hat sie auf meine Kritik hin wiederholt und mir unterstellt, ich wolle „Denkverbote“ erteilen (Was ist Religion? Gütersloh 1986, S. 161, A. 727). Ich möchte im Gegenteil ermutigen, theologisch zu denken, wenn die Kirchliche Dogmatik „rekonstruiert“ wird, und sie nicht in Schemata zu pressen, die für das, was dasteht, blind machen. Insofern kann ich mir die Unterstellung, nicht gedacht zu haben, wenn ich die „Kirchliche Dogmatik“ und Hitlers „Mein Kampf“ nicht in eine Linie stellen lasse, in der Tat nur verbieten.

Wolf Krötke

## Theologische Ausbildung in Schweden

Die Ideologie, die dem heute gültigen Studienplan an den theologischen Fakultäten in Schweden zugrunde liegt, ist der Ausdruck einer tiefgreifenden Auseinandersetzung zwischen Theologie und Kirche auf der einen und den tragenden geistigen Strömungen des modernen Schwedens auf der anderen Seite. Trotz der formellen Beibehaltung des Staatskirchensystems ist die schwedische Gesellschaft der Nachkriegszeit von einer beispiellosen Säkularisierung gekennzeichnet. Diese Feststellung gilt nicht nur im Verhältnis zu den nordischen oder westeuropäischen Staaten, sondern auch im Hinblick auf die Entwicklung in den sozialistischen Ländern. Der religionssoziologisch oftmals belegten Feststellung, daß Schweden eines der säkularisiersten Länder Europas ist,<sup>1</sup> kann man kaum widersprechen.

Merkwürdigerweise wurden die wirkungsvollsten Angriffe auf das Staatskirchensystem nicht von der Arbeiterbewe-

gung, sondern vom Liberalismus im Verband mit den erstarkenden Freikirchen geführt,<sup>2</sup> ein Umstand, der sich auch auf der ideologischen Ebene widerspiegelt.

Die Auseinandersetzung mit dem Marxismus oder mit der sozialdemokratischen Ideologie hat im heutigen Selbstverständnis der schwedischen Theologie und Kirche nur geringe Spuren hinterlassen, verglichen mit dem prägenden Konflikt zwischen Kirche und Theologie auf der einen und dem politischen Liberalismus und der positivistischen Schulphilosophie, die beide gleichermaßen und vehement eine „staatliche Neutralität in Lebens- und Weltanschauungen“ fordern, auf der anderen Seite. Daß dies rein konkret nur eine markante Schwächung des Christentums bedeuten kann, liegt auf der Hand. Dies geht bis in die Lehrpläne der Grund- und Hauptschulen, zu denen das Fach Christenlehre durch einen „objektiven Religionsunterricht“, bei dem alle Weltreligionen gleichermaßen zur Geltung kommen sollen, ersetzt wurde. Waren schon früher schrittweise die Verbindungen zwischen Universität und Kirche gelockert worden – bis 1934 war zum Beispiel der Bischof von Lund gleichzeitig Prokanzler der Universität Lund –, so wurde jetzt auch das Band zwischen Kirche und theologischer Fakultät gelöst. In dem Gutachten der Theologischen Fakultät zu der offiziellen Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Kirche sowie der Stellung der theologischen Fakultäten innerhalb der zukünftigen *Universitätsstruktur* lesen wir:

Die Aufgabe der theologischen Fakultät besteht darin, Forschung und Ausbildung innerhalb des religionswissenschaftlichen Gebietes zu betreiben. Die frühere organisatorische Verbindung zwischen Schwedischer Kirche und Theologischer Fakultät ist schon während der letzten Jahrzehnte zum größten Teil verschwunden. Es ist durchaus denkbar, daß die weitere Entwicklung der schon existierenden religionswissenschaftlichen Einrichtungen innerhalb der Theologischen Fakultäten dazu führen kann, die bisherigen Strukturen der Fakultäten und das Angebot der Fächer zu verändern.<sup>3</sup>

Es ging damals nicht mehr und nicht weniger als um die Existenz der Theologischen Fakultäten an einer staatlichen Universität, es ging um ihre Rechtfertigung als wissenschaftliche Disziplin innerhalb des Gesamtrahmens anderer Wissenschaften. Daß dies weitreichende Folgen für das wissenschaftliche Selbstverständnis der Theologie haben mußte, liegt auf der Hand – Folgen, die jedoch die verschiedenen theologischen Disziplinen nicht in gleicher Weise trafen. Während sich die historischen und exegetischen Fächer ohne größere Mühe gegenüber den anderen historischen und philologischen Wissenschaften als wissenschaftlich ausweisen konnten, fiel dies besonders zwei klassischen Fächern sehr schwer, nämlich der Dogmatik und der Praktischen Theologie. Dies sind auch jene Disziplinen, die innerhalb der Neugestaltung der Theologischen Fakultät die größte Veränderung erfahren haben.

Grundlegend für die weitgehende Veränderung von Inhalt und Struktur der Theologischen Fakultät ist das offizielle Gutachten des Universitätskanzleramtes aus dem Jahre 1971 mit dem Titel „Religionsvetenskaplig utbildning. Betänkande av utredningen angående den religionsvetenskapliga utbildningens mal och organisation