



DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Trinitarische Allmacht
Gottes Macht bei Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg und
Joseph Bracken

verfasst von | submitted by

Dipl.-Theol. Paula Sophia Neven-Du-Mont

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktorin der Theologie (Dr.theol.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 782 041

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Evangelische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

o. Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Ulrich H.J. Körtner

Abstract

Die Behauptung eines allmächtigen Gottes, der sich auf einzigartige Weise mit der Konkretheit der Geschichte Jesu Christi verbindet, kann als eines der zentralen Merkmale christlichen Glaubens betrachtet werden. Das Neben- und Miteinander von Vater, Sohn und Heiligem Geist – welches später als Trinität beschrieben wird – und die Allmacht Gottes nehmen eine zentrale Stellung in den Bekenntnissen der ersten Jahrhunderte ein. Die Rede von Gottes Allmacht findet sich bereits in frühjüdischer und frühchristlicher Literatur und kann hier als Ausdruck des Vertrauens auf die Rettung durch Gott verstanden werden. Jedoch standen und stehen die Allmacht und die Trinitätslehre durchaus in der Diskussion.

Die vorliegende Studie widmet sich der Fragestellung, wie die Macht Gottes als die Macht des dreieinigen Gottes konzipiert werden kann.

Konkret werden die drei systematisch-theologischen Entwürfe Eberhard Jüngels, Wolfhart Pannenberg und Joseph Bracken als Vertreter der Theologie des 20. Jahrhunderts für sich und im Verhältnis zueinander diskutiert. Alle drei entwickeln ein dezidiert trinitarisches Gottesbild, bei dem die Gemeinschaft der drei Personen eine zentrale Stellung einnimmt. Die drei Entwürfe weisen jedoch fundamentale Unterschiede im Verständnis des (all)mächtigen Handelns Gottes auf. So macht sich Bracken als Vertreter der Prozesstheologie im Gegensatz zu den anderen beiden Autoren die Verabschiedung von der Allmacht prominent zu eigen.

Die Studie sucht nach den Abweichungen und Kohärenzen in der Trinitätstheologie, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis der göttlichen Allmacht hervorrufen. Dies muss im Zusammenhang mit kosmologischen und anthropologischen Grundannahmen betrachtet werden. Zudem wird auch thematisiert, welches Verständnis der göttlichen Personen und des göttlichen Wesens bei den jeweiligen Autoren zu finden ist und wie sich die Allmacht als Eigenschaft zu den anderen göttlichen Eigenschaften verhält.

Im letzten Teil werden die Ergebnisse der Diskussion als Thesen zur ‚trinitarischen Allmacht‘ gebündelt. Mit diesen Thesen wird über die besprochenen Autoren hinausgegangen.

English Abstract

The idea of an almighty God who relates himself to the concreteness of the history of Jesus Christ can be regarded as one of the defining features of Christian faith. The relational coexistence of Father, Son, and Holy Spirit – later described as Trinity – and the almightiness of God hold a central position in the confessions of faith of the first centuries. The discourse on God's almightiness is already present in early Jewish and Christian literature, where it can be understood as an expression of trust in salvation through God. However, both the almightiness of God and the doctrine of the Trinity have been and remain subjects of discussion.

The present study takes up the question of how God's power can be conceived of as the power of the trinitarian God.

Specifically, the discussion focuses on the three systematic approaches of Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg and Joseph Bracken as representatives of 20th century theology. Each approach is studied both in itself and in critical dialogue with the other two. All three of them develop a clearly trinitarian view of God to which the communion among the three Persons takes up a pivotal role. However, the three approaches show fundamental differences in their understanding of God's almightiness. Thus, Bracken, as a representative of process theology, in contrast to the other two authors, prominently adopts the renunciation of almightiness.

The study explores the divergences and convergences in Trinitarian theology which produce similarities and differences concerning the understanding of God's almightiness. This must be considered in the overall context of cosmological and anthropological fundamental assumptions. Additionally, the study addresses the understanding of the divine Persons and the divine essence found in the respective authors, as well as how the divine attribute of almightiness relates to other attributes.

In the final part, the findings of the study are summarized in the form of theses concerning "Trinitarian almightiness". With these theses, the author goes beyond the theologians discussed.

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	1
0.1. Erläuterung der Fragestellung.....	1
0.2. Der Forschungsstand zur Allmacht.....	3
0.3. Methodische Vorüberlegungen	9
0.3.1 Die Autoren	9
0.3.2 Die Gliederung	11
I. Eberhard Jüngel – Gottes ohnmächtige Allmacht	14
I.0. Einleitung.....	14
0.1 Einleitende Bemerkungen	14
0.2 Forschungsstand zu Jüngels Trinitätslehre und seinem Allmachtsbegriff.....	17
0.3 Methodische Überlegungen.....	21
I.1. Gott-Welt-Beziehung – die Selbsteinschränkung der göttlichen Macht in der Schöpfung.....	21
I.2. Das Handeln Gottes	24
2.1 Das Offenbarungshandeln Gottes.....	25
2.2 Trinität und Offenbarung	27
2.3 Das Handeln Gottes in Jesus	28
2.3.1 <i>Das Menschsein Jesu</i>	28
2.3.2 <i>Tod und Auferweckung Jesu</i>	33
2.3.3 <i>Die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater – das vestigium trinitatis</i>	35
2.4 Die Gottesherrschaft.....	37
2.4.1 <i>Die Monarchie Gottes</i>	37
2.4.2 <i>Knechtschaft als Herrschaft</i>	39
2.5 Gottes allmächtiges Handeln und das Böse	41
I.3. Das Wesen Gottes	46
3.1 Das mehr-als-notwendige Sein Gottes als Liebe.....	46
3.2 Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit.....	51
3.3 Gottes Wesen der Liebe	54
3.4 Der dreieinige Gott als „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins“	61

3.5 Das Geheimnis Gottes in seinem Kommen.....	64
I.4. Anthropologische Grundgedanken	69
4.1 Der Mensch vor Gott.....	69
4.2 Die personale Identität des Menschen.....	70
4.3 Der Gott entsprechende Mensch in Glaube, Liebe und Hoffnung	72
4.4 Wunder und Gebet	78
I.5. Zusammenfassung	81
II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe	86
II.0. Einleitung	86
0.1 Einleitende Bemerkungen	86
0.2 Forschungsstand zu Pannenburgs Trinitätstheologie und seinem Allmachtsbegriff.....	89
0.3 Methodische Bemerkungen.....	95
II.1. Gott-Welt-Beziehung	95
1.1 Die Freiheit des schöpferischen Handelns Gottes.....	95
1.2 Exkurs: Kritik an Whitehead.....	100
1.3 Schöpfung als trinitarischer Akt.....	101
II.2. Das Handeln Gottes.....	107
2.1 Das (mächtige?) Handeln Gottes.....	108
2.2 Die Treue Gottes zu seiner Schöpfung in Erhaltung, Mitwirken und Weltregierung..	110
2.3 Offenbarung Gottes „als“ Geschichte	113
2.4 Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft.....	120
2.4.1 Die Monarchie des Vaters.....	120
2.4.2 Die Zukünftigkeit Gottes.....	124
2.4.3 Herrschaft und Verherrlichung – gegenseitige Gabe und Erhalt der Herrschaft in Verherrlichung innerhalb der Trinität	126
2.5 Gottes Handeln und das Böse.....	128
II.3. Gottes Wesen	132
3.1 Gottes Wesen als Geist – Gottes Geist als Feld	132
3.2 Gottes Wesen der Liebe	139
3.3 Die Unendlichkeit des Wesens Gottes in seinen Eigenschaften	142
3.3.1 Heiligkeit.....	144

3.3.2 <i>Ewigkeit</i>	145
3.3.3 <i>Allgegenwart</i>	147
3.3.4 <i>Die Allmacht Gottes</i>	148
II.4. Anthropologische Grundgedanken.....	151
4.1 Die Personalität Gottes und des Menschen	151
4.2 Gebet und Wunder	157
II.5. Zusammenfassung.....	160
III. Joseph Bracken – Gott als field of activity	164
III.0. Einleitung	164
0.1 Einleitende Bemerkungen	164
0.2 Ein Überblick über den Forschungsstand.....	165
0.3 Methodische Bemerkungen.....	168
III.1. Gott-Welt-Beziehung.....	168
1.1 Panentheistische Grundlagen	168
1.2 Gott als structured society	175
1.3 Das Königreich Gottes	179
III.2. Das Handeln Gottes	182
2.1 Gottes überredende Macht	182
2.2 Das Gute und das Böse als collective powers	187
2.3 Erlösung	191
2.4 Die zwei Naturen und das Handeln Jesu.....	194
III.3. Das Wesen Gottes	199
3.1 Gottes Wesen als creativity	200
3.2 Gottes Wesen als extensive continuum.....	203
3.3 Trinität als soziale Realität dreier Personen.....	205
III.4. Anthropologische Grundgedanken.....	212
4.1 Der Mensch als Person vor Gott	212
4.2 Die Beziehung des Menschen zu Gott als Ausdruck seiner Macht.....	214
4.3 Das Gebet des Menschen und die Frage nach Wundern	215
III.5. Zusammenfassung	217

IV. Diskussion	222
IV.0. Einleitung.....	222
IV.1. Gott-Welt-Beziehung	222
1.1 Gott als Schöpfer.....	222
1.1.1 <i>Creatio ex nihilo</i>	223
1.1.2 <i>Schöpfung und Erhaltung</i>	224
1.1.3 <i>Die Selbsteinschränkung Gottes in der Schöpfung</i>	225
1.1.4 <i>Die Trinität in der Schöpfung</i>	227
1.2 Das Verhältnis zu den Naturwissenschaften	228
1.3 Die Kontingenz der Welt.....	229
1.4 Pannenberg's Kritik an Whitehead im Verhältnis zu Bracken.....	231
1.5 Eschatologische Vorstellungen als Teil der Kosmologie.....	232
IV.2. Das Handeln Gottes	234
2.1 Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes	234
2.2 Kreuz und Auferstehung	237
2.3 Trinität und Offenbarung	239
2.4 Verborgenheit und Offenbarung	241
2.5 Das Handeln Gottes und die Ohnmacht Gottes.....	242
2.6 Herrschaft und Knechtschaft.....	244
2.6.1 <i>Rede von der Monarchie</i>	244
2.6.2 <i>Das Thema der Unterordnung</i>	246
2.7 Die Zeit und das Handeln Gottes	247
2.8 Gottes Macht und das Böse	250
IV.3. Das Wesen Gottes.....	254
3.1 Die Liebe	255
3.1.1 <i>Der Gott, der die Liebe ist</i>	255
3.1.2 <i>Lieben und Leiden</i>	258
3.2 Der Geist	259
3.2.1 <i>Der Feldgedanke bei Pannenberg und Bracken</i>	259
3.2.2 <i>Der Geist bei Jüngel – ein „pneumatologisches Defizit“?</i>	262
3.3 Die soziale Realität des Wesens Gottes in der Trinität	262
3.3.1 <i>Die Unterschiedenheit der Personen</i>	263

3.3.2 <i>Die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen</i>	265
3.4 Die Unendlichkeit und die Allgegenwart.....	268
IV.4. Anthropologische Grundgedanken	270
4.1 Glaube	270
4.2 Gebet und Wunder – worauf können wir hoffen?	274
4.2.1 <i>Gebet</i>	274
4.2.2 <i>Wunder</i>	275
V. Thesen zur trinitarischen Allmacht	276
VI. Literaturverzeichnis	279
VI.1 Eberhard Jüngel	279
VI.2 Wolfhart Pannenberg	282
VI.3 Joseph Bracken	284
VI.4 Sekundärliteratur	286

0. Einleitung

0.1. Erläuterung der Fragestellung

„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen ...“ Sowohl die Allmacht Gottes als auch das Neben- und Miteinander von Vater, Sohn und Heiligem Geist – welches später als Trinität beschrieben wird – gehören im Verständnis des apostolischen Glaubensbekenntnisses wesentlich zum christlichen Glauben. Die Allmacht ist die einzige der Eigenschaften Gottes, die in den Bekenntnissen der Alten Kirche explizit genannt wird.

Jedoch standen und stehen die Allmacht und die Trinitätslehre durchaus in der Diskussion. So kann sowohl die Trinitätslehre zum Anhängsel der Gotteslehre werden als auch die Allmacht Gottes im Zuge der Theodizeefrage geopfert werden. Während jedoch die Trinitätslehre seit Karl Barth eine regelrechte Renaissance erfahren hat,¹ ist die Allmacht Gottes immer mehr in die Kritik geraten – auch, aber sicher nicht nur wegen der Ereignisse Anfang des 20. Jahrhunderts.² Die Strömung der Prozesstheologie hat sich die Verabschiedung von dieser ehemals unabdingbaren Eigenschaft Gottes programmatisch zu eigen gemacht.³

Trotzdem gehört bis heute die Allmacht als Eigenschaft Gottes – oder zumindest die Diskussion um diese Eigenschaft – zu einem christlichen Gottesbegriff, wenn sich dieser noch affirmativ auf die Bekenntnisse der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung beziehen will.⁴ Die Rede von Gottes Allmacht findet sich bereits in frühjüdischer und frühchristlicher Literatur und kann hier als Ausdruck des Vertrauens auf die Rettung durch Gott verstanden werden.⁵

Klassisch hängt das Bekenntnis zur Allmacht stark mit dem Schöpfersein Gottes und seiner absoluten Freiheit zusammen. Aber in welchem Verhältnis steht diese Freiheit Gottes, alles tun zu können und (je nach Auslegung) alles zu tun, zu der Freiheit des Menschen? Es ist fraglich, ob und wie der Gedanke eines allmächtigen Gottes automatisch in eine deterministische Allkausalität Gottes führt oder ein positiver Begriff menschlicher Freiheit und innerweltlicher Macht entwickelt werden kann.

¹ Vgl. Schwöbel, Christoph, Trinität als Rahmentheorie des christlichen Glaubens, 130.

² Vgl. Bauke-Ruegg, Jan, Die Allmacht Gottes, 37 ff. Geradezu als klassisch kann die Kritik an dem Begriff der Allmacht bei Mackie gelten. Vgl. Mackie, John Leslie, Evil and Omnipotence, in: M. McCord Adams/R. Merrihew Adams (Hg.), The Problem of Evil, New York 1990, 24–37.

³ Vgl. Enxing, Julia, Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie, in: Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.), Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion, Leipzig 2018, 33–53. Vgl. auch Faber, Roland, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt 2003; Reitinger, Andreas, Theodizee prozess theologisch gedacht: Gott, Welt und Leid im Paradigma eines panentheistischen Konzepts, Münster 2019.

⁴ Vgl. Bultmann, Die Frage der natürlichen Offenbarung (1941), 81. Vgl. auch Bayer, Die Allmacht Gottes, 70.

⁵ Vgl. Feldmeier, Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses, 36.

0. Einleitung

Die Behauptung eines allmächtigen Gottes, der sich auf einmalige Weise mit der Konkretheit der Geschichte Jesu Christi verbindet, kann als eines der zentralen Merkmale christlichen Glaubens betrachtet werden. Die dies zusammenbringende Trinitätslehre kann als „Rahmentheorie“⁶ ins Zentrum christlicher Theologie rücken oder aber in der monotheistischen Einheit Gottes untergehen. Besonders seit Anfang des 20. Jahrhunderts liegt ihr Ausgangspunkt primär in der Selbstoffenbarung Gottes im Menschen Jesus, in seinem Leben, seinem Sterben und in seiner Auferstehung.⁷ Gerade dieses Geschehen, das Leiden Jesu Christi, scheint gegen den Glauben an einen allmächtigen Gott zu stehen. Wie kann die Ohnmacht Jesu, des Sohnes als einer der drei trinitarischen Personen, mit der Rede von der Allmacht Gottes in Einklang gebracht werden?⁸ Wie verhält sich die absolute Freiheit Gottes zu diesem geschichtlichen Erlösungshandeln? Ist die Allmacht vielleicht, im Blick auf das Apostolikum, nur der Person des Vaters zuzuordnen, also eine Monarchie des Vaters zu postulieren? Ist Gottes Macht eine schwache Macht, eine *Ohnmacht* eher als eine *Allmacht*? Wie ist die Macht und die trinitarische Personenhaftigkeit des Geistes zu verstehen? Daran anschließend ist auch nach der Verhältnisbestimmung von immanenter und heilsökonomischer Trinität zu fragen.⁹ Deutlich wird bereits in diesem Problemzusammenhang, dass Gottes Macht als die Macht des trinitarischen Gottes in kategorialer Weise anders zu denken ist als geschöpfliche Macht und nicht nur als Steigerung derselben. Die Macht Gottes ist *trinitarische Allmacht*.

Die vorliegende Studie widmet sich diesen Fragestellungen, die in das Innerste der Gotteslehre führen, widmen. Dabei steht die Frage nach der Macht Gottes, nicht nach der Theodizee im Zentrum, auch wenn beide nicht getrennt werden können.¹⁰ Konkret werden die drei systematisch-theologischen Entwürfe Eberhard Jüngels, Wolfhart Pannenberg und Joseph Brackens als Vertreter der Theologie des 20. Jahrhunderts für sich und im Verhältnis zueinander diskutiert. Alle drei entwerfen ein dezidiert trinitarisches Gottesbild, bei dem die Gemeinschaft der drei Personen eine zentrale Stellung einnimmt, und können als soziale Trinitätslehren bezeichnet werden. Sie weisen jedoch fundamentale Unterschiede im Verständnis des (all)mächtigen Handelns Gottes auf. Die komparative Analyse der drei ausgewählten Autoren

⁶ Vgl. Schwöbel, Trinität als Rahmentheorie des christlichen Glaubens, 151.

⁷ Vgl. a. a. O., 130 f.

⁸ Vgl. Körtner, Die alles bestimmende Wirklichkeit, 84.

⁹ Dieses Problem schließt sich an, wenn mit Karl Rahner die ökonomische und die immanente Trinität identifiziert werden (vgl. Rahner, Karl, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“ (1960), in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 103–133). Die Möglichkeit einer Verborgenheit des inneren Lebens Gottes nach seiner (Selbst-)Offenbarung wird dann fraglich.

¹⁰ Dazu gibt es in der neueren Forschungsliteratur eine Vielzahl an Beiträgen siehe beispielsweise Bachmann, Michael, Gott. Der „Allmächtige“. Der Pantokrator der Bibel und die Theodizeediskussion, Freiburg 2019; Link, Christian, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, Göttingen ²2022; Dietrich, Walter, Link, Christian, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1 Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn ³2024.

0. Einleitung

stellt sich als gewinnbringend dar, da sie alle ungefähr zur gleichen Zeit und auch in Reaktion aufeinander geschrieben haben. Auf das Verhältnis der Autoren zueinander ist unten detaillierter einzugehen (0.3.1).

Meine Ausgangsthese lautet, dass neben der kritischen Auseinandersetzung mit der Allmacht Gottes auch die trinitätstheologischen Ausführungen immer eine implizite oder explizite Vorstellung von göttlicher Macht beinhalten. Wenn Gott als dreieiniger Gott vorgestellt wird, kann auch seine Allmacht nur dreieinig gedacht werden. Da ich Macht (auch) als eine Voraussetzung bestimmter Handlungsmöglichkeiten und bestimmter Handlungen verstehe,¹¹ wird das Verständnis der Autoren von göttlichem (und menschlichem) Handeln, aber auch von deren Freiheit thematisiert werden. Die Fragestellung lautet, welches Verständnis von göttlicher Macht hinter den systematisch-theologischen Entwürfen Jüngels, Pannenberg und Brackens steht. Welche Wechselwirkungen bestehen zwischen der trinitarischen Gottesrede und dem Verständnis des (all)mächtigen Handeln Gottes? Es soll nach den Abweichungen und Kohärenzen in der Trinitätstheologie gesucht werden, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis der göttlichen Allmacht hervorrufen. Dazu muss auch thematisiert werden, welches Verständnis der göttlichen Personen und des göttlichen Wesens bei den jeweiligen Autoren zu finden ist und wie sich die Allmacht als Eigenschaft zu den anderen göttlichen Eigenschaften verhält. Diese Fragestellungen müssen stets im Zusammenhang mit kosmologischen und anthropologischen Grundannahmen betrachtet werden.

Im Folgenden wird zunächst der Forschungsstand zur Allmacht kurz zusammengefasst und dann das konkrete Vorgehen der vorliegenden Studie erläutert.

0.2. Der Forschungsstand zur Allmacht

Wie deutlich geworden ist, ist die Diskussion um die Allmacht nicht neu. Auch in der Theologie der jüngeren Zeit gibt es einige Forschungsbeiträge, die sich diesem Themenfeld widmen. Im Folgenden sollen die relevantesten Beiträge der letzten Jahrzehnte kurz vorgestellt werden, wobei die Aufsätzen aufgrund ihrer Fülle nicht einzeln betrachtet werden können.¹² Der Fokus

¹¹ Vgl. Gerhardt, Art. Macht, 649.

¹² Beispielhaft seien hier nur genannt: Murrmann-Kahl, Michael, Zwischen Allmacht und Liebe: Systematisch-theologische Erwägungen zur Trinitätslehre, *Wiener Jahrbuch für Theologie* (1996): 345–364; Fischer, Hermann, Potentia Dei sub cruce abscondita. Die Erfahrung der Macht Gottes in den Widersprüchen der Zeit, in: Mehlhausen, Joachim (Hg.), Recht, Macht, Gerechtigkeit (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14), Gütersloh 1998, 542–563; Müller, Klaus, Allmacht Gottes – Freiheit des Menschen. Der monotheistische Gottesgedanke im Kreuzfeuer kritischer Vernunft, in: Franz, Albert u. Maaß, Clemens (Hg.), Diesseits des Schweigens, Freiburg/Wien 2011, 139–158; Tanner, Klaus, Zwischen Allmacht und Ohnmacht, in: Melville, Gert (Hg.), Dimensionen Institutioneller Macht, Köln 2012, 283–300; Askani, Hans-Christoph, Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?, in: Hans-Peter Großhans/Michael Moxter/Philipp Stoellger (Hg.), Das Letzte – der Erste. Gott denken (FS Ingolf U. Dalferth), Tübingen 2018, 1–18; Enxing, Julia, Die Allmacht

0. Einleitung

liegt hier explizit auf Veröffentlichungen zur Allmacht. Die große Zahl an Forschungsbeiträgen, bei denen die Theodizeefrage im Fokus steht – wobei natürlich auch immer die Allmacht sekundär thematisiert wird –, kann hier nicht mit einbezogen werden. Weiter unten soll bei der Betrachtung der Autoren auf die Rezeption der jeweiligen Trinitäts- und Allmachtslehre eigens eingegangen werden.¹³

Von bleibender Bedeutung für den Diskurs ist das 1993 erschienene Werk „Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence“¹⁴ von *Gijsbert van der Brink*. Der Autor bietet eine historische Einordnung der Rede von der Allmacht Gottes und eine eingehende Analyse des Machtbegriffs an sich. Dabei unterscheidet van der Brink zwischen einem philosophischen Begriff von Allmacht (Omnipotence) und einem dezidiert christlichen Allmachtsbegriff (Almightiness).¹⁵ Auf Letzteren hebt er weiter ab und setzt sich auch mit dem Problem der menschlichen Freiheit vor Gott und der Theodizeefrage auseinander. Hier kommen auch prozesstheologische Positionen und die ‚free will defense‘ vor, die van der Brink aufgrund ihres eingeschränkten Gottesbildes jedoch ablehnt. Gott selbst wird hier seiner Ansicht nach zu einem Opfer des Bösen.¹⁶ Abschließend betont van der Brink, dass es um eine Vereinbarung der Allmacht mit der Liebe geht.¹⁷ Nur ein trinitarisches Verständnis der Macht Gottes könne die Spannung zwischen der Liebe und der Macht Gottes auflösen.¹⁸ Dieser Gedanke bleibt bei van der Brink jedoch thesenhaft und unausgeführt.

Ebenfalls zu erwähnen ist das Buch „Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat“¹⁹ von 1997, das von *Werner Ritter, Reinhard Feldmeier, Wolfgang Schoberth* und *Günter Altner* herausgegeben wurde. Hier versammeln sich Beiträge unterschiedlicher theologischer Disziplinen – Bibelwissenschaften, Systematische Theologie und Religionspädagogik –, die in das Feld der Allmacht einführen. Das Buch kann als grundlegend für die aktuelle Diskussion betrachtet werden und verdient daher eine Nennung an dieser Stelle.

Gottes in der Prozesstheologie, in: Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.), *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion*, Leipzig 2018, 33–53; Jäger, Sarah, *Ohnmacht und Macht als Aspekte religiöser Erfahrung: Chancen einer christologischen Umdeutung*, *Wege Zum Menschen* 72.5 (2020): 444–455.

¹³ Siehe I.0.2, II.0.2, III.0.2.

¹⁴ Van der Brink, Gijsbert, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993. Für eine gute Zusammenfassung der zentralen Thesen siehe auch van der Brink, *Allmacht und Omnipotenz*, *Kerygma und Dogma* 38 (1992): 260–279.

¹⁵ „But in short ‚omnipotence‘ is a concept which we derive from our preconceived notions of God and of power, and which can simply be defined as the ability to do all logically possible things. Almightiness, on the other hand, is a concept we infer from our experience of God’s revelatory actions, and which can be defined as God’s ability to do all things which are compatible with His nature.“ A. a. O., 184.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 265 f.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 272.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 245.

¹⁹ Ritter, Werner u. a. (Hg.), *Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat*, Göttingen 1997.

0. Einleitung

Der wohl umfassendste Beitrag zur Allmacht Gottes findet sich in der 1998 veröffentlichten Studie von *Jan Bauke-Ruegg* „Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie“²⁰. Das ausführliche Werk kann als Kompendium der Forschungsdiskussion dienen und bietet in seiner umfänglichen Darstellung geradezu ein Nachschlagewerk für die Allmacht. Die Studie teilt sich in zwei Teile. Zunächst stellt Bauke-Ruegg die Diskussion um die Allmacht, ihre Kritik, die Alternative der Ohnmacht Gottes und die Verteidigung der Allmacht dar. Hier kommen die Prozesstheologie unter den Kritikern und Pannenberg als Verteidiger der Allmacht vor.²¹ Wegen der weiten Perspektive leistet das Werk eine sehr gute Einordnung der beiden Positionen in den Diskussionskontext, wenn diese auch dadurch verkürzend dargestellt werden. Im zweiten Teil nimmt Bauke-Ruegg dann erneut Anlauf, um mit Johann Gerhard einen „erinnernd-dekonstruktiven Durchgang durch die traditionelle Rede von Gottes Allmacht“²² zu wagen. Unter erneuter Aufnahme der Diskussion führt ihn dies zu einem „usus der Lehre von der Allmacht Gottes“²³. Bauke-Ruegg beachtigt – unter Bezugnahme auf Jüngel – den Fokus auf Gott als den ‚Allerhalter‘ zu lenken, dessen Allmacht von seiner Liebe her verstanden wird.²⁴ Diesem verheißungsvollen Gedanken wird die vorliegende Arbeit weiter nachgehen, wenn das Verständnis Jüngels in den Blick kommt.

Ausführlich auch von systematischer Seite thematisiert wird die Allmacht im zweiten Band des Dialogs „Die dunklen Seiten Gottes“ zwischen *Walter Dietrich* und *Christian Link*. Die beiden Autoren unternehmen ein Gespräch zwischen alttestamentlicher und systematischer Theologie zur Theodizeefrage. Nachdem im ersten Band „Willkür und Gewalt“ – zuerst erschienen 1995 und in fünfter Auflage 2024 – thematisiert wurden, geht es im zweiten Band um „Allmacht und Ohnmacht“²⁵ – Ersterscheinung 2000 und in fünfter Auflage 2024. Die Autoren beziehen sich kritisch auf traditionelle dogmatische Lehrmeinungen zu Allmacht, lehnen aber auch eine einfache Annahme von Gottes Schwäche oder Ohnmacht ab. Auch prozesstheologische Gedanken werden aufgenommen, mit denen ein Zusammendenken von Macht und Liebe

²⁰ Bauke-Ruegg, Jan, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin 1998. Gut zusammengefasst in: Bauke-Ruegg, Jan, Was heißt: „Ich glaube an den allmächtigen Gott“?, *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 97, 46 - 79.

²¹ Zur Darstellung Pannenburgs bei Bauke-Ruegg siehe II.0.2.

²² Vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, 507.

²³ Vgl. a. a. O., 492–510.

²⁴ Vgl. a. a. O., 508.

²⁵ Dietrich, Walter, Link, Christian, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd. 2 Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2024. Siehe ebenfalls Link, Christian, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung*, Göttingen 2022.

0. Einleitung

kritisch betrachtet wird.²⁶ Die Theodizee wird zu einer Frage nach unserer Erwartung an Gott.²⁷ In einem dritten Teil kommt Gott als Richter in den Blick. Das Gericht wird als heilsames Richten Gottes, der Gerechtigkeit herstellt, durchaus positiv aufgenommen.²⁸ Die eschatologische Hoffnung ist der Endpunkt der Betrachtung. Trinitätstheologische Gesichtspunkte werden meiner Ansicht nach in Bezug auf die Allmachtsfrage jedoch nicht ausführlich hinzugenommen.

Ein weiterer bibelwissenschaftlicher Beitrag, der hier angeführt werden soll, ist der 2002 erschienene Text „Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons ‚pantokrator‘“²⁹ von *Michael Bachmann*. Das Buch wurde 2019 in überarbeiteter Fassung unter dem Titel „Gott, der ‚Allmächtige‘. Der Pantokrator der Bibel und die Theodizeediskussion“³⁰ erneut veröffentlicht. In seiner ursprünglichen Fassung bietet das Werk neben der Darstellung der möglichen pädagogischen Bedenken gegen eine Rede von der Allmacht Gottes eine übersichtliche Zusammenfassung des Theodizeeproblems unter Hinzunahme biblischer Argumente und eine philologische Einordnung der verschiedenen Begriffe (*Schaddai*, *Zebaoth*, *pantokrator*, *omnipotens*), die mit der Allmacht Gottes zusammenhängen. Bachmann folgert in seinem Ausblick, dass es bei der Rede von der Allmacht Gottes um ein kontrafaktisches Hoffen geht.³¹ Dies bleibt jedoch nur eine Andeutung. Das Werk hat somit einen anderen Fokus als die vorliegende Arbeit.

Eine ausführliche Beschäftigung mit der Macht Gottes bietet zudem die Studie „Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte“³² von *Martin Hailer*, die 2005 veröffentlicht wurde. Dabei ist – anders als in anderen Beiträgen zum Themenfeld – auch das Verhältnis von Gottes Macht zu anderen möglichen nichtmenschlichen Mächten Teil der Diskussion. In einem ersten Anlauf beschäftigt sich Hailer mit dem Begriff der Macht Gottes, wie er als Problem in der Theologie bearbeitet wird. Hier kommen sowohl Pannenberg als auch Jüngel recht ausführlich vor, was für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse sein muss. Daneben wird auch der Dialog von Dietrich und Link, der hier bereits erwähnt

²⁶ Vgl. dazu Schüle, Andreas, *Der dunkle Gott – ein Gott des Glaubens?* Zu Walter Dietrichs und Christian Links „Die dunklen Seiten Gottes“, *Evangelische Theologie* 61 (2001): 241–249.

²⁷ Vgl. Dietrich, Link, *Allmacht und Ohnmacht*, 194–222.

²⁸ Vgl. a. a. O., 356–359.

²⁹ Bachmann, Michael, *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons ‚pantokrator‘*, Stuttgart 2002.

³⁰ Bachmann, Michael, *Gott, der ‚Allmächtige‘. Der Pantokrator der Bibel und die Theodizeediskussion*, Freiburg/Basel/Wien 2019.

³¹ Vgl. a. a. O., 202.

³² Hailer, Martin, *Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte*, Göttingen 2005.

0. Einleitung

wurde, besprochen. Hailer geht dann weiter und fragt nach der Macht vieler Götter, wie sie in polytheistischen und theologiekritischen Diskursen vorkommt. Er bündelt die Frage auf die Eigenschaftslehre, konkret auf die Thematik der Einzigkeit Gottes – und damit auch seiner Macht –, wie sie auch in biblischen Texten vorkommt. Gottes Macht ist diejenige, die „Gegenwart aus dem Versprechen seiner Zukunft“³³ gewährt. Die Pointe der die Zukunft qualifizierenden Gegenwart ist ein Gedanke,³⁴ den auch die vorliegende Arbeit aufnimmt. Das Werk von Hailer kann daher wichtige Impulse für die betrachtenden Fragestellung liefern.

Ein Beitrag zur Frage nach der Allmacht, der auch prozesstheologische Gedanken mit einbezieht, findet sich von katholischer Seite bei *Andrea Lange* in ihrer 2012 veröffentlichten Dissertation zum Thema „Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats“³⁵. Lange geht verschiedene ‚klassische‘ Allmachtsdefinitionen durch. Ihre Intention ist die Konzeption eines konsistenten, kohärenten und zugleich widerspruchsfreien und „vernunftgemäßen“ Gottesbegriffs.³⁶ Den kritisierten Allmachtsbegriffen stellt sie ein prozesstheologischen Machtverständnis gegenüber. Für die prozesstheologische Perspektive orientiert sich Lange größtenteils an der Theologie von Charles Hartshorne, dem bekanntesten theologischen Schüler Whiteheads. Auch dieser Ansatz wird dann einer Kritik unterzogen. Danach versucht Lange einen eigenen, konsistenten Allmachtsbegriff im Anschluss an Anselms Gottesbegriff zu verfassen. Sie kommt zu dem Schluss, dass Allmacht qualitativ und nicht quantitativ „als eine Macht zu konzipieren [ist], über die hinaus keine größere gedacht werden kann. Ist es sinnvoll, dies mit Bezug auf den Besitz von Fähigkeiten zu konkretisieren, ließe sich vielleicht sagen, dass ein allmächtiges Wesen alle kohärenten, Größe verleihenden Eigenschaften besitzt, die dem Träger in ihrer Gesamtheit unübertreffliche Größe verleihen.“³⁷ Gottes Macht ist als Macht der Liebe, als eine „ermächtigende Macht“ zu verstehen, „indem sie sich selbst aus freiem Entschluss dazu bestimmt, kontingentes Eigenständig sein zu lassen.“³⁸ Diese Allmacht wird in einem Ausblick auch auf die drei Personen der Trinität angewandt und ‚aufgeteilt‘. Gottes Macht führe nicht zur Fremdbestimmung, sondern zur Selbstbestimmung des Geschöpfes. Die Freiheit des Menschen wird im Sinne der katholischen Tradition und im Anschluss an die ‚free will defense‘ verteidigt. Das Werk von Lange bietet eine tiefgehende, scholastisch anmutende

³³ A. a. O., 408.

³⁴ Vgl. a. a. O., 409.

³⁵ Lange, Andrea, Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats, MThZ 71, München 2012.

³⁶ Vgl. a. a. O., 20.

³⁷ A. a. O., 301.

³⁸ A. a. O., 302.

0. Einleitung

Auseinandersetzung mit dem Allmachtsbegriff. Die Relevanz einer trinitarischen Perspektive wird erkannt, wenn auch nicht ausführlich thematisiert.

Ein weiterer nennenswerter Forschungsbeitrag ist der Tagungsband „Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht“³⁹, der 2017 von *Rebekka Klein* und *Friederike Rass* herausgegeben wurde. Nach einleitenden Bemerkungen der beiden Herausgeberinnen findet sich hier eine vielschichtige Auseinandersetzung mit der Diskussion um die Macht, die Ohnmacht und Schwäche Gottes, wie sie in der nach-metaphysischen philosophischen und theologischen Diskussion vorkommt.⁴⁰ Der philosophische Diskurs wird im ersten Teil des Bandes kritisch analysiert und im zweiten Teil auf aktuelle theologische Fragestellungen angewandt. Für die vorliegende Studie ist der Beitrag von *Martin Hailer* von besonderer Bedeutung, da er die bleibende Bedeutung der Rede von der Allmacht Gottes in trinitarischer Ausformung betont. In seinem Text „Ein Ruf zur Sache. Konzeptionen von Gottes ‚schwacher Macht‘ und die Aufgaben der Gotteslehre“⁴¹ führt seine Aufnahme des Diskurses zu der Forderung nach einer Präzisierung der Eigenschaftslehre Gottes.⁴² Nicht theistisch absolute Eigenschaften sollen konstruiert werden, sondern aus der Geschichte Gottes mit dem Menschen sollen die Eigenschaften erhoben werden.⁴³ Die Macht Gottes ist dann nicht Allmacht im Sinne totaler Kontrolle, sondern „schwache Macht“, „anredend, herausrufend, partizipativ“⁴⁴, auf deren vollständige Durchsetzung Gott und die Welt noch unterwegs sind. Daneben sei auch noch der Beitrag von *Hartmut von Sass* hervorgehoben, der in „Dreifaltige Uneinigkeit. Gottes Selbstanfechtung als Modus trinitarischer Schwachheit“⁴⁵ ebenfalls einen Bezug der Thematik zur Trinitätslehre darstellt. Von Sass bestimmt die Uneinigkeit des Willens zwischen Vater und Sohn als die Schwachheit Gottes.⁴⁶ Unter der Uneinigkeit des Willens versteht von Sass die bleibende Uneinigkeit, die sich im Ausspruch „dein Wille geschehe“

³⁹ Klein, Rebekka A. u. Rass, Friederike (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017.

⁴⁰ „Welche Konsequenzen kann, soll oder darf die theologische Gottesrede aus der nach-metaphysischen Religionsphilosophie ziehen?“ A. a. O., 15.

⁴¹ Hailer, Martin, *Ein Ruf zur Sache. Konzeptionen von Gottes ‚schwacher Macht‘ und die Aufgaben der Gotteslehre*, in: Klein, Rebekka A. u. Rass, Friederike (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 109–131.

⁴² „Trinitarisch ist die Selbstzurücknahme Gottes ihm wesentlich und nicht sekundär. Trinitarisch ist das Eingehen Gottes selbst in Schwachheit und Leid ihm wesentlich und nicht etwa sekundär. Trinitarisch ist der dialogische und partizipative Charakter von Gottes Macht als Wesensaussage, nämlich pneumatologische Wesensaussage verstehbar. [...] Gotteslehre ist Trinitätslehre und umgekehrt.“ A. a. O., 129.

⁴³ Vgl. a. a. O., 130.

⁴⁴ A. a. O., 131. „Die Einzigkeit Gottes und die Selbstdurchsetzung seiner Macht sind anders als geschichtstheologisch nicht zu fassen.“

⁴⁵ Von Sass, Hartmut, *Dreifaltige Uneinigkeit. Gottes Selbstanfechtung als Modus trinitarischer Schwachheit*, in: Klein, Rebekka A. u. Rass, Friederike (Hg.), *Gottes Schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 147–162.

⁴⁶ A. a. O., 159.

0. Einleitung

manifestiert. Der Sohn ordnet sich im Gehorsam unter, aber in bleibendem Widerwillen.⁴⁷ Es bleibt ein „reziprokes Angefochten-Sein von Vater und Sohn (und Geist)“⁴⁸. Von Sass distanziert sich von Ansätzen einer Umkodierung der Allmacht mit Verweis auf Jüngel. Vielmehr wird die theo-logische in eine anthropologischen Frage überführt. Die dreifaltige Anfechtung Gottes ist dann die Anfechtung des Menschen im Glauben.⁴⁹

0.3. Methodische Vorüberlegungen

Im Folgenden wird einleitend das Verhältnis der zu betrachtenden Autoren zueinander und die konkrete Vorgehensweise, die Gliederung der vorliegenden Studie erläutert.

0.3.1 Die Autoren

Eberhard Jüngel entwickelt seinen trinitätstheologischen Ansatz von der Kreuzestheologie her. Für ihn ist es eine österliche Notwendigkeit, im Heiligen Geist mit Jesus an Gott und an Jesus als Gott zu glauben und somit an den dreieinigen Gott.⁵⁰ Er fordert, ähnlich wie zuvor Barth, die Allmacht Gottes als Macht seiner Liebe zu verstehen.⁵¹ Liebe, so Jüngel, vereint und bewahrt zugleich die Unterschiede zwischen den Vereinten.⁵² Meine Forschungsthese lautet, dass die Verbindung der Allmacht als Macht der Liebe und die Liebe als Wesen des dreieinigen Gottes eine Spur legt für die Rekonstruktion des trinitarischen Allmachtsverständnisses bei Jüngel.

Wolfhart Pannenberg entwickelt seine gesamte Gotteslehre von einem trinitarischen Ausgangspunkt her. Er betont, dass erst aus der Dreiheit der Personen, die aus ihrem geschichtlichen Wirken und ihrem Sich-Offenbaren unterschieden werden können, die Einheit Gottes begründet werden kann.⁵³ Infolgedessen entfaltet Pannenberg auch seine Rede von der Allmacht konsequent als trinitarische. Gottes Allmacht wird von ihm als diejenige Macht beschrieben, die das, dessen sie mächtig ist, erschafft.⁵⁴ Der höchste Ausdruck der Allmacht Gottes, die ebenso wie bei Jüngel als Allmacht der Liebe bezeichnet wird, ist laut Pannenberg die Menschwerdung Christi.⁵⁵ Das Wesen Gottes bestimmt Pannenberg ebenso wie Jüngel als Liebe, aber auch als Geist. Besondere Aufmerksamkeit ist meiner Ansicht nach seiner

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 157.

⁴⁸ A. a. O., 159.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 161.

⁵⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 505.

⁵¹ Vgl. a. a. O., 26.

⁵² Vgl. a. a. O., 468.

⁵³ Vgl. Pannenberg, ST I, 369.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 454.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 455.

0. Einleitung

Beschreibung des göttlichen Geist-Wesens als dynamisches Feld zu schenken, da ihn dies mit der Darstellung Joseph Brackens verbindet.⁵⁶

Sodann soll auf die kritische Auseinandersetzung mit der göttlichen Macht bei dem US-amerikanischen katholischen Theologen Joseph Bracken als einem Vertreter der Prozesstheologie eingegangen werden. Besonders reizvoll wird die Beschäftigung mit dieser theologischen Strömung dadurch, dass hier das Konzept theistischer Gottesrede – und damit auch der Allmachtsvorstellung im Sinne einer Allkausalität – in Frage gestellt wird.⁵⁷ Dies ist eine Parallele zu Jüngel und gleichzeitig ein fundamentaler Unterschied zu diesem, da bei Jüngel zwar das theistische Gottesbild verabschiedet, aber noch affirmativ von Allmacht gesprochen wird.

In der Prozesstheologie wird Gott als wandelbar, prozesshaft und in reziproker Beziehung mit der Welt gedacht.⁵⁸ Folglich ist Gott mächtig, aber nicht allmächtig.⁵⁹ Er ist Schöpfer, aber alle anderen Entitäten der Welt sind Mitschöpfer.⁶⁰ Zwar ist Gott immer noch allwissend, soweit dies logisch möglich ist, und allgegenwärtig, aber seine Macht kann nicht die Macht und die Freiheit der anderen Mitschöpfer einschränken. Gott kann nicht zwingen, sondern nur locken, überreden oder beeinflussen.⁶¹

Die Wahl eines prozesstheologischen Ansatzes in einer Arbeit über Allmacht mag daher zunächst überraschen, aber Bracken versucht – anders als andere prozesstheologische Entwürfe –, die christliche und damit *trinitarische* Gottesrede unter Aufnahme einer systemorientierten, panentheistischen Metaphysik neu zu formulieren.⁶² Gerade dieser affirmative Zug in Brackens Denken macht ihn zu einem gewinnbringenden und anschlussfähigen Gesprächspartner mit Jüngel und Pannenberg.⁶³

Der Höhepunkt des Wirkens aller drei Autoren liegt im späten 20. Jahrhundert bis in das 21. Jahrhundert hinein. Jüngel und Pannenberg standen wiederholt im öffentlichen theologischen Gespräch zu Kernthemen ihrer Theologie.⁶⁴ Dieser Diskurs soll nun mit der

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 464.

⁵⁷ Vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, 95.

⁵⁸ Vgl. Enxing, Julia, *Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie*, 53.

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 46.

⁶⁰ Vgl. Barbour, Chapter One. Five Models Of God And Evolution, 50. Vgl. auch Faber, Roland, *Gott als Poet der Welt*, 161. Hier als „Interkreativität“.

⁶¹ Vgl. Enxing, *Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie*, 47.

⁶² Vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, 60.

⁶³ Ein wichtiger Ansatzpunkt dieses Gespräches ist dabei beispielsweise die mit Pannenberg analog anmutende zentrale Stellung des Feldbegriffs bei Bracken vgl. a. a. O., 67. Das Wesen Gottes wird als *field of activity* der dynamischen Gemeinschaft der drei göttlichen Personen. Siehe III.1.1 und IV.3.2.1.

⁶⁴ Vgl. Dienstbeck, Stefan, *Theologen von Rang. Zur Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg*, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven*, Tübingen 2020, 59–62.

0. Einleitung

prozestheologischen Perspektive Joseph Brackens kontrastiert werden. Bracken hat sich viele Jahre in Deutschland aufgehalten und bezieht sich explizit auf die beiden anderen Autoren.⁶⁵ Pannenberg hingegen hat sich nie ausdrücklich auf Bracken bezogen, setzt sich aber intensiv mit prozestheologischen Ansätzen auseinander.⁶⁶ Diese Auseinandersetzung findet sich bei Jüngel leider nicht.

0.3.2 Die Gliederung

Im Folgenden werden zunächst die Werke der drei zu betrachtenden Autoren einzeln analysiert, interpretiert und auf textinterne Kohärenz hinsichtlich ihrer Trinitätslehre und der Frage nach der Macht Gottes kritisch geprüft (I–III). Sodann werden die Ergebnisse dieser Auseinandersetzung in Diskussion miteinander gebracht (IV). Um eine Parallelität der unterschiedlichen Denkweisen herzustellen, die ein Gespräch ermöglicht, sind dabei alle vier Hauptkapitel in gleicher Weise in vier Teile inklusive einer Einleitung gegliedert: die Gott-Welt-Beziehung, das Handeln Gottes, das Wesen Gottes und anthropologische Grundgedanken. Auf diese Gliederung wird nun genauer eingegangen.

Im jeweils ersten Unterkapitel zur Gott-Welt-Beziehung (I.1, II.1, III.1) werden die kosmologischen Annahmen, die dem theologischen Denken der Autoren zugrunde liegen, erläutert. Dies ist besonders für die Betrachtung Brackens relevant, da dieser in panentheistischen Kategorien denkt und schreibt, die zuerst zugänglich gemacht werden müssen. In diesem Abschnitt wird zudem das Verhältnis von Schöpfersein und Macht betrachtet. Zum einen geht es hier um das Verhältnis der trinitarischen Personen zur Schöpfung. Zum anderen ist zu fragen, inwiefern Gott vor, nach und durch die Schöpfung hindurch seine Allmacht hat. Es ist zu prüfen, ob die Macht Gottes in eine potenzielle Seite und eine aktuelle Seite aufgeteilt wird (*potentia dei absoluta* / *potentia dei ordinata*)⁶⁷ oder ob Gottes Macht primär als eine gegenwärtig wirksame Herrschaftsmacht – *potestas* im Sinne eines Tätigkeitsprädikats –⁶⁸ verstanden wird.

⁶⁵ Vgl. Bracken, *God: Three Who Are One*, 60; ders., *Process Philosophy and Trinitarian Theology*, 219; ders., *Process Philosophy and Trinitarian Theology II*, 83; ders., *Society and Spirit*, 14; ders., *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 174; ders., *The World in the Trinity*, 148–160.

⁶⁶ Vgl. Pannenberg, *ST I*, 29 ff. Siehe auch Ders., *Atom, Dauer, Gestalt. Schwierigkeiten mit der Prozessphilosophie*, in: Friedrich Rapp/Reiner Wiehl (Hg.), *Whiteheads Metaphysik der Kreativität. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1981, Freiburg 1986*, 185–196. Auf Pannenburgs Kritik an Whitehead (II.1.2) und den Bezug dieser auf Bracken wird eigens eingegangen werden (IV.1.4). Sander beispielsweise beschreibt Pannenberg als einen der besten Kenner und Kritiker prozestheologischen Denkens. Vgl. Sander, Hans-Joachim, *Offenbarung ist Geschichte und anderes nicht. Wolfhart Pannenberg in Erinnerung* (<http://www.theologie-und-kirche.de/pannenberg-in-memoriā.pdf>, 22.10.2024).

⁶⁷ Vgl. Fischer, *Potentia Dei sub cruce abscondita*, 547.

⁶⁸ Vgl. Schaede, *Das reformierte „A-B-C“ der Allmacht?*, 73; 83.

0. Einleitung

Im zweiten Teil der Betrachtungen wird das Handeln Gottes in den Blick genommen (I.2, II.2, III.2). Dabei geht es um die Frage, wie die Selbstmitteilung Gottes verstanden wird, von der auf sein trinitarisches Wesen geschlossen wurde und wird. Der Begriff des Handelns wird hier bewusst gegenüber Alternativen wie der des Wirkens bevorzugt.⁶⁹ Es wird vorausgesetzt, dass sich das Wesen Gottes durch sein Handeln offenbart hat. Dies bedingt die Reihenfolge der Betrachtungen: Zunächst wird das Handeln Gottes und danach das Wesen Gottes thematisiert. Das Verständnis des Offenbarungshandelns Gottes, das sich bei den Autoren findet, ist darauf zu befragen, wie das Verhältnis von Trinität und Offenbarung gedacht wird.

Darüber hinaus wird in diesem Abschnitt auch die Herrschaft Gottes als ausgeübte Form der Macht thematisiert und auf die Frage nach dem Bösen eingegangen. Wie bereits festgestellt wurde, kann das Böse und die Theodizee als Problemkomplex nicht ausgeklammert werden. Jedoch ist die Frage für die vorliegende Studie sekundär.

Im jeweils dritten Unterkapitel wird das Wesen Gottes in den Blick genommen (I.3, II.3, III.3). Dies ist äußerst relevant, da es gerade um die Frage geht, wie die Allmacht als wesentliche Eigenschaft Gottes in ihrem Verständnis durch das jeweilige Konzept des trinitarischen Wesens Gottes bedingt wird. Im Diskussionskapitel (IV.3) wird in diesem Abschnitt expliziert, wie sich das Grundverständnis des Wesens Gottes als Liebe bei Jüngel und Pannenberg unterscheidet und wie sich dies zu den Begriffen der *creativity* und des *extensive continuum* bei Bracken verhält. Darüber hinaus ist einerseits auf das Verhältnis der drei göttlichen Personen untereinander und zum Wesen Gottes einzugehen. Andererseits muss das Verhältnis der Allmacht als Eigenschaft zu den anderen Eigenschaften Gottes bedacht werden.

Im jeweils vierten und letzten Unterkapitel werden die anthropologischen Grundgedanken der drei Theologen reflektiert (I.4, II.4, III.4). Dabei ist es relevant, auf das Verhältnis der Persönlichkeit des Menschen zu Gott einzugehen und den Zusammenhang des Dargestellten zu anthropologischen Fragen dazustellen. Hier stehen Glaube und Freiheit des Menschen im Vordergrund. Zuletzt ist jeweils auf das Gebets- und Wunderverständnis abzuheben. Beides sind Kulminationspunkte des Machtverständnisses. Als Wunder werden hier allgemein Ereignisse verstanden, die von Zeugen als außergewöhnlich empfunden werden, da sie der

⁶⁹ Hier steht theologiegeschichtlich der Ansatz August Hermann Cremers im Hintergrund, der in seiner Abhandlung „Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes“ (1897) die Spaltung der Eigenschaften Gottes vom Wesen Gottes über den Begriff des Handelns überwunden hat. Dieser Gedanke war sehr wirkmächtig und wird bei Pannenberg und bei Jüngel positiv aufgenommen (vgl. Jüngel, GaGdW, 307 Anm. 1; Pannenberg, ST I, 398 f.). Zur Diskussion vgl. Härle, Dogmatik, 282–286; Körtner, Dogmatik, 160–166; Körtner, Die alles bestimmende Wirklichkeit, 70f. Ulrich Körtner streicht heraus, dass der Begriff des Wirkens, der oft als Alternative zum Handeln verwendet wird, das Einwirken Gottes auf die Welt und den Menschen als quasi physikalischen Vorgang vorstellt. (Vgl. Körtner, Die alles bestimmende Wirklichkeit, 74.)

0. Einleitung

allgemeinen Erfahrung zuwiderlaufen.⁷⁰ Im Gebet, der Rede des Menschen zu Gott, bringt der Gläubige sich – seine Bitten, seine Wünsche und seinen Dank – vor Gott. Für das vorliegende Thema ist nun relevant, was sich der betende Mensch von seinem Gott erwartet. Kann auf wundersames Handeln Gottes gehofft oder auf ein solches sogar gewartet werden? Und wenn dem nicht so ist, was bedeutet dies dann für die Macht Gottes?

Diese vierteilige Gliederung der drei Hauptkapitel wird in der Analyse und der Interpretation der einzelnen Theologen und ihrer Konzepte abgesprochen werden und sich dann in der Diskussion wiederfinden (IV.1–IV.4). Im letzten Kapitel (V.) werden die Ergebnisse der Diskussion als Thesen zur ‚trinitarischen Allmacht‘ gebündelt. Mit diesen Thesen wird über die besprochenen Autoren hinausgegangen, um einen Begriff ‚trinitarischer Allmacht‘ zu umreißen.

⁷⁰ Kleine, Art. Wunder, 378.

I. Eberhard Jüngel – Gottes ohnmächtige Allmacht

I.0. Einleitung

Eberhard Jüngel ist ein einflussreicher und bedeutender Theologe der evangelischen Systematik des 20. Jahrhunderts. Auch wenn keine ausgearbeitete Eigenschaftslehre vorliegt, ist in seinen Werken kontinuierlich von der Macht Gottes die Rede.⁷¹ Dieser Präsenz ist im Folgenden nachzuspüren. Dabei wird der Fokus auf der Verbindung von Allmacht und trinitarischem Wesen liegen.

Einleitend ist kurz auf die grundlegenden Intentionen der Theologie Jüngels, auf seine Prägung und die daraus folgende Bedeutung der Trinitätslehre in seinem Denken einzugehen (I.0.1). Danach wird auf den Theologiebegriff Jüngels vorgestellt. Darauf aufbauend wird im nächsten Abschnitt kurz der Forschungsstand dargestellt (I.0.2). Abgeschlossen werden die einleitenden Bemerkungen durch einige methodische Überlegungen zum folgenden Kapitel (I.0.3).

0.1 Einleitende Bemerkungen

Grundsätzlich beabsichtigt Jüngel in seinem theologischen Ansatz Gott und das Denken, welches Gott verstehen will, neu und anders als in der Tradition des metaphysischen Gottesgedankens zu begreifen.⁷² Seinen Ansatz entwickelt Jüngel aus der Begegnung mit Gott im gekreuzigten Jesus, im konkreten Zusammenhang von dessen Geschichte, indem er sich von den biblischen Texten bestimmen und vom Glauben beanspruchen lässt.⁷³ Dabei sieht er in der neuzeitlichen Säkularisierung eine Chance für den Glauben, eine neue, nicht metaphysisch

⁷¹ Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 271.

⁷² Dies stellt Jüngel unter Bezug auf Fichte (vgl. u.a. Fichte, Johann Gottlieb, Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus, in: ders. (Hg.), Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke, Abth. B. Zur Religionsphilosophie III, Berlin 1845, 239-333.), Feuerbach (vgl. u.a. Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums, in: Schuffenhauer, Werner (Hg.), Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke, Bd.5, Berlin 2006.) und Nietzsche (vgl. u.a. Nietzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, in: Colli, Giorgio u.a. (Hg.), Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI/1, München 1968.) dar.

Vgl. Jüngel, GaGdW, 167–205. 205. Zur Kritik Jüngels am metaphysischen Gottesbild vgl. Schulz, Metaphysikkritik und Neuzeitdeutung, 77–79. Vgl. auch Kleffmann, Theologie und Philosophie, 252–256. Vgl. auch Herbst, Freiheit aus Glauben, 323–330. Krüger stellt kritisch heraus, dass die Verabschiedung von der Metaphysik bei Jüngel eigentlich im kritischen Gerbrauch derselben und damit in einer problembewussten Fortschreibung besteht (vgl. Krüger, Bildhermeneutische Theologie, 93).

Herbst verbindet die Kritik an dem metaphysischen Gottesbegriff bei Jüngel mit seiner Kritik an der Neuzeit und der Ablehnung natürlicher Theologie. Ihm zufolge stellen alle drei Stoßrichtungen eine Abwehr einer objektivierenden Rationalität dar (vgl. Herbst, Freiheit aus Glauben, 336). Er sieht Jüngel in diesem Ansatz in der Weiterführung der Ansätze Wilhelm Herrmanns und Rudolf Bultmanns (vgl. a. a. O., 430).

⁷³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 205.

geprägte Sprache zu entwickeln.⁷⁴ In diesem Vorhaben erkennt Joachim Weinhardt eine apologetische Stoßrichtung der Theologie Jüngels, wenn er sich mit der Bestreitung der Denkmöglichkeit Gottes auseinandersetzt.⁷⁵ Jüngel selbst wehrt sich jedoch dagegen, seine Theologie als Apologetik zu verstehen, und grenzt sich von dieser ab.⁷⁶ Christoph Herbst versteht Jüngels Theologie als eine Vermittlungstheologie zwischen anthropologischer Grundsituation und Offenbarungstheologie, auch wenn sich dies nicht explizit in Jüngels eigenem Programm widerspiegelt.⁷⁷

Geprägt wurde Jüngel durch die liberale Theologie seiner Zeit,⁷⁸ aber auch durch die Wort-Gottes-Theologien Rudolf Bultmanns und Karl Barths.⁷⁹ Seine Barthrezeption schlägt sich besonders in der Schrift „Gottes Sein ist im Werden“ nieder, die als „Selbstfindungstext“ Jüngels verstanden werden kann. Hier manifestiert sich die ihm eigene Synthese der Theologien Bultmanns und Barths.⁸⁰ Ein „barthianisch interpretierter Bultmann“ wird mit einem „hermeneutisch gelesenen Barth“⁸¹ in ein Gespräch gebracht, in dem Jüngel antimetaphysisch und antimythologisch über beide hinausgeht.⁸² Hier wird der Grundstein für sein „substanz-metaphysikkritisches, kreuzestheologisches Trinitätsverständnis“⁸³ gelegt. Die Trinitätslehre

⁷⁴ Vgl. Jüngel, *Gott – als Wort unserer Sprache*, 2.

⁷⁵ Vgl. Weinhardt, *Eberhard Jüngel und die liberale Theologie*, 39.

⁷⁶ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 58. Im Streit der Wort-Gottes-Theologie zwischen Karl Barth und Emil Brunners steht Jüngel somit auf Barths Seite. Brunner hat ein apologetisches Vorgehen programmatisch gegen Barth behauptet (vgl. dazu Körtner, *Christliche Sokratik*, 157–161).

⁷⁷ Vgl. Herbst, *Freiheit aus Glauben*, 432. Herbst diskutiert in diesem Zusammenhang auch den Aufbau von „Gott als Geheimnis der Welt“. Er begründet seine Zuordnung mit dem Einsetzen Jüngels bei der Analyse der Situation des neuzeitlichen Menschen (vgl. a. a. O., 432). Der Begriff der Vermittlungstheologie wird nicht weiter auf seinen theologiegeschichtlichen Hintergrund hin beleuchtet. Es ist davon auszugehen, dass er den Begriff nicht verwendet, um Jüngel der Gruppe von Schleiermacher-Schülern des 19. Jahrhunderts zuzuordnen (vgl. Murrmann-Kahl, *Art. Vermittlungstheologie*, 731), sondern um zu verdeutlichen, dass eine bestimmte Sicht auf den Menschen mit einer Gotteslehre vermittelt.

⁷⁸ Vgl. Weinhardt, *Eberhard Jüngel und die liberale Theologie*, 32. Weinhardt ordnet Bultmann der liberalen Theologie zu („Der für Jüngels Zeit wichtigste Repräsentant der liberalen Theologie war Rudolf Bultmann“, ebd.). Dies kann jedoch nicht ohne weiteres behauptet werden, da Bultmann selbst sich anders verstanden hat. Ob von einer klaren Abwendung Bultmanns von seinen frühen liberalen Prägungen oder von einer kontinuierlichen Entfernung gesprochen werden kann, ist unterschiedlich bewertet worden (vgl. dazu Herbst, *Religionsgeschichtliche Schule und ‚Liberale Theologie‘*, 54).

Zur Bultmann-Rezeption bei Jüngel siehe Ders., *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen 2003, 16–77.

⁷⁹ Murrmann-Kahl fasst die Barth-Rezeption prägnant in sieben Punkten zusammen, vgl. Murrmann-Kahl, *Eberhard Jüngel als Erbe Karl Barths*, 47 f.

⁸⁰ Vermittelt wurde Jüngel die Theologie Bultmanns durch dessen Schüler Ernst Fuchs. Vgl. Jockel/Niemeck, *Zur Biographie*, 69. Zu Ernst Fuchs als Bultmannschüler siehe auch Pilnei, Oliver, *Bultmann und Ernst Fuchs*, in: Landmesser, Christof (Hg.), *Bultmann Handbuch*, Tübingen 2017, 132–138. Vgl. auch allgemeiner zur sogenannten Bultmannschule bei Lindemann, Andreas, *Bultmannschule*, in: Landmesser, Christof (Hg.), *Bultmann Handbuch*, Tübingen 2017, 402–411.

⁸¹ Murrmann-Kahl, *Eberhard Jüngel als Erbe Karl Barths*, 42. Mehr zum Verhältnis Jüngels zu Barth vgl. ders., *„Mysterium trinitatis“?*, 108–134.

⁸² Vgl. von Sass, *Nachmetaphysische Trinität*, 323.

⁸³ David, *Tod des lebendigen Gottes?*, 185.

nimmt in Jüngels Denken eine wichtige Stellung ein, da sie strukturgebend für sein gesamtes dogmatisches Denken ist.⁸⁴ Ausgehend vom Kreuzesgeschehen fordert Jüngel, dass Gott und die Vergänglichkeit zusammengedacht werden müssen.⁸⁵ Gott ist nicht zu vergegenständlichen, sondern als relationales Sein zu verstehen, das sich für den Menschen in Jesus Christus manifestiert.⁸⁶ Folglich beachtet Jüngel, die Trinitätslehre relational zu interpretieren.⁸⁷ Christine Axt-Piscalar sieht den entscheidenden Beitrag von Jüngels gesamter Theologie gerade darin, sowohl eine durchreflektiert trinitarische als auch soteriologische und zugleich fundamentalanthropologische Gotteslehre entworfen zu haben.⁸⁸

Nun ist danach zu fragen, was es für Jüngel bedeutet, theologisch tätig zu werden. Theologisches Denken ist in Jüngels Verständnis eine Weise des Mitgenommenwerdens von Gott durch dessen Zuvorkommen. Sich selbst ist Gott nicht entzogen. Er macht sich selbst zu dem, was er ist. Er nimmt das Andere seiner selbst – die Schöpfung – auf den Weg zu sich selbst mit. Die passive Denkbewegung des Menschen in diesem Mitgenommenwerden ist von der Selbstständigkeit einer eigenen Denkbewegung befreit und denkt Gott somit als Subjekt seiner selbst.⁸⁹ Die Aufgabe der Theologie ist dementsprechend, Gott in seinem Kommen im Wort *nachzudenken*.⁹⁰ In theologischen Aussagen werden Haltungen formuliert, die sich aus dem Verhältnis des Menschen zu Jesus generieren.⁹¹ Jüngel betont, dass Gottvertrauen – und somit Glauben – die Bedingung der Möglichkeit des wahren Gottesgedankens ist. Ohne

⁸⁴ Vgl. Axt-Piscalar, Gott – um seiner selbst willen interessant, 50. Vgl. auch Krüger, Gott ist die Liebe, 128. Korthaus sieht dies – abgesehen von aller Kritik – als eine „kreuzestheologische *Imprägnierung* der Trinitätslehre“, die versucht, die neuzeitlichen Aporien zu bearbeiten und die soteriologische Pointe der christlichen Botschaft trinitarisch neu zu formulieren. Vgl. Korthaus, Kreuzestheologie, 321. Vgl. auch von Sass, Nachmetaphysische Trinität, 323.

⁸⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 250.

⁸⁶ Vgl. Axt-Piscalar, Gott – um seiner selbst willen interessant, 52.

⁸⁷ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 277.

⁸⁸ Vgl. Axt-Piscalar, Gott – um seiner selbst willen interessant, 52.

Dies wurde von Michael Murrmann-Kahl kritisch als soteriologische Funktionalisierung der Trinitätslehre abgelehnt (vgl. Murrmann-Kahl, „Mysterium trinitatis“, 133). Er sieht die gesamte kreuzestheologische Konstitution der Trinität als gescheitert an (vgl. a. a. O., 119. Zur Kritik der Kreuzestheologie bei Murrmann-Kahl vgl. Korthaus, Kreuzestheologie, 312–317). Michael Korthaus hält dieser globalen Kritik Murrmann-Kahls entgegen, dass dieser auch keinen spezifischen Begriff von Kreuzestheologie hat (vgl. a. a. O., 318). Zudem betont Korthaus, dass das Christentum immer schon Heilsreligion war und es somit keine soteriologische Funktionalisierung geben kann (vgl. a. a. O., 320).

⁸⁹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 213.

⁹⁰ Vgl. Axt-Piscalar, Gott – um seiner selbst willen interessant, 56.

⁹¹ Vgl. Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, 12. Jüngel markiert ein Problem, dem jede Dogmenbildung ausgesetzt ist, wenn er daran erinnert, dass theologische Aussagen immer nur Satzwahrheiten sind, die ein Wahrsein *repräsentieren*, das eigentlich ein Wahrwerden ist (vgl. a. a. O., 17). Die theologischen Aussagen sind immer in der Gefahr, die Ereigniswahrheit zu verdecken, an der sie partizipieren, und dann unwahr zu werden (vgl. a. a. O., 18).

Glauben lässt sich Gott nicht denken.⁹² Jedoch steht theologisches Denken immer in kritischer Distanz zum existenziellen Vollzug des Glaubens.⁹³

In Jesus hat Gott sich selbst zur *Sprache* gebracht. Jüngels Theologie kann als hermeneutisch bezeichnet werden, da es um die Reflexion des neuen Verstehens im Glauben geht, wobei besonders die sprachliche Verfasstheit des Menschen in den Blick kommt. Es ist ein Kernanliegen Jüngels, das Wort „Gott“ wieder neu als Anspruch und Zuspruch für den Menschen verständlich zu machen.⁹⁴ Nur Gott selbst macht das Wort „Gott“ notwendig, weil nur Gott selbst verrät, wer er ist.⁹⁵ Auch hier geht die Bewegung von Gott aus.

0.2 Forschungsstand zu Jüngels Trinitätslehre und seinem Allmachtsbegriff

Zu Jüngels Theologie, gerade auch seine Trinitätslehre betreffend, gibt es eine Fülle an Publikationen und wissenschaftlichen Beiträgen. An dieser Stelle wird nur eine Auswahl der relevanten Literatur zum Themenbereich Trinitätslehre und Allmacht bei Jüngel genannt. Für eine umfassende Darstellung und Diskussion der allgemeinen Forschungsliteratur bis 2012 sei an dieser Stelle auf *Christoph Herbst* mit seiner Studie zu „Freiheit aus Glauben. Studien zum Verständnis eines soteriologischen Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel“⁹⁶ verwiesen. Darüber hinaus ist für die Jüngel-Forschung der 2020 erschienene Sammelband „Die Theologie Eberhard Jüngels“⁹⁷, der von *Dirk Evers* und *Malte Dominik Krüger* herausgegeben wurde, von großer Bedeutung. Der Sammelband ist eine Fundgrube neuerer und prägnanter Darstellungen einzelner Themenbereiche in Jüngels theologischem Denken.

Im Folgenden wird ein chronologischer und konziser Einblick in die Forschungsliteratur geboten.

Von bleibender Bedeutung in der Forschung ist das 1997 erschienene Buch „Mysterium trinitatis? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts“⁹⁸ von *Michael Murrmann-Kahl*. Die dort ausgeübte Kritik an Jüngels Trinitätslehre ist auch in aktuellen Publikationen immer wieder Gegenstand der Diskussion.⁹⁹ Murrmann-Kahl urteilt,

⁹² Vgl. Jüngel, GaGdW, 258.

⁹³ Vgl. a. a. O., 226.

⁹⁴ Vgl. Tietz, Eberhard Jüngel als Vertreter der hermeneutischen Theologie, 63.

⁹⁵ Vgl. Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, 5.

⁹⁶ Herbst, Christoph, Freiheit aus Glauben. Studien zum Verständnis eines soteriologischen Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel, Berlin/Boston 2012, hier besonders 286–307.

⁹⁷ Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020.

⁹⁸ Murrmann-Kahl, Michael, „Mysterium trinitatis? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Berlin/New York 1997.

⁹⁹ Vgl. beispielsweise Korthaus, Kreuzestheologie, 312–317.

dass Jüngel die Trinitätslehre für die Soteriologie funktionalisiere.¹⁰⁰ Er sieht die gesamte kreuzestheologische Konstitution der Trinität als gescheitert an.¹⁰¹ Zudem wird Jüngel ein pneumatologisches Defizit seiner Trinitätslehre attestiert, das durch eine Binität zwischen Vater und Sohn hervorgerufen worden sei. Murrmann-Kahl sieht das tieferliegende Problem hier in der Unangemessenheit des Begriffs der Liebe zur Beschreibung der immanenttrinitarischen Verhältnisse.¹⁰²

Zur Trinitätslehre Jüngels seien außerdem die Monografien „Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel“¹⁰³ (1999) von *Rainer Dvorak*¹⁰⁴ und „Gott ist Liebe. Studien zum Verhältnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott“¹⁰⁵ (2000) von *Markus Mühling* erwähnt. Wie bereits die Titel zeigen, steht bei beiden die Frage nach der Bedeutung der Liebe für die Trinitätslehre Jüngels und darüber hinaus im Zentrum der Betrachtung.

Dvorak bietet eine ausführliche und vor allem positive Rekonstruktion der Trinitätslehre Jüngels und weist deren Verbindung zur Kreuzestheologie aus.¹⁰⁶ Wie die vorliegende Arbeit entscheidet sich auch Dvorak, nicht dem Aufbau des Buches ‚Gott als Geheimnis der Welt‘ – dem Hauptwerk Jüngels – zu folgen, sondern seine Darstellung anders aufzubauen. Dvorak beginnt mit den Prolegomena, verortet Jüngel in der Theologiegeschichte und bespricht dann in zwei Teilen die Trinitätslehre. Auf eine christologische Hinführung folgt die trinitätstheologische Durchführung des Gedankens des Wesens Gottes als Liebe. Trotz seiner durchgehend wohlgesinnten Darstellung stimmt Dvorak Murrmann-Kahl in dem kritischen Urteil zu, dass der Trinitätslehre Jüngels ein ‚pneumatologisches Defizit‘ vorzuwerfen sei.¹⁰⁷ Diesem Urteil schließt sich auch Mühling in seiner Studie an.¹⁰⁸ Letztere ist für die vorliegende Arbeit besonders interessant, da hier neben Jüngel auch die Trinitätslehre Pannenberges in den Blick kommt.¹⁰⁹ Mühling wählt einen modelltheoretischen Zugang und ermöglicht es dadurch, viele verschiedene Ansätze prägnant zusammenzufassen und in ihren Grundlinien zu

¹⁰⁰ Vgl. Murrmann-Kahl, ‚Mysterium trinitatis‘?, 133.

¹⁰¹ Vgl. a. a. O., 119.

¹⁰² Vgl. a. a. O., 125.

¹⁰³ Dvorak, Rainer, Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel, Würzburg 1999.

¹⁰⁴ Dvorak wird für den Vergleich der Ansätze Jüngels und Pannenberges noch relevant sein, da dieser auch einen kurzen Abschnitt zu Parallelen und Unterschieden der beiden Theologen in ihrem grundsätzlichen Denken bietet. Vgl. a. a. O., 190–197.

¹⁰⁵ Mühling-Schlapkohl, Markus, Gott ist Liebe. Studien zum Verhältnis der Liebe als Modell des Trinitarischen Redens von Gott, Marburg 2000.

¹⁰⁶ Vgl. Herbst, Freiheit aus Glauben, 303.

¹⁰⁷ Vgl. auch Dvorak, Gott ist Liebe, 188.

¹⁰⁸ Vgl. Mühling-Schlapkohl, Gott ist Liebe, 141.

¹⁰⁹ Vgl. a. a. O., 213–234. Das Werk taucht interessanterweise nicht in der Zusammenfassung von Herbst auf.

vergleichen. Er unterscheidet zwischen zwei Liebesverständnissen: solchen, die „Gott derart als Liebe verstehen, dass die trinitarischen Personen keine distinkte Extensionalität aufweisen“¹¹⁰, und solchen, die extensionsdistinkte Personen ermöglichen. Jüngels Liebesbegriff steht nach Mühlings Analyse zwischen den beiden Typen.¹¹¹

Jüngels Allmachtslehre wird oft erwähnt,¹¹² aber selten ausführlich besprochen. Ein nennenswerter Abschnitt zur Verarbeitung der Macht Gottes bei Jüngel findet sich in dem 2005 erschienenen Werk „Gott und die Götzen: Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte“¹¹³ von *Martin Hailer*. Hailer bietet einen kurzen Überblick über die Grundlinien des Denkens Jüngels und bezieht auch die Trinitätslehre mit ein. Darüber hinaus betrachtet er Jüngel neben Pannenberg, was für die vorliegende Studie von Interesse ist. Hailer sieht eine große Schwäche Jüngels darin, dass er die Macht Gottes nur im Verhältnis zum Tod bespricht – und dies seiner Ansicht nach in unzufriedenstellender Weise – und nicht die anderen Mächte, denen sich der Mensch im Leben ausgeliefert sieht, mit einbezieht. An diese Lücke versucht Hailer mit seinem eigenen Konzept anzuschließen und will so die thesenhaften Ansätze Jüngels weiter auszuführen.

Als längere Studie zur Allmacht Gottes bei Jüngel liegt aktuell *nur eine einzige* Publikation aus dem Jahr 2009 „Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel“¹¹⁴ von *Martin Thiele* vor. Hier finden sich wichtige Einsichten zum Zusammenhang von Zeit und Macht, die auch für die vorliegende Studie von Bedeutung sein werden. Thiele versucht eine Systematisierung der Allmacht zu leisten, die es bei Jüngel selbst nicht gibt, und zeigt anschaulich die Umdeutung der Ohnmacht am Kreuz zur Allmacht der Liebe bei Jüngel, die auch hier im Weiteren thematisiert werden soll. Was Thiele nicht leistet, ist die Verhältnisbestimmung von Allmacht und Trinität. Dieser Leerstelle wird sich die vorliegende Arbeit widmen.

Christoph Herbst bietet in seinem Werk „Freiheit aus Glauben. Studien zum Verständnis eines soteriologischen Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel“ (2012) eine präzise Darstellung des Glaubensbegriffs bei Jüngel, den er in den Traditionslinien Herrmanns und Bultmanns sieht. Jüngel übernimmt von diesen die These, dass die Krise des neuzeitlichen Menschen durch eine objektivierende Rationalität im Welt- und Selbstumgang

¹¹⁰ A. a. O., 263.

¹¹¹ Vgl. a. a. O., 264.

¹¹² Vgl. z. B. Askani, Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?, 14; oder Feldmeier/Spieckermann, Der Gott der Lebendigen, 201; oder Fischer, Potentia Dei sub cruce abscondita, 561.

¹¹³ Hailer, Martin, Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte, Göttingen 2005.

¹¹⁴ Thiele, Martin H., Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel, Münster 2009.

begründet ist und dass der Glaube dem Menschen aus dieser Krise ver helfe. Herbst arbeitet als entscheidend heraus, dass der Mensch bei Jüngel somit notwendig auf den *mehr als notwendigen* Gott angewiesen ist.¹¹⁵ Er sieht in Jüngels Denken eine Vermittlungstheologie zwischen neuzeitlichen Denkherausforderungen und Offenbarungstheologie, die den soteriologischen Zuspruch der christlichen Botschaft neu zu formulieren sucht.¹¹⁶ Diese Perspektive auf Jüngels Theologie soll auch dieser Arbeit zugrunde liegen, wenn nach der Neuformulierung von Trinitäts- und Allmachtsgedanken bei Jüngel gefragt wird.

Aus dem zuvor genannten Sammelband „Die Theologie Eberhard Jüngels“ (2020) von *Dirk Evers* und *Malte Dominik Krüger* seien an dieser Stelle nur zwei Beiträge hervorgehoben. Der Text von Krüger „Gott ist die Liebe. Eine kreuzestheologische Trinitätslehre“ verhandelt eine bündige und aktuelle Darstellung des Diskussionsstandes zu Jüngels Trinitätslehre.¹¹⁷ Die entscheidenden Diskussionen ranken sich seiner Ansicht nach um das Verhältnis von Jüngel zu einer von Heidegger stammenden Erkenntnistheorie und Neuzeitkritik,¹¹⁸ zu der Barth folgenden Offenbarungstheologie und zu einer von Ernst Fuchs inspirierten Christologie, die das Liebesmotiv starkmacht. Diesen forschungsgeschichtlichen Beobachtungen folgt eine Verortung der Trinitätslehre in der Werkgeschichte Jüngels, wobei „Gott als Geheimnis der Welt“ als Hauptwerk benannt wird, auf das frühere und spätere Schriften nur verweisen.¹¹⁹ Die wichtigsten Kritikpunkte, die Krüger vorbringt, sind, dass Jüngels Trinitätslehre als Ambivalenzmanagement keine Theorie ihrer selbst als solcher entwickelt und dass Jüngel die Projektion des Glaubens in der Trinitätslehre ontologisch auffangen muss.¹²⁰

Darüber hinaus sei noch der Beitrag von *Stefan Dienstbeck* im gleichen Sammelband erwähnt. Unter dem Titel „Theologen von Rang. Zur Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg“ stellt Dienstbeck die Auseinandersetzung zwischen den beiden Denkern kurz dar. Die Debatte drehte sich um die Frage, wie Theologie grundsätzlich betrieben werden kann und welche Quellen es für die systematische Theologie geben könnte. Auch wenn kein Einvernehmen zustande kam, sind sich Jüngel und Pannenberg doch über die hohe Relevanz der Trinitätslehre für Glaubensaussagen und theologische Sätze einig.¹²¹

¹¹⁵ Vgl. Herbst, *Freiheit aus Glaube*, 430.

¹¹⁶ Vgl. a. a. O., 429.

¹¹⁷ Vgl. Krüger, *Gott ist die Liebe*, 121–125.

¹¹⁸ Zur Rezeption Heideggers bei Jüngel sei auch verwiesen auf Herzig, *Antitheologie*, 298–330.

¹¹⁹ Vgl. Krüger, *Gott ist die Liebe*, 125.

¹²⁰ Vgl. a. a. O., 133.

¹²¹ Vgl. Dienstbeck, *Theologen von Rang*, 61.

0.3 Methodische Überlegungen

Für die folgende Untersuchung stimme ich Christoph Herbst in der Einschätzung zu, dass es keine wesentliche werkgeschichtliche Entwicklung im Werk von Jüngel gibt, und werde im Folgenden daher nicht zwischen früheren und späteren Schriften Jüngels unterscheiden.¹²²

Um in das Denken Jüngels einzuleiten, wird zunächst sein kosmologisches Grundverständnis dargestellt. Jüngel hat jedoch sehr viel weniger kosmologischen Unterbau in seiner Theologie als die anderen beiden zu betrachtenden Theologen. Daher fällt der erste Abschnitt dieser Betrachtung zur Beziehung zwischen Gott und der Welt kürzer aus. Jüngel will alles vom Kreuzesgeschehen, – gerade nicht von der Schöpfungstheologie herdenken.¹²³ Die folgende Darstellung dreht damit Jüngel auf den Kopf. Aber gerade so werden die zentralen Grundlinien seines Machtverständnisses im Zusammenhang mit dem trinitarischen Grundgedanken, der sein ganzes Denken durchwirkt, herausgearbeitet und in eine vergleichbare Stellung gebracht. Der Aufbau entspricht daher der in der Einleitung (0.3.2) besprochenen Gliederung und schreitet von der Gott-Welt-Beziehung über das Handeln Gottes und das Wesen Gottes zu den anthropologischen Folgerungen aus dem Dargestellten. Zuletzt werden die Erträge gebündelt.

1.1. Gott-Welt-Beziehung – die Selbsteinschränkung der göttlichen Macht in der Schöpfung

Das Schöpfersein und die Allmacht Gottes sind eng miteinander verbunden. Jüngel versteht die Schöpfung als den Allmachtsakt, der das Seiende hervorbringt.¹²⁴ Er hält an der Rede von der Schöpfung *ex nihilo* fest, da er darin die Freiheit Gottes zum Ausdruck kommen sieht.¹²⁵ Freiheit bestimmt Jüngel im Anschluss an Kant als „Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“¹²⁶. In der Schöpfung fängt Gott demnach das Sein der Welt als Zustand von selbst an. Es entspricht dem Wesen Gottes, Schöpfer zu sein, nicht seiner Willkür.¹²⁷

Weil Gott allein Schöpfer ist, steht die gesamte Schöpfung, also das ganze Sein, unter einem Vorzeichen der „Passivität eines *aus dem Nichts (ex nihilo negativo) geschaffenen Seins*“¹²⁸. Die Differenz von Gott und Nichts wird durch Gott selbst konstituiert; gleichzeitig wird aber das Nichts immer durch das schöpferische Handeln Gottes bekämpft und verringert.¹²⁹ Jüngel betont zwar, dass das Nichts nicht von sich aus böse ist, sondern erst durch die Sünde böse wird.

¹²² Vgl. Herbst, Freiheit aus Glauben, 308.

¹²³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 296.

¹²⁴ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 13.

¹²⁵ Vgl. a. a. O., 12. „Gottes Freiheit ist eminent schöpferisch“, Jüngel, Befreiende Freiheit, 18. Käfer sieht in diesem Festhalten eine Ausrichtung der gesamten Theologie Jüngels. Vgl. Käfer, Schöpfungslehre, 149.

¹²⁶ Kant, Kritik der reinen Vernunft, 426.

¹²⁷ Vgl. Käfer, Schöpfungslehre, 149.

¹²⁸ Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 16.

¹²⁹ Vgl. Käfer, Schöpfungslehre, 150.

Trotzdem ist mit Anne Käfer zu fragen, warum es dann von Anfang an bekämpft werden muss.¹³⁰ Jüngels Verständnis des Bösen und der Sünde steht in der Tradition des Denkens Karl Barths und Heinrich Vogels, über die er jedoch in jeweiliger Neuinterpretation hinausgeht.¹³¹ Später soll noch genauer auf das Böse bei Jüngel eingegangen werden (I.2.4).

Trotz der in Jüngels Perspektive typisch christlichen Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf lässt sich Gott zur Welt herab und will Nähe.¹³² Gott überwindet also von sich aus die Distanz zu der von ihm unterschiedenen Schöpfung und will ihr nahekomen. Gott steht folglich der Schöpfung nicht beziehungslos gegenüber, auch wenn diese zu dieser Beziehungslosigkeit strebt,¹³³ sondern in einem Reichtum von Beziehungen.¹³⁴ Dieses Weltverhältnis wird laut Jüngel durch das trinitarische Selbstverhältnis erst ermöglicht. Im christlichen Bekenntnis ist Gott nicht ‚nur‘ einer und einziger Gott eines allgemeinen Monotheismus, sondern der offenbarte Gott eines ‚konkreten Monotheismus‘.¹³⁵ Der in sich beziehungsreiche Gott kann – anders als ein ‚einfacher‘ Gott – zu der von ihm verschiedenen Schöpfung in eine Nähe treten, die ihren Höhepunkt in der Menschwerdung hat.

Jüngel geht davon aus, dass Schöpfung für Gott als Schöpfer immer mit einem Akt der Selbsteinschränkung einhergehen muss.¹³⁶ Dieser Akt des „ursprünglichen Anfangens“¹³⁷ ist transitiv, denn es gibt dem Anderen, das sonst nicht wäre, einen Anfang.¹³⁸ Auch wenn der Gedanke einer Selbsteinschränkung auf den ersten Blick gegen die Gottheit Gottes zu sprechen scheint, so betont Jüngel, dass gerade diese Selbstbegrenzung zum Wesen Gottes gehört.¹³⁹ Das Wesen Gottes bestimmt er als Liebe.¹⁴⁰ Dies begründet er zum einen mit dem Verweis auf 1. Joh 4,8¹⁴¹ und zum anderen im Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu.¹⁴² Liebe wird von

¹³⁰ Vgl. a. a. O., 159.

¹³¹ Mehr zu diesen Zusammenhängen vgl. Wittekind, Zur Lehre vom Bösen, 197 f. Mehr zum Sündenverständnis bei Jüngel vgl. Jüngel, Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde, in: Aland, Kurt u. Meurer, Siegfried, Wissenschaft und Kirche. FS Eduard Lohse, Bielefeld 1989, 177–188.

¹³² Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 16.

¹³³ Vgl. a. a. O., 22.

¹³⁴ Vgl. a. a. O., 16.

¹³⁵ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 209. Jüngel bezieht sich hier explizit auf Pannenberg (Pannenberg, ST I, 363), welcher den Begriff ‚konkreter Monotheismus‘ ebenfalls verwendet. Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 212.

¹³⁶ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 151.

¹³⁷ Jüngel, Meine Theologie, 8.

¹³⁸ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 152.

¹³⁹ Vgl. Jüngel, a. a. O., 154.

¹⁴⁰ Mehr zu dem Wesen Gottes als Liebe vgl. I.3.3.

¹⁴¹ Martin Hailer sieht Jüngels gesamte Gotteslehre als eine Auslegung dieser Stelle. Vgl. Hailer, Gott und Götzen, 75.

¹⁴² Vgl. Jüngel, GaGdW, 430. Jüngel geht davon aus, dass die Auferstehung der historischen Wahrnehmung in ihrer Einmaligkeit als Ereignis sui generis entzogen ist. Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 282. Vgl. Weinhardt, Eberhard Jüngel und die liberale Theologie, 38. So auch Krüger, Der Gott vom Holz her?, 251.

Jüngel grundlegend als eine Verbindung von Selbstbezug und Selbstlosigkeit beschrieben,¹⁴³ in der noch so große Selbstbezogenheit durch noch größere Selbstlosigkeit übertroffen wird.¹⁴⁴ Die Selbstbezogenheit Gottes ist entscheidend für seine Unabhängigkeit und Freiheit. Gott gehört sich gerade in seiner *freien* Hingabe an uns ganz selbst.¹⁴⁵

Weil Gottes Motiv bei der Schöpfung die Liebe und damit also die Beziehung zu dem Geschaffenen war, sind Seinsaussagen immer Relationsaussagen.¹⁴⁶ „Sein heißt Zusammensein.“¹⁴⁷ Die Liebe – also Gott – will das Zusammensein mit dem Anderen *als Anderem*. Was gegen das Zusammensein ist, ist schöpfungswidrig.¹⁴⁸ Allein die Liebe ist schöpferisch und fähig, ihre Macht auf diese Weise mit den Geschöpfen zu teilen.¹⁴⁹ Nur Gott kann das schaffen, was er liebt. Der Mensch kann das Geliebte nicht schaffen, sondern nur bereits Geschaffenes lieben.¹⁵⁰ Darin unterscheiden sich der Gott, der die Liebe ist, und die Menschen, die immer nur Liebende oder Geliebte, aber niemals die Liebe selbst sein können. Der Mensch hat Liebe; Gott *ist* die Liebe.

Gott als die Liebe nimmt sich in einem Akt der Demut zugunsten der Geschöpfe selbst zurück.¹⁵¹ Die Geschöpfe erhalten somit ein gewisses Maß an Selbstständigkeit, das ihnen von Gott gewährt wird. Die Frage, die sich an diese These Jüngels stellt, ist, ob Gott seine eigene Einschränkung auch wieder aufheben könnte. Oder ist Gott an die von ihm geschaffene Ordnung unwiderruflich gebunden? Die klassische Unterscheidung zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata* scheint hier als Problem auf. Ein Begriff der Allmacht als Allvermögen würde implizieren, dass Gott auch diese selbstgesetzte Ordnung wieder verändern könnte, da nichts – nicht einmal er selbst – seine absolute Freiheit einschränken kann. Jüngel betont: „Gott ist *allmächtig*, weil und insofern er kann, was er will, und eben darin *herrlich* ist.“¹⁵² Aber Gott will nicht alles, was ihm möglich ist. In seiner demütigen Selbsterniedrigung ist Gott gerade *in* seiner Selbstbegrenzung mächtig.¹⁵³ Der Begriff der *potentia* wird daher von Jüngel im Anschluss an Barth abgelehnt, da er eine willkürliche Macht impliziert, die von dem Gott, der

¹⁴³ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 154.

¹⁴⁴ Vgl. Jüngel, GaGdW, 434.

¹⁴⁵ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 40. „Dem Sein Gottes als Ereignis eignet die *Freiheit der Entscheidung*.“ A. a. O., 80.

¹⁴⁶ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 14.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Vgl. Ebd.

¹⁴⁹ Vgl. a. a. O., 13.

¹⁵⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 49.

¹⁵¹ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 154. Den Gedanken der Demut entnimmt Jüngel der jüdischen Mystik, der Kabbala. Vgl. Jüngel, Disput über Schöpfung, 29. Vgl. auch Käfer, Schöpfungstheologie, 152

¹⁵² Jüngel, Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, 269.

¹⁵³ Vgl. Ebd.

die Liebe ist, unterschieden sein und von Gott beherrscht werden müsste. Beide wollen die Macht Gottes als *potestas* verstehen, die nicht jede Ethik transzendiert, sondern sich selbst beschränkt und so nicht in Konkurrenz zur Freiheit des Menschen stehen muss.¹⁵⁴ Hier scheint die bedeutende Frage nach dem Verhältnis von Gottes Macht und ethischem Denken des Menschen auf. Darauf soll unten weiter eingegangen werden (IV.3.1.1).

Diese Selbstzurücknahme in der Schöpfung versteht Jüngel folglich als einen Akt göttlicher Rücksichtnahme. Jedoch ist zu betonen, dass dies keine *völlige* Selbstentäußerung war und ist.¹⁵⁵ Gott ist die Liebe, die seine Macht mit den Geschöpfen teilt, *ohne* diese selbst zu verlieren.¹⁵⁶ Deshalb ist allein die Liebe *allmächtig*.¹⁵⁷ Aber nicht die Liebe, sondern die Allmacht muss sich für die Schöpfung des geliebten Gegenübers selbst beschränken.

Wie dargestellt wurde, ist Gott intensiv auf seine Schöpfung als deren Schöpfer bezogen.¹⁵⁸ Jüngel geht davon aus, dass die Erfahrung gegenwärtiger Schöpfermacht dem biblischen Glauben vorausgeht. Folglich ist auch die Infragestellung der *gegenwärtigen* Wirksamkeit der göttlichen Macht eine grundsätzliche Infragestellung biblischen Glaubens an die Erschaffung der Welt durch den einen Gott.¹⁵⁹ Nur ein auch *gegenwärtig* allmächtig wirksamer Gott soll als Schöpfer der Welt gedacht werden können. Jedoch ist zu fragen, wie die Selbsteinschränkung Gottes mit dieser gegenwärtigen Allmächtigkeit zusammengedacht werden kann. Daher soll es im Folgenden nun um das Handeln Gottes gehen, wie Jüngel es versteht.

1.2. Das Handeln Gottes

Gott geht über das Schöpfungshandeln *ex nihilo* hinaus, wenn er sich in seiner Offenbarung den Menschen zuwendet. Jüngel geht davon aus, dass das Wesen Gottes nur durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zugänglich ist. Im Folgenden wird daher zunächst auf das Verständnis des Handelns Gottes – vor allem in seiner Selbstoffenbarung – bei Jüngel eingegangen und erst weiter unten auf das offenbarte Wesen.

¹⁵⁴ Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 278.

¹⁵⁵ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 160.

¹⁵⁶ Vgl. a. a. O., 159.

¹⁵⁷ Vgl. Jüngel, Gottes als Geheimnis der Welt, 26. Thiele sieht Jüngels Denken hier in den Traditionslinien des ethischen Theismus und dessen Diskussion im 19. Jahrhundert. Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 285. Mehr zum ethischen Theismus vgl. a. a. O., 282–285.

¹⁵⁸ Vgl. Jüngel, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes, 166.

¹⁵⁹ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 160.

2.1 Das Offenbarungshandeln Gottes

Wie bereits deutlich wurde, ist Gottes schöpferische Allmacht laut Jüngel an sein freies und liebendes Wesen gebunden. Beides wird allein durch sein Offenbarungshandeln zugänglich,¹⁶⁰ da in der gefallenen Schöpfung sowohl Schöpfer als auch das Geschöpf *als* solches, *als* Geschöpf verborgen sind.¹⁶¹ Es bedarf also des Handelns Gottes, um beide offenbar zu machen. Das Wesen Gottes ist nicht aus dem *Geschichtsverlauf* zu erkennen, sondern nur durch die geschichtliche Selbstdefinition Gottes in Jesus Christus.¹⁶² Der menschliche Sinn des Wortes ‚Gott‘, den es außerhalb dieser Selbstdefinition gibt, ist für Jüngel sinnlos.¹⁶³ Es gibt demnach keinen sinnvollen Begriff von Gott außerhalb dieses Offenbarungshandelns.

Jüngel betont zudem, dass Gott nicht durch etwas oder jemand anderes zur Offenbarung verpflichtet ist. Sie ist als ein freier Gnadenakt und als Ausdruck seiner Selbstverpflichtung zu verstehen.¹⁶⁴

Das Bekenntnis zur Identifikation von Gott und Jesus und damit auch die Trinitätslehre ist Jüngel zufolge aus dem Rückblick auf dessen Leben, aber vor allem dessen Tod entstanden.¹⁶⁵ Sie ist Interpretation der Selbstinterpretation Gottes, seiner Offenbarung, in Christus.¹⁶⁶ Allein der gekreuzigte Jesus ist das „vestigium trinitatis“, da ohne die Leidens- und Lebensgeschichte Jesu die Trinitätslehre – und damit das christliche Gottesbild – reine Spekulation wäre.¹⁶⁷ Dem geschichtlichen Ereignis der Kreuzigung kommt Jüngel zufolge damit eine die ganze Geschichte umfassende Bedeutung zu.¹⁶⁸

Jüngel definiert Offenbarung als „das Anwesendwerden eines Abwesenden als Abwesenden“¹⁶⁹. Das österliche Bekenntnis des christlichen Glaubens erkennt im Ende der Anwesenheit Jesu durch seinen Tod den Beginn einer neuen Weise der Anwesenheit. Diese neue Anwesenheit – die Anwesenheit Jesu als Abwesender – lässt sich nur glauben.¹⁷⁰ Der Glaube daran wird durch Gott im Wirken des Heiligen Geistes hervorgerufen.¹⁷¹ In diesem Glauben ist der Mensch Subjekt der Gotteserkenntnis, auch wenn Gott – trotz seiner Gegenständlichkeit –

¹⁶⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 212.

¹⁶¹ Vgl. Jüngel, Auch das Schöne muss sterben, 121.

¹⁶² Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 158.

¹⁶³ Vgl. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, 121.

¹⁶⁴ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 93.

¹⁶⁵ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 18.

¹⁶⁶ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 29.

¹⁶⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 479. In seiner Auseinandersetzung mit Barth betont Jüngel, dass die Frage nach der ‚Wurzel der Trinitätslehre‘ zur Frage nach der Offenbarung überhaupt und somit zur Frage nach Sinn und Möglichkeit der Theologie führe. Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 16.

¹⁶⁸ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 19.

¹⁶⁹ Jüngel, GaGdW, 478.

¹⁷⁰ Vgl. a. a. O., 479.

¹⁷¹ Vgl. Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 110.

Subjekt und Gegenüber des Menschen bleibt.¹⁷² Der Mensch macht sich nicht *selbst* zum Subjekt der Gotteserkenntnis, sondern Gott macht sich selbst zum Gegenstand der Gotteserkenntnis. Gottes Gegenständlichkeit hat Ereignischarakter, da sein Gegenständlich-Sein sich in seinem Offenbar-Sein und damit in dem Wort, durch das Gott sagbar geworden ist, ereignet.¹⁷³ Da das Gegenständlich-Werden Gottes zeitlich ist, muss die Wahrheit auch immer wieder wiederholt werden.¹⁷⁴ Das gnädige Fasslich-Werden Gottes ist zudem immer durch andere Gegenstände, durch Erkenntnismittel vermittelt.¹⁷⁵ Gott gibt somit *sakramental* – in einer von seiner eigenen Gegenständlichkeit verschiedenen Weise – Anteil an seiner Wahrheit. Er wiederholt sich selbst in geschöpflicher Gegenständlichkeit und zeichnet so das Geschöpf aus.¹⁷⁶ Das Sein Jesu ist das einzige Sakrament.¹⁷⁷ Taufe und Abendmahl sind nur sakramentale Feiern desselben.¹⁷⁸

Jüngel betont auch, dass Gott, wenn er sich so sakramental gegenständlich macht, sich durchaus in die Gefahr begibt, dass es nicht zur Gotteserkenntnis kommt, da sakramentales Mittel und Offenbarung nicht identisch sind. In seiner sakramentalen Gegenständlichkeit wird Gott als ‚Du‘ oder als ‚Er‘ offenbar, aber nicht als ‚Ich‘ und ist somit – trotz der Offenbarung – in seinem Sein und Wesen der Gottheit noch verborgen.¹⁷⁹ Trotzdem ist auch eine Offenbarung in dieser Verborgenheit noch Gnade.¹⁸⁰

¹⁷² Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 58. In der Auseinandersetzung mit Bultmanns Theologieverständnis betont Jüngel, dass Gott nicht nur Gegenstand theoretischen oder praktischen Wissens ist, sondern ein Gegenstand des Wissen sui generis (vgl. Jüngel, Glauben und Verstehen, 77). Das bedeutet, dass Gott als Gegenstand sowohl Gegenstand *für* als auch *mit* dem Wissen von ihm ist. Das Glaubenswissen ist erst *aufgrund* Gottes (vgl. a. a. O., 76).

¹⁷³ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 57. Die anthropologische Bedeutung dieses Gegenständlich-Seins Gottes liegt darin, dass die menschliche Existenz in eine bestimmte Beziehung zu der Existenz Gottes gebracht wird. Vgl. a. a. O., 69.

¹⁷⁴ Vgl. a. a. O., 68.

¹⁷⁵ Vgl. a. a. O., 60.

¹⁷⁶ Vgl. a. a. O., 64. Mehr zu Jüngels Sakramentsverständnis vgl. Jüngel, Das Sakrament – was ist das?, in: Jüngel, Eberhard u. Rahner, Karl (Hg.), Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung, Freiburg/Basel/Wien 1971, 11–61; Ders., Sakrament und Repräsentation. Wesen und Funktion der sakramentalen Handlung, in: ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 274–387. Vgl. dazu Nelson, R. David, The Interruptive Word. Eberhard Jüngel on the Sacramental Structure of God's Relation to the World, London 2013.

In ‚Gottes Sein ist im Werden‘ ist Jüngel noch nicht sehr kritisch gegenüber Barths Sakramentenverständnis. Zu seiner späteren Abgrenzung vgl. Jüngel, Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme, in: ders., Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh, 246–88. Vgl. auch Jüngel, Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe, in: ders., Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh, 295–331.

¹⁷⁷ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 66.

¹⁷⁸ Nelson weist darauf hin, dass sich Jüngel in seinen frühen Schriften weigerte, Taufe und Abendmahl als *sakramentale* Feiern zu bezeichnen (vgl. Nelson, Theologie der Sakramente, 220). Taufe und Abendmahl seien nur repräsentierende Handlungen der Gläubigen des primären Handelns Jesu Christi (vgl. a. a. O., 221). Dementsprechend kann er auch die Kirche als sakramentales Zeichen beschreiben, wenn hier das Ereignis des Wortes Gottes geschieht (vgl. a. a. O., 222).

¹⁷⁹ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 67.

¹⁸⁰ Vgl. a. a. O., 68.

2.2 Trinität und Offenbarung

Die Trinitätslehre ist für Jüngel zentral, da sie die *Geschichtlichkeit* Gottes ausgedrückt. Sie gehört zur Rede von Gott, da sonst „Gottes Sein als Geschichte“ nicht in Wahrheit ausgedrückt werden würde.¹⁸¹ Zur Geschichtlichkeit Gottes gehört Jüngel zufolge zudem, dass das Sein Gottes auch dessen Negation umfasst.¹⁸² Gerade darin, dass Gott seine Bejahung des Menschen angesichts der Drohung der Negation durchhält, bleibt Gottes Sein im *Werden*.¹⁸³ Diese wichtige Formel wird in Jüngels Hauptwerk „Gott als Geheimnis der Welt“ stillschweigend fallen gelassen und ersetzt.¹⁸⁴ Von da an ist Gottes Sein im *Kommen*.¹⁸⁵

Die immanente und die ökonomische Trinität werden von Jüngel – im Anschluss an Karl Rahner¹⁸⁶ – identifiziert.¹⁸⁷ Der sich uns heilsgeschichtlich offenbarende Gott ist wirklich *Gott selbst*.¹⁸⁸ „Gott *offenbart* sich *als* Vater, Sohn und Geist, weil er *als* Vater, Sohn und Geist Gott ist.“¹⁸⁹ Die Trinitätslehre bringt laut Jüngel die Passionsgeschichte Jesu auf den Begriff. Der Kreuzestod stellt das Sein Gottes infrage und führt daher zu trinitarischen Aussagen.¹⁹⁰ Jesus ist bei Jüngel immer primär der Gekreuzigte, aber immer der Gekreuzigte, der wegen seiner *Botschaft* gekreuzigt wurde.

Ökonomische und immanente Trinität stehen immer im Wechselspiel miteinander. In der ökonomischen Trinität wird die Geschichte Gottes mit dem Menschen erzählt. Es ist die Geschichte des Kommens Gottes zu den Menschen. In der immanenten Trinität wird diese Geschichte summarisch auf Begriffe gebracht. In der ökonomischen Trinitätslehre geht es um den dreieinigen Gott unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu den Menschen, in der immanenten Trinitätslehre hingegen um denselben Gott, aber unter Absehung seines Verhältnisses zu den Menschen.¹⁹¹ In der immanenten Trinität ist Gott ein schlechthinnig selbstbezogenes Wesen, in der ökonomischen Trinität ein schlechthinnig selbstloses. Auch

¹⁸¹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 472. Ebenso vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 80.

¹⁸² Vgl. Jüngel, GaGdW, 133. Hier bezieht sich Jüngel auf Hegel (vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II, 163). Hegel beschreibt hier das Unendliche als Negation der Negation. Zum Verhältnis Jüngels zu Hegel vgl. Kleffmann, Theologie und Philosophie, 257 f.

¹⁸³ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 92; 121.

¹⁸⁴ Vgl. David. Tod des lebendigen Gottes?, 185.

¹⁸⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 213, Anm. 9. Da dies inhaltlich keinen Unterschied zu machen scheint, werden im Folgenden beide Formulierungen auftauchen und verwendet werden.

¹⁸⁶ „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt.“ Rahner, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, 328. Hervorhebungen im Original.

Zum Verhältnis von Rahner und Jüngel vgl. Cichon-Brandmaier, Ökonomische und immanente Trinität, 82–84.

¹⁸⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 507.

¹⁸⁸ Vgl. a. a. O., 474.

¹⁸⁹ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 42.

¹⁹⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 4. „Deshalb ist das Trinitätsdogma der angemessene Ausdruck für das Sein Gottes. Es bewahrt die christliche Gotteslehre davor, mythologisch zu werden oder in die Metaphysik abzugleiten.“ A. a. O., 33.

¹⁹¹ Vgl. a. a. O., 474.

wenn Jüngel der Identifikation von immanenter und ökonomischer Trinität zustimmt,¹⁹² will er diese reale Einheit doch nicht tautologisch missverstanden wissen, sondern die Unterscheidung bewahren, um deren Einheit besser „als Geheimnis aussagen zu können“¹⁹³.

Der Weg geht damit *noetisch* für die Menschen, denen die Offenbarung zuteilwird, von der ökonomischen zur immanenten Trinität. Nach Jüngel führt nicht allein das Zusammentragen neutestamentlichen Materials zur Trinitätslehre, sondern erst die „konsequente Interpretation der neutestamentlichen Überlieferung von Jesus als dem Christus“¹⁹⁴ *notwendig* zu dieser Erkenntnis. Es bedarf also einer qualitativ hochwertigen Auslegung der Erzählung.¹⁹⁵ Diese Einschätzung Jüngels kann – wenn man sie kirchengeschichtlich betrachtet – als recht optimistisch betrachtet werden, da die Trinitätslehre durchaus bestritten und sehr unterschiedlich ausgelegt wurde. Systematisch kann sie als eine Sachnotwendigkeit betrachtet werden. Wenn das biblische Material, wie Jüngel schreibt, nur die Möglichkeit, aber nicht die Notwendigkeit einer Trinitätslehre bietet,¹⁹⁶ dann ist fraglich, ob nicht bereits mit einer These an die Texte herangegangen wird, die diese dann in der Auslegung mit scheinbarer Notwendigkeit bestätigen.¹⁹⁷

2.3 Das Handeln Gottes in Jesus

2.3.1 Das Menschsein Jesu

In Jesus Christus wird Gott Mensch. In der partikularen Geschichte Jesu kommt es zur Selbstmitteilung Gottes.¹⁹⁸ Entsprechend seinem kreuzestheologischen Ansatz betont Jüngel, dass das Sein Jesu, die Inkarnation, von Tod und Auferstehung her als Offenbarungsereignis verstanden werden muss.¹⁹⁹ Die Menschheit Jesu ist das einzige Sakrament, da Gott sich in ihr auf einmalige Weise gegenständlich gemacht hat.²⁰⁰

„Das Sein Jesu Christi macht also die Rede von Gott einerseits notwendig, das Sein Jesu Christi macht aber die Rede von Gott andererseits erst eindeutig.“²⁰¹ Es gibt kein Verständnis des

¹⁹² Vgl. a. a. O., 506.

¹⁹³ Jüngel, Das Verhältnis von ‚ökonomischer‘ und ‚immanenter‘ Trinität, 275.

¹⁹⁴ Jüngel, GaGdW, 480.

¹⁹⁵ Mit Barth (unter Bezug auf KD I/1, 404) betont Jüngel, dass die Trinitätslehre *keine* Setzung, sondern Auslegung des Wortes Gottes als Ereignis ist. Gottes Gottheit kann nicht gesetzt werden. Gott allein ist Ursprung Gottes, also der allein sich selbst Setzende. Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 36.

¹⁹⁶ Vgl. Jüngel, GaGdW, 481.

¹⁹⁷ Jüngel bezeichnet Dogmatik allgemein als „konsequente Exegese“ (Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 123).

¹⁹⁸ Vgl. Jüngel, GaGdW, 258.

¹⁹⁹ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 277.

²⁰⁰ Diese Selbstbeschränkung kommt dem Menschen als sakramentale Bestimmtheit des göttlichen Gegenständlich-Seins zugute. Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 66.

²⁰¹ Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, 6.

göttlichen – und auch des menschlichen – Wesens außerhalb der eschatologischen Einheit von Gott und Jesus.²⁰² Die Erfahrung, wer Jesus Christus ist, ist immer auch die Erfahrung, *woran* man mit ihm ist. Diese Erfahrung kann nicht ohne Gott gemacht werden, der diesen Jesus zu dem gemacht hat, der er ist. Daher muss immer von Gott geredet werden, wenn von Jesus geredet wird.²⁰³

Wenn Gott nun den historischen Menschen Jesus zum Christus gemacht hat, so muss laut Jüngel der Glaube auch an diesem historischen Menschen interessiert sein und wissen wollen, was eben über ihn zu wissen ist.²⁰⁴ Es ist zudem der Aspekt der Abwesenheit – das historische Problem der Parusieverzögerung –, der zur Frage nach dem historischen Jesus führt.²⁰⁵ Auch wenn das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus nicht historisch begründet werden kann,²⁰⁶ so darf es doch keinen Widerspruch zwischen der Frage nach dem historischen Jesus und dem Christus geben.²⁰⁷ Die dogmatische Wahrnehmung ist auf die historische Wahrnehmung angewiesen, sie legt die historisch wahrgenommene Sprache aus.²⁰⁸ Zur Frage nach der Historizität der Auferstehung schreibt Jüngel, dass die Gewissheit der Auferstehung, in der deren Zeugen lebten, dogmatisch wichtiger ist als deren historische Berichte. Der historische Kontext macht die Auferstehung naheliegend, aber nicht zwingend notwendig.²⁰⁹ Die Auferstehung ist als Ereignis in seiner Einmaligkeit allen historischen Analogien und Korrelationen entzogen.²¹⁰

Jüngel will das Menschsein Jesu nun primär durch seine Ankündigung der Gottesherrschaft definiert wissen,²¹¹ die eine umfassende und elementare Unterbrechung des Lebenszusammenhangs seiner Welt bedeutet.²¹² „Sein Menschenleben war ein Sein in der Tat

²⁰² Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 276.

²⁰³ Vgl. Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, 13. Dies Struktur der Offenbarung entspricht der Struktur der ‚Erfahrung mit der Erfahrung‘, durch welche die Menschen an der Offenbarung teilhaben und zum Glauben kommen. Laura-Christin Krannich fasst dies treffend zusammen: „Der Mensch muss außer sich geraten, um wahrhaft er selbst zu werden – so wie Gottes Offenbarungshandeln in der Menschwerdung ein Aus-sich-Heraustreten ist.“ (Krannich, ‚Erfahrung mit der Erfahrung‘, 116)

²⁰⁴ Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 218. Vgl. zu der Frage nach dem historischen Jesus bei Jüngel auch Landmesser, Der geschichtliche Ort des historischen Jesus, 174.

²⁰⁵ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 276.

²⁰⁶ Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 216.

²⁰⁷ Vgl. a. a. O., 219.

Murrmann-Kahl urteilt hier kritisch, dass nicht wirklich beim vorösterlichen Jesus angesetzt werden, sondern bereits das Osterbekenntnis bei der Betrachtung des historischen Jesus mitgedacht werde (vgl. Murrmann-Kahl, Eberhard Jüngel als Erbe Karl Barths, 44). Er sieht darin die Gefahr, die Menschheit Jesu doketisch zu verkürzen und sie nur als eine Erscheinung des ewigen Logos zu verstehen (Vgl. a. a. O., 45).

²⁰⁸ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 285.

²⁰⁹ Vgl. a. a. O., 287.

²¹⁰ Vgl. a. a. O., 288.

²¹¹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 483.

²¹² Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 219.

des Wortes von der Gottesherrschaft“²¹³. Das Sein Jesu, die Offenbarung Gottes in ihm war und ist ein Sprachereignis.²¹⁴ Als solches war das Sein Jesu als Wort Gottes ein Ereignis von Wahrheit.²¹⁵

Die eschatologische Gottesherrschaft war die Macht, welche die Existenz Jesu bestimmt hat.²¹⁶ Er existierte so sehr vom väterlichen Majestätsakt her, dass er ohne die Gottesherrschaft keine selbstständige Existenz hatte.²¹⁷ Er „ek-sistierte ganz und gar und restlos von Gott selbst – von dem jetzt seine Herrschaft durchsetzenden Gott – her“²¹⁸. Daher verkündigte er mit einem unvergleichlichen, singulären Anspruch bezüglich des Verhältnisses der Gottesherrschaft zu seiner Person.²¹⁹

Zu dieser Unterbrechung der Lebenszusammenhänge, die in Jesu Verkündigung geschieht, gehört auch ein neues, aber eigentlich – so Jüngel – ursprüngliches Zeitverständnis. Es geht nicht um den zeitlich messbaren Abstand des Gottesreiches, das von Jesus angekündigt wird. Vielmehr wird Zeit im ursprünglichen Sinne aus „Zeit zu ...“ verstanden. „Gottes Jetzt und unser Jetzt-Hier sind inkommensurabel.“²²⁰ Das Kommen der Gottesherrschaft ist nicht in einem weltlich messbaren, chronologischen Zeitverständnis zu fassen. Das Kommen der Gottesherrschaft ist *adventus*. Die Dringlichkeit und die Nähe der Botschaft Jesu lassen sich nicht in chronologischer Zeit ausdrücken.²²¹ Die Nähe der Gottesherrschaft gehört zu ihrem Wesen, ist also keine Eigenschaft.²²²

Die Gottesherrschaft ist eine neue Heilsgemeinschaft mit Gott, in der sich Gott selbst ausdrückt.²²³ Sie ist „Gott selbst im Ereignis seiner Herrschaft“²²⁴, daher ist sie Subjekt ihrer eigenen Ankunft. Sie wird nicht von jemanden anderes herbeigebracht oder heraufbeschworen.

²¹³ Jüngel, GaGdW, 483. Die Wendung „Sein in der Tat“ verwendet Jüngel auch in Bezug auf Barths Vorstellung einer Urentscheidung Gottes. Gott setzt sich in dieser Entscheidung selbst in Beziehung, sowohl intern als auch extern. Diese Urentscheidung ist die Gnadenwahl Gottes (vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 82). Diese betrifft jedoch nicht nur den erwählten Menschen, sondern auch den erwählenden Gott (vgl. a. a. O., 83). Jesus ist dann sowohl der erwählende Gott als auch der erwählte Mensch (vgl. a. a. O., 85).

²¹⁴ Vgl. Axt-Piscalar, Gott – um seiner selbst willen interessant, 56. Krannich weist darauf hin, dass hinter diesem Verständnis der Offenbarung als Sprachereignis das Denken von Ernst Fuchs und die Sprachtheorie von John Austin stehen. Letzterer betonte die bei Jüngel aufgenommene Handlungsdimension der Sprache. Sprache bezieht das Gegenüber in den Sprechakt ein. Wenn Gott selbst der Redende ist, teilt er sich selbst mit. Vgl. Krannich, „Erfahrung mit der Erfahrung“, 113.

²¹⁵ Zur Verbindung von Wahrheit und Sprache vgl. Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, 18.

²¹⁶ Vgl. Jüngel, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, 129.

²¹⁷ Vgl. a. a. O., 142.

²¹⁸ Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 231.

²¹⁹ Vgl. a. a. O., 229.

²²⁰ A. a. O., 232.

²²¹ Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 233. Mehr zu Jüngels Zeitverständnis vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 232–270.295.

²²² Vgl. Jüngel, Paulus und Jesus, 175. Vgl. auch Weinhardt, Eberhard Jüngel und die liberale Theologie, 37.

²²³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 484.

²²⁴ Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 230.

Die Gottesherrschaft ist das Gegenteil göttlicher Machtbesessenheit nach menschlicher Vorstellung. Sie ist vielmehr Hilfe für die weltlich Machtlosen, die im Reich Gottes mit diesem zusammen sein werden.²²⁵

Durch die neue Gottesgemeinschaft erlangen auch die Menschen ein neues Selbst- und Nächstenverhältnis.²²⁶ Jesus – als derjenige, für den sich die Gottesherrschaft als Verkündiger entschieden hat²²⁷ – lässt als Verkündiger der Gottesherrschaft den Majestätsakt der Durchsetzung Gottes an sich selbst vollziehen.²²⁸ Jesu Selbstverhältnis war demnach grundsätzlich durch sein Gottesverhältnis bestimmt.²²⁹

Besonders in den Gleichnissen kommt die Gottesherrschaft zur Sprache.²³⁰ Jüngel betont, dass die „*elementare Unterbrechung des Weltzusammenhanges* als Prädikat der *Offenbarung*“²³¹ zu verstehen ist. Als Beispiel für eine Verdrehung dieses Verhältnisses dient Jüngel hier Emmanuel Lévinas,²³² der dieses Verhältnis Jüngel zufolge verkehrt. Bei Levinas führe die imperative Nähe des Menschen, eine Unterbrechung durch andere Menschen, erst zu der Frage nach dem Transzendenten und damit nach Gott. Jüngel macht dagegen stark, dass es eine Unterbrechung Gottes ist, die erst zu der imperativischen Nähe der Menschen führt.²³³ Dies drückt sich gleichnishaft in der Verkündigung Jesu aus. Gottes „Zur-Sprache-Kommen“ wird von Jesus im Gleichnis der weltlichen Sprache zugesprochen. Die Gleichnisrede ist somit eine dem Kommen Gottes analoge Sprache.²³⁴ In den Gleichnissen und im Sein Jesu ist die neue

²²⁵ Vgl. a. a. O., 243.

²²⁶ Vgl. Jüngel, GaGdW, 487.

²²⁷ Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 230.

²²⁸ Vgl. Jüngel, GaGdW, 488.

²²⁹ „Als der ganz von Gott her ek-sistierende [sic] Mensch ermöglichte Jesus den Glauben an Gottes väterliche Nähe, an die Nähe Gottes als des Vaters.“ a. a. O., 493.

²³⁰ Vgl. a. a. O., 403.

²³¹ Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 219. Ähnlich auch: Nicht die „Geschichte macht Offenbarung als Ereignis *möglich*, sondern weil die Offenbarung von sich aus nach dem Prädikat der Geschichte verlangt, ist Offenbarung als Ereignis *möglich*“. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 78.

²³² Vgl. dazu beispielsweise Lévinas, Emmanuel, Hermeneutik und Jenseits, in: ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 2004, 132–149.

²³³ Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 219.

²³⁴ Vgl. a. a. O., 227. Das komplexe Analogieproblem der theologischen Sprache besteht darin, dass die Sprache des Glaubens aus Metaphern besteht. Die Worte des Glaubens stehen in einem neuen, eschatologischen Zusammenhang und haben daher neue Bedeutung (vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 110). Diese Bedeutung muss jedoch erst entdeckt werden.

Im Gleichnis geschieht etwas Ähnliches wie in der Metapher. Die Fülle der Bedeutungsmöglichkeiten wird nicht wie in der Aussage auf eine bestimmte Möglichkeit reduziert, sondern hat in ihrer Funktion als Anrede eine entdeckende Kraft (vgl. a. a. O., 135). Der Mensch ist dabei Entdecker und Entdeckter, da er in der Welt ist und sich von dieser beanspruchen lässt (vgl. a. a. O., 140). Die Wirklichkeit wird um neue Möglichkeiten bereichert, da die Metapher auf diese Weise ein Weg der Wissensvermittlung ist (vgl. a. a. O., 129). In der Metapher wird die Bewegung in der Sprache und die Bewegung des Seins in die Sprache gewahrt, da sie die Sprache und den Seinsbezug des Menschen erweitern. Sie führen das Wirkliche über die Wirklichkeit hinaus, indem sie die Wirklichkeit präzisieren und pointieren, da hier eine Partizipation an Wahrheit geschieht (vgl. a. a. O., 143). Daher hat die geglückte Metapher „axiomatische Kraft und axiomatische Würde.“ (a. a. O., 144)

„Selbstverständlichkeit der Versöhnung“²³⁵ wahrzunehmen, die charakteristisch für die Gottesherrschaft ist. Diese neue Selbstverständlichkeit ist diejenige der Liebe als Manifestation der Versöhnung mit dem Gott, der die Liebe ist.²³⁶ Diese Hochschätzung des Gleichnisses kann mit Lukas Bormann als „geradezu sakramentale Funktion“²³⁷ derselben verstanden werden, die durchaus als theologische Überforderung dieser Sprachform kritisiert werden kann.²³⁸

Jüngel spricht von Jesus nicht als „königliche[m] Mensche[n]“ oder „göttliche[m] Mann“, da er Jesus als geradezu „seltsam menschliche[n] Mensch[en]“²³⁹ versteht. In Jesus verbindet sich seine theologisch anspruchsvolle Verkündigung mit einer gänzlich irdischen Existenz, was auch zu seiner Zeit schon zu Spannungen geführt hat.²⁴⁰ Jüngel interpretiert Jesus als jemanden, der höchste Ansprüche im Blick auf seine Verkündigung stellte und vollkommen anspruchslos im Blick auf sich selbst war. Seine Gelassenheit interpretiert er als Zeichen seiner Fähigkeit, sich vorbehaltlos auf Gott zu verlassen.²⁴¹ „Indem er nichts für sich selbst sein wollte, war er nicht nur bei Gott, sondern war zuvor schon Gottes Wort bei ihm.“²⁴²

Die Menschlichkeit, die Gott in Jesus annimmt, ist ein Ereignis der *Gottheit* Gottes,²⁴³ da Gott in der Erwählung Jesu eine „göttliche Entscheidung über Gottes Sein“²⁴⁴ fällt. In Jesus definiert sich Gott als „menschlicher Gott“.²⁴⁵ Jüngel drückt durch die starke Betonung der Menschlichkeit des Menschen Jesus seine Nähe zu den Menschen *und* zu Gott aus. Deshalb war er der *wahre Mensch*. Jesus war *als Mensch* offen für die unmittelbare Nähe Gottes zu ihm. „Sein Menschsein bestand in der Freiheit, nicht *für sich selbst* sein zu wollen.“²⁴⁶ Die Sünde besteht gerade in der Verfehlung der Unterscheidung von Gott und Mensch. Der wahre Sohn Gottes begibt sich in die Abhängigkeit des menschlichen Seins und setzt sich dem Tod aus. Gott wurde

Mehr zu Jüngels Metapherntheorie in ihrem Kontext vgl. Fuchs, Frank, Die Stellung in der neueren Metapherntheorie und Linguistik, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 299–305. Malte Dominik Krüger verweist darauf, dass die Metaphorologie ein prominenter Kritikpunkt in der Diskussion um Jüngels Theologie ist. Vgl. Krüger, Bildhermeneutische Theologie, 60.

²³⁵ Jüngel, GaGdW, 487.

²³⁶ Vgl. a. a. O., 488.

²³⁷ Bormann, Die Gottesherrschaft als Gleichnis, 166.

²³⁸ Vgl. a. a. O., 167. Kritisch bemerkt Bormann zudem, dass die Interpretation der Gleichnisse Jesu bei Jüngel durch eine schematisierende Abstraktheit gekennzeichnet ist, durch die ethische und politische Dimensionen derselben aus dem Blick geraten. Die heutige Forschung stimmt zudem nicht mit Jüngels Annahme überein, dass die Gottesherrschaftsgleichnisse besonders authentisch oder alt sind. Der daraus folgenden Bewertung bei Jüngel kann daher nicht gefolgt werden (vgl. a. a. O., 167).

²³⁹ Jüngel, GaGdW, 489.

²⁴⁰ Vgl. ebd.

²⁴¹ Vgl. a. a. O., 490.

²⁴² Jüngel, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, 136.

²⁴³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 510.

²⁴⁴ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 75.

²⁴⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 469 f.

²⁴⁶ A. a. O., 490.

somit Mensch, „um Mensch und Gott so streng zu unterscheiden, daß sie zusammenzusein vermögen“²⁴⁷. Hier deutet sich bereits das Thema der Unterscheidung und auch der Selbstunterscheidung an, was unten noch für die Trinitätslehre wichtig wird.

2.3.2 *Tod und Auferweckung Jesu*

Jesu Menschsein ist laut Jüngel ein Gleichnis für die Liebe Gottes und der Vollzug der neuen Gemeinschaft, die er verkündigt.²⁴⁸ Der Mensch Jesus ist „*das Gleichnis Gottes*“²⁴⁹. Deshalb wird das Wesen Gottes durch Jesus offenbart, und deshalb wird das Wesen Gottes sagbar.²⁵⁰ Durch seinen Tod wird seine Freiheit extern bestätigt, da sich darin der notwendige Konflikt dieser Freiheit mit dem Gesetz – oder besser der Konflikt zwischen der freien Erfüllung des Gesetzes mit dem Zwang des Gesetzes – ausdrückt.²⁵¹ Das Auftreten Jesu unterbricht den gewohnten Gang der Welt, *ohne* jedoch eine neue Ordnung einzusetzen. *Alle* bestehenden Programme oder Prinzipien – auch Familienverhältnisse und damit zusammenhängend die Autorität der Tora²⁵² – werden infrage gestellt, daher konnte seine Umwelt ihn nicht einordnen.²⁵³

Letztlich ist es für Jüngel somit der Tod Jesu und die Ohnmacht des Menschen Jesu, welche die Macht Gottes offenbart. Ohne das Kreuz wäre keine christliche Verkündigung möglich.²⁵⁴ Jesus erleidet in seinem Tod die Gottlosigkeit der Welt, Gott setzt sich in ihm dem Vergehen aus.²⁵⁵ Der Kreuzestod bildet das „Integral seiner Existenz“²⁵⁶. Jesu vollkommenes Verlassen auf Gott führt ihn – in der Perspektive des Gesetzes, mit dem er in Konflikt gerät – in einen Tod vollkommener Gottesferne, der jedoch nur im Horizont von Gottbezogenheit als solcher verstanden werden kann.²⁵⁷ Das Gesetz bestraft die andere, neue Selbstverständlichkeit, das neue Gottesverhältnis der neuen Gottesgemeinschaft, die Jesus verkündigt.²⁵⁸ Das bedeutet,

²⁴⁷ Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 241.

²⁴⁸ Vgl. Jüngel, GaGdW, 491.

²⁴⁹ A. a. O., 394.

²⁵⁰ Vgl. ebd.

²⁵¹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 493.

²⁵² Die Autorität der Tora wird laut Jüngel dann infrage gestellt, wenn deren Vorstellung von Ordnung kritisch betrachtet wird (Beispiel: Jesus scheint die Autorität seiner Mutter nicht anzuerkennen, und damit steht auch die Vorstellung der Tora, die seine Mutter als Autorität sieht, in Frage). Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 235.

²⁵³ Vgl. a. a. O., 228.

²⁵⁴ Vgl. Jüngel, Der Tod des lebendigen Gottes, 122.

²⁵⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 503. Vgl. auch Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 97; 122.

²⁵⁶ Jüngel, GaGdW, 494.

²⁵⁷ Vgl. a. a. O., 495.

²⁵⁸ Vgl. a. a. O., 487.

dass Jesus in seinem Tod die Gottlosigkeit der Welt, die seine Gottesnähe nicht aushält, erleidet.²⁵⁹

Dieser Horizont der Gottgewissheit steigert die Gottverlassenheit des Kreuzestodes umso mehr.²⁶⁰ „[I]m Tode Jesu [wird] die (unsere Zeit beendende, weil neue Zeit zeitigende) *Macht der Gottesherrschaft* mit der *Ohnmacht dieses Menschen* identifiziert“²⁶¹. Die Gottverlassenheit am Kreuz muss in Jüngels Verständnis als Werk Gottes interpretiert werden.²⁶² Gottes Sein als ein Sein im *Werden* ist im Tod Jesu auch ein vom Vergehen bedrohtes Werden.²⁶³ Das Leiden betrifft nicht nur die Person des Sohnes. Der Vater ist nicht vom Leiden des Sohnes ausgeschlossen – das Leiden des Vaters ist vielmehr der Grund für die Dahingabe des Sohnes.²⁶⁴ In diesem Erleiden entzieht Gott dem Tod dessen Wesen – die Negation – und nimmt dem Tod damit seine Macht. „Der Tod ist in der Ohnmacht des Gottessohnes entmächtigt worden.“²⁶⁵

Noch mehr aber muss die Auferweckung als Selbstidentifikation Gottes mit dem Gekreuzigten, mit dem toten Menschen in seiner Gottverlassenheit und mit dem Leben Jesu verstanden werden. Dieser Glaube, der Osterglaube, ist für Jüngel wesentlich der christliche Glaube.²⁶⁶ Dass die implizite Christologie zu Lebzeiten Jesu nie zur Explikation kam, ist laut Jüngel entscheidend gewesen für das Verhältnis zwischen Jesus zu seinen Mitmenschen.²⁶⁷ Das österliche Bekenntnis setzt gerade voraus, dass Jesus zu Lebzeiten *keine* christologische Würde beansprucht hat.²⁶⁸

Hinsichtlich der Identität des erhöhten mit dem irdischen Jesus betont Jüngel, dass auch der Auferweckte ‚ganz und gar und restlos‘ von Gott her lebt. Im Glauben an die Auferweckung

²⁵⁹ Vgl. a. a. O., 503.

²⁶⁰ Vgl. a. a. O., 495.

²⁶¹ Jüngel, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, 134.

²⁶² Vgl. Jüngel, GaGdW, 496.

²⁶³ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 97.

²⁶⁴ Vgl. a. a. O., 101.

²⁶⁵ Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, 120. „Der Tod ist in der Ohnmacht des Gottessohnes entmächtigt worden.“

²⁶⁶ Vgl. Jüngel, GaGdW, 497.

²⁶⁷ Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 236.

²⁶⁸ Vgl. a. a. O., 237. Damit wird erneut deutlich, welche Bedeutung der historische Jesus für das theologische Denken Jüngels hat: „Dogmatisch ist der historische Jesus in genau dem Maße von Bedeutung, in dem das Geheimnis seiner personalen Identität über seine irdische Lebensgeschichte und Leidensgeschichte und damit über seinen Tod hinausweist.“ A. a. O., 238.

Jüngel geht dementsprechend davon aus, dass nur manche der neutestamentlichen Aussagen Jesu über den Menschensohn authentische Jesusworte sind. Diese authentischen Jesusworte seien von der Gemeinde im Nachhinein christologisch weitergedacht und mit einem Hoheitsanspruch ausgestattet worden, der nicht dem Selbstverständnis des historischen Jesus entsprochen habe. Vgl. Jüngel, Paulus und Jesus, 244 f.

wird demnach erkannt, was und wer Jesus immer schon war: eine von Gott her „existierende“²⁶⁹ Person.

2.3.3 Die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater – das *vestigium trinitatis*

Die Person des Sohnes ist darin göttlich und *Person*, dass sie nicht sich selbst, sondern den Vater zur Geltung bringt.²⁷⁰ Voraussetzung der Selbstidentifikation ist die Selbstunterscheidung Jesu von Gott als Vater. Jüngel spricht von einer Unterscheidung von Gott und Gott in der Selbstidentifikation Gottes mit Jesus. Diese ist eine Handlung Gottes, in der er sich selbst definiert. Das Kerygma der Auferstehung bedeutet die Selbstdefinition Gottes durch den Gekreuzigten.²⁷¹ „[I]m Gegenüber erst von Gott und Gott, von Vater und Sohn, erweist sich Gott als der, der er ist. Er ist Gott der Geist, der Vater und Sohn im Tode Jesu in realer Unterschiedenheit, also im Gegenüber, eins sein lässt.“²⁷² Dieses in sich unterschiedene Sein Gottes ist in der Offenbarung in Einheit, die von Jüngel als „Wiederholung Gottes“ bezeichnet wird.²⁷³ Gerade in der Spannung zwischen österlicher Hoheit und irdischer Niedrigkeit wird die Einheit von wahren Gott und wahren Menschen in Jesu Sein konstituiert.²⁷⁴

Das Motiv für die göttliche Selbstunterscheidung war es laut Jüngel, dass Gott sich nicht selbst ohne das Andere, das Geschöpf, lieben wollte.²⁷⁵ Gottes Liebe muss als Selbstlosigkeit verstanden werden. „Die Liebe Gottes offenbart sich also merkwürdigerweise in der Dahingabe des Geliebten.“²⁷⁶ Wie bereits dargestellt, führt somit gerade die Gottverlassenheit am Kreuz laut Jüngel zu der Unterscheidung zwischen Gott und Gott und damit zur Trinitätslehre.²⁷⁷ Jesu Leben und Tod waren laut Jüngel Stellvertretung: Sein Handeln war Stellvertretung Gottes. Sein Erleiden war Stellvertretung für uns als leidender Gottessohn.²⁷⁸ Wie bereits zuvor

²⁶⁹ Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 239.

²⁷⁰ Vgl. Ebd.

²⁷¹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 498.

²⁷² a. a. O., 504.

²⁷³ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 28. Jüngel bezieht sich hier auf Barth. Dieser schreibt: „Der Name des Vaters, des Sohnes und des Geistes besagt, daß Gott in dreimaliger Wiederholung der eine Gott ist, und das so, daß diese Wiederholung selbst in seiner Gottheit begründet ist, also so, daß sie keine Alteration seiner Gottheit bedeutet, aber auch so, daß er nur in dieser Wiederholung der eine Gott ist, so, daß seine eigene Gottheit damit steht und fällt, daß in dieser Wiederholung Gott ist, aber eben darum so, daß er in jeder Wiederholung der eine Gott ist.“ (Barth, KD I/1, 369.)

²⁷⁴ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 278.

²⁷⁵ Jörg Dierken sieht in der Unterscheidung ein zentrales Motiv für Jüngel, fragt aber kritisch nach dem modalen Status Gottes. „Wenn Gott durch die Sequenz von Unterscheidungen im Jenseits des modalen Relationsgefüges verortet werden soll – er ist eben ‚mehr‘ als notwendig –, dann bedürfte es eines erheblichen gedanklichen Aufwands, um zu explizieren, inwiefern ihm nicht das Prädikat der ‚Verhältnislosigkeit‘ zu Eigen wird.“ Dierken, Substanz oder Subjekt, 90.

²⁷⁶ Jüngel, GaGdW, 500.

²⁷⁷ Vgl. ebd.

²⁷⁸ Vgl. a. a. O., 503.

erwähnt, versteht Jüngel Jesus als das einzige *vestigium trinitatis* (I.2.3.3), weil *nur* von seinem Leben, seinem Sterben und der Auferweckung her das Bekenntnis zum dreieinigen Gott der Liebe verstanden werden kann. Gottes Selbstdefinition nötigt dazu, von ihm in der Unterscheidung von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu sprechen.

In der Auferweckung geschieht die Selbstoffenbarung, weil sich hier das Wesen Gottes in seinem Handeln zu erkennen gibt. Gott offenbart sich als die Liebe, die den Tod überwindet, als das Leben, das den Tod in sich aufnimmt. Gott begibt sich in die Fremde des Todes und überwindet in der Auferweckung Jesu den Tod. Die Wendung des Todes in das Leben ist kein weltliches Ereignis unter anderen, sondern die *Wende* der Welt.²⁷⁹ Der Mensch bekommt Anteil am Sein Gottes durch die Gnade, dass Gott es zum Teil seines Seins macht, „eines jeden Menschen Gott zu *werden*“²⁸⁰. Die Auferstehung zeigt, dass dort, „wo Gottes Sein im Werden mit dem Vergehen verschlungen war, das Vergehen in das Werden verschlungen wurde“²⁸¹. Gottes Leben ist zum Tod fähig und lässt ihn sich unseretwillen gefallen.²⁸² Gottes Sein *bleibt* ein Sein im Werden, weil er sich dem ‚Nein‘ des Todes aussetzt und sich darin selbst in seiner Bejahung treu bleibt. In der Auferstehung setzt sich das ‚Ja‘ Gottes – zu sich und zu dem Anderen seiner selbst – durch.²⁸³

Christliche Theologie ist laut Jüngel die Explikation und Selbstkritik des Glaubens an Jesus Christus, durch die wahre Gotteserkenntnis in der Ursprungssituation des Gekreuzigten. Diese Gotteserkenntnis bricht mit dem, was man als allgemeinen oder natürlichen Gottesbegriff bezeichnen könnte.²⁸⁴ Und dementsprechend ist deutlich geworden, dass auch Gottes Allmacht mit der weltlichen Vorstellung von Macht und beispielsweise dem Bild eines tyrannischen Herrschergottes im Gleichnis eines menschlichen Machthabers brechen muss.²⁸⁵ Sowohl

²⁷⁹ Vgl. a. a. O., 499.

²⁸⁰ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 103.

²⁸¹ A. a. O., 122.

²⁸² Vgl. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, 121.

²⁸³ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 122.

²⁸⁴ Vgl. a. a. O., 209.

²⁸⁵ Jüngel lehnt eine Verkehrung des Allgemeinheitsanspruches zu der Behauptung von Allgemeinheit in der natürlichen Theologie zwar ab. Er plädiert stattdessen für eine ‚natürlichere Theologie‘: Das *besondere* Ereignis der Offenbarung hat einen *allgemeinen* Anspruch (vgl. Jüngel, Gott – um seiner selbst willen interessant, 197. Vgl. dazu ebenfalls Jüngel, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems, 158–177).

In den „Gelegentlichen Thesen zum Problem der natürlichen Theologie“ spiegelt sich Jüngels Ablehnung einer natürlichen Theologie wider. Das Problem derselben wird hier in die Wahrheitsfrage der Religionen überführt, auf die Jüngel eine exklusivistische Antwort findet. Die Identifikation von Wahrheit in Jesus Christus hat einen exklusiven Anspruch, der keiner Korrektur oder Ergänzung bedarf. Es gibt kein Heil und keine wahre Gotteserkenntnis außer in Christus. Diese Exklusivität wird dann mit der Universalität der Beziehung Gottes auf den Menschen ausgeglichen. Gott ist mit allen Menschen als seinen Kindern verbunden, auch wenn sie sich auf andere Götter oder gar nicht auf Gott beziehen. Jüngel macht keinen soteriologischen Unterschied zwischen Aberglauben und Atheismus (vgl. Jüngel, Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie, 199). Christoph Kock sieht in der *natürlicheren* Theologie eine Umkehrung der Denkbewegung, von der die natürliche Theologie geprägt ist: Nicht Gott wird von den Erfahrungen des Menschen her gedacht, sondern die Erfahrungen

göttliche Allmacht als auch göttliche Freiheit versteht Jüngel als etwas anderes als reine Absolutheit.²⁸⁶ Der Kern aller wahren Macht ist laut Jüngel die Liebe, demnach ist das Wahrheitskriterium aller wahren Macht mitzuleiden und so das Leiden zu überwinden.²⁸⁷ Auf das Verständnis der Liebe als Wesen bei Jüngel wird unten noch vertieft eingegangen (I.3.3). Zunächst soll nach der Herrschaft Gottes gefragt werden, die bereits in diesem Kapitel als Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu thematisiert wurde.

2.4 Die Gottesherrschaft

Macht findet ihre stetig ausgeübte, somit institutionalisierte Form in Herrschaft.²⁸⁸ Die Frage nach der Macht Gottes betrifft daher direkt auch die Frage nach der Gottesherrschaft. Auch im Hinblick auf die Gottesherrschaft bezieht sich Jüngel konsequent auf Kreuz und Auferstehung. In der Auferstehung wird die Herrschaft des Gekreuzigten offenbart, da Gott sich hier mit dem getöteten Jesus identifiziert.²⁸⁹ In dieser Identifikation kommt es zu einer Erhöhung Jesu und einer Selbsterniedrigung Gottes. Jesus wird das göttliche Leben mitgeteilt. Gott eignet sich den menschlichen Tod an.²⁹⁰

2.4.1 Die Monarchie Gottes

Zur Explikation der Gottesherrschaft greift Jüngel auch auf den Begriff der Monarchie – der kosmischen Alleinherrschaft Gottes – zurück, wie er ihn bei Gregor von Nazianz findet.²⁹¹ Der Begriff der Monarchie betont die Einfachheit der Herrschaft Gottes. Mit Gregor von Nazianz

werden von Gott her gedacht (vgl. Kock, Ein Komparativ als Ausweg aus der Sackgasse, 94). Die Rechtfertigungslehre ersetzt das Anliegen der natürlichen Theologie, da sie deren Allgemeinheitsanspruch bekommt (vgl. a. a. O., 95). Kock kritisiert, dass eine solche natürlichere Theologie immer noch an dem Dilemma der natürlichen Theologie teilhaben muss, da sie zwar denkbar, aber nicht denknotwendig ist. Es gibt keinen Nachweis für die Selbstverständlichkeit Gottes (vgl. a. a. O., 97).

Im Bezug auf die Kategorie des Geheimnisses kritisiert zudem Dirk Evers, dass die christologische Engführung von Jüngels Exklusivismus der Kategorie unangemessen sei. Er fordert eine universalistische Perspektive, die auch außerhalb des Christentums und außerhalb des Glaubens nach dem Geheimnis fragt. Vgl. Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 147.

²⁸⁶ Vgl. Jüngel, *Meine Theologie*, 8.

²⁸⁷ Vgl. ebd. „Gott erleidet den Tod, um sich gerade in dieser Tat des Leidens als Gott zu erweisen. Erweist sich aber Gott im Tode als Gott, dann erweist sich Gott nicht ohne den Tod als Gott.“ Jüngel, *Der Tod des lebendigen Gottes*, 122.

²⁸⁸ Herrschaft wird in der Soziologie als institutionalisierte Form der Macht verstanden werden. Vgl. Steinbach, *Grundbegriffe der Soziologie*, 208. Natürlich kann kein soziologischer Begriff in direkter Analogie auf Gott übertragen werden. Wenn jedoch nach Gottes Macht gefragt wird, muss immer auch nach seiner Herrschaft gefragt werden.

²⁸⁹ Vgl. Jüngel, *Thesen zur Grundlegung der Christologie*, 289.

²⁹⁰ Vgl. a. a. O., 291.

²⁹¹ Vgl. Gregor von Nazianz *Oratio XXIX Theol. III, 2*, in: PG 36, 73–104, 76. Gregor geht davon aus, dass allein Monarchie – und nicht Anarchie oder Polyarchie – für Gott angemessen ist. Vgl. Jüngel, *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre, 246. Jüngel bringt an dieser Stelle kein eigenes Argument gegen die Monarchie des Vaters, sondern referiert nur Gregor.

interpretiert Jüngel die Rede von der göttlichen Monarchie als Herrschaft des dreieinigen Gottes, nicht nur des Vaters, wie es in anderen altkirchlichen Konzeptionen geschieht.²⁹²

Jüngel reflektiert weiter auf Gregor von Nazianz, wenn er schreibt, dass ein abstrakter Monotheismus *ad absurdum* führe, und er sich hingegen für die Monarchie des dreieinigen Gottes als eines *konkreten Monotheismus* ausspricht. Die ‚trinitarische Mitbestimmung‘ garantiert Gregor zufolge eine gute Regierung Gottes *allein* über alles Seiende.²⁹³

Die Alleinherrschaft Gottes ist wie sein Wesen dreieinig und somit die Herrschaft aller drei Personen in ihrer Gemeinschaft. Die Gemeinschaft der drei Personen beschreibt Jüngel als ‚Gemeinschaft des gegenseitigen Andersseins‘. Sie vereint und trägt noch die größten Gegensätze – auch den von Allmacht und Kreuz –, weil Gott diese mit immer noch größerer Selbstentsprechung überbietet.²⁹⁴ Wie bereits deutlich wurde, offenbart Gott dies in der Überwindung des Gegensatzes von Leben und Tod in der Auferstehung des Gekreuzigten.²⁹⁵

Hier wird ersichtlich, warum der Begriff der Allmacht wie der Begriff der Herrschaft bei Jüngel ein trinitarischer ist: Nur im Zusammenwirken der drei göttlichen Personen, der Überwindung des Todes, ist Gott allmächtig. Gott umfasst den Gegensatz von Leben und Tod, er ist Herr des Gegensatzes. Jüngel versteht den „Vater als Ursprung allen Lebens; de[n] Sohn als der den Tod Erleidende[n]; de[n] Geist als das diesen Gegensatz versöhnende *vinculum caritatis et pacis inter patrem et filium!*“²⁹⁶ Murrmann-Kahl sieht in diesem Gedanken der Überwindung des Todes ein Festhalten Jüngels an der Aseität und den damit einhergehenden Herrschaftsbestimmungen, von denen dieser sich eigentlich verabschieden wollte. Die absolute Selbstbestimmung als Liebe ist in dieser Sichtweise absolute Bestimmung des Vaters über den passiven Sohn und damit letztlich hierarchische Herrschaft.²⁹⁷ Michael Korthaus hält dieser Kritik entgegen, dass es gerade Gott sein muss, der den Tod überwindet, aber diese Überlegenheit nicht in Aseität für sich behält, sondern sich dem Menschen heilvoll zuwendet. Er wirft Murrmann-Kahl im Gegenzug vor, im Sinne des neuzeitlichen Subjekts zu argumentieren, das keine göttliche Subjektivität erträgt und sich letztlich nicht für die Gottheit Gottes interessiert.²⁹⁸

²⁹² Vgl. Jüngel, *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre, 246.

²⁹³ Vgl. a. a. O., 248.

²⁹⁴ Vgl. a. a. O., 251.

²⁹⁵ Vgl. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, 20.

²⁹⁶ Jüngel, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche*, 155.

²⁹⁷ Vgl. Murrmann-Kahl, *„Mysterium trinitatis“?*, 131.

²⁹⁸ Vgl. Korthaus, *Kreuzestheologie*, 320.

2.4.2 Knechtschaft als Herrschaft

Wahre Mächtigkeit ist laut Jüngel der Vollzug von Freiheit, konkret der freie Vollzug der Liebe.²⁹⁹ Nur *wahre* Freiheit ermöglicht *wahre* Mächtigkeit. Die Herrschaft Gottes über die Welt muss seinem Wesen, der Liebe, entsprechen. Jüngel ordnet die Liebe, das Wesen Gottes, der Macht über – „Nur die Liebe ist allmächtig.“³⁰⁰ Herrschaft als ‚einfache‘ Allmachtausübung eines weltlich notwendigen Gottes, dessen Herrschen über seiner Liebe und seinem Erbarmen steht, lehnt Jüngel als zu weltlich gedacht ab.³⁰¹ „So denkt man sich ja auf Erden einen Herrn: daß er zunächst einmal Macht hat und daraufhin vielleicht barmherzig sein kann – oder eben auch nicht.“³⁰² Gottes Herrschaft ist diejenige seiner Barmherzigkeit; sein Recht ist das Recht seiner Gnade.³⁰³

Infolge dieser Umdeutung ist es konsequent, dass Jüngel auch in der Auseinandersetzung um die Frage nach der Autorität der Kirche, des Wortes Gottes und Gott selbst hervorhebt, dass Gottes Autorität – und damit auch die christliche – sich nicht gewaltsam durchsetzt.³⁰⁴ Die Autoritätsform des Evangeliums als eine Freiheit gewährende Autorität ist die Bitte, da den Menschen durch das Evangelium die Möglichkeiten eröffnet werden, der Bitte positiv zu entsprechen.³⁰⁵ Die Bitte ist zwingend, aber nicht gewaltsam.³⁰⁶ Jüngel fordert, dass die Autorität der Kirche der bittenden Autorität Jesu analog werde.³⁰⁷ Daraus kann geschlussfolgert werden, dass Jüngel auch zwischen Macht und Gewalt unterscheidet.

In einem an Gott ausgerichteten Herrschaftsbegriff besteht laut Jüngel kein Paradox zwischen Knechtschaft und Herrschaft.³⁰⁸ Als Paradox ist ein scheinbarer Widerspruch zu verstehen, der sich unter einer bestimmten Perspektive auflöst.³⁰⁹ Die Herrschaft Gottes *ist* diejenige seiner

²⁹⁹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 26.

³⁰⁰ A. a. O. „Damit wird zugleich der im traditionellen Gottesgedanken dominierende Begriff der göttlichen Herrschaft, Allmacht und Weltüberlegenheit der das göttliche Wesen strenger aussagenden Bestimmung Gottes als Liebe radikal untergeordnet.“ A. a. O., 355.

³⁰¹ Vgl. a. a. O., 25.

³⁰² A. a. O.

³⁰³ Vgl. a. a. O., 26. Nun kann gefragt werden, ob und wie dies zum Topos des Jüngsten Gerichts und der eschatologischen Versöhnung passt. Jüngel denkt das Gericht Gottes als Erkenntnis von Wahrheit und Gnade in Christus. Es ist eine Wohltat Gottes, da hier Sünden aufgedeckt und vergeben werden (vgl. Jüngel, Das jüngste Gericht als Akt der Gnade, 54). Wilfried Härle nimmt diesen Gedanken positiv auf, warnt aber davor, ihn als Allversöhnungslehre misszuverstehen. Vgl. Härle, Auferstehung der Toten und das ewige Leben, 487.

³⁰⁴ Vgl. Jüngel, Die Autorität des bittenden Christus, 186.

³⁰⁵ Vgl. a. a. O., 187. Mehr zur Bitte des Menschen vgl. I.4.4.

³⁰⁶ Vgl. Jüngel, Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit, 230.

³⁰⁷ Vgl. Jüngel, Die Autorität des bittenden Christus, 188.

³⁰⁸ Vgl. Jüngel, GaGdW, 28.

³⁰⁹ Vgl. Schröer, Art. Paradox. Theologisch, 731. Der Begriff des Paradoxen kommt bei Jüngel immer wieder vor, ohne weiter expliziert zu werden. Daher werde ich ihn in der Interpretation als einen solchen Widerspruch verstehen, der unter einer bestimmten Bestimmung der Gegensatzpaare sinnvoll ist und dadurch einen denkerischen Mehrwert generiert.

Knechtschaft. Durch die Auferstehung überwindet Gott den Tod.³¹⁰ Die Wundmale Jesu sind die neuen Herrschaftsinsignien Gottes, weil Gott in Jesu Tod den Tod *tötet*, indem er ihn in das Leben, das Gott selbst ist, aufnimmt.³¹¹ Es kommt sozusagen zu einer Umkodierung der Ohnmacht, die am Kreuz sichtbar wird – der Glaubende erkennt in der Ohnmacht des Gekreuzigten die wahre Macht Gottes, die *Macht seiner Knechtschaft*. Hier wird erneut deutlich, welche entscheidende Rolle das Leiden Jesu, die Erniedrigung, der Tod am Kreuz für die Theologie Jüngels spielt. Die christologische Selbsthingabe bildet das Zentrum der Offenbarung der Liebe Gottes, aus der Jüngels Theologie heraus entsteht.³¹² Alle Eigenschaften, auch die Allmacht, müssen sich an dieser Wesenoffenbarung Gottes messen lassen.³¹³ Daraus ergibt sich – so richtig Martin Thiele –, dass Jüngel den Anspruch eines offenbarungstheologischen Allmachtsbegriffs hat.³¹⁴

Dieses Allmachtsverständnis hat auch Konsequenzen für Jüngels Anspruch an Macht überhaupt. Der Mensch erhält Anteil an der Herrschaft Jesu, die dezidiert als Herrschaft des Gekreuzigten verstanden wird.³¹⁵ Gottes Selbsterniedrigung ist eine *frei* gewählte Bewegung, in der sich seine *wahre* Hoheit manifestiert.³¹⁶ Sie erwirkt die „Erhöhung des gedemütigten Anderen“³¹⁷. Der Mensch wird zum Herrn seiner selbst und damit zum Dienst am Mitmenschen und an der Welt erhöht. Die Herrschaft Jesu als des Gekreuzigten ist ohne Gesetz in freier Liebe, aber in Einverständnis und Wohlordnung. Darin ist diese Herrschaft eminent politisch. Sie offenbart das Wesen der Macht als das Wesen der Liebe. Alle Macht muss an der Liebe gemessen werden, da die Menschen zur Selbstbestimmung bestimmt sind.³¹⁸ Hier deuten sich die ethischen Konsequenzen des Herrschaftsverständnisses Jüngels an, auf die nicht weiter eingegangen werden kann.³¹⁹

Die Allmacht Gottes ist mächtig in der *Ohnmacht* seiner Selbsthingabe. Die Macht Gottes ist es folglich, die es ihm *ermöglicht*, sich unterwerfen, selbst erniedrigen, hingeben zu *können*.

³¹⁰ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 20.

³¹¹ Vgl. Jüngel, Der Tod des lebendigen Gottes, 123.

³¹² Auch Murrmann-Kahl konstatiert diese zentrale Stellung der Selbstlosigkeit oder Selbsthingabe, wenn auch kritisch. Er sieht in dem dahinterstehenden Verständnis der Liebe eine fundamentale Abweichung von der Phänomenologie der Liebe. Vgl. Murrmann-Kahl, „Mysterium trinitaris“?, 127.

³¹³ Vgl. David, Tod des lebendigen Gottes?, 187.

³¹⁴ Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 274. Unter Bezug auf Neuhaus (vgl. Neuhaus, Theodizee, 305) folgert Thiele, dass die Ohnmacht Gottes bei Jüngel eine defiziente Macht ist. Sie will nicht, was sie könnte. Davon zu unterscheiden ist eine Machtlosigkeit, die nicht kann, was sie will (vgl. a. a. O., 275). Damit wird die Ohnmacht Gottes zu einer scheinbaren Ohnmacht, einer Macht, die sich der Ohnmacht aussetzt, ohne wirklich ohnmächtig zu sein. „So wie Gottes ‚Tod‘ seine Tat ist, ist seine ‚Ohnmacht‘ seine Macht.“ (a. a. O., 276) Diese Macht ist jedoch nur dem Glauben zugänglich. Für den Unglauben bleibt sie Ohnmacht (vgl. ebd.).

³¹⁵ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 291.

³¹⁶ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 221.

³¹⁷ Ebd.

³¹⁸ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 292.

³¹⁹ Vgl. IV.2.6.

Ulrich Körtner sieht in dem Verständnis Jüngels einen überzeugenden Umgang mit dem Ineinander von Allmacht und Ohnmacht im Wort Gottes und dem gesamten Problem der Allmacht. Es bestehe eine sachliche Nähe Jüngels zu den Überlegungen Kierkegaards.³²⁰ Kierkegaard schreibt: „Alle endliche Macht macht abhängig, nur Allmacht kann unabhängig machen, kann aus Nichts hervorbringen, was dadurch Bestehen in sich selbst bekommt, daß die Allmacht sich ständig zurücknimmt.“³²¹ Das entspricht dem dargestellten Befreiungs- und Erhöhungsgedanken bei Jüngel. Der Mensch strebt nach der weltlichen Herrschaft, nach der Herrschaft *über* andere. Gott hingegen ist der wahre Herrscher, der Knecht wird, der allein frei ist, sich hinzugeben, *ohne* sich dabei zu verlieren. Dieses Verständnis der Macht ist jedoch kritisch zu prüfen. Bedeutet dies nicht eine aktivistische Einholung gerade der Passivität der Passion?

2.5 Gottes allmächtiges Handeln und das Böse

Die Frage nach der Allmacht kann nicht ohne die Frage nach dem Bösen und der Theodizee beantwortet werden. Jüngel ist nicht an der grundsätzlichen Frage nach dem Wesen oder der Herkunft des Bösen an sich interessiert. Er versteht und thematisiert das Böse primär als Sünde.³²² Im Folgenden soll daher kurz Jüngels Sündenverständnis zusammengefasst werden, bevor auf die Frage nach dem allmächtigen Handeln Gottes im Umgang mit der Erfahrung des Bösen *für den Menschen* eingegangen wird.³²³

Die Sünde ist bei Jüngel in ihrem Wesen „die das Sein als Zusammensein *zerstörende Verneinung*“³²⁴. Sie ist die Unwahrheit und damit das Unverlässliche, welches das Sein als Zusammensein mit Gott zu behindern und verhindern sucht. Das Böse ist dementsprechend die Zersetzung des Wahren als des Verlässlichen und des Guten.³²⁵ Der Mensch wird von der Unwahrheit der Sünde als Lebenslüge betrogen. Im Unglauben gibt sich der Mensch der Gier, wie Gott zu sein, hin und erhebt sich zum Richter über Gut und Böse.³²⁶

³²⁰ Vgl. Körtner, Die Theologie des Wortes, 171.

³²¹ Kierkegaard, Die Tagebücher, 341.

³²² Selbst in dem Artikel zu dem Bösen, den Jüngel verfasst hat, wird das Böse mit seinem Verständnis der Sündhaftigkeit des Menschen identifiziert. „Im theol. Sinne böse ist das, was Gott *verneint*, weil es dem widerspricht, was er als gut *bejaht*, nämlich Sein als gelingendes Zusammensein: *in Gott* als Zusammenleben von Vater, Sohn und Geist; *mit Gott* als Zusammenleben der Geschöpfe mit dem Schöpfer und miteinander.“ Jüngel, Art. Böse. V. Dogmatisch, 1708. Ähnlich auch in „Zur Lehre vom Bösen und der Sünde“, vgl. a. a. O., 177.

³²³ Mehr zum Bösen vgl. Wittekind, Zur Lehre vom Bösen, 197–204. Zur Theodizeefrage bei Jüngel vgl. Neuhaus, 277–313.

³²⁴ Jüngel, Zur Lehre vom Bösen und der Sünde, 181.

³²⁵ Vgl. a. a. O., 180.

³²⁶ Vgl. a. a. O., 187. Deshalb ist auch Teil des jüngsten Gerichts in Jüngels Vorstellung das heilsame Ende des menschlichen Richtens. Christus tritt als der wahre Richter auf. Vgl. Jüngel, Das jüngste Gericht als Akt der Gnade, 60.

Erkannt wird die Sünde und damit das Böse allein aus dem Evangelium der Liebe Gottes.³²⁷ „Die *Identifikation und Verurteilung des Sünders* ist das Werk des Gesetzes, während die *Erkenntnis der Sünde* durch das die Sünde vergebende Evangelium, also durch das Wort von der die Macht des Bösen überwindenden Liebe Gottes bewirkt wird.“³²⁸

Die Sünde ist gleichzeitig menschliche Tat und den Menschen beherrschende Macht.³²⁹ Der Mensch steht in seinem ganzen Sein unter dem Zwang, diesem willentlichen Drang zu folgen.³³⁰ In Unglaube, Lieblosigkeit und Hoffnungslosigkeit – in aggressiver Form in Aberglaube, Liebesersatz und Ideologie – nimmt die Sünde Gestalt an.³³¹ Es kann laut Jüngel durchaus von der Erbsünde gesprochen werden. Dabei ist unter Erbe der Lebens- und Wirklichkeitszusammenhang zu verstehen, in dem sich der Mensch immer schon vorfindet als einer, der in einem von ihm erzeugten Zwang zum Drang in die Verhältnislosigkeit steht. Der Sünder *selbst* gibt der Beziehungs- und Verhältnislosigkeit Macht. Er beschwört das Nichts als Macht des Nichtigen herauf und ist dann dieser Macht ausgeliefert.³³² Nur als solche Macht wird das Nichts eine bedrohende Möglichkeit. „Die Sünde macht das Nichts böse. Das Nichts macht die Sünde – und damit den Sünder – nichtig.“³³³

Nun ist die Frage, wie Jüngel das Handeln Gottes angesichts der Macht der Sünde und des Bösen versteht. In Bezug auf Luthers Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott betont Jüngel,³³⁴ dass es eigentlich das Handeln Gottes, nicht Gott selbst ist, das teilweise verborgen ist. „Es gibt keinen *grausamen deus absconditus*, sondern nur *ein Grauen erregendes opus dei absconditum*“³³⁵. Es gibt ein Handeln Gottes, von dem *kein* Rückschluss auf sein Wesen erfolgen kann und soll. Dies ist der entscheidende Unterschied zu Luther, der zwar auch ein *opus alienum* kennt, dies aber mit dem *deus absconditus* verbindet, gegen den sich Jüngel wehrt.³³⁶

Jüngel betont, dass nur vom Offenbarungshandeln, dem *opus proprium* her auf das Wesen Gottes rückgeschlossen werden kann. Das *opus alienum* scheint im Widerspruch zum Wesen Gottes, der Liebe, zu stehen. Es lässt das Böse zu oder bedient sich sogar dessen. Von diesem

³²⁷ Vgl. Jüngel, *Zur Lehre vom Bösen und der Sünde*, 178.

³²⁸ A. a. O., 180.

³²⁹ Vgl. a. a. O., 181.

³³⁰ Vgl. a. a. O., 183.

³³¹ Vgl. a. a. O., 182.

³³² Vgl. a. a. O., 186.

³³³ A. a. O., 187.

³³⁴ Vgl. Luther, Martin, *Daß der freie Willen nichts sei*, 107 f. Zum Verhältnis von Luther und Jüngel vgl. Beutel, Albrecht, *„Lehrer der Weisheit“*. Zur Luther-Rezeption, in: *Die Theologie Eberhard Jüngels*, 11–22. Zum Thema der Verborgenheit bei Jüngel in Anschluss und Unterscheidung von Luther vgl. Wabel, *Verborgenheit und Entzogenheit Gottes*, 56–59. Zur Aufnahme Luthers vgl. Thiele, *Gott – Allmacht – Zeit*, 290–292.

³³⁵ Jüngel, *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes*, 176.

³³⁶ Vgl. Thiele, *Gott – Allmacht – Zeit*, 292.

„anderen“ verborgenen Wirken Gottes darf folglich kein Rückschluss auf Gottes Wesen erfolgen. Der Widerspruch zwischen dem verborgenen Wirken und dem Wesen Gottes wird erst im Eschaton aufgelöst werden.³³⁷ Das Böse selbst ist dann ein „strukturelle[r] Begleiter der eschatologischen Durchsetzung von Gottes Heil an allem anderen“³³⁸. Es ist der Schatten des Heilshandelns, wie Folkart Wittekind pointiert schreibt, der nur vom Evangelium aus erkannt werden kann, aber nie konkret zu identifizieren ist.³³⁹

Somit wird die Unterscheidung zwischen dem verborgenem und offenbaren Gott Luthers in dessen Handlungen verlagert, wenn Jüngel sich von der Rede vom *deus absconditus* verabschiedet. Auch wenn diese ‚Lösung‘ mit Thomas Wabel als konsequent und geschlossen zu würdigen ist, wird doch die eigentliche Ambivalenz des Gottesbegriffs zum Verschwinden gebracht.³⁴⁰ Jüngel möchte das Wesen Gottes aus geschichtlicher Offenbarung erkennen, scheint aber bereits ein Kriterium – die Entsprechung mit der Liebe als Wesen Gottes – zu haben, anhand dessen er erkennen kann, was wirklich Offenbarung ist und was noch verborgen ist. Gott trägt die Verantwortung für das Böse in der Welt, da es sein Werk, wenn auch sein verborgenes Werk ist. Allmacht scheint hier im Kern doch wieder als Allkausalität gedacht zu werden. Gott wirkt letztlich alles, aber nicht alles „passt“ zu Jüngels Gottesbild. Dies kann als offenbarungsmonistischer Zug in Jüngels Ansatz kritisiert werden.³⁴¹ Auch wenn die endgültige Offenbarung erst im Eschaton geschehen soll, so wird doch bereits im Diesseits eine Unterscheidung zwischen ‚echtem‘ und ‚unechtem‘ Handeln Gottes impliziert. Der Mensch macht sich in gewisser Weise zum Richter über Gott. Zudem ist mit Martin Thiele zu fragen, ob hier nicht eine Unterscheidung von Person und Werk bei Gott vorgenommen wird, die den Heilswillen Gottes für den Menschen eher zu verdunkeln droht.³⁴² Dies würde dann genau das Gegenteil von dem bedeuten, was Jüngel mit seinem Ansatz versucht hat: nicht Gott als verborgen zu verstehen, sondern als offenbart.³⁴³

Jüngel zufolge verhilft die Gewissheit der Liebe Gottes dem Menschen, die Verborgenheit des *opus alienum* der göttlichen Allmacht auszuhalten.³⁴⁴ Glaubensgewissheit – die hier mit der Gewissheit der Liebe Gottes identifiziert werden kann – entsteht aus Vertrauen, anders als

³³⁷ Vgl. a. a. O. Jüngel betont, dass Gottes Teilnahme an allem menschlichen Wirken in der gefallenen Schöpfung noch verborgen ist. Vgl. Jüngel, Auch das Schöne muss sterben, 121 f.

³³⁸ Wittekind, Zur Lehre vom Böse, 201.

³³⁹ Vgl. ebd.

³⁴⁰ Vgl. Wabel, Verborgenheit und Entzogenheit Gottes, 59.

³⁴¹ Vgl. Leuze, Drei Personen oder Feldtheorie?, 135 Anm. 12.

³⁴² Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 294.

³⁴³ Mehr zu der Aufnahme im Unterschied zu der Verarbeitung bei Pannenberg vgl. IV.2.8.

³⁴⁴ „Entweder wagt der Glaube, die Verborgenheit dieses Werkes der göttlichen Allmacht zu bejahen, weil er Gottes als Liebe gewiß ist. Oder er läßt die dunkle Tatsache [...] triumphieren“, Jüngel, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes, 181.

Sicherstellung, die aus Zweifel und Misstrauen entsteht.³⁴⁵ Gottesgewissheit und Glaubensgewissheit gründen sich gerade nicht infolge einer Denknötwendigkeit.³⁴⁶

Das *gegenseitige* Vertrauen der Glaubensgewissheit führt zu einer *Entsicherung*,³⁴⁷ die im Gegensatz zur denkerischen Selbstbegründung des Menschen und der hier zu erreichenden Sicherstellung steht. Die Begegnung mit Gott kann als Unterbrechung und als Krise erfahren werden, weil der Mensch von sich selbst weggeführt wird. Die neue Selbstverständlichkeit des Glaubens muss von Gott kommen und kann nicht selbst gewirkt werden. Der Angst in der Krise kann der Mensch sich nicht selbst entnehmen.³⁴⁸ Der Mensch kann dementsprechend nicht von sich aus die Gewissheit der Liebe Gottes gewinnen, sondern ist auf das Handeln Gottes angewiesen, das ihm den Glauben schenkt. Der Glaube ist kein Besitz des Menschen, sondern wird immer wieder neu geschenkt. Es gibt einen ständigen Wechsel von Gewissheit und Anfechtung im Menschen, eine von Gott erzeugte geistliche Unruhe, die den Menschen letztlich immer wieder auf die Hoffnung und auf Gott ausrichtet.³⁴⁹

Jüngel bestätigt, dass es in der ganzen Weltgeschichte Erfahrungen des unerfüllten Hoffens auf Gottes allmächtiges Handeln, auf den Erweis seiner Macht gibt.³⁵⁰ In der Auseinandersetzung mit der Destruktion der Allmacht bei Hans Jonas betont Jüngel jedoch,³⁵¹ dass sich christliche Theologie immer an der Offenbarung in Christus orientieren muss und sich Gottes Allmacht hier als diejenige des für seine Geschöpfe leidenden Gottes gezeigt hat.³⁵² Gottes Macht ist daher bei Jüngel – seinem Anspruch nach – eine andere als die kritisierte Allmacht bei Jonas, auch wenn beide die Erfahrung des Leidens ernst nehmen wollen, eine gewisse Verstehbarkeit Gottes voraussetzen und das theologische Denken in dieser Auseinandersetzung transformieren.³⁵³

Laut Jüngel offenbart sich am Kreuz die Ohnmacht der Liebe, welche die Allmacht der Liebe konstituiert.³⁵⁴ Die Ohnmacht Gottes in Christus am Kreuz offenbart die Allmacht der Liebe, die *in der Schwäche* stark ist. Die Liebe Gottes erleidet und erträgt alles.³⁵⁵ „Deshalb ist die

³⁴⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 228.

³⁴⁶ Vgl. Evers, „Heilig öffentlich Geheimniß“, 136.

³⁴⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 228.

³⁴⁸ Vgl. Krannich, „Erfahrung mit der Erfahrung“, 115.

³⁴⁹ Vgl. Evers, „Heilig öffentlich Geheimniß“, 136. Vgl. Jüngel, Art. Glaube, 974.

³⁵⁰ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 154.

³⁵¹ Vgl. Jonas, Hans, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, 33.

³⁵² Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 158.

³⁵³ Vgl. Askani, Ist die ‚Ohnmacht Gottes‘ eine theologische Lösung?, 15.

³⁵⁴ „Hier, am Kreuz Jesu Christi wird jene Ohnmacht Gottes erfahren, die als Ohnmacht der Liebe die Allmacht der Liebe nicht destruiert, sondern allererst konstituiert.“ Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 160.

³⁵⁵ Vgl. a. a. O., 161.

Schwäche der Liebe ihre unvergleichliche Stärke.“³⁵⁶ Gott leidet mit den Leidenden und gibt ihrem Leiden „einen für den Lauf der Welt ins Gewicht fallenden Wert: Ewigkeitswert“³⁵⁷. Auf diese mit-leidende Weise nimmt Gott Einfluss. Das Böse ist in seiner Existenz und seinem Entstehen rätselhaft und kann vor Gott nur klagend vorgebracht werden.³⁵⁸

Erneut scheut sich Jüngel also nicht, Ohnmacht und Allmacht zusammenzudenken. Dies unterscheidet ihn von Jonas, der die Allmacht der Verstehbarkeit Gottes – der Verstehbarkeit, wie Jonas sie konstruiert – opfert.³⁵⁹ Die Liebe, die Jüngel denkt, ist eine ohnmächtige Liebe, die gegenüber allem, was nicht Liebe ist, ohnmächtig ist, eine mitleidende Liebe, die daraus wieder mächtig wird. Wie bereits dargestellt sind Knechtschaft und Herrschaft für Jüngel keine Gegensätze in Gott. „Die Liebe kennt Macht und Ohnmacht nicht als Alternative. Sie ist die Einheit von Macht und Ohnmacht und als solche der wohl radikalste Gegensatz zum Willen zur Macht, der die Ohnmacht nicht bejahren darf.“³⁶⁰ Der Wille zur Macht ist hier die menschliche Verkehrung derselben.³⁶¹

Die Liebe Gottes ist „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens“³⁶². Gott schenkt den zuvorkommenden Indikativ des Friedens, vom dem die ganze Schöpfung lebt und den der Mensch gebrauchen soll.³⁶³ Das Leiden und das Böse werden als unerklärbar bezeichnet.³⁶⁴

Gott wirkt durch das Böse hindurch, ohne selbst böse zu sein. Die Frage drängt sich auf, ob Gottes Allmacht nicht mächtig genug gewesen ist, den Willen Gottes gegen das Böse bereits ursprünglich vollkommen durchzusetzen.³⁶⁵ Hier kann mit Jüngel nur gesagt werden, dass Gott dem Bösen widerspricht und es besiegt hat, indem er es selbst in Leben und Tod Jesu erleidet.³⁶⁶ Der Kreuzestod ist der Moment im Werden Gottes, in dem die Negativität des Bösen endgültig in Gott aufgenommen wurde.³⁶⁷ Der einzige Lösungsansatz bei Jüngel ist demnach die

³⁵⁶ A. a. O., 160.

³⁵⁷ A. a. O., 161. Thiele fragt an, ob dies nicht eine Verewigung des Leidens der Menschen bedeutet. Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 295. Aber damit ist primär gesagt, dass das Leiden nicht in Ewigkeit vergessen wird, sondern auch für das ewige Leben eine Bedeutung (einen Wert) erhält. Die Schuld wird in Ewigkeit nicht vergessen, sondern vergeben.

³⁵⁸ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 161.

³⁵⁹ Vgl. Askani, Ist die ‚Ohnmacht Gottes‘ eine theologische Lösung?, 14.

³⁶⁰ Jüngel, GaGdW, 280.

³⁶¹ Vgl. auch Jüngel, Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, 269.

³⁶² Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 160.

³⁶³ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 228.

³⁶⁴ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 158.

³⁶⁵ Vgl. Käfer, Schöpfungslehre, 159.

³⁶⁶ Vgl. Jüngel, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes, 180. „Denn der Gott, der die Liebe ist, erleidet das Böse, das er nicht will, und besiegt es gerade eben dadurch, daß er es erleidet. Nie und nirgends ist die Liebe siegreicher als im Leiden.“ Jüngel, Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre, 252.

³⁶⁷ Vgl. Wittekind, Zur Lehre vom Bösen, 204.

Auflösung des Bösen – dieses ist *eigentlich* schon besiegt.³⁶⁸ Das Heilshandeln Gottes im Kreuzestod Jesu, die *passio dei*, ist die einzige Theodizee, die es geben kann.³⁶⁹

Trotz des bleibenden Problems ist Gerd Neuhaus darin zuzustimmen, dass Jüngel den Paradoxiecharakter der Theodizeefrage in ein neues gläubiges Vertrauen und eine Hoffnung verwandelt.³⁷⁰ Dem kritikwürdigen soteriologischen Defizit eines ohnmächtigen Gottes begegnet Jüngel mit der Affirmation der Macht und des bereits geschehenen Heilshandelns Gottes. Mit Folkart Wittekind ist jedoch kritisch zu fragen, ob dann nicht das Böse im Sinne des Widerstandes gegen Gott nur ein Moment im Prozess Gottes mit seiner Schöpfung auf dem Weg zum Eschaton ist.³⁷¹ Wird auf diesem Weg die Allmacht nominell gerettet und dafür das Böse in seiner Boshaftigkeit geopfert? Warum gibt es noch Böses in der Erfahrung von Menschen nach dem Kreuz, wenn dieses schon als besiegt gelten kann?³⁷² Wird das Tragische im Leben des einzelnen Menschen verdrängt?³⁷³

1.3. Das Wesen Gottes

Im Folgenden soll die Frage nach dem Wesen Gottes bearbeitet werden. Jüngel formuliert die klassischen Bestimmungen des Wesens Gottes als Liebe und als trinitarische Gemeinschaft in seinem eigenen Sprachduktus neu. Dabei sucht er das Wesen Gottes nicht gegenständlich zu beschreiben, sondern vielmehr die Bewegung Gottes in seinem Kommen zu uns in ihrer Geheimnishaftigkeit zu explizieren. Gott vergegenständlicht sich uns von sich aus in der Selbstoffenbarung in Jesus. Dieser gedanklichen Bewegung wird nun in mehreren Schritten nachgegangen werden.

3.1 Das mehr-als-notwendige Sein Gottes als Liebe

Zuerst ist auf die Bedingungen der Möglichkeit der Rede von Gott in seinen Eigenschaften und seinem Wesen bei Jüngel einzugehen, wie sie sich ihm angesichts der Herausforderungen des neuzeitlichen Denkens darstellen.

³⁶⁸ Jüngel steht hier eindeutig in der Tradition Karl Barths und Heinrich Vogels. Zu diesem Zusammenhang vgl. Wittekind, *Zur Lehre vom Bösen* 201.

³⁶⁹ Vgl. Thiele, *Gott – Allmacht – Zeit*, 288.

³⁷⁰ Vgl. Neuhaus, *Theodizee*, 312. Als paradox kann das Problem der Theodizee hier bezeichnet werden, da der scheinbare Widerspruch von Bösem in der Welt und der Güte Gottes unter einer bestimmten Perspektive aufgelöst wird. Zum Problem des Paradoxen vgl. Schröer, *Art. Paradox. Theologisch*, 731 ff.

³⁷¹ Vgl. Wittekind, *Zur Lehre vom Bösen*, 204.

³⁷² Vgl. Thiele, *Gott – Allmacht – Zeit*, 294.

³⁷³ Vgl. Hailer, *Gott und Götzen*, 90.

Zunächst geht Jüngel davon aus, dass das Sein Gottes – spätestens seit der Neuzeit – weltlich nicht notwendig ist, weil das Menschsein auch ohne Gott möglich ist.³⁷⁴ Sobald der Mensch sich Gott als notwendig vorstellt, wird dieser zum Objekt.³⁷⁵ Dies wird Gott nicht gerecht. Gott ist laut Jüngel folglich *mehr als notwendig*. Notwendigkeit wird damit zu einer für Gott unzureichenden Kategorie erklärt.³⁷⁶

Die Annahme der Notwendigkeit Gottes würde die Herrschaft Gottes als Allmachtsausübung seinem Wesen der Liebe überordnen. Dies problematisiert Jüngel, da die Liebe als Wesen Gottes der Allmacht Gottes übergeordnet ist.³⁷⁷ Ein weiteres Problem mit der Notwendigkeit Gottes ist, dass ein notwendiges Wesen nicht das über Sein und Nichtsein entscheidende Wesen sein kann, weil es sonst vom Sein des Seienden als solchem abhängig wäre. „Als grundloses Sein ist Gott nicht notwendig und doch mehr als notwendig.“³⁷⁸ Der Begriff der Grundlosigkeit nimmt den Platz des Begriffs der Notwendigkeit ein.

Das grundlose Sein Gottes *muss* nicht von der Angst des Menschen um Sein und Nichtsein her zur Sprache kommen.³⁷⁹ Gott ist nur aufgrund seiner Selbstoffenbarung, also nur von Gott selbst her erfahrbar.³⁸⁰ Anders als Notwendiges ist Gott um seiner selbst willen interessant und nicht um eines anderen – auch nicht um des Menschen – willen.³⁸¹

Gottes Göttlichkeit soll „aus seiner Selbstbestimmung zur Menschlichkeit und seine Ewigkeit von seiner Identität mit dem toten Jesus von Nazareth her“³⁸² gedacht werden. Dementsprechend denkt Jüngel die überlieferten Attribute Gottes neu und bricht explizit mit dem Absolutheitsaxiom, dem Apathieaxiom und dem Unveränderlichkeitsaxiom.³⁸³ Er kritisiert die Überordnung der Einfachheit Gottes – in der älteren Tradition als Zeichen der Vollkommenheit – über die anthropomorphistischen Attribute Gottes.³⁸⁴ Die vielen Eigenschaften, mit denen Gott beschrieben wird, sind keine uneigentliche Rede von Gott, da

³⁷⁴ Vgl. Jüngel, GaGdW, 24.

³⁷⁵ Vgl. a. a. O., 166.

³⁷⁶ Vgl. a. a. O., 31.

³⁷⁷ Vgl. a. a. O., 25.

³⁷⁸ A. a. O., 42.

³⁷⁹ Vgl. ebd. Zur Ablehnung der natürlichen Theologie bei Jüngel vgl. Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie (1977), Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II, Tübingen 2002, 198–201.

³⁸⁰ Die *Selbstoffenbarung* Gottes impliziert dann, dass es keine unvollständigen Teil-Offenbarungen geben kann.

³⁸¹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 43. Vgl. auch Jüngel, Eberhard, Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürliche Theologie, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II, Tübingen 2002, 193–197. Hier betont Jüngel, dass Gott nicht wegen seiner Allgemeinheit (dies wird als These der abgelehnten verkehrten natürlichen Theologie dargestellt), sondern um seiner selbst willen *allgemein und unbedingt interessant* ist. Die „Allgemeinheit und Unbedingtheit des ihm geltenden Interesses gebührt ihm um seiner selbst willen“. Ebd., 196.

³⁸² Jüngel, GaGdW, 261.

³⁸³ Vgl. Jüngel, Meine Theologie, 9. Vgl. auch Jüngel, GaGdW, 511.

³⁸⁴ Vgl. Jüngel, Gottes Geduld – Geduld der Liebe, 185.

sie ausdrücken, dass „Gott in sich selbst so ist, wie er von uns erfahren wird“³⁸⁵. Die verschiedenen Eigenschaften sind Bekenntnis des Glaubens, dass Gott sich uns zur Erfahrung bringt. Ihre Vielfalt beschreibt die innere Bewegtheit Gottes in seinem ewigen Sein, das von sich aus zur Welt kommt und sich zur Sprache bringt. Gerade die Menschlichkeit der anthropomorphen Rede ist somit der Menschlichkeit Gottes entsprechend.³⁸⁶

Wenn Gott die Liebe sein soll, dann muss er Jüngel zufolge leiden und leidenschaftlich sein können.³⁸⁷ Leidenschaft wird dabei als „Sammlung unseres Wesens auf seinen eigentlichen Grund“³⁸⁸ verstanden, nicht als erhitzte Erregung. Sie erreicht in der Geduld ihre äußerste Konzentration.³⁸⁹ Die Geduld Gottes hat einen engen Bezug zu seiner Gnade, seiner Barmherzigkeit und seiner Treue, aber auch zu seinem Zorn. Alle diese Eigenschaften sind Gestalten seiner Liebe.³⁹⁰ Gottes Geduld gewährt dem Anderen seiner selbst und sich selbst Raum und Zeit.³⁹¹ Der geduldige Gott hat sich am Kreuz als solcher offenbart. Er ist ein redender Gott, der sich Zeit nimmt und Zeit gewährt. Er ist geduldig auf ein Ziel hin, auf den Triumph der Liebe hin.³⁹² Auf *diese* Weise ist Gott als leidenschaftlich zu bezeichnen.

Gott kommt *nur* von Gott. Darin ist er weltlich grundlos, also keiner weltlichen Bedingtheit unterlegen.³⁹³ Jüngel lehnt die traditionelle *analogia entis* ab, da der Mensch in seiner Sprache nicht von sich aus Gott zu entsprechen vermag. Erst die „christologische[...] Anthropomorphie“³⁹⁴ Gottes – wie Philip Rolnick die Inkarnation bei Jüngel treffenderweise nennt – ermöglicht es, eine Gott entsprechende Rede zu entwickeln. Gottes Sein ist im Kommen in der „ewige[n] Geschichte des beziehungsreichen Zu-sich-selbst-Kommens Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist“³⁹⁵. Also müssen auch seine Eigenschaften in der „Analogie des Advents“, des Kommens Gottes, beschrieben werden.³⁹⁶ Die Analogie des Advents ist die sprachliche Form, die dem andauernden Kommen Gottes zur Welt angemessen ist.³⁹⁷ Sie drückt

³⁸⁵ A. a. O., 187.

³⁸⁶ Vgl. a. a. O., 187.

³⁸⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 465. An anderer Stelle schreibt Jüngel, dass Gott sogar unendlich leidet, weil er die Menschen liebt. Vgl. Jüngel, Tod, 143.

³⁸⁸ Jüngel, Gottes Geduld – Geduld der Liebe, 189.

³⁸⁹ Vgl. ebd.

³⁹⁰ Vgl. a. a. O., 190.

³⁹¹ Vgl. a. a. O., 191.

³⁹² Vgl. a. a. O., 192.

³⁹³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 44.

³⁹⁴ Rolnick, Zur Analogielehre, 100.

³⁹⁵ Jüngel, Meine Theologie, 9.

³⁹⁶ Vgl. ebd. Vgl. auch Jüngel, GaGdW, 389.

³⁹⁷ Vgl. Tietz, Eberhard Jüngel als Vertreter der hermeneutischen Theologie, 65.

aus, dass allein das Sein Jesu der verlässliche Ort der Gott entsprechenden Rede ist, da der Mensch nicht von sich aus in der Lage ist, Gott analog zu sein.³⁹⁸

Gott offenbart sich in Jesus in einem „Akt definitiver Selbsterschließung“³⁹⁹. Dies kann auch als „sich ereignende Selbstbestimmung“⁴⁰⁰ bezeichnet werden. Dies war ein Akt der Freiheit.⁴⁰¹ Freiheit steht in Jüngels Verständnis als Selbstbestimmung im Gegensatz zur Fremdbestimmung, aber auch im Gegensatz zur Unbestimmtheit. Zur Freiheit gehört auch immer Treue, der „Wille zur Bestimmung des eigenen Seins“⁴⁰². Gott *will* nicht ohne die Menschen Gott sein, aber Gott ist *nicht* von der Existenz des Menschen abhängig.⁴⁰³ Die Identifikation von Gott und Liebe ist laut Jüngel eine Auslegung dieser freiheitlichen und absolut einmaligen Selbstdefinition.⁴⁰⁴ Im Glauben entsteht für den Menschen die Gott entsprechende Freiheit.⁴⁰⁵

Durch das Ereignis der Offenbarung ist das Sein Gottes selbst als *Ereignis* offenbar geworden. Wie dargestellt, legitimiert die Menschwerdung ihm zufolge die anthropomorphistische Redeweise von Gott. Sie ist nicht nur angemessen, sondern sogar notwendig.⁴⁰⁶ Weil Gott in Jesus selbst Mensch geworden ist, ist Jüngel zufolge die Rede vom „Werden“, von der „Zeitlichkeit“, vom „Leiden“ für Gottes Wesen möglich geworden.⁴⁰⁷ Gottes Sein ist für Jüngel zeitlich und differenziert.⁴⁰⁸ Prominent bestimmt er in „Gottes Sein ist im Werden“ das *Werden* als den ontologischen Ort Gottes, den Gott sich erwählt hat. Trotzdem ist er kein *werdender* Gott.⁴⁰⁹

Das Ereignis der Offenbarung wirft die Frage nach der Abwesenheit – und der Anwesenheit – Gottes auf. In der Tradition wurde Gott als allgegenwärtige Allmacht und allmächtige Gegenwart gedacht, sodass Abwesenheit grundsätzlich ausgeschlossen war. Das göttliche und daher allmächtige und allgegenwärtige Wesen war schlechterdings anwesend. Wesen und

³⁹⁸ Vgl. Rolnick, Zur Analogielehre, 102. Philip Rolnick versucht in seiner Antwort auf Jüngels These, die *analogia entis* zu verteidigen, indem er die Schöpfung als erstes Werk der Bejahung des Menschen durch Gott betont. Er fordert eine über Jüngel hinausdenkende „Metaphysik der Teilhabe“ (a. a. O., 104). Dies verfehlt meiner Ansicht nach Jüngels Gedankengang, der – anders als Rolnick – mit der protestantischen Tradition verbunden ist. Rolnicks Ansatz ist als eine Form natürlicher Theologie zu verstehen, die in Jüngels Verständnis abzulehnen ist.

³⁹⁹ Jüngel, GaGdW, 207.

⁴⁰⁰ a. a. O., 45.

⁴⁰¹ Vgl. a. a. O., 46. Christoph Herbst arbeitet die Freiheit Gottes und des Menschen – im Glauben – als zentrale Motive der Theologie Gottes heraus. Vgl. Herbst, Freiheit aus Glauben, 427.

⁴⁰² Jüngel, GaGdW, 46.

⁴⁰³ Vgl. a. a. O., 47.

⁴⁰⁴ Vgl. a. a. O., 446.

⁴⁰⁵ Vgl. Herbst, Freiheit aus Glauben, 427.

⁴⁰⁶ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 108.

⁴⁰⁷ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 19.

⁴⁰⁸ Vgl. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, 120.

⁴⁰⁹ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, VII.

Existenz Gottes waren somit identisch.⁴¹⁰ Gleichzeitig wurde Gott als das dem Menschen gegenüber vollkommenere Wesen als Modell der Macht gedacht, das jede Ohnmacht, Schwäche oder Verletzlichkeit ausschloss. Gott ermangelte dadurch sozusagen des Mangels, des Hindernisses von Macht.⁴¹¹ Im Tod Jesu – der für Jüngel immer Ausgangspunkt sein muss – kommt der lebendige Gott mit dem Tod in Berührung.⁴¹² Die Grundaporie des Wortes vom Kreuz mit der Absolutheit Gottes darf laut Jüngel nicht übersehen werden.⁴¹³ Diese hat ihren Ausdruck seiner Meinung nach im Wort vom Tod Gottes gefunden, das die Frage nach dem Wesens Gottes stellt. Letztlich deutet diese Rede auf den Streit um die Vereinbarkeit der Gottesrede mit der Veränderung hin.⁴¹⁴ Jüngel betont, dass „ein nur schlechterdings anwesend denkbare Wesen gerade die Positivität des göttlichen Seins verfehlt. Die Allmacht Gottes auch als Entzug seiner Allgegenwart und die Gegenwart Gottes auch als Entzug seiner Allmacht denken zu lernen ist das systematische Ziel, dem die geschichtliche Rückbesinnung gilt.“⁴¹⁵

Gottes Anwesenheit kann nur mit seiner Abwesenheit zugleich erfahren werden, denn auch der Mensch ist sich selbst in seiner Anwesenheit immer entzogen. Die Anwesenheit Gottes kann nur als Offenbarung erfahren werden. Der Begriff des göttlichen Wesens muss daher die Offenbarung mit einbeziehen. Diese Offenbarung ist in Jesus Christus geschehen. Durch sie ist das göttliche Wesen als ein *bestimmtes* Ineinander von Anwesenheit und Abwesenheit denkbar geworden.⁴¹⁶ Allgegenwart ist demzufolge nicht mehr schlechthinnige Anwesenheit. Zudem muss höchste Intelligenz – wenn Gott als solche gedacht wird – auch höchste Verletzlichkeit bedeuten und nicht deren Ausschluss.⁴¹⁷

In der einmaligen Beziehung zwischen Gott und Jesus, von der die biblischen Texte berichten, ist Gott der „*von sich aus Redende*“⁴¹⁸. Das Wort der Begegnung zwischen Gott und Menschen ist die „*Annäherung durch Unterbrechung*“⁴¹⁹, welche die Entzogenheit Gottes bewahrt. Im Wort ist Gott als Abwesender anwesend.⁴²⁰ Das Wort ist folglich der Ort der Denkbarkeit Gottes.⁴²¹ Der Mensch wird von Gott angesprochen, *bevor* er einen Gottesgedanken bildet.⁴²²

⁴¹⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 136.

⁴¹¹ Vgl. a. a. O., 162.

⁴¹² Vgl. Jüngel, Tod, 137.

⁴¹³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 50.

⁴¹⁴ Vgl. a. a. O., 132.

⁴¹⁵ A. a. O., 137.

⁴¹⁶ Vgl. a. a. O., 137.

⁴¹⁷ Vgl. a. a. O., 162.

⁴¹⁸ A. a. O., 210.

⁴¹⁹ Vgl. a. a. O., 213.

⁴²⁰ Vgl. a. a. O., 222.

⁴²¹ Vgl. a. a. O., 223. „Der Glaube ist als Erkenntnis Gottes die Anerkenntnis dieser Unterscheidung von Gott und Mensch, die sich vollzieht, wenn Gott zur *Sprache* kommt.“ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 59.

⁴²² Vgl. Jüngel, GaGdW, 210.

Im Glauben lässt sich der Mensch auf den sich selbst aussagenden Gott ein.⁴²³ Der Selbstidentifikation Gottes mit dem Menschen Jesus als dem Gekreuzigten, durch die Gott denk- und sagbar geworden ist, wird im folgenden Abschnitt weiter nachzugehen sein.

3.2 Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit

Die Identität des wahren Gottes, der sich für uns erst durch die Selbstoffenbarung in Jesus definiert, ist laut Jüngel eine paradoxe Identität.⁴²⁴ Der scheinbare Widerspruch der Identität von Gott und dem Gekreuzigten muss unter einer neuen Perspektive betrachtet werden, um nicht widersinnig zu sein. Es ist diese Identität, welche die Aufgabe stellt, das Sein Gottes mit der Vergänglichkeit und dem Tod zusammenzudenken.⁴²⁵ Es geht hier um die Frage, was die Rede vom Tod Gottes besagt und austrägt.

Gott ist wesentlich ein Verhältniswesen.⁴²⁶ Der Tod dagegen ist die Verhältnislosigkeit.⁴²⁷ Der Tod wird demnach bei Jüngel nicht substantiell, sondern relational verstanden.⁴²⁸ Als Liebe zu dem Anderen seiner selbst – der Welt – lässt sich Gott von diesem Anderen bewegen und ist bekümmert über die Welt, die jedoch ohne Beziehung zu ihm sein will.⁴²⁹ Allein Gottes Liebe hat die Macht, in die Verhältnislosigkeit des Todes hinein neue Verhältnisse zu schaffen. Gott ist fähig, die „Macht der Negation“, also die Macht des Todes, zu ertragen, weil er das unendlich liebende Wesen ist.⁴³⁰ Er ist der sich Liebende.⁴³¹ Er unterscheidet sich, indem er sich selbst liebt.⁴³² Gott setzt sich im Tod dem Nichts aus, er konfrontiert das Nichts mit seinem Sein.⁴³³ Der Tod ist das Gleichnis für das Nichts. Das Vergehen ist das Gleichnis für die Tendenz des Vergänglichen in das Nichts.⁴³⁴ Aber auch die Differenz zwischen Gott und Nichts ist von Gott gesetzt. Das betont Jüngel, damit das Nichts nicht die Qualität eines Gegengottes bekommt.⁴³⁵ In Jesu Tod und Auferstehung nimmt Gott den Tod, die Negation, als Gottesprädikat in sich auf.⁴³⁶ Auf diese Weise versucht Jüngel seinen eigenen Anspruch der Einheit von Gott und Tod,

⁴²³ Vgl. a. a. O., 258.

⁴²⁴ Vgl. Jüngel, Tod, 137.

⁴²⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 284.

⁴²⁶ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 158.

⁴²⁷ Vgl. Jüngel, Tod, 138.

⁴²⁸ Vgl. Härle, Dogmatik, 651. Jüngels Verständnis entspricht der Ganztodthese. Er bestreitet die Unsterblichkeit der Seele. Vgl. Jüngel, Tod, 152.

⁴²⁹ Vgl. Jüngel, Tod, 140.

⁴³⁰ Vgl. a. a. O., 139. Es findet sich meiner Ansicht nach keine klare Definition von Unendlichkeit bei Jüngel. Sie ist keine so leitende Kategorie wie in Pannenberg's Denken.

⁴³¹ Vgl. a. a. O., 139.

⁴³² Vgl. Jüngel, GaGdW, 448.

⁴³³ Vgl. a. a. O., 285.

⁴³⁴ Vgl. a. a. O., 286.

⁴³⁵ Vgl. a. a. O., 304.

⁴³⁶ Vgl. Jüngel, Der Tod des lebendigen Gottes, 122.

Gott und Vergänglichkeit einzulösen. Das Todesverständnis Jüngels – Tod als Verhältnislosigkeit – kann jedoch durchaus kritisch betrachtet werden. So weist Wilfried Härle treffenderweise darauf hin, dass zwischen den Beziehungen, die von einer Person ausgehen, und den Beziehungen, die von anderen auf eine Person ausgehen, zu unterscheiden ist. Nicht alle Beziehungen des Menschen brechen ab, wenn sich die Lebenden noch auf den Verstorbenen beziehen.⁴³⁷ Das Gleiche muss dann auch für die Beziehung zu Gott gelten. Folglich kann nicht vom Tod als vollkommener Beziehungslosigkeit oder, wie Jüngel es tut, vom Tod als Verhältnislosigkeit gesprochen werden.

Für die Frage nach dem Verständnis von Vergänglichkeit bei Jüngel ist auch relevant, dass er anders als die Tradition, in der der Wirklichkeit das Primat zukommt, fordert, der *Möglichkeit* das ontologische Primat zu geben.⁴³⁸ Die Möglichkeit ist die Positivität der Vergänglichkeit,⁴³⁹ weil die Möglichkeit das Vermögen zu *werden* hat. Das Wesen der Vergänglichkeit ist Geschichte. Der Verlust von Wirklichkeit durch das Vergehen ist nicht notwendig der Verlust von Möglichkeit. In der Erinnerung wird die „Möglichkeit vergangener Wirklichkeit“⁴⁴⁰ bewahrt. Vergangenes kann demnach durch sein Erinnertwerden immer wieder neue Möglichkeiten freisetzen.

Gott konfrontiert im Tod Jesu sein Sein mit dem Nichts. Das Nichts beschreibt Jüngel auch als einen Sog der Vernichtung. Das Nichts hat eine gewisse „Macht der Verunmöglichung“⁴⁴¹. Das Sein der Vergänglichkeit befindet sich im Streit zwischen dem Vermögen des Möglichen, einer verheißungsvollen Ausrichtung auf die Zukunft, und dem Sog des Nichts. Vergänglichkeit ist pointiert der „*Streit zwischen Sein und Nichtsein*“⁴⁴². Die Rede vom Tod Gottes drückt laut Jüngel aus, dass Gott *mitte* in diesem Streit ist.⁴⁴³ Hier ist mit Martin Hailer kritisch zu fragen, ob die „Involviertheit Gottes in den Streit nicht eine ist, die sich qua immanenttrinitarischer Rückversicherung als nur vordergründige bezeichnen lassen muss“⁴⁴⁴. Zudem sieht Hailer eine Schwäche des Konzepts Jüngels darin, dass nur der Tod und nicht die Zwischenglieder, die

⁴³⁷ Vgl. Härle, Dogmatik, 651. Weitere Kritik an Jüngels Todesverständnis vgl. Mahlmann, Auferstehung der Toten und das ewige Leben, 126.

⁴³⁸ Vgl. Jüngel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, 232. Kritisch dazu vgl. Welker, Gottes Geist, 275–277.

⁴³⁹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 291.

⁴⁴⁰ A. a. O., 292.

⁴⁴¹ A. a. O., 293. „Es ist dies die Tyrannei einer auf nichts und eben auf nichts bauende Gewalt, die die Negation des Vergehens zur Vernichtung potenziert.“

⁴⁴² A. a. O., 294.

⁴⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴⁴ Hailer, Gott und Götzen, 87.

Mächte, bedacht werden. Dies kann dazu verleiten, die „Macht der Mächte“, wie Hailer sie nennt, als bereits besiegt und nicht mehr als theologisches Problem zu verstehen.⁴⁴⁵

Nach dem Tod Gottes folgte die Auferstehung. Durch diese wird das Nichts in die Geschichte Gottes mit einbezogen. Gott widersteht der vernichtenden Gewalt des Nichts.⁴⁴⁶ Jüngel betont jedoch auch, dass Gott dem Nichtsein jedoch schon von Ewigkeit her zuvorkommt, so wie Jesus Christus auch schon im Anfang bei Gott war.⁴⁴⁷ Aber erst der Streit mit dem Nichts, mit der vernichtenden Nichtung des Nichts im Wort vom Kreuz *offenbart* das Sein Gottes als ein schöpferisches Sein. Daher muss auch das Schöpfersein von der Einheit mit der Vergänglichkeit her gedacht werden.⁴⁴⁸

Die Rede vom ‚Tod Gottes‘ in Jüngels Interpretation drückt dann ein Vierfaches aus: „a) daß Gott sich auf das Nichts eingelassen hat; b) daß Gott sich in der Weise des Kampfes auf das Nichts eingelassen hat; c) daß Gott das Nichts bekämpft, indem er ihm einen Ort anweist; d) daß Gott dem Nichts einen Ort im Sein gibt, indem er es auf sich nimmt.“⁴⁴⁹

Durch die Identifikation Gottes mit dem toten Jesus hat das Nichts einen Ort *innerhalb* des göttlichen Lebens gewonnen. Im *Ertragen* des Nichts ist Gott der Sieger über dasselbe.⁴⁵⁰ Die Frage, ob das Kreuz bei Jüngel Ort der Offenbarung der Einheit Gottes mit der Vergänglichkeit ist oder ob es zu einer Veränderung im Verhältnis von Gott und Nichts kommt, kann hier nicht eindeutig beantwortet werden. Jüngel scheint beides gleichzeitig zu behaupten. Günther Thomas führt aus, dass sich in Jüngels Verständnis in letzter Konsequenz nichts Neues für Gott ereignet, hier also keine Veränderung Gottes durch das Kreuzesgeschehen gedacht wird.⁴⁵¹ Ähnlich sieht dies auch Philipp David, der den Tod Jesu als „notwendig zum Lebenslauf Gottes“⁴⁵² gehörig interpretiert und dies als „christologische Einverleibung der Rede vom Tode Gottes“⁴⁵³ kritisiert, die das dahinterliegende Problem eher verschärfe als löse. Er schließt sich der Kritik Falk Wagners an, der die Rede vom Tod Gottes bei Jüngel als Gottesphänomen als unzureichend durchdacht ablehnt. Wagner sieht darin keine echte Verneinung Gottes durch den Tod. Der Tod werde als solcher nicht wirklich ernst genommen.⁴⁵⁴

⁴⁴⁵ Vgl. a. a. O., 94.

⁴⁴⁶ Vgl. Jüngel, GaGdW, 297. Vgl. auch Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 92.

⁴⁴⁷ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 93.

⁴⁴⁸ Vgl. Jüngel, GaGdW, 296.

⁴⁴⁹ A. a. O., 297.

⁴⁵⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 297.

⁴⁵¹ Vgl. Thomas, Gottes Lebendigkeit, 7.

⁴⁵² David, Tod des lebendigen Gottes?, 188.

⁴⁵³ A. a. O., 189.

⁴⁵⁴ Wagner, Die Bedeutung der Theologie für die inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts, 110–115, hier bes. 112 u. 115. In ähnlicher Weise will auch Martin Thiele den Tod Gottes bei Jüngel als metaphorische Rede verstehen. Auch im selbstgewählten Leiden bleibt Gott souverän und handlungsfähig. Es ist kein Verlust, sondern der Erweis der Göttlichkeit Gottes. Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 272.

Das Kreuz bedeutet jedenfalls keine *wesentliche* Veränderung für Gott. Jüngel betont, dass Gott nicht „der mit sich selbst für sich selbst Identische“⁴⁵⁵ ist, sondern der *für andere* Seiende. Diese Dialektik von Sein und Nichtsein, in der sich Gott zugunsten der Anderen selbst bestimmt, bezeichnet Jüngel als die befreiende Dialektik der Liebe.⁴⁵⁶ Gott ist nicht erst Liebe *geworden* im Akt der Selbstentstellung, sondern am Kreuz erschließt sich erst für uns – die Menschen – die Tiefe der Gottheit, die in ihrem innersten Geheimnis immer schon das göttliche Sein der Liebe war.⁴⁵⁷ Darin, dass Gott sich auf das Nichts einlässt, ist Gott als solcher die Liebe. Er ist jedoch aus sich selbst die Liebe und nicht erst durch das Nichts, auf das er sich einlässt. Die Liebe kann nicht erzwungen oder gezwungen werden, sondern stellt sich von sich selbst her ein. Freiheit ist somit ein konstitutives Element der Liebe. Als Liebe wirkt Gott dem Nichts und *seiner Macht* entgegen.⁴⁵⁸ Im Folgenden soll nun die Definition des Wesens Gottes als Liebe bei Jüngel weiter erläutert werden.

3.3 Gottes Wesen der Liebe

Wie bereits mehrfach deutlich wurde, beantwortet Jüngel die Frage nach dem Sein Gottes damit, dass Gott die Liebe ist.⁴⁵⁹ Liebe ist dabei sowohl ein Ereignis im Zusammenhang mit Gott, zwischen Menschen und Gott als auch ein zwischenmenschliches Ereignis.⁴⁶⁰ Da es hier zu einer Art Definition des Wesens Gottes kommen soll, muss zunächst noch auf die Möglichkeit *wahrer* Rede von Gott reflektiert werden.

Wieder geht Jüngel von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus aus. Der Mensch Jesus ist das Gleichnis Gottes.⁴⁶¹ Trinitarisch gewendet bedeutet dies, dass der Sohn „das *personale Gleichnis des Vaters*“⁴⁶² ist. In Jesus ist Gott der Menschheit nähergekommen, als diese sich selbst nahe zu kommen vermag.⁴⁶³ Diese Selbstmitteilung und Selbstentäußerung führt zur Identifikation des Wesens Gottes mit der Liebe.⁴⁶⁴

⁴⁵⁵ Jüngel, GaGdW, 298.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd.

⁴⁵⁷ Vgl. a. a. O., 299.

⁴⁵⁸ Vgl. a. a. O., 301.

⁴⁵⁹ Vgl. a. a. O., 431.

⁴⁶⁰ Vgl. a. a. O., 461.

⁴⁶¹ Vgl. a. a. O., 395. Diese Dynamik wird mit Referenz auf Jüngel ebenfalls beschrieben bei Malte Dominik Krüger. „Denn mit Ostern wird aus Jesus als demjenigen, der in Sprachbildern, Gleichnissen und Metaphern über seinen Gott redet und sich entsprechend verhält, selbst das Bild Gottes: Jesus erweist sich mit Ostern als das Bild seines Gottes – und animiert so zu (s-)einem kultischen Gedenken, das in der Verkündigung sprachbildlich und in den Sakramenten bildaffin ist.“ (Krüger, Die Bildlichkeit der Gottesrede in der neueren evangelischen Theologie, 255.) Gott erscheint unter seinem Gegenteil, dem Scheitern am Kreuz, in Jesus als seinem Bild (vgl. a. a. O., 256.) Mehr zur Bedeutung der Bildlichkeit und Metaphorik bei Jüngel siehe Anm. 234; 470.

⁴⁶² A. a. O., 395.

⁴⁶³ Vgl. a. a. O., 407.

⁴⁶⁴ Vgl. Jüngel, GaGdW, 410.

Das Gott entsprechende Sprechen gründet sich laut Jüngel darin, dass Gott sich selbst ausgesprochen hat. Nur aufgrund der Selbstteilgabe an seinem Sein ist Gott als solcher denkbar. Der Mensch kann Gott nur im Glauben, der dem glaubensstiftenden Wort folgt, entsprechen.⁴⁶⁵ Gott mit der Liebe zu identifizieren, ist demnach bereits nur durch den Geist der Liebe ermöglicht, da es dieser ist, der Glauben stiftet.⁴⁶⁶ Diese Identifikation ist ein Ereignis von Wahrheit, da der Satz „formulierte Wahrheit“ ist.⁴⁶⁷ Jüngel unterscheidet zwischen Satzwahrheit und Ereigniswahrheit. Theologische Wahrheit ist immer Ereigniswahrheit, da sie nicht mit der Logik des Positivismus zusammenpassen. Trotzdem können manche Sprachzusammenhänge – dogmatische Sätze – an dem Ereignis der Wahrheit partizipieren, wenn sie sich auf dasselbe beziehen und von diesem beansprucht werden lassen. Diese Sätze sind dann aber immer nur Repräsentationen in Form eines Wahrseins, wo es eigentlich um ein Wahrwerden geht.⁴⁶⁸ Das Wort Gottes redet von Gott und beansprucht Wahrheit für diese Rede, aber es begegnet nur in menschlicher Sprache, ohne mit dieser identisch zu sein.⁴⁶⁹ Die Form theologischer Sprache ist daher – wie jede Sprache des Glaubens – eine metaphorische.⁴⁷⁰ Nur metaphorische Rede kann die Differenz zwischen Gott und Welt wahren und gleichzeitig Gott als den zur Welt Kommenden benennen.⁴⁷¹ In der Metapher wird genau wie in der Aussage Seiendes sprachlich präzisiert, aber die Metapher setzt in Bewegung, was in der Definition festgestellt und begrenzt wird.⁴⁷² Diese Unterscheidung entspricht der eben dargestellten Unterscheidung von Satzwahrheit und Ereigniswahrheit. Die metaphorische Rede ist demnach die sprachliche Form, die der Ereigniswahrheit entspricht. Die Rede von Gott als Liebe ist folglich auch metaphorische Rede. Es ist eine Satzwahrheit, die an der Ereigniswahrheit teilhat. Wahrheit als Ereignis hat immer eine zeitliche Dimension, da sie urteilt. Das Urteil – ob Freispruch oder Anklage – hat immer Vergangenheit und Zukunft. „Insofern Wahrheit als Ereignis *Zeit abspricht* und *Zeit zuspricht*, ist sie ein *Sprachereignis*.“⁴⁷³ Angesichts seiner Lebenszeit erfährt der Glaubende durch die Ansprache mit dem Wort Gottes einen „ewigen Zeitgewinn“⁴⁷⁴. Das Wahrwerden theologischer Sätze hat eine eigene Zeit, die Zeit des

⁴⁶⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶⁶ Vgl. Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 110.

⁴⁶⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 430.

⁴⁶⁸ Vgl. Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, 17.

⁴⁶⁹ Vgl. a. a. O., 19.

⁴⁷⁰ Die Metapher ist bei Jüngel, entgegen der Tradition nach Aristoteles, nicht nur ein rhetorisches Phänomen und damit uneigentliche Sprache. Er spricht sich gegen die Abwertung der Metapher als für die Wahrheit ungeeignet aus (vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 133). Mehr zur Bedeutung der Metapher für die theologische Sprache vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 144–157. **Siehe auch Anm. 234.**

⁴⁷¹ Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 144.

⁴⁷² Vgl. a. a. O., 153.

⁴⁷³ Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, 18. Im Original gesperrt.

⁴⁷⁴ Vgl. a. a. O., 23.

Glaubens. Diese Sätze sind ständig dem Streit mit dem Unglauben ausgesetzt und müssen sich diesem auch aussetzen.⁴⁷⁵ Der Glaube flieht nicht vor dem Denken, sondern *denkt* Gott als die Liebe ohne Unterscheidung von Wesen und Existenz.⁴⁷⁶

Nach Jüngel muss sich die Theologie kritisch fragen lassen, ob sie ontologisch zwischen Gott und Liebe differenziert. Er geht davon aus, dass es bereits ein Vorverständnis der Liebe vor und außerhalb des Ereignisses der Liebe – der Selbstoffenbarung in Jesus – gibt, das volle Verständnis der Liebe jedoch erst aus der Geschichte des Seins Gottes einsichtig wird.⁴⁷⁷ Dieses Vorverständnis wird nun erläutert, bevor auf die Anwendung des hier gewonnenen Liebesbegriffs auf Gott eingegangen wird.

In diesem Vorverständnis bestimmt Jüngel die Liebe zunächst als „Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größerer Selbstlosigkeit“⁴⁷⁸. In der vollen Gestalt der Liebe wird ein liebendes Ich von einem geliebten Du wieder geliebt.⁴⁷⁹

In der Liebe steht die Erfahrung von extremer Entfernung von sich selbst mit der Erfahrung einer neuen Weise der Nähe zu sich selbst zusammen. Durch die Gewinnung von Fremdheit in der Welt und zum eigenen Ich entsteht eine neue Intensität des Selbst- und Weltverhältnisses.⁴⁸⁰ Das liebende Ich will das geliebte Du ‚haben‘, aber die Struktur des Habens verändert sich zur gegenseitigen Hingabe. Das liebende Ich will sich haben in der Weise des Gehabtwerdens. Die das Ich konstituierende Selbsthabe wird zu einem anderen Phänomen.⁴⁸¹ Das Ich hat sich, als hätte es sich nicht. Es will geliebt werden und muss sich dafür hingeben, aber es will das Du haben, dem es sich hingibt.⁴⁸²

In der Liebe verspricht sich das Ich nichts (nicht *etwas*)⁴⁸³, und doch verspricht die Liebe dem Ich alles. Das Ich will statt Selbsthabe *Besessenwerden*.⁴⁸⁴ Aber auch das geliebte Du will besessen werden. Die Liebe verspricht somit dem Ich ein ganz neues Sein,⁴⁸⁵ das von dem

⁴⁷⁵ Vgl. a. a. O., 20.

⁴⁷⁶ Jüngel distanziert sich von der Unterscheidung und Zersetzung von Wesen und Existenz Gottes, die er in der bisherigen Theologie erkennt (vgl. beispielsweise Jüngel, GaGdW, 163). Er fordert dagegen, darauf zu verzichten, sich zwischen Wesen und Existenz Gottes „zu setzen“. Vgl. a. a. O., 205.

⁴⁷⁷ Vgl. a. a. O., 432. Hier muss kritisch zurückgefragt werden: Hatten die Menschen, die vor der Selbstoffenbarung Gottes gelebt haben, dann nur ein unvollständiges Verständnis von ihrer eigenen Liebe *oder* ist Liebe als zwischenmenschliche Kategorie sowieso immer unvollständig?

⁴⁷⁸ A. a. O., 434. Jüngel geht hier immer von der idealen Vorstellung gegenseitiger Liebe aus.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd. Dies kennzeichnet Jüngel explizit als den im zwischenmenschlichen Bereich nicht immer vorkommenden Idealfall der Liebe.

⁴⁸⁰ Vgl. a. a. O., 435.

⁴⁸¹ Vgl. a. a. O., 437.

⁴⁸² Vgl. a. a. O., 438.

⁴⁸³ Das unterscheidet die Liebe von der Liebelei. In der Liebelei verspricht sich das Ich etwas. Vgl. a. a. O., 439.

⁴⁸⁴ „Selbsthabe ist ein alter Ausdruck für Sein.“ A. a. O., 438. In Glaube, Liebe und Hoffnung drückt sich laut Jüngel aus, dass wir uns eben *nicht* selbst haben, sondern (von Gott) gehabt *werden*. Vgl. a. a. O., 535. Siehe I.4.3.

⁴⁸⁵ Vgl. a. a. O., 439.

geliebten Du empfangen wird, das dem Ich mehr als das eigene Dasein bedeutet. Das Ich geht in radikale Selbstentfremdung zugunsten einer neuen Nähe.⁴⁸⁶

Das Nichts-für-sich-selbst-Sein der Hingabe gibt dem liebenden Ich ein Dasein, das nicht aus sich selbst herauskommt, sondern vom Du empfangen wird. Wahre Liebende sind laut Jüngel dann *ex nihilo* existierende Menschen. Ohne den Geliebten *ist* das liebende Ich nicht. Im Bezug auf das Du bezieht sich das Ich auch immer auf das eigene Nichtsein; darin sieht Jüngel die Nähe der Liebe zum Tod.⁴⁸⁷

Dieses neue Ich und das neue Selbstverhältnis des Ichs sind gleichzeitig die Stärke der Liebe. Jedoch ist diese Stärke auf das Ereignis der Liebe beschränkt. Liebe kennt keinen Stillstand, sondern ist immer ein wechselseitiger, gemeinsamer Weg.⁴⁸⁸ Man kann an der Liebe nur teilhaben, wenn man auch an der Ohnmacht der Liebe gegenüber der Nichtliebe teilnimmt. Zwischen der Liebe und der Nichtliebe steht der Abgrund des Todes.⁴⁸⁹ Das bedeutet, dass das liebende Ich sterben muss, wenn die Liebe aufhört, da es dann sein *Sein* als liebendes Ich verliert, da dieses ja gerade durch die Liebesbeziehung empfangen und konstituiert wird. Das Ich ist vor der Liebe ein anderes als in der Liebe, und mit dem Ende der Liebe, dem Übergang in die Nichtliebe, muss auch dieses neue Ich wieder sterben, und ein neues – vielleicht neu liebendes oder ein für sich alleine stehendes – Ich wird konstituiert. Jüngel fasst dies darin zusammen, dass die Liebe die „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens“⁴⁹⁰ ist.

Nun muss von diesem Vorverständnis aus nach Gott als der Liebe gefragt werden. Wenn Gott mit *der Liebe* identifiziert wird,⁴⁹¹ dann ist Liebe nur Liebe, wenn sie aus Gott ist. Niemand kann lieben, ohne zuvor von Gott geliebt worden zu sein.⁴⁹² Gottes Liebe geht in die Welt ein, sie macht diese erst liebenswert.⁴⁹³ Gott allein kann grundlos anfangen zu lieben und löst damit das Geschehen der Liebe aus.⁴⁹⁴ Das unterscheidet Gottes Liebe von menschlicher Liebe und unterstreicht laut Jüngel die Identifikation von Liebe und Gott.⁴⁹⁵

⁴⁸⁶ Vgl. a. a. O., 440.

⁴⁸⁷ Vgl. a. a. O., 442.

⁴⁸⁸ Vgl. a. a. O., 444.

⁴⁸⁹ Vgl. a. a. O., 446.

⁴⁹⁰ Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 160.

⁴⁹¹ Dem dargestellten Vorverständnis der Liebe und dessen Anwendung auf Gott kann mit Wabel kritisch entgegengehalten werden, dass der Liebe hier das Moment der Unselbstverständlichkeit abhandengekommen ist. Wabel fordert mehr Eigenständigkeit der Liebenden, die zwar für sich allein existieren können, dies aber in ihrer Liebe nicht wollen. Er führt die Ausblendung der Eigenständigkeit auf das Fehlen des Gedankens der *absconditas absoluta* bei Jüngel zurück. Vgl. Wabel, Verborgeneheit und Entzogenheit Gottes, 62.

⁴⁹² Vgl. Jüngel, GaGdW, 447. „Ist Gott aber in seinem Sein als Gedritt schon im voraus der Unsrige, dann ist dieses singuläre Sein in der Freiheit seines Ereignis-Sein Liebe.“ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 40.

⁴⁹³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 451. Bezug auf Luther, Heidelberger Disputationen (1518), WA 1, 365.

⁴⁹⁴ Vgl. Jüngel, GaGdW, 448.

⁴⁹⁵ Vgl. a. a. O., 452.

Andererseits muss auch betont werden, dass sich Jüngel gegen die Umkehrung des Satzes (also ‚Liebe ist Gott‘) ausspricht, da der Satz „Gott ist Liebe“ ja gerade die Unterschiedenheit von Gott und Mensch hervorhebt.⁴⁹⁶ Nicht jede Liebe *ist* Gott. Es ist gerade der Glaube, der eine Unterscheidung zwischen Liebe und Gott fordert, die diese Umkehrung verbietet. Der Glaube wahrt das göttliche Sein als Liebe als ein besonderes Sein.⁴⁹⁷ Er „erkennt Gott als Ereignis, Subjekt und Gegenstand der Liebe in einem, also als Liebenden, Geliebten und Vollzug von Liebe in unauflösbarer Einheit“⁴⁹⁸.

Ein Mensch kann nur ein bereits liebenswertes Gegenüber lieben. Gott liebt und macht das Gegenüber durch diese Liebe zu einem liebenswerten Gegenüber. Er verschenkt sich, ohne sich selbst zu verlieren.⁴⁹⁹ Trotzdem ist Gottes Hingabe immer noch eine solche, in der er sich selbst gehört.⁵⁰⁰ Seine Selbsthabe ist Sich-Verschenken und damit das „Ende aller bloßen Selbsthabe“⁵⁰¹.

Die „Liebe ist wesentlich liebendes Existieren“⁵⁰². Als Liebe ist Gott für Jüngel das *überströmende* Sein, das „Mit-sich-selbst-über-sich-hinaus-Gehen“⁵⁰³. Gott erweist sich in seiner Selbstoffenbarung als sich hingebendes Sein, das immer mehr Selbstlosigkeit inmitten von Selbstbezogenheit hat.⁵⁰⁴ Gott ist ursprünglich Selbstmitteilung.⁵⁰⁵ Seine Selbsthabe ist immer schon die des Sich-Verschenkens.⁵⁰⁶ Er schafft sein Gegenüber und teilt sich diesem als Liebe mit. Indem sich Gott liebend auf das Nichts bezieht, ist er Schöpfer *aus dem Nichts*.⁵⁰⁷ Der schöpferische Akt entspricht dem liebenden, schöpferischen Sein Gottes. Im ewigen Kampf gegen das Nichts durch das überströmende, schöpferische Sein kommt es Jüngel zufolge auch zu einer ewigen Verminderung des Nichts. Das Wesen Gottes lässt sich auf das Nichts ein und

⁴⁹⁶ Vgl. a. a. O., 457. Das sieht in den „Gelegentlichen Thesen zum Problem der natürlichen Theologie“ jedoch etwas anders aus. Hier vertritt Jüngel die These, dass der Satz durchaus umkehrbar ist. Wo Liebe ist, da ist Gott selbst. Jedes wahre Ereignis menschlicher Liebe ist damit auf Gott als den unbedingt Verlässlichen bezogen. Es ist allerdings die Offenbarung der Identität von Gott und Liebe, die den Menschen zum wahren Gottvertrauen und Glauben bringt (vgl. Jüngel, Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie (1977), 201).

⁴⁹⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 461.

⁴⁹⁸ Vgl. Jüngel, GaGdW, 465.

⁴⁹⁹ Vgl. a. a. O., 449.

⁵⁰⁰ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 40.

⁵⁰¹ Jüngel, GaGdW, 449.

⁵⁰² A. a. O., 410.

⁵⁰³ A. a. O., 302.

⁵⁰⁴ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 220. Anders als Menschen ist sich Gott nicht selbst entzogen. Er gehört sich immer noch selbst, auch in der Hingabe. Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 41.

⁵⁰⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 302.

⁵⁰⁶ Vgl. a. a. O., 449.

⁵⁰⁷ Jüngel verteidigt dementsprechend die Rede von der Schöpfung *ex nihilo*. Siehe I.1.

existiert somit „aus den Tiefen seiner selbst in das Nichts“⁵⁰⁸. „So bleibt Gottes Sein im Werden: *in das Nichts gehend* und dabei doch immer *von sich selber her kommend*.“⁵⁰⁹

Die Macht der Liebe ist ihre eigene schöpferische Kraft. In der Liebe sind viele schöpferische Möglichkeiten. Ohne Möglichkeiten wäre die Liebe keine Liebe. Gerade in der Hingabe gibt es immer neue, unerschöpfliche Möglichkeiten, da diese gerade das Gegenteil einer Selbstverwirklichung ist.⁵¹⁰ „Jeder schöpferische Akt göttlicher Allmacht ist als solcher ein Akt göttlicher Liebestätigkeit, der nicht nur Wirklichkeit als verwirklichte Möglichkeit setzt, sondern mit jeder Wirklichkeit noch mehr Möglichkeit schafft.“⁵¹¹ Dementsprechend kann die göttliche Eigenschaft der Allmacht von Jüngel auch als „kommunikables Attribut“ bezeichnet werden. Gott ist – in seinem Wesen der Liebe – der „Bevollmächtigende“, der seine Geschöpfe in Selbstbestimmung und Freiheit schafft.⁵¹²

Das Sein der Liebe als Ereignis kann nur durch den Heiligen Geist gewirkt werden. Auch darin unterscheidet sich der trinitarische Gott vom Menschen. Gott ist sich immer selbst Zukunft. Er ist in ewiger *Novizität*.⁵¹³ Gott kommt von sich selbst zu sich selbst, weil Gott der schlechthinnige Ursprung und sich selbst das Ziel ist.⁵¹⁴ Gottes Sein ist und bleibt im Kommen.⁵¹⁵ Die innergöttlichen Beziehungen sind keine ‚Strukturelemente‘ Gottes, sondern bedeuten, dass „Gottes Sein als Sein reines *Ereignis*“⁵¹⁶ ist. Erst die *Selbstbezogenheit* des göttlichen Seins, die durch diese Beziehungen ausgesagt wird, ermöglicht eine Selbstinterpretation Gottes, also seine Offenbarung.⁵¹⁷ Die Identifikation Gottes mit der Liebe drückt die Einzigartigkeit und Definitivität der Menschlichkeit Gottes, die er in Jesus angenommen hat, aus.⁵¹⁸

Hier ist noch einmal auf diese Offenbarung zurückzukommen. In der Sendung und Hingabe des Sohnes erweist sich Gott als der Vater, der von sich aus Liebende, und als der Geliebte. Gott unterscheidet sich selbst, indem er sich liebt.⁵¹⁹ Der Geist, „johanneisch gesprochen“⁵²⁰, gibt

⁵⁰⁸ Jüngel, GaGdW, 303.

⁵⁰⁹ A. a. O., 305.

⁵¹⁰ Vgl. a. a. O., 464.

⁵¹¹ A. a. O., 465.

⁵¹² Vgl. Jüngel, Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, 269.

⁵¹³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 513. Die scheinbare Verbindung mit Pannenberg's Gedanken der Zukunft außer sich, wird auch von Thiele gesehen. Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Liebe, 276 Anm. 699.

⁵¹⁴ Vgl. Jüngel, GaGdW, 521.

⁵¹⁵ Vgl. a. a. O., 513.

⁵¹⁶ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 40.

⁵¹⁷ Vgl. a. a. O., 41. Jüngel meint, dass das Verständnis der Offenbarung als Selbstinterpretation Gottes das Sein Gottes als ein zur Interpretation fähiges Sein voraussetzt. Vgl. a. a. O., 110.

⁵¹⁸ Vgl. Jüngel, GaGdW, 429.

⁵¹⁹ Vgl. a. a. O., 448. Die Liebesbeziehung der drei göttlichen Personen zueinander ist jedoch nicht so symmetrisch wie das zuvor besprochene Vorverständnis der Liebe. Dies ist nicht direkt als Subordination des Sohnes zu kritisieren, aber durchaus kritisch zu betonen. Vgl. Mühling-Schlapkohl, Gott ist Liebe, 141.

⁵²⁰ Jüngel, GaGdW, 449.

dem Liebenden und dem Geliebten teil an der gegenseitigen Liebe. Trotz der *schmerzlichsten* Trennung im Tod, in der Hingabe des Geliebten, hört Gott nicht auf, der ‚eine und lebendige Gott‘ zu sein, sondern ist dies gerade so „zuhöchst“.⁵²¹ Dadurch, dass Gott sich der *Lieblosigkeit* der Welt aussetzt, wird die Identifikation Gottes mit der Liebe ermöglicht und die Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Geist gefordert.⁵²² Jüngel betont, dass der Sieg der Liebe gegen die Übermacht der Lieblosigkeit nur geglaubt werden kann.⁵²³ „Deshalb *verbürgt* allein der Glaube den *Sieg* der Liebe, während die Liebe allein durch Lieben siegt.“⁵²⁴

Den Gott, der die Liebe ist, versteht Jüngel dezidiert nicht als unbewegbar oder apathisch. Er liebt die Menschen und die Welt und leidet deshalb für diese. Der Kreuzestod wird bei Jüngel als Erleiden der Gottlosigkeit der Welt durch Gott in Jesus verstanden.⁵²⁵ Er war ein Werk der Liebe Gottes, wenn auch in Verborgenheit bis zur Auferstehung.⁵²⁶ Somit kann der Kreuzestod als der Kulminationspunkt des Leidens Gottes an der Welt verstanden werden. Dieses Verständnis des Leidens wird von Martin Thiele kritisch angefragt. Seiner Ansicht nach sollte das Leiden Gottes und das Leiden des Menschen nicht vermittelbar sein, wenn die sonst so strenge Unterscheidung von Gott und Mensch bei Jüngel durchgehalten würde. Thiele fordert daher zwei verschiedene Leidensbegriffe.⁵²⁷ Meiner Ansicht nach ist unklar, wie dies aussehen soll. Entweder Gott leidet in einer uns ähnlichen Weise, dann braucht es keinen neuen Leidensbegriff, oder Gott leidet in einer uns unähnlichen Weise. Dies könnte jedoch dazu verleiten, Gott als apathisch und leidenschaftslos zu verstehen. Es ist daher von zentraler Bedeutung, dass der uns bekannte Leidensbegriff auch auf Gott angewandt werden kann.

Als Liebe ist Gottes Sein laut Jüngel ein *doppelt* relationales Sein, das zu anderen in Beziehung treten kann, weil es von sich aus selbstbezogen ist.⁵²⁸ Gerade Gottes Selbstbezogenheit ist die Kraft seines Seins *für andere*. Seine ewige Liebe ist der Grund seiner *grundlosen* Barmherzigkeit. Gottes Für-uns-Sein ist kein Widerspruch oder eine Verabschiedung von sich selbst oder seinem Zu-sich-Kommen.⁵²⁹ Gott ist weder nur Gott als Gott des Menschen noch einfach ‚an und für sich‘.⁵³⁰ Gott wird nicht erst Gott durch seine Beziehung zu uns. Er ist im

⁵²¹ Vgl. ebd.

⁵²² Vgl. a. a. O., 450.

⁵²³ Vgl. a. a. O., 465. Siehe I.2.5.

⁵²⁴ A. a. O., 466.

⁵²⁵ Vgl. a. a. O., 503. Vgl. auch Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 97; 122.

⁵²⁶ „Als Ereignis der Liebe Gottes ist der Tod Jesu das Gegenteil dessen, was er zu sein scheint.“ (Jüngel, Auch das Schöne muss sterben, 124) Die Enthüllung dieser Verborgenheit geschieht erst in der Auferstehung, im österlichen Kommen Jesu in Herrlichkeit (vgl. a. a. O., 125).

⁵²⁷ Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 294.

⁵²⁸ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 113.

⁵²⁹ Vgl. a. a. O., 115.

⁵³⁰ Vgl. a. a. O., 118.

Voraus der Unsrige, der er uns im Glauben werden will. Gott ist der Ursprung der Beziehung zu uns und in sich.⁵³¹ Gottes Selbstbezogenheit ist die seines Seins im Werden, das sich wiederholen kann, aus dem Ja Gottes zu sich selbst.⁵³² Die Teilgabe an der konkreten relationalen Existenz Gottes geschieht in der Offenbarung.⁵³³

Nachdem nun das Verständnis des Wesens Gottes als Liebe bei Jüngel betrachtet wurde, ist weiter auf die relationale Existenz Gottes einzugehen – das trinitarische Wesen Gottes als Gemeinschaft der drei göttlichen Personen in gegenseitigem Anderssein.

3.4 Der dreieinige Gott als „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins“

Der Gott, dessen Wesen die Liebe ist, ist ein beziehungsreiches Wesen – in sich und zur Welt.⁵³⁴ Jüngel sieht eine der Aufgaben der Dogmatik darin, die Einheit Gottes als Gemeinschaft zu denken.⁵³⁵ Dementsprechend ist eine seiner zentralen Beschreibungen der trinitarischen Personen und der Identität des göttlichen Wesens in seiner Theologie diejenige der „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins“⁵³⁶. Davon ausgehend kann Jüngels Trinitätslehre als ‚sozial‘ bezeichnet werden; schließlich geht es ihm ausdrücklich um die *Gemeinschaft* der drei Personen.⁵³⁷

Das gegenseitige Anderssein in der Gemeinschaft der drei Personen ist nicht „alterierend“. Das Anderssein verändert Gott nicht. Da Gott eine immer noch größere Selbstentsprechung kennzeichnet, ist es „personifizierendes Anderssein“.⁵³⁸ Dies bedeutet, dass es das Anderssein der drei göttlichen Personen voneinander ist, welches sie Personen sein lässt. Da Gott in dieser Gemeinschaft allein aus und durch sich selbst lebt, ist die Rede von Personen nicht anthropomorphistische ‚Personifizierung‘, sondern bezeichnet laut Jüngel das Gott allein

⁵³¹ Vgl. a. a. O., 115.

⁵³² Vgl. a. a. O., 116.

⁵³³ Vgl. a. a. O., 118.

⁵³⁴ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 214.

⁵³⁵ Vgl. Jüngel, Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre, 252.

⁵³⁶ Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 214. „Im trinitarischen Dogma ist der Gedanke, dass Gott sich selbst gegenüber auch anders zu sein vermag und das Anderssein bejaht, es also nicht als Tortur empfindet, sondern das Anderssein als eine zu bejahende Größe wahrnimmt – im trinitarischen Dogma ist diese Einsicht in unüberbietbarer Weise formuliert.“ Jüngel, Disput über Schöpfung, 31.

⁵³⁷ Zu dieser Kategorisierung und den Problemen, die damit einhergehen könnten, vgl. Metzler, Norman, „The Trinity in Contemporary Theology: Questioning the Social Trinity.“ Concordia Theological Quarterly 67, no. 3/4 (2003), 270–287.

⁵³⁸ Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 216. Der Begriff der Personifizierung erinnert an Karl Barths Unterscheidung zwischen Gott als personifizierende Person, der den Menschen zur Person macht, und dem Menschen als personifizierte Person (vgl. Barth, KD II/1, 320). Jüngel selbst stellt dies dar in Jüngel, Zum Verhältnis von Kirche und Staat bei Karl Barth, 101. Beide gehen davon aus, dass es letztlich Gott ist, von dem her der Mensch seine Personalität erhält. Jedoch geht es Jüngel auch darum, dass die göttlichen Personen *auch* ihre Personalität durch ihre Gegenseitigkeit gewinnen. Hier würde Barth nicht mitgehen, da dieser von Seinsweisen, nicht von Personen reden möchte.

angemessene Seinsverständnis.⁵³⁹ Jüngel verwendet in seinen Schriften allerdings sowohl den Begriff der Seinsweise als auch den der Person synonym.⁵⁴⁰

Das göttliche Sein existiert in „trinitarischer Selbstunterscheidung“ in den drei Seinsweisen, oder auch Personen. Die Gemeinschaft Gottes umfasst die Anerkennung des Andersseins der Anderen.⁵⁴¹ In dieser Beschreibung bezieht sich Jüngel auf Pannenberg,⁵⁴² der die gegenseitige, je unterschiedliche Selbstunterscheidung der drei Personen *von Gott* als zentrales Kriterium der Personalität ins Zentrum stellt (vgl. II.4.1).

Diese ewige, göttliche Selbstunterscheidung ist die Voraussetzung für die Selbstidentifikation Gottes mit Jesus. In der Unterscheidung zwischen Gott und Gott in der Selbstidentifikation Gottes mit Jesus handelt Gott selbst-definitiv.⁵⁴³ Die innertrinitarische Hingabe der drei Personen aneinander ermöglicht und bildet die Hingabe an die Menschen voraus.⁵⁴⁴ Diese Beschreibung verweist zurück auf die Identifikation von Gott und Liebe. In der Liebe wird der Andere als ein Anderer geliebt, dem sich das liebende Ich hingibt und von dem es besessen werden will.

In der Menschwerdung wird deutlich, dass das Wesen Gottes in sich spannungsreich ist.⁵⁴⁵ Diese Spannung besteht laut Jüngel darin, dass Gott einerseits als Vater der Höchste ist und andererseits gleichzeitig auf radikalste Weise als Sohn zum Niedrigsten wird. Gottes gemeinschaftliches Leben hält die Spannung zwischen ewigem Leben und zeitlichem Tod Gottes aus.⁵⁴⁶

Trotz und mit dieser Spannung sind sich die drei Personen – oder auch Seinsweisen – in der Gemeinschaft *konkret* einig. Diese Einheit ist immer Einheit des „Einsseins“ und des „Einswerden[s]“⁵⁴⁷. Gott ist *ein* tätiges Subjekt in dem *Sein im Werden* des Sichbesitzens und Sichverhaltens zu sich selbst in den drei voneinander unterschiedenen Seinsweisen.⁵⁴⁸ Die Seinsweisen bestehen nicht in Abstraktion voneinander, sondern nur im Geschehen der Teilnahme aneinander, der Perichorese.⁵⁴⁹ Die Perichorese ist ein Ineinanderschreiten der drei Personen ineinander, das das Einschreiten ausschließt, da sie uneingeschränkte gegenseitige

⁵³⁹ Vgl. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 80.

⁵⁴⁰ Diese Beobachtung teilt auch Krüger. Vgl. Krüger, *Gott ist die Liebe*, 131.

⁵⁴¹ Vgl. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, 21.

⁵⁴² Hier findet sich ein direkter Bezug auf Pannenberg, *Person und Subjekt*, 93.

⁵⁴³ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 498.

⁵⁴⁴ Vgl. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 42.

⁵⁴⁵ Vgl. Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens*, 215. Jüngel bezieht sich hier auf Luther, *Vorlesungen über 1. Mose. 1535–1545*, WA 43, 580.

⁵⁴⁶ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 471.

⁵⁴⁷ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 44.

⁵⁴⁸ Vgl. a. a. O., 77.

⁵⁴⁹ Vgl. a. a. O., 44.

Partizipation ermöglicht.⁵⁵⁰ Sie drückt die Intensität der Aufeinanderbezogenheit der Personen aus.⁵⁵¹ Durch die Perichorese kann der Sohn nicht nur Objekt der Erwählung sein, sondern auch der „Sohn wählt sein Gewähltwerden durch den Vater“⁵⁵², da er innertrinitarisch den Gehorsam in freier, eigener, göttlicher Entscheidung wählt.⁵⁵³ In dieser innergöttlichen Eintracht *entspricht* Gott sich konkret.⁵⁵⁴ Gott entspricht sich selbst als Geheimnis im Ja-Sagen zu sich selbst. Dieses Ja konstituiert das Sein Gottes als Vater, Sohn und Geist.⁵⁵⁵ In der durch diese Entsprechung konstituierten Geschichte *räumt* Gott sich selbst Zeit ein. Diesen ‚Zeit-Raum‘, der durch das dauerhafte Ereignis des ‚Sich-Zeit-Einräumens‘ Gottes entsteht, bezeichnet Jüngel als Ewigkeit. Die Offenbarung ist als geschichtliches Ereignis die „Ewigkeit im Augenblick“⁵⁵⁶. Jüngel schreibt: „Ewigkeit ist die *Konzentration* und *Intensität* göttlichen Lebens und Seins.“⁵⁵⁷ Diese Konzentration und Intensität ist das Gegenteil irdischen Lebens.⁵⁵⁸ Das Zusammenwirken der drei Personen in der Bejahung des Gott verneinenden menschlichen Geschöpfes beschreibt Jüngel damit, dass Gott nicht nur der „schöpferische[r] Ursprung des Lebens (Vater) ist, sondern auch der den Tod Erleidende (Sohn) und der diesen Gegensatz von Leben und Tod Aushaltende und damit zugunsten des Lebens Wendende (Geist)“⁵⁵⁹. Jüngel bedient sich folglich der sogenannten Ursprungsrelationen in eigener Anwendung. Er teilt die verschiedenen Heilswerke (Schöpfung, Erlösung, Vollendung) auf die drei Personen auf. In der Auseinandersetzung mit Barth bezieht sich Jüngel auch auf die Appropriationslehre, bei der den verschiedenen Personen oder Seinsweisen Gottes bestimmte logische Prädikate, Eigenschaften oder Taten im Besonderen zuerkannt werden, ohne dass diese von den anderen ausgeschlossen wären.⁵⁶⁰ Auch hier besteht *konkrete* Einigkeit in *konkreter* Unterschiedenheit zwischen den drei Seinsweisen. Gerade die „Eintracht als Konkretheit des Seins Gottes“⁵⁶¹ wird hier als Grund dafür, dass Gott sich äußert, gekennzeichnet. Wie diese Äußerung geschieht – als Kommen Gottes als Geheimnis zur Welt –, soll im folgenden Abschnitt erläutert werden.

⁵⁵⁰ Vgl. a. a. O., 45. Diese gegenseitige Partizipation ist auch durch die gegenseitige, freie Liebe Gottes gekennzeichnet. Vgl. a. a. O., 82.

⁵⁵¹ Vgl. Jüngel, Thesen zur Ewigkeit des Ewigen Lebens, 85.

⁵⁵² Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 86.

⁵⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁵⁴ „Gott entspricht sich. Indem er sich entspricht, *ist* er. Sein Entsprechen *geschieht* als ‚Ja‘ Gottes zu sich selbst. Dieses Ja konstituiert Gottes Sein als Ent-sprechung.“ A. a. O., 87. Jüngel verweist hier auf Barth, KD II/2, 192. Hier schreibt Barth darüber, dass Gottes Sein Entscheidung ist.

⁵⁵⁵ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 110.

⁵⁵⁶ Vgl. a. a. O., 111.

⁵⁵⁷ Jüngel, Thesen zur Ewigkeit des Ewigen Lebens, 84.

⁵⁵⁸ Vgl. a. a. O., 85.

⁵⁵⁹ Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 21.

⁵⁶⁰ Vgl. Barth, KD I/1, 393; Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 48.

⁵⁶¹ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 49.

3.5 Das Geheimnis Gottes in seinem Kommen

Ein zentraler Begriff für das Gottes- und Offenbarungsverständnis bei Jüngel ist der des Geheimnisses.⁵⁶² Nicht ohne Grund heißt sein Hauptwerk „Gott als Geheimnis der Welt“. In diesem Abschnitt soll der Bewegung Gottes *als Geheimnis* in seinem Kommen *als* Gott, *von* Gott und *zu* Gott nachgegangen werden.

Gott kommt *als Geheimnis* zur Welt.⁵⁶³ Das bedeutet zunächst, dass sich Gott in seinem Sein nur von sich selbst aus erschließt. Dieses Erschließen ist zudem ein Verstehen, das sich – anders als ein Rätsel – nicht auflöst, wenn es verstanden wurde, sondern vertieft.⁵⁶⁴ Das Verstehen des Glaubens führt zum Staunen.⁵⁶⁵ Dirk Evers sieht die Kategorie des Geheimnisses bei Jüngel als „Mitte zwischen einem Verstehen, das im Verstandenen zum Ziel kommt, und Nichtverstehen, das in jedem Verstehen nur eine Variante des Missverstehens sehen kann.“⁵⁶⁶ Das Kommen Gottes zur Welt entspricht seinem Sein: Gottes Sein ist im Kommen (oder auch – und es meint das Gleiche: im Werden). Dies zeugt nicht von einem Mangel, sondern ist Jüngels Ansicht nach eine Auszeichnung der Welt und der Menschen, zu denen Gott kommt.⁵⁶⁷ Evers betont, dass Gott bei Jüngel „im Grund eine Art Vollzug, ein differenziertes und differenzierendes Ereignis, ein Sein im Werden“⁵⁶⁸ ist.

Dieses Zur-Welt-Kommen Gottes ist unsichtbar. Auch die Unsichtbarkeit der Offenbarung gehört zu deren Geheimnischarakter.⁵⁶⁹ Das nicht direkt sichtbare Erscheinen war die *Wende* der Welt. Das Erscheinen in göttlicher Weise wird das Ende der Welt bedeuten. Aber auch in seiner Unsichtbarkeit beansprucht Gott die Schöpfung für sich und setzt sie ins Recht. Das Geheimnis der geschöpflichen Existenz besteht darin, dass sie ist, ohne sich selbst zu haben.⁵⁷⁰ Jüngel sieht eine entscheidende Aufgabe der Dogmatik darin, die Unsichtbarkeit Gottes in seiner Geheimnishaftigkeit zu vermitteln.⁵⁷¹

Gott ist in Jesus als Mensch zur Welt gekommen. „In der Identität mit Jesus Christus ist Gott das eigentliche Geheimnis der Welt.“⁵⁷² So wie Jesus sichtbar zur Welt gehört, so gehört auch

⁵⁶² Evers sieht das Geheimnis bei Jüngel in der Nähe von Barths Offenbarungsverständnis und grenzt die Verwendung der Kategorie von Ebeling ab, bei dem diese eher aus dem Alltagsverständnis des Wortes entwickelt wird. Vgl. Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 137. Ich werde den Begriff betrachten, wie er bei Jüngel dargestellt wird.

⁵⁶³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 517.

⁵⁶⁴ Vgl. a. a. O., 541.

⁵⁶⁵ Vgl. Jüngel, Meine Theologie, 7.

⁵⁶⁶ Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 137.

⁵⁶⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 517.

⁵⁶⁸ Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 140.

⁵⁶⁹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 516.

⁵⁷⁰ Vgl. a. a. O., 519.

⁵⁷¹ Vgl. a. a. O., 520.

⁵⁷² A. a. O., 519.

Gott zur Welt.⁵⁷³ Für die Unterscheidung zwischen Gott und Gott ist die Gottverlassenheit am Kreuz, im Tode Jesu von besonderer Bedeutung.⁵⁷⁴ Die Versöhnung kommt durch das Teilen der Gottverlassenheit zustande. Gott tritt Gott im Tode als Vater und Sohn gegenüber. In diesem Gegenübertreten wird die Einheit in realer Unterschiedenheit durch den Geist gewirkt.⁵⁷⁵ Die Kategorie des Geheimnisses vermittelt daher einerseits die Sagbarkeit und Denkbarkeit Gottes, die durch Jesus möglich geworden ist, mit der bleibenden Unverfügbarkeit Gottes.⁵⁷⁶

Die Einheit Gottes mit dem Gekreuzigten begründet die Trinitätslehre. Das Geheimnis der Trinität, das *mysterium trinitatis*, in diesem gegenseitigen Gegenübertreten wird von Jüngel prägnant in einer dreifachen Bewegung beschrieben: Gott kommt als Gott von Gott zu Gott.⁵⁷⁷ Jede dieser Bewegungen kann einer der traditionellen Personen der Trinität zugeordnet werden. Die erste Bestimmung bezeichnet Gottes schlechthinnige Ursprünglichkeit: Gott kommt *von* Gott. Gott ist sich selbst der Ursprung und lebt ganz aus sich selbst heraus. In der Tradition ist es die Person des Vaters, der dies zugeordnet wird.⁵⁷⁸ Als Vater ist Gott ein geselliges Wesen, auf alles sogleich ewig wie gütig bezogen. Alles Seiende wird durch ihn im Sein erhalten.⁵⁷⁹ Gott erweist sich als ewiger Vater durch die Sendung des Sohnes. Nur als Vater des Sohnes ist Gott der Vater. Der Glaube an den ewigen Vater *ist* der Glaube an den ewigen Sohn.⁵⁸⁰ In Anbetracht dieser Gegenseitigkeit kann hier nicht von einer Überordnung des Vaters gesprochen werden.⁵⁸¹

Die zweite Bestimmung lautet, dass Gott *zu* Gott kommt. Aber er kommt nicht nur zu Gott, sondern in Jesus kommt Gott zu Gott *und* zum Menschen.⁵⁸² Im Tod Jesu „kommt Gott in einem und demselben Ereignis als Gott zu Gott und als Gott (definitiv!) zum Menschen, als Vater zum Sohn und als Sohn zu Jesus.“ In diesem Ereignis kommt Gott zu Gott *und* zum Menschen, weil es das Ereignis ist, „in dem Gott als Mensch sich selber Ziel ist“⁵⁸³. Gott zeugt nicht nur – als

⁵⁷³ Vgl. ebd.

⁵⁷⁴ Vgl. a. a. O., 500.

⁵⁷⁵ Vgl. a. a. O., 504.

⁵⁷⁶ Vgl. Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimniß‘, 138.

⁵⁷⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 521.

⁵⁷⁸ Vgl. a. a. O., 522.

⁵⁷⁹ Vgl. a. a. O., 523.

⁵⁸⁰ Vgl. a. a. O., 524.

⁵⁸¹ Murrmann-Kahl kritisiert, dass es in der hier geschehenden Voraussetzung der Vaterhypothese zu einem Rückfall in den Modalismus komme. Die Person des Vaters sei letztlich das allmächtige, weltüberlegene Handlungs- und Herrschaftssubjekt, von dem Jüngel sich eigentlich verabschieden wollte. Dadurch unterwandere Jüngel seine eigene Intention einer Trinitätslehre vom Kreuz her und mache Gott zu einem liebenden Subjekt, nicht zur Liebe selbst. Vgl. Murrmann-Kahl, ‚Mysterium trinitatis‘?, 124.

Meiner Ansicht nach ist diese Kritik zu stark. Auch Martin Thiele sieht diese Kritik nicht als stichhaltig an und betont dagegen, dass dem Logos durchaus eine Subjektivität zukommt (vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 272 Anm. 681).

⁵⁸² Vgl. Jüngel, GaGdW, 524.

⁵⁸³ A. a. O., 525.

Ursprung in der Person des Vaters –, sondern wird auch gezeugt – als Ziel in der Person des Sohnes.⁵⁸⁴ Mit dem Wunder der Auferstehung wird Jesus zum Gegenstand des Glaubens, der ihn als zweite Person der Trinität, als wahrer Gott und wahrer Mensch, bekennt. Gerade „als die ganz und gar von sich wegweisende Person, gerade als die ganz und gar auf den himmlischen Vater hinweisende Person, erweist er sich als der, der ganz und gar von Gott her ek-sistiert“⁵⁸⁵. Jesus vollzieht die Einheit mit dem Vater dadurch, dass er alles von ihm empfängt. In der Auferweckung wird die Person Jesu und seine Geschichte zu der Identität des Sohnes. Diese kann folglich nicht allein aus seinen irdischen Lebensbedingungen abgeleitet werden.⁵⁸⁶

An den ewigen Sohn zu glauben, heißt dann, Gott als Urbild und Ende des Seins anzuerkennen. Der Sohn ist das Instrument, mit dem der ewige Gott selbst Urbild der Schöpfung wird und durch den der Vater auf die Schöpfung zielt. Jedoch ist laut Jüngel die zeitliche Herkunft des Menschen von Gott von der *ewigen* Herkunft Gottes von Gott, also des ewigen Sohnes, zu unterscheiden.⁵⁸⁷ Trotzdem ist der himmlische Vater der menschlichen Geschöpfe der gleiche wie der ewige Vater des ewigen Sohnes. In der Bejahung der Identität Jesu als ewigen Sohn werden die Menschen zu Kindern Gottes, da der Glaube an den ewigen Sohn die Liebe Gottes für uns als geliebte Kinder ist.⁵⁸⁸ Der Mensch glaubt an Gott den Vater und an Jesus als Gott den Sohn.

Durch die Erneuerung des Seins und die daraus folgende Gotteskindschaft werden die Menschen zu „Gott entsprechenden Menschen“, die durch den Geist Gottes ausgezeichnet werden und so einen *inneren* Bezug auf Gott den Vater haben.⁵⁸⁹ Die Auferstehung verheißt den Menschen die „uneingeschränkte Lebensgemeinschaft mit Gott und insofern Partizipation an Gottes Ewigkeit“⁵⁹⁰. In dieser Partizipation bringt Gott als der Andere des Menschen denselben in seine heilvolle Ganzheit.⁵⁹¹ Der Glaube hat demnach eine erfassende und entdeckende Funktion für die Ganzheit des Menschen. Er erfasst die Ganzheit seines Seins und das Ganze der Beziehung Gottes mit ihm und seiner Geschichte.⁵⁹²

⁵⁸⁴ Vgl. ebd.

⁵⁸⁵ Jüngel, Beziehungsreich, 145.

⁵⁸⁶ Vgl. a. a. O., 146.

⁵⁸⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 526.

⁵⁸⁸ Vgl. a. a. O., 529.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd.

⁵⁹⁰ Jüngel, Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens, 86. „Die Verewigung des menschlichen Lebens *konzentriert* dieses zu seiner *Ganzheit* und *intensiviert* es zu seiner Herrlichkeit.“ Ebd., 87.

⁵⁹¹ Vgl. Jüngel, Ganzheitsbegriffe, 356.

⁵⁹² Vgl. a. a. O., 367. Die Ganzheit des Menschen kann entweder fleischlich oder geistlich bestimmt sein. In der fleischlichen Ganzheit werden die Beziehungen des Menschen durch seine Beziehung zu sich selbst dominiert und er verfehlt sich. Die heilvolle Ganzheit dagegen wird durch das Gottesverhältnis, genauer durch das schöpferische

Jüngel betont, dass allein durch die Selbstmitteilung Gottes im Sohn Gott für uns überhaupt erst sagbar und ansprechbar wird. Damit aber die geschichtliche Einmaligkeit Jesu unsere jetzige geschichtliche Wirklichkeit erreicht, muss dessen Bedeutsamkeit immer wieder eigens Ereignis werden. Dies ist das Handeln des Heiligen Geistes.⁵⁹³ Nur im Heiligen Geist ist Gott *aussprechbar*. Die Gegenwart des Heiligen Geistes äußert sich laut Jüngel im rechten Verhältnis zu Jesus und dessen Geschichte. „Im heiligen Geist ist Jesus Christus als Abwesender anwesend.“⁵⁹⁴ Diese Beschreibung verweist zurück auf Jüngels Offenbarungsverständnis (I.2.1).

Damit folgt die dritte Bestimmung Jüngels: Gott kommt als Gott.⁵⁹⁵ Gott ist in sich selbst Vermittlung. Er ist als Geist im Kommen er selbst. „Das Kommen, in dem Gottes Sein ist, ist also selber Gott.“⁵⁹⁶ Der kommende Gott, der Geist, geht von Vater und Sohn aus und ist der Geist der Liebe oder auch der gegenseitigen Bejahung. Jüngel beschreibt ihn auch als „vinculum caritatis“ (‚Band der Liebe‘) oder als „vehiculum aeternitatis“ (‚Fahrzeug der Ewigkeit‘).⁵⁹⁷ Er ist die Relation der Relationen, die ewig neue Beziehung Gottes auf Gott.⁵⁹⁸ Jeder Geist ist für Jüngel immer schon „Selbstteilhabe“ oder auch „Gemeinschaftsgeist“⁵⁹⁹. Der Heilige Geist ist dementsprechend der Gemeinschaftsgeist der trinitarischen Gemeinschaft. Der Geist teilt das Geheimnis Gottes mit, da er die unsichtbare Beziehung des Menschen zu Gott stiftet. Er vermittelt die Bekanntschaft mit Gott.⁶⁰⁰ Der Geist bewirkt die Bindung Gottes an uns und unsere Bindung an Gott. Er ist eine *persönliche* Macht, da er die Zukunft, die durch die Person Jesu Christi bestimmt ist, eröffnet.⁶⁰¹ Die gemeinsame Zukunft Gottes und des Menschen ist die Liebe, also erwarten die Menschen im Geist zuversichtlich die „lebendige Geborgenheit in Gott“, ihr Leben „mit Gottes Sein im Kommen“⁶⁰². Im Geist begegnet der selbstlose Gott dem auf sich selbst versessenen Menschen und bezieht diesen in die Beziehung der Liebe mit ein. Dadurch entsteht Gottesgewissheit.⁶⁰³ Der Heilige Geist ist ‚der Geist der

Wort Gottes, aufgebaut (vgl. a. a. O., 360). Die Gottesbeziehung stiftet einen friedvollen Beziehungsreichtum, der durch Freiheit und nicht durch Gewalt zusammengehalten wird (vgl. a. a. O., 361).

⁵⁹³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 530.

⁵⁹⁴ Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 108.

⁵⁹⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 531.

⁵⁹⁶ A. a. O., 532.

⁵⁹⁷ Vgl. ebd.

⁵⁹⁸ Vgl. a. a. O., 513. Murrmann-Kahl sieht hier eine klare Binität von Vater und Sohn (vgl. Murrmann-Kahl, Eberhard Jüngel als Erbe Karl Barths, 46).

⁵⁹⁹ Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 107.

⁶⁰⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 520.

⁶⁰¹ Vgl. a. a. O., 533.

⁶⁰² A. a. O., 534.

⁶⁰³ Vgl. a. a. O., 514. Zur Gottesgewissheit bei Jüngel vgl. auch I.4.3.

Wahrheit‘ und hat dementsprechend die Macht, den der Wahrheit entsprechenden Glauben hervorzurufen.⁶⁰⁴

Der Geist ist der „ewig neue Anfang, den der dreieinige Gott mit sich selber macht“⁶⁰⁵. Der Geist ist „Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes“⁶⁰⁶, in ihm für uns die Geschichte Jesu vergegenwärtigt wird. Er besitzt die „befreiende Macht der Verherrlichung“⁶⁰⁷, die eine neue, eine eschatologische Zukunft schenkt. Der Geist geht vom Vater aus, wird aber von Vater und Sohn gesendet.⁶⁰⁸ Jüngel vertritt hier augenscheinlich das Filioque, auch wenn es nicht als theologiegeschichtliches Problem thematisiert wird.

Murrmann-Kahl sieht in der Bestimmung des Geistes bei Jüngel eine im Kern binitarische Vorstellung. Zudem kollidiere die Beschreibung als „*vinculum caritatis et pacis inter patrem et filium*!“⁶⁰⁹ mit der Bestimmung des Geistes als ‚Relation der Relate‘ von Vater und Geist. Weiter lehnt Murrmann-Kahl beide Vorstellungen ab, da entweder die Selbstständigkeit des Geistes oder die Selbstständigkeit von Vater und Sohn verloren gehe. Er sieht das tieferliegende Problem in der Unangemessenheit des Begriffs der Liebe zur Beschreibung der immanent-trinitarischen Verhältnisse.⁶¹⁰ Eine ähnliche Kritik findet sich bei Mühling, der Dvorak zustimmt und Jüngel ein ‚pneumatologisches Defizit‘ attestiert.⁶¹¹ Dieser starken Kritik ist meiner Ansicht nach nur teilweise zuzustimmen. Der Geist nimmt eine weniger wichtige Stellung in Jüngels Denken ein als die anderen beiden Personen, jedoch ist dies nicht direkt als Binität zu verurteilen. Ein gewisses Defizit in der trinitarischen Konzeption wird durch das Handeln des Geistes am Menschen bei seinem Zum-Glauben-Kommen aufgewogen. Auf die Stellung des Geistes in der Trinität soll in der Diskussion zwischen den Autoren noch weiter eingegangen werden (IV.3.2).

Zusammenfassend wird deutlich, dass die Rede des Kommens Gottes als Gott von Gott zu Gott bei Jüngel eine Neuformulierung der traditionellen Ursprungsrelationen darstellt. Es ist diese Bewegung des Kommens Gottes zu uns, die sich in der Unsichtbarkeit des Geheimnisses vollzieht. Das Geheimnis – das *mysterium trinitatis* – löst sich nicht auf, auch wenn der Gläubige eingeweiht ist. Der Geheimnisbegriff bildet in Jüngels Denken die Mitte zwischen einer „(supra-)rationalistischen Begründungstheorie“ und einer „deutungstheoretischen

⁶⁰⁴ Vgl. Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 110.

⁶⁰⁵ Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 109.

⁶⁰⁶ A. a. O., 110.

⁶⁰⁷ A. a. O., 108.

⁶⁰⁸ Vgl. Jüngel, GaGdW, 513. „Der von Vater und Sohn ausgehende Geist erst konstituiert, indem er die Unterschiedenheit wahrt, die Einheit des göttlichen Seins als dasjenige Ereignis, das die Liebe selber ist.“

⁶⁰⁹ Jüngel, Zwei Schwerter – Zwei Reiche, 155.

⁶¹⁰ Vgl. Murrmann-Kahl, ‚Mysterium trinitatis‘?, 125.

⁶¹¹ Vgl. Mühling-Schlapkohl, Gott ist Liebe, 141. Vgl. auch Dvorak, Gott ist Liebe, 188.

Religionstheorie“⁶¹². Dirk Evers merkt dazu kritisch an, dass das gebrochene Verhältnis von Öffentlichkeit und Geheimnis, aber auch von Verstehen und Geheimnis bei Jüngel zu schnell und zu glatt aufgelöst werde. Erforderlich ist eine komplexere Dialektik von Andeutung und Entzug, als sie bei Jüngel vorkommt.⁶¹³

1.4. Anthropologische Grundgedanken

Wie deutlich geworden ist, kommt Gott *als Gott* in Jesus zu den Menschen. Durch dieses Offenbarungshandeln wird er als trinitarischer und allmächtiger Gott sag- und denkbar. Die folgenden Ausführungen sollen einen Grundriss der anthropologischen Annahmen Jüngels vorstellen, die für die hier behandelte Thematik relevant sind. Nach einer kurzen Einleitung – und Erinnerung an bereits Gesagtes – werden zuerst die Persönlichkeit des Menschen und dann das Verständnis von Gebet und Wunder bei Jüngel thematisiert.

4.1 Der Mensch vor Gott

Als Geschöpfe sind die Menschen vollkommen abhängig von Gott als ihrem Schöpfer und daher von einer grundlegenden Passivität Gott gegenüber bestimmt.⁶¹⁴ Trotzdem schränkt dies laut Jüngel nicht die Selbstständigkeit des Geschöpfes ein, sondern begründet diese erst. Der Mensch kann jedoch seine geschenkte Freiheit verwirken, wenn er sie als Selbstkonstitution missversteht.⁶¹⁵ Ob die hier intendierte Vermittlung von Macht Gottes und Freiheit des Menschen gelingt, kann durchaus kritisch angefragt werden.⁶¹⁶

Anders als Gott ist der Mensch nicht frei, schöpferisch tätig zu werden. Er kann nicht ohne Voraussetzungen mit etwas anfangen, sondern ist auf das Vorher Gottes angewiesen.⁶¹⁷ Als Empfangender ist der Mensch vom Geheimnis Gottes umgeben und partizipiert an diesem. Weil

⁶¹² Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimniß‘, 144.

⁶¹³ Vgl. a. a. O., 146.

⁶¹⁴ „Sie [die Person] ist gerade in ihrer dem sie anredenden Wort entsprechende Passivität der Inbegriff eines menschlichen Menschen.“ (Jüngel, *Glauben und Verstehen*, 73) Hier betont Jüngel, dass Gott den Menschen vor und unabhängig von seinem Tun erkennt. Er spricht sich gegen die Identifikation des Daseins des Menschen mit dem Tun bei Rudolf Bultmann aus (vgl. a. a. O., 72). Mehr zur Passivität in der Rechtfertigungslehre Jüngels und deren Verteidigung vgl. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 2006. Vgl. dazu auch Schubert, Christine, *Mere passive!? Zur Rechtfertigungslehre*, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven*, Tübingen 2020, 205–216.

Martin Thiele fragt die Zentralstellung der Rechtfertigungslehre und die Unterscheidung von Person und Werk kritisch an. Jüngel bleibe damit in der Vergangenheit – reformatorischer Theologie oder gar einer bestimmten Auslegung paulinischer Theologie, die Thiele für veraltet hält – stecken und begebe sich in die Gefahr, in Weltvergessenheit gegen die Sünde in ihren realen Strukturen der jetzigen Welt zu kapitulieren. Vgl. Thiele, *Gott – Allmacht – Zeit*, 295.

⁶¹⁵ Vgl. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, 12.

⁶¹⁶ So z. B. Murrmann-Kahl, *‚Mysterium trinitatis‘?*, 232.

⁶¹⁷ Vgl. Jüngel, *Befreiende Freiheit*, 20.

der Mensch als Person einen eigenen Wert, eine Würde hat und nicht Produkt seiner selbst ist, ist auch er ein Geheimnis.⁶¹⁸ Die Identität des Menschen Jesu war auf einzigartige Weise dem ungehinderten Zusammensein von Gott und Mensch verbürgt, die der Liebe, die Gott ist, entspricht.⁶¹⁹ Jesus ist daher der präziseste Ausdruck des Geheimnisses, das Gott selbst ist.⁶²⁰ Das Problem besteht darin, dass der Mensch so sein will wie Gott, also selbst von sich aus schöpferisch sein will. Der Mensch strebt laut Jüngel immer zur Verhältnislosigkeit, also zum Tod statt zu Gott, dem Verhältniswesen.⁶²¹ Jüngel bezeichnet dies als den „Willen zur Allmacht“⁶²². Allmacht ist hier offensichtlich nicht die Allmacht der Liebe Gottes, sondern deren menschliche tyrannische Version. Jüngel zufolge kann der Mensch nur von diesem schöpfungswidrigen Streben befreit werden, wenn er sich bewusst von seinem Schöpfer unterscheidet – das heißt, wenn er glaubt.⁶²³

Mit Dirk Evers kann das anthropologische Grundverständnis Jüngels als negative Anthropologie verstanden werden. Jüngel versteht den Menschen von seiner Frage nach sich selbst, aber nicht als Gattungswesen mit wesentlichen Eigenschaften.⁶²⁴ „Nicht aus der ‚Weltoffenheit‘ des Menschen wird für seine Gottoffenheit argumentiert, sondern an seiner Weltoffenheit wird deutlich, was aus dem Vorgang des den Menschen wendenden Offenbarungsgeschehens erschlossen wird.“⁶²⁵

Auf welche Weise jeder Mensch Gott und der Geheimnishaftigkeit entsprechen kann, soll nun im Weiteren thematisiert werden.

4.2 Die personale Identität des Menschen

Der Mensch ist laut Jüngel durch ein Selbst-, ein Welt- und ein Gottesverhältnis konstituiert. Diese drei befinden sich in einer Art Perichorese und realisieren sich nur im Verhältnis zueinander.⁶²⁶ Das bedeutet, dass Jüngel eine Gottesbeziehung – die sich in Form von Religiosität niederschlägt – als anthropologische Grundbedingung annimmt, die den Menschen mehr oder weniger bewusst ist.⁶²⁷ Aber er betont auch, dass Gottes Sein nicht als solches ein „anthropologisches Existential“⁶²⁸ ist, sondern menschliche Existenz *von außen* durch dieses

⁶¹⁸ Vgl. Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 141.

⁶¹⁹ Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 236.

⁶²⁰ Vgl. Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 143.

⁶²¹ Vgl. Jüngel, Befreiende Freiheit, 19.

⁶²² A. a. O., 21.

⁶²³ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 13.

⁶²⁴ Vgl. Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 142.

⁶²⁵ A. a. O., 141.

⁶²⁶ Vgl. Jüngel, Auch das Schöne muss sterben, 107.

⁶²⁷ Vgl. Jüngel, Befreiende Freiheit, 23.

⁶²⁸ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 70.

konstituiert ist. Gott ist und bleibt für die menschliche Existenz konstitutiv bestimmend, auch wenn sich diese Existenz nicht in der angemessenen Gottesliebe und Gottesfurcht vollzieht. Jede fehlende Gottesliebe und Gottesfurcht ist stets eine verneinte und somit Sünde. Es gibt demnach für Jüngel kein ‚neutrales‘ Verhältnis zu Gott. Jüngel geht davon aus, dass auch Nihilismus und Atheismus erst durch Gottes Selbstoffenbarung, sein Gegenständlich-Sein, ermöglicht (als „von Gott verneinte und insofern unmögliche Möglichkeiten“⁶²⁹) wurden. Wie bereits dargestellt, betont Jüngel, dass Gott nicht notwendig, sondern mehr als notwendig ist. Für den Menschen jedoch ist das Gegenüber Gottes notwendig. Jüngel selbst, so streicht Christoph Herbst richtig heraus, weist hier auf ein Paradox hin, da der Mensch *notwendig* auf den *nicht notwendigen* Gott angewiesen zu sein scheint.⁶³⁰ Der Mensch ist als Geschöpf inhärent von Gott abhängig und kann sich seines Bezugs auf Gott nicht entziehen. Er ist einer Notwendigkeit unterworfen, der Gott nicht unterworfen ist. Gottes Freiheit übersteigt die menschliche in dem Maße, dass die Kategorie der Notwendigkeit nicht das gesamte Verhältnis beschreiben kann.⁶³¹

Die Kategorie des *Anderen* hat eine konstitutive Bedeutung für den Menschen als Gottes Ebenbild. Der Mensch ist ein ‚ek-zentrisches‘ Wesen.⁶³² Er kommt außerhalb seiner selbst zu sich selbst. Auch das Personsein des Menschen wird durch den Bezug auf den Anderen konstituiert. So wie Gott durch das gegenseitige Anderssein der drei Personen göttlich ist, so „ist auch der Mensch nur menschlich, indem er als Person auf das Anderssein eines Anderen positiv bezogen ist“⁶³³. Dabei ist es letztlich die Beziehung zu Gott, der auf unüberbietbare Weise der Andere ist, die für das Personsein des Menschen konstitutiv wirkt.⁶³⁴

„*Personsein heißt Sein in Beziehungen.*“⁶³⁵ Die personale Identität ist in ihrer komplexen Relationalität durchaus spannungsreich. Das Personsein vollzieht sich in Ereignissen, als Geschichte. Die Identität einer Person ist „das Ganze einer Geschichte“⁶³⁶.

⁶²⁹ A. a. O., 71.

⁶³⁰ Vgl. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch*, 299. Siehe auch Herbst, *Freiheit aus Glauben*, 425.

⁶³¹ Herbst führt aus: „Weil allein der christliche Glaube, die unverfügbare Einstellung des Menschen auf den kommenden Gott, den menschlichen Menschen verwirklicht, sind der Glaube wie Gott zwar weltlich nicht notwendig und nicht verrechenbar. Für seine Menschlichkeit *braucht* der Mensch aber ohne Zweifel ‚dazwischentretende Indikative der Gnade‘. Gerade in ihrer weltlichen Nichtnotwendigkeit im Sinne der Unverfügbarkeit sind sie für den Menschen am Ende unabdingbar, will er sich nicht selbst verfehlen.“ Herbst, *Freiheit aus Glauben*, 425.

⁶³² Vgl. Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens*, 217. Jüngel bezieht sich hier auf Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 239). Er sieht in Hegels These, dass der Mensch in Freundschaft und Liebe eine neue Person werde, eine Weiterführung seiner eigenen Darstellung.

⁶³³ Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens*, 217.

⁶³⁴ Vgl. Jüngel, *Befreiende Freiheit*, 23.

⁶³⁵ Jüngel, *Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, 237.

⁶³⁶ Ebd.

Menschen befinden sich in ständiger Zerstörung der Beziehungen, die ihr Personsein – und damit ihr Leben – konstituieren, und leben somit im Unfrieden.⁶³⁷ Die Person Jesu hingegen schafft Frieden inmitten dieses Unfriedens. Der Tod Jesu war und ist das friedenschaffende Ereignis schlechthin.⁶³⁸ Der Mensch gewinnt folglich im Verständnis Jüngels sein Personsein im Sich-Verlassen auf Gott, im Glauben.⁶³⁹ Glaube ist hier die Erfahrung des Andersseins Gottes als ein mir zugutekommendes.⁶⁴⁰ Die „Gotteserfahrung [ist] immer eine – allerdings neue! – Erfahrung mit den Erfahrungen unseres Lebens“⁶⁴¹, da Gott dem Menschen immer in den Zusammenhängen menschlicher Erfahrungen begegnet. Hier scheint die Formel der ‚Erfahrung mit der Erfahrung‘ auf, die für Jüngel als Zusammenfassung der Gesamtheit des neuen Welt- und Selbstzugangs des Menschen verstanden werden kann.⁶⁴² Wenn das Ereignis dieser Erfahrung von Gott herkommt – es kann auch andere, nichtchristliche Erfahrungen mit der Erfahrung geben –, dann ist die ‚Erfahrung mit der Erfahrung‘ das Zum-Glauben-Kommen des Menschen, das als sprachliches Geschehen eine Neuschöpfung des Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses des Menschen bewirkt.⁶⁴³ Auf das Verständnis von Glaube – und damit auch von Liebe und Hoffnung – ist im Folgenden weiter einzugehen.

4.3 Der Gott entsprechende Mensch in Glaube, Liebe und Hoffnung

Die drei Akte oder auch Seinsweisen von Seiten des Menschen, die der göttlichen Selbstbewegung des *Seins Gottes im Kommen* entsprechen, sind Glaube, Liebe und Hoffnung. In diesen Seinsweisen drückt sich aus, dass die Menschen sich eben nicht selbst haben, sich nicht selbst besitzen, sondern sich auf den zur Welt kommenden Gott durch die konkrete Ansprache des Heiligen Geistes beziehen.⁶⁴⁴ Diese Aufgabe des Strebens nach Selbsthabe ist die Entsicherung (I.2.4), durch die der Mensch einen Seinsgewinn erfährt.⁶⁴⁵ Im Folgenden soll das Ineinander der drei Seinsweisen – Glaube, Liebe, Hoffnung – besprochen werden. Dies

⁶³⁷ Vgl. ebd.

⁶³⁸ Vgl. a. a. O., 238.

⁶³⁹ Vgl. Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens*, 217.

⁶⁴⁰ Vgl. a. a. O., 218.

⁶⁴¹ Jüngel, *Gottes Geduld – Geduld der Liebe*, 186.

⁶⁴² Vgl. Krannich, ‚Erfahrung mit der Erfahrung‘, 118. „Sie [die Erfahrung mit der Erfahrung] ist ein in Sprache sich vollziehendes Ereignis der Selbsterschließung Gottes. Offenbarung ist deshalb nicht durch Erfahrung zu ergänzen, sondern sie ereignet sich als Erfahrung der Einbeziehung – als Erfahrung des Angesprochenenseins.“ (a. a. O., 114)

⁶⁴³ Vgl. a. a. O., 112; 119 f. Krannich weist darauf hin, dass die Formel sowohl positiv aufgenommen und interpretiert worden ist, aber auch als unscharf kritisiert wurde. Vgl. dazu a. a. O., 117.

⁶⁴⁴ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 535. Murrmann-Kahl bemängelt, dass der Gott *nicht* entsprechende Mensch bei Jüngel unterbestimmt bleibt. Dies führe letztlich in eine pantheistische Vorstellung, da es keinen echten Widerspruch zu Gott gebe. Vgl. Murrmann-Kahl, *‚Mysterium trinitatis‘?*, 130.

⁶⁴⁵ Vgl. Herbst, *Freiheit aus Glauben*, 427.

können nicht voneinander getrennt werden, da sie sich als Antworten des Menschen auf das Kommen Gottes gegenseitig bedingen.

Der Glaube ist im Kern ein Akt des Unterscheidens zwischen Mensch und Gott, zwischen dem Glaubenden und seinem göttlichen Gegenüber.⁶⁴⁶ Somit ist das aus dem Glauben folgende Denken immer ein kritisches, weil unterscheidendes Denken.⁶⁴⁷ Es ist Gott selbst, der für diesen menschlichen Akt sorgt.⁶⁴⁸

Im Glauben wird der Mensch von sich selbst befreit. Er wird von Gott mitgenommen. Ohne das rechte Gottesverhältnis fehlt dem Menschen auch sein rechtes Selbstverhältnis und sein rechtes Verhältnis zum Nächsten.⁶⁴⁹ Der Glaubende empfindet das Sich-nicht-selbst-Haben als eine Wohltat, da er sich nicht selbst haben muss. Im Glauben wird die Freiheit von sich selbst gesteigert, sodass der Mensch gemeinsam mit Gott zu sich selbst kommt, ohne sich zu besitzen. Dann ist der Mensch auch – wie Gott – Sein im Werden, weil er sich von Gott auf neue Wege des Menschseins mitnehmen lässt.⁶⁵⁰ Glauben beschreibt Jüngel daher auch als die „durch das Ereignis des redenden Gottes ermöglichte und ins Sein gerufene existentielle Relation des sich auf den anredenden Gott einlassenden Menschen“⁶⁵¹. Anthropologisch ist der Glaube das Entstehen von Freiheit als einer Freiheit zur Selbstbestimmung mit Verzicht auf Selbstbegründung.⁶⁵² Der Glaube ist somit als eine Neukonstituierung des Ichs durch die neu gewonnene Gottesbeziehung zu verstehen. Im Glauben unterscheiden wir uns von Gott und von uns selbst als Sünder. Glaube macht nicht mit sich selbst identisch, sondern unterscheidet. Gott wird in die Unterscheidung, in das Zwischen von Sünder und Glaubenden gesetzt.⁶⁵³ Dies erinnert an den Identitätswechsel, den Jüngel durch das Entstehen einer Liebesbeziehung beschreibt. Entsprechend ist die Sprache des Glaubens Liebessprache und nicht Tatsachenmitteilung.⁶⁵⁴ Hier kann mit Anne Käfer kritisch gefragt werden, ob in diesem Verständnis des Gläubigwerdens noch eine Identität zwischen dem neu geschaffenen Menschen und seiner dem Nichts verfallenden Person besteht.⁶⁵⁵ Wer ist der Mensch, wenn er so radikal von sich selbst befreit wurde?

⁶⁴⁶ Vgl. Jüngel, *Meine Theologie*, 10.

⁶⁴⁷ Vgl. a. a. O., 11.

⁶⁴⁸ Gott ist so verstanden der für den Menschen *Sorgende*, weil er für die angemessene Gottesliebe und *Gottesfurcht* sorgt. Vgl. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 70.

⁶⁴⁹ Der Mensch ek-sistiert, er ist „außer-sich“, weil er in Gott ist. Vgl. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, 22.

⁶⁵⁰ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 536.

⁶⁵¹ A. a. O., 220.

⁶⁵² Vgl. ebd.

⁶⁵³ Vgl. Jüngel, *Gott – als Wort unserer Sprache*, 21.

⁶⁵⁴ Vgl. a. a. O., 11.

⁶⁵⁵ Vgl. Käfer, *Schöpfungslehre*, 158.

Glaube ist laut Jüngel zudem immer ein „personales Geschehen“, da der Grund und Gegenstand des Glaubens das personale Gegenüber Gottes ist.⁶⁵⁶ Der Glaubende weiß sich bezogen auf und unterschieden vom dreieinigen Gott.⁶⁵⁷ Erst durch den Glauben – durch die Offenbarung Gottes als Offenbarung seines trinitarischen Wesens für mich – kann sich der Mensch auf die rechte Weise auf Gott beziehen, also sich recht von ihm unterscheiden. Das erscheint sinnig, da sich ein ungläubiger Mensch ja schwer affirmativ auf einen Gott beziehen kann, an dessen Wirklichkeit er nicht glaubt.

Jüngel sieht im Widerfahrnis des Glaubens über die beschriebene Befreiung hinaus auch ein Ereignis der Bestimmung des Menschen.⁶⁵⁸ Erst aus diesem Dasein Gottes für den Menschen kann dieser dann auch für andere da sein.⁶⁵⁹ Nur aus einem befriedeten Gottesverhältnis heraus kann das Anderssein des Anderen in Liebe bejaht werden. Nur wer von Gott befreit wurde, kann seinerseits befreiend wirken.⁶⁶⁰ So entsteht eine Analogie zur Gemeinschaft der drei göttlichen Personen in ihrem gegenseitigen Anderssein zwischen den Menschen.⁶⁶¹

Jüngel betont, dass es keine Gotteserkenntnis ohne die Selbstoffenbarung, Selbstidentifikation und Selbstdefinition Gottes mit und durch den Gekreuzigten geben kann.⁶⁶² Er verbindet folglich Selbst- und Gotteserkenntnis. Wir sind uns selbst verborgen und werden erst im Anderen uns selbst erkennen, so wie wir von Gott erkannt worden sind.⁶⁶³ Hier kann gefragt werden, ob es dann auch kein rechtes Selbstverhältnis und kein rechtes Verhältnis zu anderen Menschen ohne Gotteserkenntnis geben kann.

Dadurch wird erneut deutlich, dass laut Jüngel durch das rechte Gottesverhältnis auch ein neues zwischenmenschliches Verhältnis ermöglicht wird. Ein bezeichnendes Beispiel ist die Radikalisierung der Nächstenliebe zur Feindesliebe. Feindesliebe ist schöpferische Liebe, da sie schöpferisch die Welt verändert: Der Feind wird mir zum Nächsten und ist mir so nicht mehr Feind.⁶⁶⁴ Im Ereignis der Liebe verwandelt sich das Haben – das Sich-selbst-Haben des Menschen – zu einem Gehabtwerden. Der Mensch gewinnt durch die Liebe zu Gott eine neue, schöpferische Selbstbezogenheit.⁶⁶⁵ Somit ist die Liebe eine Seinsweise, in welcher der Mensch Gott entspricht. Zu einer so schöpferischen Liebe wird er erst durch das Handeln Gottes

⁶⁵⁶ Vgl. Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 117.

⁶⁵⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 470.

⁶⁵⁸ Vgl. a. a. O., 220.

⁶⁵⁹ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 218.

⁶⁶⁰ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 12.

⁶⁶¹ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 223.

⁶⁶² Vgl. Jüngel, GaGdW, 212.

⁶⁶³ Vgl. Jüngel, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes, 182.

⁶⁶⁴ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 224. Aber sie bleibt Feindesliebe, weil ich dem Feind ein solcher bleiben muss, auch wenn er mir zum Nächsten geworden ist.

⁶⁶⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 536.

befähigt. Wie deutlich wurde, kann allein Gott schöpferisch lieben – aber er liebt die Menschen und offenbart sich, wodurch auch diese schöpferisch zu lieben beginnen können.

Erkennbar wird eine Dynamik zwischen den drei Akten von Glaube, Liebe und Hoffnung. Durch den Glauben wird der Mensch frei von der Illusion, sich selbst begründen zu müssen, und damit zur wahren Selbstbestimmung befreit.⁶⁶⁶ Wahre Selbstbestimmung ist bei Jüngel wahres Sich-bestimmen-Lassen, wahres Bestimmtwerden. Gerade aus der Passivität des Menschen gegenüber Gott – denn Gott kann diese Nähe herstellen und stellt sie auch her – erwächst wiederum eine menschliche Aktivität gegenüber der Welt.⁶⁶⁷ Insofern wirkt der Glaube *ermächtigend*, da er vom allmächtigen Gott bevollmächtigt ist.⁶⁶⁸ Ohne dieses Aktivitätsmoment stünde man in der Gefahr, die Gnade als alleinwirksam zu verstehen.⁶⁶⁹

Die Passivität des Glaubens ist die primäre Entsprechung des Menschen zur Liebe Gottes.⁶⁷⁰ Weil der Mensch im Glauben nichts leisten muss, kann er sich an der Wahrheit und an den Werken Gottes erfreuen.⁶⁷¹ Weil der Glaube *nicht* auf die Werke des Menschen fixiert ist, führt er zu guten Werken, ohne die er wiederum tot wäre.⁶⁷² Anders formuliert – und dies führt vom Glauben zur Hoffnung –: Glauben ist auch immer Hoffen auf Gott und sein kommendes Reich. Für Jüngel ist Glauben immer notwendig Hoffen. Aber es ist keine vage Hoffnung, sondern konkretes Hoffen aus der Gewissheit des Glaubens.⁶⁷³ Jüngel unterscheidet diese Hoffnung aus Glauben von einem leeren Wahn, der nur aus einem Mangel heraus entsteht.⁶⁷⁴ Die Hoffnung, von der Jüngel hier spricht, ist folglich nicht nur das menschliche Existential einer allgemeinen Zukunftsausrichtung,⁶⁷⁵ sondern gründet sich im bereits geschehenen Heilshandeln Gottes. Hoffnung ist bei Jüngel ein Teil des Glaubens und nicht in der Eigenständigkeit zu betrachten, die sie in anderen Konzeptionen gewinnt.⁶⁷⁶ In der Hoffnung ist der Glaube auf die Zukunft Gottes und sein zukünftiges Handeln bezogen. Die Hoffnung ist also *Folge* der Liebe und Hoffnung auf die *Zukunft* der Liebe.⁶⁷⁷

⁶⁶⁶ Vgl. a. a. O., 220. Vgl. auch Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 116.

⁶⁶⁷ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 16. Vgl. auch Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 117.

⁶⁶⁸ Vgl. Jüngel, Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, 269.

⁶⁶⁹ Vgl. Schubert, Mere passive!?, 214. Laut Christiane Schubert steht Jüngels Ansatz durchaus in der Gefahr, in eine solche Alleinwirksamkeit abzurutschen. Vgl. a. a. O., 216.

⁶⁷⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 466. Gott liebt von sich aus, aber der Mensch antwortet in seiner Liebe auf das Zuerst-lieben Gottes.

⁶⁷¹ Vgl. Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 117.

⁶⁷² Vgl. a. a. O., 118.

⁶⁷³ Vgl. Jüngel, Meine Theologie, 12. Jüngel bezieht sich in seinen Ausführungen zur Hoffnung, die den Abschluss von „Gott als Geheimnis der Welt“ bilden, auf Calvin, dem er in der Einschätzung zustimmt, dass ohne Hoffnung nicht zu glauben ist (vgl. Calvin, Institutio Christianae religionis (1559), 52).

⁶⁷⁴ Vgl. Jüngel, GaGdW, 539.

⁶⁷⁵ Vgl. zum Problem der Hoffnung in der Theologie Beißer, Art. Hoffnung. IV. Dogmatisch, 1826 f.

⁶⁷⁶ So meiner Ansicht nach auch in der ausführlichsten Beschäftigung mit der Hoffnung bei Jüngel, Hoffnung. Bemerkungen zum christlichen Verständnis des Begriffs, 62.

⁶⁷⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 539.

Aus der rechten christlichen Hoffnung erwächst dann auch Hoffnung für die Welt, die zur Handlungsmotivation wird.⁶⁷⁸ Gleichzeitig heißt Glauben auch Leiden, weil der Glaubende an der mangelnden Liebe, Hoffnung, Freiheit usw. der Welt leidet.⁶⁷⁹ Diese christliche Hoffnung steht in kritischer Nachbarschaft, aber auch Solidarität mit der Hoffnung dieser Welt. Die Hoffnung ist Kriterium der Menschlichkeit, aber ist nur legitim in der Bejahung der eigenen Begrenztheit.⁶⁸⁰ Gerade die unverrückbaren menschlichen Grenzen, die von Gott gesetzt sind, sind dabei Gegenstand der Hoffnung. Auf das Ende, den Tod, folgt nicht nichts, sondern Verwandlung. Der hoffende Mensch kann sich selbst entlassen, sich *gehen lassen* auf den kommenden Gott zu.⁶⁸¹ Hoffen und Glauben sind somit beides Weisen der rechten Unterscheidung von Gott und Mensch. Glaube, Liebe und Hoffnung sind bei Jüngel unterschieden, aber Teil einer Bewegung, die den Menschen menschlicher werden lässt. „Die Liebe – das ist vielmehr Gott, wie er menschlicher nicht geglaubt und erhofft werden kann. Die Liebe – das eben deshalb zugleich die Macht, die den Menschen menschlich und immer noch menschlicher macht. Im Glauben an *diese* Macht und in Hoffnung auf *ihren* Sieg hört der Mensch niemals auf, *Mensch* zu werden.“⁶⁸²

Im Glauben identifiziert der Mensch Gott und die Liebe. Aber Jüngel betont, dass Glaube und Liebe voneinander zu unterscheiden sind,⁶⁸³ weil der Glaube vor der Verwechslung von Gott und Mensch bewahrt. Ein Mensch als ein Liebender *ist* niemals die Liebe. Allein Gott *ist* die Liebe als Liebender. „Der Glaube ist Gottvertrauen, insofern er angesichts der Ohnmacht der Liebe darauf vertraut, daß die Liebe niemals aufhört (1 Kor 13,8).“⁶⁸⁴ Aber gleichzeitig glaubt der Mensch, der an Gott *als* die Liebe glaubt, auch an die *Macht* der Liebe und ihren Sieg, die den Menschen menschlicher werden lässt.⁶⁸⁵

Der Glaube wird vom Heiligen Geist gewirkt. Er hat einen externen Ursprung, braucht aber den subjektiven Akt des Menschen in Antwort auf dieses Wirken.⁶⁸⁶ Der Glaube ist kommender Glaube, der durch seine Herkunft von dem zur Welt kommenden Gott und durch das Medium

⁶⁷⁸ Vgl. Jüngel, *Meine Theologie*, 13.

⁶⁷⁹ Vgl. a. a. O., 14.

⁶⁸⁰ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 540.

⁶⁸¹ Vgl. a. a. O., 542.

⁶⁸² A. a. O., 543.

⁶⁸³ Vgl. a. a. O., 468. Das ist für Jüngel eine Konsequenz mit seiner Auseinandersetzung mit Feuerbachs Religionskritik, die Jüngel zufolge daran erinnert, dass Gott kein Superlativ des Menschen ist (vgl. Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, 361.409 ff.)

⁶⁸⁴ Jüngel, *GaGdW*, 469.

⁶⁸⁵ Vgl. a. a. O., 543. „Die Liebe – das ist vielmehr Gott, wie er menschlicher nicht geglaubt und erhofft werden kann. Die Liebe – das eben deshalb zugleich die Macht, die den Menschen menschlich und immer noch menschlicher macht. Im Glauben an *diese* Macht und in Hoffnung auf *ihren* Sieg hört der Mensch niemals auf, *Mensch* zu werden.“ Ebd.

⁶⁸⁶ Vgl. Jüngel, *Beziehungsreich*, 148.

des Wortes des Glaubens qualifiziert ist.⁶⁸⁷ Der Glaubende weiß sich berufen zur Darstellung und Bezeugung der Passionsgeschichte Christi als Evangelium, als frohe Botschaft der Bejahung des Menschen durch seinen Gott.⁶⁸⁸ Dieses Sein lässt sich nur gemeinschaftlich darstellen. Glaube ist also immer auch ein sozietäres, gemeinschaftliches Ereignis.⁶⁸⁹

Der Mensch ist immer schon ein durch Sozialität bestimmtes Wesen in einer Sprach- und Lebensgemeinschaft. Theologisch ist der Mensch durch das Wort Gottes bestimmt, durch das Gott uns auf sich und auf uns selbst anspricht.⁶⁹⁰ Gott ist ein von sich aus Redender, den man zur Sprache kommen lassen muss. Gott hat bereits von sich aus geredet.⁶⁹¹ Das Wort Gottes redet von Gott und beansprucht Wahrheit für diese Rede.⁶⁹² Der Gebrauch des Wortes Gottes ist auf das Hören des Wortes Gottes angewiesen. Das Wort Gottes hat nicht nur eine Informationsstruktur, sondern leistet etwas, was unsere Sprache nicht aus eigener Kraft kann.⁶⁹³ Es hat eine Urteilsfunktion, da es zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gott und Mensch unterscheidet. Erst durch das Wort Gottes wird das Wort „Gott“ ein funktionierendes Wort unserer Sprache, weil wir erst im Glauben auf rechte Weise zwischen Gott und Mensch unterscheiden können.⁶⁹⁴

Jüngel betont, dass der Glaube als Weg des Menschen von sich selbst weg und zu sich selbst hin nicht befohlen werden kann. „Auf den Weg weg von sich selbst muß man vielmehr *geloct*, muß man geradezu *verführt* werden. Die Liebe und der Glaube sind solche verführerischen Mächte.“⁶⁹⁵ Als solche sind sie mächtiger als alle anderen Mächte und Gewalten, von denen die Zweideutigkeit der Welt beherrscht ist.⁶⁹⁶ Trotzdem erfährt sich der Glaubende durch diese widergöttlichen Kräfte in seinem Glauben angefochten. Dies deutet darauf hin, dass Jüngel das Zum-Glauben-Kommen nicht als tyrannischen Herrschaftsakt Gottes versteht.⁶⁹⁷ Fraglich ist, ob die Alternativen des ‚Lockens‘ und ‚Verführens‘ nicht zu schwach sind, wenn der Mensch doch in reiner Passivität dem wirksamen Geist Gottes gegenüberstehen soll. Auf die anklingenden Bezüge zur Prozesstheologie wird in der Diskussion eingegangen (IV.4.1). Im

⁶⁸⁷ Vgl. Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 115.

⁶⁸⁸ Vgl. Jüngel, Meine Theologie, 15.

⁶⁸⁹ Vgl. a. a. O., 13. „Glaube ist daher ein eminent sozietäres Ereignis“ Ebd. „Theologie ist ein sozietäres Ereignis“, a. a. O., 2.

⁶⁹⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 234.

⁶⁹¹ Vgl. Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, 14.

⁶⁹² Vgl. a. a. O., 17.

⁶⁹³ Vgl. a. a. O., 14.

⁶⁹⁴ Vgl. a. a. O., 15.

⁶⁹⁵ Jüngel, Beziehungsreich, 129.

⁶⁹⁶ Vgl. ebd.

⁶⁹⁷ Martin Hailer fasst dies gut zusammen: „Er [Gott] ist nicht der Kontrolleur des Wirklichkeitszusammenhangs, sondern der Herr der Freiheit und in diesem Sinne ist Glauben Ent-sicherung zur Freiheit.“ (Hailer, Gott und Götzen, 74) Damit steht Gottes Macht im Gegenüber zu den Mächten der Wirklichkeit.

Bezug auf das Besprochene merkt Dirk Evers kritisch an, dass das Verhältnis von Gläubigsein und Gläubigwerden bei Jüngel „in einer eigentümlichen Schweben“ sei und nicht hinreichend systematisch entfaltet werde. Entscheidend sei, dass der Glaube kein Besitz des Menschen sei, sondern sich immer wieder neu ereigne.⁶⁹⁸

4.4 Wunder und Gebet

Das Verständnis von Wunder und Gebet kann jeder Theologie als Prüfstein für das Verständnis der gegenwärtig wirksamen Macht Gottes dienen. Im Folgenden wird gefragt, wie Jüngel das Wunderhandeln Jesu und die Möglichkeit gegenwärtiger Wunder einschätzt. Danach soll auf die Bedeutung und die Wirksamkeit von Gebeten eingegangen werden.

Das Wunderhandeln kommt bei Jüngel als ein besonderes Handeln Jesu und somit als besonderes Offenbarungshandeln Gottes – neben dem Kreuzestod, der Erleiden Jesu war – in den Blick. Jüngel interpretiert die Wunderhandlungen Jesu als Zeichen für das, was Gott tun kann, und die Weise, wie sich Jesus den Menschen zuwandte. Ihm geht es hier primär um Heilungswunder und Dämonenaustreibungen. Es sind Handlungen, die Anfänge ermöglichen, also schöpferisch sind.⁶⁹⁹ Erneut wird die Macht Gottes demnach als schöpferisch charakterisiert. Jesus verlangt keine Gegenleistung, kein Sündenbekenntnis, keine Bekehrung, sondern heilt von sich aus, weil er mit den Menschen mitleidet.⁷⁰⁰ In diesem Handeln offenbart sich Gottes Erbarmen.⁷⁰¹

In den Wunderhandlungen Jesu gewinnt Gott Macht über die Wirklichkeits- und Ordnungszusammenhänge der Welt.⁷⁰² Sie spenden Heilung in einer kranken, weil von Gott abgewandten Welt. In dieser Welt sind Wunder jedoch immer zweideutig.⁷⁰³ Jesus selbst wird von seinen Zeitgenossen die Kooperation mit dem Teufel unterstellt. Das Miterleben von Wundern führt nicht automatisch zu deren rechtem Verständnis.

Jesu Wunder rufen Glauben hervor, sind aber auch auf Glauben angewiesen. Dies ist laut Jüngel der Glaube an Gott den Vater. Erst durch das Wunder der Auferstehung wird Jesus vom *Grund* des Glaubens zum *Gegenstand* des Glaubens.⁷⁰⁴ Auch der Glaube ist ein Wunder, da er nur

⁶⁹⁸ Vgl. Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 135.

⁶⁹⁹ Vgl. Jüngel, Beziehungsreich, 140.

⁷⁰⁰ Vgl. a. a. O., 141.

⁷⁰¹ Vgl. a. a. O., 143.

⁷⁰² Vgl. a. a. O., 137. Ähnlich wie bei Jüngels Kreuzesverständnis kann hier gefragt werden, ob dieses ‚gewinnen‘ eine Veränderung für das Verhältnis von Gott und Welt bedeutet oder ob es sich nur um eine Offenbarung des wahren Verhältnisses handelt. Natürlich wäre es bei letzterer Variante wiederum eine Offenbarung in Verborgenheit oder als Geheimnis.

⁷⁰³ Vgl. a. a. O., 140.

⁷⁰⁴ Vgl. a. a. O., 144.

durch das Wirken des Heiligen Geistes hervorgerufen werden kann.⁷⁰⁵ An Jesus zu glauben heißt, ihm zu vertrauen, wie nur Gott vertraut werden kann.⁷⁰⁶ Daraus folgt, dass auch an denjenigen Bibelstellen, an denen auf Glauben hin geheilt wird, von dem einen unsichtbaren Wunder aus ein sichtbares Wunder gewirkt wird. So kann beispielsweise der Glauben Voraussetzung für ein Heilungswunder sein, weil bereits der Glaube ein unsichtbares Wunder – Wirken des Geistes – war. Damit ist das eigentliche Wunder des Glaubens, wie oben betont, voraussetzungslos. Die Rolle, die hier der Geist als Handelnder einnimmt, kann in Bezug auf das ‚pneumatologische Defizit‘, das Jüngel vorgeworfen wurde, positiv hervorgehoben werden. Die Personalität der dritten Person wird durch ihr Handeln am Menschen bekräftigt.

Als gegenwärtig geschehendes Wunder kommt für Jüngel nur der Glaube in den Blick. Er ist eine „aus gemachten Erfahrungen nicht ableitbare, schlechthin wunderbare Erfahrung“⁷⁰⁷, die dem Menschen sein Sein erschließt. Daraus kann geschlossen werden, dass Jüngel nicht mit gegenwärtig geschehenden Wundern im Sinne der Durchbrechung der Naturgesetze rechnet.

Kommen wir nun zum Verständnis des Gebetes bei Jüngel. Im Gebet wendet sich der Mensch an Gott und bringt seine Welt vor Gott.⁷⁰⁸ Der Glaubende verantwortet seine neue, von Jesus Christus her gewonnene und provozierte Existenz persönlich vor Gott.⁷⁰⁹

Für den heutigen Menschen ist es schwierig, über das Gebet zu sprechen, da dies eine intime Angelegenheit ist und ihm unwürdig und kindisch erscheint. Als Urform des Gebetes wird von Jüngel die Bitte identifiziert. Besonders diese widerspricht dem Selbstbild des wissenschaftlich denkenden Menschen, da er sich hier als Mängelwesen bekennt und sich scheinbar demütigen muss.⁷¹⁰ Jüngel betont gegenüber diesem falschen Verständnis, dass das Gebet nur kindisch ist, wenn es Weltflucht ist und der Mensch sich letztlich für sein Gebet schämt. Das rechte Gebet ist nicht kindisch, sondern *kindlich*. Der Beter wird kindlich, weil er Kind des göttlichen Vaters ist. Denn im Gebet ist der Mensch bei Gott als dem Anderen seiner selbst.⁷¹¹ Dementsprechend ist das Gebet der Ort, an dem der Mensch Gott mit der Liebe identifiziert.⁷¹² Er findet „das Zentrum seiner Existenz außer sich bei dem Gott [...], der allen Menschen Vater sein will und ist. Der betende Mensch ist in diesem Sinn ein ek-zentrischer, ein die kindische Egozentrik hinter sich lassender Mensch.“⁷¹³ Diese Haltung einzunehmen bedarf des Mutes, der vom Geist

⁷⁰⁵ Vgl. a. a. O., 147.

⁷⁰⁶ Vgl. a. a. O., 148.

⁷⁰⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 41.

⁷⁰⁸ Vgl. Jüngel, Was heißt beten?, 400.

⁷⁰⁹ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 282.

⁷¹⁰ Vgl. Jüngel, Was heißt beten?, 398.

⁷¹¹ Vgl. a. a. O., 401.

⁷¹² Vgl. Jüngel, Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, 263.

⁷¹³ Jüngel, Was heißt beten?, 401.

gespendet wird.⁷¹⁴ Somit ist es wiederum der Geist, der zum rechten Gottesverhältnis und zu dessen Praxis im Gebet ermächtigt.

Die Frage nach der Erfüllung der im Gebet geäußerten Bitte beantwortet Jüngel mit dem Verweis darauf, dass in Jesus bereits alle menschlichen Bitten in unüberbietbarer Weise erhört wurden. Gott offenbart sich als ein Gott, der sich vom menschlichen Leid bewegen lässt.⁷¹⁵ Genau wie die Versöhnung wird die Gebetserfüllung nicht gewaltsam durchgesetzt.

Die Bitte ist laut Jüngel auch ein konstitutives Element der Verkündigung Jesu in seinen Gleichnissen gewesen und sollte heute auch Teil der Verkündigung der Kirche sein.⁷¹⁶ Die „Bitte ist die Autoritätsform des *Evangeliums*“⁷¹⁷. Jesus selbst hat sich in seiner bittenden Autorität untergeordnet und um die Versöhnung gebeten, die in ihm selbst für die Menschen konkret ist.⁷¹⁸ „Der bittende Christus kommt den gebetenen Menschen zugute.“⁷¹⁹ Die Betenden verhalten sich Christus entsprechend, wenn sie sich in ihrer Bitte an Gott als ihren Vater wenden. Die Frage nach der aktuellen Handlungsmächtigkeit Gottes auf die Bitte des Einzelnen hin wird somit in gewisser Weise eschatologisch beantwortet, wenn auf das bereits geschehene Heilsversprechen Gottes verwiesen wird.

Über die Bitte hinaus benennt Jüngel Dank, Fürbitte und Klage als weitere Grundformen des Gebetes. Die Fähigkeit zum Dank ist seiner Ansicht nach eine entscheidende Dimension der Menschlichkeit.⁷²⁰ Der Glaube ist zum Dank verpflichtet, da die Unterscheidung von Gott und Mensch im Dank konkret wird.⁷²¹ Gott ist wesentlich der, dem man danken muss, dem man aber nicht genug danken kann, den man über alles fürchten muss und lieben darf.⁷²² Dabei hängen Dank und Freiheit für Jüngel auf entscheidende Weise zusammen, da im Glauben der Mensch von sich selbst befreit wird. Befreiung muss zu Dank führen und der dankende Mensch ist der Freiheit verpflichtet. Die Sprache der Freiheit ist die Sprache des Gebetes.⁷²³

Im Gebet der Fürbitte kann auch das Leid anderer vor Gott gebracht werden und gleichzeitig das Bewusstsein für die eigene Freiheit und Verantwortung – bei den anderen Betenden in einem Gemeindekontext – wachgehalten werden. Dabei ist die Fürbitte für den Feind laut Jüngel die Grundlegung jeder christlichen Ethik.⁷²⁴

⁷¹⁴ Vgl. ebd.

⁷¹⁵ Vgl. a. a. O., 403.

⁷¹⁶ Vgl. Jüngel, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*, 230.

⁷¹⁷ Jüngel, *Die Autorität des bittenden Christus*, 187.

⁷¹⁸ Vgl. a. a. O., 188.

⁷¹⁹ Ebd.

⁷²⁰ Vgl. Jüngel, *Was heißt beten?*, 403.

⁷²¹ Vgl. Jüngel, *Gott – als Wort unserer Sprache*, 23.

⁷²² Vgl. a. a. O., 24.

⁷²³ Vgl. Jüngel, *Was heißt beten?*, 403.

⁷²⁴ Vgl. a. a. O., 404.

Wenn es keinen Grund zu danken gibt und jede Bitte zu spät kommt, dann wird es Zeit für die Klage. In der Klage sieht Jüngel die Chance zur Verarbeitung des Schrecklichen und zur wahren Trauer vor Gott.⁷²⁵

Letztlich wird das Gebet damit in allen Lebenslagen zur rechten Haltung des Gläubigen. Es ist die Praxis des Menschen, der sich seiner Kindschaft Gottes bewusst ist.

1.5. Zusammenfassung

Nach diesem Durchgang durch Jüngels Theologie sollen nun die wichtigsten Erkenntnisse für sein trinitarisches Allmachtsverständnis zusammengefasst werden. Dabei werden nur die wichtigsten Stichworte und Gedankenlinien aufgerufen.

Bereits im ersten Abschnitt (I.1.) wurde die starke Verbindung von Schöpfersein und Mächtigsein Gottes verdeutlicht. Hier wurden Grundlagen für die weitere Beschäftigung gelegt. Jüngel betont, dass Gott *ex nihilo* schafft. Er ist dazu in der Lage, weil er zum einen in sich bereits in trinitarischem Selbstverhältnis ist und zum anderen wahre Freiheit besitzt. Gott kann ganz von sich aus anfangen zu schaffen. Die Schöpfung geht für Gott mit einer demütigen Selbsteinschränkung einher, die zum Wesen Gottes – der Liebe – gehört. Diese Selbsteinschränkung ist die Grundlage für die Selbstständigkeit der Geschöpfe.

Gott ist in seiner Liebe auf die Schöpfung bezogen. Er will mit ihr *als einer Anderen* zusammen sein. Nur der Gott, der die Liebe ist und nicht nur Liebe hat – wie ein Mensch –, kann seine Macht mit dem Anderen seiner selbst teilen, ohne sich und seine Macht zu verlieren. Bereits hier werden entscheidende Motive von Jüngels Allmachtsverständnis deutlich. *Allein die Liebe ist allmächtig und wahrhaft frei.*

Im zweiten Abschnitt wurde die Frage nach dem Handeln Gottes bei Jüngel thematisiert (I.2.). Das verborgene Wesen Gottes wird nur durch sein Offenbarungshandeln zugänglich (I.2.1). Jüngel definiert Offenbarung als „das Anwesendwerden eines Abwesenden als Abwesenden“⁷²⁶. Allein seine Selbstdefinition in Jesus Christus hat Gott für uns denk- und sagbar gemacht. In diesem freien Gnadenakt vergegenständlicht Gott sich von sich aus für den Menschen. Dieses Ereignis des Gegenständlichseins in Jesus macht diesen zum Sakrament Gottes, da Gott sich selbst auf einzigartige Weise mitteilt.

Jesus ist das einzige *vestigium trinitatis*. Nur von ihm her ist die Trinitätslehre zu entwickeln (I.2.2). Jüngel geht davon aus, dass der Trinität eine sachliche Notwendigkeit zukommt. Er

⁷²⁵ Vgl. ebd.

⁷²⁶ Jüngel, GaGdW, 478.

vertritt die Identifikation von immanenter und ökonomischer Trinitätslehre, auch wenn er ein tautologisches Ineinander vermeiden will.

Das Menschsein Jesu war ein Ereignis der Gottheit Gottes (I.2.3) Er hatte die Freiheit, nichts für sich selbst haben zu wollen. Sein Sein war ein „Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft“⁷²⁷. Als ein solches Sprachereignis des Wortes Gottes war Jesus ein Ereignis der Wahrheit. Seine Menschwerdung führte zur wahren Unterscheidung von Gott und Mensch, und damit zum wahren Glauben, der bei Jüngel im Kern eben diese Unterscheidung beinhaltet.

In der Spannung von irdischer Niedrigkeit und österlicher Hoheit – in Kreuz und Auferstehung – offenbart sich die Macht Gottes, die wahre Macht der Ohnmacht. Gott nimmt dem Tod seine Macht. In der Auferweckung wird die Wende der Welt offenbart. Das Vergehen des Todes wird vom Werden Gottes verschlungen. Darin offenbart sich, dass der wahre Kern jeder Macht die Liebe ist, nicht die Absolutheit einer Allkausalität.

Jüngel sieht das Menschsein Jesu im Ganzen durch die Ankündigung der Gottesherrschaft bestimmt. Jesus hatte keine selbstständige Existenz ohne diese, weil er ganz von Gott her existierte. Die Gottesherrschaft ist die neue Heilsgemeinschaft, die ein neues Selbst- und Nächstenverhältnis des Menschen ermöglicht. In Jesus wird diese als dem Verkündiger vollzogen. Sein Selbstverhältnis war ganz auf das Gottesverhältnis ausgerichtet.

Jüngel spricht von der Monarchie Gottes als der Herrschaft des einen Gottes in der Gemeinschaft der drei trinitarischen Personen (I.2.4). Hier wird deutlich, dass Jüngel einen dezidiert trinitarischen Allmachtsbegriff vertritt. Diese Spur ist bereits darin gelegt, dass sich in *Jesus sowohl die wahre Macht – als Ohnmacht – als auch das trinitarische Wesen Gottes offenbart*. Das Zusammenwirken der drei Personen ist allmächtig. Es ist dieses Zusammenwirken, das den Gegensatz von Leben und Tod umfasst. In der Gemeinschaft ist die wahre Freiheit der wahren Liebe anwesend.

Gottes Herrschaft ist diejenige seiner Knechtschaft. Die freie Selbsterniedrigung des Gekreuzigten *ist* die wahre Hoheit. Dies hat auch ethische Konsequenzen, da sich jede Macht an der Liebe dieser freien Knechtschaft messen lassen muss. Gott als der wahre Herrscher macht sich selbst Untertan. Die Macht Gottes ist diejenige, die den Menschen befreit und erhöht. Hier deuten sich bereits die zentralen soteriologischen Pointen an, die unten noch ausführlicher thematisiert werden sollen.

Jüngels Umgang mit der Frage nach dem Bösen (I.2.5) hat ergeben, dass Gott auch durch das Böse – die Sünde des Menschen – hindurch handeln kann, ohne selbst böse zu sein. Das Böse

⁷²⁷ A. a. O., 483.

wird in Gottes Handeln als *opus alienum* integriert. Hoffnung gibt, dass Gott das Böse im Tod Jesu bereits endgültig besiegt hat. Die Anfragen an dieses Konzept wurden bereits an gegebener Stelle benannt.

Im darauffolgenden Abschnitt wurde das Wesen Gottes bei Jüngel betrachtet (I.3.). Jüngel versteht Gott nicht als notwendig, sondern als *mehr als notwendig*, als grundlos (I.3.1). Gott kommt *nur* von sich selbst. Die anthropomorphistischen Eigenschaften, mit denen wir Gott beschreiben, sind eigentliche Rede von Gott, da die Menschlichkeit, die sich darin ausdrückt, dem menschlichen Gott angemessen ist. Der Mensch Jesus ist der verlässliche Ort der Gott entsprechenden Rede. Dazu bestimmt Gott sich selbst in Freiheit, weil er nicht ohne den Menschen sein wollte.

Durch die Selbstidentifikation mit Jesus hat Gott eine paradoxe Identität, in der das Sein Gottes mit dem Tod – dem Tod des Gekreuzigten – zusammengedacht werden muss (I.3.2). Nur Gott als die Liebe kann die Macht des Todes ertragen und der vernichtenden Gewalt des Nichts widerstehen. Im *Ertragen* des Nichts ist Gott der Sieger über dasselbe.⁷²⁸

Eine immer wiederkehrende Pointe von Jüngels Theologie ist, dass Gottes Wesen die Liebe ist (I.3.3). Dabei entwickelt Jüngel zunächst ein Vorverständnis von Liebe, das er anhand von zwischenmenschlichen Liebesbeziehungen erläutert, und wendet dieses dann auf Gott an. Zunächst ist Liebe das „Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größerer Selbstlosigkeit“⁷²⁹. Menschen sind Liebende, sie haben Liebe. Gott hingegen *ist* die Liebe. Daher kann Gott grundlos anfangen zu lieben. Er kann sich verschenken, ohne sich zu verlieren. Menschen werden immer zuerst von Gott geliebt.

Die Macht der Liebe ist ihre schöpferische Kraft. Indem Gott sich liebend auf das Nichts bezieht, schöpft er aus dem Nichts. Sein überströmendes Sein ist im ständigen Werden, weil es in ewiger Verringerung des Nichts im Kampf gegen dasselbe steht. Die Allmacht der Liebe teilt sich mit und ermöglicht den Geschöpfen so Selbstständigkeit und Freiheit.

Die innertrinitarischen Beziehungen drücken aus, dass Gottes Sein reines *Ereignis* ist. Seine innere Selbstbezogenheit wird von Jüngel als ‚Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins‘ bezeichnet (I.3.4). In gegenseitiger Selbstunterscheidung der drei Personen – oder Seinsweisen – voneinander beziehen sie sich aufeinander und etablieren so ihre Personalität. Diese Selbstunterscheidung ist die Voraussetzung der selbstidentifikatorischen Offenbarung in Jesus für den Menschen. Gottes Macht, die Macht der drei Personen, ist eine *persönliche Macht*.

⁷²⁸ Vgl. a. a. O., 297.

⁷²⁹ A. a. O., 434. Jüngel geht hier immer von der idealen Vorstellung gegenseitiger Liebe aus.

Gott offenbart sich als Geheimnis (I.3.5). Dabei kommt Gott *von* Gott in der Person des Vaters, *zu* Gott – und dem Menschen – in der Person des Sohnes und *als* Gott in der Person des Geistes. Die Kategorie des Geheimnisses umfasst für Jüngel die Unsichtbarkeit und Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung. Nur durch den Glauben, der vom Geist gewirkt wird, wird das Geheimnis, das Gott ist, zugänglich. Konkret heißt das für die Allmacht: Sie ist als Ohnmacht des Gekreuzigten verborgen und als Allmacht in dieser Ohnmacht nur im Glauben zugänglich. Das führt zu den anthropologischen Fragen, die besprochen wurden (I.4.). Wie deutlich wurde, ist der Glaube die primäre Entsprechung des Menschen zu Gott (I.4.1-2). Der Glaube wird von Gott als dem Geist gewirkt. Der Mensch ist in einer grundlegenden Passivität Gott gegenüber. Er ist notwendig auf den mehr als notwendigen Gott bezogen, auch wenn dies ein ablehnender Bezug ist. Die zentralen Konstitutionsverhältnisse des Menschen – Selbst-, Welt- und Gottesbezug – sind nur durch Glaube, Liebe und Hoffnung in Frieden zu bringen (I.4.3.). Im Glauben unterscheidet der Mensch sich auf rechte Weise von Gott und wird dadurch zu dem rechten Selbst-, Welt- und Nächstenverhältnis befreit. Von der Illusion der Selbstbegründung befreit, kann der Mensch in der wahren Selbstbestimmung – dem Bestimmtwerden – Freiheit erfahren.⁷³⁰

Der Mensch wird durch Gott zu einer schöpferischen Liebe ermächtigt, die es ermöglicht, selbst Feinde zu lieben. Gleichzeitig gewinnt der Glaubende Hoffnung auf das heilvolle Handeln Gottes und die Zukunft seiner Herrschaft, die sich auf die Gewissheit seines Gekommenseins gründet.

Zuletzt wurde das Verständnis von Gebet und Wunder bei Jüngel thematisiert (I.4.4). Dabei hat sich herausgestellt, dass für Jüngel der Glaube das einzig erwartete Wunder ist – wenn von den neutestamentlichen Wundererzählungen abgesehen wird. Das Gebet ist in seinem Verständnis primär die Bitte, auf die Gott durch das Heilshandeln in Christus bereits immer schon geantwortet hat. Die gegenwärtige Wirksamkeit des allmächtigen Handelns „beschränkt“ sich somit auf die Eröffnung des Geheimnisses, dass Gott bereits gehandelt *hat* und dass auf sein zukünftiges Handeln vertraut werden kann. Die Macht Gottes wird durch sein mächtiges Handeln *glaubbar*.

⁷³⁰ Es ist Christoph Herbst in der Einschätzung zuzustimmen, dass das gesamte Verständnis des dreieinigen Gottes bei Jüngel als eines auf den Menschen Zukommenden auf eine soteriologische Pointe hinausläuft. Dabei nimmt die Freiheit Gottes – und des Menschen – als Motiv eine zentrale Stellung ein. Vgl. Herbst, Freiheit aus Glauben, 393.

Zusammenfassend lässt sich auf die hier behandelte Fragestellung hin sagen, dass Jüngel einen dezidiert trinitarischen Gottes- und folglich auch Allmachtsbegriff hat.⁷³¹ *Nur* der dreieinige Gott, der in sich selbst unterscheidende Beziehung ist, kann allmächtig gedacht werden. Gottes Allmacht ist für Jüngel die *Ohnmacht* des Gekreuzigten. Sie ist geheimnishaft und daher nur durch den Machtakt des Glaubens zugänglich als eine solche Macht. Die Liebe, die sich am Kreuz als das Wesen Gottes offenbart, ist allein schöpferisch und daher allein wahrhaft frei und wahrhaft allmächtig. Die Allmacht Gottes ist die Macht der drei trinitarischen Personen, die in ihrer Lebensbewegung auf den Menschen und die ganze Schöpfung zugehen und ihr nahe kommen, ohne dadurch weniger selbst zu sein. Vielmehr verwirklicht sich die Liebe im trinitarischen Heilshandeln in der Ermächtigung der Menschen.

⁷³¹ Die Folgerung Murrmann-Kahls, Jüngels Konzept laufe auf eine Binität hinaus (vgl. Murrmann-Kahl, „Mysterium trinitatis“?, 125), ist somit abzulehnen.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

II.0. Einleitung

Wolfhart Pannenberg ist einer der „bedeutendsten, auch international anerkannten evangelischen Theologen der Gegenwart. Sein umfangreiches Werk zeugt von einer immensen Gelehrsamkeit und einer eindrucksvollen Breite seiner theologischen, ökumenischen, philosophischen und interdisziplinären Forschung.“⁷³² In Pannenburgs Schriften wird der Anspruch deutlich, den christlichen Glauben begründet und nachvollziehbar in und für eine moderne, religiös pluriforme Welt darzustellen, eine Welt, in der die Wahrheit des christlichen Glaubens strittig ist und dies bis zur endgültigen Offenbarung bleiben wird.⁷³³ Zunächst sollen die daraus resultierenden Grundgedanken von Pannenburgs Theologie skizziert werden, die dann im Verlauf des Kapitels weiter entfaltet werden. So wird der Problemhorizont deutlich, in dem die Frage nach dem Verständnis der Allmacht des trinitarischen Gottes bei Pannenberg bearbeitet wird. Einleitend werden dafür Pannenburgs Grundverhältnis zu Anthropologie, Gottesbegriff, Trinitätslehre und Naturwissenschaften skizziert (II.0.1). Danach wird auf den Forschungsstand zu Pannenburgs Trinitätslehre und seiner Allmachtslehre (II.0.2) und auf methodische Vorüberlegungen zum folgenden Kapitel eingegangen (II.0.3)

0.1 Einleitende Bemerkungen

Die Anthropologie nimmt eine zentrale Stellung in seinem theologischen Denken ein.⁷³⁴ Ihm zufolge wird im modernen Atheismus die menschliche Freiheit gegen das Dasein einer göttlichen Macht ausgespielt.⁷³⁵ Gleichzeitig betont Pannenberg auch, dass nur auf dem Boden der Anthropologie heute noch der Gottesgedanken begründet und gerechtfertigt werden kann.⁷³⁶ Die Entscheidung über Gott fällt seiner Ansicht nach „im Zusammenhang des Ganzen menschlicher Welt- und Selbsterfahrung“⁷³⁷. Die Wirklichkeit Gottes kann nur gerechtfertigt

⁷³² Vgl. Axt-Piscalar, Wolfhart Pannenberg: der trinitarische Gott als Ursprung und Ziel von Mensch und Welt. Zu einigen Grundaussagen seiner Theologie, 219.

⁷³³ Wolfgang Greive bezeichnet dies als die „Glaubwürdigkeit“ des Christentums, die er als grundlegendes Motiv in der Theologie Pannenburgs identifiziert. Vgl. Greive, Die Glaubwürdigkeit des Christentums, bes. 99 ff.

⁷³⁴ Vgl. Axt-Piscalar, Wolfhart Pannenberg: der trinitarische Gott als Ursprung und Ziel von Mensch und Welt. Zu einigen Grundaussagen seiner Theologie, 234.

⁷³⁵ Vgl. Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 37.

⁷³⁶ Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 36. Axt-Piscalar beschreibt Gott bei Pannenberg als den „vorausgesetzten ontologischen und erkenntnistheoretischen Grund und so als die konstitutive Bedingung der Möglichkeit von Selbst- und Welterkenntnis“ für den Menschen (Axt-Piscalar, Subjekttheorie und Metaphysik Pannenburgs, 254).

⁷³⁷ Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 36.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

werden, wenn sie der Ursprung der *jetzigen* Wirklichkeit ist.⁷³⁸ Das Wort ‚Gott‘ wird nur sinnvoll gebraucht, wenn „man dabei an die alles, was ist, bestimmende Macht denkt“⁷³⁹. Zentral für Pannenberg ist folglich: Geschichte und Natur müssen etwas mit Gott zu tun haben. Hier deutet sich bereits an, wie eng Gott und seine Macht – oder auch seine Herrschaft – bei Pannenberg miteinander verbunden sind.⁷⁴⁰ Macht ist bei Pannenberg immer eine Macht zu oder eine Macht über etwas oder jemanden. Gottes Allmacht ist demnach immer schon seine Macht über die von ihm ins Dasein gerufene Schöpfung, die Welt.⁷⁴¹

Wichtig ist jedoch, dass Gott kein *vorhandenes* Sein ist. „Ein mit Allmacht und Allwissen handelndes *vorhandenes* Wesen würde Freiheit [des Menschen] unmöglich machen.“⁷⁴² Gott ist der Ursprung der Freiheit und als solches *kein* vorhandenes Wesen. Dabei sieht Pannenberg einen Verdienst des modernen Atheismus darin, diese Erkenntnis notwendig gemacht zu haben. Die atheistische Kritik fordert dazu heraus, Gott anders zu verstehen und eine neue Ontologie zu entwickeln.⁷⁴³ Pannenberg betont, dass das Wort ‚Gott‘ immer bereits personal ist. Dabei ist „Person [...] das Gegenteil eines vorhandenen Wesens“⁷⁴⁴. Der Begriff der Person – der unten noch ausführlicher thematisiert werden soll (II.4.1) – ist bei Pannenberg nicht mit der heutigen umgangssprachlichen Verwendungsweise gleichzusetzen. Da sich menschliche Freiheit – anders als die Freiheit Gottes – immer einem anderen verdankt, sind Menschen Personen *und* vorhandene Wesen.⁷⁴⁵ Menschen sind auf das Gegenüber eines freiheitsschenkenden Du angewiesen.⁷⁴⁶ Gott hingegen ist absolut frei und in vollständigster Weise Person. Anders als Gott kann der Mensch als vorhandenes Wesen in seiner Freiheit und damit in seiner Personalität missachtet werden.⁷⁴⁷

⁷³⁸ Vgl. ebd.

⁷³⁹ Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips, 11. Hier steht eindeutig eine Verarbeitung der Formel Bultmanns von Gott als „alles bestimmende Wirklichkeit“ im Hintergrund. Vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 222. Zu Bultmanns Verständnis der Allmacht vgl. a. a. O., 201–221.

⁷⁴⁰ Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 36. Daher lehnt Pannenberg auch den Rückzug der Theologie auf den Sonderbereich göttlicher Offenbarung ab, den er zu beobachten meint und in dem er eine Vergessenheit der Universalität der Theologie und einen Verrat am ersten Gebot erkennt. Vgl. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips, 12.

⁷⁴¹ Pannenberg, ST I, 454. Das Konzept der Allmacht bei Pannenberg hat starke Kritik erfahren. Eine gute Zusammenfassung der verschiedenen Kritikpunkte bietet Grenz, Reason for Hope, 100 f.

⁷⁴² Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 40.

⁷⁴³ Vgl. Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 41. Dies ist laut Stanley Grenz auch die Antwort auf Kritik aus dem theologischen Lager. Vgl. Grenz, Reason for Hope, 102.

⁷⁴⁴ Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 43.

⁷⁴⁵ Vgl. a. a. O., 44. „Anders gesagt, ein nicht personalbestimmter Gottesgedanke bleibt hinter diesem Gedanken der Konstitution endlicher Freiheit zurück, will heißen, er vermag die endliche Freiheit des Subjekts nicht wahrhaft zu begründen.“ (Axt-Piscalar, Subjekttheorie und Metaphysik Pannenberg, 270)

⁷⁴⁶ Vgl. Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 45.

⁷⁴⁷ Vgl. a. a. O., 43. Mehr dazu unten bei der Thematisierung der Anthropologie (II.4)

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Diese Bestimmungen werden besonders relevant für die vorliegende Untersuchung, da Gott, der laut Pannenberg kein vorhandenes Sein ist, sein Dasein nur in seinem Wirken, nur im tätigen Erweis seiner Macht hat. Dies gilt laut Pannenberg für alle Götter der Religionsgeschichte.⁷⁴⁸ Dies ist der Grund, warum Gottes Dasein (oder auch das Dasein jedes anderen Gottes) in der Religionsgeschichte bis zur Offenbarung strittig bleiben muss.⁷⁴⁹ Jeder Gottesbegriff ist Pannenburgs Verständnis nach formal eine Hypothese, die sich in der Erfahrung zu bewähren hat.⁷⁵⁰ Die vollständige und unleugbare Offenbarung steht noch aus. Dieses Verständnis begründet die zentrale Stellung, die das Handeln Gottes in der Theologie Pannenburgs einnimmt.

Eine weitere zentrale Stellung nimmt in Pannenburgs Denken die Trinitätslehre ein. Er betont immer wieder, dass nur ein trinitarisches Gottesverständnis die dogmatischen Probleme der Gotteslehre zu lösen vermag.⁷⁵¹ Sein Ansatz ist den sogenannten sozialen Trinitätslehren zuzuordnen.⁷⁵² Diese standen häufig im Verdacht, in einen Tritheismus zu führen, da hier die Einheit Gottes weniger stark im Vordergrund steht als bei anderen Ansätzen.⁷⁵³

Die moderne naturwissenschaftliche Betrachtung der Welt *braucht* die göttliche Macht nicht mehr, um sich dieselbe zu erklären. Pannenberg kritisiert die Theologie für ihre – seiner Ansicht nach – ausweichende Haltung in der Auseinandersetzung mit dieser naturwissenschaftlichen Prämisse. Er sucht nach einer gemeinsamen Ebene für naturwissenschaftliche und theologische Problematiken, ohne dabei die eigene spezifisch theologische Denkweise zu verlieren, um die „Einheit der Welt als Produkt der Tat eine[s] Schöpfergottes“⁷⁵⁴ zu demonstrieren. Ihm ist bewusst, dass es sowohl unnötige als auch echte Gegensätze zwischen Theologie und Naturwissenschaft gibt.⁷⁵⁵ Seine Vermittlungsversuche bestimmen beispielsweise sein

⁷⁴⁸ Vgl. a. a. O., 46. Das zentrale Problem, das Marin Hailer an diesem Gedanken konstatiert, ist, dass Gott dann mit dem Weltprozess koextensiv gedacht wird. Wenn Gott alle Sinnzuschreibungen und Sinnabbrüche integrieren soll, dann ist Gott identisch mit dem, was geschieht (vgl. Hailer, Gott und die Götzen, 63). Gerade deshalb ist der Polytheismus laut Hailer eigentlich evidenter. Die Existenz und die Macht vieler Götter steht nicht in gleicher Weise in Frage wie die Macht und die Existenz eines einzigen Gottes. Vgl. a. a. O., 64.

Mehr zur Aufnahme der außerchristlichen Religionsgeschichte vgl. Wenz, Gunther (Hg.), Theologie der Religionsgeschichte. Zu Wolfhart Pannenburgs Entwurf (PSt 7), Göttingen 2021.

⁷⁴⁹ Vgl. Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 46. Für die Gläubigen ist die Wahrheit des christlichen Glaubens jedoch nicht strittig, sondern durch den Grund des Glaubens – das Geschick Jesu als proleptischer Selbsterweis Gottes – gesichert und objektiv wahr. Vgl. Axt-Piscalar, Offenbarung als Geschichte, 733.

⁷⁵⁰ Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 42.

⁷⁵¹ Vgl. dazu z. B. Pannenberg, ST I, 480.

⁷⁵² Vgl. beispielsweise Chiavone, The One God, 92.

⁷⁵³ Vgl. Chiavone, The One God, 96. Ausführlich dazu Leuze, Drei Personen oder Feldtheorie?, 131 f.

⁷⁵⁴ Nüssel, Vom Anfang und Ende der Welt, 91 (vgl. auch Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 35). Dies kann, wie Stanley Grenz darstellt, bereits kritisch betrachtet werden, wenn man die Grundannahme, dass sich Theologie und andere Wissenschaften im gleichen Bereich bewegen, nicht teilt (vgl. Grenz, Reason for Hope, 135).

⁷⁵⁵ Vgl. Pannenberg, Der Glaube an Gott und die Welt der Natur, 16.

Verständnis des Geistwirkens als Feld (II.4.1). Einzelergebnisse anderer Wissenschaften sollen auf ihre theologische Verweisdimension hin durchsichtig werden, um ihr Hindeuten auf die Gottesthematik herauszustellen.⁷⁵⁶ Friederike Nüssel interpretiert Pannenburgs Vorgehen als eine differenzierte, integrierende Auseinandersetzung – im Gegenüber zu distinktiven Ansätzen oder einer unkritischen Identifikation – und verortet ihn damit in der Nähe von Edmund Schlinks Denken.⁷⁵⁷

0.2 Forschungsstand zu Pannenburgs Trinitätstheologie und seinem Allmachtsbegriff

Die große Menge an Forschungsliteratur, die es bereits zu Pannenburgs Theologie gibt, macht die Auswahl der relevanten Werke für diese kurze Darstellung besonders schwierig. An dieser Stelle kann nur ein chronologischer Überblick über die wichtigsten Beiträge zu seiner Trinitätstheologie und seiner Allmachtslehre gegeben werden, die für die vorliegende Arbeit Relevanz sind.⁷⁵⁸

Zunächst ist die umfassende Schrift „Mysterium trinitatis“? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts“⁷⁵⁹ von *Michael Murrmann-Kahl* zu erwähnen. Das 1997 veröffentlichte Werk ist von bleibender Bedeutung, da Murrmann-Kahl Pannenberg neben Jüngel und Moltmann einer harten Kritik unterzieht. So kritisiert Murrmann-Kahl beispielsweise die Überordnung des Ganzen vor den Teilen, die Pannenberg zur Konstruktion einer ‚Sinntotalität‘ der Ganzheit, die von Gott gestiftet wird, führe. Murrmann-Kahl sieht darin eine unzureichende Erfassung der Weltkomplexität. Zudem wird der Begriff der Unendlichkeit kritisch betrachtet, da dieser nicht – wie Pannenberg es darstellt – zu einem tieferen Verständnis der wahren Unendlichkeit führe, sondern die Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit aufhebe. Der starke Gedanke des Prozesses, der auf eine Vollendung der Ganzheit hinführt, werde Gott übergeordnet.⁷⁶⁰

Ein Beitrag zum Allmachtsbegriff bei Pannenberg findet sich in der 1998 veröffentlichten Schrift „Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik,

⁷⁵⁶ Vgl. Axt-Piscalar, Wolfhart Pannenberg: der trinitarische Gott als Ursprung und Ziel von Mensch und Welt. Zu einigen Grundaussagen seiner Theologie, 234.

⁷⁵⁷ Vgl. auch Nüssel, Vom Anfang und Ende der Welt, 90.

⁷⁵⁸ Darüber hinaus seien genannt Koch, Kurt, Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive, Mainz 1988; Overbeck, Franz-Josef, Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenburgs, Münster 2000; Vechtel, Klaus, Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenburgs, Frankfurt a.M. 2001.

⁷⁵⁹ Murrmann-Kahl, Michael, „Mysterium trinitatis“? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Berlin/New York 1997.

⁷⁶⁰ Vgl. a. a. O., 204 f.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Postmoderne und Poesie“⁷⁶¹ von *Jan Bauke-Ruegg*. Das umfangreiche Werk bietet einen guten Überblick über die Diskussion um die Allmacht Gottes. Bauke-Ruegg ordnet Pannenberg als einen Verteidiger der Allmacht in die Nachfolge Bultmanns ein, da er sich den Begriff der „alles bestimmenden Wirklichkeit“ in Adaption zu eigen macht.⁷⁶² Er zeigt auf, dass Pannenberg ein durchaus ambivalentes Verhältnis zu dem ‚philosophischen‘ Gottesbegriff hat, den er konstruiert. In seinem Streben, Gottes Universalität und Einzigkeit rational verständlich zu machen, ist dieser Begriff für Pannenberg jedoch unerlässlich, muss aber um die Freiheit und die Allmacht erweitert werden.⁷⁶³ Bauke-Ruegg streicht – ganz im Sinne der vorliegenden Studie – heraus, dass die Allmacht bei Pannenberg dezidiert trinitarisch zu verstehen ist.⁷⁶⁴ Kulminationspunkte der Allmacht sind die *creatio ex nihilo* und die Auferweckung, da sich hier Gott als der allmächtig Handelnde erweist.⁷⁶⁵ Folglich ist Allmacht eine Glaubensaussage. Letztlich lehnt Bauke-Ruegg Pannenburgs Konzept ab, da es seiner Ansicht nach einen Standpunkt außerhalb Gottes einnimmt. In dem Streben, eine neue Universalität der Theologie zu begründen, komme es bei Pannenberg zu der „Etablierung der Macht einer ganz bestimmten Vernunftskonzeption, konkret: der universalgeschichtlichen“⁷⁶⁶.

Daneben ist auch die Studie „Gott ist Liebe. Studien zum Verhältnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott“⁷⁶⁷ von *Markus Mühling* zu erwähnen. Das 2000 veröffentlichte Werk ist für die vorliegende Arbeit interessant, da hier sowohl die Trinitätslehre bei Pannenberg wie auch Jüngel in den Blick kommen.⁷⁶⁸ Mühling wählt einen modelltheoretischen Zugang und ermöglicht es dadurch, viele verschiedene Ansätze prägnant zusammenzufassen und in ihren Grundlinien zu vergleichen.⁷⁶⁹ Bei Pannenberg wird im Verständnis Mühlings die Extensionalitätsdistinktivität der Personen durch die Liebe konstituiert. Das Wesen Gottes wird aus den Liebesbeziehungen der Personen konstituiert und wird daher nicht individuell verstanden. Problematisch sieht Mühling bei Pannenberg allerdings die äquivoke Verwendung des Geistbegriffs für das Wesen Gottes und die trinitarische Person des Geistes.⁷⁷⁰

⁷⁶¹ Bauke-Ruegg, Jan, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin 1998.

⁷⁶² Vgl. a. a. O., 222. Vgl. beispielsweise Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, 380.

⁷⁶³ Vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, 228.

⁷⁶⁴ Vgl. a. a. O., 233.

⁷⁶⁵ Vgl. a. a. O., 239.

⁷⁶⁶ A. a. O., 241.

⁷⁶⁷ Mühling-Schlapkohl, Markus, *Gott ist Liebe. Studien zum Verhältnis der Liebe als Modell des Trinitarischen Redens von Gott*, Marburg 2000.

⁷⁶⁸ Vgl. a. a. O., 213–234.

⁷⁶⁹ Er unterscheidet grundsätzlich zwischen Liebesverständnissen, die „Gott derart als Liebe verstehen, dass die trinitarischen Personen keine distinkte Extensionalität aufweisen“ (a. a. O., 263), und Modellen, die extensionsdistinkte Personen ermöglichen.

⁷⁷⁰ Vgl. a. a. O., 266.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

In „Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg“⁷⁷¹ bietet *Stanley Grenz* 2005 einen umfassenden und gut systematisierten Überblick über Pannenburgs Theologie und deren kritische Rezeption. Das Werk bietet eine gute Einleitung in die Forschungsdiskussion. Grenz selbst ist im Ganzen eher affirmativ. Er stellt die Kritik anderer dar und verteidigt gegebenenfalls Pannenburgs Position. Er diagnostiziert in Pannenburgs Denken einen starken pneumatologischen und logoszentrierten Fokus.⁷⁷²

Ein nennenswerter Abschnitt zur Allmacht bei Pannenberg findet sich in dem 2005 veröffentlichten Buch „Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte“⁷⁷³ von *Martin Hailer*. Hailer bietet einen Überblick über die Argumentationsstruktur Pannenburgs und analysiert die Frage nach der Einheit als das treibende Interesse seiner Theologie. Die Eigenschaftslehre ist darauf ausgelegt, diese Einheit denkbar zu machen. Die Frage nach der Macht Gottes wird dementsprechend im Kontext von Einheit, Unendlichkeit und Allgegenwart entfaltet. Die partikularen Erfahrungen von Macht und Mächten, die Hailer interessieren, kommen dadurch bei Pannenberg nicht in den Blick.⁷⁷⁴ Auch wenn Hailer den Feldbegriff bei Pannenberg als innovativen Ansatz würdigt, bleibt sein Urteil über den Ansatz insgesamt kritisch, da dieser das Problem – die faktische Vielgötterei des Menschen – nicht aufnehme.⁷⁷⁵ Über die Thematisierung bei Bauke-Ruegg und Hailer hinaus gibt es nur Erwähnungen, aber keine wirkliche Beschäftigung mit der Allmachtslehre Pannenburgs.⁷⁷⁶ Dieser Leerstelle wird sich die vorliegende Studie widmen.

Ein erwähnenswerter Forschungsbeitrag ist die Pannenbergrezeption bei *Linn Tonstad*, da sich diese aus queertheologischer Perspektive mit seiner Theologie auseinandersetzt. Beispielhaft sei hier ihr Aufsatz „The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...: Difference and Hierarchy in Pannenberg's Trinity“⁷⁷⁷ von 2009 genannt. Tonstad befasst sich kritisch mit der Verabschiedung von den Ursprungsrelationen in der Trinitätslehre bei Pannenberg, die sie als missglückt ansieht. Die ‚neuen‘ Relationen seien von noch größerer hierarchischer Überordnung und nicht von Gegenseitigkeit geprägt, wie es eigentlich Pannenburgs Anspruch war. Sie fordert eine größere Vielfalt in der Beschreibung der

⁷⁷¹ Grenz, Stanley J., Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg, Cambridge 2005.

⁷⁷² Vgl. a. a. O., 145.

⁷⁷³ Hailer, Martin, Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte, Göttingen 2005.

⁷⁷⁴ Vgl. a. a. O., 66.

⁷⁷⁵ Vgl. a. a. O., 72.

⁷⁷⁶ Vgl. dazu z. B. Krötke, Gottes Klarheiten, 96 f.

⁷⁷⁷ Tonstad, Linn, „The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...: Difference and Hierarchy in Pannenberg's Trinity, NZSTh 51 (2009), 383–399.

innergöttlichen Beziehungen.⁷⁷⁸ Tonstad kritisiert zudem, dass das Kreuz bei Pannenberg zu nah an den innertrinitarischen Beziehungen gedacht wird, wodurch die göttliche Beziehung zur Welt zu stark von einem Narrativ her konzipiert wird.⁷⁷⁹

Ein weiterer erwähnenswerter Forschungsbeitrag ist das 2009 erschienene Buch „The One God. A Critically Developed Evangelical Doctrine of Trinitarian Unity“⁷⁸⁰ von *Michael Chiavone*. Dieser befasst sich mit der Trinitätslehre Pannenburgs und stellt sie neben die Ansätze von Karl Rahner, Millard Erickson und John Zizioulas. Chiavone geht durchaus kritisch mit Pannenberg um. So sieht er beispielsweise in dem futurischen Ansatz der Ontologie Gottes eine Abschwächung der Souveränität und der Transzendenz Gottes. Es könne zu einer Verendlichung Gottes kommen, die diesen von der Geschichte abhängig macht. Sein Wesen werde zu einem historischen Prozess.⁷⁸¹ Das führt seiner Ansicht nach zu dem Problem der Einheit Gottes in seiner Trinität. Daneben sieht Chiavone auch die Christologie Pannenburgs kritisch. Er stellt zu Recht heraus, dass die Präexistenz des Logos in Pannenburgs Verständnis nicht deutlich benannt wird.⁷⁸² Darin sieht er durchaus die Gefahr adoptionistischer Tendenzen, wenn er sich auch einer Aussage über die Rechtgläubigkeit der Theologie Pannenburgs enthält. Positiv urteilt er dagegen über die Aufnahme der Feldontologie, die seiner Ansicht nach zu einem besseren Verständnis der unpersonalen Elemente im Wesen Gottes beiträgt.⁷⁸³ Chiavone ist daher ein interessanter Gesprächspartner für die vorliegende Studie.

Wichtige Forschungsbeiträge hat auch *Christine Axt-Piscalar* in zahlreichen Aufsätzen geleistet. Hier sei einer davon exemplarisch vorgestellt. In dem 2015 veröffentlichten Aufsatz „Wolfhart Pannenberg: der trinitarische Gott als Ursprung und Ziel von Mensch und Welt. Zu einigen Grundaussagen seiner Theologie“⁷⁸⁴ bietet sie einen Überblick über die wichtigsten Grundzüge seines theologischen Denkens und deren Verortung im Denken Pannenburgs als Ganzem. Axt-Piscalar hebt die Bedeutung der Trinitätslehre, aber auch der Anthropologie für Pannenberg hervor. Daneben betont sie, dass Pannenberg den Dialog mit den Naturwissenschaften gesucht hat. So nimmt er Einzelergebnisse anderer Wissenschaften auf und befragt sie auf ihre theologische Dimension. Dadurch versucht Pannenberg ihr Hindeuten

⁷⁷⁸ Vgl. a. a. O., 390.

⁷⁷⁹ Vgl. a. a. O., 388.

⁷⁸⁰ Chiavone, Michael L., *The One God. A Critically Developed Evangelical Doctrine of Trinitarian Unity*, Eugene (Oregon), 2009.

⁷⁸¹ Vgl. a. a. O., 93.

⁷⁸² Vgl. a. a. O., 95.

⁷⁸³ Vgl. a. a. O., 96.

⁷⁸⁴ Axt-Piscalar, Christine, *Wolfhart Pannenberg: der trinitarische Gott als Ursprung und Ziel von Mensch und Welt. Zu einigen Grundaussagen seiner Theologie*, *Theologische Zeitschrift* 71 (2015): 219–238.

auf die Gottesthematik herauszustellen.⁷⁸⁵ Dieser hohe Anspruch an die Theologie hängt auch damit zusammen, dass Pannenberg dem Menschen eine „unbestimmte Religiosität“⁷⁸⁶ unterstellt. In ihrer Auseinandersetzung mit Pannenberg ist Axt-Piscalar vorwiegend positiv und bietet dem Leser ein tiefergehendes Verständnis der Gedankengänge der Pannenberg'schen Theologie.⁷⁸⁷

Für die Pannenbergforschung sind auch die seit 2015 von *Gunther Wenz* herausgegebenen Pannenberg-Studien eine große Fundgrube von Beiträgen. In den aktuell zehn Bänden wird das Thema der Trinitätslehre immer wieder gestreift, wenn auch nicht ins Zentrum gestellt. Hier seien einige Aufsätze herausgegriffen, die für die vorliegende Studie von Bedeutung sind. Zur Allmachtslehre findet sich kein Beitrag.

In dem 2015 veröffentlichten Band „Eine neue Menschheit darstellen – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung“⁷⁸⁸ (PSt 1) findet sich der Aufsatz „Drei Personen oder Feldtheorie? Bemerkungen zur Trinitätslehre von W. Pannenberg“ von *Reinhard Leuze*. Leuze befasst kritisch mit den Konsequenzen des trinitarischen Denkens bei Pannenberg. Die Probleme, in die Pannbergs Trinitätslehre gerät, sind zwar nicht spezifisch für seinen Ansatz, jedoch werden sie durch seine Durchführung noch weiter verstärkt.⁷⁸⁹ Pannbergs Problem der Einheit der drei Personen folge aus den tritheistischen Tendenzen einer sozialen Trinitätslehre. Die Aufnahme des Feldbegriffs könne die Begründungslast, die Pannenberg ihm aufbürdet, nicht tragen.⁷⁹⁰

Aus dem 2018 veröffentlichten Band „Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms“⁷⁹¹ (PSt 4) ist exemplarisch der Beitrag von *Friederike Nüssel* zum Thema „Was heißt ‚als Geschichte‘? Zur christologischen Fundierung

⁷⁸⁵ Vgl. a. a. O., 234.

⁷⁸⁶ A. a. O., 235.

⁷⁸⁷ Vgl. auch Axt-Piscalar, Christine, Das wahrhaft Unendliche. Zum Verhältnis von vernünftigem und theologischem Gottesgedanken bei Wolfhart Pannenberg, in: Lauster, Jörg u. Oberdorfer, Bernd (Hg.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009, 319–337; dies., Gottes Handeln in der Geschichte: zu Wolfhart Pannbergs Erneuerung heilsgeschichtlicher Theologie, in: Fornet-Ponse, Thomas (Hg.), Heilsgeschichte und Weltgeschichte: das Wirken Gottes in der Welt und die Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie (JThF; 32), Münster 2018, 33–45; dies., Offenbarung als Geschichte. Die Neubegründung der Geschichtstheologie in der Theologie Wolfhart Pannbergs, in: Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger, Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, WUNT 248, Tübingen 2009, 725–744; dies., Subjekttheorie und Metaphysik Pannbergs kritisch-konstruktive Anknüpfung an Schleiermachers Religionstheorie, in: Noller, Jörg u. Nonnenmacher, Burkhard (Hg.), Die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts und der Deutsche Idealismus. Rezeption – Kritik – Transformation, Tübingen 2023, 253–276.

⁷⁸⁸ Wenz, Gunther (Hg.), „Eine neue Menschheit darstellen“ – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung (PSt 1), Göttingen 2015.

⁷⁸⁹ Vgl. Leuze, Drei Personen oder Feldtheorie?, 138.

⁷⁹⁰ Vgl. a. a. O., 137.

⁷⁹¹ Wenz, Gunther (Hg.), Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms (PSt 4), Göttingen 2018.

des Offenbarungstheologischen Programms“ zu erwähnen. Pannenberg selbst bietet keine Definition seines Geschichtsbegriffs und verweist auch nicht auf einen allgemeinen Begriff.⁷⁹² Nüssel erläutert, dass für Pannenberg die Geschichte Jesu die Bedingung der Möglichkeit für die Rede von Geschichte als eines Zusammenhangs ist.⁷⁹³ Die Einheit der Geschichte offenbart sich erst durch die Vollendung der Geschichte im Eschaton. Die Strittigkeit der Offenbarung ist demnach, wie Nüssel betont, nicht in der mangelnden Erkenntnis des Menschen begründet, sondern in der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Ohne die eschatologische Vollendung der Geschichte gibt es auch keine vollständige Offenbarung.⁷⁹⁴ Wie im Folgenden deutlich werden wird, sind dies wichtige Voraussetzungen für das Verständnis des allmächtigen Handelns Gottes als trinitarischen Gottes.

Auch in dem 2019 veröffentlichten Band zur „Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenburgs“⁷⁹⁵ (PSt 5) finden sich für das vorliegende Thema relevante Beiträge. *Ulrich Beuttler* befasst sich in seinem Aufsatz zu „Feldtheorie und Wirken Gottes“ kritisch mit der Aufnahme des physikalischen Feldbegriffs bei Pannenberg. Er lehnt die begriffsgeschichtliche Herleitung des Feldbegriffs bei Pannenberg als haltlos ab. Seiner Ansicht nach lässt sich aus dem physikalischen Feldbegriff kein ontologisches Primat des Feldes in seiner Ganzheit vor den Teilchen herleiten, wie Pannenberg es postuliert.⁷⁹⁶ Die philosophische Überhöhung des physikalischen Feldbegriffs ist zwar möglich, hat aber weder die Notwendigkeit noch die Tragfähigkeit, die Pannenberg postuliert.⁷⁹⁷ Beuttlers Beitrag ist für die vorliegende Studie von Bedeutung, da die Feldtheorie einerseits einen Verbindungspunkt Pannenburgs mit Bracken darstellt und andererseits für die Frage nach dem Handeln des dreieinigen Gottes von großer Relevanz ist.

Im gleichen Band ist – als letzter der hier aus der Forschungsliteratur exemplarisch dargestellten Texte – auch der Aufsatz von *Josef Schmidt* zu „Schöpfung und Evolution in der Theologie Pannenburgs“ hervorzuheben. Schmidt betont, dass ein vertrauenswürdiger Gott immer ein mächtiger Gott sein muss und daher die Verbindung von Mächtigkeit und Schöpfersein intuitiv erscheint.⁷⁹⁸ Er stellt dar, dass Pannenberg nicht gegen die Evolutionslehre gekämpft hat, sondern die Selbstständigkeit des Geschöpfes *als* Geschöpf vor Gott in den Vordergrund stellt. Diese Selbstständigkeit gewinnt der Mensch durch Gott, der die Macht der Zukunft ist.⁷⁹⁹ Der

⁷⁹² Vgl. Nüssel, Was heißt „als Geschichte“?, 72.

⁷⁹³ Vgl. a. a. O., 75.

⁷⁹⁴ Vgl. a. a. O., 89.

⁷⁹⁵ Wenz, Gunther (Hg.), Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenburgs (PSt 5), Göttingen 2019.

⁷⁹⁶ Vgl. Beuttler, Feldtheorie und Wirken Gottes, 100.

⁷⁹⁷ Vgl. a. a. O., 103.

⁷⁹⁸ Vgl. Schmidt, Schöpfung und Evolution in der Theologie Pannenburgs, 133.

⁷⁹⁹ Vgl. a. a. O., 142.

Aufsatz von Schmidt stellt diesen Zusammenhang auf prägnante Weise dar und verdeutlicht die Verbindung von Unabgeschlossenheit des evolutionären, schöpferischen Prozesses und dem Gott, der sich selbst und der Welt die Zukunft ist.

0.3 Methodische Bemerkungen

Die einleitenden Überlegungen haben bereits den Problemhorizont angedeutet, in dem die folgenden Betrachtungen stehen. Zunächst ist noch intensiver auf die Beziehung zwischen Gott und der Welt in der Perspektive Pannenburgs einzugehen, bevor auf das Handeln Gottes und sein Wesen eingegangen werden kann. Danach sollen die anthropologischen Konsequenzen seiner Theologie beleuchtet werden. Zuletzt werden die gesammelten Erkenntnisse auf die Fragestellung der Arbeit – das Verständnis der Allmacht unter der Prämisse der Trinität – hin zusammengefasst. Somit richtet sich dieses Kapitel nach der eingangs erläuterten Gliederung (0.3.2). Werkgeschichtlich gehe ich davon aus, dass die dreibändigen „Systematische Theologie“ Pannenburgs Höhepunkt und Bündelung seines Denkens darstellt und seine weiteren Schriften von diesem Hauptwerk her verstanden werden können und sollen. Hier findet sich auch die vollständig entwickelte Fassung der Trinitätslehre bei Pannenberg.⁸⁰⁰ Es wird keine werkgeschichtliche Entwicklung in Pannenburgs Theologie angenommen.

II.1. Gott-Welt-Beziehung

In diesem ersten Abschnitt wird auf die kosmologischen Grundlagen des Verhältnisses von Gott und Welt bei Pannenberg eingegangen. Auch für diese Beziehung fordert Pannenberg – wie immer in seinem theologischen Denken – zu einer trinitarischen Deutung auf.⁸⁰¹

1.1 Die Freiheit des schöpferischen Handelns Gottes

Der christliche Glaube ist laut Pannenberg notwendigerweise Schöpfungsglaube.⁸⁰² Als Schöpfer wird Gott als allmächtig bekannt. Wenn von diesem Grundsatz abgerückt werden würde, steht man Pannenberg zufolge in der Gefahr, auf „die religionsphänomenologische Stufe eines Polytheismus oder Polydämonismus“⁸⁰³ zurückzufallen.⁸⁰⁴ Bekenntnis

⁸⁰⁰ So auch Awad, *Futural Ousia or Eschatological Disclosure?*, 46.

⁸⁰¹ Vgl. Pannenberg, *Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft*, 287.

⁸⁰² Vgl. Pannenberg, *Der Glaube an Gott und die Welt der Natur*, 15.

⁸⁰³ Pannenberg, *Die Krise des Schriftprinzips*, 11.

⁸⁰⁴ Hinter dieser Formulierung Pannenburgs steht offensichtlich eine Vorstellung evolutionärer Entwicklung von Religionen, bei denen das Christentum die höchste Stufe darstellt. Das scheinen Formulierungen wie „Gottes Erziehung der Menschheit“ (Pannenberg, *Eschatologie, Gott und Schöpfung*, 27) zu implizieren.

Gott steht der Welt als deren Ursprung jedoch keineswegs beziehungslos gegenüber. Gott ist immer in Beziehung – bereits sein Wesen ist relational verfasst.⁸⁰⁵ Alles Seiende ist auf Gott hin ausgerichtet, und ohne Gott kann alles Seiende nicht verstanden werden.⁸⁰⁶ Darin liegt der Anspruch der Theologie Pannenburgs. Um das Verständnis der Allmacht als schöpferisches Handeln Gottes bei Pannenberg zu explizieren, soll daher als Erstes auf sein Verständnis des dreieinigen Gottes als Schöpfer eingegangen werden.

Die Welt hat ihren Ursprung in einer freien Tat Gottes. Sie gehört nicht wesentlich oder notwendig zu Gott.⁸⁰⁷ Diese Freiheit des schöpferischen Handelns sieht Pannenberg in der Formel der Schöpfung *ex nihilo* ausgedrückt.⁸⁰⁸ Gott hätte sich folglich auch gegen die Schöpfung entscheiden können. Es bestand kein Mangel in seinem Dasein vor der Schöpfung und es bestände auch kein Mangel, wenn er die Welt nicht geschaffen hätte. Das Dasein der Welt ist laut Pannenberg demnach kontingent.⁸⁰⁹ Pannenberg definiert: „Kontingent ist nicht nur das, was ist, aber nicht notwendig ist, sondern kontingent ist alles das, was nicht unmöglich ist, aber nicht sein könnte und doch tatsächlich ist.“⁸¹⁰ Die Faktizität, dass etwas *ist*, auch wenn es nicht sein könnte, unterscheidet Kontingentes vom Möglichen. Letztlich ist alles geschöpfliche Dasein kontingent, da es sich dem göttlichen Willen verdankt und nicht notwendig aus sich selbst ist.⁸¹¹

In der kontingenten Welt kann sich immer wieder völlig Neues ereignen, das laut Pannenberg als Erfahrung der Macht Gottes wahrzunehmen ist.⁸¹² Es ist demzufolge auch deutlich, dass diese Kontingenz eine entscheidende Beziehung zur Zeit und insbesondere zur Zukunft als Dimension des Seinskönnens hat.⁸¹³ Die Unumkehrbarkeit der Zeit ist für Pannenberg ein zentrales Argument für die Kontingenz der Welt, da jedes Ereignis in seiner zeitlichen Singularität einmalig geschieht, auch wenn es anderen Ereignissen ähnelt. Auch wenn in der klassischen Physik alle Prozesse zeitinvariant gedacht werden, so sieht Pannenberg seine These der Unumkehrbarkeit von Ereignissen in der Zeit durch den zweiten Hauptsatz der

⁸⁰⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 398.

⁸⁰⁶ Vgl. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips, 11.

⁸⁰⁷ Vgl. Pannenberg, ST II, 15.

⁸⁰⁸ Vgl. a. a. O., 28. Vgl. auch Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1050.

⁸⁰⁹ Vgl. a. a. O., 23. Die Kontingenz der Welt ist laut Pannenberg bereits in der Schöpferaussage impliziert, wenn sich alles Gott verdankt und aus seiner Freiheit so ist (und auch genau anders sein könnte). Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 280.

Pannenberg schreibt explizit, die Kontingenz gründe in der „Abhängigkeit aller Dinge von der Allmacht des Schöpfers.“ Pannenberg, Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1050.

⁸¹⁰ Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1057.

⁸¹¹ Vgl. a. a. O., 1052.

⁸¹² Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 43.

⁸¹³ Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 280. Mehr zur Verbindung von Zukunft und Gott vgl. II.2.4.2

Thermodynamik, die Entropievermehrung,⁸¹⁴ bestätigt. Dieser besagt, dass die Zeitrichtung von wärmeerzeugenden Prozessen niemals vollständig umkehrbar ist. Daraus folgt eine Einmaligkeit dieser Prozesse, die Pannenberg wiederum als eine Kontingenz jedes einzelnen Ereignisses im Verhältnis zum Vorhergehenden interpretiert.⁸¹⁵

Trotz dieser kontingenten Einmaligkeit aller Ereignisse stehen menschliche Erfahrungen bereits in einem Zusammenhang zueinander. Nach Pannenberg besitzen einzelne Ereignisse eine ‚Macht‘, da sie „Vorboten einer das Wesen der Vergangenheit entscheidenden Zukunft“⁸¹⁶ sind. Durch die Zukunft entstehen die Perspektiven, durch die vergangene Ereignisse in ihren Zusammenhang gesetzt werden. Die Zukunft entscheidet über das Wesen der Vergangenheit, weil Pannenberg das Wesen als eine Ganzheit versteht, die erst durch zukünftige Ereignisse entstehen kann. Erst im Rückblick wird das Wesen des Vergangenen bestimmbar, weil es diesem aus seiner Zukunft entgegenkommt. Dieses Verständnis wird unten noch auf entscheidende Weise mit der Beschreibung Gottes als der ‚Macht der Zukunft‘ verbunden (II.2.4.2). Der Zusammenhang des Weltgeschehens als Ganzes ist die Einheit Gottes in seinem Handeln.⁸¹⁷ Deutlich wird hier bereits, wie wichtig der Gedanke des ‚Ganzen‘ oder der ‚Ganzheit‘ für Pannenberg ist.⁸¹⁸ Dabei ist zu betonen, dass sich die Ganzheit nicht aus Teilen zusammensetzt, sondern dass die Ganzheit in Pannenburgs Verständnis die Grundlage der Erscheinungen der Teile ist.⁸¹⁹ Die Geschichte hat ein Ganzes, das vollendet werden wird – jedes Wesen hat eine Ganzheit, die vollendet werden wird. Diese Ganzheitsvervollkommnung

⁸¹⁴ „Die Entropie ist ein Maß für die Unordnung in einem System!“ (Windisch, Thermodynamik, 78.) Der Begriff der Entropie wird über diese verwirrende Definition hinaus recht gut erklärt a. a. O., 77 ff.

⁸¹⁵ Vgl. Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1055. Generell sieht Pannenberg die naturwissenschaftliche Kosmologie seiner Zeit nicht im Widerspruch zum Schöpfungsgedanken, sondern lobt deren Verständnis des Naturgeschehens als Geschichte. Vgl. Pannenberg, Der Glaube an Gott und die Welt der Natur, 18 f.

Auch für Laien verständlich formuliert findet sich eine Erklärung dieser thermodynamischen Zusammenhänge in: Dürr, Detlef, Froemel, Anne, Kolb, Martin, Irreversibilität und Entropie, in: dies. (Hg.), Einführung in die Wahrscheinlichkeitstheorie als Theorie der Typizität, Berlin, Heidelberg 2017, 215–234. Hier wird der zweite Hauptsatz wie folgt formuliert: „Die zeitliche Entwicklung eines isolierten thermodynamischen Systems geschieht nie mit Entropieabnahme.“ (a. a. O., 217)

Paul Schoffner warnt davor, naturwissenschaftliche Unbestimmtheiten in direkter Weise mit Gott in Verbindung zu bringen. Trotzdem geht er positiv davon aus, dass diese den Gedanken von einem Schöpfer und Ähnlichem eher stützen (vgl. Schoffner, Naturgesetz und Naturgeschichte. Überlegungen zum Handeln Gottes im Anschluss an Pannenberg, 158). Die Interpretation dieser thermodynamischen Grundsätze als Stütze seiner Theorie über die Kontingenz von Ereignissen ist meines Erachtens etwas weit hergeholt.

⁸¹⁶ Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 46.

⁸¹⁷ Vgl. ebd.

⁸¹⁸ Vgl. dazu auch Axt-Piscalar, Subjekttheorie und Metaphysik Pannenburgs, 263 f.

⁸¹⁹ Vgl. Awad, Futural Ousia or Eschatological Disclosure?, 48.

ist allein göttliches Handeln – der Mensch kann keine Ganzheit erstellen, weil er keine absolute Macht über die Zukunft hat; diese hat nur Gott.⁸²⁰ Darauf wird unten noch eingegangen (II.2.3). Im Hinblick auf Gottes schöpferisches Handeln fordert Pannenberg eine strikte Trennung zwischen den Tätigkeiten der innertrinitarischen Relationen, der drei Personen zueinander, von den nach außen, in die Schöpfung gerichteten Tätigkeiten Gottes.⁸²¹ Gott ist bereits ewig in sich selbst tätig, er *bedarf* also gar keiner Schöpfung als Gegenüber, um tätig zu werden. Bei der göttlichen Tätigkeit in der Schöpfung handelt es sich um eine über die innere Tätigkeit Gottes hinausgehende *neue* Weise des Tätigseins.⁸²² In seinem Handeln nach außen tritt der dreieinige Gott aus sich heraus. Aber auch in diesem Aus-sich-Heraustreten kommt noch das trinitarische Leben in seiner gegenseitigen Beziehung zum Ausdruck.⁸²³ Gott ist als dreieiniger Gott demnach in jeder seiner Tätigkeiten von den trinitarischen Relationen seines Wesens bestimmt. Auch die Schöpfung ist Handeln der drei Personen als *ein* Gott.

Die Einheit der heilsökonomischen Handlungen Gottes beruht auf der Einheit des handelnden Subjekts dieser Handlungen, auch wenn dieses ein trinitarischer Gott ist. Die Rede von Zwecken oder Mitteln des göttlichen Handelns ist dem allmächtigen Gott *eigentlich* unangemessen, da dieser kein bedürftiges Wesen ist, sondern seine Zwecke unmittelbar realisieren kann. Aber da Gott endliche Wesen schafft und sie als solche will, stehen die Objekte seines Handelns unter den Bedingungen zeitlicher Prozesse, die eine Anwendung der Zweck-Mittel-Struktur des Handelns auf Gott selbst wieder in gewisser Weise rechtfertigen.⁸²⁴ Dies äußert sich auch in der Vorstellung eines göttlichen Heilsplans für den Prozess der Geschichte. Der an sich unabhängige Gott ist nicht auf Mittel angewiesen, wählt aber faktisch im Modus des Einbezugs der Geschöpfe in seine Gemeinschaft geschöpfliche Bedingungen.⁸²⁵ Auf das Verständnis des Handelns Gottes über sein Schöpfungshandeln hinaus ist unten noch genauer einzugehen (II.2).

Gottes Schöpfungshandeln erschöpft sich nicht in einem einzelnen Akt der Erschaffung der Welt, sondern umfasst eine Vielzahl von Einzeltaten.⁸²⁶ Dagegen war das Versöhnungsgeschehen, so betont Pannenberg, ein wirklich neues Handeln gegenüber dem bloßen Erhalt des

⁸²⁰ Georg Medley fasst dies folgendermaßen zusammen: „Pannenberg argues that history is moving toward a defined climax that will encompass all of creation, but in a way that is simultaneously contingent, and thus undefined.“ (Medley, *The Inspiration of God and Wolfhart Pannenberg's 'Field Theory of Information'*, 100)

⁸²¹ Vgl. Pannenberg, ST II, 16. Dies darf nicht als strikte Trennung immanenter und ökonomischer Trinität missverstanden werden (vgl. Pannenberg, ST I, 387).

⁸²² Vgl. Pannenberg, ST II, 18.

⁸²³ Vgl. a. a. O., 20.

⁸²⁴ Vgl. ebd.

⁸²⁵ Vgl. a. a. O., 21.

⁸²⁶ Vgl. a. a. O., 49.

Daseins der Geschöpfe.⁸²⁷ Das Versöhnungshandeln ist demnach nicht notwendige Folge oder notwendiger Teil des Schöpfungshandelns Gottes. Auch als Schöpfer ist Gott noch frei, zu erretten oder eben auch *nicht* zu erretten. Auch das Versöhnungsgeschehen ist ein kontingentes Geschehen.

Das Ziel, das bei der Vollendung der Schöpfung erreicht werden soll, ist das selbstständige Bestehen der Geschöpfe durch die Teilnahme an Gott, der allein unbeschränkt beständig ist.⁸²⁸ Diese Vollendung kann nur durch das Zusammenwirken der drei göttlichen Personen realisiert werden. Im Glauben sind Schöpfung und Vollendung somit nicht zu trennen.⁸²⁹

Das führt dahin zurück, wo die vorliegenden Überlegungen angesetzt haben. Der Glaube *bekannt* Gott als Schöpfer der Welt. In einer naturwissenschaftlichen Betrachtung wird deren Entstehung hingegen als Evolution beschrieben. Die Kluft zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Weltdeutung kann laut Pannenberg nur überwunden werden, wenn der Gott des christlichen Glaubens auch der „Herr der Natur“⁸³⁰ ist.⁸³¹ Dafür ist es notwendig, dass sich eine Theologie der Schöpfung nicht auf rein theologische Aussagen zurückzieht und sich gegen jede Kritik von außen immunisiert, da sie damit irrelevant für die Naturwissenschaften wird. Die Natur muss als Schöpfung Gottes in Anspruch genommen werden, wenn diese begründetermaßen etwas mit Gott zu tun haben soll.⁸³² Hier wird der Anspruch Pannenburgs an seine eigene und die Theologie im Allgemeinen deutlich, für einen modernen Menschen relevant zu werden. Jedoch lässt sich kritisch fragen, ob eine theologische Deutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, wie beispielsweise thermodynamischer Grundsätze (s. o.), nicht vielmehr für die Theologie und nicht für die Thermodynamik von Relevanz ist. Zeugen die Überlegungen nicht eher von einer idealistischen Überordnung der Theologie, deren Dominanz durch eine Anbiederung an eine in der Welt dominierende Wissenschaft belegt werden soll? Auch wenn der grundlegenden Behauptung Pannenburgs, dass es um *eine* Wirklichkeit geht, die unterschiedlich gedeutet wird, zuzustimmen ist, so ist doch kritisch nachzufragen, ob hier nicht selbsterfüllende Prophezeiungen am Werk sind.

⁸²⁷ Vgl. a. a. O., 22.

⁸²⁸ Vgl. a. a. O., 47.

⁸²⁹ Vgl. Pannenberg, Der Glaube an Gott und die Welt der Natur, 22.

⁸³⁰ Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 34.

⁸³¹ Vgl. Pannenberg, Der Glaube an Gott und die Welt der Natur, 15.

⁸³² Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 35.

1.2 Exkurs: Kritik an Whitehead

In Abgrenzung von seiner eigenen Schöpfungslehre kritisiert Pannenberg die von ihm als dualistisch gekennzeichneten Vorstellungen der Prozessphilosophie Whiteheads.⁸³³ Dies ist für die vorliegende Arbeit interessant, da sich die kritische Auseinandersetzung mit Whitehead sekundär auch auf das Verhältnis von Pannenberg und Bracken übertragen lässt.⁸³⁴

Pannenberg betont, dass, auch wenn die Rede von göttlicher ‚Überredung‘ in den Schriften Whiteheads eine gewisse Entsprechung zu Geduld und Güte Gottes habe, seiner Ansicht nach jedoch in biblischer Betrachtungsweise hinter Geduld und Güte immer die Liebe Gottes stehe, *nicht* seine Ohnmacht. Die Geschöpfe, denen sich Gott geduldig zuwendet, sind immer schon von seinem allmächtigen Handeln abhängig.⁸³⁵ Die Beschränkung der göttlichen Macht scheint nur vordergründig eine Lösung für die Frage nach dem Bösen zu liefern. Letztlich wird der Mensch in dieser Entmächtigung Gottes jedoch auch von anderen Mächten abhängig.⁸³⁶ Pannenberg sieht darin die Gefahr eines Vertrauensverlustes der Geschöpfe in Gott. Folglich hat er „schwerwiegende Bedenken“ gegen prozesstheologische Gedanken,⁸³⁷ die die Macht Gottes aushöhlen. Warum sollten die Menschen „vernünftigerweise“ noch ihre Hoffnung auf die Überwindung der weltlichen Übel auf einen solchen Gott setzen? Auch wenn die Gründe für die Herrschaft des Bösen den menschlichen Verstand offensichtlich übersteigen, betont Pannenberg, dass allein Gott die Macht hat, das Geschick der Leidenden zu wenden.⁸³⁸ Dies ist ein Argument, das nur dann stichhaltig ist, wenn man positiv davon ausgeht, dass an Gott geglaubt werden *soll*. Pannenberg hat hier ein viel stärkeres religiöses Interesse als Whitehead, für den es vielleicht gar kein Verlust ist, wenn der Mensch keinen Grund mehr hat, Gott anzubeten. Mit Bauke-Ruegg ist jedoch zu fragen, was für ein Verständnis von Vernunft und Vertrauen hinter der Forderung Pannenburgs steht, Gott solle vernünftigerweise vertraut werden können. Fordert Pannenberg nicht letztlich eine Garantie auf Sicherheit und verfügt in diesem Sinne über Gott als einen Garanten?⁸³⁹

⁸³³ Vgl. Pannenberg, ST II, 29.

⁸³⁴ Leider gibt es keine direkte Auseinandersetzung von Pannenberg mit Bracken. Daher müssen unten die Unterschiede zwischen Bracken und Whitehead bedacht werden, wenn es um die Frage geht, ob Pannenburgs Kritik auch Brackens Theologie trifft. Siehe IV.1.4.

⁸³⁵ Vgl. Pannenberg, ST II, 30.

⁸³⁶ Hier steht im Hintergrund, dass Pannenberg den Menschen als wesentlich abhängig versteht. Wenn Gott nicht mehr als letzte Macht verstanden werden kann, von welcher der Mensch abhängig ist, dann müssen es in Pannenburgs Verständnis notwendigerweise andere Mächte sein, von denen der Mensch abhängig ist.

⁸³⁷ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 119.

⁸³⁸ Vgl. Pannenberg, ST II, 31.

⁸³⁹ Vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 238 Anm. 158.

Im Gegensatz zu einer ‚monistischen‘ Philosophie, als welche Pannenberg Whitehead kennzeichnet, fordert er eine trinitätstheologische Grundlegung des Schöpfungsgedankens.⁸⁴⁰ Auf dieses Verständnis soll nun weiter eingegangen werden.

1.3 Schöpfung als trinitarischer Akt

Wie immer in Pannenburgs Theologie nimmt auch in der Schöpfungslehre das trinitarische Gottesverständnis eine zentrale Stellung ein.⁸⁴¹ Pannenberg zufolge ermöglicht eine trinitarische Durchführung des Schöpfungsgedankens einen Bezug auf das Ganze der Welt und ihren Prozess, nicht nur auf ihren Anfang.⁸⁴²

Wie bereits dargestellt, gründet die Kontingenz der Welt laut Pannenberg in „der allmächtigen Freiheit des göttlichen Schaffens“⁸⁴³. Der gesamte Weltprozess wird von ihm im Ganzen und im Einzelnen als „Geschehenskongingenz“ verstanden.⁸⁴⁴ Das bedeutet, dass allein durch Gottes Willen die Welt faktisch so ist, wie sie ist, auch wenn genau das Gegenteil theoretisch möglich wäre. Die Möglichkeit des Menschen, die Welt in regelmäßigen Naturgesetzen zu beschreiben, ändert laut Pannenberg nichts an der Kongingenz der einzelnen Ereignisse, von denen abstrahiert werden muss, um Gesetzesformeln zu bilden.⁸⁴⁵ Auch das Bestehen von gesetzesmäßigen Zügen des Geschehens kann als kongingentes Faktum wahrgenommen werden.⁸⁴⁶

⁸⁴⁰ Vgl. Pannenberg, ST II, 34.

⁸⁴¹ Das lässt sich beispielsweise an der wichtigen Rolle erkennen, die die Trinitätslehre in Pannenburgs Lösung der ‚Probleme‘ von Allmacht, Allgegenwart und Ewigkeit einnimmt. Vgl. Pannenberg, ST I, 480.

⁸⁴² Vgl. Pannenberg, ST II, 49.

⁸⁴³ A. a. O., 34.

⁸⁴⁴ Vgl. Pannenberg, Kongingenz und Naturgesetz, 59.

⁸⁴⁵ Vgl. Pannenberg, Die Kongingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1055.

⁸⁴⁶ Vgl. Pannenberg, Kongingenz und Naturgesetz, 58. Hier kann noch angemerkt werden, dass Pannenberg zwischen einer nomologischen Kongingenz und einer Ereigniskongingenz unterscheidet. „Die nomologische Kongingenz ist stets relativ auf Gesetzesformeln, im Verhältnis zu denen ein Sachverhalt kongingent ist (z. B. als Anfangsbedingung). Sie schließt nicht aus, daß derselbe Sachverhalt sich aufgrund anderer Gesetze als notwendig darstellt. Die Ereigniskongingenz hingegen ist nicht relativ auf Gesetzesformeln, sondern auf Zeit. Sie bezeichnet das, was nicht notwendig ist *vom Vergangenen her*, setzt also Offenheit der Zukunft voraus. Negativ erscheint sie als ‚Unbestimmtheit‘ des Einzelgeschehens im quantenphysikalischen oder thermodynamischen Sinn [...]. Wenn man in den Begriff der Ereigniskongingenz nicht nur das für eine naturgesetzliche Beschreibung ‚unbestimmt‘ bleibende Geschehen, sondern alles Geschehen einbeziehen will, dann reicht die Bestimmung von Kongingenz als das, was nicht notwendig ist, nicht aus. Diese Unterscheidung drückt ja eine Beschränkung der Kongingenz auf das durch die Gesetzesformel nicht Geregelte aus. Wenn aber alles Geschehen kongingent im Sinne von Ereigniskongingenz ist und das im Sinne von Gesetzen Notwendige nur einen an solchem kongingenten Geschehen auftretenden Aspekt der Gleichförmigkeit beschreibt, dann bedarf es einer erweiterten Bestimmung des Begriffs Kongingenz im Verhältnis zur Notwendigkeit. Kongingent muß dann alles das heißen, was nicht notwendig *nicht* ist (also das Mögliche), sofern es faktisch eintritt [...]. In diesem letzteren Sinne läßt sich alles Geschehen als kongingent im Sinne von Ereigniskongingenz denken auch da, wo die Art seines Eintretens durch Gesetze geregelt ist.“ (Pannenberg, ST II, 85 Fußnote 161) Die Unterscheidung ermöglicht es Schoffner zufolge, „an der Eigenständigkeit der natürlichen Weltprozesse festzuhalten und zugleich deren Loslösung von ihrem göttlichen Ursprung in eine trinitarische Schöpfungstheologie, die bewusst in heilsgeschichtlicher Perspektive entfaltet zu werden hätte, hinein aufzuheben.“ (Schoffner, Naturgesetz und Naturgeschichte, 162)

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Dass überhaupt etwas existiert, ist laut Pannenberg bereits Ausdruck der Liebe und der Güte Gottes, der dem geschöpflichen Dasein Dauer und damit Selbstständigkeit schenkt.⁸⁴⁷ Die einmaligen Ereignisse in abstrakten Naturgesetzen beschreibbar sein zu lassen, ist laut Pannenberg nicht Ausdruck der Unveränderlichkeit Gottes, sondern seiner Treue, die regelmäßig wiederholende Verlaufsformen ermöglicht.⁸⁴⁸ Die Beständigkeit der geschaffenen Welt widerlegt, dass Gott aus einer bloßen Laune oder in Willkür handelt. Sein Handeln steht immer im Zusammenhang mit Vorausgehendem und Nachfolgendem.⁸⁴⁹ Gott entscheidet sich demnach nicht in jedem Moment neu, sich treu zu sein und schöpferisch tätig zu sein, aber er ist faktisch andauernd schöpferisch tätig. In diesem Verständnis ist jeder Augenblick Gnade Gottes. Axt-Piscalar sieht in Pannenburgs Denken insgesamt den Versuch, die relative Selbstständigkeit der Geschöpfe und die Allwirksamkeit Gottes zusammenzudenken.⁸⁵⁰

Auch wenn im schöpferischen Handeln die drei Personen als ein Gott nach außen handeln, unterscheidet Pannenberg zwischen den Personen als Akteure im Schöpfungshandeln. Dabei wird zunächst der Vater als der Ursprung der Geschöpfe bezeichnet.⁸⁵¹ Seine ewige Liebe zum Sohn entspricht derjenigen zu seinen Geschöpfen. Durch den Sohn wird den geliebten Geschöpfen die Hinwendung zu Gott dem Vater vermittelt. „Im Sohn liegt der Ursprung von allem dem Vater gegenüber anderen“⁸⁵². In der väterlichen Zuwendung zum Sohn und in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater findet sich laut Pannenberg der Ansatzpunkt für das Anderssein und die Selbstständigkeit allen geschöpflichen Daseins.⁸⁵³

Der ewige Sohn ist „Seinsgrund“ sowohl allen geschöpflichen Daseins als auch des speziellen geschöpflichen Daseins Jesu.⁸⁵⁴ Doch wenn die Werke des dreieinigen Gottes nach außen

⁸⁴⁷ Vgl. Pannenberg, ST II, 34.

⁸⁴⁸ Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 69.

⁸⁴⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 35.

⁸⁵⁰ Vgl. Axt-Piscalar, Gottes Handeln in der Geschichte, 40.

⁸⁵¹ Vgl. Pannenberg, ST II, 36. Diese Verwendung von ‚Ursprung‘ ist meiner Ansicht nach eine andere als die innertrinitarische Bezeichnung des Vaters als ‚Ursprung‘, die von Pannenberg als subordinarisch abgelehnt wird. Vgl. Pannenberg, ST I, 347.

⁸⁵² Pannenberg, ST II, 36.

⁸⁵³ Vgl. a. a. O., 37. Der Begriff der ‚Selbstunterscheidung‘ ist von hoher Bedeutung für die Trinitätslehre Pannenburgs und wird immer wieder auftauchen. Pannenberg misst der Unterscheidung Jesu seiner selbst von Gott als dem Vater und einzigen Gott hohe Bedeutung zu, da er darin seine ganzzeitliche Bestimmtheit durch diesen Gott und dessen Botschaft ausdrückt. Gerade im Geschehen dieser Selbstunterscheidung wird laut Pannenberg die Offenbarung des Sohnes in Jesus konstituiert. Darüber hinaus beschreibt die Selbstunterscheidung die wechselseitige Beziehung der drei göttlichen Personen zueinander (ST I, 347 f.). Mehr dazu siehe Oehl, Thomas, Die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater und der Geist als Feld. Zur begrifflich-logischen Struktur von Wolfhart Pannenburgs Christologie und Trinitätslehre, in: Wenz, Gunter (Hg.), Die Christologie Wolfhart Pannenburgs (PSt 6), Göttingen 2020, 15-52.

⁸⁵⁴ Vgl. Pannenberg, ST II, 39. Die Bezeichnung ‚Seinsgrund‘ erinnert stark an Tillichs Bezeichnung Gottes als „Grund des Seins“ (Tillich, Systematische Theologie, 244). Hier kann meiner Ansicht nach jedoch kein Bezug hergestellt werden, da Pannenberg sich einerseits nicht auf Tillich bezieht (anders als beispielsweise vgl. Pannenberg, ST II, 48 Fußnote 77) und andererseits der ‚Seinsgrund‘ sich auf den Sohn bezieht und Tillichs ‚Grund des Seins‘ Gott als Ganzes beschreibt (vgl. Tillich, Systematische Theologie, 244).

untrennbar sein sollen, wird fraglich, was die Schöpfungsmittlerschaft des Logos, des ewigen Sohnes, noch aussagen soll.⁸⁵⁵ Dies muss weiter erläutert werden. Das Leben der Trinität wird von Pannenberg als gegenseitige Selbstunterscheidung – die Personen konstituieren sich durch die unterschiedlichen Relationen zueinander – vorgestellt.⁸⁵⁶ Sie bilden einen „in sich geschlossenen Kreis“⁸⁵⁷. Darin, dass sich Jesus als Mensch, als *bloßer* Mensch, von Gott als dem Vater unterschieden hat, manifestiert sich seine demütige Anerkennung und Annahme der eigenen Geschöpflichkeit. Darin erweist er sich als „das ewige Korrelat der Vaterschaft Gottes“⁸⁵⁸. Die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes besteht nicht *nur* darin, ein *strukturelles Urbild*, sondern auch „Ursprung des *Daseins* geschöpflicher Wirklichkeit“⁸⁵⁹ zu sein. Die Schöpfung ist Ausführung der Sendung durch den Vater. Weil der Inhalt des Wirkens des Sohnes das Dienen dem Vater gegenüber ist, wird der Vater als der Schöpfer bekannt.⁸⁶⁰ In der Selbstunterscheidung vom Vater manifestiert sich die Herrschaft Gottes als ‚Monarchie des Vaters‘. Trotzdem betont Pannenberg, dass dieses Wirken Ausdruck einer Selbstentscheidung des Sohnes ist, die in Freiheit geschieht.⁸⁶¹ So gesehen entsteht erst durch die „Lücke“ zwischen Vater und Sohn „Raum“ für die Schöpfung entsteht. Auf diese Weise ist der Sohn Ursprung geschöpflichen Daseins in seiner Unterschiedenheit und Verbindung mit dem Vater.⁸⁶²

Wenn die Geschöpfe in ihrer Unterschiedenheit aus der Gemeinschaft mit Gott heraustreten, wird dieser Unterschied zur Trennung. Dies ist als eine Umschreibung Pannenberg's dessen zu verstehen, was sonst auch als das sündige Gottesverhältnis bezeichnet wird. Durch den Sohn hingegen ist das Prinzip der Selbstunterscheidung *in Zusammengehörigkeit* verwirklicht.⁸⁶³ Jesus verwirklicht somit *als Mensch* das wahre Gottesverhältnis, das alle anderen Menschen von sich aus verfehlen.

Doch nun ist noch die dritte trinitarische Person zu betrachten. Pannenberg zufolge ist es der Geist, der die Einheit zwischen den ersten zwei göttlichen Personen in ihrem schöpferischen Handeln durch seine vereinende Gemeinschaft vermittelt. Der Geist verbindet Vater und Sohn in „freier Übereinstimmung“⁸⁶⁴. Die Stiftung der Ordnung und alles schöpferische Wirken des Sohnes ist ihm nur durch den Geist möglich. Der Sohn ist in seiner Tätigkeit durchgängig mit

⁸⁵⁵ Vgl. Pannenberg, ST II, 40.

⁸⁵⁶ Vgl. a. a. O., 43.

⁸⁵⁷ Ebd.

⁸⁵⁸ A. a. O., 44.

⁸⁵⁹ Ebd.

⁸⁶⁰ Vgl. a. a. O., 40.

⁸⁶¹ A. a. O., 44.

⁸⁶² Vgl. a. a. O., 46.

⁸⁶³ Vgl. a. a. O., 47.

⁸⁶⁴ A. a. O., 45.

dem Geist verbunden. Trotzdem ordnet Pannenberg die Erhaltung der Geschöpfe dem Werk des Sohnes unter.⁸⁶⁵ Auch das Heil ist durch die Sendung des Sohnes allein noch nicht definitiv realisiert, sondern bedarf des vollendenden Wirkens des Geistes, der den Leib Christi durch Verherrlichung und Bezeugung des Sohnes aufbaut.⁸⁶⁶ Wiederum schreibt Pannenberg, dass das Geistwirken durch die Wiederkunft Christi vollendet wird. Es ist seiner Ansicht nach ein und dasselbe Geschehen: Im Wirken des Geistes ist Christus gegenwärtig und durch die Wiederkunft Christi wird das Wirken des Geistes vollendet.⁸⁶⁷

Fraglich wird daher, inwiefern noch von einem eigenen Wirken des Sohnes gesprochen werden kann, wenn entweder alle seine Handlungen als Ausführungen der väterlichen Sendung oder vollkommen mit dem Geist zusammengewirkt gedacht werden sollen.⁸⁶⁸ Das schöpferische Wirken der dritten Person Gottes, des Heiligen Geistes, ist auf engste Weise mit dem Wirken des Sohnes – und in dessen Sendung auch mit dem Vater – verbunden. So kann Pannenberg beispielsweise schreiben: „Der Sohn ist nicht Sohn ohne den Geist.“⁸⁶⁹ Aufgrund dieser starken Verbindung von Sohn und Geist urteilt Stanley Grenz, dass es sich bei Pannenburgs Theologie sowohl um eine pneumatologische als auch um eine Logostheologie handle.⁸⁷⁰

Der Geist ist das Prinzip der Gegenwart des transzendenten Gottes in seiner Schöpfung und gleichzeitig das Medium (oder auch Element) der Teilhabe der Geschöpfe am göttlichen Leben.⁸⁷¹ Er ist das belebende, schöpferische Prinzip von Leben, Bewegung und Tätigkeit. Dabei entfaltet er eine *schöpferische Dynamik*.⁸⁷² Er wirkt im Einzelnen und in der Gemeinschaft.⁸⁷³ Die logoshafte Struktur der Schöpfung wird durch die Inkarnation offenbar, ist aber letztlich ein Ergebnis der Aktivität des Geistes, da dieser dem Sohn gegeben wird.⁸⁷⁴ Das Ziel der Schöpfung – die Teilhabe an Gott – ist laut Pannenberg als ein besonderes Werk des Geistes in der Schöpfung zu verstehen.⁸⁷⁵ Das doppelte Wirken des Geistes in Individuum und Kollektiv steht im Zusammenhang mit dieser eschatologischen Hoffnung, da durch den Geist der Antagonismus von Individuum und Gesellschaft überwunden werden wird.⁸⁷⁶ Die

⁸⁶⁵ Vgl. a. a. O., 47.

⁸⁶⁶ Vgl. Pannenberg, ST III, 594.

⁸⁶⁷ Vgl. a. a. O., 673.

⁸⁶⁸ Auf der anderen Seite könnte man argumentieren, dass diese enge Verflechtung der Handlungen gegen den Vorwurf des drohenden Trinitheismus, der durchaus erhoben wurde (vgl. Leuze, Drei Personen oder Feldtheorie?, 131 f.), ins Feld geführt werden kann.

⁸⁶⁹ Pannenberg, ST II, 47.

⁸⁷⁰ Vgl. Grenz, Reason for Hope, 145.

⁸⁷¹ Pannenberg, ST II, 47.

⁸⁷² A. a. O., 97.

⁸⁷³ Vgl. Pannenberg, ST III, 595.

⁸⁷⁴ Vgl. Grenz, Reason for Hope, 145.

⁸⁷⁵ Vgl. Pannenberg, ST II, 47.

⁸⁷⁶ Vgl. Pannenberg, ST III, 595.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

letzte Phase des heilsökonomischen Handelns Gottes wird demnach primär dem Geist zugeordnet. Gott ist als Geist Schöpfer des irdischen *und* des neuen Lebens.⁸⁷⁷ Wieder wird hier die Nähe und Untrennbarkeit von Handeln des Sohnes und des Geistes deutlich: Der Sohn verwirklicht das Ziel bereits in der Inkarnation – der Geist befähigt die Geschöpfe zur sohnhaften Gottesbeziehung.

Pannenberg sieht in dem Dreischritt der Sendung des Vaters, der Selbstunterscheidung des Sohnes und der Vollendung durch den Geist, der die Geschöpfe in die Selbstunterscheidung „*eingehen*“ lässt, die Bestätigung der „Allmacht Gottes als allmächtige Liebe“⁸⁷⁸. Er betont: „Allmächtig ist nur diejenige Macht, die das ihr Entgegenstehende in seiner Besonderheit – also gerade in seinen Grenzen – bejaht, und zwar uneingeschränkt, unendlich bejaht, so daß sie ihrem Geschöpf die Chance eröffnet, in der Annahme der eigenen Grenze über sie hinaus zu sein und so selber der Unendlichkeit teilhaftig zu werden.“⁸⁷⁹ In dieser These Pannenburgs vereinen sich verschiedene Momente seines Allmachtsverständnisses: Es geht um eine Fähigkeit der Bejahung, die schöpferisch Chancen ermöglicht, die über die Grenzen des Gegenübers hinausgehen. Allmacht ist schöpferische Macht.

Im Hinblick auf den Verlauf der Geschichte postuliert Pannenberg eine innere Dynamik der Schöpfung hin zu einer zunehmenden „*Verinnerlichung* und *Selbstranszendierung* der Geschöpfe“⁸⁸⁰. Er sieht eine bedeutende Parallelität zwischen dem Stufendenken der evolutionären Entwicklung und einer wachsenden Teilhabe an Gott, die in der ekstatischen Teilhabe des Menschen an der Gemeinschaft mit Gott gipfelt.⁸⁸¹ Das Maß der Teilhabe an Gott ist die Selbstunterscheidung von Gott, die im Sohn Gestalt angenommen und auf die das Wirken des Geistes hingearbeitet hat.⁸⁸² Auch in der eschatologischen Vollendung bleibt das Geschöpf in seiner Selbstständigkeit bestehen und wird nicht in die Gegenwart Gottes absorbiert.⁸⁸³

Die Ordnung der Welt versteht Pannenberg als Ausdruck der Weisheit Gottes, also des *Logos*. Dieses schöpferische Ordnungsprinzip ist jedoch kein abstraktes, sondern das „Prinzip der konkreten geschichtlich entfalteten Ordnung der Welt, das Prinzip der Einheit ihrer

⁸⁷⁷ Vgl. a. a. O., 597.

⁸⁷⁸ Pannenberg, ST I, 455.

⁸⁷⁹ A. a. O., 456.

⁸⁸⁰ Pannenberg, ST II, 48.

⁸⁸¹ Vgl. Ebd. Auch zum Verhältnis von Theologie und Evolutionstheorie vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 288 ff. Hier steht die Anthropologie Pannenburgs im Hintergrund: Der Mensch ist gekennzeichnet durch Exzentrizität, durch ein Sein beim Anderen seiner selbst. Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 467.

⁸⁸² Vgl. Pannenberg, ST II, 49.

⁸⁸³ Vgl. Pannenberg, ST III, 598.

Geschichte“⁸⁸⁴. Das Eingehen in die Immanenz gehört zum Logos, welcher der Vielfalt der Geschöpfe als der eine, *neue* Mensch verbunden ist. Die Inkarnation war „von vornherein [der] Schlußstein der göttlichen Weltordnung“⁸⁸⁵. Sie war demnach immer schon Teil eines überzeitlichen Planes Gottes. Der Vorteil dieses Verständnisses besteht wohl darin, dass er so keinen neuen Entschluss Gottes annehmen muss – wenn immer schon feststand, dass der Sohn genau zu der bestimmten Zeit, an diesem bestimmten Ort, unter diesen bestimmten Umständen inkarnieren würde, kann Gott als unveränderlich auf das Heilshandeln in Jesus ausgerichtet gedacht werden.⁸⁸⁶ Allerdings muss kritisch angefragt werden, inwieweit das Versöhnungshandeln Gottes dann noch als ‚neues‘ Handeln verstanden werden kann – wie es oben beschrieben wurde (II.1.1) –, wenn dieses bereits von Ewigkeit her beschlossen war. Wenn es einen unveränderlichen Heilsplan Gottes gibt, der die Inkarnation bereits umfasst, dann schließt dies Veränderungen und *neue* Entscheidungen, wirklich neue Handlungen Gottes aus. Hier scheint Pannenberg seine eigenen Prämissen inkonsistent durchzuführen.

Wie zuvor deutlich wurde, ist für Pannenberg die Kontingenz einzelner Geschehnisse wichtig. Nun muss jedoch gefragt werden, wie er diese mit der Göttlichkeit der Ordnung der Welt als Ausdruck des Logos verbindet. Nach Pannenberg gehen kontingente Ereignisse oder Ereignisfolgen nicht in der Gleichförmigkeit ihres Geschehens auf.⁸⁸⁷ Der Kontingenz des Einzelgeschehens entspricht die Kontingenz der Welt im Ganzen. Folglich bestehen alle Regelmäßigkeiten in einer offenen Prozesshaftigkeit.⁸⁸⁸ Trotzdem hat die Ordnung – also die Logoshaftigkeit der Welt – eine entscheidende Bedeutung: Sie ermöglicht das Bestehen von dauerhaften Gestalten, und ohne Dauer wäre auch kein selbstständiges Dasein – was Pannenberg ja als Ziel des göttlichen Schöpfungshandelns bestimmt hat –⁸⁸⁹ möglich. Die Gleichförmigkeit, die naturwissenschaftlich erfassbar wird, ist in Pannenburgs Darstellung demnach eine notwendige Bedingung aller geschöpflichen Selbstständigkeit und damit ein wichtiges Mittel des Wirkens Gottes, um das übergeordnete Ziel der Teilhabe der Geschöpfe an der Gemeinschaft des trinitarischen Lebens zu verwirklichen.⁸⁹⁰ Diese Teilhabe an Gott

⁸⁸⁴ Pannenberg, ST II, 82.

⁸⁸⁵ Ebd. Pannenberg lehnt den Gedanken der Fortsetzung der Inkarnation in der Kirche ab. Vgl. Pannenberg, ST III, 544. Vgl. auch Nüssel, Was heißt „als Geschichte“?, 88.

⁸⁸⁶ Das steht keineswegs gegen die Kontingenz der einzelnen weltlichen Ereignisse, weil dies bei Pannenberg ‚nur‘ aussagt, dass alle Ereignisse einmalig sind und auch nicht sein *könnten*, auch wenn sie *faktisch* in Gleichförmigkeit bestehen und zu einer naturwissenschaftlichen Regel abstrahiert werden können.

⁸⁸⁷ Vgl. Pannenberg, ST II, 84.

⁸⁸⁸ Vgl. a. a. O., 88. Pannenberg sieht sich damit auch einer Meinung mit naturwissenschaftlicher Weltbeschreibung, die von einzelnen, kontingenten Ereignissen auf Gesetzmäßigkeiten abstrahiert, dies aber selten thematisiert. Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 281.

⁸⁸⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 47.

⁸⁹⁰ Vgl. Pannenberg, ST III, 691.

geschieht in Transzendierung der geschöpflichen Endlichkeit, durch die ein wahrhaft selbstständiges Sein der Geschöpfe erst ermöglicht wird, weil Gott allein der unbeschränkt Beständige ist.⁸⁹¹

Nur auf dem Boden der Gleichförmigkeit, die durch Treue und Beständigkeit Gottes garantiert wird, ist die Entstehung von neuen und komplexen Gestalten geschöpflichen Daseins möglich.⁸⁹² Es ist wichtig hervorzuheben, dass die Naturprozesse in diesem Verständnis keine geschlossenen Systeme sind und Gott folglich auch keine solchen durchbrechen muss, um selbst tätig zu werden.⁸⁹³

Zudem hat die Betrachtung von naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten als Abstraktion von kontingenten Einzelereignissen Pannenberg zufolge den Vorteil, weniger voraussetzungsreich zu sein und somit weniger abstrakt die Einmaligkeit des geschichtlichen Zeitverlaufs ins Bewusstsein zu bringen.⁸⁹⁴ Pannenberg versucht offensichtlich gleichzeitig die offene Geschehenskontingenz des Weltprozesses *und* die Ordnung der Geschichte mit Vorsehungscharakter von Seiten Gottes zu behaupten. „Die Herstellung solchen Zusammenhanges [sic] aber durch immer erneuten Rückgriff vom Späteren auf Früheres trägt den Stempel einer persönlichen Macht, nicht den einer bloßen Gesetzesstruktur, und so – vielleicht nur so – wird die Einheit des Geschehens unter Wahrung seiner Kontingenz verständlich.“⁸⁹⁵ Hier deutet sich bereits eine wichtige Pointe an: Gott *muss* eine *persönliche* Macht sein, wenn er durch die Ordnung aus der Zukunft her zu einer Einheit führt.

II.2. Das Handeln Gottes

Für die Frage, wie sich das Dasein der göttlichen Personen in der Welt zu ihrem Dasein vor und über der Welt verhält, verweist Pannenberg auf den Handlungsbegriff.⁸⁹⁶ Durch das Handeln Gottes verbindet sich das innergöttliche Leben, die immanente Trinität, mit der ökonomischen

⁸⁹¹ Vgl. Pannenberg, ST II, 47. Josef Schmidt fasst diesen Zusammenhang folgendermaßen zusammen: „Dabei [bei dem Gewinn der Selbsttranszendenz] bezeichnet diese Kontingenz jedoch keine Nebensächlichkeit, nicht lediglich etwas Akzidentelles am Geschöpf, sondern den Vollzug seiner Selbständigkeit, indem es sich substantiell, und im Menschen im Namen seiner Freiheit, aus der Macht seiner Zukunft gewinnt.“ (vgl. Schmidt, Schöpfung und Evolution in der Theologie Pannenberg, 138)

⁸⁹² Vgl. Pannenberg, ST II, 91.

⁸⁹³ Vgl. a. a. O., 92. Das ist insofern interessant, weil in der Diskussion um die Allmacht Gottes oft auch die Frage nach Wundern – einer Durchbrechung der bekannten Ordnung – aufkommt. In diesem Verständnis Pannenburgs stellt sich die Frage neu, da es nicht wirklich zu einer Unterbrechung kommt. Diese Perspektivveränderung kann den gläubigen Menschen zu einer Wahrnehmung der Ordnung *als* Wunder – weil immer schon von Gott immer wieder neu in Treue gewirkt – führen. Darauf wird unten weiter einzugehen sein, siehe II.5.2.

⁸⁹⁴ Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 282.

⁸⁹⁵ Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 72.

⁸⁹⁶ Zur Problematisierung des Begriffs des Handelns in Bezug auf Gott siehe 0.3.2; bei Pannenberg vgl. II.2.1.

Trinität als tätige Gegenwart Gottes bei seinen Geschöpfen.⁸⁹⁷ Bereits zuvor ist das schöpferische Handeln Gottes in und über die Welt als Grundlage des Verhältnisses von Gott und Welt thematisiert worden (II.1.3). Im Folgenden soll weiter darauf eingegangen werden, welche Aspekte das Handeln Gottes bei Pannenberg noch umfasst und warum es als mächtiges, ja sogar als allmächtiges Handeln charakterisiert werden kann und soll.

2.1 Das (mächtige?) Handeln Gottes

Pannenberg definiert Handeln zunächst als „die Wirksamkeit eines ‚Willens‘ [...], nach außen, eine Wirksamkeit, die auch Wirkungen hervorbringt, die von ihr selbst verschieden sind“⁸⁹⁸. Die Rede vom „Willen“ Gottes gründet Pannenberg auf der Erfahrung des Menschen, dass Gott etwas *von ihm will*, nicht auf der Annahme, dass Gott an etwas Vorgegebenes gebunden sei oder einen bestehenden Mangel beseitigen wolle.⁸⁹⁹ Er distanziert sich demnach klar von einer *zu* anthropomorphen Übertragung des Willensbegriffs.⁹⁰⁰

Im Handeln zeigt sich und bestimmt sich laut Pannenberg, wer jemand ist. Handelnd ist man außerhalb seiner selbst.⁹⁰¹ Im menschlichen Bereich zeigen sich in der Wahl von Zwecken, auf die hin gehandelt wird, die Eigenschaften des Wesens der handelnden Person. Daher unterscheidet Pannenberg auch das zweckbezogene Handeln vom Verhalten als einem Tätigsein ohne Handlungsintention.⁹⁰²

Für Gott jedoch besteht keine Differenz zwischen Gegenständen des Wollens und deren Realisierung, daher setzt er nicht auf gleiche Weise wie Menschen Zwecke.⁹⁰³ Gott ist kein endliches Wesen, dem aus einer Gegenwart heraus eine Zukunft entgegenkommt, die er nicht vollkommen kontrolliert. Als solch ein endliches Wesen wäre Gott ein tyrannischer Weltherrscher.⁹⁰⁴ Wie bereits erwähnt, betont Pannenberg, dass Gott gerade kein vorhandenes Seiendes ist. Gott muss als *Ursprung* von Freiheit und des Seins gedacht werden, der Subjektivität erst ermöglicht.⁹⁰⁵ Pannenberg versteht einerseits die Geschichte als den Verlauf

⁸⁹⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 417 f.

⁸⁹⁸ A. a. O., 417.

⁸⁹⁹ Vgl. a. a. O., 412.

⁹⁰⁰ Das ist daher interessant, weil Macht bei Max Weber als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstände durchzusetzen“ definiert wird (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 28). Wenn Gott einen anderen Willen hat, hat er auch eine andere Macht.

⁹⁰¹ Vgl. Pannenberg, ST I, 398.

⁹⁰² Vgl. a. a. O., 399.

⁹⁰³ Vgl. a. a. O., 412.

⁹⁰⁴ Vgl. a. a. O., 420.

⁹⁰⁵ Vgl. Pannenberg, *Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik*, 41. „Der biblische Gedanke der Allmacht Gottes steht in einem unauflösbaren Konflikt zum Verständnis Gottes als eines vorhandenen Seienden. Gott wäre von der Theologie gerade als der Ursprung der Freiheit, als die Subjektivität des Menschen ermöglichende Wirklichkeit zu denken.“

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

kontingenter Ereignisse und andererseits das Weltgeschehen im Ganzen als Handeln Gottes, dessen Zusammenhänge erst vom Ende der Geschichte, also von deren *Vollendung* her offenbar sein werden.⁹⁰⁶

In Hinblick auf seinen allgemeinen Handlungsbegriff schränkt Pannenberg zudem ein, dass nicht immer das *ganze* Wesen einer Person anhand einer einzelnen Handlung, eines einzelnen Zweckes (im menschlichen Bereich) erkennbar ist.⁹⁰⁷ Nur weil Gottes Handeln „Selbstverwirklichung“ (Selbstoffenbarung) ist, kann von seinen Handlungen auf seine Eigenschaften geschlossen werden.⁹⁰⁸ Das ist die Besonderheit der Offenbarung in Christus, da hier das ganze Wesen Gottes durch die *Antizipation* der Vollendung der Geschichte zugänglich geworden ist.⁹⁰⁹ Sein *Kommen* in die Welt, das Reich Gottes als Ziel der Geschichte, bricht in Jesus Christus bereits an.⁹¹⁰

Die Eigenschaften Gottes, die durch sein Handeln erkennbar sind, können dem göttlichen Wesen und den drei Personen in unterschiedlicher Artikulation zugeschrieben werden. Sie müssen ihnen jedoch auf gleichwertige, wenn auch unterschiedliche Weise zukommen. Zu diesen Eigenschaften zählt die Allmacht jedoch nicht, da sie laut Pannenberg bereits dem Gottesbegriff inhärent ist.⁹¹¹ Pannenberg unterscheidet zwischen Eigenschaften, die Gott aufgrund seines Handelns zugesagt werden, und solchen, die ihn als solchen bestimmen.⁹¹² Auf die unterschiedlichen Eigenschaften Gottes und das Wesen Gottes im Verständnis Pannenburgs ist unten noch verstärkt einzugehen (II.3).

Außerdem ist ‚Gott‘ nicht als ein einziges Handlungssubjekt neben den drei Personen zu verstehen. Die drei trinitarischen Personen sind Handlungssubjekte, „durch deren Zusammenwirken das Handeln des einen Gottes Gestalt gewinnt“⁹¹³. Wie unten noch

⁹⁰⁶ Vgl. Pannenberg, ST I, 420. Vgl. auch Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1056.

⁹⁰⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 421. Nur Menschen haben die Möglichkeit, uneigentlich zu handeln. Die analoge Verwendungsweise des Handlungsbegriffs für Gott und Mensch stößt an dieser Stelle an ihre Grenzen. Das hängt in entscheidendem Maße auch an der absoluten Freiheit Gottes. Der Mensch, der meint, sich selbst genau wie Gott verwirklichen zu können, maß sich ein göttliches Freiheitsvermögen an.

⁹⁰⁸ Vgl. a. a. O., 418. Selbstverwirklichung ist ein recht paradoxer Gedanke bei Pannenberg, der in der Spannung steht: Das Selbst, das verwirklicht werden soll, ist selbst das Subjekt dieser Verwirklichung (vgl. Axt-Piscalar, Offenbarung als Geschichte, 738). Pannenberg interpretiert den Begriff der „Selbstverwirklichung“ Gottes als *causa sui*. Dass der Mensch einen Anspruch an eigene Selbstverwirklichung haben könnte, lehnt er als „Selbstvergottung des Menschen in der modernen säkularen Kultur“ ab. Vgl. Pannenberg, ST I, 423.

⁹⁰⁹ Vgl. Pannenberg, ST I, 476.

⁹¹⁰ Vgl. a. a. O., 422.

⁹¹¹ Vgl. a. a. O., 426. Pannenberg unterscheidet einen allgemeinen – philosophischen – von dem biblischen Gottesgedanken. Martin Hailer deutet Pannenburgs Aufnahme von Röm 1,16 als Grundlage dafür, beide zu verbinden, auch wenn der biblische Begriff aufgrund seiner Personalität immer der bevorzugte ist. Vgl. Hailer, Gott und die Götzen, 124. Siehe auch Krüger, Die klassische Metaphysik der Griechen bei Wolfhart Pannenberg, 233.

⁹¹² Vgl. Pannenberg, ST I, 424.

⁹¹³ A. a. O., 421. Awad sieht in dieser Rede von drei Subjekten die größte Gefahr für ein Missverständnis Pannenburgs als Trinitheismus. Er betont, dass sich dieser Wortgebrauch aus dem Ansatz Pannenburgs „von unten“

ausführlicher dargestellt werden soll, beschreibt Pannenberg die Herrschaft Gottes als die ‚Monarchie‘ des Vaters.⁹¹⁴ Gottes Subjektsein ist Ausdruck der „Lebensgemeinschaft“ von Vater, Sohn und Geist in der Aufrichtung der Monarchie des Vaters in der Gottheit und in der Welt.⁹¹⁵ Daher ist es entscheidend, dass die Monarchie des Vaters aus dem Zusammenwirken der drei Personen entsteht und ihr nicht vorausgesetzt ist.

Pannenberg bestimmt zwei Ziele des Handelns Gottes: die Erschaffung der Welt und die Offenbarung als Schöpfer. Wie bereits bei der Darstellung des Schöpfungshandelns deutlich wurde, hat Gott diese Ziele jedoch nicht aus irgendeiner Ermangelung oder Notwendigkeit heraus bestimmt, sondern nur, um die Geschöpfe in die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen miteinzubeziehen.⁹¹⁶ Wenn Gott also in der Welt seine ewige Herrschaft als Monarchie des Vaters aufrichtet, dann ist das Welthandeln laut Pannenberg eine „Wiederholung seiner ewigen Gottheit im Verhältnis zur Welt“⁹¹⁷, weil ja bereits durch die selbstunterscheidende Unterwerfung des Sohnes *innertrinitarisch* die Monarchie des Vaters von Ewigkeit her aufgerichtet wurde. Das Handeln Gottes an der Welt ist eigentlich sein „*Kommen* in die Welt“⁹¹⁸. Im Folgenden ist auf Pannenburgs Auseinandersetzung mit der klassischen Lehre göttlichen Handelns in der Vorsehung, seiner Treue zu seiner Schöpfung einzugehen.

2.2 Die Treue Gottes zu seiner Schöpfung in Erhaltung, Mitwirken und Weltregierung

Erhaltung (*conservatio*), Mitwirkung (*concursus*) und Regierung (*gubernatio*) bilden zusammen in der altprotestantischen Tradition die Lehre von der göttlichen Vorsehung.⁹¹⁹ Pannenberg nimmt diese Tradition auf und betont, dass der Schöpfer der Welt auch ihr Erhalter und Regent ist.⁹²⁰ In beidem drückt sich die Treue Gottes zu seiner Schöpfung aus. Diese Treue gründet in der gegenseitigen Treue von Vater und Sohn zueinander und begründet die dauerhafte Identität seiner Geschöpfe.⁹²¹ Pannenberg sieht in Gottes Treue eine Einheit zwischen Kontingenz und Kontinuität der Welt, die jedoch nicht zu einer Vorhersagbarkeit

ergibt und von dessen Ernstnahme des historischen Offenbarungshandelns Gottes zeugt. Vgl. Awad, *Futural Ousia or Eschatological Disclosure?*, 50.

⁹¹⁴ Vgl. Pannenberg, ST I, 421. Siehe II.2.4.1

⁹¹⁵ Vgl. Ebd.

⁹¹⁶ Vgl. ebd.

⁹¹⁷ A. a. O., 422.

⁹¹⁸ Ebd.

⁹¹⁹ Vgl. Maier, Art. Vorsehung, 309 f. Vgl. auch Pannenberg, *The Doctrine of Creation and modern Science*, 9.

⁹²⁰ Darin sieht Pannenberg nur eine begriffliche, keine sachliche Unterscheidung. Schöpfung und Vorsehung (Erhaltung, Mitwirken, Weltregierung) sind ein einziger göttlicher Akt. Vgl. Pannenberg, *Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft*, 280.

⁹²¹ Vgl. Pannenberg, ST II, 69.

führt.⁹²² In seiner Selbigkeit hält Gott an seinen eigenen Werken fest und verleiht der Menschheitsgeschichte, der Geschichte von Natur und deren Gestalten Zusammenhang und Einheit.⁹²³

Pannenberg postuliert, dass jemanden oder etwas zu erhalten, sowohl das Dasein dieses Seienden als auch die Anwesenheit des Erhalters bei dem Seienden voraussetzt.⁹²⁴ Diese Annahme Pannenburgs antizipiert bereits seine enge Verknüpfung von Allgegenwart und Allmacht Gottes.

Mit der Schöpfung der Welt wird auch die Zeit geschaffen, in der Gott seine Geschöpfe erhält. Die Schöpfung ist demnach ein ewiger Akt des ewigen Gottes, kein in der Zeit stattfindender Akt.⁹²⁵ In der Erhaltung der Schöpfung, dem Handeln Gottes in der Zeit, ist Gott seinem eigenen initiativen Schaffen gegenüber beständig, da die Schöpfung ohne die Erhaltung ins Nichts zurücksinken würde.⁹²⁶ Pannenberg hat durchaus ein dynamisches Schöpfungsverständnis,⁹²⁷ das als eine Variation auf den Gedanken der *creatio continua* verstanden werden kann.

Im Begriff der Erhaltung (*conservatio*) ist laut Pannenberg auch das Moment der Kontingenz und des schöpferisch Neuen enthalten.⁹²⁸ Die Erhaltung Gottes hat folglich nicht den Charakter von Notwendigkeit. Gott erhält die Welt als eine, die offen ist für Neues. Pannenburgs Verständnis ist dementsprechend nicht als strikter Determinismus zu interpretieren, in dem *alles* festgelegt ist. Er versteht Erhaltung vielmehr so, dass sie ein dauerhaftes Sein und *gleichzeitig* freie Handlungssubjektivität dieses Seins ermöglicht.

Die Lehre des göttlichen Mitwirkens (*concursus*) drückt laut Pannenberg aus, dass das andauernde schöpferische Wirken Gottes nicht die Selbstständigkeit der Geschöpfe infrage stellt.⁹²⁹ Das Ziel der Schöpfung und damit auch der göttlichen Erhaltung ist das „Entstehen dauerhaft beharrender und selbständig existierender Geschöpfe“⁹³⁰. Diesem dauerhaften Bestehen dient das Erhaltungswirken Gottes, und der Selbstständigkeit dient sein Mitwirken.⁹³¹ Pannenberg interpretiert das Mitwirken Gottes demnach so, dass sich die Geschöpfe zwar nicht einfach selbst überlassen werden, aber die *Alleinwirksamkeit* Gottes die Eigenständigkeit der

⁹²² Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 282.

⁹²³ Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 72.

⁹²⁴ Vgl. Pannenberg, ST II, 50.63.

⁹²⁵ Vgl. a. a. O., 53. Vgl. auch Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 61.

⁹²⁶ Vgl. Pannenberg, ST II, 56.

⁹²⁷ Vgl. Schoffner, Naturgesetz und Naturgeschichte, 167.

⁹²⁸ Vgl. Pannenberg, ST II, 70.

⁹²⁹ Vgl. a. a. O., 63.

⁹³⁰ A. a. O., 69.

⁹³¹ Vgl. a. a. O., 69.77.

Geschöpfe auch nicht ausschließt. Es muss selbstständiges geschöpfliches Handeln geben, da Gott laut Pannenberg gerade die wahre Selbstständigkeit seiner Geschöpfe will. Diese verwirklicht sich jedoch nicht in selbstzentrierter und von Gott abgewandter Verselbstständigung, sondern in der wahren Selbstunterscheidung des Menschen von Gott als seinem Gegenüber, also gerade in der rechten Beziehung zu Gott.⁹³² Pannenberg wehrt sich damit auch gegen ein deterministisches Geschichtsverständnis, da nicht alle geschichtlichen Ereignisse auf Gottes Handeln zurückzuführen sind.⁹³³ Das Abweichen von Gottes Absichten, also die Sünde, ist dem Geschöpf möglich und wird diesem und nicht etwa Gott als Handlungssubjekt zugerechnet.⁹³⁴ Pannenberg betont, dass es nicht zu einer Konkurrenz zwischen dem Handeln Gottes einerseits und dem Handeln des Menschen oder Naturgeschehen andererseits kommt. „Gott und Mensch gehören als Handlungsprinzipien nicht derselben Ebene an, so daß zwischen ihnen eine Konkurrenz entstehen könnte. Vielmehr *regiert* der Schöpfer seine Schöpfung durch das Handeln seiner Geschöpfe hindurch.“⁹³⁵ An anderer Stelle schreibt Pannenberg: „Er [Gott] handelt durch sie [die Geschöpfe], bedient sich ihrer frei, so sehr sein Handeln zugleich die Zwecke der Geschöpfe übersteigt.“⁹³⁶ Das führt zum Aspekt der Weltregierung, der *gubernatio*, Gottes.

Die Weltregierung Gottes umfasst auch „de[n] Aspekt der Veränderung in Bildungsprozeß und [der] Geschichte der Geschöpfe“⁹³⁷. Der eigentliche Gegenstand der Weltregierung Gottes ist jedoch das potenziell konfliktvolle Verhältnis der Geschöpfe zueinander.⁹³⁸ Wie das konkrete Handeln Gottes in den Ereignissen der Geschichte – also das Handeln seiner Weltregierung – genau geschieht, ist erst im Licht der eschatologischen Erfahrungen für den Menschen vollständig erkennbar.⁹³⁹ Die Fürsorge für jedes Geschöpf, das an sich einen eigenen Zweck hat, verbindet sich für Gott mit der Berücksichtigung der anderen Geschöpfe. Pannenberg deutet an, dass damit *anscheinend* sinnloses Leiden mit einem Vertrauen und der Erwartung der Zukunft Gottes und mit seiner bereits aufgerichteten Herrschaft beantwortet werden kann.⁹⁴⁰ Trotzdem besteht bis zu der endgültigen Aufrichtung der göttlichen Königsherrschaft

⁹³² Vgl. Pannenberg, *Anthropologie*, 227.

⁹³³ Vgl. Nüssel, Was heißt „als Geschichte“?, 87; Krüger, Pannenberg als Geschichtstheoretiker, 201. Kritischer dagegen vgl. Chiavone, *The One God*, 88.

⁹³⁴ Vgl. Pannenberg, ST II, 65. Zur Kritik an Pannenburgs Sündenverständnis vgl. Grenz, *Reason for Hope*, 138–140.

⁹³⁵ Pannenberg, ST III, 542. Hervorhebung von mir. Vgl. auch Pannenberg, *Der Gott der Geschichte*, 116.

⁹³⁶ Pannenberg, *Der Gott der Geschichte*, 116.

⁹³⁷ Pannenberg, ST II, 70.

⁹³⁸ Vgl. ebd.

⁹³⁹ Vgl. Pannenberg, ST III, 538.

⁹⁴⁰ Vgl. Pannenberg, ST II, 71.

noch eine „Spannung zwischen gegenwärtiger Verborgenheit und künftiger Vollendung“⁹⁴¹. Immer wieder betont Pannenberg, dass für das Handeln Gottes in seinem allmächtigen Willen und seiner ewigen Selbstidentität eine teleologische Sprache *eigentlich* unangemessen ist, er diese aber *trotzdem* verwendet. Allerdings drückt die Rede von der Regierung Gottes dann doch eine Ausrichtung des göttlichen Handelns auf eine Vollendung der Geschöpfe aus, die noch nicht realisiert ist.⁹⁴² Pannenberg beschreibt die Weltregierung Gottes auch als „*Geschichte* der unableitbar, kontingent einander folgenden Ereignisse und Gestalten auf das von Gott gesetzte Ziel der Vollendung seiner Schöpfung hin“⁹⁴³. Dies soll selbst eine Einordnung des verfehlenden geschöpflichen Handelns in die Überlegenheit Gottes ermöglichen. Die „Regierungskunst“ Gottes vermag es sogar, aus dem Bösen Gutes werden zu lassen.⁹⁴⁴ Pannenberg postuliert so gesehen eine „Kontinuität vom Ende her“⁹⁴⁵ als zentrale Regierungsleistung Gottes. Immer wieder fordert er, mit Gott konkret als dem Herrn der Geschichte zu rechnen.⁹⁴⁶ Auf das Verhältnis von Gott und Geschichte, seiner Offenbarung in derselben, ist dementsprechend als Nächstes einzugehen.

2.3 Offenbarung Gottes „als“ *Geschichte*

Wie bereits dargestellt bestimmt Pannenberg als die zwei Ziele des Handelns Gottes einerseits die Erschaffung der Welt und andererseits die Offenbarung als Schöpfer.⁹⁴⁷ Um Letztere soll es nun gehen, ohne dass die Gänze der Geschichtstheologie Pannenburgs hier zur Darstellung kommen kann. Dabei setzen seine Betrachtungen der Frage nach der Offenbarung Gottes bei der Anthropologie an.

Pannenberg geht von einer grundlegenden Fraglichkeit der Existenz des Menschen für diesen selbst aus. Der Mensch ist sich selbst Frage.⁹⁴⁸ Er fragt nach seiner Welt und damit weiter nach sich selbst und seiner Bestimmung. Pannenberg zufolge fragt er notwendigerweise nach einem tragenden Grund seiner Existenz.⁹⁴⁹

Diese Existenzfrage zielt zunächst nicht automatisch auf die Person Gottes, sondern vielmehr auf die Angewiesenheit des Menschen auf einen tragenden Grund. Hier könnte eine

⁹⁴¹ A. a. O., 72. Mehr zu Gottes Handeln und das Böse vgl. II.2.5.

⁹⁴² Vgl. Pannenberg, ST II, 75.

⁹⁴³ Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 280.

⁹⁴⁴ Vgl. Pannenberg, ST II, 77.

⁹⁴⁵ Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 65.

⁹⁴⁶ Vgl. Pannenberg, ST III, 538.

⁹⁴⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 421.

⁹⁴⁸ Vgl. Pannenberg, Die Frage nach Gott, 379.

⁹⁴⁹ Vgl. a. a. O., 373. Beispielhaft ist dies auch so in Pannenburgs Zeitverständnis. Pannenberg geht davon aus, dass der Gottesgedanke die Voraussetzung begrifflichen Denkens für den Menschen ist. Ohne eine Vorstellung von Ewigkeit könne der Mensch auch keine Vorstellung von Zeit entwickeln. Vgl. Schole, Der Herr der Zeit, 49.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Anwendung natürlicher Theologie erkannt werden.⁹⁵⁰ Pannenberg betont jedoch, dass die Fraglichkeit der Existenz des Menschen nicht Gott beweisen kann, sondern allein die Endlichkeit des Menschen beweist. Die sogenannten Gottesbeweise stellen nur die Frage, können aber von sich aus keine Antwort geben. Die Antwort auf die Frage des Menschen nach dem wirklich tragende Grund kann laut Pannenberg nur der Gott sein, der es allein vermag, Geborgenheit zu stiften, weil er allein mächtig über alle Wirklichkeit ist.⁹⁵¹ Der Begriff der Geborgenheit drückt hier aus, dass der Mensch einer ihn in Sicherheit bringenden Macht bedarf. Diese Macht kann mit Pannenberg gedacht nur Gott sein. Bauke-Ruegg sieht darin zu Recht einen existenziellen und seelsorgerlichen Zug in Pannenburgs Denken.⁹⁵²

Der Mensch steht immer schon in der Erfahrung dieser „Macht über *alles* Wirkliche“⁹⁵³, die auch als „Erfahrung einer nichtobjektiven Tiefe der Wirklichkeit, die aller vorfindlichen Gegenständlichkeit zugrundeliegt und sein eigenes Leben trägt“⁹⁵⁴, beschrieben werden kann. Erst wenn diese Macht, die Menschen erfahren, als personhaft – also als ‚Gott‘ – gedacht wird, kann jedoch wirklich von einer Frage nach ‚Gott‘ gesprochen werden.⁹⁵⁵ Das Wort „Gott“ ist Pannenberg zufolge immer schon personal.⁹⁵⁶ Auf den Personenbegriff ist unten ausführlicher einzugehen (II.4.1).

Die Frage des Menschen nach der Wirklichkeit Gottes entwickelt sich im Umgang mit der befragten Wirklichkeit.⁹⁵⁷ Hier wird eine Wechselseitigkeit, eine Verstrickung deutlich, die ausdrückt, wie wesentlich der Mensch bei Pannenberg auf Religiosität – im Sinne einer Schleiermacher’schen anthropologischen Grundbestimmung – angelegt ist.⁹⁵⁸ Diese unbestimmte Religiosität manifestiert sich in den verschiedenen Religionen. „Denn in den Religionen geht es eben um die jeweilige Erfahrung von der alles Wirkliche tragenden Macht,

⁹⁵⁰ Vgl. beispielsweise Mutschler, Pannenberg: Theologie der Natur – natürliche Theologie, 151. Mehr zum Verhältnis Pannenburgs zur natürlichen Theologie vgl. Dietz, Walter, Die Stellung von „natürlicher Theologie“ und „natürlichem Gottesgedanken“ in Sth I, 85–111.

⁹⁵¹ Vgl. Pannenberg, Die Frage nach Gott, 378.

⁹⁵² Vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 222.

⁹⁵³ Pannenberg, Die Frage nach Gott, 380. Gott als Macht drängt sich mächtig auf.

⁹⁵⁴ A. a. O., 379 f. Axt-Piscalar stellt hier einen Bezug zu Rahner her, da Pannenberg den Begriff des „unthematischen Wissens“ von diesem aufnimmt (Axt-Piscalar, Subjekttheorie und Metaphysik Pannenburgs, 268).

⁹⁵⁵ Vgl. Pannenberg, Die Frage nach Gott, 382.

⁹⁵⁶ Vgl. a. a. O., 378. In diesem Postulat spiegelt sich bereits eine starke Einschränkung nichtpersonalen Gottesbildern gegenüber, da diese Pannenberg zufolge noch nicht mal dem Begriff ‚Gott‘ entsprechen. Pannenberg zeigt kein Verständnis für eine a- oder transpersonale Wahrnehmung Gottes.

⁹⁵⁷ „Indem das Dasein des Menschen von der Frage nach seiner Bestimmung und Erfüllung bewegt wird, ist er schon getragen von der Wirklichkeit, auf die solches Fragen sich richtet.“ a. a. O., 279.

⁹⁵⁸ Axt-Piscalar bezeichnet dies als „unbestimmte Religiosität des Menschen“ (Axt-Piscalar, Wolfhart Pannenberg: der trinitarische Gott als Ursprung und Ziel von Mensch und Welt. Zu einigen Grundaussagen seiner Theologie, 235).

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

auf die die Existenzfrage des Menschen sich richtet.“⁹⁵⁹ Dies ist, wie bereits betont, in Pannenburgs Verständnis noch kein Gottesbeweis, da *alle* Religionen Zeugnisse der Erfahrungen der *Macht über alles Wirkliche* sind. Jedoch unterscheidet Pannenberg die wahre Antwort durch die Geschichte Jesu Christi von den anderen Religionen, die als undeutlich oder vorläufig gekennzeichnet werden.⁹⁶⁰ Pannenberg vertritt somit offensichtlich eine Position, die als exklusivistisch bezeichnet werden kann.⁹⁶¹ Die anderen Religionen neben dem Christentum sind Ausdruck des menschlichen Seins, das immer in der Erfahrung von mächtiger, göttlicher Wirklichkeit steht. Sie sind jedoch unzureichende Antworten auf die Frage, die sich der Mensch sich selbst ist, und zeugen davon, dass der Mensch seine eigene Endlichkeit wahrnimmt. Pannenberg betont jedoch, dass die Gruppe der Glaubenden nicht in dem Sinne als exklusiv zu bezeichnen ist, dass niemand mehr dazukommen könnte. Die Zahl der Erwählten ist noch offen, auch wenn er einen „Erwählungsratschluß Gottes vor Grundlegung der Welt“⁹⁶² annimmt. Die Erwählung zielt auf dynamische Inklusivität, auf Einschluss in die Gemeinschaft, daher ist jede Erwählung wieder mit einem Missionsauftrag verbunden.⁹⁶³ Folglich fordert Pannenberg auch dazu auf, die eigene Lebensform in ihrer Vorläufigkeit wahrzunehmen, und warnt vor einer Identifikation der eigenen Gemeinde mit der Gruppe der endzeitlich Erwählten.⁹⁶⁴ Vielmehr ist die Gemeinde und die christliche Kirche im *Ganzen* „sakramental-zeichenhafte Darstellung der künftigen, eschatologischen Gemeinschaft“⁹⁶⁵. Jede einzelne Erwählung zielt laut Pannenberg auf die Gemeinschaft der Menschheit im Reich Gottes.⁹⁶⁶ Seiner Ansicht nach besteht durchaus ein Zusammenhang zwischen Offenbarung und Erwählung, jedoch kann es auch eine

⁹⁵⁹ Pannenberg, Die Frage nach Gott, 380.

⁹⁶⁰ Vgl. ebd. Entsprechend kann auch die Philosophie nur zum Gedanken Gottes kommen, nicht aber die Wirklichkeit Gottes erfahren. Diese kann nur durch seinen Selbsterweis erfahren werden. Vgl. Axt-Piscalar, Subjekttheorie und Metaphysik Pannenburgs, 257.

⁹⁶¹ Axt-Piscalar nennt dies einen „*universalen* Wahrheitsanspruch“, welcher der Theologie Pannenburgs zu eigen ist. (Vgl. Axt-Piscalar, Wolfhart Pannenberg: der trinitarische Gott als Ursprung und Ziel von Mensch und Welt. Zu einigen Grundaussagen seiner Theologie, 233.) Anders vgl. Krüger, Aufgeklärte Religionstheologie, 131. Krüger hebt stärker die Wertschätzung anderer Religionen bei Pannenberg hervor und ordnet ihn daher dem Inklusivismus zu. Siehe Anm. 962.

⁹⁶² Pannenberg, ST III, 488.

⁹⁶³ Vgl. a. a. O., 564. Nur deshalb darf Pannenburgs Theologie der Religionen meines Erachtens jedoch nicht als inklusivistisch bezeichnet werden. Der Wahrheitsanspruch des Christentums ist exklusiv, aber es können immer noch mehr Menschen dem Christentum hinzukommen. Die Zahl der Erwählten ist nicht exklusiv, sondern auf Inklusion ausgelegt. Ein inklusivistisches Verständnis würde anderen Religionen eine größere Nähe zur Wahrheit der Religionen zugestehen. Für eine Darstellung der verschiedenen Positionen vgl. z. B. Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, 62–95.

⁹⁶⁴ Vgl. Pannenberg, ST III, 503.

⁹⁶⁵ A. a. O., 504. „Von daher ist die Kirche der Raum des besonderen, die Teilhabe am Heil erschließenden und vergewissernden Erwählungshandelns Gottes.“ (Axt-Piscalar, Gottes Handeln in der Geschichte, 39)

⁹⁶⁶ Vgl. Pannenberg, ST III, 565.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Offenbarung ohne Erwählung geben – etwa im Gericht. Letzteres ist Pannenberg zufolge unverzichtbar im theologischen Verständnis der Geschichte.⁹⁶⁷

Die Erwählung setzt jedoch bereits eine gewisse Kenntnis der erwählenden Gottheit voraus.⁹⁶⁸

Die erwählende Gottheit muss die *Macht* haben, „den Erwählten auf dem Weg seiner Berufung zu deren Ziel zu geleiten“⁹⁶⁹, aber sie muss auch über Treue und Selbigkeit verfügen, um für die Erwählten vertrauens- und glaubwürdig zu sein. Im Gegenzug hat die erwählte Gemeinschaft auch ein Interesse an der Wirklichkeit, Beständigkeit und der Zuwendung der erwählenden Gottheit,⁹⁷⁰ da die Erwählung für diese die Aussonderung aus der Welt der Sünde bedeutet.⁹⁷¹ Die Kirchengeschichte zeigt dementsprechend das Ringen um die Bewährung dieses Glaubens an die Erwählung durch Gott, an seine Göttlichkeit. Gott erweist sich selbst in seinem geschichtlichen Handeln.⁹⁷² Das menschliche Bewusstsein für Geschichte markiert laut Pannenberg einen fundamentalen Unterschied zwischen dem außermenschlichen Naturgeschehen und der Menschheitsgeschichte. Erst der Mensch kann die einzelnen Ereignisse in ein kontinuierliches Nacheinander stellen und so die Bedeutung des Späteren für das Frühere erkennen.⁹⁷³ Dies ist wichtig, da Pannenberg davon ausgeht, dass erst durch den Menschen der Weltprozess einen Zusammenhang in sich selbst erlangt und dass die Geschichte der Natur auf den Menschen hin geht. Gleichzeitig behauptet er aber, dass die Geschichte ihre Einheit von der Erfahrung göttlicher Wirklichkeit her erfährt.⁹⁷⁴ Das ist konsequent, da es der Mensch ist, der diese Erfahrung macht. Der geschichtlich verfasste Mensch ist demnach bei Pannenberg Ziel des Verlaufes der von ihm als stufenhaft gedachten Schöpfung und gleichzeitig der Ort der Erfahrung Gottes, der in dieser Schöpfung handelt.

Ausgehend von diesen anthropologischen Voraussetzungen, ist es zentral für Pannenberg zu betonen, dass Gott sich *selbst* als *Geschichte* offenbart.⁹⁷⁵ Ohne diese Selbstoffenbarung kann nicht der Schritt vom allgemeinen, menschlichen Transzendenzbezug – die Fraglichkeit des Menschen, die ihn nach einer Antwort suchen lässt – zum wahren Gottesbezug gemacht werden. Die anderen Geschichtstaten und Selbstbekundungen Gottes sind nur indirekte

⁹⁶⁷ Die Kategorie des Gerichts – beispielsweise durch die Uneinigkeit und Spaltung christlicher Gruppen – ist Pannenberg zufolge unverzichtbar im theologischen Verständnis der Geschichte. Vgl. a. a. O., 557.

⁹⁶⁸ Vgl. a. a. O., 528.

⁹⁶⁹ A. a. O., 529.

⁹⁷⁰ Vgl. ebd.

⁹⁷¹ Vgl. a. a. O., 532.

⁹⁷² Vgl. a. a. O., 529.

⁹⁷³ Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 70.

⁹⁷⁴ Vgl. a. a. O., 71.

⁹⁷⁵ Vgl. auch Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 115. Dazu programmatisch Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, 91–114.

Mitteilungen Gottes.⁹⁷⁶ Es braucht die wahre Selbstoffenbarung Gottes in dem geschichtlichen Ereignis Jesu.⁹⁷⁷

Der Begriff der Geschichte nimmt in Pannenburgs Offenbarungsverständnis eine wichtige Stellung ein. Auch wenn Pannenberg bewusst ist, dass weder Altes noch Neues Testament einen Begriff von ‚Geschichte‘ haben, so ist er doch überzeugt, in deren Sinne von Gott als dem in der Geschichte Handelnden zu sprechen.⁹⁷⁸ Er erhebt den Begriff aus der biblischen Rede von der Offenbarung Gottes und der apokalyptischen Endzeiterwartung. Jedoch rekurriert er dabei nicht auf einen allgemeinen Geschichtsbegriff und führt auch keine Definition ein.⁹⁷⁹

Die Behauptung, die Geschichte sei ein autonomer und rein geschöpflicher Handlungs- und Ereigniszusammenhang, verletzt seiner Ansicht nach die *Macht* Gottes über seine Schöpfung, „die darin in Erscheinung tritt, daß jede Begebenheit, jedes Ereignis, zugleich eine Tat Gottes ist“⁹⁸⁰. So wie die Gotteswirklichkeit dem Menschen innerlich gegenwärtig ist und ihn gleichzeitig übersteigt, so tut dies auch sein Handeln.⁹⁸¹ Pannenberg behauptet demnach einerseits, dass Gott in der Geschichte handelt – der Geschichte, die der Mensch wahrnimmt –, aber andererseits, dass dieses Handeln die Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen letztlich übersteigt.

Wie bereits angedeutet (II.2.1), unterscheidet Pannenberg zwischen Eigenschaften, die Gott aufgrund seines Handelns zugeschrieben werden, und solchen, die das Wort „Gott“ an sich erläutern. Zu Letzteren zählt er die Begriffe der Unendlichkeit, Allgegenwart, Allwissenheit, Ewigkeit und der Allmacht.⁹⁸² Allmacht ist demnach eine der wesentlichen Eigenschaften des Gottesbegriffs, den Pannenberg als allgemein voraussetzt. Erst durch die konkreten Eigenschaften jedoch wird der Begriff des Wesens Gottes vollständig.⁹⁸³ Wie bereits zum allgemeinen Handlungsbegriff dargestellt, kann das Wesen eines Handlungssubjekts letztlich nur durch die Gesamtheit seiner Erscheinungen oder Einzelercheinungen, die den Gesamtumfang konstituieren, offenbart werden.⁹⁸⁴ Gottes Offenbarung im Prozess der Geschichte wird daher erst mit dem Ende der Geschichte, wenn die Gesamtheit aller Erscheinungen eingetroffen

⁹⁷⁶ Vgl. dazu Axt-Piscalar, Offenbarung als Geschichte, 732.

⁹⁷⁷ Es ist wichtig zu betonen, dass es nicht zu einer Umkehrung der These kommen darf. Geschichte ist nicht immer Offenbarung, sondern das Medium indirekter Offenbarung. Ulrich Körtner sieht in der Darstellung Pannenburgs diese gefährliche Umkehrung gegeben, die zu einer Überhöhung von – auch grausamen – Geschichtsereignissen führen kann. Vgl. Körtner, Freiheit und Verantwortung, 317.

⁹⁷⁸ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 115.

⁹⁷⁹ Vgl. Nüssel, Was heißt „als Geschichte“?, 72.

⁹⁸⁰ Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 116.

⁹⁸¹ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 116.

⁹⁸² Vgl. Pannenberg, ST I, 424.

⁹⁸³ Vgl. a. a. O., 425.

⁹⁸⁴ Vgl. a. a. O., 388.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

ist, vollkommen sein.⁹⁸⁵ In Jesus Christus als dem Sohn Gottes wird das Wesen Gottes zwar erschließbar, jedoch ist Gottes *Einheit* im Prozess der Geschichte noch verborgen. Bis zur endgültigen Offenbarung im Eschaton besteht eine Spannung zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gott, da dessen Einheit in der Geschichte noch verborgen ist.⁹⁸⁶ Hier nimmt Pannenberg in adaptierter Weise die Unterscheidung von verborgenem und offenbarem Gott bei Luther auf.⁹⁸⁷ Bei Pannenberg nimmt hier der Begriff der Antizipation eine zentrale Stellung ein.⁹⁸⁸ Das Christusgeschehen ist die *Antizipation* der Vollendung der Offenbarung, da in diesem Geschehen bereits die Ganzheit der Geschichte proleptisch präsent war.⁹⁸⁹ „Geschichtsepistemologisch gesehen erscheint in Pannenbergs Argumentation die Geschichte Jesu damit als die Bedingung der Möglichkeit für die Rede von Geschichte im Sinne *eines* Geschichtszusammenhangs.“⁹⁹⁰ Nur weil sich die Ganzheit der Geschichte – ebenfalls ein sehr wichtiger Gedanke – im konkreten Ereignis des Geschicks und der Auferweckung Jesu bereits im Vorgriff auf die Zukunft ereignet hat, kann von einer Selbstoffenbarung Gottes in ihm gesprochen werden. Es gibt *eine* Selbstoffenbarung Gottes für die *eine* Geschichte. Für uns heute bedeutet das, dass sich in der Vergangenheit die Zukunft bereits ereignet hat, aber wir noch auf die letztgültige Offenbarung dieser bereits geschehenen Zukunft warten.⁹⁹¹ Der Gedanke der proleptischen Vollendung der Geschichte, die sich bereits ereignet hat, kann mit Bauke-Ruegg treffend „als die der Theologie Pannenbergs wohl in besonderer Weise eigentümliche Behauptung“⁹⁹² bezeichnet werden.

In Bezug auf die Trinität bedeutet das Dargestellte für Pannenberg, dass nicht die Dreiheit der göttlichen Personen – die sich jeweils in der Geschichte offenbaren –, sondern deren Einheit

⁹⁸⁵ Vgl. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, 98.

⁹⁸⁶ Vgl. Pannenberg, ST I, 368.

⁹⁸⁷ Vgl. a. a. O., 367. Vgl. Luther, WA 43, 459, 24 f., auch WA 18, 785, 20 ff.

⁹⁸⁸ Der Begriff der Prolepse kann identisch mit dem Begriff der Antizipation verwendet werden.

⁹⁸⁹ Vgl. Pannenberg, ST I, 388. Axt-Piscalar betont zudem, dass der Gedanke der Antizipation entscheidend für den universalen Anspruch des Christentums in Pannenbergs Verständnis ist (vgl. Axt-Piscalar, Offenbarung als Geschichte, 741). Nur wenn die Ganzheit der Geschichte bereits in Jesus präsent war und es darüber hinaus keine Selbstoffenbarung geben kann, könne von einem universalen Wahrheitsanspruch gesprochen werden.

Malte Dominik Krüger interpretiert den Gedanken der Offenbarung als Geschichte und damit auch die Antizipation bei Pannenberg als theologische Gedächtnistheorie. (Vgl. Krüger, Pannenberg als Gedächtnistheoretiker, 194. Vgl. auch Krüger, Bildhermeneutische Theologie, 46 Anm. 30.) Krüger macht dies für die Ekklesiologie stark. In der Kirche nimmt die Zukunft Gottes gegenwärtig Gestalt an. Hier wird die christliche Wahrheit in Form der Sakramente kommuniziert. (Vgl. Krüger, Pannenberg als Gedächtnistheoretiker, 196).

⁹⁹⁰ Nüssel, Was heißt „als Geschichte“?, 75.

⁹⁹¹ So auch bei Awad: „Pannenberg believes that anticipation means that what we anticipate exists in its fullness and totality in the particular events of the open history, whose future is still ahead of us.“ (Awad, Futural Ousia or Eschatological Disclosure?, 47) Awad sieht in diesem Verständnis der Antizipation ein Argument gegen den Vorwurf, Pannenberg würde sich eines hegelianischen Konzepts von Synthesis bedienen (vgl. a. a. O.).

⁹⁹² Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 230.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

das eigentliche Problem christlicher Gotteslehre ist.⁹⁹³ „Auch Gottes Offenbarung in der Geschichte hat die Form einer Antizipation der definitiven Manifestation seiner ewigen und allmächtigen Gottheit im Ereignis der Vollendung aller Zeit und Geschichte.“⁹⁹⁴ Pannenberg ist es wichtig, das ewige Sein Gottes und die Geschichte seines Handelns, seine heilsgeschichtliche Offenbarung zusammenzudenken. Dies wird seiner Ansicht nach überhaupt *nur* durch die Trinitätslehre möglich und ist die Bedingung dafür, dass Gott im Verhältnis zur Welt nicht als beschränkt verstanden wird.⁹⁹⁵ Pannenberg betont um dieses Zusammendenkens willen zudem – im Anschluss an Karl Rahner –⁹⁹⁶ die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität.⁹⁹⁷ Trotzdem nimmt er Abstand von einer zu starken Identifikation, die dazu führen würde, dass die Unterscheidung zusammenfielen.⁹⁹⁸ „Diese These bedeutet ja, daß die Begründung der Trinitätslehre nicht nur von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus *ausgeht*, um von da aus auf eine Dreiheit im ewigen Wesen Gottes zurückzugehen, sondern daß die Durchführung der Trinitätslehre dann auch wieder die Dreiheit im ewigen Wesen Gottes mit seiner geschichtlichen Offenbarung verbinden muß, weil diese nicht als seiner Gottheit äußerlich gedacht werden kann.“⁹⁹⁹

Damit wird deutlich, dass auch das Offenbarungsgeschehen bei Pannenberg konsequent trinitarisch gedacht ist. „Das Wesen Gottes wird offenbart durch beide, Vater und Sohn, und durch ihre Gemeinschaft in einem Dritten, dem Geist, der vom Vater ausgeht und vom Sohn empfangen, sowie den Seinen verliehen wird.“¹⁰⁰⁰ Im Sohn wird das Wesen Gottes offenbar, weil er den Vater offenbart, indem er durch seine Selbstunterscheidung vom Vater die

⁹⁹³ Vgl. Pannenberg, ST I, 370. Pannenberg geht wie Barth in seiner Trinitätslehre programmatisch von der Dreiheit zur Einheit Gottes aus und wendet sich damit gegen den Großteil der Tradition, weil er von der historischen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus ausgehen möchte (vgl. z. B. a. a. O., 308). Nun könnte man aber dagegen argumentieren, dass die Offenbarung der Einheit Gottes im Alten Testament historisch älter ist als die Offenbarung der Dreiheit durch Jesus. Pannenberg hält dagegen, dass die Offenbarung der dreieinigen Natur Gottes „theologically and logically prior“ für das christliche Gottesverständnis ist (vgl. Grenz, Reason for Hope, 90).

Der Behauptung Pannenburgs, dass die Einheit für jede Trinitätslehre ein Problem darstellt, widerspricht Reinhard Leuze dezidiert. Er sieht darin ein spezifisches Resultat von Pannenburgs Ansatz und betrachtet dies kritisch (vgl. Leuze, Drei Personen oder Feldtheorie?, 135).

⁹⁹⁴ Pannenberg, ST III, 573.

⁹⁹⁵ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 122. „Die Lösung der Aufgabe, das Sein Gottes und die Geschichte seines Handelns als Einheit zu denken, ist zudem die Bedingung dafür, daß Gott als in seinem Verhältnis zur Welt absolut, nicht durch sie beschränkt, sondern sie durch sich selber vollendend gedacht werden kann. Und einen Schlüssel dazu bietet in der Tat, wie Hegel vermutete, die Trinitätslehre.“ Ebd. Zum Verhältnis von Pannenberg und Hegel vgl. Grenz, Reason for Hope, 93 f. 142 f.

⁹⁹⁶ „Die ‚ökonomische‘ Trinität *ist* die immanente Trinität und umgekehrt.“ (Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“ (1960), 115)

⁹⁹⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 387.

⁹⁹⁸ Zur Rezeption von Rahners Grundsatz vgl. Awad, Futural Ousia or Eschatological Disclosure?, 48. Zur Kritik an Pannenburgs Position und sein Verhältnis zu Moltmann vgl. auch Grenz, Reason for Hope, 94–98.

⁹⁹⁹ Pannenberg, ST I, 356.

¹⁰⁰⁰ A. a. O., 388.

Herrschaft Gottes als Monarchie des Vaters offenbart. Der Vater wird als Sender des Sohnes offenbart und als solcher als die ewige Liebe Gottes zu den Menschen.¹⁰⁰¹

Auf das Verständnis der Gottesherrschaft als Monarchie des Vaters ist nun im Folgenden einzugehen. Die ebenfalls angeschnittenen Themen – das Verhältnis der trinitarischen Personen zueinander (II.2.4.3) und das Wesen Gottes als Liebe (II.3.2) – werden unten ausführlicher thematisiert.

2.4 Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft

2.4.1 Die Monarchie des Vaters

Pannenberg geht in seiner Erarbeitung der trinitarischen Gottesrede von der Verkündigung Jesu aus, da diese – und darin die Person Jesu in ihrem implizierten Anspruch – seiner Ansicht nach durch die Auferweckung die Bestätigung Gottes erfahren hat.¹⁰⁰² Dieser Ansatz kann als eine Trinität „von unten“ bezeichnet werden, wobei die Einheit der trinitarischen Personen aus ihrer gegenseitigen Selbstunterscheidung in Perichorese entwickelt wird.¹⁰⁰³ Dabei ist zu betonen, dass die historischen Handlungen Jesu keine ontologische Bedeutung für Gott, sondern eine epistemische Bedeutung für uns haben.¹⁰⁰⁴

Jesus Christus *ist* Pannenberg zufolge das Wort Gottes und damit der „Inbegriff des göttlichen Schöpfungs- und Geschichtsplans und seiner endzeitlichen, aber auch schon antizipatorischen Offenbarung“¹⁰⁰⁵. Daraus ergibt sich, dass allein die Verkündigung Jesu der Maßstab für die Rede von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften sein kann und muss. Verständlich wird uns die Verkündigung Jesu allerdings nur, wenn sie innerhalb der Überlieferungsgeschichte Israels wahrgenommen und verstanden wird. Nur durch das israelitische Geschichtsverständnis ist der eschatologische Charakter seiner Botschaft und deren Bezug auf das Ganze der Wirklichkeit verständlich.¹⁰⁰⁶

Im Rückbezug auf die vorherigen Kapitel ist erneut in Erinnerung zu rufen, dass der Gott, den Jesus als seinen Vater verkündigt, laut Pannenberg der trinitarische Gott ist. Der Vater wird nur

¹⁰⁰¹ Vgl. ebd.

¹⁰⁰² Vgl. a. a. O., 288. Dieser Ansatz wird bei Tonstad grundsätzlich kritisiert, da sie hier die Gefahr einer subordinatorischen Unterordnung des Sohnes sieht, wenn nicht konsequent zwischen dem unterschieden wird, was über den Sohn und über Jesus als Mensch ausgesagt werden kann. Vgl. Tonstad, „The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...“, 397.

¹⁰⁰³ Vgl. Awad, *Futural Ousia or Eschatological Disclosure?*, 49. Zur Kritik dieses Ansatzes vgl. Grenz, *Reason for Hope*, 180–184.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Awad, *Futural Ousia or Eschatological Disclosure?*, 46.

¹⁰⁰⁵ Pannenberg, *ST I*, 281.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Pannenberg, *Kerygma und Geschichte*, 89.

durch diese Vermittlung, durch den Sohn im Heiligen Geist, erkennbar.¹⁰⁰⁷ Die Einheit der Gottesherrschaft und auch die Einheit des göttlichen Wesens wird durch diese gegenseitige Vermittlung bestimmt.¹⁰⁰⁸ Die Relationen zwischen den Personen, die diese konstituieren, können dem Wesen Gottes nicht äußerlich bleiben, sondern sind dessen Inbegriff.¹⁰⁰⁹ Das macht die Exklusivität dieser Beziehungen aus und bildet die Grundlage dafür, dass die göttlichen Personen nur durch diese Relationen ihre Identität gewinnen.¹⁰¹⁰ Als ewiger Sohn war Jesus dazu befähigt, die menschliche Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit zu verwirklichen und somit wahrer Mensch zu sein.¹⁰¹¹

Im Mittelpunkt der Botschaft Jesu stand Pannenberg zufolge die Ankündigung der Gottesherrschaft des Vaters.¹⁰¹² Da diese Verkündigung eine zentrale Stellung einnimmt, folgert er: „Das Sein Gottes kann nicht ohne seine Herrschaft gedacht werden.“¹⁰¹³ Da die Herrschaft Gottes angekündigt wird, ist der Ort der Wirklichkeit des Reiches Gottes die Zukunft: „Denn ohne das Kommen seines Reiches wäre Gott nicht.“¹⁰¹⁴ Hier deutet sich die wichtige Stellung der Eschatologie für das Denken Pannenburgs an. Gottes Existenz hängt notwendigerweise an seiner Herrschaft, die sich erst in Zukunft endgültig als solche institutionalisierte Macht erweisen wird. In Jesus wird diese Zukunft bereits antizipatorisch gegenwärtig.

Die Herrschaft Gottes wird durch Pannenberg als die ‚Monarchie‘ des Vaters charakterisiert.¹⁰¹⁵ Pannenberg ist sich der subordinatorischen Konnotation des Begriffs bewusst, wie sie sich in der altkirchlichen Lehrdiskussion findet,¹⁰¹⁶ nimmt den Begriff jedoch trotzdem – explizit ohne solche Assoziationen – auf. Die Monarchie des Vaters wird laut Pannenberg bereits von Ewigkeit her im immanenten trinitarischen Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander verwirklicht. Der Sohn unterscheidet sich von Ewigkeit her vom Vater und ordnet sich diesem freiwillig unter. Bereits im trinitarischen Leben ist also die Monarchie des Vaters verwirklicht. Wenn der Sohn in Jesus inkarniert und die Herrschaft des Vaters verkündigt, so entspricht diese

¹⁰⁰⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 354; Murrmann-Kahl, ‚Mysterium trinitatis‘?, 171.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Pannenberg, ST I, 355.

¹⁰⁰⁹ Vgl. a. a. O., 363.

¹⁰¹⁰ Vgl. a. a. O., 348.

¹⁰¹¹ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 232.

¹⁰¹² Vgl. Pannenberg, ST I, 283. An anderen Stellen kann Pannenberg auch anderes in das Zentrum jesuanischer Verkündigung stellen, z. B. Liebe. Vgl. a. a. O., 456.

¹⁰¹³ Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 13. Michael Chiavone stellt hier kritisch fest, dass Pannenberg diesen Grundsatz nicht begründet, was seinem eigenen methodischen Anspruch widerspricht. Vgl. Chiavone, The One God, 89.

¹⁰¹⁴ Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 127.

¹⁰¹⁵ Diesen Begriff gewinnt Pannenberg in Bezug auf die kappadokischen Väter des 4. Jahrhunderts. Vgl. Pannenberg, ST I, 416.

¹⁰¹⁶ Vgl. a. a. O., 298 f.

heilsökonomische Tätigkeit der Aufrichtung der wahren Herrschaft Gottes – also der Monarchie des Vaters – in der Welt. Bereits die Schöpfung beruht – wie oben dargestellt – auf der Selbstunterscheidung des Sohnes als Logos vom Vater.¹⁰¹⁷

Die Herrschaft Gottes als die Monarchie des Vaters zu beschreiben, heißt für Pannenberg explizit nicht, dass es zu einer hierarchischen Überordnung des Vaters als Ursprung der Gottheit kommt. Der Vater ist nicht ursprünglicher oder zuerst Gott. Der Sohn unterwirft sich *freiwillig* dem Vater, er ist nicht subordiniert.¹⁰¹⁸ Ihr Verhältnis ist von Gegenseitigkeit in Gabe der Herrschaft des Vaters an den Sohn und deren Rückerstattung an den Vater geprägt.¹⁰¹⁹ Darin unterscheidet sich Pannenberg von der klassischen Formulierung der Zeugung des Sohnes durch den Vater. Pannenberg lehnt explizit die Beschreibung der trinitarischen Beziehungen allein durch Ursprungsrelationen – Zeugung, Ausgang – ab, da diese zu einer *falschen* innergöttlichen Hierarchie führen. Er sieht einen entscheidenden Gewinn seiner Neuformulierung darin, dass sich auch der Vater in seiner Herrschaft – und damit in seiner Gottheit – vom Sohn abhängig macht.¹⁰²⁰ Es ist jedoch fraglich, ob er sich durch die Bewahrung des Monarchie-Begriffs nicht wieder in die von ihm kritisierten Ursprungsrelationen zurückbegibt und ob die Rückgabe der Herrschaft des Vaters durch den Sohn nicht impliziert, dass der Vater die Herrschaft in gewisser Weise ‚früher‘ besessen hat. Zudem kann kritisch angefragt werden, inwiefern der Sohn wirklich in Freiheit handeln kann.¹⁰²¹

Pannenberg betont, dass seine Absicht in der Aufnahme des Monarchie-Begriffs darin besteht, zu verdeutlichen, dass auch die Herrschaft Gottes *innertrinitarisch* bereits Über- und Unterordnung bedeutet. Aber diese Unterordnung muss konsequent als *freiwillige* Unterordnung des Sohnes verstanden werden. Diese freiwillige Selbstunterscheidung vom Vater und damit zusammengehörige Unterordnung unter denselben als Gott ist das wahre Gottesverhältnis, das in Jesus Mensch geworden ist. Der Sohn war in Ewigkeit bereits der Ort der Monarchie des Vaters.¹⁰²² Indem Jesus – der inkarnierte Sohn – sich vom Vater als seinem

¹⁰¹⁷ Vgl. a. a. O., 455.

¹⁰¹⁸ Vgl. a. a. O., 352.

¹⁰¹⁹ Vgl. a. a. O., 340.

¹⁰²⁰ Vgl. a. a. O., 346 f.

¹⁰²¹ Hier kann mit Overbeck kritisch nachgefragt werden, ob dies nicht zu einem Verlust von Freiheit auf Seiten Jesu führt. Overbeck deutet die Abhängigkeit des Vaters von der Unterwerfung als Verunmöglichung der wahrhaft freien Unterwerfung Jesu unter diesen (vgl. Overbeck, *Der gottbezogene Mensch*, 294). Zudem problematisiert er die Freiheit der Menschen, Gott zu verherrlichen. Er interpretiert die Darstellung menschlicher Subjektivität als Marginalisierung des Menschen und als Verlust menschlicher Geschichte aufgrund der Ausrichtung auf die Zukunft Gottes (vgl. a. a. O., 436). In einer ähnlichen Stoßrichtung fragt Munteanu kritisch an, ob es sich bei diesem Vorgang der Gabe und Rückgabe von Herrschaft nicht um eine Retablierung eines ‚Patriarchalismus‘ im Gottesbild handelt, dessen hierarchische Struktur eine wirklich freie Unterwerfung des Sohnes unmöglich macht (vgl. Munteanu, *Was ist der Mensch?*, 171). Ähnlich Murrmann-Kahl, *‚Mysterium trinitatis‘*?, 194. Dies ist eine Kritik an dem Verhältnis von Freiheit und Vorsehung im Geschichtsverständnis Pannenburgs.

¹⁰²² Vgl. Pannenberg, ST I, 353.

Gott unterscheidet, ist er, so Pannenberg, zum „Gesetz einer von Gott unterschiedenen Welt in ihrer Beziehung zu Gott“ geworden.¹⁰²³ Die Monarchie des Vaters ist nicht Voraussetzung, sondern *Ergebnis* des Zusammenwirkens der drei Personen, das „Siegel ihrer Einheit“¹⁰²⁴. Sie ist der Inhalt der Gemeinschaft der drei Personen.¹⁰²⁵ Der Sohn als ‚Gesetz‘ kann hier im Sinne einer idealen Umsetzung einer Gesetzmäßigkeit verstanden werden. Nur auf diese Weise kann der Mensch das selbstständige, von Gott unterschiedene Dasein haben, das Gott für ihn vorsieht und welches Pannenberg als Ziel der Schöpfung identifiziert hat, ohne sich dabei von Gott als seinem Ursprung zu lösen und sich sündig zu verselbstständigen.¹⁰²⁶ Das Geschöpf, das sich der Herrschaft Gottes gemeinsam mit Christus unterordnet, wendet sich nicht gegen die eigenen Grenzen, gegen die eigene Endlichkeit, sondern nimmt diese als durch Gott gewollt und bejaht an.¹⁰²⁷ Die Welt verfällt der Endlichkeit gerade dadurch, dass sie ihre Endlichkeit *nicht* annimmt. In der Bejahung der Endlichkeit liegt die Anteilnahme an der unvergänglichen Herrlichkeit Gottes.¹⁰²⁸ Es ist demnach keine nihilistische Resignation, die die Endlichkeit als unausweichlich und deshalb hoffnungslos akzeptiert, sondern eine dankbare Annahme der eigenen Geschöpflichkeit im Glauben an den übergeordneten Schöpferwillen, der den Menschen gerade als ein endliches Wesen will. Auf diese Weise verbindet sich das Ziel Gottes, selbstständige Geschöpfe zu schaffen, mit dem Ziel der Aufrichtung seiner Herrschaft als Monarchie, da wahre Selbstständigkeit bei Pannenberg in der Unterordnung unter die Monarchie Gottes besteht.¹⁰²⁹ Der Mensch kooperiert mit Gott in rechter Weise in seiner Unterordnung.¹⁰³⁰ Dies ist ein Motiv, das sich bei Pannenberg immer wieder zeigt.

¹⁰²³ Vgl. a. a. O., 454.

¹⁰²⁴ A. a. O., 353. Michael Moxter attestiert dieser Denkbewegung Pannenburgs einen Hang zum Monismus. Auch wenn Pannenberg versucht, Differenz in Gott durch die gegenseitige Selbstunterscheidung zu denken, überwiegt letztlich doch die Einheit. Die Differenz in Gott bleibt „merkwürdig eingehegt, risikofrei“ (Moxter, Konkreter Monotheismus, 348).

¹⁰²⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 353.

¹⁰²⁶ Man kann diese Darstellung Pannenburgs als Auslegung des Wortes „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6) verstehen. Nur auf dieselbe Weise, wie Jesus sich als Mensch auf Gott als seinen „Vater“ bezogen hat, kann auch der Christ sich auf Gott beziehen. Durch Christus ist das rechte Gottesverhältnis als gemeinsame Unterordnung unter die Gottheit des Vaters möglich. Davon ausgehend muss nach der Gottheit des Sohnes gefragt werden. Auch wenn Pannenberg sich klar von einem subordinierten Verhältnis zwischen Vater und Sohn distanziert, wird meines Erachtens nach die Macht des Vaters als ‚Monarch‘ doch größer gedacht als diejenige des Sohnes. Nun ist kritisch zu bedenken, ob eine größere Macht nicht auch eine „größere“ Gottheit zur Folge haben muss, wenn Herrschaft und Gottheit bei Pannenberg so nah zusammen gedacht werden sollen.

¹⁰²⁷ Vgl. Pannenberg, ST II, 38.

¹⁰²⁸ Vgl. a. a. O., 201. Diese Idee der Partizipation, die laut Stanley Grenz im Zentrum von Pannenburgs Erlösungsverständnis steht, steht eher in ostkirchlicher als reformatorischer Tradition (vgl. Grenz, Reason for Hope, 222).

¹⁰²⁹ Die Verbindung dieser beiden Ziele Gottes wird kritisch betrachtet bei Tonstad, „The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...“, 385. Vgl. auch Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 240.

¹⁰³⁰ Vgl. Grenz, Reason for Hope, 141.

2.4.2 Die Zukünftigkeit Gottes

Die Macht Gottes in dieser bejahenden, schöpferischen Kraft kann von Pannenberg auch als die „Macht der Zukunft“¹⁰³¹ beschrieben werden. Nicht alle Mächte üben Herrschaft aus. Herrschaft wird durch eine *einende* Macht ausgeübt. Gott ist folglich als ‚Macht der Zukunft‘ die einende Zukunft der Welt. Dabei soll Einheit nicht als einheitliche Ordnung, sondern als Versöhnung von der Zukunft her gedacht werden.¹⁰³² Sowohl Gottes Sein als auch seine Herrschaft sind im Kommen. Bis zu ihrem endgültigen endzeitlichen Erweis sind sie noch strittig. Wie bereits dargestellt besteht darin, dass es in dieser Welt immer die Möglichkeit gibt, Gott mit den Mächten dieser Welt zu verwechseln, die Herausforderung der Verborgenheit der Herrschaft Gottes.¹⁰³³ In der Zukunft wird sich die Macht Gottes, seine Herrschaft über die Welt unzweideutig offenbaren. „Nur wer Zukunft hat und über die Zukunft entscheidet, ist im Besitz der Macht.“¹⁰³⁴ Gott gab und gibt jeder Gegenwart ihre Zukunft. Gott war auch schon die Zukunft der vergangenen Gegenwart und wird auch die Zukunft der noch zukünftigen Gegenwart sein.¹⁰³⁵ Die Zukunft der Welt und jedes einzelnen Menschen ist somit offen, weil Pannenberg keinen strengen Determinismus vertritt und auf die bedingte Selbstständigkeit des Menschen Wert legt, aber sie ist nicht ergebnisoffen. Gottes Unendlichkeit kommt mit dem Ende der Geschichte, in seiner Zukünftigkeit, wirklich auf uns zu.¹⁰³⁶

Damit ist Gott in seiner „Zukünftigkeit“¹⁰³⁷ jedoch nicht zeitlos, er ist also nicht ewig im Sinne des griechischen Begriffs einer unveränderlich andauernden Gegenwart, sondern Zeit gehört zum Wesen Gottes.¹⁰³⁸ Jedoch lehnt Pannenberg auch den prozessphilosophischen

¹⁰³¹ Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 14.

¹⁰³² Vgl. a. a. O., 17.

¹⁰³³ Vgl. Pannenberg, ST III, 626.

¹⁰³⁴ Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 18.

¹⁰³⁵ Vgl. a. a. O., 20. Medley benennt dies im Zusammenhang mit der Allgegenwart Gottes als „retrocausality“ (vgl. Medley, The Inspiration of God and Wolphart Pannenberg's ‚Field Theory of Information‘, 105). Da alle Zeiten Gott präsent sind, ist auch sein Handeln durch alle Zeiten, alle Ereignisse an den verschiedenen Zeitpunkten, inspiriert. Das führt dazu, dass unsere jetzige Handlung theoretisch auch ein Handeln Gottes zu einem früheren Zeitpunkt inspirieren könnte. Bei Awad wird dies folgendermaßen zusammengefasst: „In other words, the reality of God's rule in its eschatological totality is the ground of any historical, worldly reality in its fullness.“ (Awad, Futural Ousia or Eschatological Disclosure?, 45) Axt-Piscalar bezieht dies auf das Verhältnis von Gott als unendlich auf die endliche Welt. Pannenberg denke das „Unendliche als Ganzes so [...], dass es als Ganzes die Teile als die, die sie sind, retroaktiv bestimmt, und zwar nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern zugleich ontologisch.“ (Axt-Piscalar, Subjekttheorie und Metaphysik Pannenburgs, 261)

¹⁰³⁶ Vgl. Grenz, Reason for Hope, 281.

¹⁰³⁷ Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 20.

¹⁰³⁸ Vgl. zur Ewigkeit als wahrer Unendlichkeit II.4.3.2. Mehr zum Pannenburgs Verhältnis zur Metaphysik siehe Krüger, Die klassische Metaphysik der Griechen bei Wolphart Pannenberg, 215-241. Krüger beschreibt das Verhältnis von Pannenberg und der klassisch-griechischen Metaphysik als „Aufhebungsmodell“ (a. a. O., 229.231), was ihn deutlich von anderen systematisch-theologischen Entwürfen abgrenzt (vgl. a. a. O., 237.) In der christlichen Theologie werde die philosophische Theologie aufgenommen, vollendet und überboten. Krüger sieht darin eine Nähe Pannenburgs zu Thomas von Aquin und dem späten Schelling (vgl. a. a. O., 231.).

und -theologischen Gedanken der Entwicklung für das Wesen Gottes, den Whitehead und Hartshorne vertreten, entschieden ab.¹⁰³⁹ Auch wenn die Entscheidung über die Wahrheit Gottes – seine Einheit – noch aussteht und erst aus der Zukunft auf uns zukommt, so war sie doch, wenn sie sich erwiesen hat, von Ewigkeit her bereits wahr.¹⁰⁴⁰ Unter Wahrheit versteht Pannenberg das Wesen einer Sache, das sich im Prozess der Geschichte herausstellt.¹⁰⁴¹ Erst am Ende der Geschichte wird sich die Wahrheit Gottes als endgültig und unstrittig *wahr erweisen*. Gott wird nicht zu einer Einheit der drei Personen. Seine Einheit, die von Ewigkeit her bereits besteht, wird sich nur erst durch die Vollendung der Geschichte offenbaren. In der Geschichte bleibt sie, auch wenn sie von Ewigkeit her wahr ist, strittig.¹⁰⁴² In Pannenburgs Verständnis ist – wie bereits erwähnt – nicht die Trinität Gottes das ‚Problem‘, sondern die Einheit der Personen als trinitarischer Gott. Das Eschaton ist die Ewigkeit der Freiheit Gottes, die Überwindung des Unterschieds von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Gott ist in seiner Freiheit die letzte Zukunft, weil er seine Zukunft in sich selbst und aus sich selbst hat. Wahre Macht ist wahre Freiheit. Pannenberg will daher den Gegensatz von Sein und Zeit in Gott aufgehoben wissen.¹⁰⁴³ Im Rückbezug auf Pannenburgs Verständnis der Monarchie Gottes kann somit gesagt werden, dass sich in der Vollendung der Geschichte auch die Aufrichtung der Monarchie Gottes, seiner Herrschaft vollendet, die ja in Ewigkeit bereits in Gott selbst bestanden hat. Die Gegenwart der Herrschaft Gottes als Monarchie in der Trinität ist die Zukunft, auf die die Welt hingeführt wird.

Dieser futurische Ansatz der Ontologie Gottes wurde stark kritisiert, da es scheinbar zu einer Abschwächung der Souveränität und der Transzendenz Gottes führt. Michael Chiavone geht so weit zu sagen, es könne zu einer Verendlichung Gottes kommen, die diesen von der Geschichte abhängig macht. Sein Wesen werde zu einem historischen Prozess.¹⁰⁴⁴ Auch kann die scheinbar pantheistische Tendenz dieser eschatologischen Vision kritisch betrachtet werden. Dass Pannenberg die Unterscheidung zwischen Endlichem und Unendlichem im Eschaton auflöst, trifft jedoch nicht zu.¹⁰⁴⁵

¹⁰³⁹ Vgl. Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 20. Vgl. zu Whitehead II.1.2. Vgl. Whitehead, Alfred N., Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt am Main 1979.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 21.

¹⁰⁴¹ Vgl. Pannenberg, ST I, 419. „Was die Zukunft als wahr entscheidet, das wird auf Grund dieser Entscheidung immer wahr gewesen sein. Das gilt für die Frage nach der Wirklichkeit Gottes ebenso wie für jede endliche Realität.“ (Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 21) Kritisch zu diesem Wahrheitsbegriff vgl. Hailer, Gott und die Götzen, 62.

¹⁰⁴² Die Strittigkeit der Offenbarung ist demnach, wie Nüssel betont, nicht in der mangelnden Erkenntnis des Menschen begründet, sondern in der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Ohne die eschatologische Vollendung der Geschichte gibt es auch keine vollständige Offenbarung. Vgl. Nüssel, Was heißt „als Geschichte“?, 89.

¹⁰⁴³ Vgl. Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 21.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Chiavone, The One God, 93.

¹⁰⁴⁵ Zur Diskussion vgl. Grenz, Reason for Hope, 185.

2.4.3 Herrschaft und Verherrlichung – gegenseitige Gabe und Erhalt der Herrschaft in Verherrlichung innerhalb der Trinität

Wie bereits angedeutet, sieht Pannenberg das Verhältnis zwischen den drei Personen in gegenseitigen, wenn auch unterschiedlichen Relationen zueinander. Diese Gegenseitigkeit kann von ihm auch als gegenseitige Verherrlichung und gegenseitige Herrschaftsgabe und -rückgabe beschrieben werden. Darauf soll nun weiter eingegangen werden.

Die Verkündigung der Herrschaft des Vaters durch den Sohn nimmt eine zentrale Stellung für das trinitarische Denken Pannenbergs ein. Sowohl die Selbstunterscheidung als auch die Unterordnung beziehen sich auf die ganze Person Jesu, da er sich gerade dadurch in seiner Ganzheit als Sohn erweist.¹⁰⁴⁶ Er verkündigt demnach nicht nur die Herrschaft des Vaters, sondern verwirklicht diese auch durch seine eigene, freie Unterordnung und verherrlicht ihn damit.¹⁰⁴⁷

Die Herrschaft Gottes, die Jesus verkündigt, wird von ihm jedoch nicht nur repräsentiert, sondern sie wurde ihm vom Vater übertragen.¹⁰⁴⁸ Hingegen besteht die Herrschaft des Sohnes allein darin, „die Herrschaft des Vaters zu verkündigen, ihn zu verherrlichen und ihm alles zu unterwerfen“. ¹⁰⁴⁹ Die Übertragung und Rückgabe sind damit keine getrennten Akte, genau wie die Herrschaft des Sohnes nicht von derjenigen des Vaters zu trennen ist. Die innertrinitarische Beziehung zwischen Vater und Sohn ist auf diese Übertragung und Rückerstattung hin bestimmt, da das Ergebnis ihres Zusammenwirkens die Herrschaft des Vaters, seine Monarchie ist.¹⁰⁵⁰ Vollendung finden beide im Eschaton.¹⁰⁵¹ Nur durch die Übertragung der Herrschaft vom Vater an den Sohn und deren Verkündigung durch diesen kann die Monarchie vollendet werden. Das bedeutet auch, dass sich nur durch die Herrschaft des Sohnes auch die Herrschaft des Vaters vollenden kann. Darin wird Pannenberg zufolge die Gegenseitigkeit ihres Verhältnisses deutlich.¹⁰⁵² Auch der Vater unterscheidet sich vom Sohn, indem er ihn hervorbringt und ihm seine Herrschaft und seine Gottheit überträgt.¹⁰⁵³ Herrschaft und Gottheit hängen eng miteinander zusammen, da die Herrschaft Gottes über die Welt, nachdem er sie erschaffen hat, untrennbar zu seiner Gottheit gehört.¹⁰⁵⁴ Wie gegenseitig das Verhältnis hier

¹⁰⁴⁶ Vgl. Pannenberg, ST I, 337. Die Sohnesbezeichnung hat folglich eine zentrale Bedeutung für den trinitätstheologischen Ansatz Pannenbergs (vgl. Dieckmann, *Personalität Gottes – Personalität des Menschen*, 227).

¹⁰⁴⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 337.

¹⁰⁴⁸ Vgl. a. a. O., 339.

¹⁰⁴⁹ Ebd.

¹⁰⁵⁰ Vgl. a. a. O., 340.

¹⁰⁵¹ Vgl. Ebd.

¹⁰⁵² Vgl. a. a. O.

¹⁰⁵³ Vgl. a. a. O.

¹⁰⁵⁴ Vgl. a. a. O., 341.

wirklich ist, kann kritisch beurteilt werden. Linn Tonstad sieht hier keine echte Reziprozität gegeben, sondern nur eine variierte Wiederholung der Ursprungsrelationen, die sogar noch stärker von Hierarchie geprägt ist. Sie sieht in Pannenburgs Verständnis der Gegenseitigkeit nur ein In-Beziehung-Sein.¹⁰⁵⁵

Am Kreuz, im Leiden und Sterben nimmt Jesus laut Pannenberg als Person, also in göttlicher und menschlicher Natur, die letzten Konsequenzen seiner Selbstunterscheidung auf sich und bewährt sich darin als der Sohn des Vaters.¹⁰⁵⁶ Dieser kann nicht unberührt bleiben vom Leiden des Sohnes, sondern muss mit diesem mitleiden.¹⁰⁵⁷ In der Kreuzigung Jesu wird sowohl die *göttliche* Autorität Jesu als auch die Gottheit des Vaters in Frage gestellt,¹⁰⁵⁸ weil die Herrschaft des Sohnes und des Vaters fraglich wird. Somit stehen auch die Gottheit und die Gottessohnschaft derselben auf dem Spiel.¹⁰⁵⁹ Die Auferstehung ist in dieser Darstellung Pannenburgs daher gleichzeitig die göttliche Bestätigung des irdischen Wirkens Jesu, seine Einsetzung in die Gottessohnschaft und Antizipation der eschatologischen Vollendung.¹⁰⁶⁰ Sie wirkt *konstitutiv* für die Gottheit Gottes, da es in der Geschichte des Sohnes um die Gottheit nicht nur des Sohnes, sondern auch des Vaters, den er verkündigt, geht.¹⁰⁶¹ Hier kann und muss meiner Ansicht nach gefragt werden, ob Pannenberg überhaupt ein Versagen Gottes denken kann, wenn mit der Kreuzigung die Gottheit Gottes riskiert werden soll.

In der Auferstehung verherrlicht der Geist den Sohn.¹⁰⁶² Darin wird die Herrschaft des Vaters, die der Sohn zuvor verkündigt hat, durch die Verherrlichung des Geistes vollendet. Weil der Sohn den Vater verherrlicht, verherrlicht auch der Geist den Vater durch den Sohn und damit deren Gemeinschaft.¹⁰⁶³ Hier wird deutlich, wie Pannenberg die dritte Person Gottes mit in die Dynamik der Verherrlichung hineinnimmt. Auch der Geist unterscheidet sich selbst vom Vater und vom Sohn und gehört in dieser und durch diese Unterscheidung mit den beiden

¹⁰⁵⁵ Vgl. Tonstad, „The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...“, 390.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Pannenberg, ST I, 341. Hier ist zu bemerken, dass der Tod Jesu dann nicht mehr Resultat der Sünde des Menschen oder des Bösen sein kann, sondern Konsequenz der Selbstunterscheidung ist (vgl. Tonstad, „The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...“, 393). Tonstad kritisiert zudem, dass das Kreuz zu nah an den innertrinitarischen Beziehungen gedacht wird, wodurch die göttliche Beziehung zur Welt zu stark von einem Narrativ her gedacht wird. Sie fordert eine größere Vielfalt in der Beschreibung der innergöttlichen Beziehungen und erinnert an Pannenburgs Ablehnung der Ursprungsrelationen, die sie als inkonsequent kritisiert (vgl. Tonstad, „The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...“, 388).

¹⁰⁵⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 342.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 123.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Pannenberg, ST I, 341.

¹⁰⁶⁰ Vgl. a. a. O., 288. Zur Diskussion um die Historizität der Auferstehung bei Pannenberg vgl. Axt-Piscalar, Offenbarung als Geschichte, 730 f. Allgemeiner zur Diskussion um Pannenburgs Verständnis der Auferstehung vgl. auch Grenz, Reason for Hope, 188–197. Siehe auch Krüger, Der Gott vom Holz her?, 251 ff.

¹⁰⁶¹ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 124.

¹⁰⁶² Vgl. Pannenberg, ST I, 342.

¹⁰⁶³ Vgl. a. a. O., 352.

zusammen.¹⁰⁶⁴ So entspricht der Selbstunterscheidung auch die gegenseitige Verherrlichung der drei Personen. Wie genau die Herrschaft des Geistes aussieht, bleibt offen.

Die christologischen Implikationen des Dargestellten können durchaus kritisch betrachtet werden. Michael Chiavone stellt zu Recht heraus, dass die Präexistenz des Logos in Pannenburgs Verständnis nicht deutlich benannt wird.¹⁰⁶⁵ Er sieht darin durchaus die Gefahr adoptianistischer Tendenzen.¹⁰⁶⁶

2.5 Gottes Handeln und das Böse

Eschatologische Zukunft der Herrschaft im Reich

Die dargestellte Hochschätzung des Handelns Gottes bei Pannenberg gibt Anlass zur Frage, wie er mit dem scheinbar *ausbleibenden* Handeln Gottes in der Welt umgeht. Wie passen Erfahrungen von Leid und Bosheit in der Welt zu dem geschichtsmächtigen Gott seiner Theologie? Wenn das Handeln Gottes Rückschlüsse auf sein Wesen zulässt, ja, sich im Handeln Gottes sein Wesen offenbaren soll, kann dies dann auch von seinem scheinbaren Nicht-Handeln gesagt werden?

Wie bereits dargestellt, bleiben die Wirklichkeit der Gottheit Gottes und damit auch seine Macht bis zum eschatologischen Erweis ihrer Wahrheit strittig. Gründe dafür sind laut Pannenberg zum einen die scheinbare Selbstständigkeit kreatürlicher Prozesse und Daseinsformen, die keines Schöpfers bedürfen, und andererseits das scheinbar sinnlose Leiden, von dem diese Prozesse oft geprägt sind.¹⁰⁶⁷ Trotz dieser Herausforderungen, denen Menschen begegnen, könne sich jedoch auf „dem Boden des Glaubens an Gott den Schöpfer [...] ein Problem der Theodizee, eine Forderung nach Rechtfertigung Gottes für die von ihm geschaffene Welt, im Ernst gar nicht erheben“¹⁰⁶⁸. Der Glaubende kann zwar angefochten werden, aber die Radikalität der Anzweiflung Gottes kann aus Pannenburgs Sicht nicht *im Glauben* geschehen.¹⁰⁶⁹ Der Glaubende bekennt immer die Überlegenheit Gottes.¹⁰⁷⁰ Er wendet sich nicht als Richter gegen Gott.¹⁰⁷¹ Erst wenn die Existenz Gottes zu einer

¹⁰⁶⁴ Vgl. a. a. O., 343.

¹⁰⁶⁵ Vgl. Chiavone, *The One God*, 95.

¹⁰⁶⁶ Vgl. a. a. O., 96.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Pannenberg, *ST II*, 189.

¹⁰⁶⁸ A. a. O., 190.

¹⁰⁶⁹ Vgl. a. a. O., 191.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Pannenberg, *ST III*, 682.

¹⁰⁷¹ Vgl. Pannenberg, *ST II*, 191.

begründungsbedürftigen Annahme wird, wird die Theodizee zum Problem.¹⁰⁷² Darüber hinaus lehnt Pannenberg auch eine rein theoretische Auseinandersetzung mit dem Problem ab.¹⁰⁷³

Es wird dann jedoch fraglich, wie noch über das Leiden als Problem gesprochen und wie gefragt werden kann, wenn weder eine Thematisierung aus Glauben noch eine distanziert theoretische Fragestellung zugelassen wird. Pannenberg zufolge kann der ‚reale‘ Gegensatz zwischen dem Glauben an einen allmächtigen, allgütigen, weisen Schöpfergott und dem sinnlosen Leiden nur durch ‚reale‘ Überwindung, nicht durch theoretisches Argumentieren und Interpretieren aufgelöst werden.¹⁰⁷⁴ Der Gegensatz soll demnach nicht heruntergespielt werden. Seine reale Überwindung ereignet sich Pannenberg zufolge darin, dass Gott im Kreuzestod selbst Verantwortung für die von ihm geschaffene Welt übernimmt, und sie drückt sich in der Hoffnung der Gläubigen auf Auferstehung aus.¹⁰⁷⁵ Somit bietet die Eschatologie die einzig haltbare Antwort auf die Theodizeeproblematik. Hier kann kritisch angemerkt werden, dass es dann zu einer reinen Verschiebung des diesseitigen Problems des Leidens auf eine jenseitige Lösung kommen könnte.

Laut Pannenberg muss trotz dieser eschatologischen Lösung die Frage gestellt werden, warum Gott nicht direkt eine Welt ohne Leid geschaffen hat, zumal dies einem allmächtigen Gott durchaus zuzutrauen wäre.¹⁰⁷⁶ Pannenberg lehnt hier jeden Lösungsweg als Irrweg ab, der versucht, Gott zu entlasten.¹⁰⁷⁷ Seiner Meinung nach führt die Schaffung freier, selbstständiger Geschöpfe zu dem Risiko, dass diese Freiheit auch missbraucht wird. Die Sünde ist demnach das Risiko, das Gott eingegangen ist, um sein Ziel der freien Gemeinschaft seiner Geschöpfe mit sich ermöglichen zu können. Gottes allmächtiges Wirken ist gerade nicht so zu verstehen, dass es selbstständiges Bestehen der Geschöpfe ausschließen würde.¹⁰⁷⁸ Hier deutet sich der Gedanke einer freiwilligen Selbsteinschränkung Gottes und damit auch seiner Macht an.

Das Böse kann jedoch nicht von Gott gewollt sein und ist faktisch nicht von Gott gewollt. Es kann nicht *positiver* Gegenstand des göttlichen Willens sein. Trotzdem ist es faktische

¹⁰⁷² Vgl. Pannenberg, ST III, 681. Eine Auseinandersetzung mit Pannenburgs Verarbeitung der Theodizeefrage unter Hinzunahme seiner Reaktion auf Rahner und Ebeling und der Reaktion Küngs und Moltmanns auf Pannenberg bietet Neuhaus, Theodizee, 206–277. Neuhaus stellt hier die Frage nach dem Grundvertrauen des Menschen auf Gott in den Fokus. Daher ist die Auseinandersetzung für die vorliegende Fragestellung von zweitrangiger Bedeutung und sei hier nur zur weiterführenden Lektüre erwähnt.

¹⁰⁷³ Vgl. Pannenberg, ST II, 191.

¹⁰⁷⁴ Vgl. ebd. Der Begriff des ‚Realen‘ steht hier als Kontrast zu einer rein theoretischen Behandlung der Frage.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Pannenberg, ST II, 193.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Pannenberg, ST III, 681.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Pannenberg, ST II, 193.

¹⁰⁷⁸ „Durch die Selbstunterscheidung des Vaters von Sohn und Geist, ohne die der eine Gott seine volle Wirklichkeit nicht hat, gibt Gott als Vater zugleich den Geschöpfen eigenes Dasein, ein Dasein, das nicht durch seine Abhängigkeit von einer kontinuierlich wirkenden Allmacht des Vatersgottes und Schöpfers von vornherein schon jede Chance selbständigen Bestehens verloren hat, sondern mit der Bestimmung zur Partnerschaft mit Gott eine eigene Würde auch Gott selbst gegenüber empfängt.“ Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 126.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Begleiterscheinung des höheren Zieles Gottes.¹⁰⁷⁹ Daneben muss Gott auch die eigene Verborgenheit und Infragestellung durch die Geschöpfe in Kauf nehmen.¹⁰⁸⁰ Sogar seine eigene Gottheit steht – wie bereits erwähnt – im Verlauf der Geschichte, und prominenterweise am Kreuz, auf dem Spiel.¹⁰⁸¹

Trotzdem *kann* Gott Pannenberg zufolge auch aus dem Bösen noch Gutes entstehen lassen,¹⁰⁸² wie bereits bei der Thematisierung seiner Weltregierung deutlich wurde. Gott übernimmt Verantwortung für das Böse, er wandelt es zum Guten durch seine Versöhnung. Das Böse ist auch für Gott „sehr real und kostspielig“. Er ‚zahlt‘ im Kreuzestod.¹⁰⁸³ Allerdings darf Versöhnung Pannenberg zufolge *nicht* als Besänftigung des Zornes Gottes missverstanden werden, da die göttliche Liebe keiner solchen versöhnenden Umstimmung bedarf.¹⁰⁸⁴ Er schreibt programmatisch: „In der Spannung zwischen Macht und Ohnmacht des Schöpfers, im Tod seines Sohnes und mit der Verherrlichung beider durch den Geist nimmt der trinitarische Gott das Leid seiner Schöpfung auf sich selber. So ist er der Gott der Geschichte und ihrer Wahrheit.“¹⁰⁸⁵

Pannenberg betont, dass nicht bereits die Bedingtheit der Geschöpfe, ihr ontologischer Mangel gegenüber Gott, das Böse ist, auch wenn dieses damit in Verbindung steht. Die Wurzel des Bösen sieht er im Wunsch der endlichen Geschöpfe nach ‚Gottgleichheit‘, in ihrem aufständischen Streben gegen die eigenen Schranken. Letztlich ist es also nicht die Beschränktheit, sondern die Selbstständigkeit, welche – aufgrund der Gefahr der absoluten Selbstbehauptung – die Möglichkeit des Bösen birgt. Diese wird dann als Verselbstständigung bezeichnet. „Im Übergang von der gottgegebenen Selbstständigkeit zur Verselbstständigung liegt die Quelle des Leidens der Geschöpfe ebenso wie auch des Bösen, und, daraus folgend, derjenigen Leiden, die sie einander zufügen über das Maß ihrer Endlichkeit hinaus.“¹⁰⁸⁶ Diese Verselbstständigung richtet sich gegen den Schöpfer, aber auch gegen andere Geschöpfe.¹⁰⁸⁷ Die geschenkte Selbstständigkeit der Geschöpfe wird damit zum Wagnis Gottes, weil er sich selbst dem Schein der Überflüssigkeit und Nichtexistenz aussetzt.¹⁰⁸⁸

¹⁰⁷⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 194.

¹⁰⁸⁰ Vgl. a. a. O., 200.

¹⁰⁸¹ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 118.

¹⁰⁸² Vgl. Pannenberg, ST II, 194.

¹⁰⁸³ Vgl. a. a. O., 196.

¹⁰⁸⁴ Vgl. Pannenberg, ST III, 688.

¹⁰⁸⁵ Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 128.

¹⁰⁸⁶ Pannenberg, ST II, 199.

¹⁰⁸⁷ Vgl. a. a. O., 200.

¹⁰⁸⁸ Vgl. Pannenberg, ST III, 690.

Auch die physischen Leiden stehen in Pannenburgs Verständnis mit der Verselbstständigung im Zusammenhang. Durch die Verselbstständigung verfallen die Geschöpfe dem „Schicksal der Entropie“¹⁰⁸⁹, der zunehmenden „Erstarrung der lebendigen Systeme durch Alterung und Tod“¹⁰⁹⁰. Pannenberg interpretiert hier die Unterwerfung des Menschen unter Vergänglichkeit und die damit verbundene Auflösung der endlichen Gestalt mit dem thermodynamischen Grundprinzip der Entropie. Sowohl die Zukunft als auch die Entropie, die Zunahme an Unordnung im Laufe der Zeit, sind für die Geschöpfe ambivalent. Sie bedürfen der Zukunft, um als endliche Wesen zu existieren, aber aus der Zukunft kommt ihnen auch ihr Ende entgegen.¹⁰⁹¹

Die *einzig* Möglichkeit für den Menschen, dieser verhängnisvollen Verselbstständigung zu entgehen, ist laut Pannenberg, die eigene Endlichkeit in Demut vor dem ewigen Gott anzunehmen. Somit ist und bleibt der eschatologisch erhoffte Erweis der Gottheit Gottes auch nach den weiteren Reflexionen Pannenburgs die letzte Antwort auf die Theodizee.¹⁰⁹² Menschliche Herrschaft ist immer von Ungerechtigkeiten geprägt,¹⁰⁹³ aber zu Gottes Herrschaft gehört die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit.¹⁰⁹⁴ Wenn die Geschöpfe ihr nicht selbst begründetes, sondern immer verdanktes Dasein dankend annehmen, sind sie und werden sie auch über die eigene Endlichkeit hinaus mit dem Schöpferwillen verbunden sein und Anteil an der Herrlichkeit Gottes bekommen.¹⁰⁹⁵ Die Teilhabe an der Ewigkeit setzt laut Pannenberg eine Anerkennung der Gottheit Gottes¹⁰⁹⁶ und somit eine radikale Verwandlung des Sünders voraus, da dieser sonst in der Gegenwart Gottes vergehen würde.¹⁰⁹⁷ Diese Verwandlung bricht im Glauben bereits an und ist Teil des ständigen Prozesses der Identitätsbildung, in dem wir im Leben immer unterwegs zu uns selbst sind.¹⁰⁹⁸

Letztlich verweist Pannenberg in seiner Auseinandersetzung mit dem Leiden der Welt somit ‚nur‘ auf die Hoffnung auf das Reich Gottes und die christliche Erwartung einer kosmischen Erneuerung, in der alle gegenseitigen Verletzungen versöhnt werden.¹⁰⁹⁹ Theodizee kann es nur

¹⁰⁸⁹ Damit meint Pannenberg hier Folgendes: „Wer nicht neue Energie in sich aufzunehmen und dadurch sich selber zu überschreiten vermag, verfällt den entdifferenzierenden Wirkungen der Entropie.“ (Pannenberg, ST II, 199) Entropie meint in der Thermodynamik die Zunahme an Unordnung, die sich in thermodynamischen Prozessen immer vermehrt. Meiner Ansicht nach ist Pannenburgs Übertragung auf die Verselbstständigung der Geschöpfe gegenüber Gott hier recht weit hergeholt.

¹⁰⁹⁰ Ebd.

¹⁰⁹¹ Vgl. Pannenberg ST II, 118.

¹⁰⁹² Vgl. a. a. O., 201.

¹⁰⁹³ Vgl. Pannenberg, ST III, 628.

¹⁰⁹⁴ Vgl. a. a. O., 627.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Pannenberg, ST II, 201.

¹⁰⁹⁶ Vgl. Pannenberg, ST III, 647.

¹⁰⁹⁷ Vgl. a. a. O., 653.

¹⁰⁹⁸ Vgl. a. a. O., 687.

¹⁰⁹⁹ Vgl. a. a. O., 630.

in einer futurischen Eschatologie geben.¹¹⁰⁰ Ihm zufolge haben alle Menschen ein Verlangen nach dieser Ganzheit ihres Lebens, die sie nicht selbst herstellen können.¹¹⁰¹ Dementsprechend kann er auch die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, seiner Verborgenheit, in dieser Welt als Ankündigung des Gerichtes über die Welt interpretieren. Pannenberg hat kein Interesse an einer innerweltlichen Bearbeitung des Problems.¹¹⁰² Die ‚Wahrheit‘ der Geschichte, also ihre Ganzheit, kann nur von Gott selbst hergestellt werden und wird sich erst am Ende, in der Vollendung, offenbaren.¹¹⁰³

II.3. Gottes Wesen

Pannenberg beschreibt das Wesen Gottes in verschiedener Weise. Wie deutlich geworden ist, wird das Wesen Gottes zum einen stark mit seiner Herrschaft verbunden. Anders als in der Interpretation Michael Chiavones ist dies meines Erachtens jedoch nicht bereits eine Beschreibung der göttlichen Essenz.¹¹⁰⁴ Es gibt zwei zentrale Identifikationen: die des Geistes und der Liebe. Dazu kommt die Charakterisierung Gottes als wahrhaft unendlich.¹¹⁰⁵ Im Folgenden soll zunächst auf diese drei Beschreibungen eingegangen werden, bevor die Allmacht als zentrale Eigenschaft des Wesens Gottes bei Pannenberg eingehender thematisiert wird. Grundsätzlich geht Pannenberg davon aus, dass seine Form der Trinitätslehre die Probleme, die sich bei einem falschen Verständnis von Allmacht, Allgegenwart und Ewigkeit ergeben, löst, da diese Eigenschaften als Ausdruck der wesenhaften Liebe Gottes verstanden werden.¹¹⁰⁶

3.1 Gottes Wesen als Geist – Gottes Geist als Feld

„Gott ist Geist“ (Joh 4,24) wird von Pannenberg – neben „Gott ist Liebe“ (1. Joh 4,8) – als eine der wenigen biblischen Beschreibungen des *Wesens* Gottes identifiziert.¹¹⁰⁷

Wie bereits zu Beginn dieses Abschnitts (II.0.1) deutlich wurde, ist es Pannenberg sehr wichtig, die naturwissenschaftliche und die theologische Beschreibung der Welt in Zusammenhang bringen zu können. Seiner Ansicht nach muss die theologische Rede leer bleiben, wenn sie

¹¹⁰⁰ Vgl. Axt-Piscalar, Offenbarung als Geschichte, 733.

¹¹⁰¹ Vgl. Pannenberg, ST III, 647.

¹¹⁰² Vgl. Grenz, Reason for Hope, 101. Man kann natürlich argumentieren, dass auch eine eschatologische Antwort eine innerweltliche Bearbeitung für den Gläubigen darstellt.

¹¹⁰³ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 117.

¹¹⁰⁴ Vgl. Chiavone, The One God, 90. Zu diesen Identifikationen des Wesens Gottes äußert sich Chiavone sehr kritisch und beurteilt Pannengers Darstellung als „fatally flawed“ (a. a. O., 91).

¹¹⁰⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 429.

¹¹⁰⁶ Vgl. a. a. O., 480.

¹¹⁰⁷ Vgl. a. a. O., 428; „gerade im Geschehen seiner Liebe ist Gott Geist im Sinne der lebendigen Dynamik“

keine Beziehung zu der von Pannenberg wahrgenommenen allgemein anerkannten physikalischen Weltbeschreibung hat.¹¹⁰⁸ Um das Wirken und das Wesen Gottes als Geist zu plausibilisieren, greift Pannenberg daher auf den Begriff des Feldes aus der Physik zurück und postuliert eine theologische Aufnahme und produktive Deutungsmöglichkeit desselben.¹¹⁰⁹ Der Begriff des Feldes dient Pannenberg folglich als Vermittlung von schöpfungstheologischer und physikalischer Weltbeschreibung.¹¹¹⁰ Er ermöglicht es ihm zudem, sonst nicht beschreibbare Prozesse der Interaktion Gottes mit der geschöpflichen Welt auszudrücken, ist jedoch nicht als ontologische Beschreibung Gottes zu verstehen.¹¹¹¹

Zunächst ist das zentrale Thema der modernen Physik die Beschreibung von Bewegungsformen und sich bewegenden Kräften, das durch die Begriffe der Kraft und der Energie beschrieben wird.¹¹¹² Pannenberg zufolge musste durch die hier seit der Neuzeit mitgeführte Annahme, dass Kraft allein von Körpern ausgeht, die theologische Rede des Einwirkens des körperlosen Gottes auf das Weltgeschehen unverständlich werden. Entscheidend sei dabei die Annahme des Trägheitsprinzips, das nicht mehr ein Streben aller Dinge nach Ruhe – wie zuvor angenommen –, sondern ein Verbleiben der Dinge in ihrem Zustand (Bewegung *oder* Ruhe) voraussetzt. Gott sei nicht mehr als erster Beweger notwendig, sondern müsste zur Veränderung der trägen Zustände in der Lage sein, um noch als handelnd denkbar zu sein. Von einem unveränderlichen Gott jedoch könne keine Veränderung ausgehen.¹¹¹³

Die Lösung dieses Problems sieht Pannenberg in der Entwicklung der physikalischen Feldtheorie seit Michael Faraday,¹¹¹⁴ da dieser davon ausging, dass Kräfte selbstständige Realitäten sind und Körper *nur* deren Erscheinungsformen.¹¹¹⁵ Eine Masse ist in Faradays

¹¹⁰⁸ Vgl. Pannenberg, *The Doctrine of Creation and modern Science*, 7.

¹¹⁰⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 101.

Was bei einer Aufnahme physikalischer Begriffe in die christliche Theologie kritisch anzumerken ist, wie Hans-Dieter Mutschler bemerkt, dass diese meist nicht Christen sind oder waren, sondern eher apersonalen Religionen angehören und daher ein anderes Weltbild haben. Dies wird von Pannenberg nicht erwähnt oder reflektiert. Vgl. Mutschler, *Pannenberg: Theologie der Natur – natürliche Theologie*, 148 f.

¹¹¹⁰ Vgl. Beuttler, *Feldtheorie und Wirken Gottes*, 99.

¹¹¹¹ Vor diesem Missverständnis warnend vgl. Medley, George, *The Inspiration of God and Wolfhart Pannenberg's 'Field Theory of Information'*, 100.

¹¹¹² Vgl. Pannenberg, ST II, 99.

¹¹¹³ Vgl. Pannenberg, *Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, 1053.

¹¹¹⁴ Von der Möglichkeit der theologischen Rezeption des Begriffs geht Pannenberg affirmativ aus, auch wenn dieser seit Faraday viele Veränderungen erfahren hat. Vgl. Pannenberg, *Der Glaube an Gott und die Welt der Natur*, 17. Dies kann durchaus als kritischer Punkt angemerkt werden. Die heutige Physik ist weit über die Begrifflichkeit des Feldes, wie Faraday sie verstand, hinaus. Vgl. Medley, George, *The Inspiration of God and Wolfhart Pannenberg's 'Field Theory of Information'*, 99.

Ein weiterer wichtiger Bezugspunkt für Pannenberg ist die Feldontologie Albert Einsteins. Vgl. Pannenberg, *Geist als Feld – nur eine Metapher*, 259.

¹¹¹⁵ Vgl. Pannenberg, ST II, 100. Faraday entwickelt den Gedanken, dass dem elektromagnetischen Feld eine physikalische Realität einzuräumen ist (vgl. Faraday, *On the physical character of the lines of magnetic force*, 408). Er ist sich ausdrücklich bewusst, dass er mit seiner Theorie in den Bereich der Spekulation übergeht (vgl. a. a. O., 402).

Verständnis eine „Kraftkonzentration am jeweiligen Raumpunkt des Feldes“¹¹¹⁶. Darüber hinaus postulierte Faraday ein letztes, allumfassendes Kraftfeld.¹¹¹⁷

Der gemeinsame Gegensatz zur Reduktion der Kraft auf Körper oder Massen und das gleichzeitige Primat des Ganzen vor den Teilen bewogen Pannenberg zur Aufnahme des Feldbegriffs.¹¹¹⁸ Trotzdem nimmt er Abstand von einer *direkten* theologischen Interpretation des physikalischen Begriffs, da eine prinzipielle Differenz der Betrachtungsweisen der Weltwirklichkeit zwischen Physik und Theologie nicht abzustreiten ist, auch wenn beide dieselbe Wirklichkeit betrachten. Er fordert eine Begründung des Bezugs aus der Sachthematik heraus,¹¹¹⁹ die er jedoch gegeben sieht.

Pannenberg zufolge steht der physikalische Feldbegriff Faradays dem biblischen Verständnis des Geistes Gottes näher als dessen vorherrschender Interpretation seit Origenes, der die Unkörperlichkeit Gottes als *pneuma* mit Gottes Bestimmung als Vernunft (*mens*) verband.¹¹²⁰ So liegt es von „der Begriffs- und Geistesgeschichte her recht nahe, die Feldtheorien der modernen Physik zur christlichen Lehre von der dynamischen Wirksamkeit des göttlichen Pneuma in der Schöpfung in Beziehung zu setzen“¹¹²¹, da der Feldbegriff ja selbst ursprünglich ein metaphysischer Begriff gewesen sei.¹¹²² Da diese begriffsgeschichtliche These nicht belegbar ist, kann dies im Anschluss an Ulrich Beuttler durchaus kritisch betrachtet werden.¹¹²³ Einen weiteren Vorteil der Adaption des Feldbegriffs für Gottes Wesen sieht Pannenberg darin, dass durch die Autonomie des Feldes eine direkte Identifikation des Wesens mit einem Subjekt abgewehrt wird. Die Gottheit als Feld kann in den drei Personen gleichermaßen in Erscheinung treten.¹¹²⁴

¹¹¹⁶ Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 283. Vgl. Berkson, Fields of Force, 52 f., Vgl. auch Faraday, On the physical character of the lines of magnetic force, 418.

¹¹¹⁷ Vgl. Pannenberg, ST II, 100. Vgl. auch Pannenberg, The Doctrine of Creation and modern Science, 13. Pannenberg verweist hier auf Berkson. Dieser stellt fest, dass Faraday sich einem Verständnis von Kräften anschloss, das von einer Einheit aller Kräfte ausgeht (Berkson, Fields of Force, 1974, 31). Später schreibt Berkson zudem, dass diese Einheitstheorie bei Faraday zwar wichtig, aber wenig ausgeführt ist (a. a. O., 54).

Hans-Dieter Mutschler stellt hier auch einen Bezug zu Schelling her (vgl. Mutschler, Schöpfungsglaube und physikalischer Feldbegriff, 557). Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden. Mehr zum Verhältnis von Schelling und Pannenberg siehe Krüger, Malte Dominik, Schellings Spätphilosophie und Pannenburgs Geschichtstheologie. Thesen zu ihrem Verhältnis, in: Wenz, Gunter (Hg.), Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg (PSt 2), Göttingen 2016, 141-161.

¹¹¹⁸ Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 283.

¹¹¹⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 103.

¹¹²⁰ Vgl. Pannenberg, ST I, 414. Vgl. auch Origenes, De Principiis I,1, 3–7. Hier vorallem I,1,6.

¹¹²¹ Pannenberg, ST II, 102.

¹¹²² Vgl. Pannenberg, The Doctrine of Creation and modern Science, 12.

¹¹²³ Vgl. Beuttler, Feldtheorie und Wirken Gottes, 100. Der Bezug auf Jammer (vgl. Jammer, Art. Feld, 923), den Pannenberg anbringt, stützt diese begriffsgeschichtliche These nicht (vgl. Beuttler, Feldtheorie und Wirken Gottes, 101).

¹¹²⁴ Vgl. Pannenberg, ST I, 415.

Pannenberg beschreibt den Geist Gottes als „das Kraftfeld der machtvollen Gegenwart Gottes“¹¹²⁵. Er hebt hervor, dass die Unbegrenztheit des geometrischen Raumes nicht mit der Unermesslichkeit Gottes identifizierbar ist, da diese vorgestellten unbegrenzten Räume nicht „aktual unendlich“, sondern nur Abbild der „göttlichen Unendlichkeit im Geist des Menschen“¹¹²⁶ sind. Die Unendlichkeit Gottes ist die Voraussetzung und Bedingung der menschlichen Auffassung räumlicher Verhältnisse.¹¹²⁷ Der Schaffung der Vielfalt von Orten in der Schaffung von Geschöpfen geht die Mannigfaltigkeit des trinitarischen Lebens in sich selbst voraus.¹¹²⁸ Der konkreten Bestimmung von Raum- und Zeitgrößen muss laut Pannenberg eine „unendliche Ganzheit des Raumes und der Zeit“ vorausgehen.¹¹²⁹ Mit Beuttler muss hier jedoch angemerkt werden, dass sich aus dem physikalischen Feldbegriff kein ontologisches Primat des Feldes in seiner Ganzheit vor den Teilchen herleiten lässt, wie Pannenberg es hier postuliert.¹¹³⁰ Nach Hans-Dieter Mutschler handelt es sich bei der Annahme dieses Primats bei Faraday um dessen Privatphilosophie, nicht um seine eigentliche Theorie. Er hält die gesamte Argumentation bei Pannenberg für zu schwach und einer Willkür unterlegen, derer Pannenberg sich scheinbar selbst bewusst ist.¹¹³¹ Die Adaption hinkt an vielen Stellen und die Begrenztheit der Übertragbarkeit wird von Pannenberg immer nur stellenweise angemerkt. Laut Pannenberg ist das „Feld“ der göttlichen Unermesslichkeit und Ewigkeit Bedingung der Möglichkeit physikalischer Felder“¹¹³². Das unendliche göttliche Feld umfasst und durchdringt alle endlichen, kreatürlichen Felder.¹¹³³ Damit ist es das „Möglichkeitsfeld zukünftiger Ereignisse“ oder auch das „Kraftfeld des künftig Möglichen“.¹¹³⁴ Raum, Zeit, Energie und Kraft sind Eigenschaften des kosmischen Feldes.¹¹³⁵ Darin wird erneut deutlich, dass Pannenberg den zentralen Mehrwert der Adaption des physikalischen Feldbegriffs darin erkennt, dass dieser es ermöglicht, Kraftwirkungen unabhängig von Körpern zu denken.¹¹³⁶ Das ist – wie gezeigt wurde – entscheidend, wenn ein kraftvolles Wirken eines körperlosen Gottes

¹¹²⁵ A. a. O., 414.

¹¹²⁶ Pannenberg, ST II, 110.

¹¹²⁷ Vgl. Pannenberg, ST II, 110.

¹¹²⁸ Vgl. a. a. O., 107.

¹¹²⁹ Vgl. Pannenberg, Geist als Feld – nur eine Metapher (1996), 258.

¹¹³⁰ Vgl. Beuttler, Feldtheorie und Wirken Gottes, 100.

¹¹³¹ Vgl. Mutschler, Pannenberg: Theologie der Natur – natürliche Theologie, 146. Pannenberg schreibt: „Denkbar bleibt auch die umgekehrte Reduktion des metrischen Feldes der Raumzeit auf den Kraftbegriff.“ (Pannenberg, ST II, 101)

¹¹³² Pannenberg, Geist als Feld – nur eine Metapher (1996), 258.

¹¹³³ Vgl. Pannenberg, God as Spirit, 790. Vgl. auch ders., Der Glaube an Gott und die Welt der Natur, 24.

¹¹³⁴ Vgl. Pannenberg, ST II, 122 f.

¹¹³⁵ Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 286.

¹¹³⁶ Vgl. Pannenberg, Geist als Feld – nur eine Metapher (1996), 259. Vgl. auch Pannenberg, Der Glaube an Gott und die Welt der Natur, 17.

gedacht werden soll. Zudem wird deutlich, dass Pannenberg von einem unendlichen Raum ausgeht, den er direkt mit dem Gottesgedanken verbindet.¹¹³⁷

Die Unterscheidung der Zeit vom Raum ist in Pannenburgs Verständnis bereits eine Reflexion. Zeit ist fundamental für Raum.¹¹³⁸ Pannenberg zufolge ist die „Reduktion des Raumes auf die Zeit [...] Bedingung für die theologische Interpretation der Gegenwart Gottes im Raum als dynamische Wirksamkeit des göttlichen Geistes“¹¹³⁹. Die unterschiedlichen Zeiten der geschöpflichen Gegenwart sind Gott alle gegenwärtig, daher bedarf er keiner Erinnerung der Vergangenheit und keiner Erwartung der Zukunft.¹¹⁴⁰ Für Menschen hingegen ist die Zukunft verborgen; sie überrascht, da sie *nicht* aus dem Gegenwärtigen ableitbar oder erkennbar ist.¹¹⁴¹ Pannenberg geht von einem Primat der Zukunft gegenüber Gegenwart und Vergangenheit aus.¹¹⁴² Gott ist wahrhaft frei, demnach kann er – wie bereits dargestellt – als „Macht der Zukunft“¹¹⁴³ beschrieben werden. Mit Beuttler ist hier kritisch zu betonen, dass sich ein solches Verständnis nicht mit einem physikalischen Feldbegriff begründen lässt. Auch der Feldbegriff der Quantenfeldtheorie und jeder anderen physikalischen Feldtheorie ist an die Zeitstruktur gebunden, die Pannenberg hier versucht umzukehren. Der Umweg über philosophische Reflexionen, durch die eine solche Umkehrung ermöglicht wird, ist laut Beuttler möglich, hat aber nicht die Notwendigkeit, die Pannenberg unterstellt.¹¹⁴⁴

Pannenberg geht explizit über den physikalischen Feldbegriff hinaus.¹¹⁴⁵ Anders als die Physik hat die Theologie seiner Ansicht nach immer eine eschatologische Perspektive auf die Dimensionen des Raumes, der Zeit und der Kraft einzunehmen.¹¹⁴⁶ Der Geist Gottes hat Pannenberg zufolge „eine schöpferische, belebende Dynamik“¹¹⁴⁷. Er ist ein „alles durchdringendes und dynamisch durchwaltendes Feld“¹¹⁴⁸. Dies heißt jedoch nicht, dass Gott

¹¹³⁷ Vgl. Zelger, Impliziert der Begriff des Raumes den Gottesgedanken?, 46. Zelger sieht die Identifikation als gescheitert an. Zur Diskussion vgl. a. a. O., 55–60.

¹¹³⁸ Pannenberg bezieht sich hier auf Georg Picht (Picht, Die Zeit und die Modalitäten, 372). Beuttler betont, dass der ontologische Vorrang der Zeit vor dem Raum, den Pannenberg hier annimmt, keine physikalische – im Sinne seiner Rezeption der physikalischen Feldtheorie –, sondern eine philosophische Annahme ist. Vgl. Beuttler, Feldtheorie und Wirken Gottes, 102 f. Vgl. auch Mutschler, Pannenberg: Theologie der Natur – natürliche Theologie, 147.

¹¹³⁹ Pannenberg, ST II, 111.

¹¹⁴⁰ Vgl. a. a. O., 112. Mehr dazu siehe Allgegenwart II.4.3.3.

¹¹⁴¹ Vgl. Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1049.

¹¹⁴² Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 287.

¹¹⁴³ Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 14.

¹¹⁴⁴ Vgl. Beuttler, Feldtheorie und Wirken Gottes, 102.

¹¹⁴⁵ Vgl. Pannenberg, ST II, 123. Meiner Ansicht nach ist nicht das weiterführende Denken, sondern die scheinbare Notwendigkeit zu kritisieren, die Pannenberg seiner Interpretation unterstellt.

¹¹⁴⁶ Vgl. Pannenberg, The Doctrine of Creation and modern Science, 18.

¹¹⁴⁷ Pannenberg, ST I, 411 f.

¹¹⁴⁸ Pannenberg, Geist als Feld – nur eine Metapher (1996), 257.

teilbar sein könnte oder aus Teilen besteht.¹¹⁴⁹ Die schöpferische Dynamik des Geistes ist Ursprung der Kontingenz von Einzelgeschehnissen *und* der dauerhaften Gestalten geschöpflichen Daseins.¹¹⁵⁰ Die Lebewesen haben Geist Gottes im Sinne von Lebenskraft.¹¹⁵¹ Das Ziel der Geisdynamik ist es, „den geschöpflichen Gestalten durch Teilhabe an der Ewigkeit Dauer zu gewähren und sie gegen die aus der Verselbständigung der Geschöpfe folgenden Auflösungstendenzen zu behaupten“¹¹⁵². Die Auflösungstendenzen verbindet Pannenberg, wie oben bereits angeschnitten, mit dem Begriff der Entropie, den er aus der Thermodynamik entnimmt.¹¹⁵³

Auch das dynamische Feld Gottes, seine schöpferische Macht der Zukunft, ist als solches Feld trinitarisch strukturiert.¹¹⁵⁴ Hier wird die zentrale Stellung der Trinitätslehre für das Denken Pannenburgs erneut deutlich. Die drei göttlichen Personen sind ewige Konkretisierungen oder auch personale Zentren des „grenzenlosen Feld[es] der unthematischen Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung“¹¹⁵⁵. Auch die Person des Heiligen Geistes ist eine personale Konkretisierung der Wesenheit des einen Gottes als Geist.¹¹⁵⁶ Dies zu betonen ist Pannenberg wichtig, da sonst die Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes als Geist und der *Person* des Heiligen Geistes verwischt wird. Die Person des Heiligen Geistes ist nicht selbst ein Feld, sondern „einmalige Manifestation (Singularität) des Feldes der göttlichen Wesenheit“¹¹⁵⁷. Der Geist ist einerseits als Feld unpersönlich, soll aber andererseits als trinitarische Person neben Vater und Sohn gedacht werden.¹¹⁵⁸

An anderer Stelle schreibt Pannenberg jedoch: „Die Auffassung des göttlichen Lebens als dynamisches Feld gestattet es durchaus, den göttlichen Geist, der die drei Personen vereint, als vom Vater ausgehend und vom Sohn empfangen und zugleich als das beiden gemeinsame und gerade so auch von beiden verschiedene Kraftfeld ihrer Gemeinschaft zu denken.“¹¹⁵⁹

Hier wird die Unterscheidung wieder verwischt. Es findet sich bei Pannenberg leider keine klare terminologische Unterscheidung zwischen dem „göttlichen Geist“ und dem „Heiligen

¹¹⁴⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁵⁰ Vgl. Pannenberg, ST II, 124.

¹¹⁵¹ Vgl. Pannenberg, Der Glaube an Gott und die Welt der Natur, 23.

¹¹⁵² Pannenberg, ST II, 124.

¹¹⁵³ Vgl. a. a. O., 118 f.

¹¹⁵⁴ Vgl. a. a. O., 104.

¹¹⁵⁵ Pannenberg, ST I, 389.

¹¹⁵⁶ Vgl. Pannenberg, ST II, 104.

¹¹⁵⁷ Ebd.

¹¹⁵⁸ Vgl. Pannenberg, ST I, 415.

¹¹⁵⁹ Ebd. „Gott steht als Vater des Alls seiner Schöpfung gegenüber und ist durch seinen Logos Ursprung ihrer besonderen Gestaltungen, aber durch seinen Geist ist er in seinen Geschöpfen schöpferisch belebend gegenwärtig.“ Pannenberg, Der Glaube an Gott und die Welt der Natur, 24. Das schreibt Pannenberg im Zusammenhang seiner Beschreibung des göttlichen Kraftfeldes.

Geist“.¹¹⁶⁰ Dies wäre wünschenswert, um sein Anliegen durchführbarer zu gestalten. Pannenberg betont, dass der Geist sowohl das „gemeinsame göttliche Leben“ von Vater und Sohn ist und gleichzeitig als eigenes „Aktzentrum“ den beiden gegenübertritt.¹¹⁶¹ Vater und Sohn haben ihre Gemeinschaft nur durch den Geist, in dem ihnen das Wesen Gottes in unterschiedlicher Beziehung und somit in anderer Weise gegenübertritt.¹¹⁶² Als Person hat der Geist, genau wie die Personen des Vaters und des Sohnes, eine Selbstbeziehung, da er sich mit den beiden in seinem Verherrlichungshandeln in Einheit weiß.¹¹⁶³ Das Wissen um sich selbst, die individuelle Selbstbeziehung, wird hier zum entscheidenden Kriterium der Personalität des Geistes gegenüber dem Wesen Gottes. Zudem gewinnt er darin seine Personalität, dass er den anderen beiden Personen als eigenes Aktzentrum gegenübertritt, wenn er den Sohn auferweckt und darin Vater und Sohn verherrlicht.¹¹⁶⁴ Hier scheint wieder das Thema der Selbstunterscheidung auf, das unten bei der Thematisierung der Personalität wieder aufgegriffen werden soll (II.5.1).

Pannenberg thematisiert die Frage nach dem Verhältnis von Feld und Person auch im Zusammenhang der Frage nach anderen, selbstständigen Teilfeldern im kosmischen Feld des Geistes, konkret in Bezug auf die Frage nach den Engeln als solchen selbstständigen Teilfeldern. Dabei greift er auf sein Verständnis des Personenbegriffs zurück und schreibt, dass „der Begriff der Person religionsphänomenologisch auf die erfahrene Einwirkung nicht voll durchschaubarer ‚Mächte‘ bezogen ist, deren Einwirkung auf den Menschen und seine Welt eine so oder so bestimmte Richtung hat und sich daher als ‚Wille‘ bekundet, ohne daß man berechtigt wäre, weitergehende anthropomorphe Vorstellungen damit zu verbinden.“¹¹⁶⁵ Die Rede von „Engeln [ließe sich] sehr wohl auf Kraftfelder und Sphären beziehen“¹¹⁶⁶. Engel können daher Pannenberg zufolge durchaus als ‚personale Geistwesen‘ oder Teilfelder des kosmischen Feldes verstanden werden.¹¹⁶⁷ Die hier angedeutete Behandlung anderer Mächte, die zwischen Gott und dem Menschen stehen, kann mit Martin Hailer durchaus gewürdigt werden. Hailer betont jedoch, dass der Fokus Pannenburgs, die trinitarische Einheit denkbar zu

¹¹⁶⁰ Dies kritisiert Mühling als äquivoke Verwendung des Geistbegriffs für das Wesen Gottes und die trinitarische Person des Geistes. Vgl. Mühling-Schlapkohl, *Gott ist Liebe*, 266.

¹¹⁶¹ Reinhard Leuze betont, dass es sich bei diesen Schwierigkeiten nicht um Pannenberg-spezifische Probleme handelt, sondern um ungelöste Fragen der Trinitätslehre. Jedoch urteilt er scharf, dass diese Fragen durch Pannenburgs Behandlung eher ungeklärter seien als vorher. Vgl. Leuze, *Drei Personen oder Feldtheorie?*, 138.

¹¹⁶² Vgl. Pannenberg, *ST I*, 415.

¹¹⁶³ Vgl. a. a. O., 416.

¹¹⁶⁴ Vgl. a. a. O., 415.

¹¹⁶⁵ Pannenberg, *Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft*, 286.

¹¹⁶⁶ Ebd.

¹¹⁶⁷ Vgl. ebd.

machen, die Frage nach den Erfahrungen von anderen Mächten uninteressant erscheinen lässt.¹¹⁶⁸

Insgesamt kann die Adaption des physikalischen Feldbegriffs bei Pannenberg nicht als gelungen gelten. Er wird in vereinnahmender Weise mit einem theologischen Feldbegriff vermischt, der nicht klar genug gegen einen physikalischen Begriff abgegrenzt wird.¹¹⁶⁹ Beuttler urteilt: „Pannenburgs Feldtheorie stellt den Versuch dar, ein sowohl metaphysisch als auch physikalisch begründetes Modell für das dynamische Geistwirken zu geben. Der Feldbegriff kann diese Begründungslast aber nicht tragen.“¹¹⁷⁰ Ein positiveres Urteil fällt dagegen Mutschler, der den Feldbegriff als gelungene Metapher für das Wirken des Geistes interpretiert,¹¹⁷¹ da hier materialistischen und personalen Missverständnissen vorgebeugt werden kann.¹¹⁷² Dieser Würdigung ist zuzustimmen. Jedoch ist in Erinnerung zu rufen, dass Pannenberg selbst den personalen Charakter des Geistes betont und darauf hinweist, dass sich um mehr als nur eine Metapher handelt.

Qualitativ beschreibt Pannenberg das Feld des trinitarischen Wesens Gottes als den die Personen zu einer Lebensgemeinschaft verbindenden Geist *der Liebe*.¹¹⁷³ Die „positive Bezogenheit“ der Gemeinschaft der drei trinitarischen Personen wird sowohl dem trinitarischen Leben Gottes als auch dem Geist als trinitarischer Person zugeordnet.¹¹⁷⁴ Auch von menschlichen Lebensgemeinschaften kann gesagt werden, dass sie ‚einen Geist‘ haben als Beschreibung einer gemeinschaftlichen Interessenausrichtung oder Ähnlichem. Aber anders als solche menschlichen Gemeinschaften können sich die drei Personen der Trinität nicht vom Gemeinschaftsgeist abwenden. Sie haben keine Selbstständigkeit außerhalb der göttlichen Gemeinschaft und können sich dieser nicht entziehen.¹¹⁷⁵

3.2 Gottes Wesen der Liebe

Pannenberg sieht in der Charakterisierung des Wesens Gottes als Liebe die Zusammenfassung des ganzen Offenbarungsgeschehens. Damit geht diese noch über die dargestellte Bezeichnung

¹¹⁶⁸ Vgl. Hailer, Gott und die Götzen, 56.

¹¹⁶⁹ Vgl. Beuttler, Feldtheorie und Wirken Gottes, 103.

¹¹⁷⁰ Ebd. Ein ähnlich negatives Urteil fällt auch Leuze, vgl. Leuze, Drei Personen oder Feldtheorie?, 137.

¹¹⁷¹ Vgl. Mutschler, Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff nach Wolfhart Pannenberg, 545 f.

¹¹⁷² Vgl. Chiavone, The One God, 96.

¹¹⁷³ Vgl. Pannenberg, ST I, 415.

¹¹⁷⁴ Vgl. Pannenberg, ST II, 104.

¹¹⁷⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 415. Grenz stellt dar, dass gerade die scheinbar fehlende Unterscheidung zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist an Pannenburgs Pneumatologie kritisiert wurde (vgl. Grenz, Reason for Hope, 143). Grenz selbst sieht diese Kritik nicht als treffend an und urteilt, dass es ein komplexes Verhältnis der Teilhabe aller Geister am göttlichen Geist gebe, welches eine echte Unterscheidung ausschließe (vgl. a. a. O., 144).

Gottes als Geist hinaus.¹¹⁷⁶ Beide Aussagen beschreiben zwar die gleiche Einheit des Wesens. Die Liebe ist jedoch die „inhaltlich konkrete Gestalt des ‚Geistes‘ als Eigenart des göttlichen Wesens“¹¹⁷⁷.

Wenn Liebe keine einzelne Eigenschaft Gottes, sondern sein Wesen ist, dann müssen alle Eigenschaften Gottes als Manifestationen der göttlichen Liebe interpretiert werden.¹¹⁷⁸ Dementsprechend spricht Pannenberg von der göttlichen Allmacht auch als allmächtige Liebe oder als Allmacht der Liebe. Diese allmächtige Liebe ist zum einen der Vollzug der gegenseitigen Selbstunterscheidung der drei trinitarischen Personen voneinander.¹¹⁷⁹ Die Liebe ist zum anderen die Einheit des göttlichen Seins von Vater, Sohn und Geist.¹¹⁸⁰ Sie ist jedoch keine vierte Hypostase, sondern die trinitarischen Personen lieben einander und gewinnen dadurch sich selbst.¹¹⁸¹

Pannenberg betont in Auseinandersetzung mit Jüngels Theologie, dass Gott *nicht* „der ewig sich selbst Liebende“¹¹⁸² ist. Die trinitarischen Personen lieben einander *als andere*. Wenn sie dies nicht tun würden und nur *sich selbst* im Anderen liebten, dann würde der Liebe laut Pannenberg die Hingabe fehlen, die Voraussetzung ist dafür, dass man sich durch die Gegenliebe des Anderen *selbst* neu empfängt.¹¹⁸³ Die Unterschiedenheit der Personen generiert sich in Pannenbergs Verständnis durch deren unterschiedliche wechselseitige Selbstunterscheidung.¹¹⁸⁴

Die Einheit der Liebe ist folglich immer diejenige, die den Anderen bejaht, ohne dessen Anderssein, seine Besonderheit und seine Verschiedenheit zu beseitigen. In Bezug auf die Geschöpfe bedeutet dies, dass Gott die Geschöpfe bejaht und sie will – gerade als solche endlichen Geschöpfe im Unterschied zu sich selbst.¹¹⁸⁵ Damit wird die Trennung des Geschöpfes von Gott *durch Gott* beseitigt, aber nicht dessen Unterschied von Gott.¹¹⁸⁶ Aus diesem Verständnis entsteht auch Pannenbergs Problem mit einer verselbstständigenden Ablösung des Geschöpfes von seinem Schöpfer.

¹¹⁷⁶ Vgl. Pannenberg, ST I, 428.

¹¹⁷⁷ A. a. O., 461.

¹¹⁷⁸ Vgl. a. a. O., 480.

¹¹⁷⁹ Vgl. a. a. O., 455.

¹¹⁸⁰ Vgl. a. a. O., 459.

¹¹⁸¹ Vgl. a. a. O., 460. Der Irrtum, das Wesen Gottes – ob als Geist oder als Liebe beschrieben – als viertes neben die Personen zu stellen, ist eine Gefahr, der sich wohl jede Trinitätstheologie aussetzt und die stets bestritten werden muss.

¹¹⁸² Jüngel, GaGdW, 451. Pannenberg bezieht sich kritisch auf Jüngel und dessen Auseinandersetzung mit der Kritik Feuerbachs an der Beschreibung Gottes als Liebe. Pannenberg deutet dabei auf die tieferliegenden Probleme in Jüngels Darstellung hin (vgl. Pannenberg, ST I, 460 Anm. 195).

¹¹⁸³ Vgl. Pannenberg, ST I, 460.

¹¹⁸⁴ Dazu mehr in Bezug auf die Personalität vgl. II.5.1.

¹¹⁸⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 482.

¹¹⁸⁶ Vgl. a. a. O., 481.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Das trinitarische Leben ist die Entfaltung der Liebe Gottes.¹¹⁸⁷ Die Einheit der göttlichen Personen ist die Einheit der Liebe. Die wechselseitige Liebe ist laut Pannenberg jedoch nicht nur Bezeichnung von Tätigkeit, sondern auch eine *Macht*.¹¹⁸⁸ „Nicht die Personen sind der Liebe mächtig, sondern die Liebe hebt die Personen über sich selbst hinaus und konstituiert sie dadurch in ihrem Selbstsein.“¹¹⁸⁹ Die Liebe hat eine eigene Mächtigkeit über die Personen – im menschlichen Bereich kann das mit vielen Beispielen belegt werden. Verliebte scheinen manchem fast fremdbestimmt. Pannenberg zufolge ist jedoch die gegenseitige Hingabe der sich Liebenden gerade keine „einseitige Abhängigkeit im Sinne einer fremdbestimmten Hörigkeit“¹¹⁹⁰, da sie wechselseitig geschieht. In jeder Verbundenheit zwischen zwei Personen herrscht die Macht der Liebe, oder auch „der Geist der Gemeinschaft von Ich und Du“¹¹⁹¹. Aber es lässt sich doch hier noch kritisch fragen, ob die Liebe nicht doch eine Selbstständigkeit gegenüber den drei Personen erhält, wenn sie eine eigene Mächtigkeit haben soll.

Die vollkommene Gestalt der gegenseitigen, liebevollen Hingabe aneinander findet sich laut Pannenberg zwischen den trinitarischen Personen. Die Macht der Liebe zwischen diesen ist der Geist der trinitarischen Lebensgemeinschaft.¹¹⁹² Folglich ist die Macht der Liebe gleichzusetzen mit der Macht des Geistes – auch die Liebe wird in dieser Darstellung Pannenburgs zu einem dynamischen Feld.¹¹⁹³

Der Vollzug des Wesens Gottes als Liebe ist die gegenseitige ekstatische Einwohnung der drei Personen.¹¹⁹⁴ Das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater bezeichnet Pannenberg als den ‚Grundvollzug‘ der göttlichen Liebe. Der Geist tritt Sohn und Vater gegenüber, vereint und bezeugt deren Einheit in Unterschiedenheit. Auch hier – wie bei der Beschreibung des Wesens Gottes als Geist – nimmt die Person des Geistes wieder eine gewisse Sonderstellung ein. Sowohl Geist als auch Liebe sind das Wesen der Gottheit einerseits und treten den anderen beiden Personen als selbstständige Hypostase – als Heiliger Geist – gegenüber.¹¹⁹⁵ Der Geist garantiert die Einheit des göttlichen Wesens.

Diese scheinbare Sonderstellung des Geistes gegenüber den anderen beiden Personen relativiert sich jedoch wieder, wenn berücksichtigt wird, dass jede der drei Personen ihre eigene

¹¹⁸⁷ Vgl. a. a. O., 482.

¹¹⁸⁸ Vgl. a. a. O., 460.

¹¹⁸⁹ A. a. O., 461.

¹¹⁹⁰ Ebd. Pannenberg bezieht sich hier auf Buber und dessen dialogische Personalität.

¹¹⁹¹ Ebd.

¹¹⁹² Vgl. ebd.

¹¹⁹³ „„Geist“ wurde im vierten Abschnitt dieses Kapitels als dynamisches Feld beschrieben, und das gilt nun auch für die Konkretion der göttlichen Geistwirklichkeit als Macht und ‚Feuer‘ der Liebe, das die göttlichen Personen durchglüht und vereint und als das Licht der Herrlichkeit Gottes von ihnen ausstrahlt.“ A. a. O., 462.

¹¹⁹⁴ Vgl. ebd.

¹¹⁹⁵ Vgl. a. a. O., 463.

„Sonderstellung“ im Denken Pannenburgs einnimmt. Alle drei sind Personen, weil sie sich voneinander selbstunterscheiden, aber da sie dies auf je unterschiedliche Weise tun, sind sie voneinander in ihrem Personsein unterschieden. So wird das Wesen der Gottheit in besonderer Weise durch den Vater zugänglich, aber dies wiederum *nur* durch den Sohn. In ihm kommt das innere, dynamische göttliche Leben besonders deutlich zum Vorschein, da er sich in Sendung und Inkarnation am deutlichsten vom Wesen Gottes selbst unterscheidet. Wie bereits deutlich geworden ist, sind wiederum alle drei Personen Konkretionen des Feldes der Gottheit.¹¹⁹⁶

Die Unterschiedenheit der Personen der göttlichen Liebe ist laut Pannenberg nicht aus dem Begriff der Liebe herzuleiten. Die Unterschiede ihrer Einheit sind nur durch das geschichtliche Offenbarungshandeln Gottes zugänglich. Von diesem Offenbarungsgeschehen her unterscheidet Pannenberg auch verschiedene Aspekte der Liebe als die Eigenschaften Gottes in seinem Handeln. Die Liebe ist dabei die konkrete Wirklichkeit der Vereinigung dieser Aspekte, nicht nur ein abstrakter Sammelbegriff. Zu diesen Eigenschaften zählen „Güte, Barmherzigkeit, Treue, Geduld und Huld, ferner Gerechtigkeit und Treue, Weisheit und Geduld“¹¹⁹⁷. Diese Aspekte der Liebe können als Eigenschaften des Handelns Gottes unter verschiedener Hinsicht verstanden werden. Sie gehen nicht über den Gedanken der göttlichen Liebe hinaus, sondern beschreiben nur verschiedene Seiten derselben. Von diesen Eigenschaften unterscheidet Pannenberg solche, die die Gottheit Gottes selbst beschreiben.¹¹⁹⁸ Um diese soll es nun im Folgenden gehen.

3.3 Die Unendlichkeit des Wesens Gottes in seinen Eigenschaften

Das eine Wesen Gottes manifestiert sich laut Pannenberg in der Vielfalt der göttlichen Eigenschaften.¹¹⁹⁹ Dies führt unweigerlich zu der Frage, wie sich die Vielfalt der Eigenschaften zu der Einheit des göttlichen Wesens verhält. Denn auch wenn Gott Eigenschaften zugeschrieben werden können und sollen, so geht Gott als lebendiges Wesen doch nicht in diesen auf.¹²⁰⁰ Pannenberg problematisiert Verhältnisbestimmungen, die entweder zu einer Auflösung und Widersprüchlichkeit des Wesens Gottes führen oder die Eigenschaften als reine Projektionen des menschlichen Verstandes auf ein einheitliches göttliches Wesen erscheinen lassen, das dann gar keine Eigenschaften mehr hat. Den Grund dieser Missverständnisse sieht Pannenberg in der Bestimmung Gottes als Ursache oder Ursprung der Welt, welcher der Welt

¹¹⁹⁶ Vgl. a. a. O., 464.

¹¹⁹⁷ a. a. O., 466.

¹¹⁹⁸ Vgl. ebd.

¹¹⁹⁹ Vgl. a. a. O., 482.

¹²⁰⁰ Vgl. a. a. O., 390.

beziehungslos und in „transzendente[r] Selbstidentität“¹²⁰¹ gegenübersteht. Bereits die Beziehungslosigkeit wäre doch eine relationale Bestimmung.¹²⁰² Das göttliche Wesen muss relational verstanden werden und demnach auch Eigenschaften haben.

Die Eigenschaften Gottes sind zum einen Erscheinungsformen seines Wesens, der Liebe, und zum anderen Manifestationen seiner Unendlichkeit.¹²⁰³ Pannenberg hält die Unendlichkeit Gottes für notwendig zum Gottesbegriff als allgemeinen, philosophischen Begriff gehörig. Erst durch konkretes Handeln Gottes wird der Gottesbegriff weiter spezifiziert und gewinnt konkretere Eigenschaften.¹²⁰⁴ Die offenbarende Liebe Gottes ist die Einheit des wahrhaft Unendlichen.¹²⁰⁵

Pannenberg unterscheidet zwischen einem falschen – einem rein mathematischen – und dem wahren Unendlichkeitsverständnis. Das „wahrhaft Unendliche [ist] sowohl vom Endlichen verschieden[, übergreift aber] auch diese Differenz“¹²⁰⁶. Richtig verstanden muss das Unendliche zwar vom Endlichen verschieden werden, darf aber nicht durch das Endliche eingeschränkt werden, da es sonst nicht wirklich unendlich wäre, sondern nur im Gegensatz zur Endlichkeit gedacht werden würde. Dies wäre dann eine falsche Verwendung des Unendlichkeitsbegriffs. Das wahre Unendliche muss vielmehr das Endliche einschließen, es darf an ihr keine Grenze finden, da das Unendliche keine Grenze hat. Ewigkeit, Allmacht und Allgegenwart explizieren Gottes wahre Unendlichkeit in Bezug auf Zeit, Kraft und Raum.¹²⁰⁷ Allmacht wäre dann göttliche, wahrhaft unendliche Kraft, eine Kraft, die auch die endliche Kraft einschließt und die Differenz zu dieser wieder umfasst. Es ist interessant, dass Pannenberg nicht von unendlicher Macht, sondern von Kraft spricht und damit Macht und Kraft praktisch identifiziert. Diese Nähe wurde bereits bei der Beschreibung Gottes als Kraftfeld festgestellt (II.3.1).

Im Folgenden werden diese Eigenschaften Gottes im Einzelnen vorgestellt.

¹²⁰¹ Vgl. a. a. O., 394.

¹²⁰² Vgl. a. a. O., 397.

¹²⁰³ Vgl. a. a. O., 482.

¹²⁰⁴ Vgl. a. a. O., 387. Hier scheint meiner Ansicht nach eine Unterscheidung zwischen natürlichem und offenbartem Gottesbegriff auf.

¹²⁰⁵ Vgl. a. a. O., 480.

¹²⁰⁶ A. a. O., 387. Zur Aufnahme des Begriffs aus der Philosophie insbesondere von Hegel vgl. Axt-Piscalar, Christine, Das wahrhaft Unendliche. Zum Verhältnis von vernünftigem und theologischem Gottesgedanken bei Wlfhart Pannenberg, in: Lauster, Jörg u. Oberdorfer, Bernd (Hg.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009, 319–337.

Pannenberg arbeitet sich auch an Falk Wagners Kritik am Allmachtsverständnis ab. Letzterer bezieht sich in seinen Ausführungen auf Hegel (vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 236 f.) Meiner Ansicht nach ist Bauke-Ruegg darin zuzustimmen, dass Wagners Ansatz letztlich zu einer Abschaffung Gottes führt (vgl. a. a. O., 238).

¹²⁰⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 430.

3.3.1 Heiligkeit

Unendlichkeit wird durch die Heiligkeit als Gottes Unendlichkeit qualifiziert. Der „Gedanke der Unendlichkeit als Unendlichkeit *Gottes* [bedarf] zu seiner Erläuterung der Aussage der Heiligkeit“¹²⁰⁸. So wie die Unendlichkeit im Gegensatz zur Endlichkeit steht, aber diesen Gegensatz wieder umgreift, so ist die Heiligkeit Gottes vom Profanen unterschieden, greift aber in die profane Welt ein.¹²⁰⁹

Gottes Handeln ist dementsprechend heiliges Handeln. Die Heiligkeit Gottes kann zwar als zerstörerische Macht wahrgenommen werden, begründet aber auch die neue Hoffnung auf Heil trotz des Gerichts.¹²¹⁰ Dabei bezieht sich Pannenberg auf den alttestamentlichen Gedanken der „Eiferheiligkeit“¹²¹¹ des Gottes Israels, der sein Volk in exklusiver Weise beansprucht.¹²¹² Hingegen ist der Zorn Gottes laut Pannenberg keine Eigenschaft Gottes, sondern nur die „vernichtende Auswirkung seiner Heiligkeit“¹²¹³. Für Pannenberg gehören das Wesen und die Herrschaft Gottes essenziell zusammen. Aus Gottes – von der Welt der Profanität verschiedener – heiliger Herrschaft gehen sowohl die aufrichtenden wie die zerstörerischen Effekte der Heiligkeit aus. Das ist interessant, weil Pannenberg demnach Bedrohung und Zuversicht, Gericht und Heil beide aus derselben Qualität Gottes heraus beschreiben kann.

Gott ist in seiner Heiligkeit wahrhaft frei. Er ist nicht daran gebunden, als Reaktion auf die Handlungen der Menschen zu agieren.¹²¹⁴ Daraus kann geschlussfolgert werden, dass das Handeln des Menschen in Pannenburgs Verständnis im Kern immer reaktionär ist. Menschen sind an die Handlungen anderer Menschen und Gottes gebunden, weil sie nicht wahrhaft frei sind und also auch nicht wahrhaft frei reagieren können. Wirklich freies Handeln ist schöpferisches Handeln, das allein Gott wirken kann. Geschöpfliche Spontanität ist dann für Pannenberg wenigstens teilweise eine Illusion.

Trotzdem bleibt Gott in seiner Heiligkeit und Freiheit der Gott, der die Liebe und Geist ist. So bindet Pannenberg die Liebe und Freiheit Gottes in seinem Handeln aneinander. „Liebe und Freiheit Gottes sind untrennbar verbunden, aber die Freiheit der Liebe darf nicht mit einem Willkürakt verwechselt werden. Andererseits ist die Liebe Gottes auch nicht im Sinne der Gewalt eines Affektes zu verstehen, der alle persönliche Freiheit überwältigt.“¹²¹⁵ Das erinnert

¹²⁰⁸ A. a. O., 429.

¹²⁰⁹ Vgl. a. a. O., 432.

¹²¹⁰ Vgl. a. a. O., 431.

¹²¹¹ v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, 203 ff.

¹²¹² Vgl. Pannenberg, ST I, 431.

¹²¹³ A. a. O., 474.

¹²¹⁴ Vgl. a. a. O., 432.

¹²¹⁵ Pannenberg, ST II, 34.

an den Aspekt der Treue Gottes, der bereits in Bezug auf sein Handeln thematisiert wurde (II.2.2).

Im Rückbezug auf die Wesensbestimmung als Geist verdeutlichen beide – Heiligkeit und Geisthaftigkeit – Pannenberg zufolge, dass Gott in seiner Transzendenz dem von ihm Verschiedenen Anteil gibt an seinem eigenen Leben. In der schöpferischen Dynamik des Geistes bringt Gott das von sich Verschiedene, das Geschöpfliche, das Profane hervor. Die Heiligkeit umgreift als wahre Unendlichkeit dieses Profane – diese Endlichkeit –, ohne dabei den Unterschied zwischen sich und dem Endlichen aufzulösen. Diese Bewegung bleibt – so gut sie vielleicht Gottes Wesen und Wirken zu beschreiben vermag – laut Pannenberg doch geheimnisvoll.¹²¹⁶

3.3.2 Ewigkeit

Genau wie zuvor die Heiligkeit meint Pannenberg in der Ewigkeit Gottes eine paradigmatische Durchführung der wahren Unendlichkeit zu erkennen. Die Ewigkeit als Unendlichkeit steht der Zeit als Endlichkeit nicht nur entgegen, sondern ist positiv auf diese bezogen und umfasst sie.¹²¹⁷ Nur so kann Gott als in der Zeit und damit in der Geschichte handelnd gedacht werden. Jan Schole stellt heraus, dass sich Pannenberg in seinem Verständnis von Ewigkeit stark auf Plotin und Boethius bezieht.¹²¹⁸

Pannenberg bestimmt die Ewigkeit Gottes zunächst so, dass der Geist Gottes in sich unbegrenzt lebendig, also unvergänglich ist.¹²¹⁹ Dies bezieht er auf den Gedanken „unveränderte[r] Selbigkeit Gottes“ im Alten Testament. Gottes Gegenwart umfasst das Vergangene und das Künftige als lebendiger Gott.¹²²⁰ Die Ewigkeit Gottes erscheint folglich in seiner Lebendigkeit als allzeitliche Gegenwart.¹²²¹ Das Verständnis von Lebendigkeit, das darin impliziert zu sein scheint, kann als relativ statisch interpretiert werden. Lebendigkeit könnte auch ein Maß an Veränderlichkeit fordern, welches das Gottesbild Pannengers noch nicht herzugeben scheint.¹²²²

¹²¹⁶ Vgl. Pannenberg, ST I, 433.

¹²¹⁷ Vgl. a. a. O., 441.

¹²¹⁸ Vgl. Schole, Der Herr der Zeit, 40.

¹²¹⁹ Vgl. Pannenberg, ST I, 433.

¹²²⁰ Vgl. Pannenberg, ST I, 434.

¹²²¹ „Daher folgt aus der Ewigkeit Gottes seine Allgegenwart.“ Pannenberg, ST I, 444.

¹²²² Ein Beispiel für eine andere, radikalere Interpretation zum Stichwort der Lebendigkeit Gottes ist der Ansatz von Günter Thomas (vgl. Thomas, Günter, Gottes Lebendigkeit: Beiträge zur Systematischen Theologie, Leipzig 2019). Dieser geht von einer echten Veränderung in Gott aus, die Neues in und für Gott bringt (vgl. a. a. O., 47). Er interpretiert die Unveränderlichkeit Gottes als Treue Gottes zu seinen Zielen, die jedoch eine Veränderung der Handlungsstrategien Gottes durchaus ermöglichen (vgl. a. a. O., 49). Zudem will Thomas die Menschwerdung Gottes in Jesus so ernst genommen wissen, dass darin die Risikobereitschaft und göttliche Verletzlichkeit zum Vorschein treten (vgl. a. a. O., 112). Allmacht wird dann zu einem radikal eschatologischen Prädikat, das die

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Gott hat laut Pannenberg in seiner Ewigkeit nicht keine Zeit, sondern ist jeder Zeit gegenwärtig und hält sich jede Zeit gegenwärtig.¹²²³ Es gibt keine Sukzession in Gott.¹²²⁴ Gott darf jedoch nicht als unveränderlich zeitlos und darin ewige, unterschiedslose Identität verstanden werden. Dieses Problem wird seiner Ansicht nach durch die Trinitätslehre gelöst, da diese es ermöglicht, von Gott als differenzierter Einheit zu sprechen.¹²²⁵

Es ist die Einheit der Ewigkeit, die einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Zeitpunkten schafft. Hier wird wieder das Primat des Ganzen vor den Teilen deutlich, das im Denken Pannenburgs prägend ist. Wenn Menschen oder Geschöpfe im Allgemeinen zeitübergreifende Dauer erleben, ist dies aus Pannenburgs Perspektive bereits Antizipation der eschatologischen Teilhabe an der Ewigkeit Gottes.¹²²⁶ Anders als die Geschöpfe hat Gott die Zukunft nicht vor sich. Er ist als Schöpfer „ewig, weil er keine Zukunft außer sich hat, sondern die Zukunft seiner selbst und alles von ihm Verschiedenen *ist*“.¹²²⁷ Dies führt erneut auf den Gedanken der Freiheit Gottes als „Macht der Zukunft“.¹²²⁸ Gott ist vollkommen frei, da er sowohl freier Ursprung seiner selbst als auch der Geschöpfe ist. Er ist „der ewige Gott in absoluter Freiheit – in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist“.¹²²⁹ In dieser Freiheit ist Gott allein seiner eigenen Zukunft – und damit auch der Zukunft der Schöpfung – mächtig.

Davon ausgehend entwickelt Pannenberg den Gedanken der Allwissenheit. „Alles ist ihm gegenwärtig und wird von ihm in seiner Gegenwart festgehalten.“¹²³⁰ Pannenberg versteht Allwissenheit als sich „Gegenwärtighalten“¹²³¹. Dies führt zur nächsten Eigenschaft: der Allgegenwart.

Hoffnung auf das Eschaton als Ort des transformativen Handelns Gottes ausdrückt. Thomas fordert eine Umstellung von der Ursprungs- auf eine Zukunftsorientierung (vgl. a. a. O., 238). Diese Zukunftsorientierung ist in Pannenburgs Denken durchaus gegeben (II.2.4.2). Gott kommt aus der Zukunft mächtig handelnd auf uns zu.

¹²²³ Dies ist eine Anleihe von Plotin. Vgl. Pannenberg, ST I, 436. Schole stellt hier als Problem heraus, dass Gott, wenn er allen Zeiten gegenwärtig ist, die Zeit nicht als solche erfahren kann. Er ist demnach nur dem Inhalt, nicht dem Verlauf der Zeit gegenwärtig. Dies wird von Schole als Mangel in Pannenburgs Ewigkeitsverständnis herausgestellt. Vgl. Schole, Der Herr der Zeit, 44.50. Auch kritisch zu Pannenburgs Verständnis von Ewigkeit als wahrer Unendlichkeit vgl. Rice, Trinity and History, 72–74.

¹²²⁴ Vgl. Schole, Der Herr der Zeit, 48.

¹²²⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 438. „Begründet schon die Lehre von der immanenten Trinität die Vorstellung einer Vielheit in der Lebensganzheit des einen Gottes, die ihm ewig gegenwärtig ist, so begründet die Lehre vom heilsökonomischen Wirken der trinitarischen Personen das Dasein einer Vielheit von Geschöpfen und ihre Einbeziehung in das Leben Gottes zur Teilhabe an seiner ewigen Herrlichkeit.“ A. a. O., 441.

¹²²⁶ Vgl. a. a. O., 443. Jan Schole betont, dass dies für die Naturwissenschaft eine provokante These ist, da sie impliziert, dass allein durch die Ewigkeit Gottes Naturgesetze ermöglicht werden. Vgl. Schole, Der Herr der Zeit, 45.

¹²²⁷ Pannenberg, ST I, 443. Hervorhebung von der Autorin.

¹²²⁸ Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 14.

¹²²⁹ Pannenberg, ST I, 443.

¹²³⁰ A. a. O., 411.

¹²³¹ Ebd.

3.3.3 Allgegenwart

Wie deutlich wurde, sind alle Dinge aller Zeiten Gott in seiner Ewigkeit gegenwärtig. Die Eigenschaft der Allgegenwart betont dagegen, dass auch *Gott* allen Dingen und allen Orten gegenwärtig ist. Trotzdem will Pannenberg das Wesen Gottes nicht als „durch das ganze Weltall ausgedehnt“ verstanden wissen.¹²³² Er spricht sich damit gegen ein panentheistisches Verständnis seiner Theologie aus. Gottes Ausdehnung, seine Gegenwart in der Welt, ist nicht als Körper zu verstehen – wie es in prozesstheologischen Ansätzen oft vorkommt –,¹²³³ sondern sie ist eine ewige „Kraft“ (*virtus*).¹²³⁴ Das erinnert an die Beschreibung des Wesens Gottes als Kraftfeld des Geistes, auf die bereits eingegangen wurde (II.3.1). „Gottes Gegenwart durchdringt vielmehr und umfasst alle Dinge.“¹²³⁵

Pannenberg qualifiziert die Gegenwart Gottes weiter durch ihre Unermesslichkeit. Gott umgreift, ohne selbst umgreifbar zu sein. Diese Verbindung von Immanenz – Gottes Sein bei den Geschöpfen – und von Transzendenz – Gottes unermessliche Übersteigung dieser Gegenwart – ist für Pannenberg erneut Ausdruck der wahren Unendlichkeit Gottes.¹²³⁶ Gelöst wird das spannungsvolle Verhältnis von Transzendenz und Immanenz naheliegenderweise in der Trinitätslehre: Der Vater ist transzendent im Himmel. Geist und Sohn sind immanent bei den Glaubenden gegenwärtig. Durch Homousie und Perichorese kann dann auch der Vater – ohne Verlust seiner Transzendenz – den Glaubenden nah und gegenwärtig sein.¹²³⁷ „So erweist sich das trinitarische Leben Gottes in seiner Heilsökonomie als die wahrhafte Unendlichkeit seiner Allgegenwart.“¹²³⁸

Doch auch wenn Gott laut Pannenberg durch seinen schöpferischen Geist in der Schöpfung gegenwärtig ist und dieser Gegenwart nicht entronnen werden kann,¹²³⁹ kann Gottes Anwesenheit den Geschöpfen doch verborgen sein. Denn Gott gewährt den Geschöpfen ein *selbstständiges* Dasein, zwar in seiner Gegenwart, aber neben sich.¹²⁴⁰ Wenn Gott für das Geschöpf verborgen, abwesend oder machtlos erscheint, so ist dies laut Pannenberg nicht auf Gott, sondern auf das Geschöpf zurückzuführen, das den ‚Weg Gottes‘ nicht versteht, weil es sich gegen sein eigenes Leben – hier im Sinne des von Gott gewollten Lebens – wendet. Trotz

¹²³² Vgl. a. a. O., 444.

¹²³³ Vgl. Enxing, Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie, 45.

¹²³⁴ Vgl. Pannenberg, ST I, 444.

¹²³⁵ A. a. O., 445.

¹²³⁶ Vgl. ebd.

¹²³⁷ Vgl. a. a. O., 449.

¹²³⁸ Ebd.

¹²³⁹ Vgl. a. a. O., 447.

¹²⁴⁰ Vgl. a. a. O., 446.

seines für den Menschen verborgenen Willens zielt der Plan Gottes jedoch letztlich auf das Heil.¹²⁴¹

3.3.4 Die Allmacht Gottes

Wie die zuvor entfalteten Eigenschaften hat auch die Allmacht Pannenberg zufolge wieder die Struktur wahrer Unendlichkeit und findet ihre volle Realisierung in der trinitarischen Bestimmung. Dies soll nun erläutert werden.

Zunächst bindet Pannenberg die Allmacht Gottes in seiner Darstellung stark an die zuvor besprochene Allgegenwart. Er geht davon aus, dass nur ein allgegenwärtiger Gott auch ein allmächtiger Gott ist, da die Gegenwart bei etwas eine Voraussetzung der Macht über diesen Gegenstand ist. Er führt aus, dass aus der dargestellten Ewigkeit und der Allgegenwart Gottes die Allmacht logisch folgt. „Wie ihm in seiner Ewigkeit alle Dinge gegenwärtig sind und er ihnen gegenwärtig ist, so ist er eben dadurch auch aller Dinge mächtig.“¹²⁴² Diese notwendige Bindung von Allgegenwart und Allmacht kann durchaus kritisiert werden. Es muss an die andere Form der Anwesenheit Gottes als Allgegenwart im Unterschied zur geschöpflichen Anwesenheit erinnert werden. Darauf soll unten weiter eingegangen werden (IV.3.4).

Eine wichtige Bestimmung der Macht Gottes ist seine Schöpfermacht (II.1.1). „In der Allmacht Gottes ist die Möglichkeit der Welt und der die Welt ausmachenden Begebenheiten ihrer Geschichte ebenso begründet wie ihre Wirklichkeit.“¹²⁴³ Gottes Macht ist nicht Macht im Gegenüber oder über andere Mächte, sondern Gottes Macht ist kategorial anders als geschöpfliche Macht. Gott bringt dasjenige, dessen er mächtig ist, hervor.¹²⁴⁴ Dies verweist zurück auf die Allmacht Gottes als Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt (II.2.2). In seiner grenzenlosen Macht entscheidet Gott über Leben *und* Tod seiner Geschöpfe. Seine Macht hat somit – *so wie seine Heiligkeit* – schöpferische und zerstörerische Seiten.¹²⁴⁵ Die von

¹²⁴¹ Dies untermauert Pannenberg mit Verweis auf biblische Heilszusagen, die die Verstockung (Röm 11,25 ff.) und die Offenbarung des Geheimnisses des göttlichen Willens in Christus (Röm 16,25, Eph 1,9 f., Kol 1,26 ff.) thematisieren. Vgl. a. a. O., 448.

¹²⁴² A. a. O., 449.

¹²⁴³ A. a. O., 453. Pannenberg bezieht sich explizit auf Jüngel, bedauert jedoch, dass jener die Verbindung zur Trinitätslehre nicht expliziert habe. Trotz dieser Kritik ist er einer Meinung mit Jüngel. Vgl. a. a. O., 454.

¹²⁴⁴ Vgl. a. a. O., 449.

¹²⁴⁵ „Ich bin der HERR, und sonst keiner mehr, der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe Unheil. Ich bin der HERR, der dies alles tut.“ (Jes 45,6 f.) Pannenberg führt auch an Hi 42,2, Jer 18,6 ff.; 32,17; 45,4 und Röm 10,19 ff. Vgl. Pannenberg, ST I, 449. Es ist mit Bauke-Ruegg zu bemerken, dass die Verwendung der biblischen Texte bei Pannenberg durchaus als biblizistisch und vorkritisch zu betrachten ist (vgl. Bauke-Ruegg, 236; Chiavone, *The One God*, 89). So wird beispielsweise nicht darauf reflektiert, dass die Belegstellen aus Gebeten stammen oder in einem historischen Kontext stehen, der die Aussageabsicht stark beeinflusst. Das sog. Töpfergleichnis ist als Gerichtsdrohung zu verstehen und nicht als Begründung für ein ‚Zerstörungsrecht‘ eines abstrakt allmächtig gedachten Gottes (vgl. Bauke-Ruegg, 236).

Pannenberg damit so stark hervorgehobene Verbindung von Allmacht und Schöpfersein ist seiner Meinung nach in der Theologieggeschichte zu oft vernachlässigt worden.¹²⁴⁶

Gottes Macht ist jedoch nicht tyrannische Herrschaft und auch nicht einfach viel Macht. Gottes Macht hat nichts außerhalb seiner selbst und ist somit nicht an den Gegenstand ihrer Bestimmung gebunden.¹²⁴⁷ Dies betont die Souveränität Gottes in seinem Handeln und unterscheidet schöpferische Allmacht von geschöpflicher Tyrannei. Es ist zudem eine Ablehnung eines relativen Machtbegriffs. Eine relative Macht, die noch eine Gegenmacht hat, wäre keine Allmacht, aber eine Allmacht ohne Gegenmächte hätte nichts, dessen sie mächtig wäre. Wenn Macht immer eine Gegenmacht braucht, wird der Allmachtsbegriff *ad absurdum* geführt.¹²⁴⁸ Durch die kategoriale Unterscheidung von Gottes *Allmacht* von den geschöpflichen Mächten kann diesem Problem begegnet werden. Andererseits ist dann zu fragen, was ‚Macht‘ noch zu heißen hat, wenn es *eigentlich* nichts ‚Mächtiges‘ mehr gibt, dessen diese größere Macht mächtig sein soll. Es kann festgehalten werden: Wenn nur Gott das hervorgebracht hat, dessen er mächtig ist, dann gibt es doch wieder etwas, über das er mächtig ist. Es wird dann fraglich, wie die Allmacht Gottes zur Macht der Geschöpfe, die er hervorgebracht hat, steht und ob der Begriff der „Macht“ überhaupt ohne den komparatistischen Sinn verwendet werden kann.

Entscheidend ist für Pannenberg die heilsbringende Qualität der Macht Gottes. Mit seinem Schöpfersein verbindet sich auch das soteriologische Handeln Gottes. Gott handelt auf das Heil seiner Geschöpfe hin, auch wenn sein Zorn ins Verderben führen kann.¹²⁴⁹ Die Allmacht Gottes ist mächtig, auch das sich abwendende Geschöpf zu retten. Gott will das „Dasein seiner Geschöpfe“ als „selbstständiges Dasein“¹²⁵⁰, aber „gerade in der für das Endliche konstitutiven Begrenzung und Besonderung“¹²⁵¹. Das selbstständige Dasein des Geschöpfes geht faktisch jedoch über in die „Verselbstständigung“ des sich vom Schöpfer abwendenden Geschöpfes. „Die Allmacht des Schöpfers äußert sich darin, daß er auch das sich von ihm emanzipierende Geschöpf noch retten kann vor der Nichtigkeit, der es sich durch sein Verhalten ausliefert.“¹²⁵² Wenn Gott zu dieser Rettung *nicht* fähig wäre, wäre er ein ohnmächtiger, kein allmächtiger Gott.¹²⁵³ Die soteriologische Kompetenz Gottes wird hier zum Prüfstein seiner Mächtigkeit.

¹²⁴⁶ Vgl. Pannenberg, ST I, 451.

¹²⁴⁷ Vgl. a. a. O., 450.

¹²⁴⁸ Vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 97.

¹²⁴⁹ Vgl. Pannenberg, ST I, 449.

¹²⁵⁰ A. a. O., 454.

¹²⁵¹ A. a. O., 455.

¹²⁵² A. a. O., 545.

¹²⁵³ Vgl. Pannenberg, ST I, 454.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

In seinem Heilshandeln kommt Gott als Sohn an den Ort und in die Bedingungen des geschöpflichen Daseins. Ohne die Selbstständigkeit des Geschöpfes – die Gott ja will – anzutasten, wird das rechte Gottesverhältnis in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater realisiert.¹²⁵⁴ Deshalb ist die Menschwerdung „der höchste Ausdruck der Allmacht Gottes“¹²⁵⁵. Das erste Schöpfungshandeln wird durch die Auferweckung der Toten als „unüberbietbare Bekräftigung des Schöpferwillens“¹²⁵⁶ vollendet. Bereits bei der Darstellung der Heiligkeit ist deutlich geworden, dass Gott nicht an die Handlungen der Geschöpfe gebunden ist. Er kann frei handeln und sich machtvoll für die Rettung entscheiden. Allmacht und Freiheit stehen in einem sehr engen Verhältnis zueinander – Gottes Macht ist somit die Macht der wahren Freiheit.

Infolge der Hervorhebung des *freiheitlichen* Handelns Gottes lehnt Pannenberg die Unterscheidung der Allmacht in absolute und geordnete Macht ab.¹²⁵⁷ Gott ist nicht an Notwendigkeiten oder Einschränkungen durch Gerechtigkeit, Güte und Weisheit gebunden, auch nicht an solche, die er sich selbst gesetzt hat oder dadurch, dass sein Wesen Liebe ist. Pannenburgs Ansicht nach führt diese Diskussion zu dem Gedanken eines abstrakten Wesens Gottes mit abstrakter Macht. Gott handelt frei in der *kontingenten* Geschichte, ist also nicht an eine festgelegte Ordnung gebunden.¹²⁵⁸ Die Geschichte ist kontingent, weil jedes Ereignis nicht notwendig ist, sondern auch das Gegenteil möglich wäre. Gott war und ist frei zu schaffen und ist keiner, auch keiner seinem Wesen entsprechenden Notwendigkeit unterstellt. Trotzdem betont Pannenberg, dass die freie Liebe Gottes, sein Wesen, im Zusammenhang ihres allmächtigen Handelns an ihr Ziel kommt.¹²⁵⁹ Ein „Ziel“ impliziert, dass es durchaus so etwas wie einen Plan Gottes für die Schöpfung gibt. Jedoch sind alle Begebenheiten dieses Zusammenhangs „kontingent“ gegenüber Vergangenheit, Gegenwart und Naturzusammenhängen.¹²⁶⁰ Es wäre also immer auch das Gegenteil möglich. Die Ereignisse haben keine eigene Notwendigkeit. Pannenberg wehrt sich damit gegen den Verdacht, dass ein ‚Plan‘ Gottes aus den einzelnen Begebenheiten des Geschichtsverlaufs heraus erkannt werden

¹²⁵⁴ Vgl. ebd.

¹²⁵⁵ a. a. O., 455.

¹²⁵⁶ a. a. O., 451.

¹²⁵⁷ Pannenberg bezieht sich hier auf die Auseinandersetzung mit dem Topos bei Thomas von Aquin. Vgl. Ebd. Siehe auch Thomas, *Summa Theologiae* Bd.2, I, 25,5 ad 1.

¹²⁵⁸ Vgl. Pannenberg, ST I, 452. Mehr zur Kontingenz siehe II.1.1.

¹²⁵⁹ Vgl. Pannenberg, ST I, 453.

¹²⁶⁰ Vgl. Ebd. „Nur muß jener Zusammenhang als Zusammenhang einer Geschichte göttlichen Handelns gesehen werden, die in jeder ihrer Begebenheiten kontingent aus der Zukunft Gottes gegenüber jeder Vergangenheit oder Gegenwart der Welt und ihres wie auch immer gedachten Naturzusammenhangs hervorgeht.“

könne.¹²⁶¹ Dieser Freiheit steht die Treue Gottes gegenüber. Sie allein garantiert dem Menschen Sicherheit und Hoffnung (II.2.2). Josef Schmidt bringt dies in seiner Interpretation zusammen, wenn er schreibt, dass die „Hoffnung des Geschöpfes [...] nicht ins Leere [geht], sondern auf ein Ziel zu, dessen Entfernung als Unendlichkeit absoluter Freiheit zugleich Nähe ist. In dieser Zukunft, die alles Vergangene bestimmt, ist alles Vergangene auch bewahrt, denn diese Zukunft ist allem Vergangenen gegenwärtig, wie sie dieses sich gegenwärtig sein lässt, indem sie es bestimmt.“¹²⁶²

II.4. Anthropologische Grundgedanken

Im Folgenden soll es um die Beziehung des Menschen zu Gott gehen, wie Pannenberg sie unter den dargestellten Voraussetzungen versteht. Schließlich ist es die menschliche Erfahrung der Macht Gottes, von der aus Gottesbeziehung entsteht. Eine zentrale Stellung nimmt hier im Denken Pannenburgs der Begriff der Person ein. Diesen versucht Pannenberg sowohl für Menschen als auch für die göttlichen Hypostasen analog zu verwenden, indem er die menschliche Persönlichkeit als Anteilhabe an der Persönlichkeit Gottes konzipiert.¹²⁶³ Im Folgenden soll die Beziehung des Menschen zu Gott als Ausdruck seiner Macht in den Blick kommen. Dazu wird auch die Frage nach dem Verständnis von Wundern und der Wirksamkeit von Gebeten thematisiert. Beides kann als Prüfstellung, als Kondensierungspunkt des Machtverständnisses verstanden werden.

4.1 Die Persönlichkeit Gottes und des Menschen

Pannenberg zufolge ist das Wort „Gott“ immer bereits personal. Eine „Person ist das Gegenteil eines vorhandenen Wesens“¹²⁶⁴. Wie bereits dargestellt wurde, kann und darf Gott nicht als vorhandenes Sein missverstanden werden. Eine Person ist durch ihre Freiheit in ihrer Ganzheit

¹²⁶¹ Pannenberg setzt sich hier mit Schleiermacher und Barth auseinander (a. a. O., 452 f.). Er vermittelt die Freiheit Gottes bei Barth mit dem Zusammenhangsdenken bei Schleiermacher. Es gibt einen Zusammenhang des geschichtlichen Handelns Gottes, *aber* jeder einzelne Bestandteil dieses Zusammenhangs ist nicht notwendig, sondern *kontingent* (in dem Sinne, dass es faktisch ist, aber auch das Gegenteil sein *könnte*).

¹²⁶² Schmidt, *Schöpfung und Evolution in der Theologie Pannenburgs*, 142.

¹²⁶³ Hier ist anzumerken, dass Pannenberg der Analogie zwischen Gott und Mensch – welche an sich eine grundlegende Gemeinsamkeit voraussetzt – grundsätzlich kritisch gegenübersteht. Er erklärt die Analogie als Strukturprinzip von Aussagen über Gott als theologisch illegitim, da durch diese Gott in das Denken des Sünders auf eine Weise eingezeichnet wird, die Gottes Heiligkeit verwehrt (Pannenberg, *Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips*, 227). Auch wenn das menschliche Denken letztlich nicht in der Lage ist, ohne die Struktur analoger Übertragungen zu agieren, betont Pannenberg, dass der Glaube sich gerade durch eine Offenheit auf analogieloses, neues Handeln Gottes hin auszeichnet. Der Mensch soll seiner Ansicht nach eine empfangende Haltung Gott gegenüber einnehmen; aber gleichzeitig betont er, dass keine menschliche Haltung an sich legitim ist, da diese sonst zum Werk wird (vgl. a. a. O., 228).

¹²⁶⁴ Pannenberg, *Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik*, 43.

verborgen und damit unverfügbar.¹²⁶⁵ Darüber hinaus ist bei der Thematisierung des Wesens Gottes als Geist bereits deutlich geworden, dass es eine entscheidende Differenzierung zwischen dem Geist als Wesen Gottes und dem Geist als Person des trinitarischen Lebens Gottes geben muss, damit sinnvoll von einem einzigen Wesen Gottes in drei Personen gesprochen werden kann. Ein ähnliches Problem hat sich auch bei der Beschreibung des Wesens Gottes als Liebe aufgetan: Die Liebe darf nicht als Viertes neben den drei Hypostasen verstanden werden. Der Begriff der Person bedarf der Klärung.

„Person“ ist bei Pannenberg immer ein Relationsbegriff. Zentrale Begriffe für den Personenbegriff sind Selbstunterscheidung und Antizipation, da sowohl in Bezug auf den Menschen als auch auf Gott die Einheit – von Ich und Selbst oder von den drei Personen – sozusagen das zu klärende „Problem“ ist.

Pannenberg verabschiedet sich in seiner Gotteslehre von der traditionellen Terminologie der Ursprungsrelationen und der Herleitung trinitarischer Unterschiede aus einem Wesensbegriff.¹²⁶⁶ Dies betrifft auch die Begriffe der „Zeugung“ oder der „Sendung“ des Sohnes durch den Vater, mit denen Pannenberg nur sehr kritisch umgeht.¹²⁶⁷ Er betont dagegen die Wechselseitigkeit der Selbstunterscheidung als Bedingung der Gleichheit der Gottheit der drei trinitarischen Personen als „Lebensvollzüge selbstständiger Aktzentren“¹²⁶⁸. Anders als menschliche Personen sind die trinitarischen nicht unabgeschlossen in ihrer Selbstidentität. Diese sind daher auf vollkommene Weise Personen, weil sie ihr göttliches Wesen durch die *exklusive* Selbstunterscheidung voneinander erhalten und vollkommen mit sich identisch sind.¹²⁶⁹ Das bedeutet konkret, dass „für diejenige Person, der das Handeln Gottes in der jeweiligen Phase der Heilsgeschichte attribuiert wird, der eine Gott durch die beiden anderen Personen repräsentiert ist“¹²⁷⁰. Wenn beispielsweise der Sohn handelt, dann unterscheidet er sich von dem Vater und dem Geist *als Gott*. Dann *sind* diese beiden *Gott* für ihn.

Die unterschiedliche Weise der gegenseitigen Selbstunterscheidung der trinitarischen Personen voneinander bedingt ihre Unterschiedlichkeit voneinander.¹²⁷¹ Ihre Beziehung lässt sich demnach nicht auf eine *einzelne* Relation einschränken.¹²⁷² Vielmehr konstituiert ein Beziehungsgeflecht ihre personalen Eigentümlichkeiten.¹²⁷³ Jede Person unterscheidet sich

¹²⁶⁵ Vgl. ebd.

¹²⁶⁶ Dies wurde bereits zuvor deutlich, vgl. II.2.4.

¹²⁶⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 339.

¹²⁶⁸ A. a. O., 347.

¹²⁶⁹ Vgl. a. a. O., 409.

¹²⁷⁰ Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 125.

¹²⁷¹ Vgl. Pannenberg, ST I, 349.

¹²⁷² Vgl. a. a. O., 348.

¹²⁷³ Vgl. a. a. O., 351.

selbst von der *Gottheit* und den *Eigenschaften* der anderen beiden und begründet in dieser Beziehung wiederum ihre eigene Gottheit und ihre Eigenart.¹²⁷⁴ Theodore Whapham fasst dies in folgender Definition zusammen: „A divine person is a self-distinguishing center of divine activity characterized by its mutual relations and self-gift to the other divine persons which allows the divine essence to form a real relation with creation.“¹²⁷⁵

Auch Menschen sind grundlegend aufeinander angewiesen, da sie sich in der Begegnung als Personen gewinnen. Da aber das *menschliche* Gegenüber auch auf den Anderen angewiesen ist, kann dies nicht der Grund der Freiheit sein.¹²⁷⁶ Der Mensch, der in seiner grundlegenden Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit schon auf Gott bezogen ist, ist Person in seinem gegenwärtigen Dasein (seinem Ich), weil er bereits auf die von Gott zu verwirklichende Ganzheit (sein Selbstsein) bezogen ist.¹²⁷⁷ Menschliche Freiheit gründet sich immer in der Zukünftigkeit, Unverfügbarkeit und Freiheit Gottes.¹²⁷⁸ Erst durch ein Grundvertrauen auf Gott als absolute Wirklichkeit kann der Mensch als Person Freiheit gegenüber sozialen Situationen gewinnen und sich in kritischer Selbstständigkeit behaupten.¹²⁷⁹ Der Mensch als Person hat teil an den göttlichen Eigenschaften der Unverfügbarkeit, Heiligkeit, Unvergänglichkeit und Freiheit. Allgegenwart und *Allmacht* Gottes sind die Voraussetzungen für menschliche Selbstständigkeit und Freiheit, insbesondere die Gewissensfreiheit.¹²⁸⁰ Pannenberg sieht demnach gerade keinen Gegensatz zwischen Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen.

Anders als die restlichen Geschöpfe weiß der Mensch *eigentlich* von seiner Verschiedenheit von Gott. Religion ist daher Eigenart des Menschen unter den Geschöpfen, in der sich das menschliche Wissen von der Gottheit manifestiert. In Jesus ist der ewige Logos *aus diesem Grund* Mensch und nicht *nur* Geschöpf geworden. In der Religion kommt die anthropologische Fähigkeit, „beim anderen seiner selbst zu sein“ – seine Exzentrizität –¹²⁸¹ und sich von diesem zu unterscheiden, zu ihrem höchsten Ausdruck. Das ‚Problem‘ besteht darin, dass der Mensch im Aufstand gegen seine Endlichkeit, seine eigene Geschöpflichkeit, lebt. Jesus hingegen hat

¹²⁷⁴ Vgl. a. a. O., 350.

¹²⁷⁵ Whapham, Pannenberg on Divine Personhood, 378.

¹²⁷⁶ Vgl. Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 45.

¹²⁷⁷ Vgl. Overbeck, Der gottbezogene Mensch, 149.

¹²⁷⁸ Vgl. Dieckmann, Personalität Gottes – Personalität des Menschen, 204 f.

¹²⁷⁹ Vgl. Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 45.

¹²⁸⁰ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 299.

¹²⁸¹ Pannenberg verweist hier auf den Gedanke der Ekstase bei Paul Tillich (explizit auf Tillich, Das Leben und der Geist, in: ders., Systematische Theologie Bd. 3, 19–191. Vgl. Pannenberg, Glaube und Wirklichkeit, 40–46). Dabei geht Pannenberg über diesen ontologisch hinaus. Vgl. dazu Schmidt, Schöpfung und Evolution in der Theologie Pannenegs, 137. Mehr zum exzentrischen Weltverhältnis des Menschen vgl. Pannenberg, Anthropologie, 65 ff.

seine geschöpfliche Endlichkeit angenommen und konnte so den Vater als Gott und Schöpfer ehren.¹²⁸²

Die Beschreibung des Menschen als Person verweist auch auf die Unmöglichkeit der Einschränkung des Individuums auf das gegenwärtige Ich. Gott als Garant der Ganzheit des Selbstseins begründet mit seiner Unverfügbarkeit auch die Unverfügbarkeit der menschlichen Person.¹²⁸³ Auf Grundlage dessen begründet Pannenberg auch die „Unantastbarkeit des Individuums, die im Gedanken seiner Personenwürde ausgedrückt wird“¹²⁸⁴. Durch seinen exzentrischen Weltbezug ist der Mensch immer wesentlich auf die unendliche göttliche Wirklichkeit bezogen.¹²⁸⁵ Die daraus resultierende Würde des Menschen ist Anteilhabe der menschlichen Person an der göttlichen Unverfügbarkeit und kann nicht verloren gehen.¹²⁸⁶ Nicht Gott gewinnt die Personenwürde durch die Übertragung menschlicher Beschreibungen auf ihn, sondern der Mensch gewinnt durch seine Bestimmung auf Gott hin die Personenwürde.¹²⁸⁷ Die Unverlierbarkeit der noch werdenden Gottebenbildlichkeit in der Offenheit der menschlichen Zukunft begründet laut Pannenberg auch die Unverlierbarkeit der Würde jedes einzelnen Menschen.¹²⁸⁸ Hier ist in der Terminologie ein auffälliger Wechsel von Personen- zu Menschenwürde zu beobachten, der auf die universal-anthropologische Bedeutung seiner Argumentation hinweist.¹²⁸⁹

Das Selbstbewusstsein, das sonst oft mit menschlicher Personalität verbunden ist, ist bei Pannenberg durch eine Spannung von Zentralität und Exzentrizität gekennzeichnet, die in den selbstzentrierten und damit sündhaften Status des Menschen führen kann, wenn der Mensch sein Ich totalisiert.¹²⁹⁰ Dies wurde bereits als *Verselbstständigung* thematisiert (II.2.5). Das Auseinanderfallen von Ich und Selbst im Selbstbewusstsein unterscheidet menschliche Personalität von der göttlichen.¹²⁹¹

Das rechte Gottesverhältnis des Menschen verwirklicht sich in Jesus Christus als dem Sohn, der sich von Gott dem Vater selbst unterscheidet und sich in Freiheit dessen Herrschaft – seiner Monarchie – unterordnet.¹²⁹² In seiner wahren Selbstunterscheidung von Gott als dem Vater

¹²⁸² Vgl. Pannenberg, ST II, 38.

¹²⁸³ Vgl. Munteanu, Was ist der Mensch, 148.

¹²⁸⁴ Pannenberg, Anthropologie, 234.

¹²⁸⁵ Vgl. a. a. O., 66.

¹²⁸⁶ Vgl. Munteanu, Was ist der Mensch?, 148.

¹²⁸⁷ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 235. Munteanu, Was ist der Mensch, 148.

¹²⁸⁸ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 235.

¹²⁸⁹ Murrmann-Kahl kritisiert die Begründung der Personenwürde bei Pannenberg scharf als ‚fundamentalistisch‘. Sie ermangele seiner Ansicht nach der Verallgemeinerungsfähigkeit, weil sie die Notwendigkeit des Gottesglaubens für alle Menschen impliziere (vgl. Murrmann-Kahl, ‚Mysterium trinitatis‘?, 340).

¹²⁹⁰ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 81.

¹²⁹¹ Vgl. Pannenberg, ST I, 465.

¹²⁹² Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 76.

offenbarte Jesus das wahre Wesen Gottes.¹²⁹³ Jeder Mensch ist in seiner Exzentrizität bereits auf die Unendlichkeit Gottes bezogen. Durch den Heiligen Geist bekommen die Menschen Anteil an der Sohnschaft Jesu und können ihre Bestimmung zur wahren Selbstunterscheidung verwirklichen. Der Geist ist demnach das Medium der Gegenwart eigener Identität, da er zur Exzentrizität und damit zur Antizipation – der Gegenwartsform eschatologischer Vollkommenheit – befähigt.¹²⁹⁴ Die Teilhabe am Sohnesverhältnis bezeichnet Pannenberg als Erwählung. Im Glauben findet der Mensch die Gewissheit seiner eigenen Erwählung, in der er als Einzelner, aber nicht für sich alleine erwählt ist.¹²⁹⁵ Im Grundvertrauen auf Gott kann der Mensch in Liebe, also nach dem Wesen Gottes, handeln und gewinnt darin wahre Selbstständigkeit und Freiheit.¹²⁹⁶ Aus dem rechten Gottesverhältnis resultiert demnach auch das rechte Welt- und Selbstverhältnis des Menschen. Somit stiftet die *Beziehung zur Gottheit* sowohl für die göttlichen als auch die menschlichen Personen ihr Selbstsein.

Die Antizipation als Gegenwartsform der Personalität verweist auf die Zukunft der Ganzheit des Menschen in Entsprechung zur Zukünftigkeit Gottes, dessen Herrschaft in Jesus Christus bereits antizipiert wird. Im Begriff der Antizipation verdichtet sich ebenfalls das Geschichtsverständnis Pannenburgs, in dem Jesus eine zentrale Offenbarungsfunktion einnimmt. Indem er sich selbst als Sohn vom Vater unterscheidet, antizipiert er die Ganzheit der Geschichte und die Bestimmung der Menschen. Das Wirken des Geistes, das den Menschen teilhaben lässt an der Sohnschaft Jesu, ist die Grundlage der Antizipation und damit auch der menschlichen Personalität. Der Mensch ist in der Darstellung Pannenburgs scheinbar in gewisser Passivität, da Gott durch den Geist an ihm handelt. Die Subjektivität des Menschen – seine Handlungsfähigkeit – folgt erst aus seiner Personalität.¹²⁹⁷ Pannenberg distanziert sich in seiner Verwendung von ‚Person‘ damit von Verständnissen des Begriffs, die von der Definition des Menschen als vernünftiges Individuum bei Boethius ausgehen oder der idealistischen Philosophie folgend Person mit Subjekt identifizieren.¹²⁹⁸ Er löst die Identifikation von Person und Subjekt auf. Der Mensch als Person ist „Geschöpf des Geistes“¹²⁹⁹. Die symbiotische Lebensgemeinschaft zwischen den drei göttlichen Personen, die der Geist wirkt, entspricht der Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft. Da Gott die Instanz ist, die das Selbstsein des Menschen hin auf Ganzheit fördert, kann sich der

¹²⁹³ Vgl. Pannenberg, ST I, 359.

¹²⁹⁴ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 513; Munteanu, Was ist der Mensch?, 188.

¹²⁹⁵ Vgl. Pannenberg, ST III, 492.

¹²⁹⁶ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 227.

¹²⁹⁷ Vgl. Dieckmann, Personalität Gottes – Personalität des Menschen, 345.

¹²⁹⁸ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 229.

¹²⁹⁹ A. a. O., 514. Vgl. Grenz, Reason for Hope, 145.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Mensch durch die vertrauensvolle Gottesbeziehung selbst verwirklichen. Zu dieser Gottesbeziehung gehört auch immer eine zwischenmenschliche Gemeinschaft. Der Mensch wird individuell, aber nicht allein erwählt. Die wesentliche Bestimmung des Menschen sieht Pannenberg in der Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinschaft mit den Menschen, die sich auf der Gottesgemeinschaft gründet.¹³⁰⁰ Sowohl Gott als auch der Mensch gewinnen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, von ihrer Ganzheit her Handlungsorientierung. Das bedeutet für den Menschen konkret, dass er vom Entwurf einer zukünftigen Ganzheit her für die Gegenwart Orientierung erhält. Nicht das, was der Mensch ist oder was er weiß, ist Orientierung, sondern das, was in die Zukunft entworfen ist.

Der Begriff der Person beschreibt bei Pannenberg demnach eine Ganzheit des Selbstseins, die von den göttlichen Personen durch ihre besondere Lebensgemeinschaft in vollkommener Weise verwirklicht wird. Eine Person ist durch ihre Freiheit in ihrer Ganzheit verborgen und damit unverfügbar.¹³⁰¹ Damit wird gleichzeitig die Unverfügbarkeit des Menschen und Gottes ausgesagt, da die zukünftige Ganzheit des Menschen und die Ganzheit der Geschichte als Selbstverwirklichung Gottes gegenwärtig noch antizipiert werden müssen. ‚Person‘ ist bei Pannenberg ein grundsätzlich theologisch – eschatologisch und pneumatologisch – bestimmter Begriff, der weder vom Menschen auf Gott noch von Gott auf den Menschen übertragen wird, sondern die strukturelle Bezogenheit der göttlichen Personen aufeinander und des Menschen auf Gott beschreibt.¹³⁰²

Pannenberg löst sich in seiner Begriffsbestimmung bewusst von der umgangssprachlichen Identifikation von Person und Subjekt oder Person und Selbstbewusstsein. Dies kann nicht als eine Schwäche, sondern als eine Stärke seiner Definition des Begriffs der Person betrachtet werden. Pannenberg öffnet seinen Personenbegriff nicht nur für die Gotteslehre, sondern auch für ethische Fragen. Auch ein Mensch ohne erkennbares Selbstbewusstsein oder Handlungsmöglichkeiten ist mit Pannenberg durch unverlierbare Personenwürde gekennzeichnet.

Ermöglicht werden die menschliche Selbstständigkeit und Freiheit – auch die Gewissensfreiheit – durch die Allmacht Gottes, da nur ein allmächtiger Gott in der Lage ist, selbstständig handelnde und denkende Geschöpfe neben sich ins Dasein zu rufen. Die Stiftung der Personalität des Menschen kann demnach als Ermächtigungshandeln Gottes verstanden werden.

¹³⁰⁰ Vgl. Pannenberg, *Anthropologie*, 71.

¹³⁰¹ Vgl. Pannenberg, *Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik*, 43.

¹³⁰² Vgl. Munteanu, *Was ist der Mensch?*, 149.

4.2 Gebet und Wunder

Eine Prüfstellung für das konkrete Verständnis des mächtigen Handelns Gottes am und im Menschen ist das Verständnis von Wunder und Gebet. Dabei ist zu fragen, wie sich Pannenberg Wunder erklärt und welche Bedeutung er dem menschlichen Gebet in seiner Wirksamkeit zuschreibt.

Betrachten wir zunächst das Verständnis von Wundern bei Pannenberg. Pannenberg interpretiert die „Zeichen“, von denen die Schriften Israels berichten, als eine Form der Selbstmitteilung Gottes, als eine Offenbarung, die das Wissen von Gott bereits voraussetzt, dieses aber transformiert.¹³⁰³ Dabei ist interessant, dass Pannenberg primär von „Zeichen“ und nicht von „Wundern“ spricht. Dies gilt auch für die neutestamentliche Überlieferung. Die Zeichen Jesu versteht Pannenberg als Ausdruck der Nähe und Gegenwart des Gottesreiches. Die Zeichen ergehen von Gott aus und können nicht vom Menschen veranstaltet oder Gott abgezwungen werden. Es sind Offenbarungshandlungen eines bereits bekannten Gottes; dementsprechend enthält das Offenbarungsbewusstsein bereits eine Reflexion und ist nur im Zusammenhang der religiösen Überlieferung Israels als Tat Gottes zu verstehen.¹³⁰⁴

Für Pannenburgs Verständnis von Wundern ist zudem in Erinnerung zu rufen, dass er ein rein wissenschaftliches Weltbild ablehnt, da ein solches nicht mit neuem, schöpferischem Handeln Gottes und somit auch nicht mit Gott als einem mächtigen Gott rechnet.¹³⁰⁵ Pannenberg zufolge hat die Welt keine Eigengesetzlichkeit. Es gibt keine autonome Menschheits- und Weltgeschichte ohne Gott.¹³⁰⁶ In einem solchen Verständnis sind Wunder kein „Problem“, sondern Ausdruck der schöpferischen Freiheit Gottes. Es sind für uns ungewöhnliche Ereignisse, die nur in einem Konflikt mit dem naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff stehen, weil Gott nicht mehr als Urheber der Naturordnung verstanden wird.¹³⁰⁷ Dabei schließt sich Pannenberg Augustinus an, der nicht von einer Durchbrechung von Naturgesetzen sprechen möchte, sondern von neuen Parametern, die bis dahin verborgen waren. Pannenberg betont dementsprechend die Kontingenz jedes einzelnen Augenblicks. „Jeder Augenblick, jedes einzelne Ereignis ist, weil kontingent, letztlich unableitbar, sein faktisches Eintreten also wunderbar.“¹³⁰⁸ Demnach ist letztlich das Bestehen und der Fortbestand aller Zustände Wunder. Pannenberg bringt die Kontingenz ihres Bestehens in direkten Zusammenhang mit

¹³⁰³ Vgl. Pannenberg, ST I, 226.

¹³⁰⁴ Vgl. a. a. O., 220.

¹³⁰⁵ Vgl. Axt-Piscalar, Gottes Handeln in der Geschichte, 43.

¹³⁰⁶ Vgl. a. a. O., 39.

¹³⁰⁷ Vgl. Pannenberg, ST II, 60.

¹³⁰⁸ A. a. O., 62. Vgl. Augustinus, Aurelius, Tract Io. Ev. 24,1, in: PL 35, 1592-1596.

Gott. Er nimmt demnach eine Extremposition ein. Gegen die moderne, naturwissenschaftliche Ablehnung von Wundern wird die Wunderhaftigkeit aller Ereignisse hervorgehoben. Dies kann kritisch betrachtet werden, da es somit keinen Unterschied mehr zwischen „normalen“ und „wunderhaften“ Ereignissen gibt, wie er doch in der Wahrnehmung der Menschen besteht.

Die Frage nach der Bedeutung des Gebetes behandelt Pannenberg ausführlich im Abschnitt über die Heilswirkungen des Geistes unter dem Stichwort der Liebe. Damit folgt er seinem Lehrer Edmund Schlink.¹³⁰⁹ Wie Pannenberg hervorhebt, hat die Tradition keinen klaren Platz für das Gebet in der Dogmatik vorgesehen.¹³¹⁰ Er betont, dass sich im Gebet das ganze Gottesverhältnis konzentriert und kondensiert. Es setzt den Glauben als Gabe des Geistes bereits voraus; daher wird das Gebet seinem Verständnis nach in der Pneumatologie zu finden sein.¹³¹¹

Der Drang zum Gebet ist dem Menschen eigentümlich, auch wenn er bei manchen verschüttet sein mag. Das christliche Gebet unterscheidet sich jedoch vom allgemeinen. Letzteres gründet sich in einem Bewusstsein der Angewiesenheit, das christliche Gebet hingegen in der Erfahrung der Liebe Gottes.¹³¹² Zudem besteht beim christlichen Gebet eine größere Vereinzelung des Beters vor Gott, was dieses von der Dominanz des Gebetes der religiösen Gemeinschaften über das individuelle Gebet in anderen Kontexten unterscheidet. Pannenberg verbindet diese These mit der Praxis Jesu, einsam zu beten, und sieht darin einen Ausdruck der Unmittelbarkeit zwischen Sohn und Vater, an der die betenden Christen teilhaben.¹³¹³

Die Glaubenden nehmen an der Liebe Gottes teil. Liebe hat – entsprechend der gegenseitigen Perichorese der drei trinitarischen Personen – immer ein Moment der Gegenseitigkeit in sich. Die Glaubenden antworten durch Nächstenliebe *und* durch die Liebe zu Gott auf die Liebe Gottes, die ihnen widerfährt. „Primärer Ausdruck der Gottesliebe als Erwidern der Liebe Gottes zu uns ist aber das Gebet.“¹³¹⁴ Dies versteht Pannenberg als Äußerung der Sohnschaft. Durch die Teilhabe an der Sohnschaft Jesu empfangen die Gläubigen eigene Subjektivität, die sich in freier Spontanität äußert.¹³¹⁵ Das gesamte gläubige Leben erfolgt in unaufhörlichem Gebet. Dies versteht Pannenberg als eine das Leben durchdringende Einstellung. Konkret ist die Fürbitte ein Ausdruck christlicher Nächstenliebe. Ohne das Gebet ist Handeln aus Nächstenliebe nur ein moralisches Werk und nicht mit der Gottesliebe verbunden.¹³¹⁶

¹³⁰⁹ Vgl. Grenz, Reason for Hope 221.

¹³¹⁰ Vgl. Pannenberg, ST III, 228.

¹³¹¹ Vgl. a. a. O., 229.

¹³¹² Vgl. a. a. O., 232.

¹³¹³ Vgl. a. a. O., 229.

¹³¹⁴ A. a. O., 230.

¹³¹⁵ Vgl. ebd.

¹³¹⁶ Vgl. a. a. O., 231.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Als ursprüngliche Formen des Gebets identifiziert Pannenberg das Bitt- und Dankgebet.¹³¹⁷ Dabei stehen bei Paulus eher Dankgebete und bei den Synoptikern eher Bittgebete im Fokus.¹³¹⁸ Pannenberg versucht beiden in seinem Verständnis Raum zu geben. Jedoch überwiegt seine Betonung des Dankgebetes, da er davon ausgeht, dass dem Bittgebet bereits Dank, Anbetung, Glaube und Gemeinschaft vorausgehen. Grenz sieht das gesamte christliche Gebet bei Pannenberg in der Dankbarkeit für die Erlösung gegründet.¹³¹⁹ Als das große Dankgebet wird von Pannenberg die Eucharistie identifiziert. Hier verbinden sich Dank und Anbetung, aber auch Dank und Anamnese im Gedenken des Todes Christi. Komplementär dazu ist das Vaterunser *das* Bittgebet schlechthin. Es wird als Anleitung gesehen, die Bitten, Wünsche und Sorgen der Menschen dem Kommen des Reiches, also den Zielen Gottes, unterzuordnen.¹³²⁰ Die Gläubigen werden zur Bitte ermutigt, da sie sich im Bitten an Gott und dessen Zukunft halten. Deshalb ermutigt Jesus auch zur Bitte, während er die Sorge kritisiert. Die Glaubenden nehmen in der Bitte teil an der Herbeiführung des Weges Gottes zu seinem Reich. Deshalb bezeichnet Pannenberg das Bittgebet als die höchste Form der Beteiligung des Menschen am Reich Gottes.¹³²¹ „Nur solches Bitten, das sich zu Gottes auf die eschatologische Vollendung seines Reiches gerichtetem Willen erhebt, ist Gebet im Namen Jesu und darf seiner Erhörung gewiß sein.“¹³²²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Beten bei Pannenberg eher Anbetung ist. Der dankbare Mensch betet sich in den Weg Gottes hinein. Gebet bleibt Anbetung mit Selbstzweck, in welcher der Mensch seine extrinsische Bestimmung erfüllt.¹³²³ Der Gedanke der Gebetserfüllung bleibt schwammig, wenn auch ein mächtiges Handeln Gottes auf die Bitte des Gläubigen hin nicht ausgeschlossen wird. In Verbindung mit dem dargestellten Wunderverständnis kann geschlossen werden, dass letztlich bereits die Erhaltung des Lebens ein Grund zum Dank ist, da dieses bereits als wunderbar erfahren wird. Pannenberg hat kein magisches Wunder- oder Gebetsverständnis. Vielmehr werden beide zu Haltungen des gläubigen Menschen, der sein Leben im dankbaren Dauergebet führt und die scheinbar alltäglichen Dinge als wunderbar erlebt.

¹³¹⁷ Vgl. a. a. O., 232.

¹³¹⁸ Vgl. a. a. O., 233.

¹³¹⁹ Vgl. Grenz, Reason for Hope, 222.

¹³²⁰ Vgl. Pannenberg, ST III, 235.

¹³²¹ Vgl. a. a. O., 236.

¹³²² A. a. O., 237.

¹³²³ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 328.

II.5. Zusammenfassung

Nach diesem Durchgang durch Pannenberg's Theologie werden nun die wichtigsten Erkenntnisse für sein trinitarisches Allmachtsverständnis zusammengefasst. Dabei sollen nur die wichtigsten Stichworte und Gedankenlinien aufgerufen werden.

Bereits zu Beginn (II.1.) wurde die enge Verbindung von Schöpfersein und Mächtigsein – und damit *auch der Herrschaft Gottes* – deutlich. Gottes Macht ist immer Macht, in Freiheit zu schaffen (II.1.1).

Prägend für Pannenberg's Denken ist die Betonung der Kontingenz der geschaffenen Welt. Alles außer Gott ist nicht notwendig und könnte auch anders sein. Das dauerhafte Bestehen der Welt ist bereits als Güte Gottes zu verstehen. Dies beeinflusst stark, wie Pannenberg die naturwissenschaftliche Beschreibung der Welt interpretiert. Dass es möglich ist, Naturgesetze zu formulieren, ist Hinweis auf die Treue Gottes, nicht auf festgelegte Gesetzmäßigkeiten. Pannenberg sieht im Geschichtszusammenhang das Handeln einer persönlichen Macht, nicht das Wirken bloßer Gesetzesstrukturen gegeben.

Durch seine Freiheit hat Gott allein die Macht der Zukunft. Denn Gott allein führt die Vollendung der Geschichte herbei. Dabei spielt für Pannenberg der Gedanke der Einheit oder auch Ganzheit eine zentrale Rolle. Für ihn besteht eine enge Verbindung zwischen Glauben an den Schöpfer und der Hoffnung auf die Vollendung. Schöpfung und Vollendung sind nur durch den wahrhaft mächtigen und wahrhaft freien Gott möglich. Auch das Vollendungs Handeln Gottes ist eigentlich schöpferisch. Das Ziel der Vollendung ist das selbstständige Bestehen der Geschöpfe neben Gott in Teilhabe am trinitarischen Leben.

Vollendung und Schöpfung sind Handlungen des dreieinigen Gottes als einer Handlung nach außen (II.1.3). Trotzdem unterscheidet Pannenberg zwischen den drei göttlichen Personen als Akteuren und weist ihnen unterschiedliche Handlungen zu. Doch in diesen Handlungen bleiben sie eng verbunden und können nicht getrennt werden. Hier ist ein pneumatologisches Übergewicht in Pannenberg's Darstellung festzustellen. Letztlich ist es der Geist, der durch Jesus handelt und der die Vollendung herbeiführt. Durch den Geist hat die Welt trotz ihrer Logosförmigkeit Ordnung. Dies kann aber nicht als schwerwiegende Kritik gegen Pannenberg eingebracht werden, da die enge Verbindung der dennoch getrennten Personen durchaus zu begrüßen ist, gerade in der Verteidigung der Trinitätslehre gegen Vorwürfe tritheistischer Tendenzen.

Im nächsten Abschnitt (II.2) wurde stärker auf das Verständnis des Handelns Gottes als mächtiges Handeln bei Pannenberg eingegangen. Der Mensch erfährt sich als solcher, von dem Gott etwas will. Daher kann auch bei Gott von Gegenständen des Wollens gesprochen werden,

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

auch wenn diese anthropomorphe Rede Gott eigentlich nicht angemessen ist (II.2.1). In der Offenbarung in Jesus hat Gott seine Zwecke so vollständig offenbart, dass Pannenberg hier von einer Selbstverwirklichung und Selbstoffenbarung Gottes spricht. In Jesus wird die noch ausstehende eschatologische Ganzheit der Geschichte bereits antizipiert. Der Gedanke der Antizipation verbindet Pannenburgs Vorstellung von Vollendung der Geschichte mit dem geschichtlichen Ereignis Jesu, weil so das erwartete Ende bereits als proleptisch offenbart vorgestellt werden kann (II.2.3).

Erst am Ende der Geschichte werden Gottes Macht und Gottes Herrschaft unzweideutig offenbar werden. Gott ist in seiner Freiheit die letzte Zukunft, weil er seine Zukunft in sich selbst und aus sich selbst hat. In Verbindung mit dem zuvor Gesagten lässt sich dies auf die Formel bringen: Wahre Macht *ist* wahre Freiheit.

In der dargestellten Auseinandersetzung Pannenburgs mit den klassischen Begriffen der Erhaltung, des Mitwirkens und der Weltregierung werden alle drei als Weisen der Treue Gottes ausgeführt (II.2.2). In ihnen denkt Pannenberg die Alleinwirksamkeit Gottes und die Eigenständigkeit der Geschöpfe so zusammen, dass das göttliche Ziel der wahren Selbstständigkeit des Menschen gewahrt werden kann. Besonders interessant ist hier der Gedanke, dass die Regierungskunst Gottes es auch vermag, durch das Böse hindurch auf das „gute Ende“ hinzuwirken (II.2.5). Immer wieder ist es bei Pannenberg die Ganzheit der Geschichte, auf die hingedacht wird. Dementsprechend findet er auch auf die Frage der Theodizee eine eschatologische Antwort.

Pannenberg identifiziert zwei Ziele des Handelns Gottes: die Erschaffung der Welt und die Offenbarung als Schöpfer. In dieser Offenbarung richtet Gott das innergöttliche Verhältnis der Monarchie auch in seinem Weltverhältnis auf. Sein Handeln an der Welt ist sein Kommen in die Welt. Der geschichtlich verfasste Mensch ist somit Ziel des Verlaufes der von Pannenberg als stufenhaft gedachten Schöpfung und gleichzeitig der Ort der Erfahrung Gottes, der in dieser Schöpfung handelt.

Pannenberg bindet das Sein Gottes eng an seine Herrschaft, an seine Alleinherrschaft (II.2.4.1). Ohne sein Reich ist Gott nicht Gott. Gott ist wesentlich derjenige, der herrscht. Gottsein und Herrschersein, also in einer institutionalisierten Weise mächtig sein, gehören essenziell zusammen. Das bedeutet auch, dass Gottsein nicht ohne Mächtigsein gedacht werden kann. Dies hat wichtige Auswirkungen auf die Beschreibung der innergöttlichen Beziehung der drei Personen zueinander. Die Monarchie des Vaters wird von der Verkündigung Gottes als Vater durch Jesus aus entwickelt. Dabei soll es sich jedoch nicht um ein subordinatisches Verhältnis handeln. Im Sinne der freien Selbstunterscheidung – ein wichtiger Begriff der

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Trinitätstheologie bei Pannenberg – unterscheidet sich der Sohn von Ewigkeit her vom Vater und ordnet sich ihm freiwillig unter. Trotz dieser Unterordnung ist das Verhältnis der drei Personen von Gegenseitigkeit geprägt. Wie dargestellt, kann Pannenberg das Verhältnis auch als gegenseitige Verherrlichung und gegenseitige Herrschaftsgabe beschreiben. Am Kreuz steht die Herrschaft Gottes und damit seine Gottheit in Frage. Dementsprechend ist die Auferstehung konstitutiv für die Gottheit. In der Auferstehung verherrlicht der Geist den Sohn, der den Vater verherrlicht. Die gegenseitige Selbstunterscheidung entspricht der gegenseitigen Verherrlichung (II.2.4.3). Es sind diese Denkfiguren, mit denen Pannenberg das ‚Problem‘ der Einheit in seiner sozial orientierten Trinitätslehre zu lösen versucht.

In der darauf folgenden Beschäftigung mit dem Wesen Gottes (II.3) wurde deutlich, dass die wahrhaft unendliche Macht Gottes sowohl die Macht des Geistes als auch die Macht der Liebe ist.

Die Macht des Geistes beschreibt Pannenberg unter Bezugnahme auf die physikalische Feldtheorie (II.3.1). Der Geist Gottes wird als Kraftfeld vorgestellt, das ein Primat vor den konkreten Manifestationen des Raumes und aller physikalischen Felder hat. Es ist das Möglichkeitsfeld des sich zukünftig Ereignenden und Stifter der Lebenskraft alles Lebendigen. Durch diesen Gedanken versucht Pannenberg die Wirksamkeit Gottes als Geist ohne einen Körper denkbar zu machen. Leider ist das Verhältnis von Gottes Wesen als Geist und der Person des Geistes undeutlich. Pannenberg beschreibt das unpersönliche Wesen des Geistes als Feld, andererseits ist der Geist als Person ein personales Zentrum dieses Feldes. Hier muss eine kritische Betrachtung im Vergleich mit der Feldtheorie Joseph Brackens ansetzen (IV.3.2.1).

Entsprechend der Identifizierung des Wesens Gottes mit der Liebe ist auch die Macht Gottes die Allmacht der Liebe (II.3.2). Die drei trinitarischen Personen lieben einander *als andere* in vollkommenster Gestalt. Sie wohnen einander ekstatisch ein, treten sich aber auch gegenüber. Dies ist in Pannenburgs Verständnis entscheidend. In der Liebe wird der andere als Anderer bejaht, *ohne* dessen Besonderheit und die Verschiedenheit zu beseitigen. Die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung beseitigt die Trennung des Geschöpfes von Gott, ohne die Unterscheidung einzuebrennen. Entsprechend ist die Macht der Liebe „diejenige Macht, die das ihr Entgegenstehende in seiner Besonderheit – also gerade in seinen Grenzen – bejaht, und zwar uneingeschränkt, unendlich bejaht, so daß sie ihrem Geschöpf die Chance eröffnet, in der Annahme der eigenen Grenze über sie hinaus zu sein und so selber der Unendlichkeit teilhaftig zu werden.“¹³²⁴ Die Allmacht der Liebe ist – wie erwähnt – schöpferisch und frei.

¹³²⁴ Pannenberg, ST I, 456.

II. Wolfhart Pannenberg – Gottes Allmacht der Liebe

Eine weitere wichtige Charakterisierung Gottes und damit seiner Macht ist die wahre Unendlichkeit (II.3.3). Wahre Unendlichkeit hat keine Grenze an der Endlichkeit, sondern umgreift diese Grenze erneut. Dies wurde an den Eigenschaften der Heiligkeit, der Ewigkeit und der Allgegenwart durchgeführt. Pannenberg bindet die Allmacht stark an die Allgegenwart Gottes. Gott ist – anders als die Geschöpfe – allen Zeiten und allen Orten gegenwärtig, was eine Voraussetzung dafür ist, dieser auch mächtig zu sein. Auch die Macht – oder hier Kraft – Gottes ist wahrhaft unendlich und daher *Allmacht*. Gottes Macht ist nicht nur viel Macht, sondern unendliche und damit qualitativ andere Macht. Sie vermag auch das andere ihrer selbst – die sich abkehrende Endlichkeit des Geschöpfes – noch zu umfassen. Auch hier hat Pannenburgs Denken eine eschatologische und damit soteriologische Pointe.

Dies führt zu der Frage nach dem Menschen (II.4), der von dieser Macht Gottes betroffen ist. Gottes Handeln am Menschen wirkt ermächtigend. Er ist Ursprung von Freiheit, von Sein und von Subjektivität. Nur ein allmächtiger Gott ist in der Lage, selbstständig handelnde und denkende Geschöpfe neben sich ins Dasein zu rufen und zu dieser Subjektivität zu ermächtigen. Pannenberg denkt die Freiheit des Menschen mit der Macht Gottes zusammen, weil nur durch die Macht Gottes wahre Freiheit ermöglicht wird. Die Personalität, die im wahrsten Sinne den göttlichen Personen zukommt, wird dem Menschen in Antizipation übertragen. Aus dem rechten Gottesverhältnis, das in Jesus verwirklicht wurde, resultiert das rechte Welt- und Selbstverhältnis des Menschen. Zu diesem rechten Gottesverhältnis gehört laut Pannenberg sowohl die Liebe zu Gott als auch die Nächstenliebe. Es äußert sich in einer Haltung ständiger Anbetung. In seiner dankbaren Unterordnung nimmt der Gläubige die Wunderhaftigkeit der Schöpfung wahr und erfüllt im Gebet seine extrinsische Bestimmung.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Gottes Macht in Pannenburgs Verständnis wesentlich schöpferisch ist. Sie ist die Macht der Zukunft, die wahrhaft frei und eschatologisch ausgerichtet ist. Die Macht Gottes ist in seiner Herrschaft als Monarchie des Vaters institutionalisiert. Gottes Allmacht ist auch wesentlich persönliche Macht des dreipersonalen Gottes. Sie ist die Macht der Liebe und darin allmächtig zu bejahen. Zudem ist die Allmacht die Macht des Geistes, der als Feld alles durchwirkt. Die Allmacht Gottes ist wahrhaft unendlich und hat keine Grenze an der Ohnmacht, sondern umfasst diese Grenze in ihrer Unendlichkeit. Der Mensch wird durch die Macht Gottes betroffen und ermächtigt. Sie ist Ursprung von Freiheit, von Sein und von Subjektivität. Gottes Macht ist bei Pannenberg immer auf das Heil des Menschen ausgerichtet. Sie ist die wahrhaft errettende Macht, weil sie auch das endliche, das sündige und verneinende Geschöpf bejaht, errettet und in die Ewigkeit aufnimmt.

III. Joseph Bracken – Gott als field of activity

III.0. Einleitung

Im Folgenden kommt der theologische Ansatz des katholischen Theologen Joseph Bracken (22.03.1930 – 13.04.2024) in den Blick.¹³²⁵ Zunächst soll einleitend ein kurzer Überblick über Brackens Verortung in der Theologie und seine Intention gegeben werden (III.0.1). Danach wird der aktuelle Forschungsstand zu Brackens Arbeit dargestellt (III.0.2) und auf methodische Entscheidungen für das folgende Kapitel eingegangen (III.0.3).

0.1 Einleitende Bemerkungen

Bracken steht in der Tradition der Prozesstheologie, einer Strömung, die auf den Mathematiker und Philosophen Alfred Whitehead und dessen Schüler Charles Hartshorne zurückgeht.¹³²⁶ Besonders reizvoll wird die Beschäftigung mit dieser theologischen Strömung im Kontext dieser Arbeit dadurch, dass hier das Konzept theistischer Gottesrede, und damit auch der Allmachtsvorstellung im Sinne einer Allkausalität grundlegend in Frage gestellt wird.¹³²⁷ Gott wird als wandelbar, prozesshaft und in reziproker Beziehung mit der Welt gedacht.¹³²⁸ Folglich muss auch Gottes Macht diesem veränderten Gottesbild entsprechend anders gedacht werden. Bracken versucht in seinem theologische Entwurf explizit die christliche Gottesrede unter Aufnahme einer prozessphilosophischen Metaphysik in panentheistischer Perspektive neu zu formulieren.¹³²⁹ Der Rezeption zufolge führt er sein besonders systematisch, rigoros und raffiniert Versuch durch.¹³³⁰ Bracken macht besonders die Trinität zu einem Kernstück und Ausgangspunkt seiner Theologie. Dabei geht er davon aus, dass traditionelle christliche Glaubenssätze sowohl durch den Glauben als auch durch die Vernunft begründet werden müssen. Das bedeutet nicht, dass der Glaube oder Gott durch Naturwissenschaften bewiesen werden können, aber er fordert eine Neuformulierung traditioneller Vorstellungen, die dem Licht neutraler philosophischer Kosmologie standhalten kann.¹³³¹

¹³²⁵ Mehr zu Brackens Biografie und seinem Werdegang vgl. Pugliese, *Seeking Common Ground*, 1–5.

¹³²⁶ Roland Faber zufolge ist Bracken innerhalb der Prozesstheologie der Spekulativen Theologie zuzuordnen. Vgl. Faber, *Gott als Poet der Welt*, 37.

¹³²⁷ „God is clearly not omnipotent in dealing with creation“. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 13. Vgl. auch Bauke-Ruegg, 95.

¹³²⁸ Vgl. Enxing, *Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie*, 53.

¹³²⁹ Vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, *Open Theology* (2018): 60.

¹³³⁰ Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, XV.

¹³³¹ Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 219.

0.2 Ein Überblick über den Forschungsstand

Leider gibt es zum theologischen Ansatz Joseph Brackens noch nicht viel Forschung. Im Folgenden sollen die Beiträge, die sich mit seiner Trinitätslehre beschäftigen, in chronologischer Reihenfolge vorgestellt und besprochen werden.

Eine erste Dissertation, die sich ausführlich mit Bracken beschäftigt, ist „The Social Model of the Trinity in the Theologies of Leonard Hodgson, Juergen Moltmann and Joseph Bracken“¹³³², die 1991 von *John Leroy Gresham* verfasst wurde. Da Gresham viele weitere Ansätze mit einbezieht, geht er nur wenig detailliert auf Bracken ein. Daher ist seine Studie für die vorliegende Arbeit nur eingeschränkt verwendbar.

In den darauffolgenden Jahrzehnten wurde Bracken immer wieder in verschiedenen Aufsätzen erwähnt. Genannt sei die Rezension von *Paul L. Cecil* „A Response to Joseph Bracken’s ‚Prehending God in and through the World‘“¹³³³ von 2000, der sich durchaus kritisch mit Bracken auseinandersetzt. Cecil fordert, dass Gott immer noch anbetungswürdig gedacht werden muss und daher über zielgerichtetes, verantwortliches Handeln verfügen muss. In dieser Zielstrebigkeit und der Frage nach der Transzendenz Gottes sieht Cecil noch offene Fragen in dem System Brackens.

Im gleichen Jahr beschäftigte sich auch *Lisa Stupar* mit Bracken. In ihrem Aufsatz „Implications of Bracken’s Process Model of the Trinity for a Contemporary Feminist Theology“¹³³⁴ bezieht sie Brackens Ansatz auf die Theologie Marjorie Suchockis. Stupar sieht eine Stärke Brackens darin, die Ursprungsrelationen der trinitarischen Personen fallen zu lassen und sich damit von hierarchischen und patriarchalen Gedanken zu trennen. Die Möglichkeit neuer metaphorischer Sprache ist ihrer Ansicht nach eine Chance, zu mehr Diversität im Gottesbild zu gelangen.

Eine weitere wertschätzende Erwähnung Brackens findet sich 2001 bei *Ulrike Link-Wieczorek* in ihrem Aufsatz „Trinität als Prozeß? Anregungen aus der jüngeren römisch-katholischen Theologie zur Reflexion über die Funktion der Trinitätslehre“¹³³⁵. Sie setzt sich neben Bracken mit anderen ‚unkonventionellen‘ Ansätzen auseinander. Link-Wieczorek sieht einen entscheidenden Gewinn von Brackens Ansatz darin, dass der trinitarische Personenbegriff

¹³³² Gresham, John Leroy, *The Social Model of the Trinity in the Theologies of Leonard Hodgson, Juergen Moltmann and Joseph Bracken*, Texas 1991.

¹³³³ Cecil, Paul L., *A Response to Joseph Bracken’s ‚Prehending God in and through the World‘*, *Process Studies* 29, no. 2 (2000): 358–364.

¹³³⁴ Stupar, Lisa, *Implications of Bracken’s Process Model of the Trinity for a Contemporary Feminist Theology*, *Horizons* 27, no. 2 (2000): 256–275.

¹³³⁵ Link-Wieczorek, Ulrike, *Trinität als Prozeß? Anregungen aus der jüngeren römisch-katholischen Theologie zur Reflexion über die Funktion der Trinitätslehre*, *Ökumenische Rundschau* 50, no. 1 (2001): 55–73.

entanthropologisiert wird und die metaphorische Dimension der Rede wiedergewonnen wird. Für sie ist es besonders diese sprachliche Dimension, die den besonderen Vorzug von Brackens System darstellt.

Erwähnung findet Bracken auch in dem Werk von *Roland Faber* „Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie“¹³³⁶ von 2003. Er ordnet Bracken der spekulativen Richtung der Prozesstheologie zu und sieht ihn als radikalisierte Weiterführung der Ideen Hartshornes. Faber stellt besonders den Gedanken des Energiefeldes heraus und ordnet Brackens Ideen einer Mystik – vergleichbar mit Meister Eckhart – zu.¹³³⁷

Die bisher intensivste Auseinandersetzung mit Brackens Theologie findet sich in der Studie von *Marc A. Pugliese* „The One, the Many, and the Trinity. Joseph A. Bracken and the Challenge of Process Metaphysics“¹³³⁸ von 2011. Das Werk bietet einen umfangreichen Überblick und eine tiefgehende Beschäftigung mit Brackens gesamtem theologischem System. Pugliese ist im Ganzen sehr wertschätzend. Seine Studie stellt heraus, wie zentral die Trinitätslehre für das Denken Brackens ist. Die zentrale Pointe Brackens – und darüber hinaus der Prozesstheologie – ist für Pugliese, dass Gott keine Ausnahme metaphysischer Prozesse ist, sondern ihre Hauptveranschaulichung (*chief exemplification*). Zudem findet Pugliese auch zu Theologen, die keine Prozesstheologen sind, Verbindungen zu prozesstheologischen Gedanken. Hier seien Moltmann und Pannenberg als prominente Beispiele genannt.

Neben dieser Monografie hat Pugliese 2012 zusammen mit *Gloria Schaab* eine Festschrift („Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken’s Comprehensive Worldview“¹³³⁹) für Bracken herausgegeben, in der sich viele weiterführende und auch kritische Beiträge zu Bracken und seinem theologischen Denken finden. Im Folgenden werden drei Aufsätze kurz vorgestellt, die von besonderer Bedeutung für die vorliegende Studie sind. Dies ist zum einen der Beitrag von *Marjorie Hewitt Suchocki* zu „Creativity, Society & Trinity“¹³⁴⁰, die sich kritisch mit Brackens Verständnis von *creativity* auseinandersetzt. Suchocki sieht in Brackens Ansatz eine Tendenz zu deren Vergegenständlichung. Dies laufe darauf hinaus, dass die *creativity* den Rang einer göttlichen Person, namentlich des Geistes,

¹³³⁶ Faber, Roland, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt 2003.

¹³³⁷ Eine ähnliche Erwähnung in einem Überblickswerk zur Prozesstheologie findet sich bei Enxing, Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie, 49.

¹³³⁸ Pugliese, Marc A., The One, the Many, and the Trinity. Joseph A. Bracken and the Challenge of Process Metaphysics, Baltimore 2011.

¹³³⁹ Pugliese, Marc A. u. Gloria L. Schaab, S. S. J. (Hg.), Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken’s Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012.

¹³⁴⁰ Suchocki, Marjorie Hewitt, Creativity, Society & Trinity, in: Pugliese, Marc A. u. Gloria L. Schaab, S. S. J. (Hg.), Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken’s Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012, 37–52.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

einnehme. Suchocki fordert, Gott als einheitliche Entität zu verstehen, der nicht *initial aims* hat, sondern Grund und Quelle der *initial aims* ist.

Ein weiterer wichtiger Beitrag in diesem Sammelband stammt von *Roland Faber*, „The Mystical Whitehead“¹³⁴¹. Faber beschäftigt sich zum einen mit der Adaption der *divine matrix* bei Bracken, der diese als *structured field* entwirft und damit über Whitehead hinausgeht. Darüber hinaus kritisiert Faber, dass die *creativity*, die eigentlich für die Un-Unterschiedenheit Gottes von der Welt stehen sollte, bei Bracken wieder in struktureller Unterscheidung von beiden bleibt und sich so ‚zwischen‘ Gott und die Welt setzt. Er sieht die Verbindung von *creativity* mit dem *extensive continuum* als eine unhaltbare Konstruktion Brackens an, die in kritikwürdiger Weise von Whitehead abweicht.

Als Drittes soll noch der Aufsatz von *Leo D. Lefebure* zu „The Infinite Ground & the Triune God in Interreligious Perspective. The Contribution of Joseph Bracken“¹³⁴² Erwähnung finden. Wie der Titel verrät, versucht Lefebure den Ansatz Brackens für den interreligiösen Dialog fruchtbar zu machen. Dies sei allerdings aufgrund der starken Betonung des trinitarischen Wesens Gottes ein schwieriges Unterfangen. Jedoch hebt Lefebure positiv hervor, dass Brackens Neuinterpretation durchaus einen gemeinsamen Ursprung der religiösen Pluralität in Gott andeute. Lefebure äußert die Hoffnung, dass daraus eine Verabschiedung eines Konkurrenzdenkens und der Weg zu einer harmonischen Kooperation zwischen den Religionen gefunden werden könnte.

Der Vollständigkeit halber ist auch die Dissertation von *Dong-Sik Park* von 2012 zum Thema „The God-World Relationship between Joseph Bracken, Philip Clayton, and the Open Theism“¹³⁴³ zu erwähnen. Die Schrift, die Bracken sogar im Titel trägt, gibt jedoch nur seine Thesen wieder und ist daher für die kritisch interessierte Leserin nur wenig gewinnbringend. Der dargestellte Forschungsüberblick zeigt, dass die vorliegende Arbeit einen wichtigen Forschungsbeitrag bei der Erschließung und Diskussion der Theologie Brackens leistet.

¹³⁴¹ Faber, Roland, The Mystical Whitehead, in: Pugliese, Marc A. u. Gloria L. Schaab, S. S. J. (Hg.), Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012, 213–233.

¹³⁴² Lefebure, Leo D., The Infinite Ground & the Triune God in Interreligious Perspective. The Contribution of Joseph Bracken, in: Pugliese, Marc A. u. Gloria L. Schaab, S. S. J. (Hg.), Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012, 235–251.

¹³⁴³ Park, Dong-Sik, The God-World Relationship between Joseph Bracken, Philip Clayton, and the Open Theism, Claremont 2012.

0.3 Methodische Bemerkungen

Im Folgenden sollen grundlegenden Weichenstellungen im theologischen Denken Brackens dargestellt und Implikationen für einen göttlichen Machtbegriff herausgearbeitet werden. Ich gehe davon aus, dass es keine werkgeschichtliche Entwicklung in der Theologie Brackens gibt, sondern eher eine Entfaltung seiner Thesen in seinen Schriften stattfindet.

Der Aufbau dieses Kapitels entspricht der grundlegenden Struktur, die in der Einleitung erläutert wurde. Zunächst wird auf das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Welt bei Bracken eingegangen (III.1.). Dazu werden zunächst die panentheistischen Grundlagen seines Denkens geklärt, diese werden dann auf Gott angewendet und anhand seiner eschatologischen Vorstellungen weiter expliziert. Hier bereits auf eschatologische Fragestellungen zu sprechen zu kommen, mag überraschen, jedoch sind diese für das Verständnis der Kosmologie Brackens sehr gewinnbringend. Es zeigt sich, auf welche Weise Gottes panentheistische Einheit mit der Schöpfung auch den Tod der Geschöpfe überdauert.

Danach wird die Frage nach dem Handeln Gottes thematisiert (III.2.). In diesem Unterkapitel soll zunächst die Macht Gottes als überredende Macht dargestellt werden. Dann wird auf Brackens Verständnis des Guten und des Bösen und auf sein Erlösungsverständnis eingegangen. Dies wird dann weiter anhand christologischer Fragestellungen ausgeführt.

Darauf folgt eine Thematisierung des Wesens Gottes bei Bracken (III.3.), die sich in drei Unterabschnitte zu Gottes Wesen als *creativity*, als *extensive continuum* und als soziale Realität der drei trinitarischen Personen aufteilt. Nachstehend werden die Implikationen des dargestellten Ansatzes für die Anthropologie herausgearbeitet (III.4.). Hier wird besonders auf die Beziehung Gottes zum Menschen unter dem Aspekt göttlicher Macht und die Frage nach dem Gebet als Machterweis Gottes eingegangen werden.

Abschließend fasst ein kurzes Zwischenfazit die wichtigsten Thesen Brackens für die zu behandelnde Frage zusammen (III.5.).

III.1. Gott-Welt-Beziehung

1.1 Panentheistische Grundlagen

In diesem Abschnitt sollen einleitend die Grundlagen der Beziehung zwischen Gott und Welt dargestellt werden, wie Bracken sie in seinem theologischen Denksystem versteht. Bracken interpretiert diese Beziehung in einer Form von *systemorientiertem, trinitarischem*

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Panentheismus.¹³⁴⁴ In der Schöpfung lädt Gott in seinen göttlichen Lebensraum zur Gemeinschaft mit ihm, den drei göttlichen Personen, ein.¹³⁴⁵ Die endliche Welt ist *in* der ewigen, dreieinigen Gottheit.¹³⁴⁶ Bracken betont, dass nur eine Form von Panentheismus zulässig ist, die Gott als dreieinig und die Welt folglich als „deeply trinitarian“¹³⁴⁷ versteht.¹³⁴⁸ Er versteht Panentheismus so, dass alles in Gott ist, aber trotzdem es selbst zur gleichen Zeit ist.¹³⁴⁹ Auch der Begriff der System-Orientierung unterstreicht für Bracken, dass Gott und der kosmische Prozess in enger Beziehung stehen, ohne dabei die Integrität der jeweiligen Existenzweise zu verlieren.¹³⁵⁰ Das gesamte Universum ist demnach von einer trinitarischen Struktur durchdrungen, die jedoch nicht direkt von den endlichen Entitäten wahrgenommen wird.¹³⁵¹

Bracken ersetzt das Verständnis der Konstitution der Welt durch homogene Substanzen durch deren Konstitution aus heterogenen, kooperativen Einheiten.¹³⁵² Sein Weltverständnis ist grundlegend gemeinschaftlich (*communitarian*) und prozesshaft (*processive*).¹³⁵³ Die Wirklichkeit ist inhärent sozial, daher muss von der Gruppe und nicht vom Individuum ausgegangen werden, wenn eine Ontologie und Metaphysik entwickelt wird.¹³⁵⁴ Dies gilt auch

¹³⁴⁴ Vgl. Bracken, *Foundational Principles for an Organically Constituted World*, 128.

In neueren Veröffentlichungen nennt Bracken seinen Ansatz programmatisch „system-orientiert“ (vgl. beispielsweise Bracken, *Panentheism and the Classical God-World Relationship. A Systems-Oriented Approach*, *American Journal of Theology & Philosophy* 36:3 (2015), 207–225). Die Gott-Welt-Beziehung soll als „open-ended system“ gedacht werden (vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, 65). Den Begriff des Systems rezipiert Bracken von Ervin Laszlo in dessen Aufnahme von Whitehead (vgl. Laszlo, Ervin, *The Connectivity Hypothesis: Foundations of an Integral Science of Quantum, Cosmos, Life and Consciousness*, Albany 2003), parallelisiert ihn aber mit dem Begriff der *society*. Pugliese sieht auch eine Verbindung zu Brackens Beschäftigung mit dem deutschen Idealismus, besonders mit Schelling (vgl. Pugliese, *Seeking Common Ground*, 9. Vgl. Bracken, *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Symposium 38, Freiburg 1972).

¹³⁴⁵ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 8.

¹³⁴⁶ Vgl. Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 102.

¹³⁴⁷ Bracken, *Christianity and Process Thought*, 11. Nicht Individuen, sondern gemeinschaftliche, soziale Totalitäten sind *imago dei*. Vgl. Bracken, *Images of God within Systematic Theology*, 369.

¹³⁴⁸ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 15. Sein Ziel ist explizit: „*panentheism*: God immanent in the world and the world immanent in God without loss to the independent status of either God or the world.“ A. a. O., 159.

Dass heutzutage Trinität so wenig verständlich ist, sieht Bracken darin begründet, dass dem herrschenden Geist des Individualismus gemeinschaftliches Denken nicht mehr zugänglich ist. Bracken fordert dagegen, sich selbst als komplexen psycho-physischen Prozess in dynamischer Beziehung zu anderen zu verstehen Vgl. Bracken, *Process Perspective and Trinitarian Theology*, 51.

¹³⁴⁹ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 175.

¹³⁵⁰ Vgl. Bracken, *Foundational Principles for an Organically Constituted World*, 128.

¹³⁵¹ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 64.

¹³⁵² Vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, 65. Bracken ist sich bewusst, dass seine Thesen für die meisten Menschen schwer vorstellbar sind. Aber er betont, dass die menschliche Wahrnehmung für das, was um den Menschen herum vorgeht, im Allgemeinen nicht sehr gut ist. Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 80.

¹³⁵³ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 199.

¹³⁵⁴ Vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 129. Vgl. auch Bracken, *The One in the Many*, 18.

für Brackens Verständnis der drei göttlichen Personen. Dementsprechend kann Brackens Trinitätslehre den sogenannten sozialen Trinitätslehren zugeordnet werden.¹³⁵⁵

Wichtig für das Verständnis Brackens ist es, zu betonen, dass dieser seine Metaphysik in starker Anlehnung und christlicher Weiterentwicklung der Philosophie Alfred Whiteheads entwickelt hat.¹³⁵⁶ Dementsprechend nennt er sie ‚Neo-Whiteheadian‘.¹³⁵⁷ Ihm ist jedoch bewusst, dass ein metaphysisches Schema, wie er es entwickelt, nur eine symbolische Repräsentation der Gott-Welt-Beziehung sein kann und das Handeln Gottes in der Welt nicht umfassend zu erklären vermag.¹³⁵⁸

Im Anschluss an Whitehead beschreibt Bracken die kleinsten Bestandteile der Welt als *actual occasions*.¹³⁵⁹ In Whiteheads Metaphysik wird der gesamte Prozess der Welt als ein Nacheinander von einzelnen Ereignissen gedacht. Als Prozess definiert Bracken „a dynamic unity in totality of functioning parts or members.“¹³⁶⁰ Als kleinste Bausteine des gesamten Kosmos sind die *actual occasions* diejenigen Ereignisse, die „eine Einheit aus sich selbst heraus haben“¹³⁶¹. Whitehead beschreibt das Entstehen und Vergehen der *actual occasions* in zwei Phasen.¹³⁶² Zunächst beziehen sie sich in ihrer Selbstwerdung interpretativ auf die Welt um sie herum.¹³⁶³ Diese erste Phase (*process of concrescence*) endet mit einer Entscheidung (*decision*), die zu der Selbstkonstitution der *actual occasion* führt. Diese Entscheidungen sind jedoch eher als unbewusste Ausschaltung nichtgewählter Möglichkeiten zu verstehen und nicht als bewusste menschliche Entscheidungsfindung, da Letztere aus vielen einzelnen Entscheidungen besteht.¹³⁶⁴ Trotzdem betont Bracken, dass der Selbstkonstitution der *actual*

¹³⁵⁵ Vgl. Link-Wieczorek, Trinität als Prozeß?, 60.

¹³⁵⁶ Hier vor allem das Hauptwerk Whitehead, Alfred N., Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt am Main 1979.

Pugliese sieht auch Friedrich Schelling und Josiah Royce als wichtige Inspirationsquellen für Bracken. Vgl. Pugliese, The One, the Many and the Trinity, 72. Vgl. auch Bracken, Freiheit und Kausalität bei Schelling, Symposium 38, Freiburg 1972.

¹³⁵⁷ Auch wenn diese Weiterentwicklungen von anderen Schülern Whiteheads kritisch gesehen werden, verteidigt Pugliese Bracken. Pugliese sieht entscheidende Veränderungen Brackens gegenüber Whitehead in Entwicklungen naturwissenschaftlicher Forschung begründet und stellt die These auf, dass auch Whitehead sich Bracken daher angeschlossen hätte. Vgl. Pugliese, Orthodoxy or Orthopraxy, 98.

¹³⁵⁸ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 40.

¹³⁵⁹ Vgl. Whitehead, Prozeß und Realität, 57. Hier werden *actual occasions* als „wirkliche Einzelwesen“ oder „wirkliche Ereignisse“ übersetzt. Ich habe mich jedoch entschieden, diese Begriffe als Fachbegriffe im Englischen zu belassen. Dabei kann statt *actual occasion* auch von *actual entity* die Rede sein; dies betont dann lediglich deren Ereignischarakter. In „The One in the Many“ definiert Bracken *actual entity* folgendermaßen: „A submicroscopic subject of experience which exists only for an instant but in that interval makes a self-constituting *decision* as to what it is to be.“ Bracken, The One in the Many, 218.

¹³⁶⁰ Bracken, The Triune Symbol, 20.

¹³⁶¹ Cobb, u. Griffin, Prozess-Theologie, 13.

¹³⁶² Vgl. Whitehead, Prozeß und Realität, 69 f. Vgl. auch Bracken, Society and Spirit, 58.

¹³⁶³ Vgl. Bracken, Christianity and Process Thought, 70. In dieser Entstehungsphase wird die *actual occasion* durch die in der zweiten Phase befindlichen, vergehenden *actual occasions* beeinflusst.

¹³⁶⁴ Vgl. Bracken, The One in the Many, 219.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

occasions immer auch eine gewisse immanente Spontanität innewohnt.¹³⁶⁵ In der zweiten Phase vergeht die *actual occasion* bereits wieder und dies beeinflusst die Entstehung der nächsten Generation von *actual occasions*.¹³⁶⁶ Marc Pugliese sieht in dieser Adaption der Thesen von Whitehead durch Bracken bereits einen Unterschied, da Bracken betont, dass sich die *actual entities* in ihrer Entstehung gegenseitig beeinflussen, Whitehead dies jedoch ablehnt.¹³⁶⁷ Folglich besteht die ganze Welt auf allen Ebenen durch Intersubjektivität,¹³⁶⁸ da alle Prozesse im Kern als Selbstkonstitution in Bezug auf andere subjektive Instanzen hingedacht werden. Der Akt des Seins ist laut Bracken die Aktivität des *interrelating*.¹³⁶⁹ Dies kann durchaus so interpretiert werden, dass selbst anorganische Dinge eine gewisse Freiheit haben. Dadurch wird der Unterschied zwischen organischem und anorganischem Sein verwischt. Bracken bezieht sich hier auf Whitehead, dem zufolge die gesamte Natur lebendig, nicht tot ist, da sie nach einem Prinzip des Werdens, nicht des statischen Seins funktioniert.¹³⁷⁰ Trotzdem wehrt sich Bracken explizit gegen panpsychische Vorstellungen. Nicht alle Gegenstände haben ein Bewusstsein, auch wenn sie aus *actual occasions* bestehen.¹³⁷¹

Die *actual occasions* verbinden sich nun zu *societies* und konstituieren so ein gemeinsames *field of activity*. Die beiden Begriffe *society* und *field of activity* hängen eng miteinander zusammen, da Bracken den Begriff der *society* von Whitehead übernimmt und mit dem Begriff des *field of activity* weiter interpretiert. Daher werden die Begriffe im Denken Brackens fast synonym verwendet.¹³⁷² Dies ist eine entscheidende Weiterentwicklung Brackens gegenüber Whitehead. Die Selbstbeschreibung seines Ansatzes als „systemorientiert“ ist daher etwas irreführend, da der Begriff des Systems gleichbedeutend mit den – sehr viel häufiger

¹³⁶⁵ Vgl. Bracken, *Emergence. A New Approach to the Perennial Problem of the One and the Many*, 30.

¹³⁶⁶ Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, 70. Vgl. auch Bracken, *Society and Spirit*, 59.

¹³⁶⁷ Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 77. Zur Rezeption vgl. auch Neville Cummings, Robert, *The Triune God & Creation Ex Nihilo, or, „The One & the Many Strikes Again“*, 56–57. Vgl. auch Bracken, *The One in the Many*, 122.

¹³⁶⁸ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 106.

¹³⁶⁹ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 199. *Interrelating* kann als „in Wechselbeziehung stehen“ wiedergegeben werden, wird von Bracken aber als terminus technicus verwandt.

¹³⁷⁰ Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, 66. Vgl. auch Bracken, *Actions and Agents*, 1006.

¹³⁷¹ Vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 132.

¹³⁷² Der Begriff der *society* stammt von Whitehead und wird von Bracken durch den Begriff des *field of activity* erweitert und interpretiert. Weder Whitehead noch Hartshorne haben den Begriff des *field* verwendet, aber Bracken ist zuversichtlich, sich in seiner weiterführenden Interpretation in deren Sinne zu bewegen (vgl. Bracken, *Prehending God in and through the World*, 9). Er selbst meint, dass dies eine „unorthodoxe“ Weiterentwicklung des Denkens Whiteheads ist (vgl. Bracken, *The One in the Many*, 167). Aber er sieht gerade in dieser stärkeren Betonung der *society* als *field* eine Lösung für den zu kritisierenden Atomismus im Denken Whiteheads (vgl. Bracken, *Proposals for Overcoming the Atomism Within Process-Relational Metaphysics*, 11).

An anderer Stelle definiert er *societies* als „structured fields of activity or patterned environments for their constituent actual occasions“ (Bracken, *Images of God within Systematic Theology*, 369). Bracken definiert das *structured field of activity* als „model for societies“ (Bracken, *The One in the Many*, 221).

Bracken betont, dass er um die undefinierbarkeit des Feld-Begriffs auch in der Naturwissenschaft weiß, ihn aber trotzdem als geeignet für seine Kosmologie ansieht (Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 58.)

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

verwendeten – Begriffen der *society* oder des *field of activity* verwendet wird.¹³⁷³ Daher werden im Folgenden statt dem dem Begriff des Systems eher die Begriffe *society* und *field* verwendet. Eine *society* ist das, was im Entstehen und Vergehen von *actual occasions* – auch *subjects of activity* genannt – bestehen bleibt. Die *societies* ermöglichen es, Kontinuität wahrzunehmen.¹³⁷⁴ Sie sind Träger der Struktur der Beziehung der *actual occasions* zueinander.¹³⁷⁵ Diese befinden sich demnach in einem andauernden gemeinschaftlichen Prozess.¹³⁷⁶ Damit ist eine *society* mehr als nur eine Anhäufung von *actual occasions*. Durch die ständigen neuen Entscheidungen der *actual occasions* hat jede *society* eine eigene Geschichte mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.¹³⁷⁷

Die Leistungsfähigkeit (*efficiency*) einer *society* generiert sich aus der Handlungsmacht (*agency*) der einzelnen Mitglieder. Die *society* selbst hat demnach eine *collective agency*.¹³⁷⁸ Die Handlungsmacht einer jeden *society* kann – anders als diejenige der *actual occasions* – als formale, informative Kausalität¹³⁷⁹ beschrieben werden, da sie das Bestehen der *society* über die Zeit hinweg garantiert.¹³⁸⁰ Dabei darf die Handlungsmacht der *society* nicht einseitig, sondern nur in Wechselseitigkeit mit derjenigen der *actual occasions* gedacht werden. Ursache und Wirkung stehen laut Bracken in reziproker und nicht in unilateraler Beziehung zueinander.¹³⁸¹

Das *field of activity* der jeweiligen *society* beschreibt Bracken als die gesetzesähnliche Umgebung oder auch als den ontologischen Kontext für die *actual occasions*. Es überdauert die Generationen von *occasions* und verändert sich dabei nur wenig.¹³⁸² Durch diese bestehende Struktur werden diese in ihrer Selbstkonstitution beeinflusst, aber nicht vollkommen

¹³⁷³ Ein wichtiger Anhaltspunkt dafür ist, dass auch der Begriff *system* als neuer Alternativbegriff zum klassischen Substanzbegriff dargestellt werden kann (vgl. Bracken, Panentheism and the Classical God-World Relationship, 207). Auch wenn Bracken seinen Ansatz programmatisch „system-orientiert“ nennt, ist doch ein Großteil seiner Schriften von dem Begriff der *society* dominiert. Beide Begriffe rezipiert Bracken von Whitehead (zum Begriff des Systems bei Whitehead vgl. Case-Winters, Anna, System and Dynamism in Whitehead's Thought: The Category of the Ultimate and the Concept of God, in: Helmer, Christine u. a. (Hg.), Schleiermacher and Whitehead: Open Systems in Dialogue, Berlin, Boston 2012, 135–158).

¹³⁷⁴ Vgl. Bracken, Christianity and Process Thought, 16. Die Frage nach Kontinuität im ständigen Prozess der Welt wird von Ulrike Link-Wieczorek als heimliches Thema jeder Prozesstheologie betrachtet. Sie sieht in der Suche nach dem Nicht-Chaos die Suche nach Gott begründet. Vgl. Link-Wieczorek, Trinität als Prozeß?, 59.

¹³⁷⁵ Vgl. Bracken, Society and Spirit, 44.

¹³⁷⁶ Vgl. Bracken, Actions and Agents, 1008.

¹³⁷⁷ Vgl. Bracken, Response to Contributors, 265.

¹³⁷⁸ Vgl. Bracken, Energy-Events and Fields, 156. In der Annahme einer *agency* der *societies* sieht Pugliese einen weiteren entscheidenden Unterschied Brackens zu Whitehead. Vgl. Pugliese, The One, the Many and the Trinity, 95.

¹³⁷⁹ „Unter der ‚Formursache‘ wird das Urbild, der Wesensbegriff, die Form verstanden, also etwa das Vorbild, das dem Bildhauer beim Erschaffen einer Statue vorschwebt, oder die Definition einer Tiergattung.“ Kłowski, Art. Kausalität, 81.

¹³⁸⁰ Vgl. Bracken, Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity, 142.

¹³⁸¹ Vgl. Bracken, The World in the Trinity, 127.

¹³⁸² Vgl. Bracken, Intersubjectivity and the Coming of God, 391.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

bestimmt.¹³⁸³ Die *fields of activity* sind nicht nur physische, sondern auch psychische Energiefelder (*fields of psychic activity*), da sie zu intersubjektiven Beziehungen fähig sind.¹³⁸⁴ Das Feld ist der Träger des gemeinsamen Formelements (*common element of form*), wodurch eine „self-sustaining reality“¹³⁸⁵ entsteht. Die Einheit der *society* wird laut Bracken nicht durch eine einende, höher geordnete Entität, sondern durch eine einende Aktivität, durch das Zwischenspiel zwischen den *actual occasions* erzeugt.¹³⁸⁶ Das Feld kann nicht ohne die einzelnen Entitäten sein, die es konstituieren, aber die einzelnen Entitäten brauchen das Feld als gesetzmäßige Umgebung.¹³⁸⁷ Sie bedingen sich gegenseitig.

Laut eigener Aussage nehmen die *societies* – und folglich auch die *fields of activity* – in Brackens Darstellung eine analoge Funktion zu den klassisch aristotelisch-thomistischen Substanzen ein.¹³⁸⁸ Bracken geht davon aus, dass jede Metaphysik etwas braucht, das eine gewisse Kontinuität garantiert.¹³⁸⁹ Dabei hält er den Begriff der *society* für überlegen, da hier die Form keine Priorität hat, sondern die Form durch die sich verändernde Realität erzeugt wird.¹³⁹⁰ Der Begriff der Substanz suggeriert seiner Ansicht nach zudem eine nicht-relationale Realität, die er ablehnt.¹³⁹¹ In seiner Bracken-Interpretation betont Pugliese, dass die Verwendung von *societies* oder auch *fields* zudem zentrale Probleme löst, die sonst mit panentheistischen Systemen zusammenhängen. So können Felder, anders als Substanzen, geschichtet werden, ohne dabei ihre ontologische Unabhängigkeit zu verlieren. Gott und endliche Realitäten können so nebeneinander existieren und gehen nicht ineinander auf.¹³⁹²

Bracken betont, dass eine *society* mehr ist als die Summe ihrer Teile. Sie ist qualitativ etwas anderes als diese,¹³⁹³ da sie durch eine innere Einheit zu einer eigenen Realität wird.¹³⁹⁴ So kann eine *society* Eigenschaften haben, die nicht direkt aus den Eigenschaften ihrer Bestandteile

¹³⁸³ Vgl. Bracken, *Supervenience*, 144.

¹³⁸⁴ Vgl. Bracken, *Energy-Events and Fields*, 163.

¹³⁸⁵ Bracken, *The Field Metaphor in Ervin Laszlo's Philosophy and in Neo-Whiteheadian Metaphysics*, 307.

¹³⁸⁶ Vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 134.

¹³⁸⁷ Vgl. Bracken, *Intersubjectivity and the Coming of God*, 391.

¹³⁸⁸ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 165. Dabei gibt er selbst zu, dass diese Parallelisierung eigentlich gegen eine übliche prozesstheologische Ablehnung der klassischen Substanz-Metaphysik steht (vgl. Bracken, *Emergence. A New Approach to the Perennial Problem of the One and the Many*, 31). Bracken dagegen möchte in seiner Theologie gerade eine angemessene Alternative bieten (vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 177).

¹³⁸⁹ Vgl. Bracken, *Intersubjectivity and the Coming of God*, 392.

¹³⁹⁰ Vgl. Bracken, *Substance – Society – Natural System*, 8.

¹³⁹¹ Vgl. a. a. O., 9. Park hebt in seiner Interpretation hervor, dass Substanzen zudem aktiv strukturierende Prinzipien sind, während *societies* eher passiv gegenüber den *actual occasions* sind. Vgl. Park, *The God-World Relationship*, 42.

¹³⁹² Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 120 f.

¹³⁹³ Sie ist eine „new specifically social reality“. Vgl. Bracken, *The Field Metaphor in Ervin Laszlo's Philosophy and in Neo-Whiteheadian Metaphysics*, 312.

¹³⁹⁴ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 61.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

heraus abgeleitet werden können.¹³⁹⁵ Jeder einzelne Bestandteil einer *society* strebt nach dem Wohlergehen der Einheit, zu der er gehört.¹³⁹⁶ Auch wenn eine *society* den Platz der Substanz im Denken Brackens einnimmt, so unterscheidet sie sich doch im Grundsatz von dieser, da sie sich über die Zeit, in der Abfolge der Generationen der konstituierenden *actual occasions*, verändern kann und verändert wird.¹³⁹⁷ Die *society* gibt ein Muster, eine Struktur vor, auf das hin sich die *actual occasions* entscheiden können.¹³⁹⁸ Doch da diese in ihrer Selbstkonstitution frei sind, ist die Kraft dieser Struktur der *society* stark begrenzt, und das Ordnungsprinzip kann sich mit der Zeit auch ändern.¹³⁹⁹ Letztlich sind *actual occasions* und *societies* voneinander abhängig.¹⁴⁰⁰

Die Einheit der *society* ist die Einheit des Prozesses, in dessen dynamischer Interaktion der Bestandteile etwas Größeres als sie selbst entsteht. Anders als im klassischen Substanzbegriff haben die Bestandteile der *society* demnach ihr eigenes Recht. In diesem ontologischen Status der Bestandteile sieht Bracken einen entscheidenden Unterschied zum aristotelischen Substanzdenken.¹⁴⁰¹ Die Einheit der *society* konstituiert sich jeweils von Moment zu Moment. Dies kann in Anschluss an Paul Cecil durchaus kritisch betrachtet werden. Dieser fordert, dass die Kohärenz einer *society* etwas sein muss, das grundlegend zum *societal event* gehört und nicht ständig neu konstituiert werden muss.¹⁴⁰²

Bracken setzt sich mit der Unterscheidung zwischen demokratisch und monarchisch organisierten *societies* bei Charles Hartshorne auseinander, der damit Whitehead seinerseits weiterentwickelt.¹⁴⁰³ Der Unterschied besteht in der Gleich- oder Überordnung der Bestandteile der *society* über die anderen. Nichtlebende Objekte wie Steine benötigen keine innere Hierarchie, um zu existieren. Alle Lebewesen jedoch sind monarchisch organisierte *societies* aus einzelnen *subsocieties* (oder *subfields of activity*), also – in der Terminologie Whiteheads – *structured societies*.¹⁴⁰⁴ Die *lower-level fields*, die auch als *subfields* oder *subsocieties*

¹³⁹⁵ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 166. Bracken spricht auch von einer reziproken Beziehung der *society* mit den *actual occasions*, die zu ihr gehören. Vgl. Bracken, *Images of God within Systematic Theology*, 370.

¹³⁹⁶ Vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, 65.

¹³⁹⁷ Vgl. Bracken, *Actions and Agents*, 1008.

¹³⁹⁸ Vgl. Ebd. Vgl. auch Bracken, *Does God Roll Dice?*, 68.

¹³⁹⁹ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 61.

¹⁴⁰⁰ Vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 131.

¹⁴⁰¹ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology*, 223.

¹⁴⁰² Vgl. Cecil, *A Response to Joseph Bracken's 'Prehending God in and through the World'*, 359.

¹⁴⁰³ Vgl. Hartshorne, *The Compound Individual*, 215. Vgl. auch Bracken, *Society and Spirit*, 71. Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, 200 f.

¹⁴⁰⁴ Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, 195. Vgl. auch Bracken, *Christianity and Process Thought*, 17. Bei Whitehead wird die „regnant subsociety“ auch als „soul“ oder vereinigendes Prinzip beschrieben. Vgl. Bracken, *Supervenience*, 144. Das ist insofern interessant, als es die Seele als einen gleichförmigen, aber herrschenden Bestandteil des Lebewesen darstellt.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

bezeichnet werden können, geben dem *higher-level field of activity* eine Infrastruktur.¹⁴⁰⁵ Dabei haben die untergeordneten *societies* durchaus eine gewisse eigene Freiheit.¹⁴⁰⁶ Hartshorne geht davon aus, dass nur hierarchisch organisierte *societies* *agency* ausüben können, da es dafür eine herrschende *subsociety* braucht. Bracken stimmt dieser „regnant occasion theory“¹⁴⁰⁷ nicht zu und betont dagegen, dass letztlich alle *societies* demokratisch organisiert sind, da es sich immer um ein dynamisches Zusammenspiel der verschiedenen *subsocieties* handelt, auch wenn eine herrschende *subsociety* anwesend ist.¹⁴⁰⁸ In Brackens Sicht haben alle *societies* eine gewisse Form von *agency*.

Da Bracken seine gesamte Kosmologie auf diese Grundlagen aufbaut, betont er, dass auch menschliche Gemeinschaften (*communities*) als *fields of activity* oder *societies* verstanden werden können. Auch diese haben überdauernde Beziehungen, die über die Existenz der einzelnen Mitglieder hinausgehen und deren Strukturen sich in gemeinsamer Sprache, Gesetzen und Ähnlichem manifestieren.¹⁴⁰⁹ Die breite Anwendbarkeit des *society*-Begriffs auf alle Ebenen des Kosmos ist demnach für Bracken einer der entscheidenden Vorteile dieser Beschreibung der metaphysischen Wirklichkeit.

1.2 Gott als *structured society*

Bracken betont ganz im Sinne prozessphilosophischer Weltsicht, dass Gott keine Ausnahme, sondern nur ein Beispiel für die allgemeingültigen metaphysischen Prinzipien ist. Auch die ultimative Realität muss laut Bracken die Struktur einer *society* haben und darf nicht als Individuum verstanden werden.¹⁴¹⁰ Folglich ist auch Gott eine *structured society* und besteht aus verschiedenen, dynamisch zusammenhängenden *subfields*: den drei göttlichen Personen.¹⁴¹¹ Diese werden als „personally ordered societies of actual occasions“¹⁴¹² beschrieben. Mit dieser Beschreibung geht Bracken entschieden über Whitehead hinaus, der Gott als nichtzeitliche *actual occasion* verstanden hat.¹⁴¹³

¹⁴⁰⁵ Vgl. Bracken, *Supervenience*, 146.

¹⁴⁰⁶ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 62.

¹⁴⁰⁷ Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 97. Er bezieht sich dabei auf Bracken, *Society and Spirit*, 43; Bracken, *The Divine Matrix*, 61; Bracken, „Panentheism from a Process Perspective“, 100.

¹⁴⁰⁸ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 100.

¹⁴⁰⁹ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 70. Das betrifft laut Bracken auch Ökosysteme.

¹⁴¹⁰ Vgl. a. a. O., 49.

¹⁴¹¹ Vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, 65. Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 16. Vgl. Bracken, *Whitehead's Rethinking of the Problem of Evil*, 556.

Für die Benutzung der Namen „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ betont Bracken, dass dies eine rein metaphorische und keine sexistische Verwendung meint. Vgl. Bracken, *Process Perspective and Trinitarian Theology*, 55.

¹⁴¹² Bracken, *Prehending God in and through the World*, 11.

¹⁴¹³ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 193.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Gott wird infolgedessen – in der Interpretation von *society* als *field of activity* bei Bracken – auch als *field of activity* der drei göttlichen Personen verstanden und interpretiert. Die drei göttlichen Personen verwalten gemeinsam ein einziges, gemeinsames und umfassendes Feld, das ihre gemeinsame Natur konstituiert. Daher sind sie nicht drei Götter, sondern zu dritt ein Gott.¹⁴¹⁴ Dieses göttliche *field of activity* wird von Bracken auch als *divine life system* oder als *divine matrix* bezeichnet.¹⁴¹⁵

Alle *actual occasions* der Welt befinden sich als Subsystemen in diesem umfassenden göttlichen Feld.¹⁴¹⁶ Sie partizipieren am gemeinschaftlichen göttlichen Leben der drei Personen.¹⁴¹⁷ Alle Entitäten, alle vereinigten *societies*, sind in Gott, aber von ihm unterschieden in ihrem Sein und ihrer Aktivität.¹⁴¹⁸ Letztlich ist die ganze Welt somit eine demokratisch organisierte *structured society* mit einer quasi unendlichen Anzahl an *subsocieties*.¹⁴¹⁹ Die Einheit der Welt wird nicht durch Gott, sondern durch die dynamische Beziehung dieser *subsocieties* und damit letztlich der *actual occasions* gewonnen.¹⁴²⁰

Das göttliche Feld ist die Quelle oder auch der Ursprung der geschöpflichen Welt, da sich die drei göttlichen Personen frei dazu entschieden haben, ihr Leben mit den Geschöpfen zu teilen.¹⁴²¹ Gott ist dementsprechend die höchste Form des Prozesses, da die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen das Leben Gottes und das Leben der Geschöpfe konstituiert.¹⁴²² Er ist gleichzeitig der universale Grund des Seins und ein personales Seiendes.¹⁴²³

Anders als andere Prozesstheologen hält Bracken den Glauben an eine *creatio ex nihilo* für möglich, weil die drei göttlichen Personen bereits ein gemeinschaftliches Leben haben, das sie mit der Schöpfung teilen. Es handelt sich aber nicht um eine Schöpfung aus absolutem Nichts, sondern aus der Energie Gottes. Bracken spricht daher von einer *creatio ex deo*, einer Schöpfung aus der Natur Gottes, der Quelle des göttlichen Lebens und der göttlichen

¹⁴¹⁴ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 174.

¹⁴¹⁵ Vgl. Bracken, *Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection*, 39. Vgl. auch Bracken, *God: Three Who Are One*, 86.

¹⁴¹⁶ Alle endlichen Entitäten sind „lower-order systems“ in dem „higher-order system“ der göttlichen Personen. Vgl. Bracken, *Panentheism and the Classical God-World Relationship*, 224.

¹⁴¹⁷ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 125.

¹⁴¹⁸ Vgl. a. a. O., 123. Pugliese betont immer wieder, dass die Geschöpfe jedoch nicht in Gott als göttlichem Sein, sondern in Gott als göttliche Natur sind. Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 122.

¹⁴¹⁹ Vgl. Bracken, *Proposals for Overcoming the Atomism Within Process-Relational Metaphysics*, 16.

¹⁴²⁰ Vgl. a. a. O., 17.

¹⁴²¹ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 17. Die Realität der Welt entsteht aus dem Feld der dynamischen Beziehung der drei göttlichen Personen zueinander. Gott entsteht in keiner Weise aus der Welt. Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 174.

¹⁴²² Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 20.

¹⁴²³ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 127.

Energie.¹⁴²⁴ Der gesamte kosmische Prozess beginnt mit dem „Big Bang“, der durch Gott ausgelöst wurde.¹⁴²⁵

An sich, in seinem Wesen, ist Gott unabhängig von der Schöpfung. Gott ist zunächst frei, zu schaffen oder nicht zu schaffen. Trotz dieser Souveränität ist er jedoch nach der Erschaffung der Welt auf deren Kooperation angewiesen, damit die kosmische Gemeinschaft aufrechterhalten bleibt.¹⁴²⁶ Gott wählt also seine eigene Abhängigkeit von der Schöpfung in der Erschaffung der Welt, die er scheinbar nicht selbst wieder aufzuheben in der Lage ist. Die schöpferische Macht wird somit durch die Schöpfung eingeschränkt, da Gott Bracken zufolge die Evolution als Weg der Schöpfung und Erhaltung wählt.¹⁴²⁷ Somit hat Gott sich in der Schöpfung selbst entmächtigt. Dass dies kein großer Verlust an Macht für das Gottesbild Brackens darstellt, wird im Weiteren deutlich werden.

Das göttliche Leben bietet die Voraussetzungen und die Umgebung der geschöpflichen Subsysteme.¹⁴²⁸ Das göttliche Feld bietet den ontologischen Grund der Schöpfung.¹⁴²⁹ Alle Dinge der Welt erhalten ihre Energie durch das göttliche Lebenssystem.¹⁴³⁰ In jedem einzelnen Moment kann von einer *creatio ex nihilo* der neuen Generation an *actual occasions* gesprochen werden.¹⁴³¹ Dies entspricht einer Variation der *creatio continua*. Die Schöpfung ist kein einmaliger Akt, sondern Gott bleibt erhaltend tätig.

Im Verhältnis zueinander sind die drei göttlichen Personen demokratisch organisiert (*democratically organized structured society*), sich also gleich- und nicht übergeordnet.¹⁴³² Dies verweist auf die vorher dargestellte Struktur der *structured societies* zurück. In Bezug auf die anderen, nichtgöttlichen *subsocieties* deutet Bracken wiederum an, dass er die *structured society* Gottes durchaus auch als hierarchisch strukturiert versteht.¹⁴³³ Dabei sind die drei göttlichen Personen allen anderen *subsocieties* übergeordnet, einander aber ‚demokratisch‘ gleichgeordnet. Aber auch Demokratie ist kein herrschaftsfreier Raum. Dies wird in der Darlegung der Beziehung der drei göttlichen Personen zueinander deutlich. Letztlich ist es der

¹⁴²⁴ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 96.

¹⁴²⁵ Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 39.

¹⁴²⁶ Vgl. Bracken, Christianity and Process Thought, 9. Ich denke: Die Geschöpfe „kooperieren“ durch das *alignment* mit dem *initial aim* Gottes.

¹⁴²⁷ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 18.

Diese Darstellung zeigt gewisse Parallelen zu der Rede von der „Selbstbegrenzung“ Gottes durch die Schöpfung bei Jüngel. Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als Akt schöpferischer Selbstbegrenzung, 151. Vgl. IV.1.1.3.

¹⁴²⁸ „Everything exists in God and through the power of God.“ Bracken, Society and Spirit, 138.

¹⁴²⁹ Vgl. Bracken, Intersubjectivity and the Coming of God, 393.

¹⁴³⁰ Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 40.

¹⁴³¹ Vgl. Bracken, Intersubjectivity and the Coming of God, 394.

¹⁴³² Vgl. Bracken, Subsistent Relations, 193.

¹⁴³³ Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 42.

Vater als Ursprung der Gottheit, der ‚demokratisch‘ mit den anderen beiden göttlichen Personen über die restlichen *subsocieties* herrscht. Das göttliche *field of activity* ist demnach also – wenn man so will – eine Aristokratie.¹⁴³⁴ Darüber hinaus ist die Verwendung des Begriffs ‚demokratisch‘ für das Verhältnis zwischen den göttlichen Personen kritisch zu betrachten. Da der Begriff aus dem Bereich politischer, menschlicher Herrschaft stammt, muss angefragt werden, wer unter den göttlichen Personen das ‚Volk‘ (*demos*) ist, über das im Sinne der ‚Herrschaft des Volkes‘ hier geherrscht wird und das herrscht. Wenn der politische Begriff auf das Zusammensein der göttlichen Personen übertragen wird, muss zudem weitergefragt werden, ob beispielsweise eine konsens- oder konfliktorientierte Vorstellung von Demokratie bei Bracken hinter dem Begriff steht.¹⁴³⁵ Stehen die göttlichen Personen in ständiger Konsensaushandlung zueinander oder ist ihr Austausch von konfliktreichen Positionen geprägt?¹⁴³⁶ Um nicht in diese und andere Fragen zu kommen, wäre vielleicht ein anderer, weniger politischer Begriff hilfreicher.

Bracken führt aus, dass die göttlichen Personen die untergeordneten *fields of activity* nicht direkt, in ihren Relationen zueinander, beeinflussen können.¹⁴³⁷ Trotzdem hält Bracken an der Möglichkeit der Interaktion des göttlichen *field of activity* und den in ihm enthaltenen Subsystemen, den Geschöpfen, fest.¹⁴³⁸ Die Gemeinschaft mit Gott, in der die Welt als seine Schöpfung steht, ist immer – wie jede Gemeinschaft – durch dynamische Interaktion gekennzeichnet.¹⁴³⁹ Die drei göttlichen Personen sind in Gemeinschaft, und die Welt ist in Gemeinschaft mit dieser Gemeinschaft. Beide „Gemeinschaften“ sind reziprok. Die Welt hat also, wenn vielleicht auch nicht im gleichen Maße, so doch in gewisser Weise „Einfluss“ auf Gott, so wie Gott einen Einfluss auf die Welt ausübt. Bracken betont, dass in diesem Modell gleichzeitig die Transzendenz Gottes und eine unvollkommene Freiheit der Welt von Gott behauptet werden können.¹⁴⁴⁰ Darauf wird unten im Kontext der Frage nach dem Handeln Gottes noch intensiver einzugehen sein (III.2).

¹⁴³⁴ Dies passt dazu, dass Bracken betont, dass jede Form *menschlicher* Regierung letztlich immer demokratisch ist. Auch jede Form von Monarchie muss durch die explizite oder implizite Zustimmung der Beherrschten legitimiert sein. Die Einheit des Staates entsteht erst durch das Zusammenwirken der vielen Mitglieder. Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 82.

¹⁴³⁵ Zu diesen Theorien vgl. Niederberger, Andreas, *Integration und Legitimation durch Konflikt? Demokratietheorie und ihre Grundlegung im Spannungsfeld von Dissens und Konsens*, in: Heil, Reinhard, u. Andreas Hetzel (Hg.), *Die unendliche Aufgabe: Kritik Und Perspektiven Der Demokratietheorie*, Bielefeld 2015, 267–280.

¹⁴³⁶ Es muss – wenn man denn so will – der ersten Möglichkeit zugestimmt werden. Eine göttliche Gemeinschaft in Konflikt ist nur schwer mit dem einheitlichen Willen Gottes zu vereinbaren. Andererseits spricht die Betonung der individuellen Freiheit, besonders Jesu, bei Bracken auch dafür, sich ein konfliktreiches Aushandeln der göttlichen Entscheidungsprozesse vorzustellen.

¹⁴³⁷ Vgl. Bracken, *Personhood as Ongoing Gift*, 17.

¹⁴³⁸ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 137.

¹⁴³⁹ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 9.

¹⁴⁴⁰ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 43.

1.3 Das Königreich Gottes

Im folgenden Abschnitt sollen die metaphysischen Grundlagen des Denkens Brackens, die zuvor herausgearbeitet wurden, anhand seiner eschatologischen Vorstellungen veranschaulicht werden. Das Königreich Gottes (*kingdom of god*) ist ein Nebenprodukt der reziproken Beziehung zwischen Gott und der Welt.¹⁴⁴¹ Es ist der im Entstehen befindliche gemeinsame Lebensraum aller Entitäten im Kosmos.¹⁴⁴² Bracken beschreibt es als das umfassende göttliche System, das unvergänglich, aber immer in Veränderung ist, da alles, was in den Subsystemen passiert, in dieses aufgenommen wird.¹⁴⁴³ Die Rede vom ‚Königreich‘ impliziert Herrschaft als institutionalisierte Form von Macht und eine Hierarchie zwischen König und Untertanen. Noch muss geklärt werden, inwieweit Bracken eine solche Herrschaft Gottes denken kann und was genau es bedeutet, dass im göttlichen *field of activity* die drei göttlichen Personen den anderen *subsocieties* übergeordnet sind.

Die Geschichte der Welt wird im göttlichen Leben bewahrt und erhält dadurch *objective immortality*.¹⁴⁴⁴ Dieser Sprachgebrauch bedient sich des Konzepts Whiteheads, der von der Inkarnation von vergangenen Ereignissen in der Gegenwart ausgeht, auch wenn diese nicht mehr subjektiv erlebt, sondern objektiv erinnert werden.¹⁴⁴⁵ Doch kann hier kritisch nachgefragt werden, um was für einen Begriff der Geschichte es sich handelt. Es scheint, als werde diese zur reinen Chronologie von Ereignissen reduziert. Wenn alles erhalten bleibt, wenn alles in gleicher Weise in Gott aufgenommen wird, dann wird damit auch die Bedeutung jedes Ereignisses relativiert. Zudem ist nicht klar, welche der durchaus verschiedenen Perspektiven auf geschichtliche Ereignisse erhalten wird.¹⁴⁴⁶

Bracken betont, dass er zwischen dem Leben in dieser Welt und dem ewigen Leben unterscheidet. Erst im ewigen Leben ist die Macht des Bösen überwunden, da es in der *depth of divine life* nichts Böses mehr gibt.¹⁴⁴⁷ Das deutet an, dass wir im Leben in der Welt zwar panentheistisch *in Gott* sind, aber noch nicht in dessen *Tiefe*. Der Übergang von dem Leben in

¹⁴⁴¹ Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 43: „everlasting but also ever-changing structure“.

¹⁴⁴² Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 16.

¹⁴⁴³ Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 43.

¹⁴⁴⁴ Vgl. Bracken, Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil, 68. So nennt Whitehead die Gegenwart eines vergangenen Erlebens als Objekt. Es lebt weiter, wenn auch nur objektiv, in der Gegenwart „inkarniert“. Vgl. Cobb u. Griffin, Prozess-Theologie, 21. Vgl. auch Whitehead, Prozeß und Realität, 620.

¹⁴⁴⁵ Vgl. Cobb u. Griffin, Prozess-Theologie, 21.

¹⁴⁴⁶ Eine weitere Schwierigkeit mit der Adaption des Konzepts Whiteheads besteht meiner Perspektive nach in dem Versuch, Brackens, dieses mit der christlichen Rede vom Königreich Gottes zu verbinden. Wenn die Geschichte der Welt im göttlichen Leben objektiv unsterblich, also als vergangene gegenwärtig gedacht wird, dann ist dies eher ein Schattendasein als Teilhabe am ewigen Leben im klassischen christlichen Sinne. Bracken bleibt zudem eine Erklärung schuldig, warum der Tod nicht das radikale Ende der *societies* sein soll.

¹⁴⁴⁷ Vgl. Bracken, Whitehead's Rethinking of the Problem of Evil, 557.

dieser Welt (in Gott) kann dann als ein tieferes Eintreten in die Gottheit oder von ihr Aufgenommen werden interpretiert werden, wodurch die Menschen „more fully incorporated“¹⁴⁴⁸ in das göttliche Gemeinschaftsleben sind. Es braucht keinen anderen Ort, um in Einheit mit Gott zu leben. Durch den Tod können die Strukturen gesehen werden, die alle Entitäten bereits in diesem Leben teilen.¹⁴⁴⁹

Menschen erfahren Zeit immer als andauerndes Vergehen, einen Fluss von Bewegung der Zukunft in die Gegenwart weiter in die Vergangenheit. Ewigkeit bestimmt Bracken als „dynamic togetherness of past, present and future“¹⁴⁵⁰. Wenn das menschliche Wesen in das ewige Leben eingeht, dann geschehen Zeit und Ewigkeit gleichzeitig (*simultaneous*). Der Mensch sieht sein Leben sowohl als Reihe von vergangenen Momenten als auch als vollkommenes Ganzes. Ewigkeit ist dementsprechend nicht zeitlos, sondern eine Erfahrung eines Prozesses von Selbsttranszendenz. Die Zeit existiert innerhalb der Ewigkeit, und die Ewigkeit wird durch das geformt, was in der Zeit geschieht.¹⁴⁵¹

Die Sehnsucht nach dem ewigen Leben ist, so Bracken, universal für alle Menschen.¹⁴⁵² Aber erst im Moment des Todes werden wir uns unseres Seins in Gott bewusst. Bracken beschreibt dies als einen Moment der Wahrheit und des Gerichts.¹⁴⁵³ Aber nicht die göttlichen Personen urteilen, sondern die menschlichen Personen urteilen selbst über ihr eigenes Leben.¹⁴⁵⁴

Erlöst – und damit in Frieden in Gemeinschaft mit Gott – sind wir, wenn wir die Vergebung Gottes annehmen, uns also in Wahrheit selbst vergeben, weil Gott uns bereits vergeben hat.¹⁴⁵⁵ Dies unterscheidet den Menschen von der restlichen Schöpfung. Der Mensch muss seine ewige Partizipation am göttlichen Leben, und folglich auch die Selbsthingabe in dieses göttliche Leben, bewusst bejahen.¹⁴⁵⁶ Partizipation kann hier als Teilhabe des Menschen an der göttlichen Lebensgemeinschaft verstanden werden. Bracken verwendet den Begriff als Beschreibung des intensivierten „In-Gott-Seins“ aller geschöpflichen Dinge und Lebewesen, das noch über die bereits panentheistische Verfassung der Schöpfung hinausgeht.

Die sündlosen Menschen Jesus und Maria nehmen gegenüber der restlichen Menschheit eine Sonderstellung ein. Hier wird die Verwurzelung Brackens in der römisch-katholischen

¹⁴⁴⁸ Bracken, *Does God Roll Dice?*, 43.

¹⁴⁴⁹ Vgl. a. a. O., 97.

¹⁴⁵⁰ Bracken, *The World in the Trinity*, 226.

¹⁴⁵¹ Vgl. ebd.

¹⁴⁵² Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 140.

¹⁴⁵³ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 109.

¹⁴⁵⁴ Vgl. Bracken, *Substance and System as Foundational Metaphor for a Contemporary Christian World View*, 362.

¹⁴⁵⁵ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 109.

¹⁴⁵⁶ Vgl. a. a. O., 115.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Lehrtradition der unbefleckten Empfängnis Marias deutlich. Maria und Jesus haben laut Bracken bereits ein höheres Level an Partizipation am göttlichen Leben im irdischen Leben gehabt. Daher vermutet er, dass es bei ihrem Übergang in den verherrlichten Leib praktisch keine zeitliche Differenz gegeben haben muss.¹⁴⁵⁷ Sie bedürfen keines Momentes, keiner Zeit für die Selbstvergebung, die andere Menschen benötigen.

Leibliche Auferstehung interpretiert Bracken als Kontinuität des irdischen Lebens und der personalen Identität in der höheren Lebensform der göttlichen Gemeinschaft.¹⁴⁵⁸ Auch nach dem Tod und der Auferstehung hat der Mensch noch einen Körper im Sinne eines individuellen *structured field of activity* mit konkreten historischen Erfahrungen und Handlungen. Trotzdem besteht natürlich ein qualitativer Unterschied zwischen dem diesseitigen und dem auferstandenen Leib. Zum einen ist dieser nicht mehr an Raum und Zeit gebunden ist.¹⁴⁵⁹ Darüber hinaus überwindet der neue „glorified body“ das Leiden des alten Körpers.¹⁴⁶⁰

Da der Mensch seine Unsterblichkeit bewusster erlebt und sich darin vom Rest der Schöpfung unterscheidet, hat er laut Bracken nicht nur *objective*, sondern auch *subjective immortality*.¹⁴⁶¹ In dieser Sonderstellung des Menschen geht Bracken über Whitehead hinaus, da dies bedeutet, dass die komplexe Struktur der menschlichen Person auch nach dem Tod in Gott noch weiter andauert.¹⁴⁶² Diese Kontinuität zwischen irdischem und jenseitigem Leben, die Bracken hier starkmacht, wird der radikalen Neuschöpfung, die bei der Auferstehung erwartet wird (Röm 4,17), nicht gerecht. Sein Modell gleicht eher einer Vorstellung der Unsterblichkeit als ewige Weiterführung des diesseitigen Lebens. Das wird besonders deutlich, wenn es um die Frage nach der Unterscheidung von Himmel und Hölle als ewige ‚Orte‘ geht. Bracken geht davon aus, dass diese beiden eine Weiterführung des diesseitigen Lebens darstellen – entweder in Gottes Gegenwart oder in selbstzentrierter Feindseligkeit jedem anderen gegenüber.¹⁴⁶³ Jeder Mensch wählt in seinem Leben bereits sein eigenes Schicksal für die Ewigkeit. Diejenigen, die sich in diesem irdischen Leben gegen die Gemeinschaft mit Gott entschieden haben, werden auch in der Ewigkeit nicht fähig sein, die Vergebung Gottes – auch in der ‚Tiefe‘ der Gottheit – anzunehmen.¹⁴⁶⁴ Die Erlösung, die oben bereits als Gemeinschaft mit Gott beschrieben wurde, wird also in Brackens Verständnis nur denjenigen zuteil, die sich bereits im Diesseits

¹⁴⁵⁷ Vgl. Bracken, *Substance and System as Foundational Metaphor for a Contemporary Christian World View*, 366.

¹⁴⁵⁸ Vgl. Bracken, *Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection*, 43.

¹⁴⁵⁹ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 99.

¹⁴⁶⁰ Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 227.

¹⁴⁶¹ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 176.

¹⁴⁶² Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 78.

¹⁴⁶³ Vgl. Bracken, *Salvation*, 420.

¹⁴⁶⁴ Vgl. a. a. O., 423.

Gott zugewandt haben. Bracken geht nicht davon aus, dass sich die „basic attributes“ der Person im Jenseits noch ändern können, auch wenn es zu „ongoing growth and development as a person“¹⁴⁶⁵ kommt. Wachstum ist nur möglich unter den Einschränkungen, die wir uns selbst auferlegt haben. Reue ist in dieser Vorstellung im Jenseits nicht mehr möglich.¹⁴⁶⁶ Trotzdem geht Bracken davon aus, dass alle Menschen in Ewigkeit zufrieden (*content*) sein werden, da jeder seinen Weg selbst gewählt hat. Letztlich gibt es in seiner Darstellung dann keine ‚Hölle‘ im Sinne eines Ortes ewiger Strafe mehr. Es wird fraglich, ob es noch einen qualitativen Unterschied zwischen ‚Himmel‘ und ‚Hölle‘ gibt. Die drei göttlichen Personen greifen nicht in die Entscheidung und das damit verbundene Schicksal der Menschen ein, da sie zu großen Respekt vor der Freiheit der Menschen haben und ihnen so die Wahl lassen.¹⁴⁶⁷ Bracken sieht in dieser Reinterpretation des ewigen Lebens eine positive Verstärkung der Verantwortlichkeit des Einzelnen für das eigene (ewige) Schicksal.¹⁴⁶⁸ Aus meiner Perspektive muss jedoch kritisch angefragt werden, ob es sich in diesem Denken nicht um eine Form von Selbsterlösung handelt, wenn letztlich das eigene Handeln und nicht das göttliche (Erlösungs-)Handeln in eine heilvolle Gemeinschaft mit Gott führt. Die Entscheidung über die Ewigkeit wird hier dem Menschen überlassen, der doch – unter den Zwängen seiner Welt – vielleicht gar nicht in der Lage ist, sich frei zu entscheiden. Bracken nimmt eine enorme Kompetenz des Menschen an, nämlich die Kompetenz, über seine eigene Ewigkeit zu entscheiden, und schreibt den göttlichen Personen einen ‚respektvollen‘ Umgang mit diesen menschlichen Entscheidungen zu. Im Folgenden ist demnach zu fragen, was Bracken unter einem Handeln Gottes versteht. Dabei ist unter anderem noch einmal weiterführend auf die hier angerissene Frage nach dem Erlösungshandeln Gottes einzugehen.

III.2. Das Handeln Gottes

2.1 Gottes überredende Macht

Bracken spricht sich – ganz im Sinne der Prozesstheologie –¹⁴⁶⁹ für eine Verabschiedung von der Omnipotenz Gottes aus, die er als Illusion bezeichnet.¹⁴⁷⁰ Sein Verständnis des Handelns –

¹⁴⁶⁵ A. a. O., 417.

¹⁴⁶⁶ Vgl. a. a. O., 419.

¹⁴⁶⁷ Vgl. a. a. O., 420.

¹⁴⁶⁸ Vgl. a. a. O., 421.423. Das bedeutet im Hinblick auf die Frage nach der Prädestination, dass diese bei Bracken nicht zu finden ist. Da sich der Mensch selbstständig für oder gegen das Angebot Gottes entscheiden kann, gibt es keine Vorentscheidung Gottes auf Heil oder Unheil hin.

¹⁴⁶⁹ Vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, 95.

¹⁴⁷⁰ „God is clearly not omnipotent in dealing with creation“. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 13. Vgl. auch Bracken, *Christianity and Process Thought*, 87. Er verbindet diese Ablehnung mit einem illusionären

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

oder in diesem Fall besser des Wirkens – Gottes in der Welt¹⁴⁷¹ folgt direkt aus seinem panentheistischen Verständnis der Gott-Welt-Beziehung. In seiner Beschreibung Gottes betont Bracken, dass alle drei Personen ihre eigene Handlungsmacht (*agency*) haben, die sich dann jedoch zu einer *corporate agency* ihrer Gemeinschaft verbinden.¹⁴⁷² Das ist wichtig, da es sonst, wenn es keine *gemeinsame* Handlungsmacht Gottes geben würde, die Gefahr des Tritheismus bestände.¹⁴⁷³ Dies ist ein häufiger Vorwurf gegen die sogenannten sozialen Trinitätslehren, da hier die Trennung der drei göttlichen Personen stärker als in anderen Entwürfen hervorgehoben wird.¹⁴⁷⁴

Auch wenn Gott die Ereignisse der Welt erfährt,¹⁴⁷⁵ ist Gott keine Entität in der Welt, die wie eine weltliche Entität erfahren oder gefühlt werden kann.¹⁴⁷⁶ Das umfassende Feld der drei göttlichen Personen setzt *hemmende* Umstände (*constraints*) für den kosmischen Prozess voraus.¹⁴⁷⁷ Die Raumzeit als Struktur der Welt ist beispielsweise in Gott, nicht Einschränkung desselben. Wir sind in Gottes Zeit, nicht Gott in unserer Zeit.¹⁴⁷⁸

Aber auch die göttlichen Personen sind durch die anderen, niedrigeren Subsysteme im göttlichen Lebenssystem in gewisser Weise limitiert.¹⁴⁷⁹ Das Feld der drei göttlichen Personen hat Einfluss auf die Subfelder, kann aber keine Kontrolle ausüben.¹⁴⁸⁰ Das Handeln der drei göttlichen Personen verstößt nicht gegen die Freiheit der Geschöpfe und nicht gegen die Gesetze der Evolution des Kosmos.¹⁴⁸¹ Auch Gott kann nicht wissen, wie genau die einzelnen *actual occasions* sich in ihrer ständigen Selbstkonstitution entscheiden werden, da diese in der Phase ihrer Selbstwerdung noch gar keine Objekte sind, die gewusst werden können.¹⁴⁸²

Wunderglauben und einer kausalen Wirksamkeit göttlichen Handelns. Daher verwende ich den Begriff der Omnipotenz in Abgrenzung von der Allmacht (Almightiness). Vgl. van der Brink, Almighty God, 245.

¹⁴⁷¹ Zur Diskussion der Verwendung von Wirken oder Handeln vgl. Härle, Dogmatik, 286–287. Die Verwendung des Begriffs Wirken statt Handeln in Bezug auf den Ansatz Brackens kann bevorzugt werden, da mit Wirken eine umfassendere Perspektive eingenommen wird. Dies wird dem Wirken Gottes bei Bracken gerechter, wie sich in der folgenden Darstellung zeigt.

¹⁴⁷² Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 39.

¹⁴⁷³ Vgl. Bracken, Process Philosophy and Trinitarian Theology, 221.

¹⁴⁷⁴ Vgl. Pugliese, The One, the Many and the Trinity, 130.

¹⁴⁷⁵ Vgl. Bracken, Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity, 172.

¹⁴⁷⁶ Vgl. Bracken, Society and Spirit, 154.

¹⁴⁷⁷ *Zentrale Stelle*: „That is, the Trinitarian structure the divine life-system places certain constraints on the sustaining principles of the cosmic process because the latter takes place within the field of activity proper to the divine life-system and therefore must conform in some measure to the mode of operation of the divine life-system, in particular, its long-term goals and values for the world of creation. Furthermore, the divine persons can offer guidance to finite actual entities in their individual processes of self-constitution, thereby affecting the type of societies/subsystems into which they will inevitably aggregate. But they cannot thereby predetermine the precise outcome of these events one way rather than another.“ Bracken, Foundational Principles for an Organically Constituted World, 129.

¹⁴⁷⁸ Vgl. Bracken, Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity, 173.

¹⁴⁷⁹ Vgl. Bracken, Panentheism and the Classical God-World Relationship, 224.

¹⁴⁸⁰ Vgl. Bracken, Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil, 68.

¹⁴⁸¹ Vgl. Bracken, Panentheism from a Process Perspective, 109.

¹⁴⁸² Vgl. Bracken, Society and Spirit, 65.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Gottes Macht wirkt überredend, nicht zwingend.¹⁴⁸³ Sie übt einen ständigen Ansporn in Richtung von Wachstum und Entwicklung aus.¹⁴⁸⁴ Der Gedanke des Lockens (*lure*) oder der Überredung (*persuasion*) Gottes ist in der Prozesstheologie die Weise des Wirkens Gottes, die dem abgelehnten Zwang eines zu übermächtigen Gottes entgegengestellt wird.¹⁴⁸⁵ Dies steht auch bei Bracken im Hintergrund.¹⁴⁸⁶

Laut Bracken ermächtigt Gott, oder genauer die Person des Heiligen Geistes, uns und ermöglicht so, wir selbst zu sein.¹⁴⁸⁷ Hier könnte nachgefragt werden, ob Gott, wenn er die Macht zu ermächtigen hat, auch die Macht zu *ent*mächtigen hat. Bracken traut Gott eine solche Wirksamkeit zu. Fraglich bleibt nur, wie mächtig diese zu denken ist, wenn Gott nicht das Resultat seines Wirkens voraussehen oder bestimmen kann. Dies berührt das Problem der Präsenz. Bracken geht davon aus, dass Gott kein konkretes Wissen über die Zukunft hat.¹⁴⁸⁸ Dies schränkt Gottes Handlungsmächtigkeit stark ein. Ohne das Wissen um die Wirkung seiner Ermächtigung ist er ebenso dem Handeln anderer ausgeliefert wie seine Geschöpfe.¹⁴⁸⁹

Zentral für das Handeln Gottes bei Bracken ist der Gedanke des *initial aim*.¹⁴⁹⁰ Das *initial aim* ist der Wille Gottes für die Welt auf allen individuellen und kollektiven Ebenen. Es ist auch das Medium der göttlichen Offenbarung.¹⁴⁹¹ Wenn Macht im Sinne Max Webers als Chance, den

¹⁴⁸³ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 87.

¹⁴⁸⁴ Vgl. Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 103. Dies kann durchaus kritisch betrachtet werden. Ohne die richtige Ausrichtung ist Wachstum an sich noch nicht gut und fördernd. Auch ein Tumor wächst, aber dies ist zerstörerisches, lebensvernichtendes Wachsen.

¹⁴⁸⁵ Vgl. Enxing, *Die Allmacht in der Prozesstheologie*, 47. Auch wenn der Gedanke eines lockenden, überredenden Gottes zunächst überraschen mag, ist dies keine direkt abzulehnende Vorstellung, wenn der Gedanke des freien Willens des Menschen ernst genommen werden soll.

¹⁴⁸⁶ Vgl. beispielsweise Bracken, *The World in the Trinity*, 133.

¹⁴⁸⁷ Vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, 68; Bracken, *Christianity and Process Thought*, 11.

¹⁴⁸⁸ Vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 174. Bracken betont explizit gegen Pannenberg, dass die Zukunft keine ontologische Priorität gegenüber Gegenwart und Zukunft hat. Wenn dies der Fall wäre, dann hätte seiner Ansicht nach eher die Gegenwart eine solche Priorität, da in ihr der Moment der Entscheidung vollzogen wird. Anders als Pannenberg lehnt Bracken die Annahme eines konkreten, vorgegebenen Ziels der Heilsgeschichte ab, sondern geht eher von einer weniger bestimmten Gerichtetheit aus (vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 243).

¹⁴⁸⁹ Hier zeigt sich erneut, dass Gott laut Bracken in seiner Allmacht sehr eingeschränkt ist. Er ist zwar nicht einer namenlosen Schicksalsmacht unterworfen, aber den – für ihn unvorhersehbaren – Handlungen seiner Geschöpfe. Da diese in Freiheit entscheiden, kommt eine gewisse Zufälligkeit in den Lauf der Dinge hinein, der Gott und die Geschöpfe *zusammen* unterworfen sind.

¹⁴⁹⁰ Bei Cobb/Griffin übersetzt als „anstoßendes Ziel“, bestimmt als Drang zu einem „neuen Gipfel des Genusses“. Cobb u. Griffin, *Prozess-Theologie*, 25.

¹⁴⁹¹ Vgl. Bracken, *Testimony and Intersubjectivity*, 40. In ihrer Antwort auf Bracken schreibt Marjorie Suchocki, dass Gott bei Bracken nicht mehr die Quelle der *initial aims* sein kann, da er – anders als bei Whitehead – nicht mehr als eine einzige ewige Entität gedacht wird. Suchocki sieht in dieser Abweichung von Whitehead einen Verlust, da der Gott Brackens ihrer Ansicht nach nun selbst *initial aims* bedürfe und dies zum Einbüßen der *primordial nature* Gottes führe (vgl. Suchocki, Marjorie Hewitt, *Creativity, Society & Trinity*, 50). In seiner Antwort darauf schreibt Bracken, dass er nicht denkt, dass es zu einem Verlust der *primordial nature* Gottes kommt, sondern nur zu einer Aufgabe der Aufteilung der *primordial nature*, *consequent nature* und *superjective nature* auf die drei Personen Gottes (vgl. Bracken, *Response to Contributors*, 269).

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

eigenen Willen durchzusetzen, verstanden wird, dann ist es entscheidend, wie Bracken dies darstellt und versteht.¹⁴⁹²

Das *initial aim* teilt Gott als Vater den Individuen in einer vergleichbaren Weise wie das Gewissen (*conscience*) mit, ohne dass der Wille Gottes mit Letzterem identifiziert wird.¹⁴⁹³ Es kann auch als „feeling-level lure or sense of direction and purpose“¹⁴⁹⁴ beschrieben werden. Möglich wird die Kommunikation des *initial aim* dadurch, dass wir und alle anderen Geschöpfe *in* Gott, in dem allumfassenden göttlichen *field of activity* sind.¹⁴⁹⁵

Konkret wird das *initial aim* einerseits als Einschätzungen Gottes in Bezug auf konkrete Entscheidungen beschrieben,¹⁴⁹⁶ die Gott anbietet, indem er zuerst die verschiedenen Aspekte der Welt ergreift (*prehend*).¹⁴⁹⁷ Das *initial aim* kann aber andererseits auch im Zusammenhang mit dem *bigger picture* stehen und so eher den Charakter eines überzeitlichen Weltplans bekommen. Es schwankt in allen Darstellungen zwischen diesem einen umfassenden Ziel Gottes für und mit der Welt und vielen einzelnen Plänen für die vielen einzelnen Individuen.¹⁴⁹⁸ Bracken schreibt, dass Gott durch die rhythmische Beziehung zwischen den drei göttlichen Personen – das ständige Erhalten der Schöpfung durch Vermittlung der Existenz an diese –¹⁴⁹⁹ eine tiefe Richtung und Ordnung für den kosmischen Prozess setzt.¹⁵⁰⁰ Dieses *bigger picture* werden wir erst mit dem Tode einsehen können.¹⁵⁰¹

Damit wird deutlich, dass Gott in Brackens Darstellung doch in gewisser Weise ein überzeitlicher Weltenherrscher sein muss, der wenn vielleicht auch nicht allwissend, so doch mit umfassendem Wissen begabt zu sein scheint. Nur wenn Gott weiß, was die *richtige* Entscheidung ist, kann er auch in die *richtige* Richtung locken.¹⁵⁰² Anders als Whitehead, der

¹⁴⁹² Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 28.

¹⁴⁹³ Es ist wichtig zu betonen, dass Bracken den Willen Gottes somit nicht mit dem menschlichen Gewissen identifiziert, sondern lediglich eine strukturelle Parallele aufzeigt: so wie das Gewissen als eine Entscheidungshilfe auf der Gefühlshilfe verstanden werden kann, so auch das *initial aim*. „While this divine initial aim is active in the self-constitution of all actual entities, even those which are the constitutive parts of inanimate things such as tables and chairs, within the consciousness of human beings the divine initial aim is equivalently the voice of conscience. Naturally, the actual entity is free to accept or reject or partially modify this inspiration from God in line with other feeling-level factors in making its decision here and now.“ Bracken, *Does God Roll Dice?*, 88.

¹⁴⁹⁴ Bracken, *Christianity and Process Thought*, 83. An anderer Stelle auch: „feeling-level impulses that are communicated directly to each actual entity (subatomic particle) in its brief moment of self-constitution.“ Bracken, *Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection*, 40.

¹⁴⁹⁵ Vgl. Bracken, *Prehending God in and through the World*, 8.

¹⁴⁹⁶ Vgl. ebd. Auch als Locken zu besseren ethischen oder religiösen Werten. Vgl. Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 103.

¹⁴⁹⁷ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 100.

¹⁴⁹⁸ „set of initial aims“ Bracken, *Society and Spirit*, 134.

¹⁴⁹⁹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 47.

¹⁵⁰⁰ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 11.

¹⁵⁰¹ Vgl. a. a. O., 8.

¹⁵⁰² Damit wird deutlich, dass die ‚Verheißung‘ oder der ‚Lohn‘, auf den hin Gott den Menschen lockt, letztlich in ethische Pointen aufgelöst wird. Wie unten noch deutlich werden wird, geht Bracken davon aus, dass ein Leben

davon ausgeht, dass Gott auch die Zukunft nur als eine Reihe an Möglichkeiten kennt, deutet Bracken an, dass es durchaus sein könnte, dass Gott unsere Epoche bereits vollkommen vor Augen steht.¹⁵⁰³ An anderer Stelle betont er jedoch, dass Gott nur mutmaßliches Wissen über die Zukunft hat und daher seine Strategie für die *initial aims* immer wieder an die freien Handlungen der Geschöpfe anpassen muss. Auch wenn Gott kein konkretes Wissen über die Zukunft hat, so kann er doch beschließen, dass Dinge passieren sollen. In allen Veränderungen gibt Gott die grundlegende Struktur seines Plans nie auf.¹⁵⁰⁴ Dies alles rückt Brackens Verwendung des *initial aim* in die Nähe einer Vorstellung göttlicher Vorsehung, die es ermöglicht, den freien Willen des Menschen mit[in?] einem Plan Gottes zu integrieren.¹⁵⁰⁵ Die *initial aims* müssen sich den Lebenssituationen der Individuen anpassen können und somit veränderlich sein. Bracken betont ~~explizit~~, dass sich Menschen gegen das *initial aim* Gottes für sie entscheiden können und dann trotzdem nicht aufgegeben werden, sondern dass sich das Ziel Gottes für uns entsprechend anpasst. Das steht für ihn im Zusammenhang mit der Gnade Gottes.¹⁵⁰⁶ Gott ist geduldig, da er Ziele hat, die sich der Mensch zum gegebenen Zeitpunkt noch nicht vorstellen kann.¹⁵⁰⁷ Gott liebt die Menschen und schenkt uns daher die Gnade und die Freiheit, auf sein Locken frei zu antworten.¹⁵⁰⁸ Die Gottesvorstellung Brackens umfasst folglich ein hohes Maß an Flexibilität. Es kann durchaus als biblisch begründet betrachtet werden, dass Gott seine Entscheidungen revidiert, seine Handlungen bereut und neue Verheißungen ausspricht. Es muss nur gefragt werden, ob diese Veränderlichkeit Gottes und seiner konkreten Ziele auch mit einem entsprechenden Maß an Treue ausgeglichen wird. Bracken betont, dass die Ursächlichkeit Gottes nichts ist, was sinnlich erfahren wird. Sie ist erst eine Interpretation der empirischen Ordnung. Die natürliche Ordnung ist – wie bereits dargestellt – bei Bracken panentheistisch als Subsystem des göttlichen Lebensprozesses zu verstehen.¹⁵⁰⁹ Gott wirkt durch die kosmischen Prozesse, nicht durch Eingriff in diese.¹⁵¹⁰ Auch das, was uns als Wunder erscheint, geschieht im kosmischen Prozess, den wir noch nicht vollständig verstehen.¹⁵¹¹

im Einklang mit dem Willen Gottes harmonischer und friedlicher abläuft. Mehr als dies kann auch Gott nicht versprechen, wenn er den Menschen versucht zu überreden, sich in seinem Sinne zu verhalten.

¹⁵⁰³ Vgl. Bracken, Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity, 174.

¹⁵⁰⁴ Vgl. Bracken, The Triune Symbol, 161.

¹⁵⁰⁵ Bracken spricht vereinzelt auch von göttlicher Vorsehung vgl. dazu Bracken, The Triune Symbol, 102.105. Vgl. auch Deuser, Art. Vorsehung, 306.

¹⁵⁰⁶ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 18.

¹⁵⁰⁷ Vgl. a. a. O., 35.

¹⁵⁰⁸ Vgl. Bracken, The Triune Symbol, 109.

¹⁵⁰⁹ Vgl. Bracken, Actions and Agents, 1010.

¹⁵¹⁰ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 29.

¹⁵¹¹ Vgl. a. a. O., 35.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Der Einfluss der göttlichen Personen auf die Welt wird von Bracken als *bottom-up causation* bezeichnet, da sich das Locken des *initial aim* nicht an die übergeordneten *societies*, sondern an die konstituierenden kleineren Einheiten richtet.¹⁵¹² Es sind diese *actual occasions*, die Veränderungen einleiten können. Diesen assistiert die Weisheit Gottes bei der angemessenen Wahl und Entscheidungsfindung.¹⁵¹³ Daher wird das *initial aim* auch nur an die *actual entities* kommuniziert.¹⁵¹⁴ Die kleineren Einheiten sind somit einerseits der *society* untergeordnet, haben andererseits aber auch das Vermögen, diese durch ihre größere Dynamik zu verändern.¹⁵¹⁵ Diese Beschreibung des *initial aim* scheint nicht ganz zu anderen Erläuterungen Brackens zu passen. Wenn ein Mensch als *structured society* durch das *initial aim* auf einer Gefühlsebene gelockt wird, dann ist dies doch ein Wirken Gottes auf der *society*-Ebene, nicht auf der Ebene der den Menschen konstituierenden kleineren Einheiten.

Wie bereits bei der Aufnahme in die Ewigkeit Gottes bildet auch hier Jesus eine Ausnahme von praktisch allen anderen Menschen. Er war in vollkommener Übereinstimmung mit dem *initial aim*, da er sich dem Vater und dem Geist hingab und daher in Einheit mit dem Wort Gottes lebte. Diese Einheit war jedoch kein Zwang, sondern Freiheit.¹⁵¹⁶ Auch wenn alle Menschen, so wie Jesus, durch das *initial aim* gelockt werden, missbrauchen viele auch diese Ermächtigung Gottes und entscheiden sich gegen den ‚Vorschlag‘ Gottes.¹⁵¹⁷ Andere wiederum, wie Heilige und Propheten, haben die Gewohnheit, dem Willen des Vaters zu folgen, können sich darin aber auch täuschen.¹⁵¹⁸ Dies führt weiter zu der Frage nach dem Bösen und der Sünde in der Welt.

2.2 Das Gute und das Böse als *collective powers*

Die Frage nach der Macht Gottes führt notwendigerweise zu der Frage nach dem Bösen und dem Umgang Gottes mit diesem. Bracken versteht das Gute und das Böse als *collective powers*. Sie rivalisieren in der Geschichte um die Loyalität der Geschöpfe.¹⁵¹⁹ Dieser Kampf gründet zwar auf der Entscheidung von Individuen, ist aber in alle Gesellschaften eingeschrieben.¹⁵²⁰ Sowohl das Gute als auch das Böse werden demnach in den Status von transpersonalen Mächten erhoben. Bracken betont, dass sich die kollektiven Mächte des Guten und des Bösen nicht auf

¹⁵¹² Vgl. Bracken, *Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection*, 40.

¹⁵¹³ Vgl. Bracken, *Prehending God in and through the World*, 13.

¹⁵¹⁴ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 107.

¹⁵¹⁵ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 103.

¹⁵¹⁶ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 89.

¹⁵¹⁷ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 10.

¹⁵¹⁸ Vgl. Bracken, *Testimony and Intersubjectivity*, 41.

¹⁵¹⁹ Vgl. Bracken, *Whitehead's Rethinking of the Problem of Evil*, 557.

¹⁵²⁰ Vgl. a. a. O., 558.

unterschiedliche Gruppen aufteilen, sondern jeweils in allen menschlichen Gemeinschaften präsent sind.¹⁵²¹

Bracken bestimmt das Böse als die objektive Zerstörung der Harmonie zwischen dem Ganzen und seinen Teilen. Die Sünde ist die subjektive Entscheidung für das Böse. Der Freiheit des Menschen, sich für das Böse zu entscheiden, entspricht auf allen kosmischen Ebenen der radikalen Indeterminiertheit, die Bracken stets zu betonen sucht.¹⁵²² In einer Gemeinschaft tritt die Sünde auf, wenn hier bewusst die Balance sozialer Ordnung zerstört wird.¹⁵²³ Durch die Sünde entstehen dann unausgewogene Einheiten, die zu viel Energie brauchen und somit verschwenderisch auf sich selbst ausgerichtet sind. Dadurch verschwendet das Geschöpf zu viel Zeit damit, sich selbst zu erhalten, und leistet keinen Beitrag für das umliegende Leben.¹⁵²⁴

Weil es im Prozess der Welt Spontanität und Neuheit gibt, geht Bracken davon aus, dass es immer Gutes und Böses nebeneinander geben muss.¹⁵²⁵ Wahre Harmonie kann es erst im ewigen Leben geben,¹⁵²⁶ auch wenn die Schöpfung bereits in Gott ist. Erlösung ist Bracken zufolge die Mobilisierung der kollektiven Macht des Guten gegen die des Bösen.¹⁵²⁷ Interessanterweise wirkt die Macht des Bösen, wenn sie in der Welt wirkt, auch in Gott.¹⁵²⁸

Bracken geht davon aus, dass Gottes Intention für uns immer gut ist. Er schafft die Welt aus selbstschenkender Liebe. Trotzdem sind die Ergebnisse des göttlichen Handelns oft zweideutig, da es in der Welt, die er mit seinen Geschöpfen teilt, keine einseitige Durchführung geben kann.¹⁵²⁹ Sowohl Gutes als auch Böses hängt von geschöpflicher Entscheidungsmacht ab, zu der sie von Gott ermächtigt wurden.¹⁵³⁰ Das *initial aim* steht als Hilfestellung zur Verwirklichung von Gottes „own vision“ zwar prinzipiell immer zur Verfügung, kann aber leicht ignoriert oder übersehen werden.¹⁵³¹ Konkret erkannt werden kann die Anregung Gottes laut Bracken im Gebet oder im Studium der Bibel.¹⁵³² Auch auf kleinster kosmischer Ebene kann von Sünde gesprochen werden. Die Sünde der *actual occasions* ist es, wenn sie nicht dem Ziel Gottes entsprechen. Damit bringen sie objektiv Böses in die Welt. Bracken betont

¹⁵²¹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 89.

¹⁵²² Vgl. a. a. O., 62.

¹⁵²³ Vgl. a. a. O., 91.

¹⁵²⁴ Vgl. a. a. O., 65.

¹⁵²⁵ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 25.

¹⁵²⁶ Vgl. Bracken, *Whitehead's Rethinking of the Problem of Evil*, 558.

¹⁵²⁷ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 90.

¹⁵²⁸ Hier steht möglicherweise Brackens Auseinandersetzung mit Schelling und dessen Verständnis des Verhältnisses von Gott und dem Bösen im Hintergrund (vgl. Bracken, *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Symposium 38, Freiburg 1972, v. a. 57–61). Mehr zum Bösen bei Schelling vgl. Baumgarten, *Das Böse bei Schelling*, 456.

¹⁵²⁹ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 157.

¹⁵³⁰ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 26.

¹⁵³¹ Vgl. Bracken, *Prehending God in and through the World*, 10.

¹⁵³² Vgl. Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 103.

demnach, dass es die freien Handlungen der Geschöpfe sind, die das Böse verursachen, nicht das Handeln Gottes. Auch wenn nicht auf allen kosmischen Ebenen von Schuld gesprochen werden kann, da nicht alle Handlungen bewusst geschehen, sind doch die Kreaturen letztlich verantwortlich für das Böse.¹⁵³³

Wie bereits deutlich wurde, folgt Bracken Whitehead in der Annahme, dass alle Entitäten, auch nichtlebende, in einem gewissen Sinne spontan sein können, also so etwas wie einen freien Willen haben.¹⁵³⁴ Anders als die von ihm als „klassisch“ bezeichnete Sicht der Vorsehung Gottes spricht Bracken Gott von der Verantwortung für alles, was geschieht, frei.¹⁵³⁵ An dieser Vorstellung kritisiert er, dass sie zu wenig Raum für die Antwort der Geschöpfe lasse. Er lehnt eine Unterscheidung von primärer und sekundärer Kausalität ab, da Gott und die Welt sich seiner Ansicht nach in einer intersubjektiven Beziehung befinden, und betont, dass der Mensch eine eigene kausale Macht ausübt, für die Gott keine Verantwortung trägt.¹⁵³⁶ In Ausdehnung auf das gesamte Universum bedeutet das, dass Bracken von einer nach oben und nicht nach unten gerichteten Ursächlichkeit auf allen Ebenen des Kosmos ausgeht.¹⁵³⁷

Trotzdem kommt er zu dem Schluss, dass Gott und Mensch beide „co-responsible“ für natürliches und moralisches Böses sind.¹⁵³⁸ Der Mensch muss handeln, aber seine Position ist immer so sehr von seiner eigenen Perspektive beeinflusst, dass seine Bewertung von Gut und Böse relativ ist.¹⁵³⁹ Darin zeigt sich, dass auch Bracken eine Letztverantwortung Gottes für das Böse annimmt. An anderer Stelle beschreibt er die Verantwortlichkeit Gottes für die Schöpfung als Ordnen und Neuordnen des „ever-expanding intelligible whole the decisions of their creatures within the temporal order“¹⁵⁴⁰. Gott hat eine bessere Einschätzung für Gut und Böse, da er die langfristigen Zusammenhänge kennt und mehr Geduld hat.¹⁵⁴¹ Nicht alles, was uns als Böses erscheint, ist auch wirklich solches. Schmerz und Leid sind manchmal auch notwendige Nebenprodukte von Prozessen, die nicht böse sind. Warum dies geschieht, ist ein Rätsel, das letztlich mit dem Rätsel aller Geschöpflichkeit zusammenhängt.¹⁵⁴² Die göttlichen Personen erleben laut Bracken ständig Schmerz und Leid in der Erschaffung und Erhaltung der Welt. Da die Schöpfung an diesem ewigen, leidvollen Leben teilnimmt, partizipiert sie auch an diesem

¹⁵³³ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 62.

¹⁵³⁴ Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, 73; Bracken, *Christianity and Process Thought*, 26.

¹⁵³⁵ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 84.

¹⁵³⁶ Vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, 61.

¹⁵³⁷ Vgl. Bracken, *The Field Metaphor in Ervin Laszlo's Philosophy and in Neo-Whiteheadian Metaphysics*, 308.

¹⁵³⁸ Vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, 69.

¹⁵³⁹ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 22.

¹⁵⁴⁰ Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 176.

¹⁵⁴¹ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 22.

¹⁵⁴² Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 64.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Schmerz.¹⁵⁴³ Trotzdem bleibt Gott anbetungswürdig, da er seine Energie auf Konstruktives verwendet. Ohne dieses Wirken Gottes auf Ordnung hin würde es nach Bracken noch viel mehr Böses geben würde.¹⁵⁴⁴

Trotz des falschen Handelns der Menschen drückt Bracken die Hoffnung aus, dass es ein gutes Ende für die Geschichte geben wird, da Gott den kosmischen Prozess auf lange Sicht in die richtige Richtung lenken wird.¹⁵⁴⁵ Auch wenn es seiner Ansicht nach keinen genauen Plan für die Welt gibt, so existiert doch ein „underlying divine purpose or directionality“¹⁵⁴⁶. Wie sich jedoch bereits zuvor bei der Darstellung des göttlichen *initial aim* angedeutet hat, ist dieser Plan für Bracken keineswegs detailliert feststehend, sondern eher als grundlegende Ausrichtung des Willens Gottes für die Welt zu verstehen. Damit umgeht er einen strikten Determinismus und bewahrt gleichzeitig einen gleichbleibenden Willen Gottes für die Welt. Mit Cecil kann diese Zielgerichtetheit von Existenz im Allgemeinen durchaus kritisch betrachtet werden. Dieser sieht darin eine für christliche religiöse Konzeptionen zwar notwendige, aber nicht unbedingt nachvollziehbare Annahme, da sie nicht mit der menschlichen Erfahrung übereinstimmt.¹⁵⁴⁷

Angesichts der häufigen menschlichen Fehlentscheidungen fordert Bracken zum *alignment* mit Jesus in Richtung des kollektiven Guten auf.¹⁵⁴⁸ Er selbst deutet seine Interpretation des Gott-Welt-Verhältnisses als Appell zu einer neuen Einstellung gegenüber anderen Kreaturen, dem eigenen Selbst und Gott.¹⁵⁴⁹ Das Leben in der Gemeinschaft mit den drei göttlichen Personen im umfassenden göttlichen Feld zielt demnach auf eine ethische Zuspitzung ab: Wir leben in Gott, also müssen wir uns ethisch korrekt wie Jesus verhalten. Frieden und Integrität sind Zeichen dafür, dass dem Willen Gottes gefolgt wird. Unruhe und Angst sind Zeichen dafür, dass wir den Willen Gottes mit etwas anderem verwechselt haben.¹⁵⁵⁰ Dies kann mit Ulrike Link-Wieczorek als typisches Problem sozialer Trinitätslehren kritisiert werden. Sie sieht diese in der Gefahr, aus Trinitätslehren nur eine Begründung sozialetischer Maximen zu machen, die einem problematischen Zirkel unterliegen und die Lehre an sich überflüssig erscheinen lassen.¹⁵⁵¹

¹⁵⁴³ Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 192.

¹⁵⁴⁴ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 136.

¹⁵⁴⁵ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 85.

¹⁵⁴⁶ Ebd.

¹⁵⁴⁷ Vgl. Cecil, *A Response to Joseph Bracken's 'Prehending God in and through the World'*, 360.

¹⁵⁴⁸ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 92.

¹⁵⁴⁹ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 13.

¹⁵⁵⁰ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 69.

¹⁵⁵¹ Den Zirkel beschreibt Link-Wieczorek auf folgende Weise: „Zuerst sagen wir, wie Gott ist in sich selbst; dann wissen wir, dass er so auch zu uns ist, und anschließend wäre es nicht schlecht, wenn wir auch so zueinander wären.“ (Link-Wieczorek, *Trinität als Prozeß*, 58)

2.3 Erlösung

Auf den ersten Blick kann dem Entwurf Brackens durchaus ein soteriologisches Defizit vorgeworfen werden: Was bedeutet das erlösende Handeln dieses ‚schwachen‘ Gottes noch? Dieser Frage im Folgenden konkret nachgegangen werden.

Erlösung (*salvation*) ist Bracken zufolge die Mobilisierung der kollektiven Macht des Guten gegen die des Bösen.¹⁵⁵² Er fordert eine Erlösung im Sinne eines Neuanfangs sowohl jetzt als auch in Zukunft. Erlösung im Jetzt beschreibt er konkret als Einheit mit der kosmischen Ordnung, die von Anfang an bestanden hat.¹⁵⁵³ In Bezug auf das Christusereignis bedeutet dies, dass nach Bracken objektiv etwas geschehen sein muss, was noch subjektiv durch den Menschen angeeignet werden muss. Es braucht nicht nur die individuelle Bekehrung, sondern auch die gläubige Gemeinschaft.¹⁵⁵⁴ Dies nennt Bracken ein intersubjektives Verständnis der Versöhnung. Die persönliche Bekehrung des Einzelnen wird durch die Macht des Geistes ermöglicht, wodurch ein neues intersubjektives Verhältnis des Einzelnen zu Jesus entsteht.¹⁵⁵⁵ Nicht nur das Ende des Lebens Jesu, sondern das ganze Leben Jesu hat versöhnenden Wert. Es ist ein einheitlicher Lebensweg, der in seinem Ende zum vollen Ausdruck gekommen ist.¹⁵⁵⁶

Erlösung geschieht laut Bracken in jedem Moment, da es ständig zu einer Aufnahme des kosmischen Prozesses in das göttliche Lebenssystem kommt, die erst endet, wenn der gesamte kosmische Prozess zu einem Ende kommt.¹⁵⁵⁷ Alle Kreaturen sollen in die Fülle des gemeinschaftlichen Lebens der drei göttlichen Personen hineingebracht werden.¹⁵⁵⁸ Die Erlösung ist dementsprechend – genau wie die Offenbarung – eine prozesshafte Wirklichkeit, die durch Leben und Tod Jesu geformt wurde, aber keineswegs darauf einzuschränken ist.¹⁵⁵⁹ Das Leben Jesu und seine Auferstehung zeigen uns, dass der einzige Weg, ein volles Leben zu leben, darin besteht, die Macht des Geistes im eigenen Leben zu akzeptieren. Das irdische, sündige Leben muss verloren werden, um wahrhaft gerettet zu werden.¹⁵⁶⁰ Jesus ist der perfekte Mensch, der das verkörpert, was sich der Vater für alle Menschen wünscht.¹⁵⁶¹ Aber die Erlösung existierte bereits in der Vorgeschichte Jesu und setzt sich in der Geschichte der Kirche

¹⁵⁵² Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 90.

¹⁵⁵³ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 202.

¹⁵⁵⁴ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 90.

¹⁵⁵⁵ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 76.

¹⁵⁵⁶ Vgl. a. a. O., 77.

¹⁵⁵⁷ Vgl. Bracken, *Substance and System as Foundational Metaphor for a Contemporary Christian World View*, 363.

¹⁵⁵⁸ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 88.

¹⁵⁵⁹ Vgl. a. a. O., 86.

¹⁵⁶⁰ Vgl. a. a. O., 80.

¹⁵⁶¹ Vgl. a. a. O., 89.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

fort.¹⁵⁶² Die Rolle der Kirche ist es laut Bracken, der Leitung des Geistes zu folgen und so ein Ort der kollektiven Macht des Guten zu werden.¹⁵⁶³ Jedoch ist auch die Kirche als Gemeinschaft – wie jede Gemeinschaft – immer ein Ort des Guten wie des Bösen.¹⁵⁶⁴

Zukünftiges Ziel des menschlichen Lebens ist die größtmögliche Partizipation an der Fülle des Lebens der drei göttlichen Personen. Dieses Ziel muss laut Bracken bereits im Diesseits erfüllbar sein, wenn auch unter einem eschatologischen Vorbehalt. Das Ziel der Geschichte ist sowohl bereits erreicht als auch noch ausstehend. Daher bietet jeder Moment des menschlichen Lebens bereits die Möglichkeit, am göttlichen Leben teilzuhaben.¹⁵⁶⁵ Das Reich Gottes ist ein eschatologisches Ziel, aber auch unmittelbares Ereignis der gemeinsamen Antwort der Menschen auf die Vorsehung Gottes.¹⁵⁶⁶

Dazu kommt, dass Gott im Verständnis Brackens – wie sich bereits angedeutet hat – nicht allwissend ist. Er hat zwar einen umfassenden Überblick über die Menschheitsgeschichte, aber kein absolutes Wissen über die Vergangenheit und nur mutmaßendes Wissen über die Zukunft.¹⁵⁶⁷ Daher müssen die göttlichen Personen ihren Heilsplan immer wieder an die freien Entscheidungen der Geschöpfe anpassen. Das führt dazu, dass auch die Herrschaft Gottes eine sich stets verändernde Realität ist.¹⁵⁶⁸ Bracken geht sogar so weit zu vermuten, dass die Inkarnation des Sohnes nicht die langfristigen Folgen hatte, die sich die drei göttlichen Personen erhofft hatten. Die menschliche Freiheit, sich gegen die Verkündigung Jesu zu entscheiden zu können, hat den göttlichen Erlösungsplan durchkreuzt.¹⁵⁶⁹

In Bezug auf andere Religionen geht Bracken davon aus, dass auch diese ihre eigene Rolle in der Erlösungsgeschichte spielen. Er versteht sowohl das Christentum in seinen verschiedenen Ausformungen als auch alle anderen Religionen als *structured societies*.¹⁵⁷⁰ Da Gott allen Menschen durch die Kommunikation des *initial aim* seine Gnade anbietet, ist diese für alle verfügbar, auch wenn sie nicht an Jesus glauben oder gar nichts von ihm wissen. Trotzdem unterscheidet er zwischen den verschiedenen Religionen als verschiedene Stufen der Erkenntnis bezüglich des eigenen Selbst und des Zieles Gottes.¹⁵⁷¹ Bracken versteht Offenbarung nicht als unwiderruflich fixiert und abgeschlossen, sondern in einem andauernden

¹⁵⁶² Vgl. a. a. O., 86.

¹⁵⁶³ Vgl. a. a. O., 103.

¹⁵⁶⁴ Vgl. a. a. O., 89.

¹⁵⁶⁵ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 203.

¹⁵⁶⁶ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 105.

¹⁵⁶⁷ Vgl. a. a. O., 100.

¹⁵⁶⁸ Vgl. a. a. O., 88. Dass dies so ist, soll laut Bracken als Ausdruck der Liebe und der Treue Gottes seinen Geschöpfen gegenüber verstanden werden. Vgl. a. a. O., 100.

¹⁵⁶⁹ Vgl. a. a. O., 96.

¹⁵⁷⁰ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 110.

¹⁵⁷¹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 112.

Prozess.¹⁵⁷² Wie bereits zuvor erwähnt, sind die *initial aims* das Medium der Offenbarung an jeden Einzelnen. Alles, was offenbart ist, ist nur ein kleiner Teil der Möglichkeiten Gottes.¹⁵⁷³ Dementsprechend lehnt Bracken auch die Identifikation von immanenter und ökonomischer Trinität ab und betont, dass wir nicht alles über Gott wissen, sondern nur den Teil, den er uns offenbart hat.¹⁵⁷⁴ Auch wenn die Offenbarung in Jesus die vollständige Offenbarung Gottes in der Welt darstellt, so kann Bracken zufolge doch nicht die ganze unendliche Realität Gottes darin offenbart sein.

In seinen Texten zu interreligiösem Dialog erkennt Bracken laut Leo Lefebure immer wieder gleiche Denkmuster in den unterschiedlichen Religionen, die er dann in sein eigenes ontologisches Schema einbaut. Dies führt zu einer starken Rekontextualisierung der anderen Traditionen, deren Eigendynamik hierbei durchaus verloren gehen kann.¹⁵⁷⁵ Diese Vorgehensweise lässt meines Erachtens pluralistische Züge im Denken Brackens erkennen. Lefebure geht sogar davon aus, dass für Bracken auch andere Religionen neben dem Christentum Teil des Plans Gottes sein können.¹⁵⁷⁶ Diese Offenheit interpretiert Julia Enxing auch als Stärke des Ansatzes Brackens, da dadurch eine interreligiöse Aufgeschlossenheit bewahrt werden kann.¹⁵⁷⁷

Folglich können laut Bracken alle Menschen auch ohne christlichen Glauben errettet werden, aber die Antwort der Christen an Gott kann reicher und tiefgehender sein, da sie besser erkennen, was vor sich geht.¹⁵⁷⁸ Daher braucht es auch immer wieder die Verkündigung an diejenigen Menschen, die noch nichts von Jesus und dem Christentum wissen.¹⁵⁷⁹ Dies deutete wiederum eher auf eine als inklusivistisch zu bezeichnende Einstellung Brackens hin, da eine tiefere Erkenntnis im Christentum mit der gleichzeitigen Möglichkeit der Erlösung in anderen Religionen verbunden wird.

¹⁵⁷² Vgl. Bracken, *Testimony and Intersubjectivity*, 39. Hier kann auch die Frage nach der Verborgenheit Gottes eingeordnet werden. Bracken spricht nie explizit von einer solchen, aber es kann interpretiert werden, dass sich eine gewisse Verborgenheit Gottes bei Bracken in der Offenbarungsstruktur findet. Gott offenbart sich durch das Medium der *initial aims* in andauernder Mitteilung seines Willens. Verborgen ist dieser Wille Gottes den Menschen aufgrund ihrer eigenen Entscheidung gegen die Konformität mit demselben. Gottes Verborgenheit ist dementsprechend in der Sündhaftigkeit des Menschen begründet.

¹⁵⁷³ Vgl. a. a. O., 40.

¹⁵⁷⁴ Vgl. Bracken, *Response to Contributors*, 268. Hier kann angemerkt werden, dass Link-Wieczorek den Grund für die fehlende Unterscheidung von ökonomischer und immanenter Trinität bei Bracken darin sieht, dass dieser das Sein Gottes ausschließlich als Gottes Wirken konzipiert (vgl. Link-Wieczorek, *Trinität als Prozeß?*, 62).

¹⁵⁷⁵ Vgl. Lefebure, *The Infinite Ground & the Triune God in Interreligious Perspective*, 240.243.

¹⁵⁷⁶ Vgl. a. a. O., 247.

¹⁵⁷⁷ Vgl. Enxing, *Die Allmacht in der Prozesstheologie*, 49.

¹⁵⁷⁸ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 113.

¹⁵⁷⁹ Vgl. a. a. O., 112.

Im Hinblick auf das Jenseits lehnt Bracken die Veränderung der diesseitig getroffenen Entscheidung für oder gegen Gott ab.¹⁵⁸⁰ Das bedeutet, dass es keine postmortale Entwicklung in der Frage des Heils für den Menschen geben kann und eine Allversöhnung durch neue jenseitige Entscheidungen ausgeschlossen wird. Eine allgemeinen und umfassenden eschatologischen Versöhnung aller Menschen mit Gott, die Enxing als möglich ansieht, ist somit ausgeschlossen.¹⁵⁸¹

2.4 Die zwei Naturen und das Handeln Jesu

Auch in Bezug auf christologische Fragen sieht Bracken seine Neo-Whitehead'sche Metaphysik als gewinnbringend an, da die sogenannte Zwei-Naturen-Lehre in seiner Interpretation weniger paradox wird. Trotzdem gibt er zu, dass sie seinem eigenen Anspruch an Vernünftigkeit immer noch nicht vollständig genügt, da es sich seiner Ansicht nach um eine göttliche Offenbarung handelt, die keinen menschlichen Vergleichspunkt hat.¹⁵⁸²

Jesu zwei Naturen werden als zwei *fields of activity* beschrieben, die in ihm zu einem Feld werden.¹⁵⁸³ Die menschliche Person Jesu ist in die göttliche Person des Sohnes integriert, sodass die Einheit einer Person entstand. Auch in anderen Menschen ist der göttliche Sohn anwesend, aber nicht in dem Maße, dass es zur Einheit der Person kommt.¹⁵⁸⁴ Die Einheit Jesu mit dem göttlichen Wort war eine ontologische, nicht nur eine psychologische Einheit. Anders als alle Menschen, die eine intersubjektive Beziehung zu den drei göttlichen Personen haben, hat Jesus in besonderer ontologischer Einheit mit dem Wort Gottes gelebt.¹⁵⁸⁵ In seinem menschlichen Leben hat Jesus Bracken zufolge wahrscheinlich nur eine höhere Macht wahrgenommen, die ihn leitet.¹⁵⁸⁶ Damit wehrt sich Bracken gegen ein adoptianistisches Missverständnis seiner Christologie. Auch wenn Jesus von Anfang sowohl Mensch als auch Gott war, ist ihm dies erst nach und nach zu Bewusstsein gekommen.¹⁵⁸⁷

An anderer Stelle ersetzt Bracken den Begriff der ‚Natur‘ durch *process* oder *system*, da deren Zusammenführung ebenfalls keinen logischen Widerspruch erzeugen würde. Bracken beschreibt die Verbindung der beiden Naturen in Jesus als *super-system* aus göttlichem und

¹⁵⁸⁰ Vgl. Bracken, *Salvation*, 423.

¹⁵⁸¹ Vgl. Enxing, *Die Allmacht in der Prozesstheologie*, 50.

¹⁵⁸² Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 129. Aber ist die Zwei-Naturen-Lehre nicht eigentlich menschliche Antwort auf göttliche Offenbarung, nicht Teil der Offenbarung selbst?

¹⁵⁸³ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 87.

¹⁵⁸⁴ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 48.

¹⁵⁸⁵ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 87.

¹⁵⁸⁶ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 49.

¹⁵⁸⁷ Vgl. a. a. O., 50.

menschlichem *system*.¹⁵⁸⁸ Jesus nimmt teil an diesen zwei Lebenssystemen (*life systems*), jeweils in der Rolle als Sohn in der göttlichen Gemeinschaft oder als Mensch in der menschlichen Gemeinschaft. Bracken unterscheidet zwischen „Jesus“ und „Christus“ insofern, dass der menschliche Prozess Jesu in den göttlichen Prozess Christi aufgenommen wurde.¹⁵⁸⁹ Trotzdem wird in Brackens Texten relativ konsequent nur von ‚Jesus‘, selten von Christus gesprochen.

Alles, was Jesus erlebt oder tut, hat einen Effekt auf das göttliche und das menschliche Lebenssystem.¹⁵⁹⁰ Diese stehen in ständiger gegenseitiger Kausalität und schränken einander ein.¹⁵⁹¹ Eine einseitige Sicht – etwa in dem Sinne, dass die göttliche Natur die menschliche einschränkt oder andersherum – wird Bracken zufolge nicht der Selbstständigkeit des menschlichen Willens Jesu gegenüber dem göttlichen gerecht oder fasst den göttlichen Willen als unveränderlich auf.¹⁵⁹²

Auch wenn Jesus die Einschränkungen des menschlichen Lebens durchaus erfahren hat,¹⁵⁹³ so war er laut Bracken, anders als alle anderen Menschen, frei von den Unausgeglichenheiten des „normalen“ Menschseins. Deshalb konnte er sich auf den Vater verlassen in einer Freiheit, die das *initial aim* des Vaters eigentlich für alle Menschen vorsieht.¹⁵⁹⁴ Gerade diese besondere Freiheit ermöglichte es Jesus, auch die sozialen Missstände seiner Zeit besser zu erkennen.¹⁵⁹⁵ Hier muss kritisch nachgefragt werden, da die Unausgeglichenheiten des menschlichen Gemüts doch essenziell zum Menschen zu gehören scheinen. Zudem berichten die Evangelien von einem – in diesem Sinne – höchst menschlichen, emotional aufbrausenden Verhalten Jesu, beispielsweise bei der Tempelreinigung (Mk 11,15–19).

Eine weitere Frage, die sich an das Konzept Brackens stellt, ist, wie und ob göttliches und menschliches Handeln in Jesus noch unterschieden werden können. Das menschliche Handeln Jesu, sein *subjective aim*, war immer schon in Einheit mit dem *initial aim* des Vaters. Das *initial aim* des Vaters wird auch als „inner voice“ oder als „voice of conscience“ bezeichnet.¹⁵⁹⁶ In Jesu menschlichem Leben war die Präsenz des göttlichen Wortes nicht von seinem Gewissen unterschieden, sondern eins mit diesem.¹⁵⁹⁷ Er hat sich sein Leben lang unter dem Einfluss einer

¹⁵⁸⁸ Vgl. a. a. O., 129.

¹⁵⁸⁹ Vgl. a. a. O., 255.

¹⁵⁹⁰ Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 35.

¹⁵⁹¹ Vgl. Bracken, The World in the Trinity, 130.

¹⁵⁹² Vgl. a. a. O., 129.

¹⁵⁹³ Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 36.

¹⁵⁹⁴ Vgl. Bracken, Christianity and Process Thought, 33.

¹⁵⁹⁵ Vgl. Bracken, The Triune Symbol, 73.

¹⁵⁹⁶ Vgl. Bracken, Christianity and Process Thought, 36.

¹⁵⁹⁷ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 88.

Macht empfunden, die ihn zu Entscheidungen beeinflusste und der er sich nicht widersetzte. Dadurch, dass es das Ziel des Vaters war, das göttliche Wort eins sein zu lassen mit Jesus, war er in seiner Hingabe an das *initial aim* tatsächlich eins mit dem Wort Gottes.¹⁵⁹⁸ Bracken betont jedoch, dass Jesus seine menschliche Subjektivität stets gegenüber dem göttlichen Willen behalten hat. Auch Jesus gegenüber ist der Wille des Vaters nur überredend, nicht gewaltvoll zu verstehen. Er wurde nicht gezwungen. Sobald Gewalt in die Beziehung einträte, würde sie aufhören, intersubjektiv zu sein, und Jesus würde zum Objekt werden, über das der Vater nach Belieben verfügen könnte.¹⁵⁹⁹ Die Zustimmung Jesu zum *initial aim* muss von einer autonomen Subjektivität Jesu her verstanden werden.

Bracken deutet dieses intensive Verhältnis Jesu zum Vater vor der Auferstehung eher auf emotionaler Ebene (*feeling-level*) und erst nach dieser auf kognitiver Ebene.¹⁶⁰⁰ Jesus hat demnach ein emotionales Sendungs- oder Berufungsbewusstsein, das sich mit der Auferstehung zu einem bewussten entwickelte. Folglich realisierte Jesus erst im Moment des Todes laut Bracken vollkommen, wer er wirklich war und welche Rolle er im Plan Gottes für die Versöhnung spielte.¹⁶⁰¹

Vor seinem Tod hätte sich Jesus theoretisch noch von seiner Gottheit distanzieren können.¹⁶⁰² Das folgt aus der Betonung seines freien Willens. Aber damit hätte er sich von seiner eigenen göttlichen Natur entfernt, welche zuvor als ontologische Einheit mit seiner menschlichen Natur beschrieben wurde. Bracken lässt die Möglichkeit offen, dass Jesus auch der Sünde, der Entfremdung, hätte verfallen können.¹⁶⁰³ Da alle Menschen laut Bracken die Macht besitzen, sich für Gutes oder Böses zu entscheiden, hätte sich auch Jesus gegen Gott den Vater und somit gegen seine eigene Gottheit als Sohn entscheiden können. Erst mit seinem Tod und der Auferstehung rücken Gottheit und Menschheit untrennbar zusammen.¹⁶⁰⁴ Dies scheint der vorherigen Betonung der ontologischen Einheit zu widersprechen, da man sich gegen eine

¹⁵⁹⁸ Vgl. ebd. Das zeigt erneut, dass Gott unterschiedliche Ziele für unterschiedliche Menschen hat. Bracken meint, dass auch Maria – die ja in ihrer Sündlosigkeit auch dem Willen Gottes gefolgt ist – nicht eins mit dem Wort war, weil dies nicht das Ziel Gottes für sie gewesen ist.

¹⁵⁹⁹ Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 133.

¹⁶⁰⁰ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 88.

¹⁶⁰¹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 79.

¹⁶⁰² Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 100.

¹⁶⁰³ Bracken selbst verwendet den Begriff der Entfremdung in vereinzelter Parallelisierung zum Begriff der Sünde, ohne dabei auf jemanden anderes zu verweisen, vgl. beispielsweise Bracken, *Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection*, 44.

¹⁶⁰⁴ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 100.

solche scheinbar schwer entscheiden kann. Vielleicht ist jedoch sogar die Auflösung ontologischer Einheiten in Brackens Metaphysik möglich.¹⁶⁰⁵

In der Kreuzigung sieht Bracken den Höhepunkt und den Prüfstein des Gehorsams Jesu für den Vater.¹⁶⁰⁶ Es war das Ziel des Vaters für Jesus, ihm auf diese Weise gehorsam zu sein und in seiner Liebe für die Menschen auszuharren, auch wenn diese ihn töteten. Das Leiden Jesu war ein letzter Aufruf an seine Gegner, ihre eigene Sündhaftigkeit zu erkennen und sich einzugestehen.¹⁶⁰⁷ Bracken betont, dass das Wort Gottes, das in Jesus Mensch geworden ist, die Schmerzen und die mentalen Qualen der Kreuzigung zwar erlebt hat, aber nicht von diesen überwältigt wurde, da es sich der Bedeutung dieses Leidens bewusst war.¹⁶⁰⁸ Der Tod war auch für Jesus eine furchtsame Erfahrung, da er in diesem endgültig sein menschliches Ego loslassen und sich vollkommen Gott dem Vater und dem Ende seines Lebensprojekts hingeben musste.¹⁶⁰⁹ Zwischen Vater und Sohn existiert auch in der Inkarnation eine Beziehung der „self-giving love“¹⁶¹⁰. Der Vater gibt alles an den Sohn, und der Sohn gibt alles an den Vater zurück, weil er durch die Macht des Heiligen Geistes dazu ermächtigt wurde.¹⁶¹¹ Die Trinität ist die vorbildliche Gemeinschaft selbstloser Hingabe im Dienst füreinander und für die Geschöpfe.¹⁶¹² Für Bracken ist die Macht Gottes also letztlich Macht der sich hingebenden Liebe füreinander. Wenn das Wesen Gottes klassischerweise als Liebe bezeichnet wird, dann ist Liebe laut Bracken eine Aktivität, die nicht an sich existiert.¹⁶¹³ Dies ist besonders interessant, da Bracken das Wesen Gottes nicht primär, sondern immer eher beiläufig als Liebe bestimmt. Auf die Bestimmungen des Wesens Gottes soll unten genauer eingegangen werden (III.3).

Die Auferstehung ist das ultimative Zeugnis der ausdauernden Liebe Gottes für den Menschen.¹⁶¹⁴ Sie ist die Konsequenz der Erhöhung und der Transformation der Existenz Jesu, die bereits mit seinem Tod begann. Damit wird sie Zeichen einer neuen Menschheit, die in und durch die verändernde Kraft Gottes lebt.¹⁶¹⁵ Zudem war die Auferstehung nur durch den

¹⁶⁰⁵ Eine fehlende ontologische Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus wäre wiederum ein Argument für adoptianistische Tendenzen bei Bracken. Der Taufe Jesu – die sowohl als Einsetzung wie auch als Proklamation der Gottessohnschaft verstanden werden kann – kommt bei Bracken keine besondere Aufmerksamkeit zu.

¹⁶⁰⁶ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 38.

¹⁶⁰⁷ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 71. Hier wird deutlich, dass der Stellvertretergedanke in der Christologie Brackens nicht verankert ist. Meiner Ansicht nach gibt es wenig, was über eine reine Vorbildchristologie hinausgeht.

¹⁶⁰⁸ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 88.

¹⁶⁰⁹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 79.

¹⁶¹⁰ Bracken, *Christianity and Process Thought*, 38.

¹⁶¹¹ Vgl. ebd.

¹⁶¹² Vgl. a. a. O., 12.

¹⁶¹³ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 29.

¹⁶¹⁴ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 39.

¹⁶¹⁵ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 55 f.

vollständigen Gehorsam, die Selbsthingabe und den ultimativen Selbstverzicht (*self-renunciation*) Jesu möglich.¹⁶¹⁶ In dieser Selbsthingabe wird Jesus als vorbildlich dargestellt, da er sich darin dem Willen Gottes selbst unterordnet.

Nach seiner Auferstehung ist Jesus überall da präsent, wo das Wort Gottes gegenwärtig ist. Er ist nicht mehr an Raum und Zeit gebunden.¹⁶¹⁷ Nach der Auferstehung ist die Menschheit im Sinne des menschlichen Prozesses der Gottheit untergeordnet. Dadurch, dass Jesus nicht mehr an Raum und Zeit gebunden ist, ist er durch diese Veränderung nicht mehr die gleiche Person.¹⁶¹⁸ Dies führt zu der Frage nach der Kontinuität zwischen dem Jesus vor und nach der Auferstehung. Wie bereits deutlich wurde, hält Bracken an der Lehre der leiblichen Auferstehung fest, auch wenn dies aus seiner Sicht nicht mit der aktuellen naturwissenschaftlichen Erkenntnis des Daseins von Körpern zusammenpasst, die von einer Abhängigkeit von Raum und Zeit ausgeht. Er betont, dass es sich um einen *veränderten* menschlichen Leib handelt.¹⁶¹⁹ Zur Frage nach dem leeren Grab führt Bracken aus, dass es durchaus möglich ist, dass Jesu Körper sich schneller aufgelöst hat, als es für tote Körper normal ist. Entscheidend sei, so betont er, *was* man unter einem physischen Körper versteht. Seine Interpretation desselben als Muster dynamischer Energie-Ereignisse erlaubt ein solches Verständnis.¹⁶²⁰ Es wird demnach deutlich, dass die Kosmologie Brackens es ihm erlaubt, hier über das konventionelle Verständnis von Leiblichkeit hinaus zu denken.

Der tiefere Grund oder das Ziel der Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus war laut Bracken die Stärkung der *collective power of good*.¹⁶²¹ Die Inkarnation in Jesus war jedoch kein einmaliges Ereignis, sondern nur ein zentraler Moment in dem andauernden Prozess der Selbstmitteilung Gottes, der progressiven Inkarnation, an die geschöpfliche Welt.¹⁶²² Dies schließt direkt an das prozesshafte Verständnis von Offenbarung und Erlösung bei Bracken an. Die Inkarnation Gottes in Jesus ist nicht einmalig und kann folglich nicht als definitive und einmalige Selbstdefinition Gottes verstanden werden.¹⁶²³ Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus hat hier primär eine ethische Pointe. Dieser Gedanke der Stärkung des Guten durch das Auftreten Jesu passt gut zum vorgestellten christologischen Denken und dem

¹⁶¹⁶ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 39.

¹⁶¹⁷ Vgl. a. a. O., 100.

¹⁶¹⁸ Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 256.

¹⁶¹⁹ Vgl. Bracken, *Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection*, 46.

¹⁶²⁰ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 99.

¹⁶²¹ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 46.

¹⁶²² Vgl. Bracken, *Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection*, 34. Leider führt Bracken nicht weiter aus, was genau unter der ‚progressiven Inkarnation‘ verstanden werden soll.

¹⁶²³ Das erinnert an den Gedanken einer *deep incarnation*. Vgl. Breul, *Schöpfung*, 158–163.

Erlösungsverständnis Brackens, das meiner Ansicht nach als Vorbildchristologie mit Appelcharakter bezeichnet werden kann.

III.3. Das Wesen Gottes

Das Wesen Gottes im Sinne der dargestellten Kosmologie Brackens ist das *field of activity*, das den drei göttlichen Personen einen gemeinsamen Grund von Existenz und Aktivität gibt.¹⁶²⁴ Das, was Gottes Wesen auszeichnet, definiert Bracken zunächst schlicht als die unveränderliche Verfassung Gottes, Gott zu sein.¹⁶²⁵ Bracken unterscheidet zwischen der göttlichen Natur als dem Akt des Seins und den göttlichen Personen als Instanzen dieses Aktes.¹⁶²⁶ Dabei hat das Wesen Gottes kein Sein an sich, sondern existiert nur in und durch die Entitäten. Im Anschluss an Pugliese bezeichnet demnach „Gott“ bei Bracken ein Zweifaches: die göttliche Natur und deren Existenz in den drei göttlichen Personen.¹⁶²⁷ Die göttliche Natur ist dabei trans- oder unpersonal zu denken.¹⁶²⁸

Das ultimative Feld, das Gott ist, wird durch die miteinander verbundenen Prinzipien der *creativity* und des *extensive continuum* konstituiert.¹⁶²⁹ Dieses Feld kann wiederum als *divine matrix* bezeichnet werden.¹⁶³⁰ Zudem betont Bracken, dass die Natur Gottes kein fixierter Zustand ist – dies würde auch nicht zu seiner dynamischen Kosmologie passen –, sondern durch die Aktivität des *interrelating* der drei Personen zueinander bestimmt wird.¹⁶³¹ Die beiden Prinzipien der *creativity* und des *extensive continuum* sind jedoch zentraler für das Verständnis des Wesens Gottes.

Bracken erwähnt an unterschiedlichen Stellen auch die christlich geläufige Beschreibung des Wesens Gottes als Liebe.¹⁶³² Diese Beschreibung bleibt jedoch immer nur Andeutung und wird mit der Beschreibung als *creativity* parallelisiert.¹⁶³³ Daher wird das Wesen Gottes als Liebe im Folgenden nicht eigenständig besprochen. Es wird zuerst die Beschreibung der göttlichen

¹⁶²⁴ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 107.

¹⁶²⁵ Vgl. Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 106.

¹⁶²⁶ Pugliese zieht hier eine Parallele zu Heidegger und Schelling. Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 116.

¹⁶²⁷ Vgl. a. a. O., 107. 109. Faber stimmt dem inhaltlich zu und bringt dies in die Nähe einer mystischen Theologie im Sinne Meister Eckharts. Vgl. Faber, *Gott als Poet der Welt*, 39.

¹⁶²⁸ Vgl. Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 101.

¹⁶²⁹ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 100. Vgl. auch Bracken, *Supervenience*, 147. Beide Prinzipien stammen in ihrer Grundidee von Whitehead, werden von Bracken aber auf Gott bezogen. Vgl. Stupar, *Implications of Bracken's Process Model of the Trinity for a Contemporary Feminist Theology*, 261.

¹⁶³⁰ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 130. Die *divine matrix* kann nicht einfach mit *creativity* identifiziert werden, da Erstere immer in Grenzen operiert. Vgl. Bracken, *Response to Contributors*, 261.

¹⁶³¹ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology – II*, 84.

¹⁶³² Vgl. z. B. Bracken, *Response to Contributors*, 266.

¹⁶³³ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology – II*, 92.

Natur als *creativity* (III.3.1) und als *extensive continuum* (III.3.2) und dann das Verständnis der göttlichen Personen bei Bracken betrachtet. (III.3.3)

3.1 Gottes Wesen als *creativity*

In der Bestimmung der *creativity* bezieht sich Bracken auf Whitehead, geht aber deutlich über diesen hinaus.¹⁶³⁴ Definiert wird *creativity* von Bracken als eine aufbauende, verbindende Aktivität (*synthesizing activity*), durch die das Viele geeint wird.¹⁶³⁵ Durch die *creativity* kommen die geschaffenen, endlichen Entitäten in die Existenz.¹⁶³⁶ Zudem ist *creativity* die Macht der subjektiven Vereinigung und der Integration von *actual occasions* zu *societies*.¹⁶³⁷ Dies gilt auch für die göttliche Gemeinschaft. Die Einheit Gottes ist eine transzendente Aktivität, keine transzendente Entität.¹⁶³⁸

Bei Whitehead ist *creativity* hingegen das Prinzip der Neuheit im Weltprozess im Sinne der Aktivität, die zur Selbstkonstitution der *actual occasions* ermächtigt und einfach vorausgesetzt wird.¹⁶³⁹ Für ihn ist auch Gott eine „Kreatur“ der *creativity*, die folglich als „ontologisches Ultimatum“ ultimativer als Gott selbst ist.¹⁶⁴⁰ Bracken dagegen beschreibt Gott als die Realität des ethischen und des metaphysischen Ultimatums.¹⁶⁴¹ Auch wenn die *creativity* an sich moralisch neutral ist, so ist Gott doch immer dem moralischen Ziel des Triumphes des Guten über das Böse verpflichtet.¹⁶⁴²

Die *creativity* ist unendlich, aber nicht als Entität, sondern als unendlich andauernde Aktivität.¹⁶⁴³ Sie ist laut Bracken das Wesen Gottes und folglich das Prinzip göttlicher Existenz und Aktivität der drei göttlichen Personen, die Leben und Liebe miteinander in Gemeinschaft teilen.¹⁶⁴⁴ Dieses Prinzip ermöglicht es Bracken, von einem Wachsen Gottes in Liebe und Wissen von und zu seinen Geschöpfen zu sprechen.¹⁶⁴⁵ Auch in Gott gibt es immer wieder

¹⁶³⁴ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 127.

¹⁶³⁵ Vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 180.

¹⁶³⁶ Vgl. Bracken, *The Field Metaphor in Ervin Laszlo's Philosophy and in Neo-Whiteheadian Metaphysics*, 309.

¹⁶³⁷ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 128.

¹⁶³⁸ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 102.

¹⁶³⁹ Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, 62. Vgl. auch Bracken, *Christianity and Process Thought*, 15.

¹⁶⁴⁰ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 18.

¹⁶⁴¹ Vgl. Bracken, *Whitehead's Rethinking of the Problem of Evil*, 555. Roland Faber sieht diese Abweichung Brackens von Whitehead kritisch, da durch sie wieder eine Distanz zwischen Gott und Welt schafft, die bei Whitehead durch die *creativity* eigentlich aufgehoben wird (vgl. Faber, *The Mystical Whitehead*, 225). Dieser Einwand ist aus Whitehead'scher Perspektive durchaus berechtigt, aber aus einem christlichen Blickwinkel muss ein Unterschied zwischen Gott und Welt bewahrt werden. Wenn Gott als Geschöpf der *creativity* verstanden wird, ist diese ultimativer als Gott.

¹⁶⁴² Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 42.

¹⁶⁴³ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 65.

¹⁶⁴⁴ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 19.

¹⁶⁴⁵ Vgl. a. a. O., 20.

Neuheit. Die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen ist die Quelle des Lebens und folglich keine statische ewige Unveränderlichkeit.¹⁶⁴⁶ Bracken fordert die Lehre von der Unveränderlichkeit heraus und betont, dass es durchaus Leiden und Freude im gemeinschaftlichen Leben der göttlichen Personen gibt.¹⁶⁴⁷ Gott ist nicht das höchste Sein im klassischen Sinne, sondern die Entität mit der größten Potenzialität für weitere Verwirklichung (*actualization*). Grundsätzlich funktioniert *creativity* – wie bereits erwähnt – auf allen Ebenen gleich, wenn sie ermöglicht, Veränderung und Entwicklung herbeizuführen. Jedoch kann sie von Gott nur konstruktiv eingesetzt werden, während die endlichen Geschöpfe sie auch destruktiv einsetzen können. Das liegt Bracken zufolge daran, dass die endlichen Geschöpfe nicht die ganzen Konsequenzen ihrer Handlungen und Entscheidungen absehen können.¹⁶⁴⁸ Hier ist jedoch zu betonen: Auch Gott kann laut Bracken nicht die ganzen Konsequenzen der geschöpflichen Handlungen absehen, da diese frei sind und Gott nur mutmaßendes Wissen über die Zukunft besitzt. Gottes zukünftiges Wissen ist auf die möglichen Handlungen der Geschöpfe, auf die eigenen Handlungen und deren jeweilige absehbare Konsequenzen beschränkt.

Bracken unterstreicht immer wieder, dass die drei göttlichen Personen im kosmischen Prozess mit den Geschöpfen involviert sind. Der Vater kommuniziert den Geschöpfen die Macht der *creativity* und versucht sie in Richtung auf das *initial aim*, also auf ein gutes Ende und den Willen Gottes hin zu locken.¹⁶⁴⁹ Ähnlich wie Whitehead verbindet Bracken das Schöpfersein des Vaters mit der Selbst-Konstitution der individuellen Entität.¹⁶⁵⁰ Die geschöpflichen Entitäten besitzen so viel *creativity*, wie sie an Gott partizipieren. Es entsteht eine neue Hierarchie der Potenzialität.¹⁶⁵¹ Dabei interpretiert Pugliese diese Aufnahme der traditionellen Idee der Partizipation bei Bracken als deren Neuformulierung. Alle Entitäten erhalten die *creativity* von der göttlichen Natur, um sich selbst zu konstituieren. Gott – in den drei Personen – und alle Geschöpfe teilen sich das gleiche Prinzip.¹⁶⁵² Darin, dass Gott sein Leben teilt und gleichzeitig radikale Macht selbstkonstituierender Freiheit gewährt, sieht Pugliese eine Synthese des Schöpferglaubens und der prozesstheologischen Idee radikaler Selbstkonstitution.¹⁶⁵³

¹⁶⁴⁶ Vgl. a. a. O., 23.

¹⁶⁴⁷ Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 193.

¹⁶⁴⁸ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 21. Das bedeutet aber auch, dass eine bewusst destruktive Verwendung der *creativity* langfristig wieder einen konstruktiven Effekt haben kann.

¹⁶⁴⁹ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 128.

¹⁶⁵⁰ Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, 624 f.; Bracken, *Society and Spirit*, 129.

¹⁶⁵¹ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 21.

¹⁶⁵² Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 111.

¹⁶⁵³ Vgl. a. a. O., 113.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Bracken interpretiert Gottes Macht folglich als *Ermächtigung (empowerment)* oder auch als Dienst (*service*) (Mk 10,42 ff.) im Gegensatz zu Kontrolle und Herrschaft (*domination*).¹⁶⁵⁴ Dabei erhält der Vater eine Sonderstellung in der Aktivität der trinitarischen Personen, weil er es ist, der die Macht kommuniziert. *Creativity* ist immer am Werk, wenn sich die *actual occasions* selbst konstituieren.¹⁶⁵⁵ In gewisser Weise, auch wenn es nicht explizit wird, hat Bracken ein Konzept göttlicher Ermächtigungsmonarchie der Person des Vaters. Im Hinblick auf Brackens Idee eines ‚demokratischen‘ Verhältnisses der drei göttlichen Personen zueinander kann hier kritisch nachgefragt werden, ob dieses nicht durch die Ungleichheit der Rollenverteilung, die sich hier andeutet, untergraben wird. Der Vater überträgt in jedem Moment an jede mögliche Entität den lebensnotwendigen Impuls, der die Macht zur Selbstdetermination vermittelt und gleichzeitig die Richtung für die Umsetzung dieser Macht vorgibt.¹⁶⁵⁶ Die Kommunikation der Macht als Ermächtigung scheint hier primär als Erhaltungswirken Gottes gedacht zu werden. Es ist eher eine kontinuierliche Tätigkeit als Handeln in sequenzieller Trennung. Gottes Wesen teilt sich selbst mit, die gesamte Schöpfung existiert nur durch die Partizipation an diesem Wesen Gottes in ihrem Sein. Hier schließt sich der Kreis zum panentheistischen Grundverständnis Brackens wieder.

Bracken betont, dass die Aktivität der drei göttlichen Personen in der Kommunikation der *creativity* an die Geschöpfe finale, nicht effektive Kausalität ist.¹⁶⁵⁷ Gott handelt folglich in der Ermächtigung auf ein Ziel hin und wird nicht als direkter Verursacher bestimmter Veränderungen gedacht.¹⁶⁵⁸ Auf der Mikroebene werden die *actual occasions* dazu ermächtigt, sie selbst *und* Teil einer *society* zu sein.¹⁶⁵⁹ Auf der *society*-Ebene werden die Geschöpfe zu eigener Entscheidungsfindung ermächtigt. Dies ist eine göttliche Macht, die als *divine decision making power* bezeichnet wird und an die Geschöpfe übertragen wird. Bracken will damit jede Form von Prädestination von Seiten Gottes ausschließen.¹⁶⁶⁰ Die Geschöpfe werden somit zur Unabhängigkeit von ihrem Schöpfer ermächtigt. Auch wenn Gott bei Bracken Schöpfer bleibt, dann ist er doch eher der Demiurg, der die Welt schafft und ihr dann nur noch in ihrem

¹⁶⁵⁴ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 12.

¹⁶⁵⁵ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 26,

¹⁶⁵⁶ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 46.

¹⁶⁵⁷ Vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 175.

¹⁶⁵⁸ „‚Wirkursache‘ ist die Ursache von Bewegungen und Veränderungen; es ist dies der Täter, also etwa der Bildhauer, der eine Statue erschafft, oder ein Vater als Ursache eines Kindes. Die ‚Zweckursache‘ bestimmt das Ziel von Handlungen und Ereignissen. Es ist dies die Gesundheit, die die Ursache für den Spaziergang darstellt, oder die geplante Weihgabe für einen Tempel, weswegen die Anfertigung einer Statue in Auftrag gegeben worden ist. Die wichtigste Ursache für Aristoteles ist die *causa finalis*. Sie bestimmt ihm zufolge das Naturgeschehen, und alles Denken und Forschen haben deshalb vornehmlich der Erkenntnis dieser Ursache zu gelten.“ Kłowski, *Art. Kausalität*, 81.

¹⁶⁵⁹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 45.

¹⁶⁶⁰ Vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 175.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Selbstschaffen zuschaut. Wie viel Macht im Sinne der Durchsetzung des eigenen Willens¹⁶⁶¹ Gott als Kommunikator der *creativity* noch bleibt, wird aus meiner Perspektive jedoch fraglich.¹⁶⁶²

3.2 Gottes Wesen als *extensive continuum*

Das zweite Prinzip neben der *creativity*, mit dem Bracken das göttliche Wesen beschreibt, ist das *extensive continuum*. Dieser Begriff stammt von Whitehead und beschreibt bei diesem den vorhergehenden, allumfassenden Kontext, in dem sich die Komplexität der Welt entwickelt hat.¹⁶⁶³ Bracken identifiziert dies nun, anders als Whitehead, mit Gott. Er betont, dass Gott nicht aus der Evolution im Sinne der Entwicklung höherer, komplexerer Lebensformen aus weniger komplexen entstanden ist, sondern dass die Evolution im *Kontext* des umfassenden, göttlichen *field of activity* abgelaufen ist. Gott hat so ontologische Priorität und ontologische Unabhängigkeit gegenüber der Welt.¹⁶⁶⁴ Nach Roland Faber stellt das dahinterstehende Verständnis des *extensive continuum* als *structured field* eine Weiterentwicklung Brackens gegenüber Whitehead dar. Diese Modifikation hat – genau wie die Zusammenführung von *creativity* und *extensive continuum* – keinen Anhalt an Whitehead.¹⁶⁶⁵

Die beiden Beschreibungen des Wesens Gottes – als *extensive continuum* und als *creativity* – greifen bei Bracken demnach ineinander. Durch die andauernde Interaktion zwischen den drei göttlichen Personen werden diese ein gemeinsames Feld von intentionaler Aktivität, das *extensive continuum*.¹⁶⁶⁶ Dieses bildet den notwendigen Kontext der Wirksamkeit der *creativity* und liegt damit der ganzen Welt als „relational complex“ zugrunde.¹⁶⁶⁷ Ohne *creativity* gäbe es keine Macht der Selbstkonstitution und ohne *extensive continuum* keine Solidarität mit anderen *occasions*. Beide sind ontologischer Grund der *actual occasions* und damit keine Entitäten, sondern deren Voraussetzung, die trotzdem eine ontologische Realität besitzen.¹⁶⁶⁸ Zusammen sind *creativity* und *extensive continuum* das Kraftfeld, über das Gott den Vorsitz hat und aus dem alle anderen endlichen Entitäten nach und nach entstehen.¹⁶⁶⁹ Genau wie die *creativity* ist

¹⁶⁶¹ Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 28.

¹⁶⁶² Dies hängt auch mit der panentheistischen Grundlegung des Denkens Brackens zusammen, durch die der Unterschied zwischen Geschöpfen und Schöpfer verwischt wird.

¹⁶⁶³ Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, 138 f. Vgl. auch Bracken, *Supervenience*, 147.

¹⁶⁶⁴ Vgl. Bracken, *Supervenience*, 148.

¹⁶⁶⁵ Vgl. Faber, *The Mystical Whitehead*, 221.223.

¹⁶⁶⁶ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 129.

¹⁶⁶⁷ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 3.

¹⁶⁶⁸ Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 116.

¹⁶⁶⁹ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 60. Pugliese bezieht dies in seiner Interpretation auf Hartshorne und Pannenberg, da diese auch von Gott als „Kraftfeld“ sprechen (vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 117. Vgl. auch Gallaher, *The Problem of Pantheism in the Sophiology of Sergii Bulgakov*, 161). Sie kommen

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

auch das *extensive continuum* unendlich, wobei Bracken betont, dass Letzteres diese Eigenschaft zugeschrieben bekommt, da es sich über das endliche Limit der gegenwärtigen Raumzeit hinaus erstreckt und alle vergangenen und zukünftigen Welten umfasst.¹⁶⁷⁰

Jede einzelne göttliche Person ist eine *society*, wobei das Feld der Person die einzelnen *occasions* überdauert, aber nicht unabhängig von den einzelnen *occasions* gedacht werden kann.¹⁶⁷¹ Diese Sukzession von *occasions* im Verstand (*mind*) der drei göttlichen Personen ist jedoch laut Bracken nicht als zeitlicher Durchgang, sondern als kontinuierliche Entwicklungsphasen (*phases of development*) zu denken. Da jedes der drei Felder der göttlichen Personen unendliche Dauer und Ausdehnung hat, müssen sie nun ein einziges göttliches Feld intentionaler Aktivität bilden. In diesem Feld behalten die Personen jedoch ihre subjektive Identität.¹⁶⁷² Das bedeutet, dass die drei Personen in ihrer Individualität immer einen gemeinsamen Willen teilen. Im Zusammenhang mit der zuvor dargestellten Beschreibung der Naturen Christi als zwei *fields of activity* – einem menschlichen und einem göttlichen – müsste dann gesagt werden, dass das göttliche Feld drei Felder beinhaltet, wobei das eine wiederum aus zweien besteht.

Innerhalb dieses göttlichen *field of activity* identifiziert Bracken die drei göttlichen Personen primär mit einem der Aspekte des *extensive continuum*, auch wenn er betont, dass alle drei dasselbe durch ihre Aktivität durchdringen.¹⁶⁷³ Dem Vater wird das Feld der Möglichkeiten (*field of possibilities*), durch das das *extensive continuum* konstituiert wird, zugeschrieben, da er das *initial aim* für den Sohn und die gesamte Welt setzt. Der Sohn wird primär mit dem Raumzeitkontinuum verbunden, auch wenn alle drei durch die Ereignisse in der Raumzeit beeinflusst werden. Bracken zufolge ist das Raumzeitkontinuum „a partial actualization of the full reality of the ‚Son‘ within the divine community“¹⁶⁷⁴. Der Sohn ist im Handeln der drei göttlichen Personen für die vorläufige Wirklichkeit der Welt zuständig, da er derjenige ist, der auf das ursprüngliche *initial aim* des Vaters antwortet.¹⁶⁷⁵ Die Welt antwortet noch nicht auf die rechte Weise auf das Locken des Vaters, so wie der Sohn es von Ewigkeit her tut. Daher ist das Raumzeitkontinuum nur eine unvollständige Realisierung der sohnhaften Wirklichkeit innerhalb der göttlichen Gemeinschaft – alle Welt soll sich dem Vater in der Weise des Sohnes unterwerfen, von ihm unterscheiden, seinem Ziel für die Welt zustimmen. Die Aufgabe des

jedoch aus unterschiedlichen Gründen zu ähnlichen Schlussfolgerungen (vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 126). Vgl. IV.3.2.1.

¹⁶⁷⁰ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 65.

¹⁶⁷¹ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 129.

¹⁶⁷² Vgl. a. a. O., 130.

¹⁶⁷³ Vgl. a. a. O., 134.

¹⁶⁷⁴ Ebd.

¹⁶⁷⁵ Vgl. Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 101.

Sohnes ist es, die unterschiedlichen Entscheidungen der einzelnen *occasions* zu einem kohärenten Ganzen zu bringen.¹⁶⁷⁶ Die Schöpfung ist somit Teil des inneren Lebens des göttlichen Sohnes, der selbst in den umfassenden Prozess des gemeinschaftlichen Lebens der drei göttlichen Personen involviert ist.¹⁶⁷⁷ Die Schöpfung kann folglich als Teil der Beziehung des Sohnes zu den anderen beiden göttlichen Personen verstanden werden. In Jesus ist der Sohn in die eigene Schöpfung involviert und kann sich so auf alle je existierenden Menschen beziehen. Dies drückt die Rede von Jesus als zweitem Adam aus.¹⁶⁷⁸

Der Geist ist primär mit der *creativity* als dynamischem Prinzip identifiziert. Diese energetisiert die beiden anderen Personen dazu, sie selbst und eine Gemeinschaft zu sein.¹⁶⁷⁹ Der Geist ist somit die Bedingung der Interaktion zwischen Vater und Sohn.¹⁶⁸⁰ Aber er antizipiert auch die wahre Gemeinschaft, das wahre göttliche Leben in der Schöpfung.¹⁶⁸¹ Er inspiriert die Kreaturen, sich in ihrer Selbstkonstitution an der Antwort des Sohnes, der Befolgung des *initial aim*, zu orientieren.¹⁶⁸²

Von dieser Verteilung der göttlichen Aktivitäten kann weitergefragt werden, wie Bracken den Begriff der ‚Person‘ und damit zusammenhängend auch die Trinität versteht. Darum soll es im Folgenden gehen.

3.3 Trinität als soziale Realität dreier Personen

Bracken fordert ein Neudenken der Trinität in einem sozialen Modell, das die Wechselseitigkeit der Beziehung der drei göttlichen Personen zueinander und zu den Geschöpfen betont.¹⁶⁸³ Er denkt die Trinität als *corporate entity* aus den drei göttlichen Personen, deren personale Selbstidentität sich aus der andauernden Beziehung zu den anderen beiden Personen generiert.¹⁶⁸⁴ Im Folgenden soll das Verständnis von ‚Person‘ im göttlichen und menschlichen Kontext bei Bracken betrachtet werden, das grundlegend für seine Neuformulierung der Trinität ist.

¹⁶⁷⁶ Vgl. Bracken, *The Field Metaphor in Ervin Laszlo's Philosophy and in Neo-Whiteheadian Metaphysics*, 311.

¹⁶⁷⁷ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 38.

¹⁶⁷⁸ Vgl. a. a. O., 48.

¹⁶⁷⁹ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 134.

Bracken kritisiert andere neuere Trinitätslehren wie die von Jüngel oder Mühlen und spricht sich gegen eine Identifikation des Geistes mit dem ‚Band der Liebe‘ aus, da dies zu einer Verwechslung von Person und Natur führe und der Personalität und Subjektivität des Geistes nicht gerecht werde (vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology*, 219, 220).

¹⁶⁸⁰ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology – II*, 89.

¹⁶⁸¹ Vgl. Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 102.

¹⁶⁸² Vgl. Bracken, *The Field Metaphor in Ervin Laszlo's Philosophy and in Neo-Whiteheadian Metaphysics*, 311.

¹⁶⁸³ Vgl. Bracken, *God: Three Who Are One*, 83.

¹⁶⁸⁴ Vgl. Bracken, *Being: An Entity, an Activity, or Both an Entity and an Activity*, 92.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Bracken beschreibt die Trinität als „ongoing communion or community of co-equal persons“¹⁶⁸⁵, die sich in perfekter Freiheit gegenseitig lieben.¹⁶⁸⁶ Als Person wird eine vereinte Menge physischer Prozesse bestimmt, die durch einen geistigen Prozess dominiert werden. Folglich ist eine Gemeinschaft von Personen eine Art übergreifender Prozess aus untergeordneten Prozessen der Personen und innerhalb der Personen.¹⁶⁸⁷

Die drei göttlichen Personen sind getrennte Entitäten, aber ihr Sein ist „to be in different ways the subject of the divine act of being“¹⁶⁸⁸. Die Schöpfung ist dabei in dem Lebensprozess der drei göttlichen Personen miteinander enthalten und wird als partieller Ausdruck der Liebe zwischen den drei Personen interpretiert. Sie erfährt in Jesus Christus ihre Vollendung.¹⁶⁸⁹

Bracken hat ein grundlegend relationales Personenverständnis. Er parallelisiert sein Verständnis von Person mit dem Begriff der *relatio subsistens* („subsistierende Beziehung“) bei Thomas von Aquin.¹⁶⁹⁰ Relationalität ist seiner Ansicht nach ‚ontologisch vorgängig‘ gegenüber individueller Personalität. Das meint explizit, dass Existenz nur in Beziehung zu anderen möglich ist.¹⁶⁹¹ Die Beschreibung dieser Angewiesenheit als ‚ontologisch vorgängig‘ durch Bracken unterstreicht, dass diese wesentlich jeder Ausbildung von Individualität in dem eigenen Personsein vorausgeht.

So wie jeder Mensch nur in Gemeinschaft mit anderen überhaupt existieren kann, so haben auch die drei göttlichen Personen ihre personale Identität nur durch die Beziehung zueinander.¹⁶⁹² Jede der drei göttlichen Personen ist Gott aus einer anderen Perspektive, aber keine unabhängige Entität für sich.¹⁶⁹³ Diese vollkommene Generierung der Individualität über die Relationalität führt zu dem Problem, dass es dann scheinbar nichts mehr gibt, was in Beziehung gesetzt werden kann. Es wird fraglich, was dasjenige ist, was in Beziehung steht, wenn alles Beziehung ist. Entscheidend ist jedoch auch, wie genau die personengenerierenden Beziehungen qualifiziert werden. Auch keine Beziehung zu haben ist eine Beziehung. Man kann nicht *nicht* in Beziehung stehen. Es muss also gefragt werden, wie genau Bracken eine Beziehung qualifiziert, damit sie Personsein stiftet.

¹⁶⁸⁵ Bracken, Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity, 130.

¹⁶⁸⁶ Vgl. Bracken, The Triune Symbol, 15.

¹⁶⁸⁷ Vgl. a. a. O., 21.

¹⁶⁸⁸ Bracken, The Divine Matrix, 43.

¹⁶⁸⁹ Vgl. Bracken, Process Philosophy and Trinitarian Theology, 227.

¹⁶⁹⁰ Vgl. Thomas, Summa Theologiae Bd.3, I, 29 ad 4. Vgl. Bracken, Substance and System as Foundational Metaphor for a Contemporary Christian World View, 361.

¹⁶⁹¹ Vgl. Bracken, Panentheism in the context of the theology and science dialogue, 2.

¹⁶⁹² Vgl. Bracken, Personhood as Ongoing Gift, 15.

¹⁶⁹³ Vgl. Bracken, Substance and System as Foundational Metaphor for a Contemporary Christian World View, 361.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Personen sind in Brackens metaphysischem System *personally structured societies*. Nicht jede solche *society* hat ein Bewusstsein, aber es bedarf dieser Struktur, um ein Bewusstsein zu haben, da dies eine Funktion der dominanten *subsociety* ist.¹⁶⁹⁴ Personalität wird auch als gesteigerte Fähigkeit einer Entität, sich in ihrer Selbstkonstitution auf andere zu beziehen, beschrieben.¹⁶⁹⁵ Personalität in diesem Sinne ist eine Steigerung des Akts des Seins im Sinne der Fähigkeit zum *interrelating*.¹⁶⁹⁶ Volle Personalität übt der Mensch laut Bracken im richtigen zwischenmenschlichen Verhalten – in der verantwortlichen Sorge um die Gemeinschaft, an der er teilhat – aus.¹⁶⁹⁷ Auch hier geht es somit um die richtige Beziehung. Das Prinzip der Gegenseitigkeit im Empfangen und Schenken der Personalität in dieser Sorge entspricht ihm zufolge dem Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander.¹⁶⁹⁸ Die drei göttlichen Personen sind darin Vorbild, dass sie inhärent voneinander abhängig sind, ohne dass dies zu einem Ungleichgewicht führt.¹⁶⁹⁹ Aber es ist meines Erachtens fraglich, ob es überhaupt eine Beziehung geben kann, die nicht inhärent von einer gewissen Asymmetrie geprägt ist. Bracken scheint hier anzudeuten, dass die göttlichen innertrinitarischen Beziehungen auf Augenhöhe, in Symmetrie, in Gegenseitigkeit stattfinden und dies das Ideal darstellt.

Pugliese kritisiert, dass das Personenverständnis bei Bracken zu sehr am modernen Wort ‚Person‘ im Sinne von Persönlichkeit orientiert ist. Die drei göttlichen Personen werden dadurch zu eigenen subjektiven Zentren mit jeweils eigenem Bewusstsein und Willen.¹⁷⁰⁰ Anders bewertet dies Link-Wieczorek, die keine besonders starke Bindung an den Alltagssprachlichen Gebrauch des Personenbegriffs bei Bracken feststellen kann. Sie sieht dagegen gerade in der entanthropologisierten Verwendung von Person durch die Parallelisierung mit *society* und die damit geschehende Wiedergewinnung der metaphorischen Dimension des Personenbegriffs eine Stärke des Ansatzes Brackens.¹⁷⁰¹

Wenn die göttlichen Personen als Vorbilder dienen, dann bedeutet mehr Personalität für den Menschen weniger Unabhängigkeitsstreben und mehr Identifikation mit anderen.¹⁷⁰² Menschen verdanken sich jedoch nicht nur einander und nichtmenschlichen kosmischen Prozessen,

¹⁶⁹⁴ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 82.

¹⁶⁹⁵ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 200.

¹⁶⁹⁶ Vgl. ebd. Göttliche Personen „exercise the act of being in its fullness“, Bracken, *Process Perspective and Trinitarian Theology*, 59.

¹⁶⁹⁷ Vgl. Bracken, *Personhood as Ongoing Gift*, 15.

¹⁶⁹⁸ Vgl. a. a. O., 17.

¹⁶⁹⁹ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 201.

¹⁷⁰⁰ Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 128. Dabei bezieht er sich auf: Bracken, *The Triune Symbol*, 25; Bracken, *The Divine Matrix*, 29, 35–36, 62, 157 n. 40; Bracken, *The One in the Many*, 127; Bracken, *God: Three Who Are One*, xi, 3–4; Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 101.

¹⁷⁰¹ Vgl. Link-Wieczorek, *Trinität als Prozeß?*, 61.

¹⁷⁰² Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 201.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

sondern auch ihrem Schöpfer.¹⁷⁰³ Gegen einen solipsistischen Individualismus betont Bracken folglich die Interdependenz des menschlichen Personseins.¹⁷⁰⁴

Wie bereits angedeutet, konstituieren die göttlichen Personen durch ihre wechselbezüglichen Aktivitäten die gemeinschaftliche Realität des einen Gottes.¹⁷⁰⁵ Bracken beschreibt sie als „dynamically interrelated personally ordered societies of living actual occasions who thus co-constitute an all-embracing field of activity“¹⁷⁰⁶. Dabei muss immer mitbedacht werden, dass sich im panentheistischen Ansatz Brackens nicht nur die drei göttlichen personalen *societies* im göttlichen *field of activity* befinden, sondern auch alle anderen Entitäten der Welt als in Gott in diesem Feld untergeordnet gedacht werden. Es ist dabei zu betonen, dass die drei göttlichen Personen gleichgeordnete *societies*, also das höchst geordnete *field of activity* darstellen, dem alle anderen *societies* hierarchisch untergeordnet sind.

Die drei göttlichen Personen sind Bracken zufolge nicht ewig unveränderlich, sondern stehen in einem inhärenten Prozess miteinander. Sein wird nicht statisch als Substanz und Zustand verstanden, sondern als Akt des Seins und folglich als Aktivität. Die drei göttlichen Personen erleben Veränderung in ihrer Beziehung zueinander, da Leben Wachstum und Entwicklung impliziert. Diese Veränderung kann laut Bracken jedoch nur positive Veränderung sein. Die Beziehung der drei göttlichen Personen zueinander kann und wird niemals aufhören.¹⁷⁰⁷ Folglich ist auch Gott als diese Gemeinschaft veränderlich und durch die Geschehnisse der Welt, die panentheistisch in Gott stattfinden, beeinflussbar.¹⁷⁰⁸ Veränderung ist in Brackens Verständnis keine Schwäche, sondern ein Wachsen an Tiefe und Reichtum im inneren Leben des nie endenden Austausches. Gott kann nie aufhören, Gott zu sein, sondern nur mehr zu dem werden, was er im Prinzip schon ist.¹⁷⁰⁹ Gottes Unendlichkeit ist laut Bracken eine Aktivität.¹⁷¹⁰ Er versteht Unendlichkeit als immerwährenden Prozess. Die Veränderung Gottes wird durch die gleichbleibende Beziehung der Personen zueinander ausgeglichen. Da diese ein immerwährend gleiches Muster in ihrem Verhältnis zueinander haben, bleibt die Struktur des Feldes Gottes letztlich sehr stabil.¹⁷¹¹

¹⁷⁰³ Vgl. Bracken, *Personhood as Ongoing Gift*, 17.

¹⁷⁰⁴ Vgl. ebd. Vgl. auch Bracken, *The World in the Trinity*, 128.

¹⁷⁰⁵ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 124. Vgl. auch Bracken, *Being: An Entity, an Activity, or Both an Entity and an Activity*, 91.

¹⁷⁰⁶ Bracken, *Images of God within Systematic Theology*, 370. Oder auch „different subjective foci or centers of activity within the field“. Bracken, *Pantheism from a Process Perspective*, 101.

¹⁷⁰⁷ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 194.

¹⁷⁰⁸ Vgl. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, 176.

¹⁷⁰⁹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 27.

¹⁷¹⁰ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 129.

¹⁷¹¹ Vgl. a. a. O., 65.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Der Prozess der Gemeinschaft (*community*) der drei göttlichen Personen kann von Bracken auch als ein Prozess der Interpretation beschrieben werden.¹⁷¹² In der Gemeinschaft der drei göttlichen Personen gibt es keine Zweideutigkeit, wie es sie in menschlichen Gemeinschaften gibt.¹⁷¹³ Alle drei haben perfekte Selbsterkenntnis und kennen sich gegenseitig vollkommen.¹⁷¹⁴ Sie werden niemals in ihrem Willen zur Gemeinschaft erschüttert,¹⁷¹⁵ da sie tiefer verflochten sind, als es in irgendeiner menschlichen Gemeinschaft möglich wäre.¹⁷¹⁶ Vater, Sohn und Geist teilen die gemeinsame Gottheit in dieser „activity of interrelating“¹⁷¹⁷. In dieser Beschreibung sieht sich Bracken einer Meinung mit Jüngel, Heribert Mühlen und Jürgen Moltmann, die die göttliche Gemeinschaft als Prozess selbstschenkender Liebe beschreiben.¹⁷¹⁸ Vollkommene gegenseitige Kenntnis impliziert vollkommene Liebe und umgekehrt.¹⁷¹⁹

Da alle drei Personen ein umfassendes Wissen vom Sein haben, ist ihre individuelle Perspektivität nur sehr gering. Entsprechend haben alle drei Personen ein eigenes und ein geteiltes Bewusstsein, das sich nur minimal unterscheidet.¹⁷²⁰ Sie haben nichts Persönliches, das nicht gleichzeitig auch gemeinschaftlich ist.¹⁷²¹ Hinsichtlich der *agency* der göttlichen Gemeinschaft bedeutet dies, dass es eine gemeinsame *agency* der Gemeinschaft gibt, die sich nicht vollständig mit derjenigen der einzelnen Personen deckt.¹⁷²² Entsprechend haben die drei göttlichen Personen auch jeweils eine individuelle Geschichte, die aufgrund ihrer Unendlichkeit zu einer einzigen wird. Der perspektivische Aspekt reduziert sich auf ein Minimum.¹⁷²³

Wie bereits zuvor bei der Darstellung des Wesens Gottes als *extensive continuum* aufgezeigt wurde, ordnet Bracken jeder der drei Personen eine Aktivität zu, die deren Beziehung zu den

¹⁷¹² Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology*, 225.

Damit bezieht sich Bracken auf einen Gedanken bei Josiah Royce Vgl. Royce, *The Problem of Christianity*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 340–341: „In the concrete, then, the universe is a community of interpretation whose life comprises and unifies all the social varieties and all the social communities which, for any reason, we know to be real in the empirical world which our social and historical sciences study. The history of the universe, the whole order of time, is the history and the order and the expression of this Universal Community.“

Interessanterweise kann Bracken die drei Personen sowohl als *society* als auch als *community* bezeichnen, ohne das dabei ein signifikanter Bedeutungsunterschied festzustellen wäre. Das ist überraschend, da die Begriffe zunächst unterschiedliche Ebenen menschlichen Zusammenseins beschreiben.

¹⁷¹³ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 157.

¹⁷¹⁴ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology*, 226.

¹⁷¹⁵ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 157.

¹⁷¹⁶ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 24.

¹⁷¹⁷ Bracken, *Subsistent Relations*, 195.

¹⁷¹⁸ Vgl. zur Beschreibung der selbstschenkenden Liebe beispielsweise Jüngel, *GaGdW*, 435.

¹⁷¹⁹ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology*, 226.

¹⁷²⁰ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 25.

¹⁷²¹ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 63.

¹⁷²² Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 25.

¹⁷²³ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology II*, 83.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

anderen Personen und durch die andauernde Ausübung derselben auch das gemeinsame *field* konstituiert.¹⁷²⁴ Die unterschiedlichen Bezeichnungen für die drei Personen sind durchaus relevant, da sie anzeigen, dass sie unterschiedliche Rollen spielen, auch wenn Bracken immer wieder betont, dass es sich um traditionelle Benennungsweisen handelt, die keine geschlechtliche Implikation haben.¹⁷²⁵ Diese Rollen sind gleichgeordnet und unverzichtbar in der Erhaltung des göttlichen Lebens.¹⁷²⁶ Durch den ständigen Austausch gibt es ein andauerndes Muster des Verhaltens zwischen ihnen.¹⁷²⁷ Der Vater ist das Ursprungsprinzip des göttlichen Lebens und der Schöpfung, somit Vater oder Mutter für alle Geschöpfe.¹⁷²⁸ Er ist die ursprüngliche Instanz der „power of being“¹⁷²⁹. In dieser Funktion bietet er dem Sohn die Möglichkeit des göttlichen Zusammenlebens als Gemeinschaft aus göttlichen Personen an. Dieses Angebot nimmt der Sohn immerzu, aber aus Freiheit an.¹⁷³⁰ Da sich durch die Antwort des Sohnes die angebotenen Möglichkeiten des Vaters verwirklichen, kann er als Haupt der Schöpfung bezeichnet werden.¹⁷³¹ Der Geist handelt dabei aktiv im Dialog zwischen Vater und Sohn, sozusagen als Souffleur (*prompting*) des immerwährenden Fragens und Antwortens.¹⁷³² Der Geist ist somit die hypostasierte Bedingung der Beziehung von Vater und Sohn zueinander, er ist die göttliche Liebe selbst. Seine Aktivität wird von Bracken auch als *self-effacing* beschrieben, da er *nur* die beiden anderen zur ständigen Aktivität drängt.¹⁷³³ Als solcher ist er das erhaltende Prinzip der ultimativen Wirklichkeit Gottes in der Schöpfung.¹⁷³⁴ Die Aktivität, die jede der drei göttlichen Personen ausführt, ist nicht austauschbar.¹⁷³⁵ Die Gemeinschaft des göttlichen Lebens, das Bracken beschreibt, ist abhängig von dieser unaufhörlichen Kooperation der drei Personen.¹⁷³⁶ Entsprechend dazu, wie der Vater dem Sohn Gemeinschaft anbietet, kommuniziert er auch sein *initial aim* an die Geschöpfe. Seine Neuinterpretation der Ursprungsrelationen zwischen den göttlichen Personen lobt Bracken selbst als ‚demokratisierend‘.¹⁷³⁷ Die Relationen sollen explizit nicht als zeitliche,

¹⁷²⁴ Vgl. Bracken, Panentheism from a Process Perspective, 101. Pugliese sieht in dieser „Aufgabenverteilung“ eine implizite Aufnahme der kreativen Phasen von Whitehead. Vgl. Pugliese, The One, the Many and the Trinity, 141.

¹⁷²⁵ Vgl. Bracken, Process Philosophy and Trinitarian Theology – II, 84.

¹⁷²⁶ Vgl. Bracken, The Divine Matrix, 63.

¹⁷²⁷ Vgl. Bracken, Process Philosophy and Trinitarian Theology – II, 84.

¹⁷²⁸ Vgl. Bracken, Images of God within Systematic Theology, 371.

¹⁷²⁹ Bracken, Process Philosophy and Trinitarian Theology – II, 86.

¹⁷³⁰ Vgl. Bracken, Society and Spirit, 124. Der Sohn ist der *incarnate lover*. Vgl. Bracken, Images of God within Systematic Theology, 371.

¹⁷³¹ Vgl. Bracken, The Divine Matrix, 63.

¹⁷³² Vgl. Bracken, Society and Spirit, 124.

¹⁷³³ Vgl. Bracken, Subsistent Relations, 197.

¹⁷³⁴ Vgl. Bracken, The Divine Matrix, 64.

¹⁷³⁵ Vgl. Bracken, Panentheism from a Process Perspective, 101.

¹⁷³⁶ Vgl. Bracken, Society and Spirit, 124.

¹⁷³⁷ Vgl. Bracken, Subsistent Relations, 197.

sondern als logische Abfolge missverstanden werden.¹⁷³⁸ Seiner Ansicht nach es soll keine „power-structure“ innerhalb des göttlichen Lebens geben.¹⁷³⁹ Trotzdem räumt Bracken dem Vater eindeutig eine besondere Stellung zu den Geschöpfen, aber auch innerhalb der göttlichen Gemeinschaft ein. Es ist allein der Vater, der die Quelle des Lebens für den göttlichen Sohn (!) und die Geschöpfe ist. Die Aktivität des Sohnes hingegen ist die Antwort, in die alle *actual occasions* einstimmen sollen. Darin liegt das grundlegende *initial aim* Gottes, des Vaters.¹⁷⁴⁰ Hier kann kritisch nachgehakt werden. Bracken beginnt den innergöttlichen Dialog explizit beim Vater, und dies scheint, auch wenn es betont nicht um eine zeitliche Abfolge geht, doch eine solche zu implizieren. Zudem muss gefragt werden, ob die Antwort des Sohnes auf die Frage des Vaters wirklich aus Freiheit geschieht. Eine solche Freiheit würde ja einschließen, dass sich der Sohn auch dagegen entscheiden könnte. Hier ist John Gresham in seiner Kritik zuzustimmen, wenn dieser hervorhebt, dass die Einheit Gottes in seiner Trinität eine voluntaristische Einheit ist, die dem klassischen trinitarischen Dogma nicht gerecht wird, da sie sich theoretisch auch auflösen könnte.¹⁷⁴¹ Fraglich bleibt außerdem, inwiefern das Handeln des Geistes von dem der anderen Personen getrennt werden kann. Wenn es den Geist braucht, damit Vater und Sohn fragen und antworten, wessen Handlung ist dann dieser Dialog – diejenige des vermittelnden Geistes oder diejenige von Vater und Sohn? Wenn es diejenige des Geistes ist, ist das Handeln der anderen beiden nicht mehr frei. Wenn es die Handlung von Vater und Sohn ist, bräuhete es keinen Dritten mehr.

Bracken sieht seine Interpretation als gewinnbringend an, da sie den Geschöpfen den Zugang zum innergöttlichen Lebensprozess verdeutlicht. Es ist das Ziel Gottes, dass die Geschöpfe sein *initial aim* genauso bejahen, wie es der Sohn stets tut. Durch die Teilnahme an der Antwort des Sohnes nehmen die weltlichen Entitäten auch teil an dem gemeinschaftlichen Leben der *ultimate society* Gottes. So wie der Geist zwischen dem Vater und dem Sohn vermittelt, so ist

¹⁷³⁸ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology* – II, 87. Vgl. auch Bracken, *Subsistent Relations*, 196.

Pugliese sieht in der Aufnahme der Ursprungsrelationen eine Entwicklung in Brackens Denken. Während er diese in frühen Texten noch ablehnte, interpretiert er sie später als nützlich und legitim. Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 140.

Stupar meint dagegen, dass Bracken sich in seinem Ansatz vollkommen von Ursprungsrelationen verabschiedet, was ihrer Einschätzung nach zu einer Verabschiedung von Hierarchie und Patriarchat führt (vgl. Stupar, *Implications of Bracken's Process Model of the Trinity for a Contemporary Feminist Theology*, 257). Sie interpretiert Brackens Ansatz so, dass ein ausgeglichenes Verhältnis von Aktivität und Passivität zwischen den Personen einen entscheidenden Gewinn seiner Beschreibung der Beziehung zwischen den göttlichen Personen zueinander darstellt (vgl. a. a. O., 267).

¹⁷³⁹ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 197.

¹⁷⁴⁰ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 125.

¹⁷⁴¹ Vgl. Gresham, *The Social Model of the Trinity*, 273 f.

er auch das belebende (*vivifying*) Prinzip in der gesamten Schöpfung.¹⁷⁴² Dies leitet zu den Betrachtungen der anthropologischen Grundgedanken des Ansatzes Brackens über.

III.4. Anthropologische Grundgedanken

Im Weiteren sollen zentrale Punkte der Anthropologie bei Bracken zusammengetragen werden, die sich teilweise bereits in vorhergehenden Abschnitten angedeutet haben. Danach soll auf die Beziehung Gottes zum Menschen hinsichtlich der Frage der Macht (III.4.2) und auf das Gebet als Ausdruck der Hoffnung des Menschen auf Gottes Macht eingegangen werden (III.4.3).

4.1 Der Mensch als Person vor Gott

Genau wie Gott aus drei Personen konstituiert ist, ist auch der Mensch dazu bestimmt, Person zu sein. Bracken versteht den Menschen folglich auch als eine *personally ordered society*. Das menschliche Selbst existiert in und durch die Abfolge von *actual occasions*.¹⁷⁴³

Entsprechend der existenziellen Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft bei Bracken hat das Individuum in der Teilnahme an der Gemeinschaft ein höheres Level an Existenz und Aktivität, als es ihm als einzelnes Individuum möglich wäre. Die Erfüllung als Person geschieht in dem Maße, in dem aktiv am gemeinschaftlichen Leben partizipiert wird.¹⁷⁴⁴ So hat eine Gemeinschaft beispielsweise eine höhere Stabilität, was ihren Willen angeht, da diese aus sozialen Prozessen entsteht und nur durch solche verändert werden kann.¹⁷⁴⁵

Wenn Gott als Gemeinschaft gedacht wird, dann kann nicht der einzelne Mensch, sondern nur Menschen in der Gemeinschaft das Ebenbild Gottes, das *imago dei*, sein.¹⁷⁴⁶ Es ist nur der gesamte Leib Christi, der das wahre Bild des dreieinigen Schöpfers ist.¹⁷⁴⁷ Pugliese interpretiert Bracken so, dass der Leib Christi nicht nur die Kirche umfasst, sondern die ganze Schöpfung in der zukünftigen Realität, die in der Eucharistie angekündigt wird.¹⁷⁴⁸ Dann wären alle geschaffenen Entitäten Bild Gottes. Man kann Bracken meines Erachtens aber auch schwächer interpretieren und den Leib Christi mit denjenigen identifizieren, die bereits in Gemeinschaft mit Jesus sind.¹⁷⁴⁹ Dann ist nur diese eingeschränkte Gemeinschaft das wahre *imago dei*.

¹⁷⁴² Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 126.

¹⁷⁴³ Vgl. Bracken, *Proposals for Overcoming the Atomism Within Process-Relational Metaphysics*, 14.

¹⁷⁴⁴ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 18.

¹⁷⁴⁵ Vgl. a. a. O., 24.

¹⁷⁴⁶ Vgl. Bracken, *Images of God within Systematic Theology*, 369.

¹⁷⁴⁷ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 36.

¹⁷⁴⁸ Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 146; vgl. z. B. Bracken, *Response to Contributors*, 263. Bracken lehnt das Bild von der Welt als Körper Gottes ab (vgl. McFague, *Models of God*, 72), da dies eine Unterordnung der Teile unter das Ganze impliziert (vgl. Bracken, *Images of God within Systematic Theology*, 368).

¹⁷⁴⁹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 36.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Der Mensch greift als Person bewusst nach der Ganzheit des Seins und rekonstruiert die Welt in seinem Bewusstsein, so wie sie sich aus seiner Perspektive darstellt. Es braucht daher den Austausch mit anderen, um Wissen über die gemeinsame Welt zu generieren.¹⁷⁵⁰ Wie deutlich wurde, entsteht durch das Handeln des Menschen das Böse in der Welt. Der zerstörerische Effekt der Sünde besteht darin, dass wir zu sehr mit uns selbst beschäftigt sind. Der Mensch ist dann gerade keine Person in Wechselseitigkeit mit der Gemeinschaft, sondern bleibt statisch als Individuum.¹⁷⁵¹ Als Person ist der Mensch im *Prozess* der Individuation und damit immer in Beziehung zu anderen.¹⁷⁵² Durch die Sünde ist die Antwort auf das *initial aim* jedoch immer selbstsüchtig. Der entscheidende Weg aus der Sünde besteht darin, die radikale Angewiesenheit auf Gott zu akzeptieren. Wenn mit ganzen Herzen versucht wird, dem Ziel des Vaters zu antworten, kann erlebt werden, wie der Sohn in jedem Einzelnen lebt.¹⁷⁵³ Je mehr Menschen dies tun, desto freier werden sie, personale Entscheidungen zu treffen.¹⁷⁵⁴ Diese Versöhnung mit Gott macht den Menschen zu einem sensibleren, mitfühlenderen Menschen im Bewusstsein seiner eigenen Schwäche.¹⁷⁵⁵ Bracken sieht sich in dieser Darstellung bestätigt, da auch Jesus harte Worte für diejenigen hatte, die ihre eigene Sündhaftigkeit nicht eingestehen wollten und damit heuchlerisch ihre eigene Menschlichkeit verleugneten.¹⁷⁵⁶

Die menschliche Personalität ist damit in diesem Verständnis die imperfekte Realisation der göttlichen. Die göttliche Personalität hat somit zum einen Vorbildcharakter für die menschliche. Zum anderen soll eine Vereinigung mit den göttlichen Personen angestrebt werden, durch welche die Fülle des Personseins geöffnet wird. Aber Bracken betont, dass auch in dieser Vereinigung die göttlichen Personen die Integrität der menschlichen Handlungen, Gedanken und Worte respektieren.¹⁷⁵⁷ Auch hier kann Gott nicht zwingend oder in irgendeiner Weise gewaltvoll gedacht werden, sondern in Respekt der menschlichen Freiheit gegenüber. Erneut hat das Denken Brackens eine ethische Pointe. Ganz im Sinne der Bestimmung des Wesens Gottes als *creativity* fordert Bracken seine Leser dazu auf, „more creatively“¹⁷⁵⁸ zu leben.

¹⁷⁵⁰ Vgl. a. a. O., 25.

¹⁷⁵¹ Vgl. a. a. O., 29.

¹⁷⁵² Vgl. a. a. O., 30.

¹⁷⁵³ Vgl. a. a. O., 54.

¹⁷⁵⁴ Vgl. a. a. O., 64.

¹⁷⁵⁵ Vgl. a. a. O., 120.

¹⁷⁵⁶ Vgl. a. a. O., 71.

¹⁷⁵⁷ Vgl. a. a. O., 49.

¹⁷⁵⁸ Bracken, *Christianity and Process Thought*, 138.

4.2 Die Beziehung des Menschen zu Gott als Ausdruck seiner Macht

Die Beziehung des Menschen zu Gott ist Bracken zufolge immer durch ein Geheimnis belastet. Der Mensch versteht sich selbst noch nicht vollständig und kann daher auch Gott und seine eigene Beziehung zu Gott nicht vollständig einsehen.¹⁷⁵⁹ Die Schwierigkeit, eine interpersonale Beziehung zu Gott aufzubauen, liegt zunächst in der Natur einer jeden solchen Beziehung. Auch im zwischenmenschlichen Bereich kann der Mensch immer nur graduell vertrauen.¹⁷⁶⁰

Panentheistisch sind bereits alle Menschen – wie alles in der Welt – in Gott. Doch wie bereits im Zusammenhang mit der Macht des Bösen und dem Locken Gottes deutlich wurde, ist es für den Menschen leicht möglich, seine Existenz in Partizipation an dem göttlichen Lebenssystem zu ignorieren. Erst im Reich Gottes, nach dem Tod des physischen Körpers, kann diese Einheit umfassend erkannt werden. Es ist auch ein Handeln Gottes, seiner Macht an uns, wenn Menschen bereits im Diesseits fähig sind, zu vertrauen. Bracken ordnet dieses vertrauensstiftende Wirken der Person des Heiligen Geistes zu.¹⁷⁶¹

Demnach entsteht hier eine gewisse Spannung. Auch wenn das „Geheimnis der Intersubjektivität“ bestehen bleibt, so steht es *doch* in Gottes Macht, das Vertrauen der Menschen zum Vater durch die personale Beziehung zum Sohn in der Macht des Heiligen Geistes wachsen zu lassen. Weil die drei göttlichen Personen uns zuerst geliebt haben, können wir eine andauernde Beziehung zu ihnen aufbauen.¹⁷⁶² Bracken betont jedoch, dass menschliche Freiheit und göttliche Vorhersehung durchaus vereinbar sind.¹⁷⁶³ Die Bedingung für die Teilnahme am gemeinschaftlichen Leben der drei göttlichen Personen ist der radikale Selbstverzicht (*self-renunciation*). Dies bedeutet freiwilliges Leiden durch die Teilnahme an Freude und Leid Gottes.¹⁷⁶⁴ Bracken schreibt: „In the end, it is simply a matter of learning to trust that all will be well.“¹⁷⁶⁵ Nun erscheint dies aus evangelischer Perspektive etwas widersprüchlich: Wenn sich der Mensch frei zum Vertrauen auf Gott entscheiden kann und muss, dann ist es doch nicht Gott, der dieses Vertrauen stiftet, sondern der Mensch selbst. Der Verdacht der Selbsterlösung legt sich gefährlich nahe.¹⁷⁶⁶

¹⁷⁵⁹ Vgl. a. a. O., 132.136.

¹⁷⁶⁰ Vgl. a. a. O., 132.

¹⁷⁶¹ Vgl. a. a. O., 137. Interessanterweise spricht Bracken hier nicht explizit vom Glauben.

¹⁷⁶² Vgl. a. a. O., 137.

¹⁷⁶³ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 18.

¹⁷⁶⁴ Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 194.

¹⁷⁶⁵ Bracken, *Christianity and Process Thought*, 139.

¹⁷⁶⁶ Die Position Brackens ist aus meiner Perspektive sehr nah an derjenigen synergistischen Position Erasmus von Rotterdams (oder auch des Tridentinums) (vgl. Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio διατριβή sive collatio*, *Ausgewählte Werke*, Bd. 4, übers., eingel., mit Anm. v. W. Lesowsky), Darmstadt 1969). Der Mensch hat die Macht, sich zu- oder abzuwenden von Gott; trotzdem bedarf er des Gnadenhandelns Gottes. Freiheit und Gnade sollen zusammengedacht werden.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Bracken betont, dass die Menschen durch das schenkende Handeln Gottes in die Existenz kommen und nach dem Tod als Mitglieder in die kosmische Gemeinschaft einkehren. Auch wenn bereits eine diesseitige innergöttliche, da panentheistische Beziehung zwischen den Menschen als Geschöpfen und Gott als umfassendes Feld besteht, zieht Bracken doch einen qualitativen Unterschied des irdischen vom himmlischen Leben ein. Dies wurde bereits bei der Thematisierung der eschatologischen Vorstellungen und des Erlösungsverständnisses Brackens deutlich (III.1.3). Explizit spricht Bracken von einem andauernden Drama der Schöpfung und Erlösung.¹⁷⁶⁷

4.3 Das Gebet des Menschen und die Frage nach Wundern

Im Gebet erbitten Menschen oft das eingreifende Handeln Gottes in die Probleme ihres Lebens. Bracken thematisiert die Frage, wie sein prozesstheologisches Gottesbild mit der Gebetshoffnung vereinbar sein kann, da Gott hier ja nicht als klassisch allmächtiger Gott gedacht wird. Zudem scheint die Beschreibung Gottes als *field of activity* die Beziehung des Menschen zu Gott als personale Realität – auch im Gebet – zunächst zu erschweren. Trotzdem betont Bracken, dass die Gottesbeziehung eine intersubjektive Beziehung sein soll.¹⁷⁶⁸

Als die Grundform des Gebetes bestimmt Bracken die Stille, da hier auf das *initial aim* Gottes gehört werden kann und die Inspiration des Geistes erwartet wird. Wenn es sich nicht um ein wahres Gebet handelt, dann spricht der scheinbar Betende nur zu sich selbst. Ein Gebet ist immer die Antwort auf die Gnade Gottes in der Hoffnung, mit den Zielen Gottes zu kooperieren.¹⁷⁶⁹ Da wir im Gebet im Gespräch mit Gott sind, entsteht hier ein Gefühl von Gemeinschaft oder des Getragenwerdens. Zwar kann das *initial aim* Gottes auch außerhalb des Gebetes begegnen, aber das Gebet vereinfacht es laut Bracken, das Handeln Gottes in unser Leben aufzunehmen und ihm zu vertrauen.¹⁷⁷⁰

Zwar geht Bracken davon aus, dass jedes Gebet von Gott beantwortet wird, aber in einer subtilen, langfristigen Weise. Gott steht uns in unserem Leiden bei, er wirkt überredend und zeigt die richtige Entscheidung auf.¹⁷⁷¹ Ein Gebet sollte daher, so Bracken, eher die Bitte um diese Hilfe und diesen Beistand Gottes sein, als die Erwartung einer plötzlichen und drastischen Veränderung implizieren. Gott möchte uns zur richtigen Entscheidung leiten. Die Schwierigkeit besteht eher darin, dass wir auf seine Stimme, die sich uns als unsere „inner voice of

¹⁷⁶⁷ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 138.

¹⁷⁶⁸ Vgl. a. a. O., 130.

¹⁷⁶⁹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 114.

¹⁷⁷⁰ Vgl. a. a. O., 115.

¹⁷⁷¹ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 89.

conscience“ präsentiert, auch hören müssen.¹⁷⁷² Das Gebet ist damit meiner Ansicht nach in gewisser Weise eine psychologische Übung des Menschen – aber kein Selbstgespräch, sondern das Sicheinüben in Gottes Willen.

Gemeinsame Gebete, so Bracken, verbinden uns zu einer Gemeinschaft aus der kollektiven Macht des Guten.¹⁷⁷³ Sie zeigen ihr gemeinsames Anliegen und fördern die Motivation zur Ausübung von gerechtem Handeln.¹⁷⁷⁴ Ein gemeinsames Dankesgebet ist folglich für Bracken eher wirksam für die Psyche der betenden Individuen, die sich ihrem gemeinsamen Bestreben versichern und darin bestärken. Aber dieser psychologische Effekt könnte auch erzeugt werden, wenn beispielsweise satanistische Gruppen gemeinsam beten und sich so in ihrem gemeinsamen Handeln aus der Macht des Bösen bestärken. Auch im Gebet ist eine sündhafte Verfehlung des Willens Gottes möglich, da der Mensch auch hier geneigt sein kann, seinen eigenen Willen mit dem Gottes zu verwechseln. Was das Gebet einer christlichen Gruppe laut Bracken auszeichnet, ist, dass hier auf den Willen Gottes des Vaters gehört wird.¹⁷⁷⁵ Die Effektivität des gemeinsamen Gebets begründet Bracken zudem in der damit stattfindenden Freisetzung der positiven Energie, der Macht der Liebe.¹⁷⁷⁶

Ähnlich wie sich das Wissen Gottes und seine Wirksamkeit in der Geschichte der Welt bei Bracken darstellen steht es auch mit der Effizienz des einzelnen Gebets. Die Glaubenden müssen auf die Wirksamkeit des Gebets, auf den göttlichen Plan für die Welt sowie auf das Wirken Gottes im kosmischen Prozess vertrauen.¹⁷⁷⁷ Auch das Gebet für jemand anderen bietet einen Gewinn. Es ermöglicht, dass Gott in Kooperation mit dieser anderen Person eintreten kann, auch wenn es natürlich immer die Zustimmung des Menschen dazu benötigt. Daher haben Gebete für andere Personen oft nicht den gewünschten Effekt.¹⁷⁷⁸

Wunder als Antwort Gottes auf das Gebet des Menschen geschehen laut Bracken zwar manchmal, aber sie können nicht das normale, alltägliche Handeln Gottes sein, weil sonst alle Gebetsanliegen immer und sofort, genau wie es gewünscht wird, in Erfüllung gehen würden.¹⁷⁷⁹ Die Wunderhandlungen Jesu versteht Bracken als eschatologische Zeichen der kommenden Welt.¹⁷⁸⁰ In den Heilungswundern erfahren die Menschen die Heilung von physischen Krankheiten, aber vor allem die Vergebung ihrer Sünden. Sie bekommen die Sicherheit

¹⁷⁷² Vgl. a. a. O., 90.

¹⁷⁷³ Vgl. ebd.

¹⁷⁷⁴ Vgl. a. a. O., 94. Vgl. auch Bracken, *The Triune Symbol*, 128.

¹⁷⁷⁵ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 128.

¹⁷⁷⁶ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 95.

¹⁷⁷⁷ Vgl. a. a. O., 137.

¹⁷⁷⁸ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 129.

¹⁷⁷⁹ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 90.

¹⁷⁸⁰ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 39.

zugesprochen, dass Gott sie liebt und sich um sie als Individuum kümmert. Dies stellt ihre Menschheit wieder her. Die einzige Forderung Jesu im Gegenzug ist die Menschlichkeit und die gegenseitige Vergebung untereinander.¹⁷⁸¹

Die Beschreibung von Ereignissen als Wunder ist laut Bracken eine Glaubensaussage, da dasselbe Ereignis aus naturwissenschaftlicher Perspektive auch einfach als Anomalie wahrgenommen werden kann. Beide Interpretationen – die religiöse und die naturwissenschaftliche – sind Hypothesen, da das Wissen über die Natur immer hypothetisch ist. Bracken selbst sieht die natürliche Ordnung in eine übernatürliche Ordnung inkorporiert.¹⁷⁸² Trotzdem scheint das übernatürliche Handeln Gottes in seiner Darstellung durch die Ordnung der Natur als „natürliche“ Ordnung eingeschränkt zu werden. Auch wenn das Übernatürliche geschehen kann, soll es jedoch nicht zur primären Erklärung natürlicher Vorgänge herangezogen werden.¹⁷⁸³ An anderer Stelle plädiert Bracken stärker für eine Symbiose zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, die aus dem panentheistischen Sein in Gott resultieren soll. Das ist interessant, weil er damit eine Unterscheidung von „natürlich“ und „übernatürlich“ einführt, die er eigentlich aufbrechen will.¹⁷⁸⁴

III.5. Zusammenfassung

Im Folgenden sollen die wichtigsten Thesen Brackens im Hinblick auf Trinität und Macht Gottes gebündelt werden.

Im ersten Abschnitt wurden die Grundlagen der Kosmologie Brackens dargestellt (III.1.), die als Weiterentwicklung der Gedanken Whiteheads – als *Neo-Whiteheadian* – verstanden werden können. Bracken entwickelt ein Konzept panentheistischen Ineinanders von Gott – eines trinitarischen Gottes – und der Welt (III.1.1). Seine Metaphysik gründet sich nicht auf Substanzen, sondern auf prozesshafte Ereignisse, den *actual occasions*. Ihnen wohnt eine gewisse Spontanität in ständigem Werden und Vergehen inne. Die ganze Welt baut auf der Intersubjektivität dieses Prozesses auf. Sein ist *interrelating*. Auch die scheinbar unbelebte Natur hat somit ein gewisses Maß an Freiheit und Macht der Selbstbestimmung.

Die *actual occasions* bilden *societies* – oder auch *fields of activity*. Diese nehmen die Stellung der klassischen Substanzen ein. Sie haben eine Kontinuität und Eigenständigkeit über das ständige Werden und Vergehen der *actual occasions* hinaus, da sie eine Art ontologischer Kontext für diese bilden. Das Feld hat eine eigene Handlungsmacht, die sein Bestehen

¹⁷⁸¹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 71.

¹⁷⁸² Vgl. Bracken, *Actions and Agents*, 1005.

¹⁷⁸³ Vgl. Bracken, *Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection*, 46.

¹⁷⁸⁴ Vgl. Bracken, *Panentheism in the context of the theology and science dialogue*, 9.

garantiert und in Wechselseitigkeit mit den *actual occasions* steht. Es besteht eine gegenseitige Abhängigkeit von Feld und konstituierenden Elementen. Das Feld kann durch die Veränderung der *actual occasions* verändert werden, aber es kann auch deren Entstehen beeinflussen, da es eine Art Muster oder eine Struktur vorgibt.

Auch Gott ist eine *society* – auch als *divine life system* oder *divine matrix* bezeichnet –, die als *structured society* aus den drei göttlichen Personen als *subsocieties* aufgebaut ist (III.1.2). Letztlich ist die ganze Schöpfung im umfassenden Feld Gottes eingeschlossen. Als dieses umfassende Feld ist Gott Quelle und Ursprung des Lebens der Geschöpfe, der universale Grund des Seins, der andauernd für das Weiterleben der Schöpfung in sich sorgt. Gott schafft ursprünglich aus seiner Natur – *creatio ex deo* – in Freiheit und Souveränität. Nach der Schöpfung ist Gott jedoch auf Kooperation mit der kosmischen Gemeinschaft angewiesen. Die Macht Gottes hat in Brackens Kosmologie eine klare Grenze an der Selbstständigkeit der einzelnen *societies*. Trotzdem ordnet Bracken die göttlichen Personen als *subsocieties* den geschöpflichen *societies* in gewisser Weise über. Sie herrschen in einer Art Aristokratie über die Schöpfung, auch wenn ihr Einfluss auf die einzelnen *societies* beschränkt ist. Bracken geht eher von einem gegenseitigen Einfluss der göttlichen Gemeinschaft und der geschöpflichen Gemeinschaften aus.

Diese grundlegenden metaphysischen Vorstellungen haben auch Auswirkungen auf die Vorstellung des eschatologischen Herrschaftsraumes Gottes, seines Königreiches (III.1.3). Bracken unterscheidet zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Einheit mit Gott. Der Tod und das Eingehen in das Jenseits ist ein tieferes Eintreten in die Gemeinschaft mit Gott. In diesem Übergang gibt es einen Moment des Gerichtes, in dem aber nicht Gott, sondern der Mensch sich selbst und sein Leben bejahen muss als ein von Gott bereits angenommenes. Die göttlichen Personen haben laut Bracken in diesem Prozess keine Handlungsinitiative, da jeder Mensch sein eigenes Schicksal wählt. Dieser als respektvoll bezeichnete Umgang Gottes mit dem Menschen ist kritisch zu betrachten, da die erlösende Macht, die Gott in seiner Gottheit zusteht, dem Menschen zugeschlagen wird.

Diesen Gedanken wurde im zweiten Abschnitt, der sich mit dem Wirken Gottes befasst (III.2.), weiter nachgegangen. In der Tradition der Prozesstheologie lehnt Bracken die Vorstellung einer Omnipotenz Gottes offen ab (III.2.1). Gottes Macht beschränkt sich seiner Ansicht nach auf das Setzen hemmender Umstände für die Schöpfung. Gott nimmt Einfluss auf die Geschöpfe, ist aber immer respektvoll den Freiheiten derselben gegenüber. Gottes Macht kann nicht zwingen, sondern wirkt vielmehr überredend, anspornend, lockend. Der Geist ermächtigt uns,

jedoch hat Gott kein Wissen über die Zukunft. Daher ist er den freien Entscheidungen der ermächtigten Geschöpfe gegenüber in gewisser Weise ohnmächtig.

Als zentraler Gedanke hat sich die Vorstellung des *initial aim* herausgestellt. Es umfasst Gottes Willen, seine Ziele für die Schöpfung auf individueller und kollektiver Ebene. Gott hat demnach Ziele, ist allerdings nicht mächtig genug, sie allein durchzusetzen, sondern immer auf die Überredung der Geschöpfe angewiesen. Allein Jesus war in vollkommener Übereinstimmung mit dem *initial aim* Gottes und lebte daher in Einheit mit dem Wort Gottes. Das Gute und das Böse versteht Bracken als transpersonale Mächte, als *collective powers*, die in der Geschichte und in menschlichen Gemeinschaften präsent sind und miteinander konkurrieren (III.2.2). Der Mensch hat die Freiheit, sich für das Böse – und damit gegen das *initial aim* Gottes für ihn – zu entscheiden. Diese subjektive Entscheidung versteht Bracken als Sünde. Sie kann auch schon auf der Ebene der *actual occasions* geschehen, wenn diese sich gegen den lockenden Willen Gottes entscheiden. Die *actual occasions* bringen so auf niedrigster Ebene Böses in die Welt – und damit in Gott. Trotzdem geht Bracken von einer letzten Verantwortlichkeit Gottes für das Böse aus, der ständig an diesem leidet und gegen dieses wirkt. Dieses ständige Wirken, auch wenn recht fruchtlos, macht Gott laut Bracken immer noch anbetungswürdig.

Bracken hat in seinem theologischen System durchaus die Hoffnung auf ein gutes Ende verankert (III.2.3). Erlösung ist seiner Ansicht nach die Mobilisierung der kollektiven Macht des Guten gegen das Böse, die in Jesus geschehen ist. Jesus ist das Vorbild, dem wir uns ethisch gleich verhalten sollen. Dafür braucht es eine Bekehrung, die durch die Macht des Geistes ermöglicht wird. Durch diese wird dem Menschen eine größere Partizipation an der Gemeinschaft des göttlichen Lebens ermöglicht. Trotzdem ist es der Mensch, der sich hier frei entscheiden muss, auf das Angebot Gottes einzugehen. Bracken kann in seinem System keine wirklich eingreifende Handlungsmacht Gottes denken, da Gottes Handeln immer seine Grenze an der Handlungsfreiheit der Geschöpfe findet.

Um die Frage nach dem Handeln Gottes noch zu vertiefen, wurde auch auf das Verständnis des Handelns Gottes und seiner zwei Naturen in Jesus genauer eingegangen (III.2.4). Bracken geht davon aus, dass Jesus in vollkommener Übereinstimmung des *initial aim* des Vaters war. Es war eins mit seinem Gewissen, die er als Macht wahrgenommen hat, der er sich nicht widersetzte. Jesus hat sich sozusagen immer überreden lassen. Bracken betont, dass Jesus sich bis zu seinem Tod und der Auferstehung auch anders hätte entscheiden können. Das Kreuz ist der Prüfstein für den Gehorsam Jesu. Die Auferstehung ist das Zeugnis der Liebe Gottes für

den Menschen. Gottes Macht ist in diesem Handeln für Bracken die Macht der Liebe, der sich hingebenden Liebe zwischen Sohn und Vater.

Letztlich hat die Inkarnation jedoch keine besondere Alleinstellung, da sie von Bracken als eine von vielen Mitteilungen Gottes an die geschöpfliche Welt verstanden wird. Offenbarung und Erlösung sind prozesshaft und damit nicht abgeschlossen.

Auf die Frage nach dem Handeln Gottes folgte die Beschäftigung mit dem Wesen Gottes (III.3.). Dabei wurden drei zentrale Bestimmungen herausgearbeitet. Zunächst ist Gottes Wesen *creativity*, die aufbauende, verbindende und einende Aktivität, durch welche die endlichen Entitäten in die Existenz kommen (III.3.1). Als solche ist Gott in sich eine unendlich andauernde Aktivität des Wachsens und der Neuheit. Gott teilt diese Macht der *creativity* mit den Geschöpfen. Gottes wesentliche Macht ist *Ermächtigung* zur Selbstkonstitution und zur eigenen Entscheidung.

Als Zweites wurde das Wesen Gottes als *extensive continuum* bestimmt (III.3.2). Alles ist in Gott als dem umfassenden Feld der drei göttlichen Personen. Dieses bildet den Kontext für die Wirksamkeit der *creativity*. Bracken identifiziert unterschiedliche Aspekte des *extensive continuum* mit den drei göttlichen Personen. Das führt zur dritten Bestimmung: Das Wesen Gottes ist für Bracken zentral die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen (III.3.3). Gottes Wesen ist eine soziale Realität, eine *corporate entity*, in der die drei Personen einander in perfekter Freiheit lieben. Personen – sowohl die trinitarischen Personen als auch menschliche Personen – sind *personally structured societies*, die sich in ihrer Selbstkonstitution in gesteigerter Weise auf andere beziehen. Die göttlichen Personen stehen in einem immerwährenden Prozess miteinander, in ewiger Veränderung, in Wachstum und Entwicklung, die durch die gleichbleibende Beziehung zueinander stabilisiert wird. Die innergöttliche Beziehung soll nicht hierarchisch sein, auch wenn eine Tendenz zur Überordnung des Vaters festgestellt werden konnte.

Abschließend wurden die anthropologischen Konsequenzen aus der dargestellten Theologie Brackens erläutert (III.4.). Auch der Mensch ist eine *personally ordered society*, die sich als Ebenbild Gottes nur in Gemeinschaft verwirklicht (III.4.1). Menschliche Personalität orientiert sich am Vorbild der göttlichen Personalität, das durch die Vereinigung mit den göttlichen Personen in Fülle realisiert wird. Bracken denkt trotz seiner anderen metaphysischen Voraussetzungen die Gottesbeziehung als eine intersubjektive Beziehung (III.4.2). Der Glauben bezeichnet einerseits als ein mächtiges Handeln Gottes am Menschen bezeichnet. Andererseits beruht das Gläubigwerden immer noch auf der Freiwilligkeit des Menschen. Hier scheint ein Widerspruch auf, der den Verdacht auf Selbsterlösung nahelegt.

III. Joseph Bracken – Gott als *field of activity*

Zuletzt wurde die Frage nach der Macht Gottes bezüglich Wundern und dem Gebet betrachtet (III.4.3). Die Grundform des Gebetes, die Stille, ist der Ort, an dem das *initial aim* Gottes gehört werden kann. Gott antwortet auf Gebete, aber in subtilerer und langfristigerer Weise, als es von Menschen erwartet wird. Darauf muss der Glaubende vertrauen. Wunder sind nicht das ‚normale‘ Antworten Gottes auf Gebete. Wenn etwas als Wunder verstanden wird, dann ist dies eine gläubige Interpretation von Ereignissen, die auch anders verstanden werden könnten. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Bracken durchaus einen trinitarischen Machtbegriff Gottes entwirft. Es ist die *society*, das Feld der drei göttlichen Personen, das ermächtigend wirkt. Jedoch kann bei Bracken nicht von einer Allmacht Gottes gesprochen werden. Es ist fraglich, ob überhaupt noch von ‚Macht‘ gesprochen werden kann, wenn die Durchsetzung des Willens Gottes so starken Einschränkungen unterworfen ist. Die Freiheit der Geschöpfe ist die Grenze der Macht Gottes. Das Handeln der Geschöpfe ist die Grenze des Wissens Gottes. Das Gottesbild, das Bracken entwirft, stellt den Gläubigen einem ohnmächtigen, einem beschränkten Gott gegenüber, auf den nicht wirklich zu hoffen ist. Dies wird dem biblischen Zeugnis des heilvollen und darin mächtigen Handelns Gottes nicht gerecht.

IV. Diskussion

IV.0. Einleitung

Nach der Besprechung der einzelnen Autoren soll im folgenden Abschnitt auf die Diskussionspunkte eingegangen werden, die sich in der vorherigen Beschäftigung als relevant für die vorliegende Fragestellung herauskristallisiert haben. Dabei wird wieder der Vierschritt von Gott-Welt-Beziehung, Handeln Gottes, Wesen Gottes und anthropologischen Grundgedanken abgesprochen werden, um eine Parallelität zu den vorherigen Kapiteln zu gewährleisten und den Vergleich zu strukturieren. In jedem Abschnitt werden die verschiedenen Aspekte, die sich als bedeutsam für das Allmachtsverständnis erwiesen haben, im Gegenüber der drei Theologen diskutiert. Dabei ist die leitende Frage immer, was die verschiedenen Aspekte und die jeweilige Denkontscheidung im Hinblick auf das Trinitäts- und Allmachtskonzept austragen.

IV.1. Gott-Welt-Beziehung

Grundsätzlich hat sich gezeigt, dass Bracken und Pannenberg den kosmologischen Grundlagen sehr viel mehr Platz in ihren theologischen Schriften – und damit auch in ihrem Denken – einräumen, als Jüngel dies tut. Im Folgenden sollen die verschiedenen Aspekte, die sich hier als wichtig erwiesen haben, abgesprochen werden.

1.1 Gott als Schöpfer

Einigkeit herrscht bei den drei Autoren darüber, dass Gott als Schöpfer zu denken ist. Darüber hinaus gibt es grundlegende Unterschiede, besonders zwischen Jüngel und Pannenberg auf der einen und Bracken auf der anderen Seite. Dies wird allein durch die unterschiedlichen Sprachtraditionen, derer sie sich bedienen, bedingt.

Für Jüngel ist die Schöpfermacht ein wichtiger Bestandteil des biblischen Gottesglaubens (I.1.). Ein Verzicht auf dieses Gottesprädikat kommt daher für ihn nicht in Frage. Da sich der Schöpferglaube auf der Wahrnehmung der gegenwärtigen Wirksamkeit der göttlichen Macht gründet, wäre auch die Infragestellung dieser Macht eine grundsätzliche Infragestellung biblischen Glaubens an die Erschaffung der Welt durch den einen Gott.¹⁷⁸⁵ Jüngel stellt fest, dass allein die Liebe – das Wesen Gottes – schöpferisch ist, da sie in Freiheit neu anfangen

¹⁷⁸⁵ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 160.

kann.¹⁷⁸⁶ Die enge Verbindung von Freiheit, Liebe und Macht Gottes ist bei Jüngel immer wieder zu finden.

Auch bei Pannenberg konnte eine enge Verbindung von Allmacht und Schöpfermacht Gottes festgestellt werden (II.1.). Mit Bauke-Ruegg ist sogar zu fragen, ob es nicht zu einer Überordnung der Allmacht über das Schöpfersein Gottes kommt, wodurch das Schöpfersein von der Allmacht Gottes her interpretiert werde. Die Allmacht wird dann zur Bedingung des Schöpferseins Gottes.¹⁷⁸⁷

In Brackens Theologie wird die Unterscheidung zwischen Gott und Schöpfung anders gedacht als in den anderen beiden Ansätzen (III.1.). Gott ist eine *structured society* der drei göttlichen Personen. Sie umfasst – als *society* oder auch als *field* – die gesamte Schöpfung, die somit nicht auf gleiche Weise von Gott getrennt werden kann. Als solches umfassendes Feld ist Gott jedoch auch schöpferische Quelle und Ursprung der geschöpflichen Felder.¹⁷⁸⁸ Gottes Wesen ist die *creativity*, die mit den geschöpflichen *subsocieties* geteilt wird (III.3.1). Trotzdem nimmt das Schöpfersein bei Bracken nicht den gleichen Stellenwert ein wie bei den anderen beiden Autoren. Die Beschäftigung damit ist eher nebensächlich, da es ihm primär um das jetzige Verhältnis von Gott und Welt geht, in welchem Gott eher als hintergründige, ermächtigende Macht wirkt.

1.1.1 *Creatio ex nihilo*

Auch bei der Frage, ob Gott aus dem Nichts schafft – also ob von einer *creatio ex nihilo* zu sprechen ist –, scheinen sich die drei vorliegenden Ansätze zunächst einig zu sein. In Details unterscheidet sich jedoch das Verständnis der Autoren.

Jüngel vertritt die Rede von der *creatio ex nihilo*, da er darin die Freiheit Gottes gegenüber Passivität der Schöpfung ausgedrückt sieht.¹⁷⁸⁹ Der Zustand der Welt wird allein von Gott aus dem Nichts angefangen und ist somit Ausdruck seiner unüberbietbaren Freiheit. Es findet sich auch der Gedanke des Kampfes Gottes gegen das Nichts, in dem Gott das Nichts immer wieder besiegt und so dem Nichts die Schöpfung gewissermaßen abringt.¹⁷⁹⁰ Den Höhepunkt und die Entscheidung in diesem andauernden Kampf bildet der Kreuzestod Christi, da Gott sich hier offenbart und – im Offenbarungshandeln für den Menschen sichtbar – den Sieg davonträgt. Am Kreuz offenbart sich die schöpferische Macht Gottes, weil das Nichts besiegt wird.¹⁷⁹¹

¹⁷⁸⁶ Vgl. Jüngel, GaGdW, 49.

¹⁷⁸⁷ Vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 235.

¹⁷⁸⁸ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 17; Ders., The One in the Many, 174.

¹⁷⁸⁹ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 16.

¹⁷⁹⁰ Vgl. Käfer, Schöpfungslehre, 150.

¹⁷⁹¹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 297.

IV. Diskussion

In ähnlicher Weise argumentiert auch Pannenberg für die Rede von der Schöpfung *ex nihilo*. Da Gott keiner Notwendigkeit unterlegen ist und keinen Mangel hat, ist sein schöpferisches Handeln voraussetzungslos und kommt somit *aus dem Nichts*.¹⁷⁹² Dies führt bei Pannenberg zu dem Gedanken, dass die Schöpfung kontingent ist. Sie ist, wie sie ist, aber sie ist nicht notwendig so und *könnte* auch anders sein.¹⁷⁹³ Pannenberg schreibt explizit, die Kontingenz gründe in der „Abhängigkeit aller Dinge von der Allmacht des Schöpfers“¹⁷⁹⁴. Neben der Auferweckung Jesu ist die Rede von der *creatio ex nihilo* bei Pannenberg somit ein wichtiger Kulminationspunkt der Allmacht Gottes, da Gott sich hier als ein allmächtig handelnder Gott offenbart.¹⁷⁹⁵ In Parallelität zu Jüngel steht der Schöpfermacht Gottes bei Pannenberg ebenfalls die Passivität der Schöpfung gegenüber.¹⁷⁹⁶

Bracken vertritt ein etwas anderes Verständnis der *creatio ex nihilo*. Auch wenn dieser die Rede – anders als andere Prozesstheologen – durchaus verteidigt, formt er sie doch in panentheistischer Weise um. Die Schöpfung geschieht *in* Gott und wird durch ihn ausgelöst. Jedoch geht Bracken nicht davon aus, dass die Schöpfung aus dem *absoluten* Nichts geschah. Die Schöpfung soll seiner Ansicht nach vielmehr aus der Energie Gottes, seiner Natur als der Quelle des göttlichen Lebens entstanden sein. Daher bevorzugt er die Rede von einer *creatio ex deo*.¹⁷⁹⁷ Diese Schöpfung aus Gott ist keine abwegige Idee, wenn bedacht wird, dass eine Schöpfung *ex nihilo*, die sich panentheistisch *in* Gott vollziehen würde, voraussetzen würde, dass in Gott dieses Nichts wäre.¹⁷⁹⁸ Wenn die panentheistische Prämisse einmal vorausgesetzt wird, dann kann eine Schöpfung aus dem Nichts im Sinne der Voraussetzungslosigkeit ihres Beginns und der Freiheit – die sie auch für Jüngel und Pannenberg repräsentiert – durchaus als eine *creatio ex deo* verstanden werden.

1.1.2 Schöpfung und Erhaltung

Im Folgenden geht es um die Frage, wie das andauernde schöpferische Handeln, die *creatio continua* oder auch das Erhaltungshandeln Gottes, gedacht wird.

Die Erhaltung ist bei Pannenberg ein wichtiges, andauerndes Handeln Gottes, in dem sich die Treue Gottes zu seiner Schöpfung manifestiert (II.2.2). Für ihn ist entscheidend, dass Gott

¹⁷⁹² Vgl. Pannenberg, ST II, 28. Vgl. auch Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1050.

¹⁷⁹³ Vgl. Pannenberg, ST II, 23.

¹⁷⁹⁴ Pannenberg, Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1050.

¹⁷⁹⁵ Vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 239.

¹⁷⁹⁶ Mehr dazu siehe IV.4.1.

¹⁷⁹⁷ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 96.

¹⁷⁹⁸ Hier steht sicher Brackens Beschäftigung mit Schelling im Hintergrund, vgl. Bracken, Freiheit und Kausalität bei Schelling, Symposium 38, Freiburg 1972. Mehr zum Bezug Brackens auf Schelling und den deutschen Idealismus: vgl. Pugliese, The One, the Many and the Trinity, 116; ders., Seeking Common Ground, 9.

IV. Diskussion

trinitarisch gedacht wird, weil dadurch der Bezug der Schöpfung auf das Ganze der Welt und auch ihres Prozesses ermöglicht wird. Das schöpferische Handeln Gottes besteht nicht nur im Anfang der Schöpfung, sondern in vielen einzelnen Handlungen, die das selbstständige Bestehen aller Geschöpfe garantieren.¹⁷⁹⁹

Auch Jüngel kennt den Gedanken der Erhaltung, gibt ihm aber keinen so zentralen Stellenwert wie Pannenberg. Die Erhaltung ordnet er der Person des Vaters (Gott kommt von Gott) in seiner schlechthinnigen Ursprünglichkeit zu.¹⁸⁰⁰ Diese relative Vernachlässigung des andauernden Schöpfungshandelns kann mit der Konzentration auf das Kreuzesgeschehen bei Jüngel begründet werden.

In Brackens panentheistischem System ist Gott ebenfalls der Erhalter der Schöpfung, die durch den von Gott verursachten ‚Big Bang‘ begonnen hat.¹⁸⁰¹ Die Dinge der Welt erhalten ihre Energie durch das sie umfassende göttliche Lebenssystem.¹⁸⁰² Das göttliche Feld bietet den ontologischen Grund der geschöpflichen Subsysteme. „Everything exists in God and through the power of God.“¹⁸⁰³ Im ständigen Entstehen und Vergehen der *actual occasions* kann von einer andauernden *creatio ex nihilo* – im Sinne der *creatio ex deo* – gesprochen werden, da wirklich ständig etwas Neues entsteht und nicht ‚nur‘ erhalten wird.¹⁸⁰⁴

Die Schöpfung ist bei allen drei Autoren kein einmaliger Akt, sondern in ihrem Überdauern Erweis und Ausdruck der Macht Gottes, seiner Schöpfermacht.

1.1.3 Die Selbsteinschränkung Gottes in der Schöpfung

Eine wichtige Frage im Hinblick auf das Verhältnis von Schöpfung und Allmacht ist, ob und wenn ja, inwiefern Gott sich – und damit seine Macht – durch die Schöpfung selbst einschränkt. Gibt es eine unbändige *potentia*, vor der sich der Mensch potenziell fürchten muss, weil sie nur zeitweise als *potentia ordinata* gebunden ist, oder wird die Macht Gottes als *potestas* verstanden, die an das liebende Wesen Gottes gebunden ist? Alle drei betrachteten Autoren finden hier unterschiedliche Antworten.

Besonders prominent findet sich die Lehre von der Selbstbegrenzung Gottes bei Jüngel¹⁸⁰⁵ (I.1.). Gott gibt durch den transitiven Akt des ‚ursprünglichen Anfangens‘ dem Anderen seiner selbst – der Schöpfung – einen Anfang. Dahinter steht das Verständnis der Liebe bei Jüngel.

¹⁷⁹⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 49.

¹⁸⁰⁰ Vgl. Jüngel, GaGdW, 523.

¹⁸⁰¹ Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 39.

¹⁸⁰² Vgl. a. a. O., 40.

¹⁸⁰³ Bracken, Society and Spirit, 138.

¹⁸⁰⁴ Vgl. Bracken, Intersubjectivity and the Coming of God, 394.

¹⁸⁰⁵ Vgl. dazu I.1. und I.2.4.

IV. Diskussion

Liebe wird als eine Verbindung von Selbstbezug und Selbstlosigkeit beschrieben,¹⁸⁰⁶ in der die Selbstbezogenheit immer durch eine noch größere Selbstlosigkeit übertroffen wird.¹⁸⁰⁷ Gott *ist* für Jüngel in diesem Sinne die Liebe und als solche in freier Hingabe an uns ganz er selbst.¹⁸⁰⁸ Wie deutlich wurde, versteht Jüngel Gottes Macht als *potestas*. Die Schöpfung ist ein demütiger Akt der Liebe Gottes. Seine Macht ist die Macht dieser Liebe und kann nicht als eine willkürliche *potentia absoluta* verstanden werden.¹⁸⁰⁹ Dies steht in enger Verbindung zu der Ablehnung des *deus absconditus* bei Jüngel. Darauf soll unten genauer eingegangen werden (IV.2.8).

Anders verhält sich dies bei Pannenberg. Auch bei ihm findet sich der Gedanke der Selbsteinschränkung Gottes in der Schöpfung. Pannenberg ist es wichtig zu betonen, dass die Rede von Mitteln im Handeln Gott eigentlich unangemessen ist, weil er seine Zwecke unmittelbar realisieren kann. Trotzdem wählt Gott faktisch diesen Modus geschöpflicher Bedingungen,¹⁸¹⁰ weil das Ziel der Schöpfung darin bestand, selbstständige Geschöpfe neben Gott zu schaffen. Der Mensch erhält eine gewisse Freiheit, die von ihm zum Sündigen missbraucht werden kann. Das ist das Risiko, dem sich Gott aussetzt, um sein Ziel der freien Gemeinschaft seiner Geschöpfe mit sich zu ermöglichen. Pannenberg denkt ausdrücklich ein selbstständiges Bestehen der Geschöpfe und ein allmächtiges Wirken Gottes zusammen.¹⁸¹¹

Dass das Risiko, dem sich Gott durch die Freiheit des Menschen aussetzt, jedoch nicht besonders groß ist, wird deutlich, wenn man diese Gedanken im Zusammenhang seines universalgeschichtlichen Weltbildes betrachtet. Gott wird von Pannenberg auch als derjenige beschrieben, der in wahrer Freiheit an keine – auch keine von ihm gesetzte – Ordnung gebunden ist. Pannenberg lehnt die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* ab,¹⁸¹² aber Gottes Macht ist bei Pannenberg – anders als bei Jüngel – doch letztlich die *potentia absoluta*. Gott handelt absolut frei in der kontingenten Geschichte, da er keiner Notwendigkeit unterstellt ist.¹⁸¹³ Er ist gerade der, der auch das sich frei abwendende Geschöpf aus dieser Sündhaftigkeit noch erretten kann und der das Ende der Geschichte auch gegen die geschöpflichen Widerstände zu verwirklichen mag.¹⁸¹⁴ Gerade diese soteriologische Kompetenz wurde als zentrales Merkmal von Pannenburgs Allmachtsbegriff herausgearbeitet.

¹⁸⁰⁶ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 154.

¹⁸⁰⁷ Vgl. Jüngel, GaGdW, 434.

¹⁸⁰⁸ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 40.

¹⁸⁰⁹ Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 278.

¹⁸¹⁰ Vgl. Pannenberg, ST II, 21.

¹⁸¹¹ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 126.

¹⁸¹² Vgl. Pannenberg, ST I, 451.

¹⁸¹³ Vgl. a. a. O., 452.

¹⁸¹⁴ Vgl. a. a. O., 454.

IV. Diskussion

Ganz anders wird dies bei Bracken gedacht. In seinem Ansatz führt die Schöpfung für den an sich unabhängigen und freien Gott zu einer permanenten Einschränkung. Auch wenn Gott vor der Erschaffung der Welt frei gewesen wäre, diese nicht zu schaffen, ist er nach der Schöpfung auf die Kooperation mit seinen Geschöpfen angewiesen.¹⁸¹⁵ Dies tun die Geschöpfe durch das *alignment* mit dem *initial aim* Gottes. Zu diesem kann Gott die Geschöpfe versuchen zu überreden, aber niemals gewaltsam zwingen – eine Möglichkeit, die bei Pannenberg durchaus im Raum steht, wenn Gott mit Bezug auf das Töpfergleichnis ein gewisses ‚Zerstörungsrecht‘¹⁸¹⁶ seiner Schöpfung gegenüber eingeräumt wird. Bracken dagegen sieht die faktische Entmächtigung Gottes als einen selbstgewählten Weg Gottes,¹⁸¹⁷ dessen Handlungsfreiheit durch die Eigenständigkeit seiner Geschöpfe eingeschränkt wird.

1.1.4 Die Trinität in der Schöpfung

Für die vorliegende Fragestellung ist es von entscheidender Relevanz, welche Rolle das trinitarische Wesen Gottes für die Schöpfung einnimmt. Wie gezeigt werden konnte, ist für alle drei Autoren die trinitarische Bestimmung des schöpferischen Gottes von zentraler Bedeutung. Bei Jüngel ist die Trinität die Voraussetzung für die beziehungsreiche Nähe Gottes mit seinen Geschöpfen. Die ganze Schöpfung zielt auf dieses Zusammensein. Dabei kommt der Begriff des ‚konkreten Monotheismus‘ auf, den Jüngel explizit auf Pannenberg bezieht.¹⁸¹⁸ Gott ist laut Jüngel nicht ‚einfach‘, sondern in sich beziehungsreich und kann so in eine Beziehung zu der von ihm verschiedenen Schöpfung treten, die ihren Höhepunkt in der Menschwerdung hat.

Wie deutlich wurde (II.1.3), betont auch Pannenberg, dass es der dreieinige Gott ist, der schöpferisch wirkt, da so ein kontinuierliches Schaffen im Prozess der Welt gedacht werden kann.¹⁸¹⁹ Pannenberg unterscheidet einerseits zwischen den einzelnen Personen als Akteure im Schöpfungshandeln, betont aber andererseits, dass sie auf diese Weise als ein Gott nach außen handeln. Die Differenzierung wird immer wieder verwischt, weil das Handeln der einzelnen Personen so stark ineinandergreift. Die Unterscheidung verdeutlicht daher letztlich die Verbundenheit des Zusammenwirkens der drei göttlichen Personen in ihrer gegenseitigen Selbstunterscheidung.

¹⁸¹⁵ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 9.

¹⁸¹⁶ Vgl. so zugespitzt Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, 236.

¹⁸¹⁷ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 18.

¹⁸¹⁸ Vgl. Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens*, 209. Vgl. auch Pannenberg, ST I, 363.

¹⁸¹⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 49.

IV. Diskussion

In Brackens Kosmologie steht die Bestimmung als ein „deeply trinitarian“¹⁸²⁰ Panentheismus ganz am Anfang. Die ganze Welt ist im Lebensprozess der drei göttlichen Personen und somit von einer trinitarischen Struktur durchdrungen.¹⁸²¹ Gott ist, wie jede komplexe Entität der Welt, eine *structured society*. Hier unterscheidet sich Bracken entscheidend von den anderen Ansätzen. Die trinitarische Wesenhaftigkeit ist kein Unterscheidungsmerkmal zum Menschen, wie Jüngel und Pannenberg annehmen würden, sondern alle Dinge sind aus verschiedenen *subsocieties* aufgebaut. Dass es bei Gott die drei göttlichen Personen sind, ist demgegenüber zweitrangig. Die Nähe, die Gott in Jüngels Denken durch seine trinitarische Struktur zu der von ihm unterschiedenen Schöpfung ermöglicht wird, ist bei Bracken bereits durch die Schöpfung Gottes *in sich* gesetzt. Strukturell entspricht die Schöpfung somit Gott, weil auch sie trinitarisch durchwoben ist.

1.2 Das Verhältnis zu den Naturwissenschaften

Die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften und die positive Verarbeitung ihrer Weltbetrachtung prägt – unter den drei betrachteten Ansätzen – vor allem die Theologie Pannenburgs, wie dargestellt wurde. Für ihn ist es entscheidend, dass der Gott des christlichen Glaubens auch der „Herr der Natur“¹⁸²² sein muss. Sein Anliegen ist es, die Relevanz der Theologie für den modernen, vom naturwissenschaftlichen Weltbild geprägten Menschen zu erneuern und gleichzeitig die Universalität der Theologie zu behaupten.

Wie bereits angedeutet, kann dieser Bezug durchaus kritisch betrachtet werden. Nicht die Naturwissenschaften fragen nach der Theologie – auch nicht in ihren Unbestimmtheiten –, sondern der Theologe sucht nach Anhaltspunkten in der anderen Weltsicht.

Auch die Prozesstheologie hat den Anspruch, eine für den modernen Menschen nachvollziehbarere Metaphysik zu entwerfen.¹⁸²³ Dies trifft auch für Bracken zu. Seiner Ansicht nach ist die Entstehung von Leben aus Nichtleben und die „bottom-up causation“¹⁸²⁴ besser mit einer naturwissenschaftlichen Weltsicht in Einklang zu bringen als die traditionelle Metaphysik. Sein neuer Ansatz passe zu dem Prinzip der Selbstorganisation im Evolutionsprozess. In dieser Vereinbarkeit sieht Bracken eine Stärke seiner systemorientierten Metaphysik, die, wie erläutert wurde, eine Weiterentwicklung von Whiteheads Ideen

¹⁸²⁰ Bracken, *Christianity and Process Thought*, 11; Ders., *Images of God within Systematic Theology*, 369.

¹⁸²¹ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 64.

¹⁸²² Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, 34.

¹⁸²³ Vgl. Bracken, *Being: An Entity, an Activity, or Both an Entity and an Activity?*, 90.

¹⁸²⁴ Bracken, *Panentheism and the Classical God-World Relationship*, 215.

darstellt.¹⁸²⁵ Auch naturwissenschaftlichen Theorien gehen Bracken zufolge von Systemen aus, deren Abläufe sich nicht auf klassische Ursache-Wirkung-Beziehungen reduzieren lassen. Darin sieht Bracken die Notwendigkeit, eine systemorientierte Herangehensweise an die Realität zu behaupten.¹⁸²⁶

Wie in den Einzelbetrachtungen deutlich wurde, nehmen Pannenberg und Bracken – von Schnittpunkten abgesehen –¹⁸²⁷ trotz ähnlicher Prämissen durchaus unterschiedliche Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung in ihr theologisches Denken auf. Allein der Bezug zu naturwissenschaftlichen Ergebnissen verschafft noch keine Eindeutigkeit. Ein kurzschlüssiger Bezug auf vorläufige Forschungsergebnisse – und das sind die naturwissenschaftlichen Theorien allzumal – ist für keine von beiden Seiten gewinnbringend.¹⁸²⁸ Dies spricht meines Erachtens dafür, dass sich die Theologie mit direkten Bezügen auf konkrete Hypothesen anderer Wissenschaften zurückhalten sollte.

Gott kann auch der Herr der Schöpfung, somit der ‚Herr der Natur‘ und der einen Wirklichkeit sein, wenn kein Einklang zwischen naturwissenschaftlichem und theologischem Wirklichkeitsverständnis hergestellt werden kann. Dies zeigt meiner Ansicht nach deutlich der Ansatz Jüngels, der zwar auf die Situation des modernen Menschen eingeht und von ihr aus seine Theologie formuliert, aber keine Versuche unternimmt, konkrete naturwissenschaftliche Erkenntnisse in sein Denken miteinzubeziehen.

1.3 Die Kontingenz der Welt

Ein Thema, das sowohl das Verhältnis zu den Naturwissenschaften als auch die Frage nach der *creatio ex nihilo* betrifft, ist die Frage nach der Kontingenz. Die Welt ist nicht notwendig so, wie sie ist. Sie könnte auch anders sein. Dieser Gedanke findet sich explizit bei Pannenberg und in abgeschwächter Form auch bei den anderen beiden Autoren.

Wie bereits deutlich wurde, stellt bei Pannenberg die Betonung der Kontingenz eine Sicherstellung der Freiheit Gottes im Schöpfungshandeln dar. Es gab keinen Mangel, keine Notwendigkeit auf Seiten Gottes, die ihn zur Schöpfung veranlasst hat. Das geschöpfliche Sein ist somit kontingent, da es sich dem göttlichen Willen verdankt und nicht notwendig aus sich

¹⁸²⁵ Vgl. Pugliese, *Orthodoxy or Orthopraxy*, 98. Pugliese sieht in den Weiterentwicklungen eine Anpassung der Theorie an neuere wissenschaftliche Erkenntnisse.

¹⁸²⁶ Vgl. Bracken, *Substance and System as Foundational Metaphor for a Contemporary Christian World View*, 353.

¹⁸²⁷ Siehe zur Aufnahme des Feldbegriffs IV.3.2.1.

¹⁸²⁸ Eine kritische Einschätzung dieser Übertragung findet sich bei Audretsch, Jürgen, *Der Blick auf das Ganze: Überlegungen eines Physikers zur theologischen Dimension der physikalischen Kosmologie*, in: Müller, Helmut (Hg.): *Kosmologie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt*, Göttingen 2004, 176–196.

IV. Diskussion

selbst ist.¹⁸²⁹ Das impliziert, dass Gottes Dasein notwendig aus sich selbst heraus und folglich nicht kontingent ist. In der geschöpflichen Welt kann dies laut Pannenberg darin wahrgenommen werden, dass sich immer wieder völlig Neues ereignen kann. Dies ist eine Erfahrung der Macht Gottes, der dies schöpferisch ermöglicht.¹⁸³⁰ Wie gezeigt wurde, bindet Pannenberg auch dies an naturwissenschaftliche Annahmen zurück. So sieht er in der Unumkehrbarkeit der Zeit, konkreter in der Einmaligkeit der thermodynamischen Prozesse, die Kontingenz jedes einzelnen Ereignisses im Verhältnis zum Vorherigen bestätigt.¹⁸³¹ Diese komplexe naturwissenschaftliche Annahme in direkte Verbindung mit Gott zu bringen, scheint jedoch etwas weit hergeholt.¹⁸³² Pannenberg verbindet den Gedanken der Kontingenz einzelner Ereignisse zudem mit einer umfassenden Ausrichtung aller Ereignisse auf eine Ganzheit. Dies hat sich als ein prägender Zug in seinem Denken herauskristallisiert und deutet einen gewissen Determinismus an, der in einem Widerspruch zu einer insgesamt kontingenten Welt zu stehen scheint. Es ist fraglich, ob es in der ‚Zwischenzeit‘ zwischen antizipierter Ganzheit und vollendeter Ganzheit wirklich neues und damit kontingentes Geschehen geben kann.

Zusammengehalten wird der Spagat zwischen Kontingenz und Determinismus bei Pannenberg durch den Gedanken der einenden Macht Gottes als einer persönlichen Macht. Selbst die Möglichkeit der Beschreibung von Naturgesetzen ist ihm zufolge eigentlich ein Ausdruck der Treue Gottes,¹⁸³³ der sich in jedem Moment dazu entscheidet, sich selbst und damit seiner Schöpfung treu zu sein. Pannenberg sieht sich damit auch einer Meinung mit naturwissenschaftlicher Weltbeschreibung, die von einzelnen, kontingenten Ereignissen auf Gesetzmäßigkeiten abstrahiert, dies aber selten thematisiert.¹⁸³⁴

Hier findet sich eine interessante Parallele zu Brackens metaphysischem Denken, auch wenn dieser nicht explizit von Kontingenz spricht. Auch Bracken nimmt an, dass die für den Menschen wahrnehmbare Kontinuität eigentlich ein ständiges Werden und Vergehen von *actual occasions* ist und somit viele einzelne Entscheidungen. Anders als Pannenberg ist bei Bracken dieser Prozess jedoch nicht auf eine bereits antizipierte Zukunft ausgerichtet oder von Gott gelenkt, sondern wirklich frei. Gott kann nur versuchen, die Entscheidungen in Richtung auf sein *initial aim* zu beeinflussen.¹⁸³⁵ Wie deutlich wurde, hat Bracken nicht in gleicher Weise

¹⁸²⁹ Vgl. Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1052.

¹⁸³⁰ Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 43.

¹⁸³¹ Vgl. Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1055.

¹⁸³² Vgl. Schoffner, Naturgesetz und Naturgeschichte. Überlegungen zum Handeln Gottes im Anschluss an Pannenberg, 158.

¹⁸³³ Vgl. Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1055. Vgl. auch Ders., Kontingenz und Naturgesetz, 58.69.

¹⁸³⁴ Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, 281.

¹⁸³⁵ Vgl. dazu III.1.1.

IV. Diskussion

Interesse an der Behauptung einer umfassenden Macht Gottes wie Pannenberg. Dadurch wird Brackens Durchführung in sich konsequenter, wenn auch im Ganzen nicht zufriedenstellender, wenn es um die Frage nach der Allmacht Gottes geht.

Ein Bezug von Kontingenz zu Jüngels Theologie lässt sich ebenfalls finden. So interpretieren Ingolf Dalferth und Philipp Stoellger das Verständnis der Mehr-als-Notwendigkeit Gottes bei Jüngel mit dem Begriff der Kontingenz. Jüngel selbst schreibt programmatisch: „Gott wird dann nicht mehr als weltlich notwendig, Kontingenz wird nicht mehr als unwesentlich gedacht werden können.“¹⁸³⁶ Die Freiheit Gottes ist nicht beliebige Kontingenz. Dies ist besonders für das Kreuzesgeschehen relevant, da dessen Pointe ohne „die freie, nichtbeliebige, wesentliche Kontingenz“¹⁸³⁷ des Geschehens verspielt wäre. Gottes Selbstoffenbarung am Kreuz muss kontingent sein. Murrmann-Kahl sieht darin einen Anschluss Jüngels an Barth. „Damit ist gemeint, dass Gott sich selbst und frei dazu bestimmt hat, nicht ohne den Menschen Gott sein zu wollen. (Diese Entscheidung wäre an sich für Gott selbst nicht notwendig, ist in diesem Sinne also ‚kontingent‘).“¹⁸³⁸ Diese Parallele trägt jedoch nicht weit, da sich die von den Autoren bei Jüngel festgestellte Kontingenz auf das Heilshandeln Gottes beschränkt und nicht auf das gesamte Weltgeschehen.

1.4 Pannenberg's Kritik an Whitehead im Verhältnis zu Bracken

Leider gibt es keine direkte Auseinandersetzung von Pannenberg mit Bracken. Fraglich ist nun, ob die Kritik, die Pannenberg gegen Whitehead vorgebracht hat (II.1.2), auch die Theologie Brackens trifft.

Wie dargestellt wurde, war der zentrale Kritikpunkt Pannenberg's gegen das prozessphilosophische – und damit auch prozess theologische – Denken, dass der Mensch notwendigerweise von anderen Mächten abhängig wird, wenn Gott in der hier vorliegenden Weise entmächtigt wird. Das führe zu einem Dualismus.¹⁸³⁹ Wie gezeigt werden konnte, steht dahinter die Annahme Pannenberg's, dass der Mensch wesentlich abhängig ist. Wenn nun Gott nicht die letzte Macht ist, von welcher der Mensch abhängig ist, dann impliziert dies in Pannenberg's Verständnis andere Mächte, die in Konkurrenz zu Gott und dessen Macht stehen.

Daraus folge zudem, dass der Mensch nicht vernünftigerweise auf einen solchen in Konkurrenz stehenden Gott vertrauen könnte. Hier wurde mit Bauke-Ruegg bereits kritisch nachgefragt, ob

¹⁸³⁶ Vgl. Jüngel, *Meine Theologie*, 9.

¹⁸³⁷ Dalferth u. a., *Einleitung: Religion als Kontingenzkultur*, 41

¹⁸³⁸ Murrmann-Kahl, *Eberhard Jüngel als Erbe Karl Barths?*, 47.

¹⁸³⁹ Vgl. Pannenberg, *ST II*, 29.

es sich hier nicht eher um eine Sicherstellung, eine Garantie, und nicht um Vertrauen handelt.¹⁸⁴⁰

Die Gefahren, die Pannenberg in einem prozesstheologischen Ansatz sieht, werden von Bracken nicht als solche gekennzeichnet. Daher würden die Vorwürfe auch sein Denken treffen. Jedoch ist zu bedenken, dass Bracken den Menschen nicht in der gleichen Weise als abhängig versteht wie Pannenberg. Das bedingt, dass auch Gott nicht in gleicher Weise ‚verantwortlich‘ ist, mächtig sein *muss*. Die Macht Gottes hat in Brackens Denken ihre Grenze an der Freiheit der Geschöpfe. Trotzdem betrachtet Bracken Gott als anbetungswürdig. Dies wäre aus Pannenburgs Perspektive nicht mehr möglich. Hier ist jedoch zu fragen, ob nicht auch Menschen – wenn nicht anbetungswürdig, dann doch – vertrauenswürdig sind. Auch Menschen können heilsam wirken und Gutes bewirken.¹⁸⁴¹

1.5 Eschatologische Vorstellungen als Teil der Kosmologie

Zu den kosmologischen Annahmen gehört vor allem bei Bracken auch ein dezidiertes Verständnis von Jenseits- und Ewigkeitsvorstellungen (III.1.3). Daher soll an dieser Stelle dieses Verständnis im Verhältnis zu den eschatologischen Vorstellungen bei Pannenberg und Jüngel besprochen werden. Hier ergibt sich eine interessante *Parallele* hinsichtlich der Vorstellung der Partizipation an und in Gott in Ewigkeit, an der sich auch entscheidende Unterschiede herausarbeiten lassen. Im Folgenden soll daher zunächst an Brackens Konzept erinnert werden, um dieses dann mit Pannenberg und Jüngel zu kontrastieren.

Bei Bracken wird der Ort des ewigen Zusammenseins von Gott mit seinen Geschöpfen als *kingdom of god* benannt. Dieses Königreich ist ein immer weiter entstehendes ‚Nebenprodukt‘ der Beziehung von Gott und Welt.¹⁸⁴² Das Königreich Gottes ist der Ort der Bewahrung aller vergangenen Ereignisse. Hier wurde bereits in der Darstellung von Brackens Theologie kritisch angemerkt, dass die Ereignisse der Geschichte als reine Chronologie aufgenommen werden. Ohne eine Unterscheidung ist dies eine Relativierung der einzelnen Ereignisse, die alle in gleicher Weise in Gott aufgenommen werden.

Bracken übernimmt den Begriff der *objective immortality* von Whitehead und entwickelt ihn in seinem eigenen Sinne weiter. Im Blick auf den Menschen spricht Bracken nicht nur von einer *objective immortality*, sondern von der *subjective immortality*, da der Mensch seine Unsterblichkeit bewusst erlebt.¹⁸⁴³ Die Unterscheidung zwischen diesseitigem und jenseitigem

¹⁸⁴⁰ Vgl. Bauke-Ruegg, Die Allmacht Gottes, 238 Anm. 158.

¹⁸⁴¹ Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei Bauke-Ruegg, vgl. a. a. O.

¹⁸⁴² Vgl. Bracken, Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection, 43.

¹⁸⁴³ Vgl. Bracken, The One in the Many, 176.

IV. Diskussion

Leben bestimmt Bracken hinsichtlich der Tiefe, in der sich die Geschöpfe in Gott befinden. Mit dem Tod treten sie in die Tiefe Gottes (*the depth of divine life*) ein. In diesem panentheistischen Konzept braucht es keinen neuen, jenseitigen ‚Ort‘, sondern vielmehr die bewusste, tiefergehende Teilnahme an den bereits vorhandenen Strukturen. In dieser Tiefe Gottes gibt es dann nichts Böses mehr und die Menschen erhalten einen qualitativ neuen Leib, der von den Leiden des alten Körpers befreit ist.¹⁸⁴⁴ Der Tod ist für Bracken folglich ein Moment des Bewusstwerdens von Wahrheit, gleichzeitig aber auch ein Moment des Gerichts, da die Menschen sich in diesem neuen Bewusstsein selbst vergeben müssen. Die Bejahung, die Vergebung Gottes, muss durch den Menschen selbst angenommen werden.¹⁸⁴⁵ So nehmen die Menschen dann teil an Gott, an seiner Tiefe.

Dieses Konzept ist durchaus kritisch zu betrachten, da es nicht zu einer radikalen Neuschöpfung kommt, sondern vielmehr die Kontinuität zwischen diesem und dem nächsten Leben betont wird. Bracken geht davon aus, dass das eschatologische Schicksal jedes Einzelnen selbst gewählt ist. Er will damit die Verantwortlichkeit des Einzelnen positiv bestärken.¹⁸⁴⁶ Wie jedoch bereits gezeigt werden konnte, führt das notwendigerweise zu dem Problem der Selbsterlösung. Gott greift gerade nicht erlösend und damit radikal verändernd in das Leben der Menschen ein, da er sich in Zurückhaltung gegenüber den – auch schlechten – Entscheidungen der Geschöpfe übt.

Auch bei Pannenberg findet sich der Gedanke der Teilhabe an Gott in Ewigkeit. Diese unterscheidet sich jedoch in entscheidender Weise von Brackens Konzept, da Pannenberg die Partizipation als ein mächtiges Handeln Gottes am Menschen versteht. „Allmächtig ist nur diejenige Macht, die das ihr Entgegenstehende in seiner Besonderheit – also gerade in seinen Grenzen – bejaht, und zwar uneingeschränkt, unendlich bejaht, so daß sie ihrem Geschöpf die Chance eröffnet, in der Annahme der eigenen Grenze über sie hinaus zu sein und so selber der Unendlichkeit teilhaftig zu werden.“¹⁸⁴⁷ Das sich abwendende Geschöpf wird nicht in dieser Abwendung stehen gelassen. Gott ist nicht zurückhaltend mit seiner Erlösung, wie Bracken es darstellt. Vielmehr ist Gott hier der errettend Handelnde gegenüber dem sich selbst nicht retten könnenden Menschen. Darin wird deutlich, auf welche Weise sich das Denken der beiden betrachteten Autoren unterscheidet. Die Allmacht, wie Pannenberg sie konzipiert, hat eine inhärent soteriologische Qualität, die Gottes Handeln bei Bracken nicht hat.

¹⁸⁴⁴ Vgl. Bracken, *Whitehead's Rethinking of the Problem of Evil*, 557. Vgl. auch Bracken, *The World in the Trinity*, 227.

¹⁸⁴⁵ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 109.

¹⁸⁴⁶ Vgl. Bracken, *Salvation*, 421.423.

¹⁸⁴⁷ Pannenberg, *ST I*, 456.

IV. Diskussion

Nun ist zu fragen, wie sich dies zu Jüngel verhält. Wie dargestellt wurde, bestimmt Jüngel den Tod zunächst als Verhältnislosigkeit.¹⁸⁴⁸ Jüngel betont, dass allein Gottes Liebe in der Verhältnislosigkeit des Todes neue Verhältnisse schaffen kann. Das soteriologische Handeln Gottes in Jesus überwindet den Tod in seiner Negativität, da die Negation, der Tod, als Gottesprädikat aufgenommen wird.¹⁸⁴⁹ Auch hier zielt Gott in seinem Handeln auf das Zusammensein mit den Geschöpfen. Dem Menschen wird die „uneingeschränkte Lebensgemeinschaft mit Gott und insofern Partizipation an Gottes Ewigkeit“¹⁸⁵⁰ verheißen. „Die Verewigung des menschlichen Lebens *konzentriert* dieses zu seiner *Ganzheit* und *intensiviert* es zu seiner Herrlichkeit.“¹⁸⁵¹ Der Moment des Todes ist in Jüngels Verständnis ebenfalls ein Moment des Gerichts, aber auch der Gnade. Die Sünden werden aufgetan und vergeben. Dieser Prozess wird seiner Ansicht nach als Wohltat empfunden werden.¹⁸⁵² Auch hier – wie bei Pannenberg – ist es Gott, der die Sünden vergibt, von denen sich der Mensch nicht selbst freisprechen kann.

Es ist somit deutlich geworden, dass der entscheidende Unterschied zwischen Bracken auf der einen und Pannenberg und Jüngel auf der anderen Seiten darin besteht, *wer* die Vergebung und damit die Teilhabe an Gott in Ewigkeit ermöglicht. Einigkeit besteht darüber, dass die Ewigkeit in Partizipation mit Gott vorzustellen ist. Wie genau diese Teilhabe aussieht und welchen Stellenwert sie im Denken der jeweiligen Autoren hat, ist wiederum verschiedenartig.

IV.2. Das Handeln Gottes

Im Folgenden sollen die Themen in den Blick kommen, die sich bei der Beschäftigung mit dem Handeln Gottes als eines mächtigen Handelns des dreieinigen Gottes als entscheidend herauskristallisiert haben.

2.1 Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes

Eine wichtige Grundentscheidung theologischen Denkens ist, wie und ob eine Erkenntnis Gottes und eine angemessene Rede von Gott möglich ist. Damit hängt die Frage nach der Bedeutung des Offenbarungsereignisses in und durch Jesus – auch im Verhältnis zu natürlicher

¹⁸⁴⁸ Vgl. Jüngel, Tod, 138. Dies wurde bereits problematisiert siehe I.3.2.

¹⁸⁴⁹ Vgl. Jüngel, Der Tod des lebendigen Gottes, 122.

¹⁸⁵⁰ Jüngel, Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens, 86.

¹⁸⁵¹ A. a. O., 87.

¹⁸⁵² Vgl. Jüngel, Das jüngste Gericht als Akt der Gnade, 54.

IV. Diskussion

Theologie –¹⁸⁵³ zusammen. Hier finden die drei betrachteten Autoren unterschiedliche Antworten, die in den bereits diskutierten Voraussetzungen begründet sind.

Während Jüngel natürliche Theologie programmatisch ablehnt, finden sich bei Pannenberg und Bracken durchaus Andeutungen eines solchen Denkens.¹⁸⁵⁴ Jüngel zufolge kann es keine Erkenntnis des Wesens Gottes aus dem Geschichtsverlauf oder etwas anderem geben als durch die Selbstdefinition in Jesus Christus.¹⁸⁵⁵ Das Wort ‚Gott‘ hat ohne dieses Offenbarungshandeln keinen Sinn. In der Offenbarung handelt Gott am Menschen, da sich die neue Anwesenheit Jesu nach der Auferstehung nur glauben lässt und dieser Glaube von Gott in der Person des Heiligen Geistes hervorgerufen sein muss. Das Offenbarungshandeln Gottes ist eine Gnade uns gegenüber, die Gott aus Selbstverpflichtung – in Freiheit – tut.¹⁸⁵⁶ Gott macht sich selbst im Ereignis der Offenbarung gegenständlich für uns. Er gibt sich uns sakramental in Jesus als dem ersten – und auch einzigen – Sakrament und zeichnet uns aus. Diese Selbstoffenbarung ist für Gott ein Risiko, weil keine Sicherheit besteht, dass die Offenbarung in Verborgenheit zur Gotteserkenntnis führt.¹⁸⁵⁷ Die abgelehnte natürliche Theologie soll durch eine natürlichere Theologie ersetzt werden: Das *besondere* Ereignis der Offenbarung hat einen *allgemeinen* Anspruch.¹⁸⁵⁸

Pannenberg geht davon aus, dass sich Gott durch sein Handeln in der Geschichte selbst offenbart. Die vollständige Selbstoffenbarung geschieht in Jesus. Trotzdem ist bei Pannenberg keine so eindeutige Ablehnung natürlicher Theologie festzustellen wie bei Jüngel, wenn nicht von Gottesbeweisen, sondern von Hinweisen auf Gott gesprochen wird.¹⁸⁵⁹ Es ist Walter Dietz zuzustimmen, dass die Ablehnung eines ausgeformten Konzepts natürlicher Theologie von der natürlichen Gotteserkenntnis, die sich durchaus bei Pannenberg findet, zu unterscheiden ist.¹⁸⁶⁰ Noch vor der Selbstoffenbarung Gottes in Christus fragt der Mensch von sich aus nach einem tragenden Grund seines Seins. Dies ist Ausdruck seiner Endlichkeit, in welcher der Mensch nach Geborgenheit sucht und die immer schon unter der Erfahrung der „Macht über alles Wirkliche“¹⁸⁶¹ – also Gottes – steht. Die verschiedenen Religionen sind Manifestationen dieser

¹⁸⁵³ Mit natürlicher Theologie sind hier Ansätze gemeint, die von einer Gotteserkenntnis außerhalb der Offenbarung Gottes in Jesus ausgehen (vgl. Krüger, *Natürlich glauben?*, 153.). Zum Problem des Begriffs und seiner Definition vgl. Kock, *Natürliche Theologie*, 1–16. Sie auch Krüger, *Natürlich glauben?*, 144–152.

¹⁸⁵⁴ Vgl. Krüger, *Natürlich glauben?*, 155f.

¹⁸⁵⁵ Vgl. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, 158.

¹⁸⁵⁶ Vgl. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 93.

¹⁸⁵⁷ Vgl. a. a. O., 67.

¹⁸⁵⁸ Vgl. Jüngel, *Gott – um seiner selbst willen interessant*, 197. Vgl. dazu ebenfalls Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, 158–177.

¹⁸⁵⁹ Vgl. Mutschler, *Pannenberg: Theologie der Natur – natürliche Theologie*, 151.

¹⁸⁶⁰ Vgl. Dietz, *Die Stellung von „Natürlicher Theologie“ und „natürlichem Gottesgedanken“ in Sth I*, 102.

¹⁸⁶¹ Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, 380. Gott als Macht drängt sich mächtig auf.

IV. Diskussion

Suche des Menschen. Pannenberg betont jedoch, dass erst der personale Gottesbegriff des Christentums Gott angemessen ist. Wie deutlich wird, zeigt Pannenberg kein Verständnis für eine a- oder transpersonale Wahrnehmung Gottes. Der Vorbegriff Gottes – der philosophische Gottesbegriff –, den Pannenberg konstruiert, umfasst eine Reihe an Eigenschaften, die aber erst durch das letztgültige Offenbarungshandeln Gottes in ihrer Tiefe verstanden werden. Mit dieser Selbstoffenbarung Gottes in Christus begründet Pannenberg auch einen exklusiven Wahrheitsanspruch des Christentums. In dieser Offenbarung ist das ganze Wesen Gottes durch die Antizipation der Vollendung der Geschichte zugänglich geworden.¹⁸⁶² Die Bedeutung der Konzeptionen der Antizipation und der Ganzheit konnte bereits herausgearbeitet werden (II.2.3).

Auch das Konzept Brackens kennt eine Andeutung natürlicher Gotteserkenntnis. Er geht davon aus, dass Gott sich allen Menschen zunächst auf gleiche Weise mitteilt. Panentheistisch sind alle Menschen als Geschöpfe bereits in Gott und können dies theoretisch von sich aus wahrnehmen. Das Handeln Gottes wird primär über das Konzept des *initial aim* gedacht (III.2.1). Wie dargestellt wurde, ist das *initial aim* der Wille Gottes für die Welt. Es ist das Medium der göttlichen Offenbarung.¹⁸⁶³ Dieses wird dem Menschen über das Gewissen mitgeteilt als „feeling-level lure or sense of direction and purpose“¹⁸⁶⁴. Als Handlungsträger wird primär die Person des Vaters genannt, auch wenn die Mitteilung durch das umfassende Feld aller drei Personen als *society* ermöglicht wird. Die Alleinstellung Jesu besteht darin, dass er immer dem *initial aim* des Vaters gefolgt ist. In Jesus hat sich Gott daher in bisher vollständigste Weise offenbart. Offenbarung ist bei Bracken nicht abgeschlossen oder unwiderruflich fixiert und abgeschlossen, sondern in einem andauernden Prozess.¹⁸⁶⁵ Das Konzept des *initial aim* in Verbindung mit der panentheistischen Kosmologie kann als eine Form natürlicher Theologie im Denken Brackens bewertet werden, auch wenn sich dieser meiner Ansicht nach nicht mit den konkreten Begrifflichkeiten auseinandersetzt. Generell ist zu konstatieren, dass die Offenbarung in Jesus bei Bracken nicht die Sonderstellung einnimmt, die sie bei den anderen beiden Autoren innehat. Darauf soll noch weiter eingegangen werden. Der Gedanke des Risikos in der Offenbarung ist eine Parallele zwischen Bracken und Jüngel. Beide gehen davon aus, dass Gott durch sein Handeln in Jesus etwas riskiert hat. Jedoch benennt nur Bracken Gottes Hoffnung als gescheitert, wenn er davon ausgeht, dass die Folgen des

¹⁸⁶² Vgl. Pannenberg, ST I, 476.

¹⁸⁶³ Vgl. Bracken, Testimony and Intersubjectivity, 40.

¹⁸⁶⁴ Bracken, Christianity and Process Thought, 83.

¹⁸⁶⁵ Vgl. Bracken, Testimony and Intersubjectivity, 39.

IV. Diskussion

Auftretens Jesu nicht die von Gott erhofften waren.¹⁸⁶⁶ Die menschliche Freiheit, sich gegen die Verkündigung Jesu zu entscheiden, hat den göttlichen Erlösungsplan durchkreuzt.

Bei Pannenberg findet sich ein vergleichbarer Gedanke. Er sieht in der Kreuzigung eine Infragestellung der göttlichen Autorität Jesu und damit auch der Gottheit des Vaters, da die Herrschaft beider fraglich wird.¹⁸⁶⁷ Jedoch ist hier – ähnlich wie bei Jüngel – unklar, ob wirklich ein Versagen Gottes gedacht werden kann. Der Moment der Offenbarung oder das Kreuzesgeschehen scheinen eher Teil eines Prozesses zu sein, der durch Gottes umfassendes Handeln geleitet ist. Die Gefahr, das Risiko ist damit eingehegt. Das ist ein entscheidender Unterschied zum Denken Brackens, der das Scheitern Gottes nicht nur als Möglichkeit kennt, sondern sogar annimmt.

2.2 Kreuz und Auferstehung

Das führt zu der Frage, welche Bedeutung der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu zukommt. Wie deutlich wurde, nimmt das Kreuzesgeschehen vor allem bei Jüngel eine zentrale Stellung ein (I.2.3.2), die es bei den anderen beiden Autoren nicht hat.

Jüngel denkt seine gesamte Theologie vom Kreuzesgeschehen her. Diesem kommt eine die ganze Geschichte umfassende Bedeutung zu.¹⁸⁶⁸ Für Jüngel hat Geschichte jedoch nicht die gleiche Bedeutung wie für Pannenberg, dessen Geschichtsbegriff eine Ganzheit umfasst, die in Jesus antizipiert wird. Jüngel lehnt das Konzept der Antizipation explizit ab, auch wenn er nur impliziert, dass er sich hier gegen Pannenberg richtet. Jüngel plädiert dafür, den Begriff des ‚Ganzen‘ durch den des ‚Zusammenhangs‘ zu ersetzen, da so relative Einheiten gedacht werden können und eine gewisse Offenheit bewahrt wird.¹⁸⁶⁹

Für Jüngel ist das Kreuz der geschichtliche Moment der Offenbarung Gottes. Auch danach ist Jesus für ihn immer primär der Gekreuzigte. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung ist somit nicht die Offenbarung in der Geschichte im Sinne einer Geschichtstheologie, sondern die Offenbarung in der konkreten Geschichte des Menschen Jesus. Jüngel distanziert sich von dem Geschichtsverständnis Pannenburgs. Er sieht in der Betonung der Ganzheit und dem Konzept der Antizipation bei Pannenberg einen Versuch, über den Charakter des Fragmentarischen in der Erinnerung der Geschichte hinwegzutäuschen. Jüngel betont dagegen, dass auch das historisch ‚Gewusste‘ kontingent ist.¹⁸⁷⁰

¹⁸⁶⁶ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 96.

¹⁸⁶⁷ Vgl. Pannenberg, *Der Gott der Geschichte*, 123.

¹⁸⁶⁸ Vgl. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, 19.

¹⁸⁶⁹ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 255, Anm. 5.

¹⁸⁷⁰ Vgl. Jüngel, *Nihil divinitas, ubi non fides*, 230.

IV. Diskussion

In der Ohnmacht offenbart sich die Macht Gottes in Verborgenheit. Am Ende der Zeiten geschieht die Offenbarung, die nicht mehr in Verborgenheit ist. Jüngel schreibt: „Die Liebe Gottes [sein Wesen] offenbart sich also merkwürdigerweise in der Dahingabe des Geliebten.“¹⁸⁷¹ Die Verkündigung der Auferstehung bedeutet für Jüngel die Selbstdefinition Gottes durch den Gekreuzigten.¹⁸⁷² Die Auferstehung ist der Moment, in dem Gott sich und das Andere seiner selbst durch das Nein des Todes hindurch bejaht.¹⁸⁷³ Darin erweist sich Gott für uns als Sein im Werden.

Im Unterschied zu Jüngel verstehen Pannenberg und Bracken den Kreuzestod eher als Konsequenz des bereits vorher etablierten Gottes- und Selbstverhältnisses Jesu.¹⁸⁷⁴ Pannenberg sieht in der Kreuzigung die notwendige Konsequenz aus der Selbstunterscheidung Jesu von Gott dem Vater.¹⁸⁷⁵ Die Infragestellung der Gottheit und der Herrschaft beider wird durch die Auferstehung aufgelöst.¹⁸⁷⁶ Diesem Konzept kann durchaus vorgeworfen werden, dass die Präexistenz des Logos nicht deutlich genug wird.¹⁸⁷⁷ Die Gefahr adoptionistischer Tendenzen ist ein Vorwurf,¹⁸⁷⁸ der sowohl Pannenberg als auch Bracken gemacht werden kann.

Bracken versteht die Kreuzigung als Höhepunkt und Prüfstein des Gehorsams Jesu für den Vater, dessen Wille ihm durch das *initial aim* mitgeteilt wird.¹⁸⁷⁹ Gegen die Gefahr des Adoptionismus betont Bracken die ontologische Einheit von Jesus mit dem Wort Gottes.¹⁸⁸⁰ Auch wenn Jesus von Anfang an sowohl Mensch als auch Gott gewesen ist, sei ihm dies erst nach und nach zu Bewusstsein gekommen.¹⁸⁸¹ Dies ist jedoch kritisch zu betrachten, da die Ontologie Brackens durch eine starke Prozesshaftigkeit geprägt ist, die vielleicht sogar die Auflösung ontologischer Einheiten möglich macht. Zudem ist es Bracken wichtig, immer wieder zu betonen, dass Jesus sich in autonomer Subjektivität für den Willen des Vaters

¹⁸⁷¹ Jüngel, GaGdW, 500.

¹⁸⁷² Vgl. a. a. O., 498.

¹⁸⁷³ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 122.

¹⁸⁷⁴ Malte Dominik Krüger sieht im Umgang mit Kreuz und Auferstehung bei Jüngel und Pannenberg – Bracken wird hier nicht miteinbezogen – die beiden Lösungsansätze, die der moderne Protestantismus für die Problemlage entwickelt hat: Entweder wird wie bei Jüngel die Analogielosigkeit des göttlichen Handelns oder wie bei Pannenberg die „man nimmt das moderne Geschichtsbewusstsein direkt positiv auf, indem man es intern von seiner anthropozentrischen Verengung befreit und für die Dimension radikaler Kontingenz öffnet“ (Krüger, Der Gott vom Holz her, 251.) Die Auferstehung ist dann entweder metaphorisches Sprachereignis oder reales Geschichtereignis. Dies entspricht meines Erachtens der Analyse der vorliegenden Studie.

¹⁸⁷⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 341.

¹⁸⁷⁶ Vgl. Pannenberg, ST II, 193. Im Kreuzestod übernimmt Gott die Verantwortung für die geschaffene Welt. Die Hoffnung auf die Überwindung des Leidens kann es für die Gläubigen durch die Auferstehung geben.

¹⁸⁷⁷ Vgl. Chiavone, The One God, 95.

¹⁸⁷⁸ Vgl. a. a. O., 96.

¹⁸⁷⁹ Vgl. Bracken, Christianity and Process Thought, 38.

¹⁸⁸⁰ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 87.

¹⁸⁸¹ Vgl. Bracken, The Triune Symbol, 50.

entschieden hat.¹⁸⁸² Erst mit dem Tod und durch die Auferstehung ist die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur unauflöslich. Der Kreuzestod war für Jesus laut Bracken ein Loslassen des menschlichen Egos und eine vollkommene Hingabe an Gott den Vater.¹⁸⁸³ Die Auferstehung versteht Bracken als das Zeichen der Liebe Gottes für den Menschen, das durch die Vorbildlichkeit Jesu in seinem Gehorsam ermöglicht wurde. Hier stellt sich jedoch die Frage, inwieweit eine Kontinuität zwischen dem irdischen und dem erhöhten Jesus besteht, wenn es zu einer ontologischen Veränderung – von auflösbarer zu unauflösbarer Einheit der zwei Naturen – kommt.

Letztlich zielt die Inkarnation bei Bracken auf die Stärkung des Guten. Sie ist kein einmaliges Ereignis – so wie bei Jüngel und Pannenberg –, sondern ein Moment in der progressiven Inkarnation Gottes, der ständigen Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung.¹⁸⁸⁴ Leider ist das Konzept der progressiven Inkarnation in Brackens Schriften nur angedeutet und nicht weiter ausgeführt. Deutlich wird aber, dass die Inkarnation Gottes in Jesus nicht die Stellung als letztgültige Selbstdefinition Gottes hat, die sie bei den anderen beiden Autoren einnimmt. Sie hat vielmehr eine ethische Pointe.¹⁸⁸⁵ Der irdische Jesus hat letztlich eine Vorbildrolle.

2.3 Trinität und Offenbarung

Eine für das vorliegende Thema relevante Frage ist, wie das Verhältnis der Offenbarung zur Trinität verstanden wird. Dabei ist in der Beschäftigung mit den drei Autoren deutlich geworden, dass Jüngel und Pannenberg hier wiederum gegen Bracken eine ausführliche Antwort finden. Dies betrifft auch die Verhältnisbestimmung von immanenter und ökonomischer Trinität. Während Jüngel und Pannenberg beide identifizieren – und sich damit Karl Rahner in unterschiedlicher Aufnahme seiner These anschließen –,¹⁸⁸⁶ lehnt Bracken eine solche Gleichsetzung ab.¹⁸⁸⁷

Bracken thematisiert die Frage der Herkunft der Trinitätslehre aus der Offenbarung oder der systematischen Notwendigkeit derselben für den Glauben nicht. Er setzt sie vielmehr als Lehre

¹⁸⁸² Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 133.

¹⁸⁸³ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 79.

¹⁸⁸⁴ Vgl. Bracken, *Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection*, 34.

¹⁸⁸⁵ Zum Problem vgl. Körtner, *Die alles bestimmende Wirklichkeit*, 85. Durch den Verlust der Allmacht läuft die Glaubenslehre auf eine ‚Hypermoral‘ hinaus.

¹⁸⁸⁶ Vgl. Rahner, Karl, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 328; Jüngel, *GaGdW*, 507; Pannenberg, *ST I*, 387.

¹⁸⁸⁷ Vgl. Bracken, *Response to Contributors*, 268.

IV. Diskussion

der römisch-katholischen Kirche voraus und versucht sie mit der Philosophie Whiteheads in seinem System zu verbinden.¹⁸⁸⁸

Dagegen entwickeln Jüngel und Pannenberg viel fundiertere Begründungen der Trinitätslehre aus ihrem Verständnis des Offenbarungshandelns Gottes. Jüngel betont, dass sie aus der Interpretation der Selbstinterpretation Gottes, seiner Offenbarung in Christus, entstanden ist.¹⁸⁸⁹ Allein vom Gekreuzigten her ist die Trinitätslehre sinnvoll, da sie ohne diesen Bezug auf Jesus als dem „vestigium trinitatis“ reine Spekulation wäre.¹⁸⁹⁰ Dieser Vorwurf müsste dann Brackens Ausführungen treffen.

In der Trinität drückt sich für Jüngel die Geschichtlichkeit Gottes aus. Gottes Sein ist und bleibt im Werden, da es die Negation umfasst und sich darin selbst zu bejahen vermag.¹⁸⁹¹ Dies wird uns im Kreuzesgeschehen offenbart. In der Trinitätslehre wird die Bedeutung der Geschichte von Tod und Auferstehung Jesu auf den Begriff gebracht, da sich hier das Sein Gottes für uns in neuer Qualität offenbart.¹⁸⁹² Daher hat die Trinitätslehre in Jüngels Verständnis eine systematische Sachnotwendigkeit für die christliche Theologie.

Dieser Sachnotwendigkeit würde Pannenberg zustimmen.¹⁸⁹³ Ebenso wie Jüngel setzt auch Pannenberg bei Jesus an. Es bedarf der wahren Selbstoffenbarung im geschichtlichen Ereignis Jesu, um über den allgemeinen Transzendenzbezug zum personalen Gottesbegriff zu gelangen. Jedoch steht bei Pannenberg – anders als bei Jüngel – weniger das Kreuzesgeschehen, sondern primär die Verkündigung Jesu im Fokus, von der aus er seine Trinität ‚von unten‘ her zu konstruieren sucht. Dabei ist es wichtig, daran zu erinnern, dass die Offenbarung und die Verkündigung – die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater, die der entscheidende Ausgangspunkt der Trinitätslehre für Pannenberg ist –¹⁸⁹⁴ keine ontologische Bedeutung für Gott, sondern eine epistemische Bedeutung für den Menschen hat. Gott verändert sich nicht durch die Selbstoffenbarung, sondern der Mensch erkennt dadurch das trinitarische Wesen Gottes.

Wie in der Darstellung deutlich wurde, hat Pannenberg ein konsequent trinitarisches Offenbarungsverständnis (II.2.3). In der Offenbarung sind alle drei Personen Handlungssubjekte. Das gemeinsame Subjektsein Gottes ist Ausdruck der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist in

¹⁸⁸⁸ So beispielsweise in Bracken, *Subsistent Relations*, 193. „First of all, I take it for granted that God is indeed a Trinity, three persons who subsist as one God in virtue of their intrinsic relatedness to one another as Father, Son, and Spirit.“

¹⁸⁸⁹ Vgl. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 29.

¹⁸⁹⁰ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 479.

¹⁸⁹¹ Vgl. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 92; 121.

¹⁸⁹² Vgl. a. a. O., 4.

¹⁸⁹³ Vgl. auch Krüger, *Der Gott vom Holz her?*, 252.

¹⁸⁹⁴ „Das Wesen Gottes wird offenbart durch beide, Vater und Sohn, und durch ihre Gemeinschaft in einem Dritten, dem Geist, der vom Vater ausgeht und vom Sohn empfangen, sowie den Seinen verliehen wird.“ Pannenberg, *ST I*, 388.

IV. Diskussion

der Aufrichtung der Monarchie des Vaters in der Gottheit und in der Welt.¹⁸⁹⁵ Die Dreiheit der göttlichen Personen offenbart sich in der Geschichte. Die Einheit als der eine Gott ist der Geschichte noch verborgen bis zur eschatologischen Ganzheit der Geschichte.¹⁸⁹⁶ Dies bringt uns zum Thema der Verborgenheit, das sich in unterschiedlichen Ausformungen bei den drei Autoren findet.

2.4 *Verborgenheit und Offenbarung*

Wie deutlich wurde, ist die Offenbarung Gottes in Jesus und darüber hinaus bei allen drei Autoren durch eine Form von Verborgenheit bestimmt, welche diese von der endgültigen, eschatologischen Offenbarung unterscheidet.

Für Jüngel ist es entscheidend, dass Gott sich in seiner Offenbarung selbst zum Gegenstand unserer Erkenntnis macht. Im Sakrament Jesu nimmt Gott Gegenständlichkeit an und wird somit nicht als ‚Ich‘, sondern nur als ‚Er‘ oder ‚Du‘ offenbart. Es ist also eine Offenbarung in die Verborgenheit der sakramentalen Gegenständlichkeit hinein.¹⁸⁹⁷

Eine wichtige Formel bei Jüngel für diese Form der Offenbarung ist diejenige des Geheimnisses (I.3.5). Gott offenbart sich als Geheimnis. Diese Kategorie umfasst die Unsichtbarkeit und Verborgenheit Gottes in der Offenbarung. Das Geheimnis, das Gott ist, wird nur durch das Wunder des Glaubens zugänglich.

Auch das Wirken Gottes ist von dieser geheimnishaften Verborgenheit betroffen. Jüngel nimmt den Gedanken des *opus dei absconditus* von Luther auf (I.2.4). Dies soll bei der Beschäftigung mit dem Verhältnis der Macht Gottes und dem Bösen weiter thematisiert werden.

Auch bei Pannenberg findet sich ein vergleichbarer Gedanke der Verborgenheit. Auch wenn es bereits die Offenbarung in Jesus gab, steht diese auch bei Pannenberg noch unter einer gewissen Uneindeutigkeit. Während bei Jüngel die Weise der innerweltlichen Offenbarung eine Vergegenständlichung und damit Uneigentlichkeit notwendig sein lässt, steht bei Pannenberg eher die Unabgeschlossenheit der Geschichte im Fokus. Die Offenbarung in Christus ist erst Antizipation der Ganzheit, die sich am Ende der Geschichte unverborgenen zeigen wird.¹⁸⁹⁸ Bis dahin besteht eine Spannung zwischen dem offenbarten und dem verborgenen Gott, da dessen Einheit in der Geschichte noch verborgen ist.¹⁸⁹⁹ Hier bezieht sich auch Pannenberg – ebenso wie Jüngel – auf Luther.¹⁹⁰⁰

¹⁸⁹⁵ Vgl. a. a. O., 421. Mehr zur Monarchie vgl. IV.2.6.1.

¹⁸⁹⁶ Vgl. a. a. O., 368.

¹⁸⁹⁷ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 67.

¹⁸⁹⁸ Vgl. Pannenberg, ST I, 388.

¹⁸⁹⁹ Vgl. a. a. O., 368.

¹⁹⁰⁰ Vgl. a. a. O., 367. Vgl. Luther, WA 43, 459, 24 f., WA 18, 785, 20 ff.

IV. Diskussion

Dies führt bei Pannenberg auch zum Gedanken der Strittigkeit Gottes in der Geschichte. In der Geschichte gibt es immer die Möglichkeit, Gott mit den Mächten der Welt zu verwechseln. Erst durch die unzweideutige Offenbarung am Ende der Geschichte wird die gegenwärtige Herrschaft Gottes eindeutig und unverborgten sein.¹⁹⁰¹

Anders als Pannenberg und Jüngel spricht Bracken nicht explizit von Verborgenheit, wenn es um das Offenbarungshandeln Gottes geht. Jedoch findet sich meiner Ansicht nach ein vergleichbarer Gedanke. Wie deutlich wurde, offenbart sich Gott durch das Medium der *initial aims* in andauernder Mitteilung seines Willens. Dies wäre dem Menschen eigentlich durch sein Gewissen zugänglich. Verborgten ist der Wille Gottes den Menschen aufgrund ihrer eigenen Entscheidung gegen die Konformität mit demselben. Gottes Verborgenheit ist dementsprechend in der Sündhaftigkeit des Menschen begründet und nicht – wie bei den anderen beiden Ansätzen – in der Offenbarung selbst. Erneut zeigt sich eine Tendenz in Brackens Theologie, die Handlungsmacht allein auf Seiten des Menschen zu sehen. Auch wenn er ebenfalls eine Unzweideutigkeit des Willens Gottes im Eschaton kennt, so ist es im Diesseits menschliches Verschulden, das dem Zugang zu diesem im Wege steht.

2.5 Das Handeln Gottes und die Ohnmacht Gottes

Die Frage nach der Allmacht Gottes steht der Rede von seiner Ohnmacht scheinbar gegensätzlich gegenüber. Doch wie sich gezeigt hat, ist dies nicht unbedingt als Gegensatz zu verstehen. Gerade bei Jüngel findet eine entscheidende Umdeutung der Ohnmacht des Gekreuzigten statt. Nun ist zu fragen, wie dies zur Rede von der Ohnmacht bei den anderen beiden Autoren, vor allem bei Bracken, steht.

In Jüngels theologischem Ansatz offenbart sich die Macht Gottes und seine wahre Herrschaft im Kreuzesgeschehen. In diesem Ereignis wird der Tod entmächtigt.¹⁹⁰² Gottes Ohnmacht am Kreuz ist jedoch – darin ist Neuhaus zuzustimmen –¹⁹⁰³ keine ‚wirkliche‘ Ohnmacht, sondern erscheint nur dem Unglauben als solche Ohnmacht. Der Glaubende erkennt in der scheinbaren Ohnmacht des Gekreuzigten die wahre Macht Gottes.¹⁹⁰⁴ Diese wahre Macht ist die Liebe, eine ohnmächtige und mitleidende Liebe, in der Macht und Ohnmacht keine Alternativen sind.¹⁹⁰⁵ Der Glaube, der dies zu erkennen vermag, – diese Gewissheit und diese Einsicht – kann der Mensch sich jedoch nicht selbst geben. Gott handelt in der Person des Heiligen Geistes am

¹⁹⁰¹ Vgl. Pannenberg, ST III, 626.

¹⁹⁰² Vgl. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, 120.

¹⁹⁰³ Vgl. Neuhaus, Theodizee, 275.305.

¹⁹⁰⁴ Vgl. a. a. O., 276.

¹⁹⁰⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 280.

IV. Diskussion

Menschen und lockt diesen zum Glauben.¹⁹⁰⁶ So denkt Jüngel meiner Ansicht nach ein mächtiges Handeln Gottes, das nicht tyrannische Überrumpfung, sondern Mitnahme des Menschen zu Gott ist.

Dies führt zu Bracken, der ebenfalls betont, dass Gottes Macht immer nur überredend oder lockend, aber niemals zwingend wirkt.¹⁹⁰⁷ Gott kann zwar hemmende Umstände (*constraints*) für den kosmischen Prozess setzen oder Handlungsvorschläge (*guidance*) machen,¹⁹⁰⁸ ist aber in seinem Handeln und seinem Wissen immer durch die Freiheit der Geschöpfe und die Gesetze des Kosmos eingeschränkt. „[T]hey [die göttlichen Personen] cannot thereby predetermine the precise outcome of these events [den Entscheidungen der Geschöpfe] one way rather than another.“¹⁹⁰⁹ In der Kategorisierung, die Neuhaus einführt,¹⁹¹⁰ ist Gottes Macht bei Bracken als absolute Machtlosigkeit einzuordnen. Er kann nicht, was er will. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu Jüngels Ohnmachtsverständnis, das Gott in einer nur scheinbaren Ohnmacht der Selbstzurücknahme versteht.

Bracken betont, dass Gott kein größeres Wissen über die Zukunft hat als seine Geschöpfe. Darin wendet er sich explizit gegen Pannenberg's Annahme einer ontologischen Priorität der Zukunft gegenüber Gegenwart und Vergangenheit. Anders als Pannenberg lehnt Bracken die Annahme eines konkreten, vorgegebenen Ziels der Heilsgeschichte ab, sondern geht eher von einer weniger bestimmten Gerichtetheit aus.¹⁹¹¹ Ohne ein größeres Wissen um die Zukunft ist Gott dem Handeln seiner Geschöpfe gegenüber genauso ausgeliefert, genauso ohnmächtig wie die Geschöpfe selbst. Hier zeigt sich erneut, dass der Gott Brackens in seiner Allmacht sehr eingeschränkt ist. Die Geschöpfe entscheiden sich in Freiheit für oder gegen den Vorschlag, den Gott ihnen unterbreitet. Dadurch kommt eine gewisse Zufälligkeit in den Lauf der Dinge hinein, der Gott und die Geschöpfe zusammen unterworfen sind.

Dazu steht Pannenberg's Konzept im starken Gegensatz. Er geht davon aus, dass Gott durch die Geschöpfe hindurch handelt. Im Mitwirken (*concursum*) versucht er die Eigenständigkeit der Geschöpfe mit der Alleinwirksamkeit Gottes zu vermitteln (II.2.2). Gott ist der Herr der Geschichte, der in seiner umfassenden Weltregierung für die Ganzheit am Ende der Geschichte sorgt. Diese „Kontinuität vom Ende her“¹⁹¹² kann entweder als hoffnungsvolle

¹⁹⁰⁶ „Auf den Weg weg von sich selbst muß man vielmehr *geloct*, muß man geradezu *verführt* werden. Die Liebe und der Glaube sind solche verführerischen Mächte.“ Jüngel, Beziehungsreich, 129.

¹⁹⁰⁷ Vgl. Bracken, Christianity and Process Thought, 87.

¹⁹⁰⁸ Vgl. Bracken, Foundational Principles for an Organically Constituted World, 129.

¹⁹⁰⁹ Ebd.

¹⁹¹⁰ Vgl. Neuhaus, Theodizee, 305.

¹⁹¹¹ Vgl. Bracken, The World in the Trinity, 243.

¹⁹¹² Vgl. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, 65.

IV. Diskussion

Zukunftsansicht oder als tyrannische Herrschaftsdurchsetzung bewertet werden. Aus Brackens Perspektive muss das Handeln Gottes hier als unvereinbar mit selbstständigen Geschöpfen kritisiert werden.

Ähnlich wie bei Jüngel ist auch bei Pannenberg das Kreuzesgeschehen ein Moment der „Spannung zwischen Macht und Ohnmacht“¹⁹¹³. Dies nimmt jedoch in seiner Anstößigkeit viel weniger Raum ein als bei Jüngel. Die Verherrlichung des Sohnes in der Auferstehung ist für Pannenberg das entscheidende Ereignis. Darin erweist sich Gott als „der Gott der Geschichte und ihrer Wahrheit“¹⁹¹⁴.

Dies führt weiter zu der Frage nach dem Verständnis der Herrschaft, aber auch der Knechtschaft oder der Unterordnung bei den drei Autoren.

2.6 Herrschaft und Knechtschaft

Zur Frage nach der Macht Gottes gehört auch die Frage nach seiner Herrschaft. Wie deutlich wurde, nimmt diese besonders bei Pannenberg eine zentrale Stellung ein (II.2.4), da das Wesen Gottes in besonderer Weise mit dessen Herrschaft verbunden wird.¹⁹¹⁵ Im Folgenden wird daher auf die Spannung der Herrschaft und der Knechtschaft einzugehen sein, wobei zuerst Pannenberg und dann die anderen beiden Autoren im Vergleich in den Blick kommen.

2.6.1 Rede von der Monarchie

Die Rede von der Herrschaft ist für Pannenberg zentral mit der Monarchie Gottes verbunden (II.2.4.1). Dabei ist es wichtig, daran zu erinnern, dass durch die Verkündigung Jesu der trinitarische Gott zugänglich wird. Der Vater, von dem Jesus spricht und vom dem er sich selbst als den Sohn unterscheidet, wird für die Menschen durch den Sohn im Heiligen Geist erkennbar.¹⁹¹⁶ Im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu sieht Pannenberg die Gottesherrschaft des Vaters (II.2.4.2). Daraus folgt für ihn, dass das Sein Gottes nicht ohne dessen Herrschaft gedacht werden kann. Die angekündigte Herrschaft wird sich in Zukunft verwirklichen. Ihr Ort ist die Zukunft. Ohne die zukünftige Verwirklichung der Herrschaft wäre Gott nicht Gott.¹⁹¹⁷ Darin liegt die Bedeutung der Antizipation der Herrschaft in Jesus. Die Ganzheit ist bereits

¹⁹¹³ Pannenberg, *Der Gott der Geschichte*, 128.

¹⁹¹⁴ Ebd.

¹⁹¹⁵ Vgl. Pannenberg, *Eschatologie, Gott und Schöpfung*, 13.

¹⁹¹⁶ Vgl. Pannenberg, *ST I*, 354.

¹⁹¹⁷ Vgl. Pannenberg, *Der Gott der Geschichte*, 127.

IV. Diskussion

proleptisch vorhanden, da das wahre Gottesverhältnis – die Unterordnung und damit die Aufrichtung der Monarchie des Vaters – bereits in Jesus verwirklicht ist.¹⁹¹⁸

Die Monarchie ist laut Pannenberg die Herrschaftsform, die sowohl innertrinitarisch bereits aufgerichtet als auch in Jesu irdischem Handeln erkennbar ist und sich in der Ganzheit der Geschichte für die Schöpfung aufrichten wird. Darin, dass sich Jesus als der Sohn vom Vater unterscheidet und freiwillig unterordnet, sieht Pannenberg die Monarchie im innertrinitarischen Leben Gottes verwirklicht. Es ist bei Pannenberg explizit der Vater, der die Alleinherrschaft – wenn auch durch das Handeln aller drei Personen in Einheit –¹⁹¹⁹ einnimmt. Der Sohn ordnet sich freiwillig unter. Hier wurden bereits Probleme angesprochen. So ist es ~~doch~~ fraglich, ob sich Pannenberg durch die Aufnahme des Monarchiebegriffs nicht zu den von ihm kritisierten Ursprungsrelationen zurückbegibt. Seine Thesen scheinen ~~doch~~ zu implizieren, dass der Vater in ursprünglicherer Weise Herrscher – und damit Gott – ist. Die Freiheit des Sohnes in der Unterordnung erscheint als entscheidende Annahme, deren Begründung letztlich ausbleibt. Die Gefahr einer subordinatorischen Unterordnung steht durchaus im Raum.¹⁹²⁰

Auch wenn Pannenberg betont, dass es sich um eine gegenseitige Selbstunterscheidung der drei göttlichen Personen voneinander handelt, kann doch mit Linn Tonstad kritisiert werden, dass es sich nicht um eine echte Reziprozität handeln kann. Sie sieht bei Pannenberg dessen eigene Zielsetzung – die Befreiung von den hierarchischen Ursprungsrelationen – verfehlt, da sein Konzept von Monarchie in noch stärkere Hierarchie führt. Es gibt ihrer Ansicht nach keine Gegenseitigkeit in der Beziehung von Vater und Sohn.¹⁹²¹

Ähnlich wie Pannenberg bezieht sich auch Jüngel auf die Theologie des vierten Jahrhunderts, wenn er die Rede von der Monarchie in sein Denken aufnimmt.¹⁹²² Auch Jüngel sieht das Wirken und die Verkündigung Jesu primär durch die Ankündigung der Gottesherrschaft, explizit der Herrschaft Gottes, des Vaters, definiert (I.2.3.1). Das Menschsein Jesu war „ein Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft“¹⁹²³. Die Gottesherrschaft bedeutet für Jüngel eine neue Heilsgemeinschaft,¹⁹²⁴ die auch ein neues Selbst- und Nächstenverhältnis

¹⁹¹⁸ Vgl. Pannenberg, ST I, 353.

¹⁹¹⁹ Vgl. ebd.

¹⁹²⁰ Ähnliche Kritikpunkte vgl. Overbeck, Der gottbezogene Mensch, 294. Vgl. auch Munteanu, Was ist der Mensch?, 171. Auch ähnlich Murrmann-Kahl, „Mysterium trinitatis“, 194.

¹⁹²¹ Vgl. Tonstad, „The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...“, 390.

¹⁹²² Vgl. Pannenberg, ST I, 416 Anm. 113. Pannenberg nennt Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Jüngel bezieht sich auch auf Letzteren, vgl. Jüngel, Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre, 246.

¹⁹²³ Jüngel, GaGdW, 483.

¹⁹²⁴ Vgl. a. a. O., 484.

bedingt. Sie ist demnach präsentischer gedacht als die zukünftige Herrschaft Gottes bei Pannenberg.

Zudem versteht Jüngel die Monarchie Gottes im Unterschied zu Pannenberg als eine dreieinige Alleinherrschaft. Diese wird von trinitarischer Mitbestimmung geprägt.¹⁹²⁵ Es ist also nicht der Vater, der als Monarch vorgestellt wird, sondern alle drei Personen herrschen in einer Art Aristokratie als ein Gott. Die Gemeinschaft ist Alleinherrscher.

Anders als Jüngel und Pannenberg spricht Bracken nicht von einer Herrschaft Gottes im klassischen Sinne. Er betont, dass es ein demokratisches Verhältnis der drei Personen zueinander gibt und diese gemeinsam die *subsocieties* ermächtigen.¹⁹²⁶ Hier wurde bereits als Problem angesprochen, dass auch eine Demokratie kein herrschaftsfreier Raum ist (III.1.2).

Trotz der ‚demokratischen‘ Gleichstellung erhält auch bei Bracken die Person des Vaters eine Sonderstellung. Er ist derjenige, der die Macht an die untergeordneten *societies* kommuniziert. Der Vater überträgt in jedem Moment an jede mögliche Entität den lebensnotwendigen Impuls, der die Macht zur Selbstdetermination vermittelt und gleichzeitig die Richtung für die Umsetzung dieser Macht vorgibt.¹⁹²⁷ Darin kann eine göttliche Ermächtigungsmonarchie der Person des Vaters erkannt werden. Der Vater ist Monarch, weil und indem er die anderen Entitäten ermächtigt. Pannenberg und Bracken ist demnach eine explizite Überordnung des Vaters gemeinsam.

Bei allen drei Autoren entspricht der Herrschaft Gottes auf der einen Seite die Unterordnung auf der anderen Seite. Daher soll nun die Unterordnung oder auch die Knechtschaft thematisiert werden.

2.6.2 Das Thema der Unterordnung

Gerade bei Jüngel werden die Herrschaft und die Knechtschaft Gottes zusammengedacht (I.2.4.2). Wie besprochen wurde, wird die Ohnmacht durch das Kreuzesgeschehen umkodiert. Die wahre Macht Gottes ist die Ohnmacht, die Macht seiner Knechtschaft. Die christologische Selbsthabe bildet für Jüngel das Zentrum der Offenbarung der Liebe Gottes. Daran müssen sich alle Eigenschaften – auch die Allmacht – messen lassen.

Wichtig ist dabei, dass die Unterordnung Jesu eine frei gewählte Bewegung war. Gottes Macht ist mächtig in der Freiheit, sich selbst hinzugeben. Die Hingabe, die selbstgewählte Knechtschaft Gottes, erhöht das Gegenüber, den Menschen. Daraus folgt für den Menschen,

¹⁹²⁵ Vgl. a. a. O., 248.

¹⁹²⁶ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 12.

¹⁹²⁷ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 46.

IV. Diskussion

dass sich auch seine Herrschaft an dieser wahren Herrschaft Gottes messen lassen muss. Fraglich ist jedoch, ob eine Passivität, eine Passion, die so frei und mächtig gewählt wurde, nicht wieder aktivistisch überholt wird. Ist es nur eine scheinbare Passivität und wird dann nicht das Kreuzesgeschehen zu einem Schauspiel für Gott und den Menschen?

Der Gedanke der Unterordnung findet sich auch bei Pannenberg. Auch hier ist es zentral, dass sich Jesus freiwillig unterordnet und sich erniedrigt. Pannenberg betont jedoch stärker als Jüngel,¹⁹²⁸ dass dies die ideale Haltung des Menschen zu Gott ist. Die Unterordnung ist die Christusförmigkeit, die das wahre Menschsein ist. Das Geschöpf soll so seine eigene Endlichkeit, seine eigene Geschöpflichkeit im Glauben an den übergeordneten Schöpferwillen, der den Menschen gerade als ein endliches Wesen will, annehmen.¹⁹²⁹ Wahre Selbstständigkeit besteht für Pannenberg in der Unterordnung unter die Monarchie Gottes.¹⁹³⁰

Die Unterordnung Jesu ist demnach bei Jüngel Zeichen wahrer Herrschaft und bei Pannenberg Zeichen wahrer Menschheit.

Anders verhält sich dies bei Bracken. Zwar lobt er die Auferstehung als ein Zeichen des Selbstverzichts und der Selbsthingabe Jesu als vorbildlich,¹⁹³¹ jedoch ordnet sich Gott insgesamt der Freiheit der Geschöpfe unter. Bracken nimmt an, dass jede Form von Herrschaft letztlich demokratisch ist, da sie auf die Kooperation aller angewiesen ist. Auch eine Monarchie muss durch die Zustimmung der Beherrschten legitimiert werden. Dies ist kritisch zu betrachten, da die Begriffe der Demokratie und der Monarchie durch diese Entgrenzung letztlich ihre Eigenständigkeit und Sinnhaftigkeit verlieren. In Brackens Verständnis passt es jedoch zu dem Machtverzicht, den Gott durch die Schöpfung annimmt. Gott macht sich permanent abhängig von seinen Geschöpfen und ordnet sich so unter (IV.1.1.3). Das Handeln Jesu, das dem Willen Gottes entsprochen hat, ist nur ein ethisches Vorbild.

2.7 Die Zeit und das Handeln Gottes

Handeln hat immer einen zeitlichen Aspekt. Auch das Handeln Gottes weist in den unterschiedlichen Entwürfen, die hier in den Blick kommen, eine Zeitlichkeit auf, die nun weiter betrachtet werden soll. Besonders das Verständnis der Mächtigkeit Gottes in Bezug auf die Zukunft ist dabei von Relevanz. Es soll zuerst auf Jüngels, dann auf Pannenbergs und zuletzt auf Brackens Konzept eingegangen werden.

¹⁹²⁸ Der Mensch entspricht Gott bei Jüngel primär durch den Glauben, siehe I.4.3

¹⁹²⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 38.

¹⁹³⁰ Tostad, „The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...“, 385. Vgl. auch Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, 240.

¹⁹³¹ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 39.

IV. Diskussion

Grundlegend legitimiert die Menschwerdung für Jüngel die anthropomorphistische Rede von der Zeitlichkeit für das Wesen Gottes.¹⁹³² Gottes Sein ist auf die Zukunft ausgerichtet. Dies drückt sich vor allem in den Formeln vom ‚Werden‘ und vom ‚Kommen‘ Gottes aus.

In der Verkündigung Jesu kommt Gott als Sprachereignis zu den Menschen. Die Wahrheit, die sich so ereignet, hat auch immer eine zeitliche Dimension (I.3.3).¹⁹³³ Die angekündigte Gottesherrschaft umfasst wesentlich eine zeitliche Nähe, die als *adventus* bezeichnet wird (I.2.3.1). Dies ist laut Jüngel ein neues – wenn auch ursprüngliches – Zeitverständnis, das von einem chronologisch messbaren Zeitverständnis zu unterscheiden ist. Zeit im Sinne des *adventus* der Gottesherrschaft ist „Zeit zu ...“¹⁹³⁴. Das Sprachereignis Gottes in der Verkündigung Jesu schenkt dem Menschen Zeit – es spricht Zeit zu. Das Wahrwerden theologischer Sätze hat eine eigene Zeit, die Zeit des Glaubens.¹⁹³⁵ Folglich wird das Sein Gottes als Ereignis primär mit der Person des Geistes verbunden, die den Glauben beim Menschen erwirkt.

In sich ist Gott als Sprachereignis immer ewige Novizität. Darin, dass Gott von sich selbst zu sich selbst kommt, ist er sich selbst schlechthinniger Ursprung und selbst Ziel.¹⁹³⁶ *Gottes Sein ist und bleibt im Kommen*. Gerade die innergöttlichen Beziehungen der drei Personen zueinander konstituieren „Gottes Sein als Sein reines Ereignis“¹⁹³⁷. Sie sind keine Strukturelemente, sondern ermöglichen die Aussage der Selbstbezogenheit des göttlichen Seins, das die Voraussetzung für die selbstinterpretatorische Offenbarung Gottes in Jesus bildet.¹⁹³⁸ Aber auch hier ist es erneut die Person des Geistes, der als Relation der Relationen, die ewig neue Beziehung Gottes auf Gott, stiftet und ist.¹⁹³⁹

Mit Mühling kann kritisch angefragt werden, ob die Ablehnung eines chronologischen Zeitverständnisses bei Jüngel zu dem Gedanken Gottes als Ereignis passt. Mühling betont, dass der Begriff des Ereignisses gerade ein solches chronologisches Zeitverständnis brauche. Ein Ereignis wird seiner Ansicht nach durch die Ordnungsrelation von Gegenständen konstituiert, die nicht gegeben ist, wenn in Gottes Ewigkeit die Zeitmodi (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) ineinanderfallen sollen.¹⁹⁴⁰

¹⁹³² Vgl. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, 19.

¹⁹³³ Vgl. Jüngel, *Gott – als Wort unserer Sprache*, 18.

¹⁹³⁴ Jüngel, *Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, 232.

¹⁹³⁵ Vgl. Jüngel, *Gott – als Wort unserer Sprache*, 20.

¹⁹³⁶ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 513.

¹⁹³⁷ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 40.

¹⁹³⁸ Vgl. a. a. O., 41.

¹⁹³⁹ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 513.

¹⁹⁴⁰ So a. a. O., 527.542. Vgl. Mühling-Schlapkohl, *Gott ist Liebe*, 140.

IV. Diskussion

Mit Thiele kann eine Parallele zwischen der ewigen Novizität Gottes bei Jüngel und der Rede von Gott als Macht der Zukunft bei Pannenberg gezogen werden.¹⁹⁴¹ Pannenberg spricht von Gottes Handeln an der Welt als seines „Kommen[s] in die Welt“¹⁹⁴². Jedoch ist sein Denken anders als das Jüngels durch ein universalistisches Geschichtsbild geprägt, das auch diesen Aspekt seiner Theologie prägt.

Gott ist als die Macht der Zukunft die einende Macht, die die Versöhnung von der Zukunft her zu uns bringt (II.2.4.2).¹⁹⁴³ Nicht nur Gottes Sein, sondern auch die damit verbundene Herrschaft Gottes sind im Kommen. Der entscheidende Unterschied zu Jüngel ist, wie genau dieses Kommen und die Herrschaft vorgestellt werden. Pannenberg sieht in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus die Antizipation der Ganzheit. Die Monarchie, die sich in der Gottesbeziehung Jesu zu Gott dem Vater bereits aufgerichtet hat, wird sich dann in unstrittiger Weise offenbaren. Dies bedeutet, dass sich die Zukunft jeder Gegenwart und jeder Vergangenheit bereits ereignet hat. Die letzte Zukunft ist bereits ‚gesetzt‘. Trotzdem wehrt sich Pannenberg gegen ein deterministisches Verständnis seiner Theologie. Gott ist der Ursprung von Freiheit und von Sein, der dem Menschen als sein Geschöpf Subjektivität ermöglicht.¹⁹⁴⁴ Die Geschichte soll einerseits aus einem Nacheinander kontingenter Ereignisse bestehen und andererseits durch das Handeln Gottes als Macht der Zukunft auf eine Ganzheit zulaufen.¹⁹⁴⁵ Die Spannung zwischen diesen beiden Gedanken ist offensichtlich.

Ein weiterer interessanter Aspekt ist die Möglichkeit der Retroaktivität Gottes. Medley sieht darin einen Aspekt der Allgegenwart Gottes. Da Gott allen Zeiten präsent gedacht werden soll, kann sein Handeln durch alle Zeiten inspiriert sein.¹⁹⁴⁶ Die Zukunft Gottes – so kann mit Awad gesagt werden – begründet die Gegenwart und die Vergangenheit.¹⁹⁴⁷ Das Problem der Einheit Gottes und seiner Zukunft besteht laut Pannenberg nur in der Zeit und nicht in Gott. Dies eindeutig zu erkennen, ist aufgrund der Hypothesenhaftigkeit und der Strittigkeit Gottes in der Zeit nicht möglich.¹⁹⁴⁸ Es gibt in der Zeit keine Entwicklung in Gott – dies wird von Pannenberg als prozesstheologischer Gedanke abgelehnt (II.1.2) Jedoch kann hier durchaus kritisch angefragt werden, ob es nicht zu einer gewissen Abhängigkeit Gottes von der Geschichte

¹⁹⁴¹ Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Liebe, 276 Anm. 699.

¹⁹⁴² Pannenberg, ST I, 422.

¹⁹⁴³ Vgl. Pannenberg, Eschatologie, Gott und Schöpfung, 17.

¹⁹⁴⁴ Vgl. Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 41.

¹⁹⁴⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 420. Vgl. auch Pannenberg, Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, 1056.

¹⁹⁴⁶ Vgl. Medley, The Inspiration of God and Wolfhart Pannenberg's ‚Field Theory of Information‘, 105.

¹⁹⁴⁷ Vgl. Awad, Futural Ousia or Eschatological Disclosure?, 45.

¹⁹⁴⁸ Vgl. Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 46.

IV. Diskussion

kommt oder ob das Wesen Gottes nicht zu einem historischen Prozess wird, wenn Gott und die geschichtliche Zukunft so eng zusammengedacht werden.¹⁹⁴⁹

Somit wird deutlich, dass das ‚Kommen‘ Gottes, das auf den ersten Blick eine Parallele zwischen Jüngel und Pannenberg darstellt, sehr unterschiedlich gedacht wird. Für Jüngel kommt Gott als Sprachereignis zum Menschen. Für Pannenberg kommt er als Macht der Zukunft aus der Zukunft auf uns zu und führt die Geschichte zu dem bereits antizipierten Ende. Nun ist zu fragen, wie sich dies zu der Konzeption Brackens verhält.

Es ist wenig überraschend, dass die Zukunft bei Bracken sehr viel offener gedacht wird als bei den anderen beiden Autoren. Wie in der Betrachtung deutlich wurde, schwankt das Verständnis des *initial aim* bei Bracken immer wieder zwischen umfassenden Zielen im Sinne eines Plans für die gesamte Schöpfung einerseits und einzelnen Plänen für einzelne Individuen andererseits (III.2.1). Zu dem einschränkenden Einfluss, den Gott auf das Handeln der Geschöpfe ausübt, kommt noch das limitierte Wissen, das Gott über die Zukunft hat. Gott muss sich immer wieder an das freie Handeln der Geschöpfe anpassen und seine Ziele verändern. Dass Gott diese Freiheit gewährt, ist für Bracken ein Hinweis auf die Gnade und die Liebe Gottes.¹⁹⁵⁰

Bracken betont, dass Gott trotz all dieser Veränderungen und Anpassungen des *initial aim* die grundlegende Struktur seines Plans nie aufgibt.¹⁹⁵¹ Das *initial aim* stellt somit den Versuch Brackens dar, die Vorstellung einer göttlichen Vorsehung mit dem freien Willen der Geschöpfe auf allen Ebenen zu integrieren.¹⁹⁵² Meiner Ansicht nach ist somit der Aspekt des Handelns Gottes bei Bracken im Unterschied zu den anderen beiden Autoren sehr auf die Gegenwart bezogen. Gott versucht, *jetzt* Einfluss zu nehmen, kann jedoch nicht absehen, welche Folgen dies haben wird. Dies ist der Preis, der für die hohe Flexibilität und die Veränderlichkeit in Gott ‚gezahlt‘ werden muss.

2.8 Gottes Macht und das Böse

Die Frage nach der Macht Gottes führt zu der Frage nach dem Umgang mit dem Bösen. Auch wenn die Frage der Theodizee nicht ausführlich thematisiert werden kann, soll im Folgenden auf die unterschiedlichen gedanklichen Wege eingegangen werden, welche die betrachteten Autoren wählen, um damit umzugehen.

Jüngel begegnet dem Problem des ausbleibenden Handelns Gottes mit der Affirmation des bereits geschehenen Heilshandelns und der darin erkennbaren Macht Gottes (I.2.5). Die

¹⁹⁴⁹ Vgl. Chiavone, *The One God*, 93.

¹⁹⁵⁰ Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 18.

¹⁹⁵¹ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 161.

¹⁹⁵² Zur göttlichen Vorsehung vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 102.105.

IV. Diskussion

wichtigsten Gedanken und Kritikpunkte sollen hier kurz wiedergegeben werden. Jüngel versteht das Böse primär als Sünde. Diese ist zugleich menschliche Tat und eine den Menschen beherrschende Macht, Zwang und Drang.¹⁹⁵³ Durch sein sündiges Verhalten gibt der Mensch der Beziehungs- und Verhältnislosigkeit – dem Tod – Macht. Es ist der Mensch, der das Nichts, das er heraufbeschwört, durch die Sünde böse sein lässt.¹⁹⁵⁴

Gott wirkt alles in allem, aber nicht von allem lässt sich direkt auf Gott schließen. Es gibt ein verborgenes Handeln Gottes, das – unter Bezug auf Luther gewonnene –¹⁹⁵⁵ *opus dei absconditum*, von dem nicht auf Gott zurückgeschlossen werden kann und soll. Gleichzeitig betont Jüngel, dass im Kreuzesgeschehen als dem entscheidenden Offenbarungshandeln bereits der Sieg Gottes über das Böse offenbart worden ist. Die Negativität des Bösen ist durch den Tod Jesu am Kreuz bereits endgültig in Gott aufgenommen worden.¹⁹⁵⁶ Das Heilshandeln ist die einzige Theodizee, die es nach Ansicht Jüngels geben kann.¹⁹⁵⁷ Endgültig und eindeutig wird dies im Eschaton offenbart.

Hier wurden bereits verschiedene Probleme festgestellt. Einerseits scheint die Betonung eines verborgenen Wirkens Gottes zu einer Unterscheidung von Person und Werk in Gott zu führen, die das eindeutige Offenbarsein Gottes – das für Jüngel in Jesus geschieht – einschränkt.¹⁹⁵⁸ Andererseits wird durch die starke Betonung des bereits geschehenen endgültigen Heilshandelns Gottes das Leiden und Böse nur zu einem Moment im Prozess Gottes mit seiner Schöpfung.¹⁹⁵⁹ Das bereits abgeschaffte Böse ist immer noch Teil des umfassenden Handelns Gottes. Die Allmacht Gottes wird gerettet auf Kosten der Boshaftigkeit des Bösen. Wird das Tragische im Leben des einzelnen Menschen verdrängt?¹⁹⁶⁰ Das Leiden und das Böse sind laut Jüngel unerklärbar,¹⁹⁶¹ werden in ihrer Widerständigkeit jedoch eingehegt.

¹⁹⁵³ Vgl. Jüngel, Zur Lehre vom Bösen und der Sünde, 181.

¹⁹⁵⁴ Vgl. a. a. O., 187.

¹⁹⁵⁵ Eine gute zusammenfassende Darstellung des Verständnisses des *deus absconditus* und des *deus revelatus* findet sich bei Reinhuber, Kämpfender Glaube, 132–142. Reinhuber betont, dass der *deus absconditus* bei Luther nicht nur das Böse, sondern auch das Leben wirkt. Dieser Aspekt werde in der Rezeption oft unterschlagen. Gott wirkt als *deus absconditus* alles in allem (vgl. Reinhuber, Kämpfender Glaube, 132). Er stellt auch dar, dass die Zusammenhänge bei Luther sehr verworren sind, weshalb eine Vereinfachung und Klärung, wie sie sich bei Jüngel findet, durchaus ihre Legitimität hat (vgl. a. a. O., 136). Entscheidend sei jedoch, dass der *deus absconditus* und der *deus revelatus* nicht wie Tod zu Leben, sondern wie „Unbegreiflichkeit zu Begreiflichkeit, Vieldeutigkeit zu Eindeutigkeit“ (a. a. O., 137) zueinander stehen. Auch außerhalb der Gnade steht der Mensch immer noch unter der Allmacht Gottes (vgl. a. a. O., 140).

¹⁹⁵⁶ Vgl. Wittekind, Zur Lehre vom Bösen, 204.

¹⁹⁵⁷ Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 288.

¹⁹⁵⁸ Vgl. a. a. O., 294.

¹⁹⁵⁹ Vgl. Wittekind, Zur Lehre vom Bösen, 204.

¹⁹⁶⁰ Vgl. Hailer, Gott und Götzen, 90.

¹⁹⁶¹ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 158.

IV. Diskussion

Die dieser Erfahrung angemessene Haltung des Menschen ist laut Jüngel die vertrauensvolle Glaubensgewissheit, die von Gott gewirkt wird (I.4.3).¹⁹⁶² Das erlebte Böse kann vor Gott nur klagend vorgebracht werden. Dieser leidet mit den Leidenden mit und nimmt das Böse in seiner Bedeutung in die Ewigkeit mit auf.¹⁹⁶³ Das Leiden und damit auch die Schuld werden nicht vergessen werden.

Auch Pannenberg bezieht sich in seinem Denken auf Luthers Unterscheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott¹⁹⁶⁴ (II.2.3). Er sieht in der Unterscheidung keinen Dualismus, sondern den Ausdruck der Spannung zwischen Aspekten der göttlichen Wirklichkeit, die erst mit dem Ende der Geschichte aufgehoben werden wird. Pannenberg deutet dies so, dass die trinitarischen Personen in der Geschichte offenbar sind, ihre Einheit aber noch verborgen ist.¹⁹⁶⁵

Bei einem Vergleich der Bearbeitung der Frage nach dem Bösen bei Jüngel und Pannenberg finden sich durchaus Parallelen. Auch Pannenberg findet letztlich eine eschatologische Antwort (II.2.5).¹⁹⁶⁶ Er versteht das Böse ebenfalls als Folge des sündigen Verhaltens der Menschen. Sowohl moralisches als auch physisches Böses werden durch das Streben des Menschen nach Verselbstständigung hervorgerufen.¹⁹⁶⁷ Gott ist bei der Erschaffung selbstständiger Wesen das Risiko eingegangen, dass diese Selbstständigkeit missbraucht wird.¹⁹⁶⁸ Das Böse wird somit von Gott nicht gewollt, ist aber eine Begleiterscheinung seines Handelns. Gott nimmt seine eigene Strittigkeit und Verborgenheit in der Welt in Kauf, um sein höheres Ziel, die Schaffung selbstständiger Wesen, zu verwirklichen.¹⁹⁶⁹ Gott setzt sich freiwillig dem Schein der Überflüssigkeit und Nichtexistenz aus.¹⁹⁷⁰ Deshalb ist die Wirklichkeit Gottes in der Welt strittig. Es gibt eine „Spannung zwischen gegenwärtiger Verborgenheit und künftiger Vollendung“¹⁹⁷¹. Trotzdem betont Pannenberg, dass Gott in der Lage ist, auch aus dem Bösen Gutes entstehen zu lassen (II.2.2).

¹⁹⁶² Vgl. Jüngel, GaGdW, 228. Vgl. Jüngel, Art. Glaube, 974.

¹⁹⁶³ Vgl. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 161.

¹⁹⁶⁴ Siehe auch IV.2.4. Vgl. Pannenberg, ST I, 367. Pannenberg verweist hier explizit auf Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos* (1972), 229 ff. und stimmt ihm darin zu, dass die Unterscheidung zwischen dem *deus absconditus* und dem *deus revelatus* bei Luther den entscheidenden Sinn hat, dass „sich an den Sohn halten [muss], wer den unbegreiflichen Gott erkennen will.“ Vgl. Pannenberg, ST I, 367.

¹⁹⁶⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 368. Meiner Ansicht nach ist diese Aufnahme Luthers bei Pannenburgs sehr nah an dessen Intention, jedenfalls wenn man sich dem Verständnis Luthers bei Reinhuber anschließt. Vgl. Reinhuber, *Kämpfender Glaube*, 118 f.

¹⁹⁶⁶ Vgl. Pannenberg, ST III, 630.

¹⁹⁶⁷ Vgl. Pannenberg ST II, 118.

¹⁹⁶⁸ Vgl. Pannenberg, *Der Gott der Geschichte*, 126.

¹⁹⁶⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 194.

¹⁹⁷⁰ Vgl. Pannenberg, ST III, 690.

¹⁹⁷¹ Pannenberg, ST II, 72.

IV. Diskussion

Der Mensch kann sich aus der Verselbstständigung befreien lassen, wenn er die eigene Endlichkeit in Demut annimmt. Im Glauben kann Gott nicht wirklich angezweifelt werden, da hier die Überlegenheit Gottes und seine Existenz nie in Zweifel gezogen werden.¹⁹⁷²

Der reale Gegensatz zwischen Gott und dem sinnlosen Leiden, den Pannenberg bewusst betont, wird durch Gott im Kreuzestod überwunden. Gott übernimmt Verantwortung für das reale Böse und schenkt den Menschen die Hoffnung auf die Auferstehung als unstrittiger Wirklichkeit der Überwindung des Leidens.¹⁹⁷³ Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes kann als Ankündigung des Gerichtes Gottes über die Welt verstanden werden. Die Wahrheit – in Pannenburgs Verständnis die Ganzheit – der Geschichte kann nur von Gott erwiesen werden, der sich am Ende als der Herr der Geschichte, als Gott, unzweideutig offenbart.¹⁹⁷⁴ Über die eschatologische Hoffnung hinaus hat Pannenberg kein Interesse an einer innerweltlichen Bearbeitung des Problems.¹⁹⁷⁵ Ähnlich wie Jüngel beantwortet er die Frage nach dem Bösen somit mit der Affirmation der Macht Gottes. Ob dies eine seelsorgerlich haltbare Antwort ist, kann durchaus infrage gestellt werden. Dem Ansatz Pannenburgs ist jedoch eine größere Betonung der Widerständigkeit und der Realität des Bösen zugutezuhalten, die auch die Erfahrung des Leidens stärker einholt.

Nun ist noch die Darstellung bei Bracken ins Verhältnis zu setzen (III.2.2). Anders als die anderen beiden Autoren wird das Böse bei Bracken stärker als transpersonale Macht vorgestellt. Das Böse und das Gute rivalisieren seiner Ansicht nach um die Loyalität der Geschöpfe.¹⁹⁷⁶ Das Böse zerstört die kosmologische Harmonie. Die Sünde ist die subjektive Entscheidung für das Böse, das somit bereits vorher in der Welt war. Der Mensch ist frei, sich für oder gegen das Böse zu entscheiden.¹⁹⁷⁷

Erlösung ist nicht mächtiges Handeln Gottes, sondern lediglich die Mobilisierung der kollektiven Macht des Guten gegen die des Bösen.¹⁹⁷⁸ Wahre Harmonie kann es erst im ewigen Leben geben (III.1.3). All dies geschieht panentheistisch in Gott. Gott selbst hat zwar gute Intentionen, steht aber freien Geschöpfen gegenüber. Da das Gute und das Böse von der geschöpflichen Entscheidungsmacht abhängt, steht Gott dem Geschehen somit hilflos gegen-

¹⁹⁷² Vgl. Pannenberg, ST III, 682.

¹⁹⁷³ Vgl. Pannenberg, ST II, 193.

¹⁹⁷⁴ Vgl. Pannenberg, Der Gott der Geschichte, 117.

¹⁹⁷⁵ Vgl. Pannenberg, ST II, 201. Vgl. Grenz, Reason for Hope, 101.

¹⁹⁷⁶ Vgl. Bracken, Whitehead's Rethinking of the Problem of Evil, 557.

¹⁹⁷⁷ Vgl. Bracken, The Triune Symbol, 62.

¹⁹⁷⁸ Vgl. Bracken, Does God Roll Dice?, 90.

IV. Diskussion

über.¹⁹⁷⁹ Das *initial aim*, mit dem Gott versucht, die Geschöpfe zum Guten hin zu locken, kann leicht übersehen oder ignoriert werden.¹⁹⁸⁰

Gott trägt laut Bracken keine direkte Verantwortung für das böse Handeln der Menschen. Gott und Mensch sind „co-responsible“ für natürliches und moralisches Böses.¹⁹⁸¹ Trotzdem gibt es eine Letztverantwortung Gottes, weil dieser mit mehr, wenn auch nicht mit umfassendem Wissen begabt ist. Bracken relativiert hier die menschliche Bewertung von Gut und Böse, da der Mensch nicht die langfristigen Zusammenhänge der Ereignisse kenne.¹⁹⁸² Gott sei immer noch anbetungswürdig, da er seine Energie auf das Gute verwende und so bereits viel Böses abwende, von dem die Geschöpfe nichts wissen.¹⁹⁸³

Letztlich hat auch Bracken die Hoffnung auf die Verwirklichung des guten Willens Gottes für die Welt.¹⁹⁸⁴ Wie dies geschehen soll, bleibt unklar. Die eschatologische Hoffnung, die sich bei Bracken – genau wie bei den anderen beiden Autoren – findet, bleibt bei ihm unbegründet. Brackens Bearbeitung des Problems führt zu einem ethischen Appell, der die selbsterlösende Tendenz seiner Theologie erneut zum Vorschein bringt.¹⁹⁸⁵

IV.3. Das Wesen Gottes

Grundsätzlich versuchen alle drei vorliegenden Autoren, die klassische Lehre des trinitarischen Wesens neu zu interpretieren. Dabei fällt auf, dass Gott bei Pannenberg und Jüngel eher von seiner Unterschiedenheit von der Schöpfung und ihrer Konstitution her gedacht wird. Pannenberg beschreibt Gott gerade nicht als vorhandenes Seiendes.¹⁹⁸⁶ Jüngel nennt Gott mehr-als-notwendig.¹⁹⁸⁷ Bei Bracken ist Gott hingegen ein Beispiel für die umfassende kosmische Ordnung und die allgemeingültigen metaphysischen Prinzipien, denen er genau wie die Geschöpfe unterworfen ist.¹⁹⁸⁸ Im Folgenden soll auf das unterschiedliche Verständnis des Wesens Gottes eingegangen werden, das sich aus den dargestellten Voraussetzungen ergibt.

¹⁹⁷⁹ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 26.

¹⁹⁸⁰ Vgl. Bracken, *Prehending God in and through the World*, 10.

¹⁹⁸¹ Vgl. Bracken, *Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil*, 69.

¹⁹⁸² Vgl. Bracken, *Does God Roll Dice?*, 22.

¹⁹⁸³ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 136.

¹⁹⁸⁴ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 85.

¹⁹⁸⁵ Vgl. dazu auch III.1.3; III.4.1.

¹⁹⁸⁶ Vgl. Pannenberg, *Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik*, 41.

¹⁹⁸⁷ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 31. Siehe dazu I.3.1.

¹⁹⁸⁸ Vgl. Bracken, *God: Three Who Are One*, 21, 84–85; Bracken, *Subsistent Relations*, 190. Vgl. Pugliese, *The One, the Many and the Trinity*, 138.

3.1 Die Liebe

3.1.1 Der Gott, der die Liebe ist

Das Wesen Gottes wird bei Pannenberg und Jüngel als Liebe beschrieben. Nun ist zu fragen, ob beide damit dasselbe meinen.

Pannenberg beschreibt Gott als das Feld der trinitarischen Personen, die vom Geist der Liebe zu einer Lebensgemeinschaft verbunden werden (II.3.2).¹⁹⁸⁹ Das Wesen Gottes als Liebe zu bezeichnen, ist seiner Ansicht nach die treffende Zusammenfassung des Offenbarungsgeschehens in Christus. Die Liebe als Wesen Gottes ist keine Eigenschaft. Vielmehr sind alle Eigenschaften als Manifestationen der Liebe zu interpretieren,¹⁹⁹⁰ so auch die Allmacht.

Die Liebe ist keine vierte Hypostase, sondern der Vollzug der Einheit der drei Personen.¹⁹⁹¹ Die göttlichen Personen lieben einander als andere und unterscheiden sich voneinander durch ihre gegenseitige Beziehung. Der Vollzug des Wesens Gottes ist eine gegenseitige ekstatische Einwohnung in Freiheit und Wechselseitigkeit.¹⁹⁹² Dieser Vollzug, die wechselseitige Liebe, ist auch eine Macht.¹⁹⁹³ Diese Macht der Liebe kann mit der Macht des Geistes parallelisiert werden. Beide sind bei Pannenberg als dynamisches Feld konzipiert¹⁹⁹⁴ (II.3.1). Es wurde bereits kritisch angemerkt, dass durchaus eine Tendenz besteht, die Liebe in ihrer eigenen Mächtigkeit gegenüber den drei Personen zu verselbstständigen.

Die Unterschiedenheit der drei Personen ist laut Pannenberg nicht aus dem Begriff der Liebe abzuleiten, sondern durch das geschichtliche Offenbarungshandeln zugänglich geworden. Die Liebe ist die Wirklichkeit der Einheit, sowohl der Einheit Gottes als auch der Einheit der offenbarten Eigenschaften Gottes.¹⁹⁹⁵ Die Einheit der Liebe ist mit Pannenberg diejenige, die den Anderen bejaht, ohne dabei dessen Anderssein zu beseitigen. Gott als die Liebe bejaht die Geschöpfe und will diese gerade in ihrer Unterschiedenheit von sich.¹⁹⁹⁶

Pannenberg bezieht sich in seiner Darstellung des Wesens Gottes der Liebe explizit auf Jüngel.¹⁹⁹⁷ Dabei nimmt er dessen Auseinandersetzung mit der Kritik Feuerbachs an der Beschreibung Gottes als Liebe auf.¹⁹⁹⁸ Pannenberg kritisiert Jüngel dafür, dass sich in dessen

¹⁹⁸⁹ Vgl. Pannenberg, ST I, 415.

¹⁹⁹⁰ Vgl. a. a. O., 480.

¹⁹⁹¹ Vgl. a. a. O., 459.

¹⁹⁹² Vgl. a. a. O., 462.

¹⁹⁹³ Vgl. a. a. O., 460.

¹⁹⁹⁴ Vgl. a. a. O., 462.

¹⁹⁹⁵ Vgl. a. a. O., 466.

¹⁹⁹⁶ Vgl. a. a. O., 482.

¹⁹⁹⁷ Vgl. a. a. O., 460, Anm. 195.

¹⁹⁹⁸ „Aber Feuerbachs Kritik richtet sich gerade dagegen, dem Wesen der Liebe ein Subjekt zu unterstellen, statt die Liebe selbst als das Wesen, als Substanz zu fassen.“ a. a. O., 459.

IV. Diskussion

Verständnis Gott im Anderen *selbst* liebt und er eben nicht – so wie Pannenberg es versteht – den anderen in seiner Andersheit liebt.¹⁹⁹⁹ Zudem betont Pannenberg, dass es Zweideutigkeiten in den Aussagen Jüngels gibt, die eine Abhängigkeit des Wesens Gottes vom Dasein der Welt nahelegen.²⁰⁰⁰ Diese Gefahr besteht in der scheinbar ontologischen Bedeutung der Selbstoffenbarung in Jesus. Diese wurde bereits in der Auseinandersetzung mit Jüngel als potenziell problematisch gekennzeichnet (I.3.2).²⁰⁰¹

Jüngel hat auf der anderen Seite auch Kritik an Pannenberg geäußert. Er vermisst die ‚existenzielle Dimension‘ des Glaubens bei Pannenberg.²⁰⁰² Dem stimmt auch Bauke-Ruegg in seiner Auseinandersetzung mit ihm zu. Für ihn bleibt die Liebe bei Pannenberg „eigentümlich kalt“²⁰⁰³. Sie ähnele mehr physikalischen Prozessen und sei zu philosophisch motiviert. Die Macht der Liebe werde zu einseitig hervorgehoben.²⁰⁰⁴ Meiner Ansicht nach handelt es sich jedoch nicht um Kälte oder fehlenden Glaubensbezug, sondern eher um stilistische Vorlieben. Jüngel geht davon aus, dass das Sein Gottes weltlich grundlos – weil mehr als notwendig – ist (I.3.1). Neben seinem offenbarungstheologischen Ansatz – der Erkenntnis des Wesens Gottes aus dem Kreuzesgeschehen – konzipiert Jüngel sein Verständnis der Liebe und damit auch des Wesens Gottes als Liebe von einem Vorbegriff der Liebe her (I.3.3). Er geht davon aus, dass es bereits ein Vorverständnis der Liebe geben muss, auf dem die Selbstoffenbarung aufbauen kann. Erst durch die Offenbarung entsteht das volle Verständnis der Liebe.²⁰⁰⁵ Jüngel bestimmt die Liebe zunächst als „Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größerer Selbstlosigkeit“²⁰⁰⁶.

Jüngel und Pannenberg stimmen somit grundsätzlich darin überein, dass die Liebe als Wesen Gottes aus der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes ersichtlich ist. Die Einzigartigkeit und Definitivität der Menschlichkeit Gottes, die er in Jesus angenommen hat, drückt sich in der Identifikation Gottes mit der Liebe aus. Das entscheidende Offenbarungsgeschehen des Wesens

¹⁹⁹⁹ Vgl. a. a. O., 460.

²⁰⁰⁰ Vgl. a. a. O., 460, Anm. 195. Vgl. auch Jüngel, GaGdW, 448.

²⁰⁰¹ Bei Jüngel nimmt das Kreuzesgeschehen eine zentrale Stellung ein. Hier offenbart sich das Wesen Gottes der Liebe. Das Kreuz wird zu einem Offenbarungsereignis für den Menschen, das scheinbar notwendig zu Gott gehört. Somit wird es in seiner Anstößigkeit eingeholt und verwertbar gemacht. Andererseits wird damit so eine ontologische Veränderung in Gott abgewehrt. Gott war bereits die Liebe, bevor er sich als solche am Kreuz offenbart hat (vgl. Jüngel, GaGdW, 299).

²⁰⁰² Vgl. Jüngel, *Nihil divinitas, ubi non fides*, 234.

²⁰⁰³ Vgl. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes*, 240.

²⁰⁰⁴ „Pannbergs Interpretation der Liebe Gottes läuft Gefahr, Gottes Liebe zur göttlichen Selbstliebe zu stilisieren, in der alle Differenzen (mithin die durch Differenzen in ihrer Endlichkeit konstituierte Endlichkeit) immer schon und immer nur als aufgehobene im Blick sind, also als Momente oder Vehikel göttlicher Selbstverwirklichung. Der solcherart verstandene amor sui aber ist nichts anderes als ein weiterer Name der causa sui.“ A. a. O., 241.

²⁰⁰⁵ Vgl. Jüngel, GaGdW, 432.

²⁰⁰⁶ A. a. O., 434. Jüngel geht hier immer von der idealen Vorstellung gegenseitiger Liebe aus, wo ein liebendes Ich und ein geliebtes Du sich gegenseitig lieben.

IV. Diskussion

Gottes ist bei Jüngel immer das Kreuzesgeschehen.²⁰⁰⁷ Gottes mächtige Liebe schafft in den Tod hinein neue Verhältnisse und ist allein fähig, die Macht der Negation zu ertragen.²⁰⁰⁸ Gottes Wesen lässt sich in der Form des Kampfes auf das Nichts ein.²⁰⁰⁹ „So bleibt Gottes Sein im Werden: *in das Nichts gehend* und dabei doch immer *von sich selber her kommend*.“²⁰¹⁰ Dies vermag Gott, da er der sich selbst Liebende ist. Er unterscheidet sich, indem er sich selbst liebt.²⁰¹¹ Sowohl der Sieg Gottes über das Nichts als auch das Wesen Gottes der Liebe können nur geglaubt werden.

Anders als Menschen kann Gott allein von sich aus anfangen zu lieben, weil er nicht Liebe hat, sondern Liebe ist.²⁰¹² Gott ist in sich ursprünglich Selbstmitteilung, daher ist er auch immer mehr Selbstlosigkeit inmitten von Selbstbezogenheit. Gott ist an sich hingebendes Sein.²⁰¹³ Anders als Menschen ist sich Gott nicht selbst entzogen. Er gehört sich immer noch selbst, auch in der Hingabe.²⁰¹⁴ Gott ist als doppelt relationales Sein in der Lage, zum Anderen in Beziehung zu treten, weil er von sich aus selbstbezogen ist.²⁰¹⁵ Hier findet sich eine Parallele zwischen Pannenberg und Jüngel: Die göttliche Selbstbeziehung, die die Liebe ist, ist die Voraussetzung für das Schaffen vom Anderen seiner selbst, den Geschöpfen. In diesem Sinne kann von der Liebe als Macht gesprochen werden. Während jedoch bei Jüngel die Liebe dezidiert der Allmacht übergeordnet wird, scheint dies bei Pannenberg nicht der Fall zu sein. Dahinter steht die unterschiedliche Konzeption der Macht als *potestas* bei Jüngel und als *potentia absoluta* bei Pannenberg²⁰¹⁶ (IV.1.1.3). Auch wenn beide von der Allmacht der Liebe sprechen, so steht dahinter doch ein unterschiedliches Verständnis beider Begriffe.

Es konnte somit verdeutlicht werden konnte, dass die Beschreibung des Wesens Gottes als Liebe sowohl bei Pannenberg als auch bei Jüngel sehr zentral ist. Dagegen wird sie bei Bracken lediglich erwähnt. Für Letzteren haben sich die Beschreibungen des Wesens Gottes als *creativity* und *extensive continuum* als besonders relevant erwiesen (III.3). Die *creativity* wird dabei eher beiläufig mit der Liebe parallelisiert oder mit der Person des Geistes verbunden.²⁰¹⁷

²⁰⁰⁷ Vgl. a. a. O., 429.

²⁰⁰⁸ Vgl. Jüngel, Tod, 139. Zur Problematisierung von Jüngels Todesverständnis siehe I.3.2.

²⁰⁰⁹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 303.

²⁰¹⁰ A. a. O., 305.

²⁰¹¹ Vgl. a. a. O., 448.

²⁰¹² Vgl. ebd. Bei Pannenberg findet sich ein ähnlicher Gedanke in Bezug auf die Heiligkeit Gottes: Gott kann in Freiheit wirklich neu handeln (auch der Anfang einer Liebe ist in diesem Sinne eine Handlung) und ist nicht auf Voraussetzungen angewiesen. II.3.3.1.

²⁰¹³ Vgl. a. a. O., 302.

²⁰¹⁴ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 220. Vgl. auch Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 41.

²⁰¹⁵ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 113.

²⁰¹⁶ Vgl. Thiele, Gott – Allmacht – Zeit, 278.

²⁰¹⁷ Vgl. Bracken, Process Philosophy and Trinitarian Theology – II, 92; Bracken, Subsistent Relations, 197.

IV. Diskussion

Gewisse Parallelen zu den anderen beiden Autoren lassen sich dennoch feststellen. Zum einen wird die Auferstehung als das Zeugnis der ausdauernden Liebe Gottes für den Menschen benannt.²⁰¹⁸ Zudem versteht Bracken die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen als vorbildliche Gemeinschaft sich gegenseitiger hingebender Liebe. Dabei geht es sowohl um die Hingabe aneinander als auch an die Geschöpfe.²⁰¹⁹ Außerdem versteht Bracken die Macht Gottes ebenfalls als schöpferische Macht der Liebe.²⁰²⁰ Bracken selbst sieht sich mit Jüngel einer Meinung, wenn er die göttliche Gemeinschaft als Prozess selbstschenkender Liebe beschreibt.²⁰²¹ Die Liebe ist bei Bracken jedoch nichts, was er an sich beschreiben will. Sie ist vielmehr eine Aktivität – eine „activity of interrelating“²⁰²² zwischen Vater, Sohn und Geist –, die nicht an sich, sondern immer unter anderem existiert. Daher sind die angedeuteten Parallelen als Elemente traditioneller Gottesrede bei Bracken zu verstehen, die er in seine eigene Neuinterpretation zu integrieren sucht.

3.1.2 Lieben und Leiden

Nachdem nun die Parallelen hinsichtlich des Wesens Gottes als Liebe thematisiert wurden, ist auf eine weitere Ähnlichkeit aufmerksam zu machen. Alle drei Autoren sprechen in unterschiedlicher Ausprägung von dem Leiden Gottes an der Welt.

Besonders ausgeprägt findet sich die Rede vom Leiden Gottes bei Jüngel und Bracken. Es ist eine für die Prozesstheologie typische Formulierung, da es hier zentral um den Gegenentwurf zu Gott als einem leidenschaftslosen Absoluten geht.²⁰²³ Daher stellt sich die Frage, ob Jüngel hier prozesstheologisches Gedankengut aufnimmt.

Zunächst stimmt Jüngel der Ablehnung eines leidenschaftslosen Gottes durchaus zu. Wenn Gott die Liebe sein soll, dann muss er Jüngel zufolge leiden und leidenschaftlich sein können.²⁰²⁴ Er versteht den Gott, der die Liebe ist, dezidiert nicht als apathisch und unbewegbar. Gott liebt die Schöpfung und leidet deshalb für diese. Nach Jüngel leidet Gott sogar unendlich, weil er die Menschen liebt.²⁰²⁵ Der Kreuzestod ist das Erleiden der Gottlosigkeit der Welt.²⁰²⁶ „Denn der Gott, der die Liebe ist, erleidet das Böse, das er nicht will, und besiegt es gerade

²⁰¹⁸ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 39.

²⁰¹⁹ Vgl. a. a. O., 12.

²⁰²⁰ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 29.

²⁰²¹ Vgl. zur Beschreibung der selbstschenkenden Liebe beispielsweise Jüngel, *GaGdW*, 435.

²⁰²² Bracken, *Subsistent Relations*, 195.

²⁰²³ Vgl. Faber, *Gott als Poet der Welt*, 16.

²⁰²⁴ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 465.

²⁰²⁵ Vgl. Jüngel, *Tod*, 143.

²⁰²⁶ Vgl. Jüngel, *GaGdW*, 503. Vgl. auch Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 97; 122.

IV. Diskussion

eben dadurch, daß er es erleidet. Nie und nirgends ist die Liebe siegreicher als im Leiden.“²⁰²⁷ Trotzdem ist dieses Erleiden ein Handeln Gottes und entsteht nicht aus seiner Passivität der Schöpfung gegenüber. Auch im selbstgewählten Leiden bleibt Gott souverän und handlungsfähig. Es ist kein Verlust, sondern der Erweis der Göttlichkeit Gottes.²⁰²⁸ Gott ist sowohl der Erleidende im Sohn als auch der den Gegensatz zwischen Tod und Leben Aushaltende und Überwindende, der Geist.²⁰²⁹ Die Liebe Gottes, die sich am Kreuz zeigt, ist fähig, das eigentlich nicht Liebenswerte, den Sünder, zu lieben. Das verweist zurück auf das schöpferische Handeln Gottes. Das Von-sich-aus-Lieben Gottes ist die Neuschöpfung des Gegenübers.

Hier werden somit tiefgreifende Unterschiede zu der prozesstheologischen Rede vom Leiden Gottes deutlich. Die göttlichen Personen erleben in Brackens Verständnis ständig Schmerz und Leid, wenn sie die Welt erschaffen und sie erhalten.²⁰³⁰ Die Menschen, die durch gläubigen Selbstverzicht am Leben Gottes teilnehmen, nehmen notwendigerweise auch an Freude und Leid Gottes teil.²⁰³¹ Anders als bei Jüngel versucht Gott in Brackens Verständnis auf das Gute hinzuwirken, kann dies aber durch seinen eingeschränkten Handlungsbereich nicht.

3.2 *Der Geist*

Während das Wesen Gottes bei Jüngel als Liebe bestimmt wird, finden sich bei Bracken und Pannenberg mehrere Beschreibungen desselben. Eine interessante Parallele ist die Charakterisierung des Wesens Gottes als Geist, der als Feld oder auch als *creativity* beschrieben wird. Diese scheinbare Bezugnahme von Pannenberg auf prozesstheologisches Denken soll nun weiter beleuchtet werden, bevor auf die Rolle des Geistes bei Jüngel eingegangen wird.

3.2.1 *Der Feldgedanke bei Pannenberg und Bracken*

Zunächst ist daran zu erinnern, dass der Feldgedanke bei Bracken eine zentrale Stellung in seiner Kosmologie einnimmt (III.1.1). Dagegen greift Pannenberg diesen Terminus nur am Rande auf. Die Beschreibung des Geistes als Wesen Gottes im Sinne eines Feldes hat bei Bracken und Pannenberg zudem unterschiedliche Ursprünge. Pannenberg bezieht sich auf den Feldbegriff der Physik (II.3.1), den er im Sinne der Vermittlung von schöpfungstheologischer

²⁰²⁷ Jüngel, *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre, 252.

²⁰²⁸ Vgl. Thiele, *Gott – Allmacht – Zeit*, 272.

²⁰²⁹ Vgl. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, 21.

²⁰³⁰ Vgl. Bracken, *The World in the Trinity*, 192.

²⁰³¹ Vgl. a. a. O., 194.

IV. Diskussion

und physikalischer Weltbeschreibung zu integrieren sucht.²⁰³² Entscheidende Vorteile in der Aufnahme einer Feldontologie sieht Pannenberg im gemeinsamen Gegensatz zur Reduktion der Kraft auf Körper oder Massen und in der Loslösung der Identifikation des Wesens Gottes mit einem Subjekt.²⁰³³ Die Gottheit kann in den drei Personen gleichermaßen in Erscheinung treten, wenn das Wesen Gottes als Feld gedacht wird.²⁰³⁴ Die affirmative Weise, mit der sich Pannenberg auf physikalische Begriffe bezieht, die nicht dem heutigen Forschungsstand in der Physik entsprechen, und wie er über diese hinausgeht, wurde bereits als Problem markiert.²⁰³⁵ Die begriffsgeschichtliche Herleitung, die Pannenberg für seine Aufnahme des Feldbegriffs anführt, ist nicht belegbar.²⁰³⁶

Demgegenüber wird bei Bracken nicht in gleicher Weise thematisiert, woher er den Gedanken des Feldes nimmt.²⁰³⁷ Die Aufnahme des Feldgedanken ist bei Bracken eine Weiterentwicklung der Metaphysik Whiteheads.²⁰³⁸ Der Begriff der *society*, der sich bei Whitehead findet, wird von Bracken als *field of activity* aufgenommen und weiterinterpretiert (III.1.1). Bracken sieht in der Deutung der *society* als *field of activity* eine Lösung für den zu kritisierenden Atomismus im Denken Whiteheads.²⁰³⁹ Anders als bei Pannenberg steht der Bezug zu einem physikalischen Feldbegriff für Bracken nicht im Fokus. Er sieht darin keinen Vorteil, sondern vielmehr keinen Hinderungsgrund, den Begriff zu verwenden.²⁰⁴⁰

Sowohl Pannenberg als auch Bracken denken Gott als umfassendes, unendliches Feld, das alle endlichen Felder durchdringt und in sich trinitarisch strukturiert ist.²⁰⁴¹ Pannenberg nennt dies das „Möglichkeitsfeld zukünftiger Ereignisse“ oder auch das „Kraftfeld des künftig Möglichen“. ²⁰⁴² Bei Bracken ist dies Teil seiner panentheistischen Kosmologie (III.1.1). Gott ist das *field of activity*, das alle anderen Entitäten in sich einschließt, auch wenn diese in ihrem Sein und ihrer Aktivität von Gott unterschieden bleiben (III.1.2).

Auch wenn Gott bei beiden somit das umfassende Feld ist, besteht ein entscheidender Unterschied zwischen Bracken und Pannenberg in ihrem Verständnis des Verhältnisses von

²⁰³² Vgl. Beuttler, *Feldtheorie und Wirken Gottes*, 99.

²⁰³³ Vgl. Pannenberg, *Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft*, 283.

²⁰³⁴ Vgl. Pannenberg, *ST I*, 415.

²⁰³⁵ Vgl. dazu Medley, George, *The Inspiration of God and Wolfhart Pannenberg's 'Field Theory of Information'*, 99. Siehe auch II.3.1.

²⁰³⁶ Vgl. Beuttler, *Feldtheorie und Wirken Gottes*, 101. Vgl. auch Pannenberg, *The Doctrine of Creation and modern Science*, 12.

²⁰³⁷ Bracken bezieht sich durchaus auf die Theorie von Ervin Laszlo, aber nicht in gleicher programmatischer Weise, wie der Bezug auf die Physik das Denken Pannenburgs prägt. Vgl. Bracken, *The Field Metaphor in Ervin Laszlo's Philosophy and in Neo-Whiteheadian Metaphysics*, 308.

²⁰³⁸ Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, 69 f. Vgl. auch Bracken, *Society and Spirit*, 58.

²⁰³⁹ Vgl. Der., *Proposals for Overcoming the Atomism Within Process-Relational Metaphysics*, 11.

²⁰⁴⁰ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 58.

²⁰⁴¹ Vgl. Pannenberg, *God as Spirit*, 790. Vgl. auch ders., *Der Glaube an Gott und die Welt der Natur*, 24.

²⁰⁴² Vgl. Pannenberg, *ST II*, 122 f.

IV. Diskussion

Teilen und Ganzen. Pannenberg geht auf der einen Seite von einem Primat des Ganzen aus, da er dies als einen der Gründe benennt, den Feldbegriff zu verwenden.²⁰⁴³ Dass es sich hier um ein Postulat handelt, das sich nicht aus dem physikalischen Feldbegriff heraus begründen lässt, wurde im Anschluss an Beuttler bereits kritisiert.²⁰⁴⁴ Pannenberg nimmt an, dass der Schaffung der Vielfalt von Orten die Mannigfaltigkeit des trinitarischen Lebens vorausgehen muss.²⁰⁴⁵ Daraus schließt er, dass eine „unendliche Ganzheit des Raumes und der Zeit“²⁰⁴⁶ der konkreten Bestimmung von Raum- und Zeitgrößen vorausgesetzt sein muss.

Auf der anderen Seite nimmt Bracken ein Primat der Teile an. Die Vielheit ist der Ausgangspunkt, die durch die *creativity* Gottes erst zu einheitlichen Entitäten geschaffen werden muss. Die beiden Wesensbestimmungen Gottes, *creativity* und *extensive continuum*, sind das Kraftfeld, über das Gott den Vorsitz hat und aus dem alle anderen endlichen Entitäten nach und nach entstehen.²⁰⁴⁷ Die Welt besteht zunächst aus *actual occasions* und dann erst aus *fields of activity*.²⁰⁴⁸ Pannenberg und Bracken stimmen darin überein, dass Gott derjenige ist, der für Einheit und Ganzheit sorgt. Jedoch verstehen sie unter dieser Ganzheit und ihrer Konstitution sehr unterschiedliche Dinge.

Für beide ist eine wesentliche Bestimmung Gottes diejenige seines Schöpferseins. Bracken bestimmt Gottes Wesen als die transzendente Aktivität der Einigung, der Macht der *creativity*²⁰⁴⁹ (III.3.1). Diese *creativity* wird primär mit der Person des Geistes als dynamisches Prinzip identifiziert. Die Person des Geistes energetisiert die anderen beiden Personen und ermöglicht so die Gemeinschaft zwischen ihnen, aber auch die Gemeinschaft der Geschöpfe mit Gott.²⁰⁵⁰ Auch bei Pannenberg hat der Geist eine schöpferische und belebende Dynamik.²⁰⁵¹ Pannenberg unterscheidet jedoch zwischen dem Geist als Wesen Gottes und der Person des Geistes, auch wenn diese Unterscheidung oft verwischt wird. Einerseits ist der Geist als Feld unpersönlich, andererseits wird der Geist als trinitarische Person neben Vater und Sohn gedacht.²⁰⁵² Dies wurde bereits als Problem markiert (II.3.1). Auf den Gedanken der Gemeinschaft, die durch den Geist gestiftet wird, soll unten weiter eingegangen werden (IV.3.3.2).

²⁰⁴³ Vgl. Pannenberg, *Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft*, 283.

²⁰⁴⁴ Vgl. Beuttler, *Feldtheorie und Wirken Gottes*, 100.

²⁰⁴⁵ Vgl. Pannenberg, *ST II*, 107.

²⁰⁴⁶ Pannenberg, *Geist als Feld – nur eine Metapher* (1996), 258.

²⁰⁴⁷ Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 60.

²⁰⁴⁸ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 128.

²⁰⁴⁹ Vgl. Bracken, *The One in the Many*, 102.

²⁰⁵⁰ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 134. Vgl. auch Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 102.

²⁰⁵¹ Vgl. Pannenberg, *ST I*, 411 f.

²⁰⁵² Vgl. a. a. O., 415.

3.2.2 Der Geist bei Jüngel – ein „pneumatologisches Defizit“?

Wie bereits in der Einzeldarstellung aufgezeigt, nimmt der Geist eine weniger zentrale Rolle in Jüngels Denken ein als bei den anderen beiden Autoren (I.3.5). Der Vorwurf eines „pneumatologischen Defizits“, der zu einer Binität führe,²⁰⁵³ hat sich jedoch als unbegründet erwiesen. Eine gewisse Vernachlässigung des Geistes wird durch das Handeln des Geistes am Menschen bei seinem Zum-Glauben-Kommen aufgewogen. Der Geist handelt am Menschen, wenn das einmalige geschichtliche Ereignis Jesu in unserer jetzigen Wirklichkeit wieder zu einem bedeutsamen Ereignis wird.²⁰⁵⁴ „Im heiligen Geist ist Jesus Christus als Abwesender anwesend.“²⁰⁵⁵

Innertrinitarisch ist der Geist die Relation der Relationen, die ewig neue Beziehung Gottes auf Gott.²⁰⁵⁶ Der Geist ist der „ewig neue Anfang, den der dreieinige Gott mit sich selber macht“²⁰⁵⁷. Im Geist kommt Gott zu sich selbst. „Das Kommen, in dem Gottes Sein ist, ist also selber Gott.“²⁰⁵⁸ Auch Jüngel versteht den Geist als den Gemeinschaftsgeist der drei Personen.²⁰⁵⁹

Diese Bestimmung des Geistes bei Jüngel wird von Bracken kritisiert. Bracken spricht sich gegen eine Identifikation des Geistes mit dem ‚Band der Liebe‘ aus,²⁰⁶⁰ da dies zu einer Verwechslung von Person und Natur führe und der Personalität und Subjektivität des Geistes nicht gerecht werde.²⁰⁶¹ Diese Kritik trifft meiner Ansicht nach nicht, da der Geist bei Jüngel immer primär die Person des Geistes meint. Zudem findet sich ein ähnlicher Gedanke auch bei Bracken, wenn er dem Geist die Rolle des Vermittlers zwischen Vater und Sohn zugedenkt und ihn als die hypostasierte Liebe – der Beziehung zwischen Vater und Sohn – bezeichnet.²⁰⁶²

3.3 Die soziale Realität des Wesens Gottes in der Trinität

Nach der Bestimmung des Wesens Gottes als Liebe und als Geist ist nun auf das Verständnis des trinitarischen Lebens Gottes bei den drei Autoren einzugehen. Dabei soll zuerst auf das Verständnis der Personen in ihrer unterschiedenen Personalität und dann auf ihre Gemeinschaft eingegangen werden.

²⁰⁵³ Vgl. Murrmann-Kahl, ‚Mysterium trinitatis‘?, 125.

²⁰⁵⁴ Vgl. Jüngel, GaGdW, 530.

²⁰⁵⁵ Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 108.

²⁰⁵⁶ Vgl. Jüngel, GaGdW, 513.

²⁰⁵⁷ Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 109.

²⁰⁵⁸ Jüngel, GaGdW, 532.

²⁰⁵⁹ Vgl. Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 107.

²⁰⁶⁰ So Jüngel, GaGdW, 532.

²⁰⁶¹ Vgl. Bracken, Process Philosophy and Trinitarian Theology, 219, 220.

²⁰⁶² Vgl. Bracken, Subsistent Relations, 197.

3.3.1 Die Unterschiedenheit der Personen

In allen drei Ansätzen findet sich eine Neuformulierung der sogenannten Ursprungsrelationen zwischen den drei göttlichen Personen und ein grundlegend relationales Personenverständnis. Dabei ist bei Pannenberg und Jüngel die Beziehung der drei Personen vor allem durch gegenseitige Selbstunterscheidung geprägt, wohingegen Bracken eher auf die Gleichrangigkeit der Beziehung abhebt, die die Unterschiedenheit der Personen zu minimieren scheint. Darauf soll nun weiter eingegangen werden.

Für Pannenberg ist es zentral, von der Selbstunterscheidung der drei Personen voneinander zu sprechen. Zum einen ist es die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater, von der her die Trinität zu erkennen ist (II.2.1). Zudem beruht bereits die ganze Schöpfung auf der Selbstunterscheidung des Sohnes als Logos vom Vater (II.1.3).²⁰⁶³ Außerdem ist es die gegenseitige Selbstunterscheidung aller drei Personen voneinander, die ihr jeweiliges Personensein konstituiert.²⁰⁶⁴ Darin, dass sie auf diese Weise zusammenwirken – und sich gegenseitig verherrlichen –, konstituiert sich zwischen ihnen die Herrschaft Gottes als Monarchie des Vaters²⁰⁶⁵ (II.2.4.1). Auf diese Weise ist die Einheit Gottes in sich differenziert. Dementsprechend soll sich auch der Mensch idealerweise selbst von Gott unterscheiden und somit Christusförmigkeit erlangen²⁰⁶⁶ (II.2.4.3).

Die Personalität generiert sich somit bei Pannenberg durch die Relation Gottes auf sich selbst im Anderen. Die traditionellen Begriffe der ‚Zeugung‘ oder der ‚Sendung‘ des Sohnes werden durch wechselseitige Lebensvollzüge ersetzt.²⁰⁶⁷ Diese neuen Relationen der göttlichen Personen können nicht auf einzelne Bestimmungen reduziert werden. Es ist vielmehr ein Beziehungsgeflecht, das die Personen konstituiert.²⁰⁶⁸ Wie gelungen die Neuformulierung der innertrinitarischen Relationen ist, kann durchaus kritisch betrachtet werden. Eine berechtigte Anfrage lautet, ob nicht die Freiheit des Sohnes nur eine scheinbare ist. Seine Unterordnung unter den Vater hat beinahe ontologischen Charakter.²⁰⁶⁹

Auch Jüngel spricht explizit von einer Selbstunterscheidung der drei trinitarischen Personen voneinander. Dabei bezieht er sich positiv auf Pannenberg.²⁰⁷⁰ Jüngel stimmt darin überein,

²⁰⁶³ Vgl. Pannenberg, ST I, 455.

²⁰⁶⁴ Vgl. Pannenberg, ST II, 43.

²⁰⁶⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 353.

²⁰⁶⁶ Vgl. Pannenberg, ST II, 49.

²⁰⁶⁷ Vgl. Pannenberg, ST I, 339.

²⁰⁶⁸ Vgl. a. a. O., 351.

²⁰⁶⁹ So ähnlich Overbeck, *Der gottbezogene Mensch*, 294. Vgl. auch Munteanu, *Was ist der Mensch?*, 171; Murrmann-Kahl, *„Mysterium trinitatis“?*, 194. Vgl. Tonstad, *„The ultimate consequence of his self-distinction from the Father ...“*, 388.

²⁰⁷⁰ Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 141. Mit Bezug auf Pannenberg, *Person und Subjekt*, 93.

IV. Diskussion

dass die Personeneinheit Jesu mit dem Sohn durch das Verhältnis Jesu zu Gott begründet ist. Anders als Pannenberg denkt Jüngel jedoch das „Verhältnis des Logos zu Jesus als Ermöglichung des Verhältnisses Jesu zum Vater“²⁰⁷¹.

Die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater ist auch in Jüngels Verständnis die Voraussetzung der Selbstidentifikation Gottes in ihm (I.2.3.3). Darin, dass die Person des Sohnes nicht sich, sondern den Vater zur Geltung bringen will, ist sie göttlich.²⁰⁷² Das göttliche Motiv der Selbstunterscheidung war laut Jüngel, dass Gott sich nicht ohne das Andere seiner selbst lieben wollte. In einer mit Pannenberg identischen Weise ist auch bei Jüngel die Unterscheidung der drei Personen voneinander das, was sie zu Personen macht. Gott umfasst in immer noch größerer Selbstentsprechung dieses „personifizierende[...] Anderssein“²⁰⁷³. Die Unterscheidung wird durch ein Geschehen der gegenseitigen Teilhabe ausgeglichen, die Perichorese.²⁰⁷⁴ Hier zeigt sich die Transformation der Ursprungsrelationen bei Jüngel. In der gegenseitigen Partizipation ist der Sohn nicht nur das Objekt der Erwählung, sondern er wählt das Erwähltwerden durch den Vater und entscheidet sich frei für den Gehorsam.²⁰⁷⁵ Die Selbstunterscheidung ist bei Jüngel auch immer gegenseitige Entsprechung, das bedeutet gegenseitige Bejahung.²⁰⁷⁶ Diese Bejahung hat eine soteriologische Qualität, da Gott in seiner Selbstbejahung auch das ihn verneinende Geschöpf zu bejahen vermag.²⁰⁷⁷ Eine ausführliche Neuformulierung erfahren die innertrinitarischen Personen in der Bewegung der Geheimnishaftigkeit Gottes: Gott kommt als Gott von Gott zu Gott²⁰⁷⁸ (I.3.5).

Auch Bracken vertritt ein grundlegend relationales Personenverständnis (III.3.3). Personen werden in seinem metaphysischen System als *personally structured societies* bezeichnet. In einer an Pannenberg erinnernden Weise betont auch Bracken, dass die Einheit Gottes eine Aktivität, keine transzendente Entität ist.²⁰⁷⁹ Die drei göttlichen Personen sind jeweils unterschiedliche Subjekte des „divine act of being“²⁰⁸⁰. Die Personen schenken und empfangen ihre Personalität gegenseitig voneinander.²⁰⁸¹ Die Personalität der göttlichen Personen wird stark durch ihre Gemeinschaft dominiert, was zu einer Minimierung ihrer Unterschiedenheit

²⁰⁷¹ Jüngel, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, 141. Darin stimmt Jüngel Barth zu und unterscheidet sich von Pannenberg. Vgl. a. a. O., 141 Anm. 42.

²⁰⁷² Vgl. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 239.

²⁰⁷³ Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 216.

²⁰⁷⁴ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 44.

²⁰⁷⁵ Vgl. a. a. O., 86.

²⁰⁷⁶ Vgl. a. a. O., 110.

²⁰⁷⁷ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 21.

²⁰⁷⁸ Vgl. Jüngel, GaGdW, 521.

²⁰⁷⁹ Vgl. Bracken, The One in the Many, 102.

²⁰⁸⁰ Bracken, The Divine Matrix, 43.

²⁰⁸¹ Vgl. Bracken, Personhood as Ongoing Gift, 17. Es wurde bereits als Problem markiert, dass hier ein unrealistisches Ideal der Gegenseitigkeit als Vorbild interpersonaler Beziehung im menschlichen Bereich etabliert wird.

führt. Sie haben nichts Persönliches mehr, was nicht gleichzeitig auch gemeinschaftlich ist.²⁰⁸² Auf der anderen Seite betont Bracken, dass das Handeln der drei Personen nicht austauschbar ist. Die Gemeinschaft ist auf die unaufhörliche Kooperation der drei Personen angewiesen.²⁰⁸³ Es wird deutlich, dass die innergöttliche personale Unterschiedenheit bei Bracken konzeptuell nicht so klar umrissen ist, wie dies durch den Begriff der Selbstunterscheidung bei den anderen beiden Autoren geschieht.

Auch bei Bracken findet sich eine Reformulierung der Ursprungsrelationen. Er betont dabei das demokratische Verhältnis der drei Personen zueinander.²⁰⁸⁴ Zudem ist die Beziehung der Personen nicht auf einzelne Relationen beschränkt, sondern wird als ein Verhaltensmuster im gegenseitigen Austausch vorgestellt.²⁰⁸⁵ Dies ist eine Parallele zu den beiden anderen Autoren. Jedoch sind hier mehrere kritische Punkte anzumerken. Zum einen soll es keine Machtstruktur innerhalb des göttlichen Lebens geben. Trotzdem ist ein Hang zu einer Überordnung des Vaters festzustellen, wenn dieser als die Quelle des Lebens für den göttlichen Sohn (!) und die Geschöpfe bezeichnet wird.²⁰⁸⁶ Die Reihenfolge der innergöttlichen Verhältnisse tendiert dazu, zu einer zeitlichen, nicht nur logischen Abfolge zu werden. Dazu kommt, dass die Freiheit des Sohnes so stark betont wird, dass die Trinität zu einer voluntaristischen Einheit wird, die sich theoretisch auch auflösen könnte.²⁰⁸⁷ Fraglich bleibt außerdem, inwiefern das Handeln des Geistes von dem der anderen Personen unterschieden werden kann und als freiheitlich zu denken ist.

3.3.2 Die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen

Alle drei Ansätze sind als soziale Trinitätslehren zu bezeichnen, da die Autoren jeweils in für sie eigener Weise programmatisch von der ‚Gemeinschaft‘ der drei Personen sprechen.²⁰⁸⁸ Folglich soll nun – nachdem die Unterschiedenheit der drei Personen, ihre Personalität und ihre Beziehung thematisiert wurde – auf die Verbundenheit und die Einheit der göttlichen Personen als ein Gott eingegangen werden. Wenngleich diese Aspekte nicht zu trennen sind, so müssen

²⁰⁸² Vgl. Bracken, *The Divine Matrix*, 63.

²⁰⁸³ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 124.

²⁰⁸⁴ Vgl. Bracken, *Subsistent Relations*, 197.

²⁰⁸⁵ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology – II*, 84.

²⁰⁸⁶ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 125.

²⁰⁸⁷ Vgl. Gresham, *The Social Model of the Trinity*, 273 f.

²⁰⁸⁸ Zu dieser Kategorisierung und den Problemen, die damit einhergehen könnten, vgl. Metzler, Norman, „The Trinity in Contemporary Theology: Questioning the Social Trinity.“ *Concordia Theological Quarterly* 67, no. 3/4 (2003), 270–287. Zu der Zuordnung Brackens vgl. Link-Wieczorek, *Trinität als Prozeß?*, 60. Zu der Zuordnung Pannenberg's vgl. Chiavone, *The One God*, 92.

IV. Diskussion

sie doch gesondert betrachtet werden, um die Konzepte der vorgestellten Autoren genauer in ihrem Gegenüber zu fassen.

Jüngel spricht von den drei Personen als einer „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins“²⁰⁸⁹ (I.3.4). Das bedeutet, dass die Gemeinschaft Gottes immer auch die Anerkennung und die Bewahrung des Andersseins der anderen Personen umfasst.²⁰⁹⁰ Die Gemeinschaft Gottes hält die Spannung seines in sich unterschiedenen Wesens aus.²⁰⁹¹ In dieser Spannung ist die Einheit Gottes immer sowohl Einssein als auch Einswerden. Somit ist die Gemeinschaft in einem dynamischen Sein im Werden, dem ständigen perichoretischen Ineinanderschreiten der drei Personen, die so konkret ein Gott sind.²⁰⁹²

Der Heilige Geist nimmt hier eine Sonderstellung ein, da er als der Gemeinschaftsgeist der trinitarischen Gemeinschaft bestimmt wird.²⁰⁹³ Die Menschen werden durch den Heiligen Geist zur Teilnahme an der Lebensgemeinschaft Gottes befähigt.²⁰⁹⁴

Auch Pannenberg spricht von den drei göttlichen Personen als Gemeinschaft und dem Heiligen Geist als dem Gemeinschaftsgeist. Die göttlichen Personen haben keine Selbstständigkeit außerhalb dieser Gemeinschaft. Sie können sich ihr nicht entziehen.²⁰⁹⁵ Gottes Subjektivität ist Ausdruck der Lebensgemeinschaft der drei Personen in der Aufrichtung der Monarchie des Vaters in der Gottheit und der Welt.²⁰⁹⁶ Die Monarchie des Vaters ist der Inhalt und das Ergebnis der Gemeinschaft der drei Personen und das ‚Siegel ihrer Einheit‘²⁰⁹⁷ (II.4.1).

Da der Geist die Einheit des göttlichen Wesens garantiert, nimmt der Geist auch hier eine besondere Stellung innerhalb der Gemeinschaft ein.²⁰⁹⁸ Der Geist verbindet Vater und Sohn in freier Übereinstimmung.²⁰⁹⁹ Wie jedoch deutlich wurde, betont Pannenberg, dass letztlich jede Person den anderen als Gott gegenübertritt. Somit hat jede Person ihre eigene ‚Sonderstellung‘ (II.3.2).

Der symbiotischen Lebensgemeinschaft der drei göttlichen Personen entspricht die Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft. Diese wird – ähnlich wie bei Jüngel – durch das

²⁰⁸⁹ Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 214. „Im trinitarischen Dogma ist der Gedanke, dass Gott sich selbst gegenüber auch anders zu sein vermag und das Anderssein bejaht, es also nicht als Tortur empfindet, sondern das Anderssein als eine zu bejahende Größe wahrnimmt – im trinitarischen Dogma ist diese Einsicht in unüberbietbarer Weise formuliert.“ Jüngel, Disput über Schöpfung, 31.

²⁰⁹⁰ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 21.

²⁰⁹¹ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 215.

²⁰⁹² Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 44.

²⁰⁹³ Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 107.

²⁰⁹⁴ Vgl. Jüngel, Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens, 86.

²⁰⁹⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 415.

²⁰⁹⁶ Vgl. a. a. O., 421.

²⁰⁹⁷ A. a. O., 353. Siehe auch II.2.1. und II.2.4.1.

²⁰⁹⁸ Vgl. a. a. O., 463.

²⁰⁹⁹ Vgl. Pannenberg, ST II, 45.

IV. Diskussion

Wirken des Heiligen Geistes am Menschen ermöglicht.²¹⁰⁰ Es wurde bereits als Problem markiert, dass der Geist bei Pannenberg sowohl das Wesen Gottes als auch die Person des Heiligen Geistes meinen kann und keine klare terminologische Unterscheidung getroffen wird (II.3.1).

Eine terminologische Verbindung zwischen Bracken und Pannenberg ist die Rede von dem Kraftfeld der Gemeinschaft Gottes.²¹⁰¹ Bracken spricht von der Gemeinschaft Gottes sowohl grundlegend als *society*, aber auch von den drei göttlichen Personen in ihrer *community*. Der Begriff der *society* verweist zurück auf seine panentheistische Kosmologie, da hier die *societies* die Stellung klassischer Substanzen einnehmen. Auch Gott ist eine *society* in diesem Verständnis (III.1.2). Es wird kein expliziter Unterschied zwischen den beiden Bezeichnungen der Gemeinschaft gemacht; daher ist von einer synonymen Verwendung auszugehen.

Die Gemeinschaft (*community*) der drei göttlichen Personen ist ein Prozess gegenseitiger Interpretation, eine „activity of interrelating“²¹⁰². Diese kann auch als Liebe bezeichnet werden.²¹⁰³ Darin sieht sich Bracken einer Meinung mit Jüngel,²¹⁰⁴ was jedoch eine zu kurz greifende Vereinnahmung der viel komplexeren interpersonalen Beziehungen der drei göttlichen Personen bei Jüngel ist. Bracken nimmt an, dass die drei göttlichen Personen sich selbst und die anderen vollkommen kennen. Vollkommene gegenseitige Kenntnis impliziert vollkommene Liebe.²¹⁰⁵ Hier wird die oben festgestellte Tendenz zur Minimierung der Unterschiedenheit der Personen erneut deutlich.

Auch bei Bracken ist der Geist maßgeblich für die Gemeinschaft der Personen verantwortlich. Er ermöglicht die Interaktion zwischen Vater und Sohn, da er beide dazu energetisiert, sie selbst und eine Gemeinschaft zu sein.²¹⁰⁶ Ebenso antizipiert der Geist die wahre Gemeinschaft der Schöpfung mit Gott, da er die Geschöpfe zu einer dem *initial aim* entsprechenden Selbstkonstitution inspiriert.²¹⁰⁷

Somit ist deutlich geworden, dass alle drei Autoren die Gemeinschaft als Beziehungsgeschehen zwischen den drei Personen auffassen, bei dem der Geist eine verbindende Rolle einnimmt.

²¹⁰⁰ Vgl. Pannenberg, *Anthropologie*, 71.

²¹⁰¹ Vgl. Pannenberg, *ST I*, 415.

²¹⁰² Bracken, *Subsistent Relations*, 195.

²¹⁰³ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology*, 225.

²¹⁰⁴ Vgl. zur Beschreibung der selbstschenkenden Liebe beispielsweise Jüngel, *GaGdW*, 435.

²¹⁰⁵ Vgl. Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology*, 226.

²¹⁰⁶ Vgl. Bracken, *Society and Spirit*, 134; Bracken, *Process Philosophy and Trinitarian Theology – II*, 89.

²¹⁰⁷ Vgl. Bracken, *Panentheism from a Process Perspective*, 102; Bracken, *The Field Metaphor in Ervin Laszlo's Philosophy and in Neo-Whiteheadian Metaphysics*, 311.

3.4 Die Unendlichkeit und die Allgegenwart

Wie die Einzeldarstellung verdeutlicht hat, nimmt bei Pannenberg der Gedanke der wahren Unendlichkeit eine zentrale Stellung für sein Allmachtsverständnis ein (II.3.3.4). Die Eigenschaften Gottes – Heiligkeit (II.3.3.1), Ewigkeit (3.3.2), Allgegenwart (3.3.3) – sind alle als Manifestationen dieser Unendlichkeit zu verstehen.²¹⁰⁸ Die geoffenbarte Liebe Gottes ist die Einheit all dieser Eigenschaften als Einheit des wahrhaft Unendlichen.²¹⁰⁹ Gott umfasst das von sich Verschiedene, das Endliche und Profane. Der Geist bringt sogar dieses Andere hervor.²¹¹⁰ Dabei besteht eine besondere Verbindung von Allgegenwart und Allmacht, da Pannenberg davon ausgeht, dass jemanden oder etwas zu erhalten, das Dasein des Seienden *und* die Anwesenheit des Erhalters bei diesem Seienden voraussetzt.²¹¹¹ Allgegenwart ist somit die Voraussetzung für Allmacht, aber auch für Allwissenheit. Hier wurde – im Anschluss an Schole – bereits als kritischer Punkt markiert, dass Allgegenwart zu allen Orten und Zeiten eigentlich bedeutet, dass Gott nur dem Inhalt, nicht aber dem Verlauf der Zeit gegenwärtig ist.²¹¹² Nun ist zu fragen, wie sich dieses Konzept zum Gottesverständnis der anderen beiden Autoren verhält.

Anders als bei Pannenberg nimmt der Unendlichkeitsbegriff bei Jüngel keine besondere Stellung ein. Zudem ist Jüngel bereit, die umfassende Allgegenwart Gottes einzuschränken (I.3.1). Er distanziert sich von einem schlechthin allgegenwärtigen Wesen Gottes, da dieses seiner Ansicht nach des Mangels ‚ermangele‘.²¹¹³ Einem solchen Wesen fehlt gerade die Positivität des göttlichen Seins. Jüngel denkt die Allmacht gerade als „Entzug seiner Allgegenwart und die Gegenwart Gottes auch als Entzug seiner Allmacht“²¹¹⁴. Gottes Anwesenheit kann immer nur zugleich mit seiner Abwesenheit erfahren werden, da Gott im Wort und somit als Abwesender anwesend wird.²¹¹⁵ Allein das Wort ist damit der Ort der Denkbare Gottes, da der Mensch zuerst von Gott angesprochen wird, bevor er einen Gottesgedanken bildet.²¹¹⁶

Jüngel bezieht sich in kritischer Würdigung auf Pannenbergs Ewigkeitsbegriff. Auch dieser wird bei Pannenberg als Manifestation der Unendlichkeit verstanden – Ewigkeit ist umfassende Gegenwart zu allen Zeiten. Laut Jüngel ist dies bereits ein Schritt in die richtige Richtung, da

²¹⁰⁸ Vgl. Pannenberg, ST I, 482.

²¹⁰⁹ Vgl. a. a. O., 480.

²¹¹⁰ Vgl. a. a. O., 433.

²¹¹¹ Vgl. Pannenberg, ST II, 50.63.

²¹¹² Vgl. Schole, Der Herr der Zeit, 44;50.

²¹¹³ Vgl. Jüngel, GaGdW, 162.

²¹¹⁴ A. a. O., 137.

²¹¹⁵ Vgl. a. a. O., 222.

²¹¹⁶ Vgl. a. a. O., 210.

IV. Diskussion

die Bestreitung der Zeitlosigkeit Gottes trinitarisch gedacht werde, dies sei aber noch nicht gründlich genug geschehen.²¹¹⁷ Bei Jüngel ist die Ewigkeit Gottes die innertrinitarische Selbstentsprechung Gottes in Eintracht der drei göttlichen Personen.²¹¹⁸ In dieser Entsprechung geschieht ein dauerhaftes ‚Sich-Zeit-Einräumen‘ Gottes, das als Ewigkeit bezeichnet wird. In der Offenbarung als geschichtliches Ereignis geschieht dann „Ewigkeit im Augenblick“²¹¹⁹ (I.3.4).

Bracken schließlich versteht entsprechend seinem metaphysischen Ansatz auch die Unendlichkeit Gottes als Aktivität.²¹²⁰ Sie ist ein immerwährender Prozess der *creativity*, der nicht statisch zu denken ist.²¹²¹ Die drei Personen stehen in einem unaufhörlichen Prozess miteinander, in dem sie Veränderungen erleben können. Die Veränderlichkeit dieses Prozesses wird durch die gleichbleibenden Beziehungen der drei göttlichen Personen zueinander ausgeglichen (III.3.1). Dementsprechend bestimmt Bracken auch Ewigkeit als „dynamic togetherness of past, present and future“²¹²² (III.1.3).

Im Unterschied zu Pannenberg verbindet Bracken mit der Allgegenwart Gottes nicht auch seine Allwissenheit und Allmacht. Gott ist laut Bracken nicht allwissend, da er kein Wissen über die zukünftigen Entscheidungen der Geschöpfe hat²¹²³ (III.2.1). Gott ist nicht *die* Unendlichkeit, aber die „transformational matrix“ – eine andere Bezeichnung für das *extensive continuum* – ist von göttlicher Natur und als solche die ontologische Quelle der Existenz von Gott als personales Wesen und aller Geschöpfe. Diese Matrix ermächtigt Gott, Gott zu sein, und die Geschöpfe, sie selbst zu sein. Unendlichkeit ist demnach etwas, in dem alles gründet, aber nicht direkt Gott selbst in seiner Personalität.²¹²⁴ Als nicht personales Prinzip ist diese unendliche Matrix nicht anbetungswürdig; dies ist nur der personale Gott.²¹²⁵ Trotzdem nimmt Bracken an, dass sich Gott als *extensive continuum* über die gegenwärtige Raumzeit hinaus über alle vergangenen und zukünftigen Welten erstreckt und auf diese Weise als unendlich zu bezeichnen ist²¹²⁶ (III.3.2).

Bracken vertritt explizit und programmatisch ein panentheistisches Ineinander von Gott und Welt.²¹²⁷ Die Welt ist in Gott, daher ist er ihr immer gegenwärtig. Pannenberg wurde eine

²¹¹⁷ Vgl. Jüngel, Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens, 83.

²¹¹⁸ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 87.

²¹¹⁹ Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 111.

²¹²⁰ Vgl. Bracken, The Divine Matrix, 129.

²¹²¹ Vgl. a. a. O., 65.

²¹²² Bracken, The World in the Trinity, 226.

²¹²³ Vgl. Bracken, Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity, 174.

²¹²⁴ Vgl. Bracken, The Divine Matrix, 130

²¹²⁵ Vgl. a. a. O., 136.

²¹²⁶ Vgl. a. a. O., 65.

²¹²⁷ Vgl. z. B. Bracken, Foundational Principles for an Organically Constituted World, 128.

panentheistische Tendenz seiner Theologie lediglich unterstellt.²¹²⁸ Bracken selbst sieht sich hier einer Meinung mit Pannenberg.²¹²⁹ Pannenberg distanziert sich jedoch in seiner Aufnahme der Allgegenwart von einem Verständnis des Wesens Gottes, das „durch das ganze Weltall ausgedehnt“²¹³⁰ verstanden wird. Die Gegenwart Gottes wird als umfassendes, ewiges Kraftfeld vorgestellt.²¹³¹ Auf die scheinbare Gemeinsamkeit des Feldbegriffs zwischen Bracken und Pannenberg wurde bereits eingegangen (IV.3.2.1). Letzterer schreibt: „Gottes Gegenwart durchdringt vielmehr und umfasst alle Dinge.“²¹³² Es ist hier jedoch zu Recht zu fragen, inwiefern sich Gott und die Welt dann im Eschaton noch unterscheiden.²¹³³

Somit wird deutlich, dass Pannenberg die Unendlichkeit und die Allgegenwart als Voraussetzung der Allmacht versteht. Jüngel hingegen denkt die Allgegenwart weniger absolut. Die Anwesenheit Gottes wird stärker von seinem Anwesend-*werden* als Ereignis her gedacht. Bracken hat ein Allgegenwertsverständnis, das dem Pannenberg's scheinbar recht nahekommt. Für ihn folgt jedoch keine Allmacht aus diesem Verständnis, sondern vielmehr ein andauernder Prozess der gegenseitigen Beeinflussung zwischen Gott und Welt.

IV.4. Anthropologische Grundgedanken

Wie in den Einzelbetrachtungen soll nun nach den anthropologischen Konsequenzen und Annahmen gefragt werden, die aus dem vorgestellten trinitarischen (All)machtsgedanken bei den drei Autoren folgen. Es wird zunächst auf das Glaubensverständnis und dann auf die Haltung der Autoren zu Wundern und Gebetswirksamkeit eingegangen. Letzteres kann als Prüf stelle, als Kondensierungspunkt, des Machtverständnisses verstanden werden.

4.1 Glaube

Alle drei Autoren gehen, wie gezeigt wurde, davon aus, dass der Mensch im Glauben in der Gott entsprechenden Weise lebt. Dabei wird dies mit dem Begriff der Person verbunden, der jedoch unterschiedlich expliziert wird.

²¹²⁸ Murrmann-Kahl charakterisiert Pannenberg's Konzept insgesamt als ‚theozentrischen Panentheismus‘ (vgl. Murrmann-Kahl, ‚Mysterium trinitatis‘?, 164; 201). Gott und Welt werden dadurch, so die Kritik, zu Momenten in einem übergeordneten Prozess (vgl. a. a. O., 205). „Der Intention nach geht es Pannenberg freilich darum, mittels immanenter und ökonomischer Trinität einen theo-logischen Panentheismus durchzuführen, der die Würdigung der Selbständigkeit des Geschöpf's inkludiert“ (a. a. O., 170).

²¹²⁹ Vgl. Bracken, *The world in the trinity*, 160.

²¹³⁰ Pannenberg, *ST I*, 444.

²¹³¹ Vgl. ebd.

²¹³² A. a. O., 445.

²¹³³ Vgl. Grenz, *Reason for Hope*, 185.

IV. Diskussion

Zudem wird in allen drei Konzepten der Glaube mit dem Handeln des Heiligen Geistes verbunden, und das Problem der Sünde als Aufstand des Menschen gegen das rechte Gottesverhältnis wird eingeführt. Dabei fällt auf, dass Jüngel und Pannenberg eine grundlegende Passivität des Menschen annehmen. Wirklich freies Handeln ist schöpferisches Handeln, das allein Gott wirken kann. Geschöpfliche Spontanität ist für Pannenberg wenigstens teilweise eine Illusion. Dem steht ein viel aktivistischeres Menschenbild bei Bracken gegenüber.

Sowohl bei Pannenberg als auch bei Jüngel findet sich der Gedanke des Menschen als exzentrisches Wesen. Dabei nimmt Pannenberg die philosophische Anthropologie programmatisch auf, während Jüngel vom Offenbarungsgeschehen her denkt.²¹³⁴ Es sei hier erneut kurz auf die einzelnen Autoren in ihrem Gegenüber einzugehen, um die Unterschiede zu erläutern, die über die genannten Gemeinsamkeiten hinaus von Relevanz sind.

Jüngel geht davon aus, dass der Mensch in Glaube, Liebe und Hoffnung der göttlichen Selbstbewegung des Seins Gottes im Kommen entspricht. Dabei versucht er sowohl die grundlegende Passivität des Menschen gegenüber Gott als auch seine Selbstständigkeit als geschenkte Freiheit zu behaupten. Dies wurde bereits als unausgeglichene Spannung markiert.²¹³⁵

Als Person hat der Mensch eine eigene Würde, ist aber auch ein Geheimnis.²¹³⁶ Personsein als Sein in Beziehung drückt aus, dass der Mensch durch das Andere seiner selbst – letztlich Gott – konstituiert wird.²¹³⁷ Darin ist er ein ‚ek-zentrisches‘ Wesen.²¹³⁸ Die Identität einer Person ist „das Ganze einer Geschichte“²¹³⁹. Dies erinnert an Pannenberg, bei dem Ganzheitsfiguren im Denken eine zentrale Stellung einnehmen.

Der Mensch lebt immer im Gottesverhältnis.²¹⁴⁰ Entweder er unterscheidet sich im Glauben auf rechte Weise von Gott oder er wehrt sich gegen seine geschöpfliche Passivität und strebt in die Verhältnislosigkeit, die der Tod ist.²¹⁴¹

Durch den Glauben als das rechte Unterscheiden von Gott und Mensch wird der Mensch von sich selbst als dem Sünder befreit zu einem neuen Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis. Für den Menschen ist der Glaube somit das Entstehen von Freiheit als einer Freiheit zur

²¹³⁴ Vgl. Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 142.

²¹³⁵ So z. B. Murrmann-Kahl, ‚Mysterium trinitatis‘?, 232.

²¹³⁶ Vgl. Evers, ‚Heilig öffentlich Geheimnis‘, 141.

²¹³⁷ Vgl. Jüngel, Befreiende Freiheit, 23.

²¹³⁸ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 217.

²¹³⁹ Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 237.

²¹⁴⁰ Vgl. Jüngel, Befreiende Freiheit, 23. Der Mensch ist notwendig auf den mehr als notwendigen Gott angewiesen.

²¹⁴¹ Vgl. a. a. O., 19.

IV. Diskussion

Selbstbestimmung mit Verzicht auf Selbstbegründung.²¹⁴² Es kann jedoch nach der Identität des Menschen vor und im Glauben gefragt werden.

Der Glaube befreit zur wahren Selbstbestimmung als Sich-bestimmen-Lassen. Gerade aus der Annahme der eigenen Passivität gegenüber Gott erwächst menschliche Aktivität in der Welt.²¹⁴³ Der befreite Mensch kann selbst befreiend wirken. So kommt ein ethisches Moment in den Glaubensbegriff hinein. Die zwischenmenschliche Gemeinschaft gewinnt im Glauben eine ähnliche Struktur wie die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen im gegenseitigen Anderssein.²¹⁴⁴ Der Glaube ist inhärent ein gemeinschaftliches Ereignis.²¹⁴⁵ Hier kann kritisch gefragt werden, wie das ethische Handeln nicht-gläubiger Menschen zu beurteilen ist. Ist kein wirklich ethisches Handeln ohne rechte Gotteserkenntnis – die ja rechte Selbsterkenntnis voraussetzt – möglich? Das scheint der Lebensrealität doch zu widersprechen.

Jüngel nimmt an, dass der Glaube durch den Heiligen Geist gewirkt wird. Dies wird als ein lockendes, verführendes Handeln beschrieben. Dies erinnert an prozesstheologisches Denken. Die Liebe, die Gott ist, ist weltlich ohnmächtig und handelt damit auch nicht weltlich mächtig. Sie ist vielmehr eine verführerische Macht, die mächtiger ist als die Mächte der Welt, deren Macht aber in Verborgenheit, in der Gott innerweltlich ist, gehüllt ist. Die Macht Gottes ist ein Bekenntnis des Glaubens, der ermächtigt wurde, in der Ohnmacht der Liebe die Allmacht der Liebe zu erkennen.²¹⁴⁶ Somit ist Gott nicht ohnmächtig wie in der Prozesstheologie, sondern nur in eine Verborgenheit gehüllt, die seine eigentliche Mächtigkeit in der Welt verdeckt. Das Verführen Gottes ist dann nicht der schwache Versuch eines ohnmächtigen Gottes, der leicht ignoriert werden kann, sondern das mächtige Handeln Gottes, das nicht tyrannische Überrumpfung, sondern Mitnahme des Menschen zu Gott ist.

Auch Pannenberg versucht die Freiheit des Menschen, seine Passivität Gott gegenüber und die Allmacht Gottes zu vermitteln. Hier nimmt der Personenbegriff eine zentrale Stellung ein, da dieser auf die göttlichen und die menschlichen Personen angewandt wird. Der Personenbegriff ist bei Pannenberg somit ein sowohl eschatologischer wie auch pneumatologischer Begriff, der weder vom Menschen auf Gott noch von Gott auf den Menschen übertragen wird, sondern die strukturelle Bezogenheit der göttlichen Personen aufeinander und des Menschen auf Gott beschreibt.²¹⁴⁷

²¹⁴² Vgl. Jüngel, GaGdW, 220.

²¹⁴³ Vgl. Jüngel, Zum Wesen des Christentums, 16. Vgl. auch Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 117.

²¹⁴⁴ Vgl. Jüngel, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, 223.

²¹⁴⁵ Vgl. Jüngel, Meine Theologie, 13.

²¹⁴⁶ Vgl. Jüngel, GaGdW, 543.

²¹⁴⁷ Vgl. Munteanu, Was ist der Mensch?, 149.

IV. Diskussion

„Person“ beschreibt eine Ganzheit des Selbstseins, die von den göttlichen Personen durch ihre besondere Lebensgemeinschaft in vollkommener Weise verwirklicht wird. Eine Person ist durch ihre Freiheit in ihrer Ganzheit verborgen und damit unverfügbar. „Gott“ ist laut Pannenberg immer bereits personal und darin das Gegenteil eines vorhandenen Wesens.²¹⁴⁸ Jede Person unterscheidet sich im göttlichen wie im menschlichen Bereich von der Gottheit (II.4.1).

Der Mensch ist dazu bestimmt, sich wie Jesus von Gott zu unterscheiden und sich ihm entsprechend unterzuordnen. Freiheit und Macht Gottes sind kein Gegensatz, weil sich die Freiheit und die menschliche Selbstständigkeit, seine subjektive Handlungsfähigkeit, aus der Zukünftigkeit, Unverfügbarkeit und Freiheit Gottes – seiner Allmacht und Allgegenwart – gewinnt.²¹⁴⁹

Der Bruch in der Gottesbeziehung, die Sünde, wird bei Pannenberg als Aufstand des Menschen gegen seine eigene Geschöpflichkeit und seine Endlichkeit verstanden. Der Mensch verselbstständigt sich und verfehlt damit seine Bestimmung zur Exzentrizität.²¹⁵⁰

Das rechte Gottesverhältnis hat sich in Jesus verwirklicht, der sich auf die rechte Weise von Gott als dem Vater unterschieden hat. Durch den Heiligen Geist wird den Menschen Anteil an der Sohnschaft gegeben, durch die sie ihre Bestimmung zur wahren Selbstunterscheidung verwirklichen können. Der Geist ist demnach das Medium der Gegenwart eigener Identität, da er zur Exzentrizität und damit zur Antizipation – der Gegenwartsform eschatologischer Vollkommenheit – befähigt.²¹⁵¹

Auch bei Pannenberg resultiert aus dem rechten Gottesverhältnis ein neues Welt- und Selbstverhältnis des Menschen. Aus der Beziehung zu Gott gewinnt der Mensch Handlungsorientierung, da er aus dem antizipierten Entwurf seiner Ganzheit Orientierung für die Gegenwart erhält. Auch hier hat der Glaube somit eine ethische Pointe.

Wie deutlich geworden ist, gründet sich bei Pannenberg menschliche Selbstständigkeit, Freiheit und ethisches Handeln in der Allmacht Gottes, da nur ein allmächtiger Gott in der Lage ist, selbstständig handelnde, denkende Geschöpfe – Personen – neben sich ins Dasein zu rufen und zu ermächtigen.

Während bei Jüngel und Pannenberg die Annahme eigener Passivität für den Menschen im Fokus stand, ist bei Bracken vielmehr die Aktivität des Menschen im Vordergrund. Auch Bracken sieht in der Personalität die Bestimmung des Menschen. Diese verwirklicht sich aber

²¹⁴⁸ Vgl. Pannenberg, Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, 43.

²¹⁴⁹ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 299.

²¹⁵⁰ Vgl. Pannenberg, ST II, 38.

²¹⁵¹ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, 513; Munteanu, Was ist der Mensch?, 188.

IV. Diskussion

in der aktiven freiheitlichen Teilnahme am gemeinschaftlichen Leben.²¹⁵² Seinem metaphysischen Ansatz entsprechend ist nicht der einzelne Mensch, sondern Menschen in Gemeinschaft – entweder die ganze Schöpfung oder die Gemeinde als Leib Christi – das Ebenbild Gottes.²¹⁵³

Der Mensch als *society* hat viel größere Handlungsfreiheit, als dies bei den anderen beiden Autoren angenommen wird. Trotzdem betont Bracken, dass der Mensch nur durch Annahme seiner Angewiesenheit auf Gott aus der Sünde, der Gottesferne, befreit wird.²¹⁵⁴ Es ist jedoch der Mensch, der dem *initial aim* Gottes folgen muss – wenn auch durch den Heiligen Geist gelockt. Gott handelt respektvoll und in keiner Weise gewaltvoll oder zwingend. Je mehr der Mensch dem *initial aim* folgt, desto freier werden seine eigenen, personalen Entscheidungen.²¹⁵⁵ Der Geist wirkt *nur* vertrauensstiftend, nicht glaubensstiftend.²¹⁵⁶

Die göttliche Personalität hat ethischen Vorbildcharakter für die Menschen. Dem Wesen Gottes, der *creativity*, entsprechend soll der Mensch „more creatively“²¹⁵⁷ leben.

Da Gott bei Bracken nicht allwissend ist, ergibt sich keine Spannung zwischen Vorsehung und Freiheit des Menschen. Der Mensch kann sich für oder gegen das Angebot Gottes entscheiden. Gott ist dieser Entscheidung in gewisser Weise ausgeliefert. Bracken sieht darin kein Problem. Nach der eingehenden Betrachtung legt sich jedoch der Verdacht auf Selbsterlösung nahe. Somit wird deutlich, dass trotz der eingangs dargestellten Gemeinsamkeiten doch entscheidende Unterschiede zwischen den Konzepten der drei Autoren bestehen.

4.2 Gebet und Wunder – worauf können wir hoffen?

Im Folgenden soll nach dem Verständnis von Gebet und Wunder gefragt werden. Beides hängt damit zusammen, was Gott als Handelndem zugetraut wird und wie seine Macht verstanden wird.

4.2.1 Gebet

Nach den Einzelbetrachtungen lässt sich schließen, dass das Gebet bei allen drei Autoren eine Haltung des Menschen ist, die sich aus dem Glauben als rechtem Gottesverhältnis ergibt. Dabei findet sich die Bitte als die Urform des Gebetes bei Jüngel (I.4.4) und bei Pannenberg (II.4.2),

²¹⁵² Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 18.

²¹⁵³ Vgl. Bracken, *Images of God within Systematic Theology*, 369.

²¹⁵⁴ Vgl. Bracken, *The Triune Symbol*, 54.

²¹⁵⁵ Vgl. a. a. O., 64.

²¹⁵⁶ Vgl. Bracken, *Christianity and Process Thought*, 137.

²¹⁵⁷ A. a. O., 138.

IV. Diskussion

wenn auch bei Letzterem die Bitte gleichrangig neben dem Dank steht. Bei Bracken ist es vielmehr die Stille, in der der Mensch ruhig wird vor Gott und auf das *initial aim* hören kann (III.4.2).

Alle drei wehren sich gegen ein ‚magisches‘ Gebetserfüllungsverständnis. Die Gebetserfüllung wird bei Jüngel eschatologisch beantwortet, da alle Wünsche letztlich auf das Heilsversprechen Gottes führen, das sich bereits in Jesus erfüllt hat.²¹⁵⁸ Bei Pannenberg ist das Gebet als anbetende Haltung des Menschen ebenfalls nicht auf konkrete Erfüllung einzelner Wünsche ausgerichtet. Letztlich führt das Wissen um Gottes schöpferisches Erhaltungshandeln zu einer dankbaren Haltung. Alles, was erbittet werden kann, wird im Vaterunser zusammengefasst.²¹⁵⁹ Bracken betont in einem ähnlichen Gestus, dass Gott auf die Gebete der Gläubigen antwortet, dies aber leiser und subtiler tut, als möglicherweise erwartet wird. Das Gebet ist eine Übung für den Menschen, den Willen Gottes und sein subtiles Handeln (oder eher Handlungsangebot) wahrzunehmen.²¹⁶⁰

4.2.2 Wunder

Dementsprechend haben alle drei Autoren kein ‚magisches‘ Wunderverständnis, auch wenn die neutestamentlichen Wundererzählungen durchaus in ihrer Wirklichkeit gedeutet werden. Jüngel sieht im Glauben das einzige Wunder, das wir gegenwärtig erleben dürfen.²¹⁶¹ Seinem Weltbild entsprechend betont Pannenberg, dass alles kontingent ist und daher letztlich alles als Wunder verstanden werden kann.²¹⁶² Das relativiert die Rede von Wundern und immunisiert Pannenberg gegen eine echte Antwort auf die Frage nach der gegenwärtigen Möglichkeit wundersamer Ereignisse. In ähnlicher Weise sind Wunder bei Bracken auch Interpretationsgegenstand. Er schließt sie nicht aus, auch wenn das Verständnis von Ereignissen als Wundern eine religiöse Hypothese ist.²¹⁶³

²¹⁵⁸ Vgl. Jüngel, Was heißt beten?, 403.

²¹⁵⁹ Vgl. Pannenberg, ST III, 235.

²¹⁶⁰ Vgl. Bracken, The Triune Symbol, 114.

²¹⁶¹ Vgl. Jüngel, GaGdW, 41. Hier steht wahrscheinlich Bultmanns Wunderverständnis im Hintergrund, auch wenn Jüngel sich nicht explizit auf ihn bezieht. Siehe beispielsweise Bultmann, Die Frage des Wunders, 220.

²¹⁶² Vgl. Pannenberg, ST II, 62.

²¹⁶³ Vgl. Bracken, Actions and Agents, 1005. Bracken selbst verwendet den Begriff der Hypothese, der stark mit Pannenberg verbunden ist. Er macht den Bezug zwar nicht deutlich, aber er könnte durchaus impliziert sein.

V. Thesen zur trinitarischen Allmacht

Nachdem nun ausführlich die Ansätze Jüngels, Pannenberg's und Brackens diskutiert wurden, sollen die Erkenntnisse dieser Beschäftigung in Thesen zu einer „trinitarischen Allmacht“ zusammengefasst werden. Dabei soll es um die eingangs erläuterte Fragestellung gehen, wie die Allmacht Gottes als die Macht des dreieinigen Gottes zu verstehen ist. Die Thesen ergeben sich in ihrer Systematik aus dem zuvor Besprochenen, gehen aber ihrem Anspruch nach darüber hinaus.

1. Die Allmacht ist eine essenzielle Eigenschaft Gottes.
2. Gottes allmächtiges Handeln umfasst wesentlich das initiale, erhaltende und vollendende Schöpfungshandeln.²¹⁶⁴
3. Die drei göttlichen Personen sind *eines Wesens*. Folglich üben sie die wesentliche Eigenschaft der Allmacht gemeinsam aus.
4. Das allmächtige Handeln kann auf die drei Personen aufgeteilt werden, aber niemals in strikter Trennung. Auch in ihrem Handeln bleiben die drei Personen *ein* Gott, der sich uns handelnd selbst mitteilt.
5. Die Allmacht ist die Macht der Liebe, die das Wesen Gottes ist.
6. Die Allmacht ist unendlich. Im Anschluss an Pannenberg muss betont werden, dass Unendlichkeit die Endlichkeit nicht als Gegensatz ihrer selbst hat, sondern diese als wahre Unendlichkeit miteinschließt.²¹⁶⁵ Allmacht steht somit nicht im Gegensatz zur Ohnmacht, sondern umfasst diese und transzendiert Macht und Ohnmacht.
7. Die Allmacht ist überströmende Liebe.
 - a. Sie teilt sich selbst mit, ohne sich zu verlieren. Sie ist im Anschluss an Jüngel ein „kommunikables Attribut“²¹⁶⁶. Gott bevollmächtigt die Geschöpfe, neben sich und für sich selbst in Freiheit und Selbstbestimmung zu sein. Dies kann nur der wahrhaft allmächtige Gott, der sich verschenkt, ohne sich zu verlieren. Darin ist Gott die Liebe.
 - b. Die Allmacht kann der Liebe weder über- noch untergeordnet werden. Sie ist eine essenzielle Eigenschaft des Wesens der Liebe Gottes.

²¹⁶⁴ „In der Allmacht Gottes ist die Möglichkeit der Welt und der die Welt ausmachenden Begebenheiten ihrer Geschichte ebenso begründet wie ihre Wirklichkeit.“ Pannenberg, ST I, 453.

²¹⁶⁵ Vgl. Pannenberg, ST I, 430. Siehe auch II.3.3; IV.3.4

²¹⁶⁶ Vgl. Jüngel, Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, 269. „Jeder schöpferische Akt göttlicher Allmacht ist als solcher ein Akt göttlicher Liebestätigkeit, der nicht nur Wirklichkeit als verwirklichte Möglichkeit setzt, sondern mit jeder Wirklichkeit noch mehr Möglichkeit schafft.“ Jüngel, GaGdW, 465.

8. Allmacht ist Freiheit. In seiner Allmacht ist Gott an nichts anderes gebunden.
 - a. Die göttlichen Personen sind in Freiheit aneinandergebunden. Die Beziehung zueinander macht sie zu dem, was sie sind.
 - b. Gott hat sich uns aus einer freien Entscheidung heraus offenbart. Gott ist sich und seinem Heilsversprechen an uns treu. Wir sollen uns an den *deus revelatus* halten und nicht über den *deus absconditus* verzweifeln.²¹⁶⁷ Der sich uns offenbarte Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Dunkelheit des verborgenen Gottes, der alles in allem wirkt, müssen wir aushalten.
9. Die Rede von der Allmacht ist ein Bekenntnis. Gott die Allmacht zuzusprechen bedeutet, an der Hoffnung auf sein errettendes, vollendendes Handeln festzuhalten. Die Allmacht beschreibt inhärent die soteriologische Qualität des göttlichen Handelns. Nur der allmächtige Gott steht über den Mächten dieser Welt, den Mächten der Sünde und der Endlichkeit, und kann diese allein überwinden. Somit ist die Allmacht nicht einfach unbestimmt viel Macht, sondern ist auf das Heil der Geschöpfe ausgerichtet als noch zu vollendendes Handeln des Gottes, der sich uns in Jesus Christus als dreieiniger Gott offenbart hat.
10. Die Freiheit des Menschen steht folglich nicht im Gegensatz zu Gottes Macht und Gottes Freiheit, sondern wird erst durch diese begründet. Gottes mächtiges Handeln – in Offenbarung, Erhaltung und Vollendung – macht den Menschen wahrhaft frei.
11. Die Rede von der Allmacht impliziert auch die Herrschaft Gottes als ausgeübte Form seiner Macht. Die Weltregierung Gottes als andauerndes Handeln Gottes ist die präsentische Gegenwart des Reiches, das sich eschatologisch vollständig offenbaren wird.
12. Die Allmacht ist somit auf die Vollendung in der Zukunft ausgerichtet. Erst dann wird sie sich – genau wie Gott selbst als die Liebe – unzweideutig offenbaren.
13. Im Glauben an den allmächtigen Gott kann der Mensch im Gebet vor ihn treten und auf mächtige Antworten auf sein Gebet hoffen.²¹⁶⁸
14. Die Wunder, von denen die Bibel erzählt, sind Zeichen der Macht Gottes. Als solche geschahen und geschehen sie immer allein durch den Willen Gottes und können vom Menschen nicht erwartet oder provoziert werden.

Wie bereits in der Einleitung deutlich wurde, ist sowohl die Allmacht als auch die Trinität durchaus in die Kritik geraten. Die vorliegende Studie hat verdeutlicht, welche Relevanz beide

²¹⁶⁷ Vgl. Luther, Daß der freie Wille nicht sei, 108.

²¹⁶⁸ Vgl. Körtner, Die alles bestimmende Wirklichkeit, 87f.

V. Thesen zur trinitarischen Allmacht

in ihrem Zusammenspiel in den Konzepten großer Theologen des letzten Jahrhunderts einnehmen, und umreißt ausgehend davon ein Verständnis trinitarischer Allmacht.

An diese Studie könnte nun eine weiterführende Beschäftigung und Anwendung der Ergebnisse auf andere Themenbereiche der Dogmatik folgen. Dies konnte noch nicht geleistet werden. Dabei würden sich Pneumatologie und Christologie besonders nahelegen. Die Macht des Geistes und die Bedeutung Christi für die Macht des trinitarischen Gottes wurden zwar bereits thematisiert, könnten aber eigenständige Themen im Anschluss an die vorliegende Arbeit sein.

VI. Literaturverzeichnis

Im Folgenden werden zunächst die Titel der drei betrachteten Autoren genannt, dann die darüberhinausgehende Literatur. Die Abkürzungen, die in den Fußnoten verwendet wurden, stehen in Klammern hinter dem Titel.

VI.1 Eberhard Jüngel

„Auch das Schöne muss sterben“ — Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984): 106-126.

Art. Böse, das. V. Dogmatisch, in: Betz, Hand Dieter u.a. (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (⁴RGG). Bd. 1 A-B, Tübingen 1998, 1707-1708.

Art. Glaube, IV. Systematisch-theologisch, in: Betz, Hand Dieter u.a. (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (⁴RGG). Bd. 3 F-H, Tübingen 2000, 953-974.

Befreiende Freiheit – als Merkmal christlicher Existenz, in: Ders., *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz. Zwei Texte*, Stuttgart 2003, 9-35.

Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens, Stuttgart 2002.

Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg (1975), Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, 158-177.

Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen ⁵2006.

Das jüngste Gericht als Akt der Gnade, in: Ders., *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz. Zwei Texte*, Stuttgart 2003, 39-73.

Das Sakrament – was ist das?, in: Ders., u. Rahner, Karl (Hg.), *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Freiburg/Basel/Wien 1971, 11-61.

Das Verhältnis von ‚ökonomischer‘ und ‚immanenter‘ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte (1975), in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, 265-275.

VI. Literaturverzeichnis

- Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie (1970), in: Ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*, Tübingen 2000, 179-188.
- Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens (1984), in: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen 2003, 163-182.
- Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens (1997), in: Ders., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen 2000, 205-230.
- Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre (1969), in: Ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*, Tübingen 2000, 206-233.
- Disput über Schöpfung. Mit Peter Sloterdijk, in: *Jahrbuch Verein Ausstellungshaus für christliche Kunst*, München 2001, 23-37.
- Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive, in: Drehsen, Volker u. Henke, Dieter u.a. (Hg.), *Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum 70. Geburtstag*, Berlin 1997, 353-367.
- Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie (1977), in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, 198-201.
- Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns (1985), in: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen 2003, 16-77.
- Gott – als Wort unserer Sprache, *Evangelische Theologie* 29 (1969): 1-24.
- Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie (1975), in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, 193-197.
- Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2010. (GaGdW)

VI. Literaturverzeichnis

- Gottes Geduld - Geduld der Liebe (1983), in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 2003, 182 - 193.
- Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1976.
- Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den 'Gottesbegriff nach Auschwitz' (1986), in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 2003, 151-162.
- Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem (1966), in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I, Tübingen 2000, 126-144.
- Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme, in: Ders., Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh, 246-88.
- Meine Theologie – kurz gefaßt (1985), in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 2003, 1-15.
- Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie (1974), in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II, Tübingen 2002, 103-157.
- Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre (unveröffentlicht), in: Ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 231-252.
- Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen ⁴2004.
- Sakrament und Repräsentation. Wesen und Funktion der sakramentalen Handlung, in: Ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 274-387.
- Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes (1999), in: Ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 253-274.
- Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens, *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 97.1 (2000): 80-87.
- Thesen zur Grundlegung der Christologie (1969/70), in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I, Tübingen 2000, 274-295.

VI. Literaturverzeichnis

- Tod, in: Schultz, Hans Jürgen (Hg.), Themen der Theologie Bd. 8, Stuttgart 1971.
- Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat (1968), in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I, Tübingen 2000, 105-125.
- Was heißt beten? (1982), in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 2003, 397-405.
- Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth, *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 6 (1986): 76-135.
- Zum Wesen des Christentums (1994), in: Ders., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV, Tübingen 2000, 1-23.
- Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (1988), in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 2003, 214-242.
- Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe, in: Ders., Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh, 295-331.
- Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde, in: Aland, Kurt u. Meurer, Siegfried, Wissenschaft und Kirche. FS Eduard Lohse, Bielefeld 1989, 177-188.
- Zur Lehre vom Heiligen Geist. Thesen, in: Luz, Ulrich u. Weder, Hans (Hg.), Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag, Göttingen 1983, 97-118.
- Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation (2000), in: Ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 137-157.
- Hoffnung. Bemerkungen zum christlichen Verständnis des Begriffs, in: Sánchez de Murillo, José (Hg.), Edith-Stein-Jahrbuch Bd. 5, Würzburg 1999, 55-63.

VI.2 Wolfhart Pannenberg

- Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983. (Anthropologie)
- Anthropologie und Gottesfrage (1971), in: Ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 9-28.
- Atom, Dauer, Gestalt. Schwierigkeiten mit der Prozessphilosophie, in: Rapp, Friedrich u. Wiehl, Reiner (Hg.), Whiteheads Metaphysik der Kreativität. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1981, Freiburg 1986, 185-196.

VI. Literaturverzeichnis

- Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens (1995), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd.2, Göttingen 2000, 43-54.
- Der Glaube an Gott und die Welt der Natur, in: Lederhilger, Severin (Hg.), Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie. 7. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster, Frankfurt 2006, 15-24.
- Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte, in: Ders., Grundfragen Systematischer Theologie Bd.2, Göttingen 1980, 112-128.
- Der Gott der Hoffnung (1965), in: Ders., Grundfragen Systematischer Theologie Bd.1, Göttingen 1967, 387-398.
- Die christliche Deutung des Leidens (1998), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd.2, Göttingen 2000, 246-253.
- Die Frage nach Gott (1965), in: Ders., Grundfragen Systematischer Theologie Bd.1, Göttingen 1967, 361-386.
- Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, *Theologische Literaturzeitschrift* 119:12 (1994): 1049-1058.
- Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: Ders., Grundfragen Systematischer Theologie Bd.1, Göttingen 1967, 11-21.
- Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders. u.a. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1974, 91-114.
- Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen, in: Ders., Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 79-91.
- Eschatologie, Gott und Schöpfung, in: Ders., Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 9-29.
- Geist Als Feld - Nur eine Metapher?, *Theologie Und Philosophie* 71, no. 2 (1996): 257-260. (auch in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd.2, Göttingen 2000, 64-68.)
- Geist und Energie. Zur Phänomenologie Teilhards de Chardin (1971), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd.2, Göttingen 2000, 55-63.
- Glaube und Wirklichkeit, München 1975.

VI. Literaturverzeichnis

God as Spirit – and Natural Science, *Zygon* 36 (2001), 783-794.

Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964.

Kerygma und Geschichte (1961), in: Ders., Grundfragen Systematischer Theologie Bd.1, Göttingen 1967, 79-89.

Kontingenz und Naturgesetz, in: Ders. u. Müller, A. M. Klaus (Hg.), Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, 33-80.

Metaphysik und Gottesgedanke, Göttingen 1988.

Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie, in: *Theologische Literaturzeitung (ThLZ)* 85 (1960): 225-228.

Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie Bd.2, Göttingen 2000.

Rede von Gott angesichts atheistischer Kritik, in: Ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 29-47.

Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, in: Deuser, Hermann u.a. (Hg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, München 1986, 276-291.

Systematische Theologie Bd. 1, Göttingen 2015. (ST I)

Systematische Theologie Bd. 2, Göttingen 2015. (ST II)

Systematische Theologie Bd. 3, Göttingen 2015. (ST III)

The Doctrine of Creation and modern Science, in: *Zygon* 23/1 (1988): 3–21.

VI.3 Joseph Bracken

Actions and Agents: Natural and Supernatural Reconcidered, *Zygon* 48 (2013): 1001-1013.

Being: An Entity, an Activity, or Both an Entity and an Activity?, *The Journal of Religion* 96.1 (2016): 77-93.

Christianity and Process Thought. Spirituality for a Changing World, West Conshohocken 2006.

Divine-Human Intersubjectivity and the Problem of Evil. Intersubjectivity and Reciprocal Causality within Contemporary Understanding of the God-World Relationship, *Open Theology* (2018): 60-70.

VI. Literaturverzeichnis

- Does God roll dice? Divine Providence for a World in the Making. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2012.
- Emergence: A New Approach To The Perennial Problem Of The One And The Many, *Journal of Arts and Humanity* 2:1 (2013): 25-33.
- Energy-Events and Fields, *Process Studies* 18 (1989): 153-165.
- Foundational Principles for an Organically Constituted World, *Theology and Science* 17 (2019): 119-132.
- Freiheit und Kausalität bei Schelling, *Symposion* 38, Freiburg 1972.
- God: Three Who Are One. Engaging Theology, Collegeville 2008.
- Images of God within Systematic Theology, *Theological Studies* 63 (2002): 362-373.
- Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection: A Systems-Oriented Approach, *Theological Studies* 77 (2016): 32-47.
- Intersubjectivity and the Coming of God, *The Journal of Religion* 83 (2003): 381-400.
- Panentheism and the Classical God-World Relationship. A Systems-Oriented Approach, *American Journal of Theology & Philosophy* 36:3 (2015): 207-225.
- Panentheism from a Process Perspective, in: Bracken, Joseph u. Suchocki, Marjorie, *Trinity in Process. A Relational Theology of God*, New York 1997, 95-113.
- Panentheism in the context of the theology and science dialogue, *Open Theology* (2014): 1-11.
- Personhood as Ongoing Gift from Others and to Others, *Horizons* 45 (2018): 1-18.
- Prehending God in and through the World, *Process Studies* 29:1 (2000): 4-15.
- Process Perspective and Trinitarian Theology, in: Sia, Santiago (Hg.), *Process Theology and the Christian Doctrine of God. Word and Spirit. A monastic review* 8, 51-64.
- Process Philosophy and Trinitarian Theology—II, *Process Studies* 11 (1981): 83-96.
- Process Philosophy and Trinitarian Theology, *Process Studies* 8 (1978): 217-230.
- Proposals for Overcoming the Atomism Within Process-Relational Metaphysics, *Process Studies* 23 (1994): 10-24.
- Response to Contributors, in: Pugliese, Marc A. u. Schaab, Gloria L. (Hg.), *Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.)*, Milwaukee 2012, 259-271.

VI. Literaturverzeichnis

- Salvation: A Matter of Personal Choice, *Theological Studies* 37.3 (1976): 410-24.
- Society and Spirit. A Trinitarian Cosmology, London/Toronto 1991.
- Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity: A New Paradigm for Religion and Science, West Conshohocken 2009.
- Subsistent Relation: Mediating Concept for a New Synthesis?, *The Journal of Religion* 64 (1984): 188-204.
- Substance – Society – Natural System. A Creative Rethinking of Whitehead's Cosmology, *International Philosophical Quarterly* 25 (1985): 3–13.
- Substance or System* as Foundational Metaphor for a Contemporary Christian World View?, *Theology and Science* 15:3 (2017): 352-366.
- Supervenience: Two Proposals. Supervenience and Basic Christian Beliefs, *Zygon* 36 (2001): 137-152.
- Testimony and Intersubjectivity: A Process-oriented Approach to Revelation, *Philosophy and Theology* 2 (1987): 35–43.
- The Divine Matrix: Creativity as Link Between East and West. Faith Meets Faith: An Orbis Series in Interreligious Dialogue. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1995.
- The Field Metaphor in Ervin Laszlo's Philosophy and in Neo-Whiteheadian Metaphysics, *Process Studies* 33.2 (2004): 303-313.
- The One in the Many. A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship, Grand Rapids / Cambridge, 2001.
- The Triune Symbol: Persons, Process and Community, New York 1985.
- The World in the Trinity. Open-Ended Systems in Science and Religion, Minneapolis 2014.
- What are they saying about the trinity, New York 1979.
- Whitehead's Rethinking of the Problem of Evil, in: Weber, Michel, Handbook of Whiteheadian Process Thought. Process Thought 10, Berlin/Boston 2008, 549-560.

VI.4 Sekundärliteratur

- Askani, Hans-Christoph: Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?, in: Hans-Peter Großhans/Michael Moxter/Philipp Stoellger (Hg.), Das Letzte – der Erste. Gott denken (FS Ingolf U. Dalferth), Tübingen 2018, 1–18.

VI. Literaturverzeichnis

- Audretsch, Jürgen, Der Blick auf das Ganze: Überlegungen eines Physikers zur theologischen Dimension der physikalischen Kosmologie, in: Müller, Helmut (Hg.): Kosmologie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt, Göttingen 2004, 176 - 196.
- Augustinus, Aurelius, Tract Io. Ev. 24,1, in: Patrologiae Latina (PL) 35, 1592-1596.
- Awad, Najeeb, Futural Ousia or Eschatological Disclosure?, in: *Kerygma und Dogma* 54 (2008): 37 - 52.
- Axt-Piscalar, Christine, Das wahrhaft Unendliche. Zum Verhältnis von vernünftigem und theologischem Gottesgedanken bei Wolfhart Pannenberg, in: Lauster, Jörg u. Oberdorfer, Bernd (Hg.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009, 319-337.
- Axt-Piscalar, Christine, Gott – um seiner selbst willen interessant. Eberhard Jüngels Stellung in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik nach 1945, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 49-57.
- Axt-Piscalar, Christine, Gottes Handeln in der Geschichte: zu Wolfhart Pannenburgs Erneuerung heilsgeschichtlicher Theologie, in: Fornet-Ponse, Thomas (Hg.), Heilsgeschichte und Weltgeschichte: das Wirken Gottes in der Welt und die Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie (JThF 32), Münster 2018, 33–45.
- Axt-Piscalar, Christine, Offenbarung als Geschichte. Die Neubegründung der Geschichtstheologie in der Theologie Wolfhart Pannenburgs, in: Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger, Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung, WUNT 248, Tübingen 2009, 725–744. (auch in: Christian Danz (Hg.), Kanon der Theologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2008, 2. Aufl. 2010, 296–302.)
- Axt-Piscalar, Christine, Subjekttheorie und Metaphysik Pannenburgs kritisch-konstruktive Anknüpfung an Schleiermachers Religionstheorie, in: Noller, Jörg u. Nonnenmacher, Burkhard (Hg.), Die protestantische Theologie des 20. Jh und der Deutsche Idealismus. Rezeption – Kritik – Transformation, Tübingen 2023, 253-276.
- Axt-Piscalar, Christine, Wolfhart Pannenberg: der trinitarische Gott als Ursprung und Ziel von Mensch und Welt. Zu einigen Grundaussagen seiner Theologie, *Theologische Zeitschrift* 71 (2015): 219-238.

VI. Literaturverzeichnis

- Bachmann, Michael, Gott, der ‚Allmächtige‘. Der Pantokrator der Bibel und die Theodizeediskussion, Freiburg/Basel/Wien 2019.
- Bachmann, Michael, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons ‚pantokrator‘, Stuttgart 2002.
- Barbour, Ian, Chapter One. Five Models Of God And Evolution, in: Shults, LeRon u.a. (Hg.), *Philosophy, Science and Divine Action*, Leiden 2009, 17-51.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zürich ⁴1944.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zürich ⁴1944.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zürich ⁴1944.
- Bauke-Ruegg, Jan, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin 1998.
- Bauke-Ruegg, Jan, Was heißt: "Ich glaube an den allmächtigen Gott"?, *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 97, 46 - 79.
- Baumgarten, Hans-Ulrich, Das Böse bei Schelling, *Kant-Studien* 91.4 (2000): 447-459.
- Bayer, Oswald, Die Allmacht Gottes, *Kerygma und Dogma* 53 (2007): 57-70.
- Beißer, Art. Hoffnung. IV. Dogmatisch, in: Betz, Hand Dieter u.a. (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (⁴RGG). Bd. 3, Tübingen 2000, 1826-1827.
- Berkson, William, *Fields of Force. The development of a world view from Faraday to Einstein*, London 1974.
- Beutel, Albrecht, ‚Lehrer der Weisheit‘. Zur Luther-Rezeption, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven*, Tübingen 2020, 11-22.
- Beuttler, Ulrich, Feldtheorie und Wirken Gottes, in: Wenz, Gunther (Hg.), *Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenberg's (PSt 5)*, Göttingen 2019, 99-108.
- Bormann, Lukas, Die Gottesherrschaft als Gleichnis, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven*, Tübingen 2020, 161-168.
- Breul, Martin, *Schöpfung*, Paderborn 2023.
- Bultmann, Rudolf, Die Frage der natürlichen Offenbarung (aus: R. Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941, S. 3-26), in: Ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, 79-104.

VI. Literaturverzeichnis

- Bultmann, Rudolf, Die Frage des Wunders (unveröffentlicht), in: Ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933, 214-228.
- Calvin, Institutio Christianae religionis (1559), III, cap. 2,42, Opera selecta, Bd. 4, hg. v. Petrus Barth u. Guilelmus Niesel, München 1959.
- Case-Winters, Anna, System and Dynamism in Whitehead's Thought: The Category of the Ultimate and the Concept of God, in: Helmer, Christine u.a. (Hg.), Schleiermacher and Whitehead: Open Systems in Dialogue, Berlin, Boston 2012, 135-158.
- Cecil, Paul L., A Response to Joseph Bracken's 'Prehending God in and Through the World', *Process Studies* 29, no. 2 (2000): 358-364.
- Chiavone, Michael L., The One God. A Critically Developed Evangelical Doctrine of Trinitarian Unity, Eugene (Oregon), 2009.
- Cichon-Brandmaier, Silvia, Ökonomische und immanente Trinität. Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, Regensburg 2008.
- Cobb, John B. u. Griffin, David R., Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1976.
- Cremer, August Hermann, Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes, Gütersloh 1897.
- Cummings, Robert Neville, The Triune God & Creation Ex Nihilo, or 'The One & the Many Strikes Again', in: Pugliese, Marc A. u. Schaab, Gloria L. (Hg.), Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012, 53-65.
- Dalferth, Ingolf u. Stoellger, Philipp, Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes, in: Dalferth, Ingolf u. Stoellger, Philipp (Hg.), Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000, 1-44.
- Deuser, Hermann, Art. Vorsehung. I. Systematisch-theologisch, in: Müller, Gerhard u.a. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 35, Berlin / New York 2003, 302-324.
- Dieckmann, Elisabeth, Personalität Gottes – Personalität des Menschen. Ihre Deutung im theologischen Denken Wolfhart Pannenberg, Altenberg 1995.
- Dienstbeck, Stefan, Theologen von Rang. Zur Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 59-62.
- Dierken, Jörg, Substanz oder Subjekt? Zum Gottesgedanken, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 83-90.

VI. Literaturverzeichnis

- Dietrich, Walter, Link, Christian, Die dunklen Seiten Gottes, Bd.2 Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn ⁵2024.
- Dietz, Walter, Die Stellung von „Natürlicher Theologie“ und „natürlichem Gottesgedanken“ in Sth I, in: Wenz, Gunther (Hg.), »Eine neue Menschheit darstellen« – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung (PSt 1), Göttingen 2015, 85–111.
- Dürr, Detlef, Froemel, Anne u. Kolb, Martin, Irreversibilität und Entropie, in: Dies. (Hg.), Einführung in die Wahrscheinlichkeitstheorie als Theorie der Typizität, Berlin, Heidelberg 2017, 215-234.
- Dvorak, Rainer, Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel, Würzburg 1999.
- Enxing, Julia, Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie, in: Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.), Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion, Leipzig 2018, 33-53.
- Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio διατριβή sive collatio, Ausgewählte Werke, Bd. 4, übers., eingel., mit Anm. v. W. Lesowsky, Darmstadt 1969.
- Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020.
- Evers, Dirk, ‚Heilig öffentlich Geheimniß‘, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 135-147.
- Faber, Roland, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt 2003.
- Faber, Roland, The Mystical Whitehead, in: Pugliese, Marc A. u. Schaab, Gloria L. (Hg.), Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken’s Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012, 213-233.
- Faraday, Michael, On the physical character of the lines of magnetic force, *Philosophical Magazine* 5 (1852): 401-429.
- Feldmeier, Reinhard u. Spieckermann, Hermann, Der Gott der Lebendigen. Eine Biblische Gotteslehre, Tübingen 2011.
- Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums, in: Schuffenhauer, Werner (Hg.), Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke, Bd.5, Berlin ³2006.
- Fichte, Johann Gottlieb, Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus, in: Ders. (Hg.), Johann

VI. Literaturverzeichnis

- Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke, Abth. B. Zur Religionsphilosophie III, Berlin 1845, 239-333.
- Fischer, Hermann, *Potentia Dei sub cruce abscondita. Die Erfahrung der Macht Gottes in den Widersprüchen der Zeit*, in: Mehlhausen, Joachim (Hg.), *Recht, Macht, Gerechtigkeit* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14), Gütersloh 1998, 542-563.
- Fuchs, Frank, *Die Stellung in der neueren Metapherntheorie und Linguistik*, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven*, Tübingen 2020, 299-305.
- Gallagher, Brandon, *The Problem of Pantheism in the Sophiology of Sergii Bulgakov. A Panentheistic Solution in the Process Trinitarianism of Joseph A. Bracken*, in: Pugliese, Marc A. u. Schaab, Gloria L. (Hg.), *Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview* (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012, 147-167.
- Gerhardt, Volker, *Art. Macht I. Philosophisch*, in: Müller, Gerhard u.a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, Berlin / New York 1992, 648-652.
- Gregor von Nazianz, *Oratio XXIX Theol. III, 2*, in: *Patrologiae Graeca* (PG) 36, 73-104.
- Greive, Wolfgang, *Die Glaubwürdigkeit des Christentums. Die Theologie Wolfhart Pannenberg als Herausforderung*, Göttingen 2017.
- Grenz, Stanley J., *Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*, Cambridge 2005.
- Gresham, John Leroy, *The Social Model of the Trinity in the Theologies of Leonard Hodgson, Juergen Moltmann and Joseph Bracken*, Texas 1991.
- Hailer, Martin, *Ein Ruf zur Sache. Konzeptionen von Gottes ‚schwacher Macht‘ und die Aufgaben der Gotteslehre*, in: Klein, Rebekka A. u. Rass, Friederike (Hg.), *Gottes Schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 109-131.
- Hailer, Martin, *Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte*, Göttingen 2005.
- Härle, Wilfried, *‚Auferstehung der Toten und das ewige Leben‘*, in: Ders., *Spurensuche nach Gott*, Berlin, New York 2008, 478-488.
- Härle, Wilfried, *Dogmatik*, Berlin ⁵2018.
- Hartshorne, Charles A., *The Compound Individual*, in: Northrop, Filmer Stuart Cuckow (Hg.), *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, New York 1936, 193–220.

VI. Literaturverzeichnis

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. v. Walter Jaeschke, Bd. II, Hamburg 1994.
- Herbst, Christoph, Freiheit aus Glauben. Studien zum Verständnis eines soteriologischen Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel, Berlin/Boston 2012.
- Herbst, Christoph, Religionsgeschichtliche Schule und ‚Liberale Theologie‘, in: Landmesser, Christof (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, 50-57.
- Jäger, Sarah, Ohnmacht und Macht als Aspekte religiöser Erfahrung: Chancen einer christologischen Umdeutung, *Wege Zum Menschen* 72.5 (2020): 444-455.
- Jammer, Max, Art. Feld, Feldtheorie, in: Ritter, Joachim, Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPph), Bd. 2, Darmstadt 1972, 923–926.
- Jockel, Martin u. Niemeck, Anna, Zur Biographie, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 69-73.
- Jonas, Hans, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Sinzheim 1984.
- Käfer, Anne, Schöpfungslehre, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 149-159.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. Benno Erdmann, Berlin/Leipzig 1919.
- Kierkegaard, Søren, Die Tagebücher. Eine Auswahl, hg. v. Hayo Gerdes, Düsseldorf 1980.
- Klein, Rebekka A. u. Rass, Friederike (Hg.), Gottes Schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht, Leipzig 2017.
- Kleine, Christoph, Art. Wunder. I. Religionsgeschichtlich, in: Müller, Gerhard u.a. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 36, Berlin / New York 2004, 378-383.
- Klowski, Joachim, Art. Kausalität, in: Müller, Gerhard u.a. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 18, Berlin / New York 1989, 80-85.
- Koch, Kurt, Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive, Mainz 1988.
- Kock, Christoph, Ein Komparativ als Ausweg aus der Sackgasse. Das Plädoyer für eine 'natürlichere Theologie', in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 91-97.
- Kock, Christoph, Natürliche Theologie: ein evangelischer Streitbegriff, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Kopp, Johannes u. Steinbach, Anja (Hg.), Grundbegriffe der Soziologie, Wiesbaden 2024.

VI. Literaturverzeichnis

- Korthaus, Michael, Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie, Tübingen 2007.
- Körtner, Ulrich H. J., Christliche Sokratik. Emil Brunners Programm theologischer Eristik und das Problem der Apologetik bei Rudolf Bultmann, in: Heil, Uta u. Schellenberg, Annette (Hg.), Theologie als Streitkultur, Wien 2021, 155-168.
- Körtner, Ulrich H. J., Die alles bestimmende Wirklichkeit. Gottes Handeln und die Freiheit des Menschen, in: Landmesser, Christoph u. Schlenke, Dorothee (Hg.), Gottes Handeln und die Freiheit des Menschen (Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie Jahrestagung 24. 2022), Leipzig 2023, 69-88.
- Körtner, Ulrich H. J., Dogmatik. Studienausgabe, Leipzig 2020.
- Körtner, Ulrich H. J., Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik, Freiburg/Wien 2010.
- Körtner, Ulrich H. J., Theologie des Wortes Gottes. Positionen, Probleme, Perspektiven, Göttingen 2001.
- Krannich, Laura-Christin, ‚Erfahrung mit der Erfahrung‘. Gottes Wort als Ereignis neuer Wirklichkeit, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 107-120.
- Krüger, Malte Dominik, Aufgeklärte Religionstheologie. Thesen im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Falk Wagner, in: Großhans, Hans-Peter u. Krüger, Malte Dominik, Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne, Leipzig 2010, 125-138.
- Krüger, Malte Dominik, Bildhermeneutische Theologie. Evangelische, hermeneutische und metaphysische Perspektiven, in: Krüger, Malte Dominik, Lindemann, Andreas u. Schmitt, Arbogast (Hg.), Erkenntnis des Göttlichen im Bild? Perspektiven hermeneutischer Theologie und antiker Philosophie, Leipzig 2021, 33-160.
- Krüger, Malte Dominik, Der Gott vom Holz her? Auferstehung bei Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, in: Wenz, Gunther (Hg.), Die Christologie Wolfhart Pannenburgs (PSt 6), Göttingen 2020, 237-259.
- Krüger, Malte Dominik, Die Bildlichkeit der Gottesrede in der neueren evangelischen Theologie. Beobachtungen und Überlegungen, in: Burz-Tropper, Veronika (Hg.), Gottes-Bilder. Zur Metaphorik biblischer Gottesrede, Stuttgart 2022, 245-257.
- Krüger, Malte Dominik, Die klassische Metaphysik der Griechen bei Wolfhart Pannenberg. Beobachtungen ausgehend von seiner Theologie der

VI. Literaturverzeichnis

- Religionsgeschichte, in: Wenz, Gunther (Hg.), *Theologie der Religionsgeschichte*. Zu Wolfhart Pannenberg's Entwurf (PSt 7), Göttingen 2021, 215-241.
- Krüger, Malte Dominik, Gott ist die Liebe. Eine kreuzestheologische Trinitätslehre, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Die Theologie Eberhard Jüngels*. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 121-133.
- Krüger, Malte Dominik, Natürlich glauben? Zum Problem der natürlichen Theologie, in: Grän-Schmidt, Elisabeth u.a. (Hg.), *Transzendenz und Rationalität*, Leipzig 2019, 143-163.
- Krüger, Malte Dominik, Pannenberg als Gedächtnistheoretiker. Ein Interpretationsvorschlag (auch) zu seiner Ekklesiologie, in: Wenz, Gunther (Hg.), *Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg's (PSt 3)*, Göttingen 2017, 181-202.
- Krüger, Malte Dominik, Schellings Spätphilosophie und Pannenberg's Geschichtstheologie. Thesen zu ihrem Verhältnis, in: Wenz, Gunter (Hg.), *Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg (PSt 2)*, Göttingen 2016, 141-161.
- Landmesser, Christof, Der geschichtliche Ort des historischen Jesus. Eine ausführliche Anmerkung im Anschluss an Seite drei in Eberhard Jüngels Buch *Paulus und Jesus*, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Die Theologie Eberhard Jüngels*. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 169-181.
- Lange, Andrea, Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats, MThZ 71, München 2012.
- Laszlo, Ervin, *The Connectivity Hypothesis: Foundations of an Integral Science of Quantum, Cosmos, Life and Consciousness*, Albany 2003.
- Lefebure, Leo D., The Infinite Ground & the Triune God in Interreligious Perspective. The Contribution of Joseph Bracken, in: Pugliese, Marc A. u. Schaab, Gloria L. (Hg.), *Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.)*, Milwaukee 2012, 235-251.
- Leuze, Reinhard, Drei Personen oder Feldtheorie? Bemerkungen zur Trinitätslehre von W. Pannenberg, in: Wenz, Gunther (Hg.), *»Eine neue Menschheit darstellen« – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung (PSt 1)*, Göttingen 2015, 131-140.

VI. Literaturverzeichnis

- Levinas, Emmanuel, Hermeneutik und Jenseits, in: Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg ⁴2004, 132-149.
- Lindemann, Andreas, Bultmannschule, in: Landmesser, Christof (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, 402-411.
- Link-Wieczorek, Ulrike, Trinität Als Prozeß? Anregungen aus der jüngeren römisch-katholischen Theologie zur Reflexion über die Funktion der Trinitätslehre, *Ökumenische Rundschau* 50, no. 1 (2001): 55-73.
- Link, Christian, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, Göttingen ²2022.
- Luther, Martin, Daß der freie Willen nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam (Ausgewählte Werke, Erg. Reihe, Bd. 1), München ³1983.
- Luther, Martin, Heidelberger Disputationen (1518), in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1, Weimar 1883, 353-365. (WA 1)
- Luther, Martin, Vorlesungen über 1.Mose (1535-1545), Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 43, Weimar 1912, 1-695. (WA 43)
- Luther, Martin, De servo arbitrio (1525), Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1, Weimar 1908, 551-787. (WA 18)
- Mackie, John Leslie, Evil and Omnipotence, in: McCord Adams, Marilyn u. Merrihew Adams, Robert (Hg.), The Problem of Evil, New York 1990, 24-37.
- Mahlmann, Theodor, Auferstehung der Toten und ewiges Leben, in: Stock, Konrad (Hg.), Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, Gütersloh 1994, 108-131.
- Maier, Johann, Art. Vorsehung. II. Judentum, in: Müller, Gerhard u.a. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 35, Berlin / New York 2003, 324-327.
- McFague, Sallie, Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age, Philadelphia 1987.
- Medley, George, The Inspiration of God and Wolfhart Pannenberg's 'Field Theory of Information', *Zygon* 48 (2013): 93-108.
- Metzler, Norman, The Trinity in Contemporary Theology: Questioning the Social Trinity, *Concordia Theological Quarterly* 67, no. 3/4 (2003): 270-287.
- Moxter, Michael, Konkreter Monotheismus, *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 116 (2019): 342-369.
- Mühlen, Heribert, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969.

VI. Literaturverzeichnis

- Mühling-Schlapkohl, Markus, Gott ist Liebe. Studien zum Verhältnis der Liebe als Modell des Trinitarischen Redens von Gott, Marburg 2000.
- Müller, Klaus, Allmacht Gottes – Freiheit des Menschen. Der monotheistische Gottesgedanke im Kreuzfeuer kritischer Vernunft, in: Franz, Albert u. Maaß, Clemens (Hg.), Diesseits des Schweigens, Freiburg/Wien 2011, 139-158.
- Munteanu, Daniel, Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Murrmann-Kahl, Michael, ‚Mysterium trinitatis‘? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Berlin / New York 1997.
- Murrmann-Kahl, Michael, Art. Vermittlungstheologie, in: Müller, Gerhard u.a. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 35, Berlin / New York 2003, 730-737.
- Murrmann-Kahl, Michael, Eberhard Jüngel als Erbe Karl Barths, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 41-48.
- Murrmann-Kahl, Michael, Zwischen Allmacht und Liebe: Systematisch-theologische Erwägungen zur Trinitätslehre, *Wiener Jahrbuch für Theologie* (1996), 345-364.
- Mutschler, Hans-Dieter, Pannenberg: Theologie der Natur – natürliche Theologie, in: Wenz, Gunther (Hg.), Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenburgs (PSt 5), Göttingen 2019, 143-152.
- Mutschler, Hans-Dieter, Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff nach Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie* 70/4 (1995a): 543-558.
- Nelson, R. David, The Interruptive Word. Eberhard Jüngel on the Sacramental Structure of God's Relation to the World, London 2013.
- Nelson, R. David, Theologie der Sakramente, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 217-223.
- Neu, Rainer, Wunder. I. Religionsgeschichtlich, in: Betz, Hans Dieter u.a. (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (⁴RGG). Bd. 8 T-Z, Tübingen 2005, 1715-1717.
- Neuhaus, Gerd, Theodizee - Abbruch oder Anstoß des Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1993.
- Niederberger, Andreas, Integration und Legitimation durch Konflikt? Demokratietheorie und ihre Grundlegung im Spannungsfeld von Dissens und Konsens, in: Heil, Reinhard, u. Andreas Hetzel (Hg.), Die Unendliche Aufgabe: Kritik Und Perspektiven Der Demokratietheorie, Bielefeld 2015, 267-280.

VI. Literaturverzeichnis

- Nietzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, in: Colli, Giorgio u.a. (Hg.), Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI/1, München 1968.
- Nüssel, Friederike, Vom Anfang und Ende der Welt – Pannenberg's schöpfungstheologische Auseinandersetzung mit Kosmologie und Zeitverständnis, in: Wenz, Gunther (Hg.), Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenberg's (PSt 5), Göttingen 2019, 73-91.
- Nüssel, Friederike, Was heißt „als Geschichte“? Zur christologischen Fundierung des offenbarungstheologischen Programms, in: Wenz, Gunther (Hg.), Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms (PSt 4), Göttingen 2018, 71–89.
- Oehl, Thomas, Die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater und der Geist als Feld. Zur begrifflich-logischen Struktur von Wolfhart Pannenberg's Christologie und Trinitätslehre, in: Wenz, Gunter (Hg.), Die Christologie Wolfhart Pannenberg's (PSt 6), Göttingen 2020, 15-52.
- Overbeck, Franz-Josef, Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenberg's, Münster 2000.
- Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen unterläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt 1976.
- Park, Dong-Sik, The God-World Relationship between Joseph Bracken, Philip Clayton, and the Open Theism, Claremont 2012.
- Picht, Georg, Die Zeit und die Modalitäten, in: Ders., Hier und Jetzt, Stuttgart 1980, 362-374.
- Pilnei, Oliver, Bultmann und Ernst Fuchs, in: Landmesser, Christof (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, 132-138.
- Pugliese, Marc A. u. Schaab, Gloria L. (Hg.), Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012.
- Pugliese, Marc A., Orthodoxy or Orthopraxy? Recent Developments in Physics & Joseph A. Bracken as Revisionist Whiteheadian, in: Pugliese, Marc A. u. Schaab, Gloria L. (Hg.), Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012, 97-116.

VI. Literaturverzeichnis

- Pugliese, Marc A., *The One, the Many, and the Trinity*. Joseph A. Bracken and the Challenge of Process Metaphysics, Baltimore 2011.
- Rahner, Karl, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“ (1960), in: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 103–133.
- Rahner, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Ders., *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. von Johannes Feiner und Magnus Löhrer, Bd.2, 1967, 317-401.
- Reinhuber, Thomas, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin 2000.
- Rice, Scott P., *Trinity and History. The God-World Relation in the Theology of Dorner, Barth, Pannenberg and Jenson*, Eugene 2022.
- Ritter, Werner u.a. (Hg.), *Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat*, Göttingen 1997.
- Rolnick, Philip, Zur Analogielehre, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven*, Tübingen 2020, 99-105.
- Royce, Josiah, *The Problem of Christianity*, Chicago ²1969.
- Sander, Hans-Joachim, *Offenbarung ist Geschichte und anderes nicht. Wolfhart Pannenberg in Erinnerung* (<http://www.theologie-und-kirche.de/pannenberg-in-memori-am.pdf> 22.10.24)
- Schaede, Stephan, Das reformierte "A-B-C" der Allmacht? Augustinus - Calvin - Barth, *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 52 (2009): 72-94.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.
- Schmidt, Josef, Schöpfung und Evolution in der Theologie Pannenburgs, in: Wenz, Gunther (Hg.), *Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenburgs (PSt 5)*, Göttingen 2019, 133-142.
- Schoffner, Paul, *Naturgesetz und Naturgeschichte. Überlegungen zum Handeln Gottes im Anschluss an Pannenberg*, in: Wenz, Gunther (Hg.), *Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenburgs (PSt 5)*, Göttingen 2019, 153-169.
- Schole, Jan, *Der Herr der Zeit. Ein Ewigkeitsmodell im Anschluss an Schellings Spätphilosophie und physikalische Modelle*, Tübingen 2018.

VI. Literaturverzeichnis

- Schubert, Christiane, Mere passive!? Zur Rechtfertigungslehre, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 205-216.
- Schüle, Andreas, Der dunkle Gott – ein Gott des Glaubens? Zu Walter Dietrichs und Christian Links ›Die dunklen Seiten Gottes‹, *Evangelische Theologie* 61 (2001): 241-249.
- Schulz, Michael, Metaphysikkritik und Neuzeitdeutung, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 77-82.
- Schwöbel, Christoph, Trinität als Rahmentheorie des christlichen Glaubens, in: Ders., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 129-154.
- Stupar, Lisa, Implications of Bracken's Process Model of the Trinity for a Contemporary Feminist Theology, *Horizons* 27, no. 2 (2000): 256-275.
- Suchocki, Marjorie Hewitt, Creativity, Society & Trinity, in: Pugliese, Marc A. u. Schaab, Gloria L. (Hg.), Seeking Common Ground: Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview (Festschrift in Honor of Joseph A. Bracken, S. J.), Milwaukee 2012, 37-52.
- Tanner, Klaus, Zwischen Allmacht und Ohnmacht, in: Melville, Gert (Hg.), Dimensionen Institutioneller Macht, Köln 2012, 283-300.
- Thiele, Martin H., Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel, Münster 2009.
- Thomas, Günter, Gottes Lebendigkeit: Beiträge zur Systematischen Theologie, Leipzig 2019.
- Thomas von Aquin, Gottes Leben. Sein Erkennen und Wollen: I: 14–26, in: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologiae Bd.2, Berlin/Boston 1934. (Summa Theologiae Bd.2))
- Thomas von Aquin, Gott der Dreieinige: I: 27-43, in: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologiae Bd.3, Berlin/Boston 1934. (Summa Theologiae Bd.3)
- Tietz, Christiane, Eberhard Jüngel als Vertreter der hermeneutischen Theologie, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 63-68.
- Tillich, Paul, Systematische Theologie I-II, Berlin/Boston 2017.
- Tillich, Paul, Systematische Theologie III. Das Leben und der Geist. Die Geschichte und das Reich Gottes, Berlin/New York 2013.

VI. Literaturverzeichnis

- Tonstad, Linn, "The ultimate consequence of his self-distinction from the Father...": Difference and Hierarchy in Pannenberg's Trinity, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZSTh)* 51 (2009): 383-399.
- Van der Brink, Gijsbert, Allmacht und Omnipotenz, *Kerygma und Dogma* 38 (1992): 260-279.
- Van der Brink, Gijsbert, Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence, Kampen 1993.
- Vechtel, Klaus, Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenberg, Frankfurt a.M. 2001.
- Von Rad, Gerhard, Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1957.
- Von Sass, Hartmut, Dreifaltige Uneinigkeit. Gottes Selbstanfechtung als Modus trinitarischer Schwachheit, in: Klein, Rebekka A. u. Rass, Friederike (Hg.), Gottes Schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht, Leipzig 2017, 147-162.
- Von Sass, Hartmut, Nachmetaphysische Trinität. Barth, Jüngel und die Transformation der Trinitätslehre, *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* 111 (2014): 307-331.
- Wabel, Thomas, Verborgenheit und Entzogenheit Gottes, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZSTh)* 53 (2011): 45-70.
- Wagner, Falk, Die Bedeutung der Theologie für die inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts, in: Ders., Zur Revolutionierung des Gottesgedankens. Texte zu einer modernen philosophischen Theologie, Tübingen 2014, 15-120.
- Weber, Max, Grundriss der Sozialökonomie. Wirtschaft und Gesellschaft Vol.1, Tübingen 1958.
- Weinhardt, Joachim, Eberhard Jüngel und die liberale Theologie, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 31-39.
- Welker, Michael, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Göttingen 2022.
- Wenz, Gunther (Hg.), Theologie der Religionsgeschichte. Zu Wolfhart Pannenberg's Entwurf (PSt 7), Göttingen 2021.
- Whapham, Theodore James, Pannenberg on Divine Personhood, *Irish Theological Quarterly* 75,4 (2010): 373-387.
- Whitehead, Alfred N., Prozeß Und Realität. Entwurf Einer Kosmologie, Frankfurt Am Main 1979.

VI. Literaturverzeichnis

- Windisch, Herbert, Thermodynamik: Hauptsätze, Prozesse, Wärmeübertragung, Berlin/Boston 2023.
- Wittekind, Folkart, Zur Lehre vom Bösen, in: Evers, Dirk u. Krüger, Malte Dominik (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2020, 197-204.
- Zelger, Manuel, Impliziert der Begriff des Raumes den Gottesgedanken? Kritische Anmerkungen zu einem Topos der Schöpfungslehre Pannenberg, in: Wenz, Gunther (Hg.), Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenberg (PSt 5), Göttingen 2019, 45-61.