

11 Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Position der Schnittmenge oder des Panentheismus?

Wolfhart Pannenberg (1928–2014) gehört sicher zu den herausragenden deutschen Theologen des 20. Jahrhunderts. Sein Denken ist durch die Vorstellung bestimmt, dass die Selbstoffenbarung Gottes nicht in einzelnen interventionistischen Ereignissen geschieht, sondern im Ganzen der Geschichte, sodass erst vom Ganzen der Geschichte und ihrem Ende her begriffen werden kann, worin der bestimmende Sinn der Geschichte des Menschen besteht. Dieser bestimmende Sinn der Geschichte des Menschen kann also erst in der eschatologischen Zukunft voll verstanden und bewahrheitet werden und geschieht in deutenden Vorgriffen auf das Ganze von Welt und Geschichte. Diese Vorgriffe werden im Raum der Wissenschaft durch falsifizierbare Hypothesen realisiert, die sich im interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs zu begründen und zu bewähren haben. Dabei ist es die Aufgabe von Philosophie und Theologie, im Unterschied zu den Einzelwissenschaften und ihren perspektivischen Sichtweisen auf Segmente der Wirklichkeit, genau dieses Ganze als Ganzes in den Blick zu nehmen: Während in den Einzelwissenschaften die Dauerreflexion pragmatisch unterbunden und der umfassende Sinnhorizont um der Beschränkung auf das empirisch Fassbare willen beständig ausgeblendet wird, ist für die Philosophie mit metaphysischem Anspruch und entsprechend für die Theologie unter der Prämisse Gottes die Unendlichkeit der Reflexion und der Vorgriff auf das Ganze von Welt und Geschichte charakteristisch, indem nichts ausgegrenzt wird und das Ganze als Ganzes zum Thema wird.¹

¹ Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 302. Eine Theorie des Ganzen und ihre Wahrheit, welche ihre Zukunft noch vor sich

Im Unterschied zu Hegel insistiert Pannenberg auf dem antizipatorischen Charakter des Wissens vom Ganzen als Ganzem. Er betont, dass die Welt im Ganzen noch nicht vollendet ist und dieses Ende in Sinnentwürfen zwar antizipiert wird, doch auch diese erst mit dem Ende der Geschichte als vollgültig erwiesen werden können. Deshalb kann es in den Erfahrungen der Geschichte zwar vorläufige Antizipationen auf den Sinn des Ganzen der Wirklichkeit hin geben, doch sind diese Antizipationen erst dann endgültig und unwiderrüflich, wenn die letzte Zukunft von Welt und Geschichte im Ganzen erreicht ist. Diese Sinnantizipation unter Vorbehalt begründet die bleibende »Strittigkeit« (I, 59)² der Hypothese Gott sowie der unter dieser Hypothese entfalteten Theologie.

Für die Frage des Pan-en-theismus sind dabei drei Akzente des Denkens von Pannenberg von herausragender Bedeutung. Zum einen sein skotistisch geprägtes univokes Denken, welches das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz durch eine nicht widersprüchliche Einsinnigkeit der »ist-Aussagen« charakterisiert. In diesem Sinne ist die Idee des Unendlichen als gedankliche Größe zum anderen mit dem realen Gehalt des Unendlichen identifizierbar, weil die Pointe des ontologischen Arguments darin liegt, dass nur dann nichts Größeres gedacht werden kann, wenn der Gehalt der Unendlichkeit nicht nur ein begrifflich gefasster oder gedachter, sondern ein realer Gehalt ist. Sodann eröffnet, umschließt und durchdringt das Unendliche alle Endlichkeit und erhebt sie auf Vollendung hin. In dieser Weise ist das Umfasstsein von Gott und Durchdrungensein durch Gott aufzuhellen und auf eine mögliche Rückwirkung der Welt und Schöpfung auf Gott hin zu befragen. Schließlich gründet in dieser univoken Denkweise

hat, knüpft insbesondere an Dilthey an, »weil seine Analysen der Sinnstruktur des menschlichen Erlebens im Hinblick auf die Bedeutung der Einzelmomente im Zusammenhang des Ganzen, und zwar eines im Prozess seiner Geschichte für den Erlebenden selber immer noch unabgeschlossenen Ganzen, besonders tief reichen und für die gegenwärtige Diskussionslage grundlegend sind«. W. PANNENBERG, *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*, in: W. PANNENBERG, *Beiträge zur Systematischen Theologie 1: Philosophie, Religion, Offenbarung*, Göttingen 1999, 101–113, hier: 109.

² W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I–III, Göttingen 1988–1993, im Folgenden im Text zitiert mit römischer Bandzahl und arabischer Seitenzahl: »Noch die Strittigkeit der Wirklichkeit Gottes in der Welt muss in Gott begründet sein, wenn er der Schöpfer dieser Welt sein soll. Darum darf die Darstellung der christlichen Lehre von der Voraussetzung ihrer Wahrheit ausgehen, sondern muss sich [...] Der Strittigkeit der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung in der Welt stellen«. Vgl. ebd., 215f. u. ö.

der bestimmte Sinn des Verhältnisses von heilsgeschichtlicher Erfahrung Gottes und seiner gottimmanenten Qualifizierung, denn der geschichtlich und biblisch bestimmte Sinn ist nach den Prämissen des christlichen Glaubens genuiner Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte. Von daher ist das Programm der Systematischen Theologie die Entfaltung des einen Grundgedankens, wonach die Beziehung des Weltganzen und Gottes als Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität zu denken ist. Dies

»setzt die Entwicklung eines Gottesgedankens voraus, welcher nicht nur das Jenseits des göttlichen Wesens und seine Gegenwart in der Welt, sondern auch die ewige Selbstidentität Gottes und die Strittigkeit seiner Wahrheit im Prozess der Geschichte, sowie die Entscheidung über seine Wahrheit durch die Vollendung der Geschichte in der Einheit eines einzigen Gedankens zu umgreifen vermag« (I, 361).³

Pannenberg zeigt sich in dieser Hinsicht als ein Systemdenker des Ganzen der Wirklichkeit, deren Interpretation auf Kohärenz der einzelnen Aspekte im Ganzen sowie auf die Konsonanz der Wirklichkeitserfassung unterschiedlicher Wissenschaften zielt, um seinen Abschluss in der Einheit eines einzigen Gedankens zu finden. Im Diskurs über die Hypothesen zur Interpretation des Ganzen der Wirklichkeit rechnet Pannenberg aufgrund von Schöpfung und Offenbarung mit einer Konvenienz zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Vernunft einerseits sowie den Implikationen des christlichen Glaubens andererseits. Entsprechend wird die nomologische Eigenständigkeit des Menschen (Freiheit) und der Natur (Naturgesetze) zum Prüfstein solcher Konvenienz. Doch der erste Ansatzpunkt für die Rede von Gott überhaupt ist die nach Descartes und Hegel in der menschlichen Subjektivität auftretende Idee des Unendlichen, die sich zugleich mit dem philosophischen Anspruch erster und letzter Einheit der Wirklichkeit verbindet.

1. Die Hypothese Gott unter der Idee des Unendlichen

Angesichts des öffentlichen Akzeptanzverlustes der Hypothese Gott plädiert Pannenberg für eine natürliche Gotteserkenntnis, die sich

³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I–III, Göttingen 1988–1993 im Folgenden im Text zitiert mit römischer Bandzahl und arabischer Seitenzahl.

auch unabhängig von der Christusoffenbarung bewähren kann. So können die Gottesbeweise nicht als Beweise fungieren, aber als Hinweise, um die Rede von Gott in ihrer Intelligibilität zu sichern und Kriterien des Redens von Gott zu begründen (vgl. I, 106f.). Die Hypothese Gott erhält dann ihren Anknüpfungspunkt in der Idee des Unendlichen, die eine kritische Funktion gegenüber allen religiösen Bekenntnissen wahrnimmt. Existenziell bewährt sich die Hypothese Gott darin, dass sie das im Lebensgefühl verankerte Empfinden, wonach »der Gedanke der Selbsterhaltung bereits ein Angewiesensein auf Erhaltung überhaupt, folglich Endlichkeit und Abhängigkeit des Daseins impliziert«,⁴ zur Auslegung bringt. Dieses Nicht-aus-sich-selber-Sein verweist auf einen Grund und Sinn des Lebens, der außerhalb (*extra nos*) des menschlichen Vermögens zu stehen kommt und geeignet sein sollte, um jenes Urvertrauen, nach dem der Mensch sich angesichts eines von Endlichkeit gezeichneten prekären Daseins sehnt, zu verbürgen.⁵

Im Unterschied zur Antike, die den Menschen im Rahmen einer kosmischen Ordnung verstand und in einer Metaphysik als Mikrokosmos dieses Makrokosmos interpretierte, ist das Denken der Neuzeit durch die Konzentration auf den Menschen als Ausgangspunkt der Weltkonstruktion geformt, dessen Größe im Verstehen und Beherrschen der Welt gesehen wird, der sich in emphatischer Freiheit seine Wirklichkeit gestaltet und dessen schrankenlose Freiheit in ihren faszinierenden Möglichkeiten und destruktiven Abgründen zugleich erschrecken kann. Insofern ist durch die Neuzeit die Anthropologie als Lehre vom Menschen an die Stelle der Metaphysik als Lehre vom Kosmos und seiner Ordnung getreten. Allerdings kehrt in der Gegenwart das panentheistische Denken begründende Interesse an der Kosmologie in starker Weise zurück und verläuft die Debatte – insbesondere im analytischen und prozessphilosophischen Kontext – nicht im Horizont der Anthropologie, sondern im Horizont der

⁴ W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 47.

⁵ PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I [wie Anm. 2], 127: »Der Unbestimmtheit des symbiotischen Lebenszusammenhangs entspricht hier die Idee des Unendlichen, die nach Descartes Bedingung der Erfassung irgendeiner endlichen Gegenstände einschließlich des eigenen Ich ist (Med. III, 28), weil nur durch Einschränkung des Unendlichen irgendetwas Endliches gedacht werden kann. Hineingestellt in den offenen Horizont des Unendlichen ist dem Menschen sowohl sein eigenes Dasein als auch das Ganze der Weltwirklichkeit und der göttliche Grund alles Endlichen unbestimmt gegenwärtig, aber nicht immer schon thematisch.«

Kosmologie und nach Pannenberg damit in einer gewissen Rückkehr zur dualistischen Konzeption Platons (vgl. II, 28–34).⁶

Der Mensch ist nach Pannenberg strukturell durch »Weltoffenheit« (Scheler, Gehlen) ausgezeichnet.⁷ In seinem Wesen transzendiert er nicht nur das Einzelne hier und jetzt, sondern er ist grundsätzlich »ganz und gar ins Offene gewiesen. Er ist über jede Erfahrung, über jede gegebene Situation hinaus immer noch weiter offen. Er ist offen auch über die Welt hinaus.«⁸ Diese prinzipielle und unab-schließbare Weltoffenheit des Menschen, die über alles Vorfindliche und Denkbare ausgreift und die gestaltende Freiheit, die dem Menschen schöpferische Selbst- und Weltgestaltung ermöglicht, aus der die Größe, aber auch das Elend des Menschlichen hervortritt, macht die Frage dringlich, wer der Mensch als Mensch sei. Im Unterschied zum Tier ist der Mensch nicht zentrisch in seine Umgebung eingefügt und evolutiv in sie eingepasst, sondern exzentrisch (Plessner) jeweils über seine Umgebung hinaus und rückbezüglich zu sich selbst auf das Ganze der Wirklichkeit bezogen. So kann der Mensch sich in atemlosem Interesse auf die Wirklichkeit hin überschreiten und ist er selbst derjenige, der in seiner deutenden Kompetenz den Sinn der Welt bestimmt. Seine Offenheit über jede Vorfindlichkeit und konstruierte Welt hinaus ist die Bedingung der Möglichkeit seiner Welterfahrung, weil noch die Bestimmung der Welt als Inbegriff des Endlichen bereits den Vorgriff über den Horizont der Welt voraussetzt

⁶ Zeitdiagnostisch kann die Wendung zur Kosmologie und zum Dialog mit Grenztheorien der Physik auch als Indiz für die Dialektik zwischen kosmischer Nischenexistenz, radikaler Säkularisierung und terrestrischem Anthropozän angesehen werden. Die Vorstellung, dass der Mensch – und sei es nur implizit – auf eine Sinntotalität bezogen sei, verliert im Kontext fortschreitender Säkularisierung an Boden. Nach CH. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, bezieht sich die Wahrheitsfindung im Zusammenhang des Zeitalters der Authentizität nicht mehr zuerst auf eine reflexiv und rational begründete Formel, wie sie Pannenberg im Anschluss an die exzentrische Positionalität entwickelt, vielmehr werde die Wahrheit der Authentizität durch das unmittelbare Erleben gefunden. Materialismus und Naturalismus haben zum Tod Gottes geführt und kennzeichnen das Dasein des Menschen in einem kalten Universum, das seine Sinnbestimmung als Schöpfung und Haus des Lebens verloren hat. Unter dem Paradigma der Evolution fühlt der Mensch sich als ein Erwachter, der das Stadium des Gefühls der Abhängigkeit von einer übergeordneten Macht einerseits verloren hat und sich andererseits mit wissenschaftlicher Rekonstruktion und Erklärbarkeit den Sinnlosigkeiten der Welt und Fragilität des Lebens auf dieser Erde stellt.

⁷ Vgl. W. PANNENBERG, Was ist der Mensch?, Göttingen ⁴1972, 8.

⁸ PANNENBERG, Was ist der Mensch? [wie Anm. 7], 10.

(vgl. II, 263). In seinem unbändigen Streben voll Antriebsüberschuss ist der Mensch nicht allein auf Endliches fokussiert, sondern fragt über alles Gegebene hinaus. So ist er aufgrund der Idee des Unendlichen, die er in sich vorfindet, in dieses Unendliche oder Absolute eingewiesen. Der Ausgriff des Menschen auf das Ganze der Wirklichkeit setzt diese Angewiesenheit auf ein entsprechendes Unendliches voraus, welches Horizont seines Daseins ist.

»Die kulturschöpferische Tätigkeit der Menschen bleibt selbst unverstanden, wenn sie nicht als Ausdruck eines Wagens und Suchens erfasst wird, das wie über die Natur, so auch über alle kulturelle Gestaltung immer wieder hinausgreift. Der Umweltgebundenheit der Tiere entspricht also beim Menschen weder sein Verhältnis zur Naturwelt, noch die Vertrautheit mit seiner Kulturwelt, sondern seine unendliche Angewiesenheit auf Gott. Was für das Tier die Umwelt, das ist für den Menschen Gott: das Ziel, an dem allein sein Streben Ruhe finden kann und wo seine Bestimmung erfüllt wäre.«⁹

Klassischer Ausdruck für dieses Unendliche, in das der Mensch eingewiesen und auf das er im Vorgriff seines Daseins angewiesen ist, ist Gott. Entsprechend versucht Pannenberg später den Begriff Gottes unter der Idee des aktual Unendlichen (vgl. I, 127f.379f.) zu fassen.

Pannenburgs theologische Erörterung der Unendlichkeit Gottes geht von der These aus, dass der Gedanke der Unendlichkeit im biblischen Bekenntnis zur Heiligkeit Gottes impliziert ist und in den Aspekten der Ewigkeit, der Allmacht und der Allgegenwart Gottes manifest wird. Dabei zeigt sich, dass das Unendliche nicht ein quantitatives Unendlichsein bezeichnet, welches in der Schrankenlosigkeit eines unbegrenzten Fortgangs zu denken wäre, aber so nur eine beschreibbare Abfolge endlicher Größen ($X + 1$) bezeichnete, sondern qualitativ als das dem Endlichen Entgegengesetzte gedacht werden muss (vgl. I, 427). Die qualitative Bestimmung des Begriffs des Unendlichen ist dadurch ausgezeichnet, dass das Unendliche allem Begrenzten und Vergänglichen entgegengesetzt ist und sich biblisch vor allem im souveränen Gerichtshandeln Gottes gegenüber der Welt zeigt. Letztlich kann die Heiligkeit Gottes nur dann bestehen, wenn sie über alles Gerichtsdenken hinaus die zeitliche Hoffnung ermöglicht, dass der Gegensatz von heilig und profan überwunden und im Sinne Hegels »aufgehoben« wird: In diesem Sinne ist die Heiligkeit Gottes wahrhaft unendlich, weil sie dem Profanen entgegengesetzt ist, aber

⁹ PANNENBERG, Was ist der Mensch? [wie Anm. 7], 13.

zugleich in die profane Welt eingeht, in sie eindringt, um sie zu heiligen. So wird das Endliche von innen her auf das Unendliche hin geöffnet und durch Anteilgabe in dieses Unendliche einbezogen.

Pannenberg verknüpft das Prädikat der Heiligkeit Gottes mit dem Begriff des wahrhaft Unendlichen im Anschluss an Hegel, indem er zeigt, dass die Vorstellung des Unendlichen als Gegensatz zum Endlichen solange nicht zureichend ist, wie das Unendliche noch durch die Abgrenzung vom Endlichen bestimmt wird und dieses Endliche nicht aufrichtend in sich einbegreift (vgl. I, 432). An anderer Stelle, in *Metaphysik und Gottesgedanke*, formuliert Pannenberg diese Einsicht im Anschluss an Hegel folgendermaßen:

»Solange nämlich das Unendliche als Gegensatz zum Endlichen gedacht wird, bleibt sein Wesen durch den Gegensatz zum Endlichen als zu seinem andern begrenzt – und das ist das Kennzeichen des Endlichen. Das nur in abstrakter Transzendenz, im Gegensatz zum Endlichen, vorgestellte Unendliche ist selber endlich. Um wahrhaft als unendlich gedacht zu sein, darf das Unendliche dem Endlichen nicht nur entgegengesetzt sein, sondern muss zugleich diesen Gegensatz auch umgreifen. Es muss sowohl als im Verhältnis zum Endlichen transzendent, als auch ihm immanent gedacht werden.«¹⁰

Für das religiöse Reden von Gott ergibt sich daraus die Konsequenz, dass allein ein solches Gottesverständnis als streng monotheistisch gelten kann, welches den einen Gott nicht nur als der Welt transzendent zu denken vermag, sondern als diesen jenseitigen Gott zugleich der Welt immanent erfasst, indem er die Welt in sich hinein birgt und aufhebt. Das ist die entscheidende Voraussetzung, um nach einem Pan-en-theismus bei Pannenberg zu fragen.

Für Pannenberg ist der Gedanke des Unendlichen erst durch den Begriff des Geistes voll explizierbar, weil mit dem Begriff des Geistes die Einheit des Absoluten mit seinem Anderen gedacht werden kann. Im Begriff des Geistes ist der Gegensatz zwischen Unendlichem und Endlichem, so die These, bereits vermittelt, wie dies dem Begriff des wahrhaft Unendlichen zufolge gefordert wird. Pannenberg unterscheidet sich von Hegel allerdings mit der geschichtsoffenen Behauptung, der zufolge dem endlichen Denken im Begriff des Unendlichen kein absolutes Verstehen möglich wird und jede (hegelianische) Selbsttotalisierung des Denkens vorläufig und aufgebrochen bleibt.

¹⁰ PANNENBERG, *Metaphysik* [wie Anm. 4], 29.

Insofern repräsentiert der Begriff des Unendlichen eine in ihm anvisierte und antizipierte Wahrheit, deren Realität der Begriff selbst nicht verbürgen kann.¹¹ Denn der Begriff

»enthält eine Paradoxie, die er selber nicht auflöst, sondern nur als Aufgabe und Herausforderung an das Denken formuliert: Er besagt lediglich, dass das Unendliche als Negation, als Gegensatz zum Endlichen zu denken ist, zugleich aber als diesen seinen Gegensatz in sich begreifend. Wie das gedacht werden kann, darüber gibt der abstrakte Begriff des wahrhaft Unendlichen keine Auskunft« (I, 433).

Demgegenüber ist die Kennzeichnung Gottes als Geist und seine biblische Charakterisierung durch Heiligkeit auf eine Lebensbewegung hin bestimmt, in welcher der transzendente Gott das von ihm Verschiedene ermöglicht und auf das von ihm Verschiedene ausgereift, um ihm Anteil am eigenen Leben zu geben. Das biblische Verständnis des göttlichen Geistes in seiner schöpferischen, belebenden Wirksamkeit enthält darüber hinaus den Gedanken, dass Gott das Dasein des Endlichen als ein von ihm selber verschiedenes Dasein hervorbringt, »sodass seine Heiligung nicht Beseitigung der Differenz von Endlichem und Unendlichen bedeuten wird. Aber wie diese Differenz im Wirken des Geistes Gottes sowohl begründet als auch aufgehoben sein kann, das bleibt im biblischen Reden vom Geist geheimnisvoll« (I, 433):

»Die Intuition eines unbestimmt Unendlichen, das Leben des Menschen tragenden Geheimnisses des Seins, das ihn zum Vertrauen ermutigt, wird erst im Laufe der Welterfahrung von den endlichen Dingen unterschieden. Diese explizite Gotteserfahrung findet dann in den Religionen statt, sodass die Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte der Einheit Gottes und als Weg zur Offenbarung seines Wesens verstanden werden kann.«¹²

Das religiöse Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit setzt deshalb bei einer von den Menschen unterschiedenen göttlichen Wirklichkeit an, die intelligibel durch den metaphysischen Begriff des wahrhaft Unendlichen oder Absoluten ausgezeichnet ist. Führt die Idee des Unendlichen das Denken über jeden vorstellbaren Inhalt hinaus, sodass es mit der Aufgabe, das Unendliche zu denken, zugleich

¹¹ Vgl. PANNENBERG, *Metaphysik* [wie Anm. 4], 68.73f.

¹² J. ROHLS, *Ideengeschichte des Christentums*, Bd. 3,1 Gott, Trinität und Geist, Tübingen 2014, 1382.

überfordert und über sich hinausgeführt ist, so gehört zur Idee der Unendlichkeit die Freiheit von allen endlichen Bedingungen und damit als Bedingung der Möglichkeit dieser Idee eine schlechthinnige Unbedingtheit, die in höchstem Maße durch Freiheit ausgezeichnet ist. Von daher zeigt sich in diesem Rekurs auf die Idee des Unendlichen eine implizite Gottoffenheit des Menschen: Deshalb ist Gott »nicht nur [...] das Ziel des welt offenen Strebens, sondern auch [...] der Ursprung der schöpferischen Meisterung der Welt durch den Menschen«. ¹³ Gott als das wahrhaft Unendliche oder Absolute ist im Anschluss an den Gedanken des Unendlichen, im Sinne einer Nominaldefinition und im Gefolge von Bultmann und Tillich als »die alles bestimmende Wirklichkeit« zu begreifen. ¹⁴ Insofern wird der Gottesgedanke thematisch oder unthematisch in jeder Aussage in Anspruch genommen, welche sich auf die Sinntotalität von Welt und Geschichte bezieht und diesen Bedeutungszusammenhang zur Auslegung bringt. Der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit ist deshalb an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren. Gelingt solche Bewährung, dann ist sie nicht durch eine dem Gottesgedanken äußerliche Instanz erfolgt. Das geschichtlich rekonstruktive Verfahren erweist sich dann als der Form des ontologischen Gottesbeweises gemäß, d. h. als Selbstbeweis Gottes. Doch solange der Ausgang der Prüfung des Gottesgedankens an der erfahrenen Wirklichkeit noch offen ist, und das ist der Standpunkt des endlichen Erkennens, bleibt der Gottesgedanke gegenüber der erfahrenen Wirklichkeit Hypothese. Der Gottesgedanke kann nur angesichts der Welterfahrung und Selbsterfahrung des Menschen bewährt werden. Die Pointe des ontologischen Argumentes, der zufolge der reale Gehalt notwendig zum gedachten Begriff hinzugehört, ist nur durch geschichtliche Erfahrung einzuholen. ¹⁵

Zugleich entspricht es dem Hinweis Pannenberg's, dass das Dasein Gottes nicht nur in Beziehung auf den Menschen, sondern vor

¹³ PANNENBERG, *Metaphysik* [wie Anm. 4], 22.

¹⁴ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* [wie Anm. 1], 304.

¹⁵ PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* [wie Anm. 1], 302. Vgl. J. HALFWASSEN, *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen 2015, 37–40. Unter den Existenzbedingungen des Menschseins und der Forderung der Vernunft nach letzter Begründung geht es ja gerade darum, dass im realen Vollzug gar nicht anders sinnvoll gelebt werden kann als aus der Annahme eines Letztgültigen und Unbedingten, von dem her und auf das hin alles vernünftige Leben sich de facto vollzieht.

allem in Bezug »auf die Weltwirklichkeit erwiesen werden müsste« (I, 106). Dem Kontingenzargument, welches bei Leibniz seine moderne Ausgestaltung erfahren hat, kommt insofern bleibende Bedeutung zu, als es den Menschen dafür aufmerksam macht, dass er auf den Gedanken eines aus sich selbst existierenden Ursprungs verwiesen ist. Insofern sind alle Kontingenzargumente und alle Versuche, eine kosmologische Begründung für das Dasein Gottes zu finden, Ausdruck jenes Bedürfnisses der menschlichen Vernunft »nach einer letzten Erklärung für das Dasein der Welt« (I, 106).

In seinem Bedürfnis nach Vertrauen, in der Sehnsucht nach einem letzten Urvertrauen sucht der Mensch nach einem tragenden Grund seines Daseins und seiner Welt, welcher eine solche Verlässlichkeit beinhaltet, dass der Erhaltungsgrund des Lebens noch über den Tod hinaus sich als gültig erweist. In dieser Perspektive ist die Religionsgeschichte davon bestimmt, im Streben nach und in der Bestimmung durch Unendlichkeit das Ziel und den Grund der menschlichen Existenz zur Auslegung zu bringen.

Fragt man vor diesem Hintergrund, wie Endlichkeit und Unendlichkeit miteinander in Beziehung gesetzt werden können, so scheint Pannenberg's Theologie zwischen einem traditionellen dualistischen Theismus, der die Endlichkeit der Welt und die Souveränität Gottes betont, und einem monistischen Einbegreifen alles Endlichen im Unendlichen zu schwanken, auch und weil Gottes Souveränität die Welt so sehr umfasst und unterfasst, dass die Welt ganz in Gottes Willen eingeborgen ist und die relative Selbstständigkeit der Welt, insbesondere die Autonomie der menschlichen Freiheit prekär erscheint und in der Notwendigkeit ihrer materialen Entsprechung zum Willen Gottes aufgehoben zu werden droht. In dieser Richtung kritisiert William L. Craigs Wolfhart Pannenberg unter der Alternative: dualistischer Theismus versus ontologischer Monismus.¹⁶

Mit der Rede vom Geist und seiner erschaffenen Macht des Endlichen in Differenz zum Unendlichen zeigt Pannenberg eine relationale Verbundenheit des Endlichen mit dem Unendlichen auf, das durch Anteilgabe bestimmt ist. Freilich kommt der Gedanke, dass das Unendliche das Endliche in sich einbegreift, vermutlich erst dann zu einem Ende, wenn die Gedankenlinie – deutlicher als

¹⁶ Zur Debatte vgl. G. BRÜNTRUP/L. JASKOLLA, Vom Unendlichen zum Panentheismus. Eine Antwort auf William L. Craigs Kritik an Wolfhart Pannenberg, in: G. WENZ (Hg.), Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg, Göttingen 2016, 213–232.

dies bei Pannenberg geschieht – um den Aspekt der »Anteilnahme« ergänzt wird. Wird das Moment der Rückwirkung der Welt auf Gott (Feedbackschleife) nicht aus dem Begriff des Pan-en-theismus ausgegliedert, so dürfte die Frage des Pan-en-theismus bei Pannenberg auf das Problem zulaufen, ob Gott eschatologisch nicht nur *Anteil gibt*, sondern in aller Freiheit auch mitfühlend und wertschätzend *Anteil nimmt*. Insofern darf gefragt werden, ob Pannenberg die Dramatik des Geschichtshandelns und die eschatologische Prozessoffenheit des Gerichts- und Vollendungshandelns angemessen berücksichtigt.

2. Trinitarisch begründete Schöpfung

Greift die Theologie im engeren Sinne auf den biblisch bezeugten Erfahrungszusammenhang mit Gott zurück, so hat sich die christliche Gotteslehre als Explikation der in der Schrift bezeugten Selbstoffenbarung Gottes zu verstehen sowie ihre Explikation entlang der orientierenden Rahmung im kirchlichen Bekenntnis schriftgemäß und vernunftgemäß zu entfalten.¹⁷ Deren Grundlinie skizziert Pannenberg in dem Beitrag *Die Subjektivität Gottes und die Trinitäts-Lehre*.¹⁸ Pannenberg setzt sich mit dem Gedanken Karl Barths auseinander, dem zufolge die Subjektivität Gottes ihren spezifischen Ausdruck im Konzept der immanenten Trinität findet, insofern immanente Trinität es vermeidet, Gott in seiner Differenz zur Welt zugleich als abhängig von dieser Welt zu denken.

Während Gott in seinen internen, trinitarisch immanenten Relationen zu differenzieren ist, ist sein Handeln nach außen – der Tradition gemäß – als ungeteilt anzusehen. Zugleich bedarf das schöpferische Handeln Gottes einer letzten Einheit mit der eschatologischen Vollendung in Gott und bei Gott. Gott ist daher Urheber und

¹⁷ »Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Botschaft wird daher an diesem Punkt die Gestalt der Frage annehmen müssen, ob dieser Anspruch kohärent durchführbar ist, und die Prüfung dieses Anspruchs wird sich von da an in der Form einer systematischen Rekonstruktion der christlichen Lehre von ihrem Ausgangspunkt in der von ihr behaupteten geschichtlichen Offenbarung Gottes aus vollziehen.« PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I [wie Anm. 2], 215.

¹⁸ Vgl. W. PANNENBERG, *Die Subjektivität Gottes- und die Trinitätslehre*, in: W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Göttingen 1980, 96–111.

Vollender der vorhandenen Welt. Im Blick auf den Menschen lässt sich Gott im Lichte der biblischen Offenbarung als der Schöpfer verstehen, der die Welt und den Menschen mit sich versöhnt (vgl. II, 12). Insofern kommt der Prozess der Schöpfung erst in der eschatologischen Vollendung zu seinem Ende, wird in einer geschichtlichen Antizipation und eschatologischen Reduktion von diesem christlich-trinitarisch bestimmten Ende her der innergöttliche Anfang (*principium*) und die Schöpfung (*initium*) bedacht. So ist das Handeln Gottes innergöttlich trinitarisch zu differenzieren und in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater zu fundieren. Dies setzt die ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater voraus. Entsprechend ist das selbstständige Dasein der Schöpfung nicht nur freier Akt der Liebe des göttlichen Vaters, sondern zugleich Ausdruck der Liebe des Sohnes in seiner Selbstunterscheidung vom Vater, der Kraft des Geistes mit dem Vater vereint ist und der ein Geist der Freiheit ist (2 Kor 3,17): Der Sohn

»tritt in einem freien Akt der Realisierung seines Sohnseins aus der göttlichen Einheit heraus, indem er den Vater allein den einen Gott sein lässt. Dass er aber noch in diesem Akt seiner Freiheit mit dem Willen des Vaters geeint ist, lässt sich nur durch ein Drittes verstehen, nämlich als Ausdruck der beide vereinenden Gemeinschaft des Geistes. So ist die Schöpfung freier Akt Gottes als Ausdruck der Freiheit des Sohnes in seiner Selbstunterscheidung vom Vater und der Freiheit väterlicher Güte, die im Sohn auch die Möglichkeit und das Dasein einer von ihm unterschiedenen Schöpfung bejaht, sowie auch des Geistes, der beide in freier Übereinstimmung verbindet« (II, 45).

Das so verstandene Ineinander von immanenter und ökonomischer Trinität des ewig selbstidentischen Gottes in seinem einen, ewigen schöpferischen und Beziehung konstituierenden Akt denkerisch zu entfalten und Gott dadurch als alles bestimmende Wirklichkeit verständlich zu machen, ist die Aufgabe der Systematischen Theologie. In dieser Weise ist der Vater Prinzip des Ursprungs und des einen Gottes, der Sohn das Prinzip der Unterscheidung und der Geist das Prinzip der Vermittlung von Einheit in Unterschiedenheit.

Es ist vor dem Hintergrund dieser Vermittlung von Zeitlichkeit und Ewigkeit stimmig, wenn Pannenberg das Handeln Gottes als dessen Selbstverwirklichung bezeichnet, da Gott immer schon ewig der ist, der er ist und nicht erst durch sein Handeln werden muss. So ist Gottes schöpferisches und heilvolles Handeln *ad extra* die weltbezogene und weltimmanente Verwirklichung seiner selbst (vgl. I, 417f.). Daher verbindet der Gedanke des Handelns Gottes das Sein

Gottes in ihm selbst mit seinem Sein in der Welt und kommt es unter christlichen Vorzeichen zur geschichtlichen Vorwegnahme jener Wahrheit, die doch erst mit dem Ende der Geschichte final bewertet werden kann. Wenn Gott in seinem Handeln ewig selbstidentisch bleibt, dann hat er auch keine Zukunft außer sich, sondern ist in sich Fülle an der Zukunft seiner selbst und der Welt. Nur weil Gott als einziger Agent sich in seinem Handeln zugleich im strengen Sinne selbst verwirklicht, ist er in seinem Selbstvollzug als Liebe vollkommen frei (vgl. I, 433) und von Ewigkeit her vollkommen eins. Denn das Absolute ist Eines und alles zugleich, in dem das Viele vom Einen unterschieden und zugleich umgriffen ist (vgl. I, 478f.). Denn durch seine die Welt übergreifende und einbegreifende Versöhnung wird durch sein Wesen der Liebe

»die Einheit Gottes selbst im Verhältnis zur Welt realisiert. Dadurch wird die zunächst abstrakte Vorstellung der Einheit Gottes als in sich abgesonderter Realität, die der Vielheit sowohl der anderen Götter als auch der Welt nur entgegengesetzt ist, überwunden. Durch die in seinem Offenbarungshandeln sich offenbarende Liebe Gottes wird seine Einheit als Einheit des wahrhaft Unendlichen, die den Gegensatz zu seinem andern übergreift, konstituiert« (I, 480).

3. Heilsgeschichte in eschatologischer Retroaktivität

Aufgrund dieser innertrinitarischen Dynamik und Begründung hebt Pannenberg im Blick auf die Heilsgeschichte mit Nachdruck hervor, dass auch die Person des Vaters in den Ablauf der Heilsgeschichte verwickelt ist, und zwar so sehr, »dass der Fortgang ihrer Ereignisse über *seine* Gottheit ebenso wie über die des Sohnes entscheidet« (I, 357f.).¹⁹ Im Unterschied zu Hegel wird ebenso nachdrücklich die

¹⁹ Pannenberg schließt den folgenden Gedanken an: »In der Übertragung und Rück-erstattung der Herrschaft vom Vater auf den Sohn und vom Sohn auf den Vater wird eine Gegenseitigkeit ihres Verhältnisses erkennbar, die in der Vorstellung der Zeugung fehlt. Indem der Vater seine Herrschaft auf den Sohn überträgt, macht er sich in seinem Königtum davon abhängig, dass der Sohn ihn verherrlicht und durch den Vollzug seiner Sendung die Herrschaft des Vaters verwirklicht. Die Selbstunterscheidung des Vaters vom Sohne geschieht also nicht nur dadurch, dass er den Sohn hervorbringt, sondern auch darin, dass er dem Sohne »alles übertragen hat«, so dass sein Reich und damit seine eigene Gottheit nun vom Sohn abhängt: Die Herrschaft, das Reich des Vaters ist nämlich seiner Gottheit keineswegs so äußerlich, dass er Gott sein

»Vorstellung eines Werdens Gottes in der Geschichte [abgewiesen], so als ob der trinitarische Gott erst als Resultat der Geschichte, in ihrer eschatologischen Vollendung, seine Wirklichkeit erlangen würde« (I, 359).²⁰

Vielmehr ist die Geschichte im Horizont eschatologischer Vollendung zu erfassen und insofern spielt der Gedanke »eschatologischer Retroaktivität«²¹ eine wichtige Rolle. In dieser trinitarischen Perspektive, die Schöpfung und Vollendung zusammen sieht, ist der Schöpfungsakt als Akt des ewigen Gottes von der Seite der Schöpfung aus besehen als fortdauernde Präsenz zu denken. In jedem Fall kann der Akt der Schöpfung nicht auf den Anfang der Welt begrenzt werden, sondern muss als fortdauerndes Erhalten gedacht werden und darum ist er »aller geschöpflichen Zeit gleichzeitig« (II, 52f). Steht dieses Verständnis einer deistischen Begrenzung des Schöpfungsaktes auf den Anfang der Welt prinzipiell entgegen, so ist ebenso klar, dass der Akt der Freiheit Gottes kein Willkürakt und keine Laune darstellt, sondern in einer Entsprechung zum inneren Sein Gottes als Liebe zu begreifen ist (vgl. II, 34):

»Gott ist in seiner Ewigkeit allezeit gleichzeitig und das Ziel seines Handelns, das Offenbarwerden seiner Herrschaft über die Welt seiner Schöpfung, ist nicht Befriedigung eines Mangels in seinem ewigen Wesen, sondern nur die Einbeziehung seiner Geschöpfe in die ewige Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater durch den Geist. Insofern ist das Welthandeln Gottes *Wiederholung* seiner ewigen Gottheit im Verhältnis zur Welt. [...] Im Kommen Gottes in die Welt hingegen wird

könnte auch ohne sein Reich.« PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. I [wie Anm. 2], 340.

²⁰ »Spinozas Kritik am anthropomorphen Charakter der Vorstellungen von Intellekt und Wille Gottes war daher eine Vorbedingung seiner Erneuerung des philosophischen Monismus. Durch Spinoza vor allem ist der Monismus in der Neuzeit zur Herausforderung des christlichen Verständnisses von Gott in seinem Verhältnis zur Welt geworden. Ihre differenzierteste, die christliche Trinitätslehre in sich aufhebende und durch ihre Interpretation sich artikulierende Gestalt gewann diese Herausforderung in der Philosophie Hegels. Sie konzentrierte sich hier in der These, das Moment des Andersseins in der göttlichen Einheit komme zu seinem vollen Recht, dem ›Recht der Verschiedenheit‹ erst durch das Hervorgehen der Welt des Endlichen aus dem Absoluten.« W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 33.

²¹ G. WENZ, Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht, Göttingen 2003, 81. Vgl. auch J. SCHMIDT, Schöpfung und Evolution in der Theologie Pannenberg's, in: G. WENZ, Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenberg's, Göttingen 2019, 133–142, hier: 142.

das Ziel ihrer Geschichte, das Reich Gottes, schon real gegenwärtig als Anbruch ihrer Vollendung von ihrer Zukunft her« (I, 421f.).

Wenn das fortgesetzte Schöpfungshandeln Gottes im biblischen Sinne als Erweis seiner Leben spendenden Treue begriffen wird, sind auch die Befürchtungen überflüssig, wonach eine fortgesetzte Erhaltung die Eigenständigkeit und Selbstständigkeit der Geschöpfe sowie ihrer Handlungen infrage stelle oder ihre Identität und Kontinuität. Wird das Welthandeln Gottes von Pannenberg als Wiederholung seiner ewigen Gottheit im Verhältnis zur Welt begriffen, so ist die Welt in ihrer Unterscheidung vom Schöpfer unter der heilsgeschichtlichen und innergöttlichen Voraussetzung der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater zu verstehen.²² Im Sohn ist die Welt von Gott unterschieden und im Geist wird sie je neu mit Gott verbunden und in die Einheit mit Gott geführt. Darum zeigt sich der Begriff der Treue Gottes als integratives Moment in den vielfältigen Bestimmungen des Schöpfungshandelns. In solcher Weise ist die göttliche Weltregierung göttlich-heilvolle Treue in den Veränderungen der geschöpflichen Wirklichkeit, deren Überzeitlichkeit das Konzept einer starren Unveränderlichkeit überwindet (vgl. II, 69). Nur weil Gott in aller Freiheit die Welt will und erhält und die Welt in ihrem Ursprung freie Tat

²² PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 38: »Die bleibende Differenz Jesu nach seiner Menschheit von dem ewigen Gott – und so auch vom ewigen Sohn – bedeutet inhaltlich, dass der ewige Sohn dem menschlichen Dasein Jesu nicht nur vorangeht, sondern auch der Grund seines geschöpflichen Daseins ist. Wie alle Geschöpfe, so hat auch das Dasein Jesu seinen Grund in Gott, dem Schöpfer der Welt. Mit seiner Unterschiedenheit und Selbstunterscheidung von Gott aber gründet es in der Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater. So ist der ewige Sohn Seinsgrund des menschlichen Daseins Jesu in seiner Beziehung zu Gott als dem Vater. Ist aber von Ewigkeit her und so auch in der Schöpfung der Welt der Vater nicht ohne den Sohn, dann wird der ewige Sohn nicht nur der Seinsgrund des Daseins Jesu in seiner Selbstunterscheidung vom Vater als dem einen Gott sein, sondern auch der Grund der Unterschiedenheit und des selbständigen Daseins aller geschöpflichen Wirklichkeit.«

»Die Liebe des Vaters zu seinen Geschöpfen steht nicht in Konkurrenz zu der Liebe, mit der er von Ewigkeit her den Sohn liebt. Vielmehr werden die Geschöpfe dadurch Gegenstand der Liebe des Vaters, dass sie einbezogen werden in die ewige Zuwendung des Vaters zum Sohne. Anders gesagt: Weil in den Geschöpfen der ewige Sohn in Erscheinung tritt, werden sie Gegenstand der Liebe des Vaters. Im Sohn liegt der Ursprung von allem dem Vater gegenüber anderen, der Ursprung also auch der Selbstständigkeit der Geschöpfe gegenüber dem Schöpfer« PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 36.

Gottes ist, gehört sie ohne jede Notwendigkeit zur Gottheit Gottes. Weil sie auch nicht sein könnte, ist ihr Dasein kontingent (vgl. II, 15).

»Es gibt keinen Grund für Gott, eine Welt zu schaffen, außer demjenigen, der sich in der Tatsache der Schöpfung selbst bekundet: Gott gönnt den Geschöpfen das Dasein, und zwar ein eigenes Dasein neben [!] seinem eigenen göttlichen Sein, in *Unterschiedenheit* [!] von ihm« (II, 34).

In dieser Unterschiedenheit sind die Geschöpfe jedoch nicht sich selbst überlassen und darf die Allwirksamkeit des göttlichen Handelns nicht so verstanden werden, dass er die Eigenständigkeit der Geschöpfe und »ihr mögliches Abweichen von den Absichten Gottes mit ihnen ausschliesse« (II, 65). »Weit entfernt davon, der Beharrung und Selbsterhaltung der endlichen Dinge entgegenzustehen, ermöglicht also das erhaltende Wirken Gottes allererst diejenige Selbstständigkeit der Geschöpfe, die in der Fähigkeit zur Selbsterhaltung und in deren Vollzug ihren Ausdruck findet« (II, 69).

Auf der einen Seite entlässt der Schöpfer die Schöpfung und die Geschöpfe in ihre geschöpfliche Eigenständigkeit. Die in der Differenz von Vater und Sohn begründete Erfahrung der Abwesenheit Gottes des Vaters gehört daher »nicht zufällig zum Lebensgefühl der säkularen Kultur« (II, 435). Auf der anderen Seite ist die Selbstständigkeit der Geschöpfe – als selbstständiger und von Gott verschiedener freier Geschöpfe – dazu bestimmt, das Ziel des göttlichen Schöpfungshandelns zu sein, insofern die Dynamik der Schöpfung als ein Prozess wachsender Verinnerlichung der Selbsttranszendenz der Geschöpfe und damit als eine wachsende Teilhabe der Geschöpfe an Gott, genau-erhin als Teilhabe des Verhältnisses des Sohnes zum Vater verstanden werden kann, die in der Selbsttranszendenz als Teilhabe an dem sie belebenden Geist zu beschreiben ist (vgl. II, 47).

»Aus rein innertheologischen Gründen [...] liegt es nahe, die Geistnatur Gottes im Sinne eines Kraftfeldes zu denken, das alle körperliche Realität transzendiert, aber auch durchdringt, und das unbeschadet seiner Transzendenz in der Immanenz des materiellen Universums wirksam ist.«²³

²³ W. PANNENBERG, *Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens*, in: W. GRÄB (Hg.), *Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1995, 139–152, hier: 151.

Die Treue Gottes kommt in Gottes leitendem und begleitendem Handeln als läuterndes, rettendes, versöhnendes und vollendendes Handeln zum Ausdruck. Alle diese Handlungen implizieren die Erhaltung der Geschöpfe und setzen ihre Erschaffung bereits voraus (vgl. II, 59). So kommt Gott einerseits erst mit dem Entstehen dauerhaft beharrender und selbstständig existierender Geschöpfe an das Ziel seines Schöpfungshandelns. Denn das Handeln Gottes dient der Selbstständigkeit der Geschöpfe in ihren Handlungen. Doch wie verhält sich diese Ermöglichung und Ermächtigung der menschlichen Subjekte andererseits zur Teilhabe am schöpferischen göttlichen Leben zu jener Königsherrschaft Gottes in der Welt und über die Welt?

»Auch im Hinblick auf die Liebe Gottes ist allerdings die teleologische Sprache unangemessen, die dem Handeln Gottes ein Ziel unterstellt, das seinem allmächtigen Willen nicht schon vollendete Gegenwart wäre, sondern erst durch den Einsatz von Mitteln erreicht werden müsste. Die Vorstellung einer Distanz zwischen Handlungszweck und Handlungssubjekt bleibt der ewigen Selbstidentität Gottes unangemessen, es sei denn, sie wäre das Resultat der Teilhabe Gottes am Leben seiner Geschöpfe [!]. Was Gegenstand des göttlichen Willens ist, muss damit auch schon realisiert gedacht werden, es sei denn, Gott knüpfte die Realisierung an Bedingungen geschöpflichen Lebens und Verhaltens [!]<« (II, 75).

Mit dieser Reflexion berührt Pannenberg den entscheidenden Punkt eines möglichen Pan-en-theismus, nämlich die Frage, ob Gott auch vom Handeln seiner Geschöpfe insofern abhängig ist, als das Projekt der Offenbarkeit seiner Herrschaft mit dem Handeln der Geschöpfe und dem Handeln des einen Geschöpfes Jesus von Nazareth auf dem Spiel steht. Nur insofern Gott von der Geschichte und dem Geschick seiner Geschöpfe mitbetroffen ist und im Leben der Geschöpfe als Gott selbst auf dem Spiel steht, kann begründet von einem Pan-en-theismus bei Pannenberg gesprochen werden, der von einer relationalen Inter-in-Dependenz zwischen Gott und Schöpfung bzw. Geschichte ausgeht.²⁴

Gottes erhaltendes und vollendendes Wirken dient folglich dem selbstständigen Bestehen der Geschöpfe und ihrer fortschreitenden

²⁴ So gilt, dass das Kommen Gottes in die Welt einerseits zur Vollendung seiner Gottheit nicht bedarf, obwohl andererseits »mit der Schöpfung einer Welt die Gottheit Gottes und sogar sein Dasein abhängig werden von der Vollendung ihrer Bestimmung in der Gegenwart der Gottesherrschaft« PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. I [wie Anm. 2], 423.

Teilhabe am Leben Gottes, aber ist strukturell insofern vom Schöpfungsakt unterschieden, als es die Teilnahme Gottes am Leben der Geschöpfe und ihrer Zeitstruktur beinhaltet (vgl. II, 75). Dabei radikalisiert sich die Selbstständigkeit der Geschöpfe zum Grund der unschuldigen Übel und des abgründig Bösen aufgrund der Selbstabsonderung von Gott, die das Risiko Gottes mit der Geschichte seiner Geschöpfe ist: »Im Übergang von der gottgegebenen Selbstständigkeit zur Verselbstständigung liegt die Quelle des Leidens der Geschöpfe ebenso wie auch des Bösen« (II, 199; vgl. auch III, 684–690).

Dies beinhaltet eine relative Betroffenheit Gottes vom Lebensvollzug der Geschöpfe: Genauerhin geht es nicht um eine Mitbetroffenheit vom Leben der Geschöpfe und der Menschen im Allgemeinen, sondern spezifisch um eine Betroffenheit vom Lebensvollzug des in Jesus von Nazareth irdisch manifesten Lebensvollzugs des ewigen Sohnes. Dabei wird deutlich, dass Pannenberg unter univoken Prämissen kaum zwischen der ewigen Existenz des Sohnes als zweiter Person der Trinität und dem Leben Jesu von Nazareth unterscheidet. In der Rede vom Sohn sind wahre Menschlichkeit und wahre Göttlichkeit immer in gleicher Weise impliziert. Entsprechend wäre es für Pannenberg ein Unding, zu denken, Jesus von Nazareth als die irdische Manifestation des Sohnes könnte den Auftrag des göttlichen Sohnes von Ewigkeit nicht vollumfänglich in irdischer Weise umgesetzt haben:

»Mit der Übertragung seiner Macht auf den in Jesus erschienenen Sohn hat der Vater seine eigene Gottheit vom Gelingen der Sendung des Sohnes abhängig gemacht. Nicht zuletzt darum leidet der Vater mit im Leiden des Sohnes. Die Ablehnung, die dem Sohn widerfährt, stellt auch das Königtum des Vaters in Frage. Die Basileia wird durch den Sohn verwirklicht, indem er den Vater verherrlicht (Joh 17,4), nämlich seine Gottheit auf Erden offenbar macht« (II, 435).

Offensichtlich geht es Pannenberg primär um die Offenbarkeit der Königsherrschaft Gottes, welche der Sendung des Sohnes und ihrem Gelingen obliegt. Nur insofern der Sohn für das gelingende Eintreten zugunsten der Königsherrschaft Gottes leidet, leidet Gott (indirekt) mit. Kann hier in verhaltener Weise von einem Mitleiden Gottes mit dem Sohn gesprochen werden, so liegt der Akzent bei Pannenberg doch auf der Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes durch den Sohn.

Wie ist von daher das Leiden der Menschen und das Leiden der Unschuldigen zu begreifen? Kennt Pannenberg so etwas wie das Mitleiden Gottes mit den leidenden Geschöpfen und Menschen? Fühlt Gott etwas von dem Schmerz auf göttliche Weise mit, den die Geschöpfe in ihrer irdischen Existenz, angesichts der Brüche des Lebens, der sinnlosen Bosheit und dem unschuldigen Leiden verspüren? Immer wieder wird deutlich, dass Pannenberg im Spiegel der Leiderfahrung auf die Infragestellung eines gütigen und allmächtigen Schöpfers abhebt und auf den Trost der Vollendung durch Gott verweist. Typisch dafür ist der Umgang mit dem Leiden der unschuldigen Kinder im Zusammenhang der Theodizee-Problematik (vgl. II, 71):

»Das jämmerliche Leiden und Sterben von Kindern bleibt der schlagendste Einwand gegen den Glauben an einen weisen und gütigen Schöpfer der Welt. [...] Das sinnlose Leiden so vieler Geschöpfe steht auf sehr reale Weise dem Glauben an einen allmächtigen und zugleich gütigen und weisen Schöpfer entgegen. Wenn dieser Widerstreit überhaupt einer Auflösung fähig ist, dann nur durch reale Überwindung der Übel und des Leidens, wie sie die christliche Eschatologie im Glauben an die Auferstehung der Toten erhofft« (II, 191).

Ganz entsprechend heißt es in schöpfungsuniversaler Perspektive für das Leiden auch der außermenschlichen Schöpfung, dass diese zwar der Last der Vergänglichkeit unterliegt, aber prinzipiell dazu bestimmt ist, an Gottes Leben teilzunehmen. In diesen Kontexten sind auch die Charakteristika der Güte und Geduld Gottes auszumachen, mit welchen die Bibel Gott und sein Verhalten auszeichnet, ebenso »wie er in Liebe bis zur Leidensbereitschaft seinen verirrtten Geschöpfen nachgeht« (II, 30). Im Kontext der Lehre von Schöpfer-Geist bedeutet dies:

»Man wird dieses Seufzen in der außermenschlichen Schöpfung ebenso wie im Falle des Menschen (Röm 8,26) als Ausdruck der Gegenwart des lebenspendenden Geistes Gottes in den Geschöpfen verstehen dürfen. Der schöpferische Gottesgeist ist in der ganzen Weite der Schöpfung belebend wirksam, aber seinen Geschöpfen angesichts ihrer Vergänglichkeit auch leidend gegenwärtig« (II, 162).

Soweit ich sehe, ist das die einzige Stelle, an der Pannenberg von einer unmittelbaren Betroffenheit Gottes bzw. von Gottes Geist durch das Leiden der Geschöpfe in solcher Weise spricht, dass Gott selbst im Leiden der Geschöpfe (nicht nur des Sohnes) mitleidet.

Allerdings findet die Sendung des Geistes in der Sendung des Sohnes ihre geschichtliche Konkretion. Insofern findet auch die außermenschliche Schöpfung ihre Erfüllung in der menschlichen Geschichte und ihrer Teilnahme an der Vollendung Gottes durch den Sohn. Wie auch immer die Beziehung der außermenschlichen Schöpfung zu Gott bestimmt wird, so gehört das Leiden an der Vergänglichkeit zum Geschöpfsein hinzu und in die Beziehung zum Schöpfer hinein. Die Überwindung der Vergänglichkeit in Tod und Auferstehung Jesu bestimmt daher auch die Vollendung der außermenschlichen Geschöpfe (vgl. II, 71.93.162). Diese positive Umfassung dominiert die vielen Aussagen Pannenburgs im Umfeld des Stichworts »Leid«. Nur ganz verhalten klingt ein Mitleiden des Geistes Gottes und des Sohnes Gottes an, ohne konzeptionelle Bedeutung in einer Theologie des mitleidenden und mitfühlenden Gottes zu gewinnen. Immerhin kann Pannenberg zugestehen, dass das Leiden eine Unbegreiflichkeit beinhaltet, die auch durch die umfassende Hoffnung auf Auferweckung und Vollendung nicht aufgelöst wird.²⁵ Sodann macht er deutlich, dass die Anklage Gottes angesichts des Elends der Welt nur durch Gottes eschatologisches Handeln und seinen eschatologischen Selbsterweis Antwort finden kann (vgl. III, 678–684). »Das Bemühen um Entlastung des Schöpfers ist ein Irrweg christlicher Theodizee« (II, 193).

Zum Ende bleibt die Frage, wie die Menschen an der Zuwendung Gottes in der Inkarnation des Sohnes und an seiner Versöhnung mit dem Vater durch alle Vergänglichkeit des Todes hindurch sowie am Werk der Lebensdynamik des Heiligen Geistes, am Atem des sprechenden Gottes, teilhaben können und teilhaftig werden. Das ist nur möglich durch ein Leben im Geist und eine Hingabe im Geist sowie durch eine

»Aufnahme [...] in die Gemeinschaft des in Jesus Christus Mensch gewordenen Sohnes mit dem Vater (vgl. Gal 3,26f.; 4,5; Röm 8,14f.), aber nicht nur im Sinne eines ihnen von außen widerfahrenden Geschehens, sondern als Befreiung zu ihrer eigentlichen Identität, obwohl nicht aus eigener Kraft. Das geschieht durch den Geist. Denn durch den Geist widerfährt die Versöhnung mit Gott den Menschen

²⁵ »Liegt es doch so allein an Gott, das Geschick der Leidenden zu wenden, wenn auch die Frage nach den Gründen für die Zulassung des Leidens und der Herrschaft des Bösen in der Welt, sowie für ihre Dauer, menschliches Verstehen übersteigt« PANNENBURG, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 31.

nicht mehr nur von außen, sondern sie gehen selber auf sie [die Ver-söhnung] ein« (II, 497).

So kommt es darauf an, sich zur Teilnahme an der Sohnesbeziehung Jesu zum Vater befreien zu lassen und selbst in ein Verhältnis der Unmittelbarkeit zum Vater einzutreten. Solche Unmittelbarkeit impliziert ein je persönliches Existenzverhältnis und einen je eigenen menschlichen Lebensvollzug. In der Teilnahme am Lebensvollzug Jesu unterziehen sich die Menschen zugleich einer Selbstunterscheidung von Jesus, der in seiner Person auf einmalige Weise mit dem ewigen Sohn geeint ist. Zu solcher Teilnahme in Selbstunterscheidung werden die Menschen durch den Heiligen Geist befähigt, der selbst in Selbstunterscheidung zum Sohn die Personalisierung der Vater-Sohn-Beziehung ist. Der Geist erfüllt die Herzen und erhebt die Herzen zur Gemeinschaft mit Gott, aber dies nur in der Weise, wie der Geist sich zugleich vom Sohn und vom Vater unterscheidet (vgl. II, 500).

4. Die Kontingenz der Welt

Diese Kontingenz der Welt ist als Ereigniskontingenz zu bestimmen, aus der erst abgeleitet sich jenes Notwendige versteht, das nach Gesetzmäßigkeiten den Aspekt des Gleichförmigen beschreibt.²⁶ Diese Kontingenz äußert sich in jedem einzelnen Geschehen, sodass jedes Geschehen letztlich unableitbar ist, weil sein mögliches Geschehen vielleicht statistisch prognostizierbar, aber sein reales Eintreten faktisch »kontingent« und also »wunderbar« ist (vgl. II, 62). Deshalb ist der Zufall Ausdruck der schöpferischen Freiheit Gottes und jedes

²⁶ Daher bedarf es für Pannenberg eines erweiterten Begriffs der Kontingenz: »Kontingent muß dann alles das heißen, was nicht notwendig nicht ist (also das Mögliche), sofern es faktisch eintritt [...]. In diesem Sinne lässt sich alles Geschehen als kontingent im Sinne von Ereigniskontingenz denken auch da, wo die Art seines Eintretens durch Gesetze geregelt ist. Hier wäre dann wohl von »general contingency« i. U. zu Russel's »local« und »global« contingencies zu sprechen, weil es sich um die Charakteristik jedes Ereignisses handelt, aber nicht um die Kontingenz der Welt im Ganzen. Grundlegende, aber auch zureichende Bedingung für eine solche Auffassung allen Geschehens als kontingent ist die Offenheit der Zukunft in einer unumkehrbar verlaufenden Zeit. Weil daraus folgt, dass jedes Ereignis letztlich einmalig und unwiederholbar ist und schon darum durch die Regeln, denen es genügt, nicht erschöpft werden kann.« PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 85.

Geschehensereignis auf das ermöglichende und erhaltende Wirken Gottes angewiesen.²⁷

Für diesen Gedanken der Kontingenz, der nicht nur das Wunder unkalkulierbarer natürlicher Existenz umfasst, sondern auch die Endlichkeit des Universums als Ganzes bedenkt, sieht Pannenberg eine Konvergenz durch das Konzept vom sogenannten Urknall und seiner Anfangssingularität gegeben. Zwar lässt die Differenz der sogenannten Planck-Zeit zum möglichen Ursprung und der Ereignishorizont im Umfeld schwarzer Löcher keine letzte physikalische Bestimmung des Anfangspunktes zu. Aber das Standardmodell der Expansion des Universums legt für den Anfang des Gesamtprozesses die Annahme einer Endlichkeit nahe (vgl. II, 183). Damit konvergiert die Standardtheorie mit der metaphysischen Option für einen Anfang der Zeit selbst, der Grund und Bedingung der Folge von Zeitmomenten ist.

Im Blick auf das Ende des Universums sind zwei unterschiedliche Szenarien denkbar, um den Prozess progressiver Diffusion und radikaler Entropie zu Ende zu denken. So kann der Prozess der Entropie bis zum Moment letzter Erschöpfung im Kältetod expandieren und in einer Balance von Expansion und Gravitation in einem flachen Universum zum Stillstand kommen. Alternativ ist denkbar, dass der Prozess von Expansion und Kontraktion sich oszillierend wiederholt, sodass die Expansion immer wieder auf einen Punkt extremer Materiedichte und Raumzeitkrümmung zurückgeführt wird, aus dem ein je neuer »Urknall« hervorgehen kann. Diese Alternative ist abhängig von der aktuell nicht beantwortbaren Frage nach der Gesamtmasse und Materiedichte des Universums. Immerhin ist in beiden Modellen gewiss, dass »die Bedingungen für organisches Leben viel früher an ein Ende kommen werden« (II, 185) als der gesamtkosmische Prozess.

In dem von Barrow und Tipler vertretenen anthropischen Prinzip sieht Pannenberg einen Hinweis darauf, dass sich die Entwicklung des Universums mit der Entwicklung intelligenten Lebens, wie es in Menschenform vorfindbar ist, verbindet und seinen Abschluss in einer Intelligenz findet, die nicht mehr den Bedingungen von Raum und Zeit, von Materie und Gravitation unterliegt. Insofern kann Gott als Eschaton der physikalischen Welt gedacht werden und ist die Annahme der Endlichkeit des Universums und eines zeitlichen

²⁷ Zu den Nachweisen vgl. G. Boss, *Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverhältnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg* (= IThS 74), Innsbruck 2006, 288f.

Endes unter der These von der »Zukunft Gottes als schöpferische[m] Ursprung des Universums« (II, 188) sinnvoll denkbar, auch wenn der Rekurs auf Tipler problematisch bleibt.²⁸

Nach dieser Auffassung ergibt sich nicht nur eine Anfangskontingenz, sondern auch eine Abschlusskontingenz und damit ein befristetes Dasein der Welt (vgl. II, 183). Die alternative Grenzoption, das Weltall als progressive Oszillation von Expansion und Kontraktion anzusehen, die wie ein Perpetuum Mobile der sogenannten »Nullpunktenergie«²⁹ voranschreitet und die derzeitige Dynamik des Universums nur als Teilprozess einer übergeordneten Gesamtbewegung versteht, thematisiert Pannenberg nicht im Blick auf einen eschatologischen Erwartungshorizont. Prinzipiell kann die Kontingenz der Welt im Ganzen empirisch allenfalls durch Annäherungen angedeutet werden. Die Option für oder gegen hängt letztendlich von metaphysischen Prämissen ab, weil die Frage von Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt sich überhaupt nicht empirisch erweisen lässt, sondern jenseits empirischer Rekonstruktionen zu stehen kommt. Theologisch ist die Annahme einer kontingenten Welt in der Freiheit des schöpferischen Handelns Gottes und in seiner durchhaltenden Treue seiner Liebe begründet.

5. Geistmonismus bei Pannenberg?

Wiederholt weist Pannenberg darauf hin, dass das Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit letztlich nur in einer Theologie des Geistes überwunden werden kann, insofern der menschliche Geist in einer strukturellen Entsprechung zum göttlichen Geist einerseits durch Exzentrizität und Selbsttranszendenz ausgezeichnet ist und andererseits für das menschliche Leben als innerer (metaphysischer) Grund der organischen und empirischen Prozesse des Lebens verstanden werden kann. Entsprechendes würde auf übergeordneter Ebene dem göttlichen Geist zuzumessen sein.

So rechnete Newton mit nichtmateriellen Kräften, »die analog zur Bewegung des Körpers durch die Seele wirken. Als eine solche

²⁸ Zu der entsprechenden Kritik vgl. Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 324f.

²⁹ Vgl. F. FREISTETTER, Freistetters Formelwelt. Die Kraft des Nichts, o.O. 2020, online abgerufen unter: https://www.spektrum.de/kolumne/die-kraft-des-nichts/1723080?utm_source=pocket--newtab (Stand: Mai 2020).

Kraft betrachtete er auch die Gravitation, die ihm als Ausdruck der Bewegung des Universums durch Gott vermittelt des Raumes erschien« (II, 99). Eine Konvergenz und Konvenienz zwischen dem Wirken des göttlichen Geistfeldes und den physikalischen Feldtheorien sieht Pannenberg dadurch gegeben, dass die biblische Rede vom Geist nicht auf Bewusstsein und Intellekt (Nus), sondern auf Lebensmacht, Atem und durchwirkenden Wind zielt. Dadurch ergibt sich eine Konvergenz nicht mit dem platonischen Denken eines radikal transzendenten Gottes, das seit Origenes auch im Christentum dominant geworden ist, sondern mit dem stoischen Pantheismus (vgl. I, 405f.).³⁰

»Wenn es im Neuen Testament bei Johannes im 4. Kapitel heißt: ›Gott ist Geist‹, dann heißt das nicht, Gott ist so etwas wie ein Bewusstseinswesen jenseits der Welt ohne Leib, sondern es heißt, die Natur Gottes ist wie die alles durchdringende Luft, die bewegte Luft des Atems, des Windes, der überall gegenwärtig ist.«³¹

Weil diese biblische Rede eine Nähe zu feinstofflichen Konzeptionen göttlicher Präsenz hat, präferierte Origenes nicht die Verbindung zur Stoa, sondern das platonische Denken. Folgt man hingegen der biblischen Denkweise einer durchwirkenden Lebensmacht Gottes, so ergibt sich für Pannenberg eine Brücke zum gegenwärtigen Denken von Kraft, Energie und Feldtheorie: Denn einerseits gehen die Vorstellungen eines Kraftfeldes auf die Stoa und das durchwirkende Luftprinzip als *arche* bei Anaximenes zurück und andererseits wurde die Vorstellung von Kraftlinien als Cluster metrischer Feldlinien bei Einstein mit dem Konzept der Raumzeit verknüpft. Schließlich kann mit Leibniz der Primat der Kraft herausgestellt werden, sodass alle endlichen Ereignisse und materiellen Erscheinungen mit Faraday als Manifestation des kosmischen Kraftfeldes begriffen werden können (vgl. II, 100–104).

³⁰ Zur Kritik an dieser mit Max Jammer angezeigten Konvergenz vgl. A. LEBKÜCHER, *Theologie der Natur. Wolfhart Pannengers Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2011, 95–97. Überzogen ist die These Pannengers, der zufolge Jammer nachgewiesen habe, dass der moderne Weltbegriff seinen Ursprung in der stoischen Pneumalehre habe. Der Ursprung liegt vermutlich in unterschiedlichen Äthervorstellungen. Die stoische Lehre bezeichnet Jammer selbst als Prototyp.

³¹ H.-P. DÜRR, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997, 113.

Vor diesem Hintergrund nimmt Pannenberg den Gedanken von Samuel Clarke auf, dem zufolge Gott durch die Schöpfung einen geistigen Raum unabhängig von aller Materie eröffnet, der in seiner Unbegrenztheit der Unermesslichkeit Gottes entspricht. In dieser Weise umfängt die Gleichzeitigkeit des dreieinen Lebens Gottes in seiner Selbstunterscheidung und seinen ungetrennten Beziehungen zueinander alle Vorstellungen des Raumes und seiner möglichen Unterscheidung in voneinander unterschiedenen Teilräumen. Mit Augustinus ist daran festzuhalten, dass es Räume und Zeiten erst mit der Erschaffung der Welt gibt und diese potenziell unendlichen Zeiten und Räume im Sinne Clarkes als Ausdruck der aktual unendlichen Unermesslichkeit Gottes zu fassen sind, die diese ermöglicht. In diesem Horizont kann von einer geistigen Gegenwart Gottes als Ermöglichungsgrund von Raum und Zeit und insofern von einem (indirekten oder Newton und Leibniz entsprechenden) Kraftwirken des göttlichen Geistes im nichtmateriellen Sinne gesprochen werden.³² Die kantianischen Anschauungsformen von Raum und Zeit sind in ihrer formalen Grenzenlosigkeit Modi der Intuition des Unendlichen. Im Horizont des ontologischen Argumentes und mit Plotin gesprochen ist die unendliche oder ewige Einheit der Zeit und des Raumes immer schon vorausgesetzt, wenn von konkreten Teilräumen und Teil-Zeiten die Rede ist (vgl. II, 114f.). Weil aber das Subjekt allenfalls Prinzip eines grenzenlosen Fortschreitens und damit potentieller Unendlichkeit sein kann, aber nicht die Ganzheit aktueller Unendlichkeit darstellt, bleibt die Frage virulent, was die vorgängige Einheit des unabschließbaren Raumes und der unbegrenzten Zeit begründet. Dies kann offensichtlich nur ein aktual Unendliches in seiner Ganzheit sein. Deshalb folgert Pannenberg:

»Das selbstständige Dasein der Geschöpfe hat die Form der Dauer als zeitübergreifende Gegenwart, durch die sie anderen gleichzeitig sind und sich zu ihnen verhalten – im Auseinander des Raumes. Da sie ihr Dasein nicht aus sich selber haben, ist ihre Gegenwart von ihrer Herkunft als ihrer Vergangenheit unterschieden. Andererseits haben sie zur Ewigkeit, die ihren Ursprung bildet, zugleich noch ein anderes Verhältnis: Sie sind für ihr Dasein als Dauer auf die Ewigkeit angewiesen als auf die Zukunft des Guten, das den Geschöpfen Dauer und Identität gewährt. Doch wie die Geschöpfe durch ihre

³² PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 219, Anm. 48: »K. Barth hat mit Recht die Identität des Geistes mit Gott und seine Verschiedenheit [!] von der geschöpflichen Wirklichkeit behauptet.«

Selbstständigkeit von ihrer Herkunft aus der Ewigkeit geschieden sind, so haben sie auch ihre Zukunft außer sich, obwohl sie in der Dauer ihres Daseins immer schon als Antizipation der Zukunft ihres Ganzseins existieren«(II, 117).

Diese Zukunft beinhaltet einerseits die begrenzte Dauer der Selbstständigkeit der Geschöpfe und damit ihr mögliches Ende in der Auflösung ihrer selbstständigen Gestalt. Andererseits eröffnet die Zukunft ein Feld von Möglichkeiten und damit die Offenheit für eine höhere Vollendung als Quelle des Neuen. Obwohl nach eigener Einschätzung ausgesprochen gewagt und gegebenenfalls aus der Verfassung des Endlichen heraus unbegründet, erlaubt sich Pannenberg die schöpfungstheologisch zentrale These: »In der schöpferischen Macht der Zukunft als Feld des Möglichen aber äußert sich die Dynamik des göttlichen Geistes in der Schöpfung« (II, 119). Daran entzündet sich die pantheistisch zentrale Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des »in«, bezüglich der »schöpferischen Macht der Zukunft als Feld des Möglichen«.

Theologisch ist diese Auffassung darin begründet, »dass der Geist der schöpferische Ursprung des neuen Lebens aus der Auferweckung der Toten ist (Röm 8,11)«, wodurch seine Funktion »als Urheber allen Lebens« und Vorbereiter aller Vollendung offenbar wird (vgl. II, 120). Im Anschluss an Hans-Peter Dürr und Georg Picht interpretiert Pannenberg die quantenphysikalische Unbestimmtheit von Prozessen als Bereich des Möglichen und damit der Zukunft, die vom Bereich des faktisch Verwirklichten und der Vergangenheit zu unterscheiden ist. Entsprechend ergibt sich sowohl quantenphysikalisch als auch theologisch ein Vorrang der Zukunft vor der Vergangenheit. Dieser Vorrang kann in einer Metaphysik und Naturphilosophie ontologisch zur Geltung gebracht werden. Unter theologischen Vorzeichen einer Lehre des Geistes, der als Ermöglicher sich differenzierender Raumzeit und als Urheber der Gestalten des Lebens bestimmt ist, sind die elementaren Ereignisse für eine zukünftige Einung aus der zukunftssträchtigen Kraft des Geistes offen, mithin auf zukünftige Vollendung ausgerichtet:

»Das Hervorgehen des kontingenten Einzelgeschehens aus dem Möglichkeitsfeld der Zukunft bildet also nur den elementaren Aspekt in der schöpferischen Dynamik des Geistes, den Anfang ihrer Entfaltung. Sie kulminiert in der Integration der Ereignisse und Lebensmomente zur Einheit der Gestalt. In der Dauer der Gestalten als Zeit überbrückender Gegenwart tritt sie im Rahmen der Weltzeit in Erscheinung. In der

Dauer der geschöpflichen Gestalten, mit der auch ihr Zusammensein im Raum ausgebildet wird, geht so etwas wie eine Ahnung der Ewigkeit auf. Darauf zielt die Dynamik des Geistes: den geschöpflichen Gestalten durch Teilhabe an der Ewigkeit Dauer zu gewähren und sie gegen die aus der Verselbstständigung der Geschöpfe folgenden Auflösungsstendenzen zu behaupten« (II, 124).

Kann diese Äußerung Pannbergs noch im Sinne eines konsequent metaphysischen Begriffs des Geistes gelesen werden, der in ontologischer Differenz als Ermöglichungsgrund des Feldes physikalischer Energien wirksam ist? Oder impliziert die starke Konvergenz und Konvenienz zwischen quantenphysikalischer, theologischer und naturphilosophischer Betonung des Primats der Zukunft ein Verständnis des »in«, das im Sinne eines Umfangenseins strukturell eher auf der gleichen zukunftsbezogenen Ebene ineinander gestufter Sphären zu verstehen ist?

Hier bleibt das Verhältnis von innerweltlicher, relativer Zukunft und absoluter, göttlicher Zukunft zu sondieren.

Von daher richtet sich der vertiefende Blick auf das Umschlossen-sein der raum-zeitlichen Existenz der Geschöpfe durch die Ewigkeit des wahrhaft unendlichen, feldartigen Geistes sowie auf das göttliche Umfangensein des Lebensgefühls der Geschöpfe. Chien-Ju Lee hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Pannenberg in der Vorstellung des Geistes als »ontologische[m] Grund der Wirklichkeit«³³ zwei anthropologische Formen des Geistverständnisses zusammenführt: Einerseits ist der Geist ontologischer Grund des kosmischen Energiefeldes und andererseits bewirkt die Dynamik des Geistes das ekstatische Sein beim Anderen.³⁴ Dies kann zu dem Gedanken ergänzt werden, dass Pannenberg die schöpferische Dynamik des feldartigen Geistes als aktual unendliche Ekstase begreift, welche die potenziell unendlichen Formen der Raumzeit eröffnet. So hebt Anne Thaefer den »Geist des Lebens« als Umweltbezug allen Lebens hervor: Entsprechend existiert nicht nur jeder Organismus und speziell der Mensch ekstatisch über sich hinaus, sondern ist alles Leben abhängig von seiner Umwelt und den aus Zukunft heraus eröffneten Möglichkeiten.³⁵ Sind Raum und Zeit und alle ontischen Ereignisse innerhalb ihrer durch

³³ Vgl. C.-J. LEE, *Der Heilige Geist als Vollender. Die Pneumatologie Wolfhart Pannbergs (= ITh 13)*, Frankfurt a. M. u. a. 2009, 107.

³⁴ Vgl. LEE, *Der Heilige Geist [wie Anm. 33]*, 107f.

³⁵ A. C. THAEFER, *Geistwesen oder Gentransporter. Anthropologie zwischen Theologie und Biologie am Beispiel von W. Pannenberg und E.O. Wilson*, Stuttgart 2018,

den feldartigen Gottesgeist ontologisch ermöglicht und fortwährend auf diesen zurückbezogen, wird klar, dass weder eine physikalische Füllung noch eine biologische Füllung des feldartigen Geistwirkens ausgeschlossen werden muss.

Da die Suche nach dem grundlegend Elementaren in immer weitere Verzweigungen unterhalb der Atome hineinführte und die Alternative von Welle und Teilchen unaufhebbar ist, spricht nach Pannenberg vieles dafür, dass alle korpuskulare Materie als abgeleitet aus elementaren Ereignissen zu betrachten ist, die ihrerseits als Manifestationen von Feldgrößen auftreten (vgl. II, 147f.). Mit diesen Überlegungen bezieht sich Pannenberg explizit auf Whiteheads Ontologie fundamentaler Ereignisse als Bausteine aller Wirklichkeit, wendet diese aber so, dass das potenziell unendliche Möglichkeitsfeld von Raum und Zeit die konkreten Elementarereignisse allererst ermögliche, insofern sich die »Materie selbst [...] als ein Modus der Manifestation von Energie darstellt« und die »Feldwirkungen des göttlichen Geistes als Ursprung der aus der Zukunft Gottes kontingent eintretenden Ereignisse« (II, 135) zu verstehen sind. Im Unterschied zu Pannenberg bezieht Whitehead die elementaren Ereignisse nicht auf einen schöpferischen Ursprung, weil er in seiner allgemeinen Ontologie der Kreativität Gott selbst nicht als Grund von allem, sondern selbst als ausgezeichnete aktuelle Entität begreift, die wie alle aktuellen Entitäten selbstschöpferisch ist. Insofern setzt Pannenberg sich mit dem ontologischen Vorrang des göttlichen Geistfeldes vor den potenziell unendlichen Möglichkeiten von Raum und Zeit und den konkreten ontischen Ereignissen in Raum und Zeit, d. h. mit der Betonung der »Unableitbarkeit des Ganzen aus den Teilen« von Whitehead ab (vgl. II, 148f.). Auch den subatomaren Vorgängen und Zuständen muss ein ganzheitlicher Charakter zugesprochen werden. Kann die in Einzelercheinungen zum Ausdruck kommende unbestimmte Ganzheit und ihre vorgängige Einheit nicht aus den Einzelercheinungen begründet werden, stellen sich die elementaren Ereignisse als lokale Erregungen eines Raum und Zeit ermöglichenden und durchwirkenden aktual unendlichen Geistfeldes dar (vgl. II, 222).

57f. Thaeeder bezieht sich in diesem Passus auf Pannenberg, *Der Geist des Lebens*, 47–50. Allerdings empfiehlt die Lektüre der Systematischen Theologie Pannengers, den Geist als horizonsöffnende Zukunft von Möglichkeiten zu begreifen und nicht unmittelbar als »Umwelt« auf der ontologisch gleichen Ebene zu charakterisieren.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem bzw. von göttlicher Ewigkeit und geschöpflicher Zeit kann Pannenberg freilich Formulierungen des Umfangenseins, des Angrenzens und des Eingebettetseins verwenden, welche einerseits metaphorisch ein Modell der Umwelt gestufter Sphären insinuierten, obwohl Pannenberg andererseits mit Barth eine ontologische Differenz von ermöglichendem Grund und Begründetem (Quelle, Inbegriff, Grund) festhalten will:

»Kraft ihrer trinitarischen Differenzierung umschließt [!] die Ewigkeit Gottes die Zeit der Geschöpfe in ihrer ganzen Ausdehnung [!], vom Beginn der Schöpfung bis zu ihrer eschatologischen Vollendung. [...] In ihm haben wir es mit ›der Quelle, dem Inbegriff und Grund aller Zeit zu tun‹, so dass Barth schreiben konnte: ›Seine Gegenwart als solche ist die Gabe meiner Zeit.‹ Sie ist auch die Grenze meiner Zeit, und indem diese nicht nur an das Dasein anderer Geschöpfe grenzt, sondern an Gottes Ewigkeit und in sie ›eingebettet‹ ist, versinkt sie auch als gewesene nicht ins Nichts, sondern bleibt Gott gegenwärtig.« (I, 439).

Ist die Konkretheit des wahrhaft aktual Unendlichen die entscheidende Figur, welche die Unendlichkeit des Geistes im Paradigma des unabschließbaren Feldes begründet, so klingen bei Pannenberg immer wieder quasi-räumliche Motive des Umschlossenseins, des Durchdringens und des Angrenzens an, die hinsichtlich der interpretatorischen Alternative von sphärischer Umwelt oder ontologischer Differenz einen gewissen ambivalenten Eindruck hinterlassen, etwa wenn hinsichtlich der vollendenden Retroaktivität des Geistes die Ewigkeit im Sinne des Boethius als »in sich vollendete Ganzheit des Lebens« gedacht wird, die unter den Bedingungen der Zeit als eine von der Zukunft erstrebte Vollendung bestimmt ist (vgl. I, 441). Der Gedanke einer Zuschickung ultimativ erfüllender Lebensmöglichkeiten aus der Zukunft korrespondiert mit dem Kommen der Gottesherrschaft: »Ist nicht das Kommen der Gottesherrschaft das Kraftfeld, das die Botschaft Jesu und sein Wirken durchströmt? Und ist nicht ihre Zukunft der Anbruch der Ewigkeit Gottes in der Zeit?« (I, 442).

Die Kraft Gottes ist das alles durchwaltende Feld seines Geistes als die konkrete Form seiner Unendlichkeit in der Zeit. Als solches scheint das Durchdrungen- und Umgriffensein aller Dinge auch konkret aufzufassen und nicht nur metaphorisch gemeint zu sein:

»Die alles erfüllende Gegenwart Gottes bedeutet nicht, dass Gottes Wesen als durch das ganze Weltall ausgedehnt zu denken wäre. [...] Seine Allgegenwart hat aber den Charakter der mit seinem Wesen identischen Kraft (*virtus*): Durch seine ewige Kraft und Gottheit ist er seinen Geschöpfen gegenwärtig, und daher schließt seine Gegenwart auch nicht wie die eines Körpers das gleichzeitige Dasein anderer Dinge am gleichen Ort aus. Gottes Gegenwart durchdringt vielmehr und umgreift alle Dinge« (I, 444f.).

Unter der Voraussetzung, dass das wahrhaft Unendliche sich konkret auf die Erfahrungswirklichkeit beziehen lassen können muss, erhält dieses Durchdringen und Umfängen des göttlichen Geistfeldes eine Ambivalenz, weil die von Pannenberg beanspruchte Konvergenz zwischen dem göttlichen Geistfeld und dem quantenphysikalisch-kosmischen Energiefeld nicht jederzeit begründungslogisch und methodenpolitisch klar erkennen lässt, wie das ontologisch-schöpferische Erwirken Gottes und die ontischen Ereigniswirkungen innerhalb der Welt unterschieden sind und wie diese Unterschiedenheit durch eine Bestimmung des Kausalitätsverhältnisses näher charakterisiert werden kann. Wer an solchen Stellen die ontologische Differenz zwischen dem göttlichen Geistfeld und dem physikalischen Energiefeld nicht mehr gewahrt sieht, kommt zu einem monistischen Modell jeweils umfassenderer Sphären, sodass das göttliche Geistfeld nicht in ontologischer Differenz als unendlicher »Grund« der Prozesse des Universums, der Prozesse des Lebens und der geistigen Subjektivität (vgl. II, 221), sondern auf der ontologisch gleichen Ebene als »Umwelt« begriffen wird.³⁶

³⁶ Vgl. Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 264: »Gott ist die eigentliche Umwelt des Menschen.« Vgl. S. H. AUNG, *The Doctrine of Creation in the Theology of Barth, Moltmann and Pannenberg. Creation in Theological, Ecological, and Philosophical Scientific Perspective* (= TuF 530/TuF.Th 33), Regensburg 1998, 222–225, hier: 222: »We have already noted that for Pannenberg the human spirit is none other than the divine spirit since the divine spirit is considered to be the origin and source of life from which the human spirit emerges and through which it lives further. The logic of Pannenberg's view in this respect is that although the humans do not know that the spirit is in principle a part in the whole fabric of the divine spirit. [...] Seen from the phenomena of human ecstatic experience the nature of divine spirit must be viewed as having a structure of field in which the lives of the creatures find their own living. This demonstrates that the sphere of the creaturely life is surrounded by a wider sphere of divine life. The field structure of divine reality is revealed as the all-embracing and all-determining One.«

Hier zeigt die Rekonstruktion der Bewusstseinsgenese und des Lebensgefühls, dass Pannenberg durch die Universalität des göttlichen Kraftfeldes die Differenz zwischen ontologischer bzw. theologischer Voraussetzung und geschöpftlich ontischer Wirklichkeit latent unterbestimmt, weil er daran interessiert ist, den Geist als »Gegenwart des Wahren und Endgültigen inmitten der unvollendet abgebrochenen Prozesse der Geschichte, inmitten irdischen Misslingens und irdischer Vergänglichkeit« aufzuzeigen.³⁷ Dies geschieht auch, wenn er den Prozess zunehmender Verinnerlichung der wesenhaften Exzentrizität des Lebens entfaltet. Hier kommt es zu einem engen Interpretationsbezug zwischen der Umweltbezogenheit der Lebewesen und der Macht des göttlichen Kraftfeldes, wenn es auch spezifisch der Mensch ist, der »die göttliche Wirklichkeit in ihrer Andersheit von allem Endlichen unterscheiden lernt« (II, 159)³⁸:

»Dennoch ist die Lebensbewegung auch der Tiere schon auf Gott bezogen. Suchen doch die jungen Löwen »ihre Speise von Gott«, wenn sie nach Raub brüllen (Ps 104,21). Der Verinnerlichung des Verhältnisses zur Umgebung und damit zur Zukunft des eigenen Lebensvollzugs liegt eine Verinnerlichung der Beziehung zum Schöpfer und zu seinem lebenspendenden Geist zugrunde: Die Tiere schon haben »Lebensgeist« in sich (Gen 1,30), solange sie atmen«(II, 159).

»Jedes Lebewesen vollzieht sein Leben, indem es außer sich – nämlich innen und von seiner Umwelt – existiert. Auch auf der Stufe des menschlichen Lebens belebt der Geist, indem er die individuellen über ihre Partikularität und Endlichkeit erhebt« (III, 155).

³⁷ W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 505.

³⁸ PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. II [wie Anm. 2], 152.203: »Der Mensch ist sicherlich das am höchsten entwickelte Lebewesen. Er hat durch seine intelligente Anpassung an unterschiedliche Daseinsbedingungen seine Herrschaft über die Naturwelt stetig ausgeweitet und damit die Spitze der Evolution organischen Lebens auf dieser Erde behauptet. [...] Doch erst in der Perspektive des religiösen und speziell des biblisch begründeten Bewußtseins von der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott als dem Urheber des Universums läßt sich die Behauptung begründen, daß die ganze Schöpfung im Menschen kulminiert. Dazu ist nämlich erforderlich *erstens* die Möglichkeit, trotz der Unabgeschlossenheit der Naturgeschichte das Ganze der Welt in den Blick zu nehmen, *zweitens* eine den Menschen vor anderen Geschöpfen auszeichnende Beziehung zum Ursprung des Universums und *drittens* die Annahme, daß im Menschen der Sinn endlichen Daseins überhaupt zusammengefaßt und vollendet werde.«

Für eine konstruktive Rezeption der hinsichtlich der Unterscheidung von theologischer und physikalischer bzw. biologischer Argumentation methodenpolitisch ambivalent bleibenden Überlegungen Pannenberg's bedeutet dies, dass die ontologische Differenz zwischen dem Geistwirken als dem endliche Dynamik erwirkenden Grund und den quantenphysikalischen Ereignissen bzw. den Entwicklungen menschlicher Freiheitgeschichte konsequent gewahrt werden muss. Insofern wird eine theologische Rezeption noch stärker zwischen naturwissenschaftlichen Einsichten und theologischen Explikationen des Geistfeldes unterscheiden, als Pannenberg sich dies in einer auf Konvenienz zielenden und naturwissenschaftlich rückgebundenen Argumentation erlaubt.³⁹ Sofern die angezeigte ontologische Differenz mit Pannenberg und seiner Bezugnahme auf Barth stark gemacht werden kann und nicht gegen Pannenberg angesetzt werden muss (vgl. I, 439), braucht bezüglich der Rede vom Geistwirken kein Monismus angenommen werden (vgl. II, 32f.).

6. Zur Unterbestimmung geschöpflicher Freiheit und der Betroffenheit Gottes von ihr

Für Pannenberg liegt ein Hauptakzent in der Bestimmung des Menschen auf der konstituierenden Rezeptivität des Bewusstseins: Die wesenhafte Exzentrizität des Menschen wird von ihm nicht nur als prinzipielle, metaphysische Bestimmung aufgefasst. Diese wesenhafte Exzentrizität des Menschen auf die unthematiscche Unendlichkeit des göttlichen Geistes bildet zunächst den Mittelpunkt des Verständnisses des Menschen bei Pannenberg. Freiheit verbindet sich Pannenberg zufolge mit der Einsicht des Menschen, dass er durch die Idee des Unendlichen ursprünglich auf das Unendliche des göttlichen Geistes verwiesen ist und sich nur von diesem Unendlichen her als endlicher Mensch und verdanktes Geschöpf Gottes angemessen begreifen kann. Denn nur in diesem Rekurs auf das Andere des Unendlichen kann es dem Menschen gelingen, eine Balance zwischen seiner Exzentrizität und seiner notwendigen Selbstbezogen-

³⁹ Vgl. R. BERNHARDT, Geist in der Natur. Selbstorganisationstheorien und Pneumatologie, in: B. NITSCHKE/F. BAAB/D. STAMMER (Hg.) Gott – Geist – Materie. Personsein im Spannungsfeld von Natur und Transzendenz (= RF 73), Regensburg 2020, 163–178.

heit zu finden und beide konfligierenden Perspektiven miteinander zu versöhnen. Nur in dieser Balance wird die Selbstbezogenheit nicht zum individuellen und selbstbehauptenden Selbstabschluss gegenüber den anderen Menschen und gegenüber Gott. Im Zuge der Verinnerlichung der Unterschiedenheit des Selbst vom Anderen wird Autonomie, so wie Pannenberg sie versteht, allererst ermöglicht, da der Mensch auf diese Weise befähigt wird, sich als eigenständig der Welt als Ganzer gegenüber als »Ich« zu setzen.

Subjekttheoretisch wird der unendliche Grund im Anschluss an Fichte und Hegel als vorausgehende Einheit von Ich-Subjektivität und Ich-Objektivität, sowie im Anschluss an Mead als Einheit von personalem Selbst im Lebensbezug und Ich im Selbstbezug, d. h. in einer gewissen Anlehnung an Dieter Henrich, als »Grund im Bewusstsein« bewusst. Dieser Grund liegt angesichts der Erfahrung des endlichen Anderen im ekstatischen Weltbezug und der dadurch evozierten Selbstgewissheit des Individuums als »Ich«, d. h. jeder Selbstunterscheidung von ursprünglicher Ich-Aktivität und Ich-Anschauung sowie jeder Subjekt-Objekt-Differenz im Weltbezug voraus. Pannenberg deutet diesen Grund im Bewusstsein sofort und selbstverständlich theologisch. Weil »nicht das Ich, sondern der göttliche Geist [...] der letzte Grund der Zusammengehörigkeit des im Bewusstsein Unterschiedenen« (II, 225) ist, gilt dies nach Pannenberg ontologisch auch für die letzte Einheit in der Unterschiedenheit von Ich und Welt.

Ein entsprechendes Lebensgefühl und religiöses Bewusstsein, welches um den Grund im Bewusstsein als vorausgehender Einheitsbedingung und Einheitsmacht von Subjektivität und Objektivität oder Ich und Welt überhaupt weiß, kann alle endlichen Erscheinungen als Wirkungen der göttlichen Macht begreifen, die als das aktual Unendliche noch das Endliche in sich einschließt. Darum kann Gott an seinen Werken »vernünftig erschaut« (Röm 1,20) werden (vgl. II, 225).

Findet das menschliche Bewusstsein in der unthematischen Idee des Unendlichen seine Orientierung und ist es deshalb inhaltlich auf den unendlichen Gott bezogen, der das Dasein der Geschöpfe begründet, so kann es keine »moralische Selbstbestimmung des Menschen« ohne den positiven Bezug auf Gott geben. Ohne diesen Gottesbezug wird Vernunftautonomie allzu leicht als »Beliebigkeit individueller Selbstbestimmung« verstanden. Die Marginalisierung des autonomen Vernunftdenkens bei Pannenberg geht einher mit

einer Einordnung der Vernunft in die Fantasie, die der Belebung durch den göttlichen Geist bedarf.⁴⁰ So ist »die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott [...] die unzerstörbare Basis für ein gegen [...] Auflösungstendenzen resistentes Verständnis der Moralität« (II 258).⁴¹

Die gläubige Annahme, der zufolge der unendliche Gott den Menschen schöpferisch in Freiheit einsetzt, bedeutet keine Eigenständigkeit und Unabhängigkeit des Menschen von Gott oder im Gegenüber zu Gott. Denn menschliche Freiheit findet ihre Erfüllung in der (sohnschaftlich jesuanischen) Hingabe an Gott. Entsprechend dieser Sohneskonformität ist die Verselbstständigung gegenüber dem unendlichen Gott die Sünde und die Verweigerung gegenüber dem Unendlichen als Ziel des Lebens der Tod. Deshalb fehlt es bei Pannenberg nicht an der Unterscheidung zwischen Gott und Schöpfung bzw. Gott und Mensch von der Seite Gottes her. Vielmehr droht in seiner offenbarungstheologischen Durchbestimmung der Schöpfung und des Menschseins die nomologische Selbstständigkeit der Schöpfung und die freiheitstheoretische Autonomie des Menschen verloren zu gehen. Eine wirkliche Freilassung der Schöpfung im Sinne freigesetzter Eigengesetzlichkeit, die auch im Widerspruch zu Gott sich vollziehen kann, vermag Pannenberg nur als Verfehlung

⁴⁰ Vgl. Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 247–249.

⁴¹ »Kants Forderung, daß jeder einzelne Mensch stets als Zweck in sich selbst und nie als bloßes Mittel zu behandeln sei, läßt sich schwerlich aus der Vernunftnatur des Menschen ableiten. Sie ist bei Kant in Wahrheit ein Erbteil christlichen Geistes, um dessen rein rationale Begründung Kant sich mit zweifelhaftem Erfolg bemüht hat. Ähnliches gilt für die moderne Auffassung, daß Menschenwürde den obersten Maßstab des Rechts bilde. Die Verbindung dieses Gedankens mit der Vorstellung einer Unantastbarkeit der Person jedes einzelnen Menschen ist von ihrem biblischen Ursprung nicht ablösbar, ohne einer tragfähigen Begründung überhaupt entbehren zu müssen. Sie geht über den naturrechtlichen Gedanken der Gleichheit der Menschen als Vernunftwesen und sogar über die naturrechtliche Forderung der Gegenseitigkeit (in der goldenen Regel) hinaus durch die Absolutheit der die Würde des Menschen konstituierenden Instanz. Der Vernunft wird solche Absolutheit vergeblich vindiziert. Die Selbstgesetzgebung der Vernunft, auf die Kant die Vorstellung von einer unantastbaren Würde jedes einzelnen Menschen begründen wollte, ist längst zerfallen in die Selbstbestimmung nach individueller Willkür und den daraus sich ergebenden Pluralismus. Doch wirkt noch im Respekt des modernen Rechtsstaates vor den Persönlichkeitsrechten, die jedem Mensch zukommen, etwas von der religiösen Verankerung der menschlichen Freiheitsrechte nach.« PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 205.

und Sünde zu denken.⁴² Ohne Gott verfällt menschliche Freiheit dem Individualismus und der Beliebigkeit, weshalb Pannenberg eine kritische Distanz zur vernunfttheoretischen oder transzendentalen Begründung von menschlicher Autonomie hat.

Pannenberg argumentiert deshalb nicht in der Tradition Kants mit einem transzendental unbedingten Selbstverständnis von Freiheit, sondern mit einem kategorialen Autonomiebewusstsein in realen Freiheitspraktiken. Der Begriff menschlicher Autonomie hat darin den Gottesbezug als kritische Gegenfolie. Pannenberg rekurriert nicht auf den Unterschied zwischen transzendentaler (formal unbedingter) Freiheit und praktisch werdender (sich konkret bestimmender) sowie realer (weltlich handelnder) Freiheit.⁴³ Noch unterscheidet er zwischen (sich selbst vernünftig Gesetz gebender) Autonomie und sich als unabhängig (von Gott) betrachtender Autarkie. Daher erscheint jede menschliche Selbstgesetzgebung in formaler Unabhängigkeit von Gott zugleich gefährdet, sofern sie sich auch inhaltlich als Absetzung von ihrem Verdanktsein von Gott begreift und damit Selbstverfehlung der inhaltlichen Selbstbestimmung der Freiheit, d. h. Sünde ist. Dies zeigt die Verwendung des Begriffs »Autonomie« (II 200.205.219f.249f.258 u. ö.)

»Mit der Verselbstständigung der Geschöpfe gegeneinander ist ihre Verselbstständigung gegen den Schöpfer verbunden. Sie bahnt sich an auf der aufsteigenden Linie der Lebensformen und erreicht einen Höhepunkt in der Sünde des Menschen, und zwar gerade darum, weil für ihn das Gottesverhältnis thematisch wird. Dem sich verselbstständigenden Mitgeschöpf wird durch seine Selbstständigkeit die Abhängigkeit von Gott verdeckt, ebenso wie für den Betrachter des Naturgeschehens die Autonomie der natürlichen Prozesse und Gestalten ihren Ursprung in Gott verstellt. Andererseits scheinen die Folgen der geschöpflichen Verselbstständigung in Gestalt von Leid und Bosheit den Glauben an einen gütigen Schöpfer dieser Welt ebenfalls

⁴² Zur entsprechenden Kritik Thomas Präppers an Wolfhart Pannenberg vgl. Boss, *Verlust der Natur* [wie Anm. 27], 267–269.

⁴³ Pannenberg kritisiert eine bloß formale Freiheit (Freiheit als Wahl, Freiheit als Selbstverfügung und Selbstverwirklichung) und stellt ihr eine inhaltliche Freiheit (Freiheit als Selbstidentität, als Gemeinschaft mit Gott gegenüber. Er meint, »daß von der Autonomie des Subjekts her immer nur eine leere, formale Freiheit erreichbar ist, eigentümlich verwandt dem formalen Charakter der in den bürgerlichen Demokratien verwirklichten Freiheit. Es ist deutlich, daß die konkrete, inhaltvolle Freiheit damit noch nicht gewonnen ist.« W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 74.

zu widerlegen. Es handelt sich um zwei Aspekte eines und desselben Sachverhalts« (II, 200).

In der Konsequenz kann von einer Rückwirkung der Schöpfung oder des Menschen auf Gott, die nicht exzentrische Offenheit für Gott und existenzielle Hingabe an Gott ist, nicht gesprochen werden. Jedes Feedback auf Gott hin, das nicht geschöpflicher Dank und jesuanische Hingabe an Gott ist, scheint in diesem Konzept ausgeschlossen. Allerdings bleiben der Gedanke der Freiheit und die Dramatik der Heilsgeschichte damit unterbestimmt.⁴⁴ Diese Problematik des Freiheitsverständnisses weist auf die wissenschaftstheoretischen Prämissen zurück, die weniger durch ein Denken in Hypothesen, sondern in einem Denken starker Konvenienz zwischen Wissenschaft und Theologie innerhalb eines offenbarungstheologisch vorgezeichneten eschatologischen Verifikationismus zu verbuchen sind. Denn Poppers Modell falsifizierbarer Hypothesen hat seinen Ort im Kontext von in Experimenten überprüfbareren Sachverhalten, die sich von einer hermeneutischen oder synsemantischen Auslegung des Ganzen der Wirklichkeit im Vorgriff auf das Ende der Geschichte methodologisch prinzipiell unterscheiden.⁴⁵

⁴⁴ K. MÜLLER, Wenn ich »ich« sage: Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (= RST 46), Frankfurt a. M. 1994, 108f.: »Nicht Subjektivität als solche, sondern erst ihre Verselbstständigung gegenüber der Beziehung zu Gott widerspreche dem christlichen Schöpfungsglauben. Theologisch verdient dieser Satz gewiß Zustimmung. Das Problem aber verbirgt sich darin, daß durch diese Gegenüberstellung von Selbstständigkeit und Verselbstständigung ersterer kein aktives Moment mehr zugeschrieben werden kann. Dies aber läßt sich der Selbstständigkeit schon rein vom Begriff her nicht absprechen. Andernfalls handelte es sich nur noch um eine geborgte, also nicht wirkliche und schon gar nicht um eine ›sich vollendende‹ Selbstständigkeit. Theologisch gewendet: Der Ernst und die ganze Dramatik, die die Heilsgeschichte prägen, resultiert doch daraus, daß Gott sich von einem ihm **gegenüber** wirklich selbstständigen Geschöpf erhofft, daß es ihm und seinem Willen entspricht.«

⁴⁵ Vgl. A. LEBKÜCHER, Theologie der Natur. Wolfhart Pannenberg's Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2011, 41–49.199f.: »Popper hatte seine Konzeption ausdrücklich nur für die empirische Wissenschaften entworfen. Um sie dennoch auf die Theologie anwenden zu können, musste Pannenberg die Falsifikation durch empirisch überprüfbare Aussagen aufgeben, die doch gerade das Herzstück der Popperschen Konzeption ausmacht. [...] [Es] handelt [...] sich bei Pannenberg's Konzept der Überprüfung theologischer Aussagen nicht um ein Falsifikations-, sondern ein Verifikationsmodell. Es geht Pannenberg darum, theologische Aussagen an Erfahrung zu bewähren [...]. Pannenberg's Konzeption der Überprüfbarkeit theologischer Aussagen, sowie ihrer Bewährung an der Erfahrung

Damit verschränkt sich der Freiheitsbegriff und das Wahrheitsverständnis. Wo es nur die eine, univoke Wahrheit Gottes gibt,⁴⁶ die als die alles bestimmende Wirklichkeit allem Sein und Denken zugrunde liegt und daher auch Prinzip der Einheit des Wissens sein muss, kann eine potentielle Falsifikation gar nicht denkbar sein.⁴⁷

Wird hingegen positiv mit einer wirklichen Autonomie des Menschen gerechnet, sodass in der Freiheitsgeschichte der Menschen auch Gottes Projekt mit ihnen auf dem Spiel steht, dann folgt daraus eine gewisse bilaterale Inter-in-Dependenz, der zufolge Gott sich zwar selbst Zukunft ist, doch diese Zukunft Gottes – für den Menschen aus der jetzigen geschichtlichen Perspektive theologischer Einsicht – unvorhersehbar offen ist, weil erstens an der vernunftbezogenen Strittigkeit Gottes und seinem möglichen Verstelltsein durch einen prägenden Materialismus und Determinismus oder eine Diesseitsbezogenheit und einen unüberschaubaren Pluralismus der Weltanschauungen Rechnung zu tragen ist und zweitens, obwohl kaum vorstellbar, nicht ausgeschlossen werden kann, dass Menschen sich im Angesicht der Ewigkeit Gottes und seiner unendlichen Liebe dennoch bleibend dieser Liebe sündig-verweigern und in dieser Weise das Projekt Gottes mit der Welt negativ tangieren.

7. Position des Pan-en-theismus oder der Schnittmenge?

Zieht man von hierher Bilanz, so kann von einem gewissen Mitleiden Gottes mit seinen Geschöpfen gesprochen werden, das sich insbeson-

sind seinem Versuch zuzurechnen, die Theologie gegen den Verdacht zu verteidigen, sie tradiere lediglich überlieferte religiöse und weltanschauliche Behauptungen, während die Aussagen aller anderen universitären Disziplinen hinterfragt, überprüft und belegt werden könnten. Dieses Ziel lässt sich m. E. aber besser durch die Unterscheidung zwischen empirischen und hermeneutischen Disziplinen erreichen als dadurch, dass man den Anschein erweckt, theologische Aussagen seien *in vergleichbarer Weise* überprüfbar wie die Aussagen der empirischen Wissenschaften.«

⁴⁶ Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 267: »Von Gott scheint Pannenberg so viel zu ›wissen‹, dass man sich im anthropologischen Zusammenhang ständig wundert, woher diese Einsichten in Gottes Wirklichkeit und Gottes Handeln gewinnt. Es fehlt die Vermittlung zwischen den Ebenen, eine Metaphorologie oder klassischer: die Analogielehre. Pannenberg kennt aber nur eine univoke Rede, er weist die Analogielehre, der er seine Habilitationsschrift gewidmet hatte, zurück.«

⁴⁷ Vgl. T. A. LEPPEK, Gott – Wahrheit – Wirklichkeit. Zu Metaphysischem in Pannenburgs Theologie, in: G. WENZ (Hg.), Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg, Göttingen 2016, 285–308, hier: 295f.

dere an der prekären Offenbarkeit der Zuwendung und Herrschaft Gottes bemisst. Allerdings ist dies immer aus der Perspektive Gottes und seiner souveränen Freiheit heraus gedacht, sodass es keinen ontologischen oder appellativen Einfluss der Geschöpfe auf Gott gibt und auch die Offenbarkeit Gottes in der Geschichte im Horizont der ewigen Selbstidentität Gottes und seiner eschatologischen Retroaktivität in der Geschichte nicht auf dem Spiel steht. Die Freiheit des Sohnes wird nur in ihrer ewigen Entsprechung zur Freiheit des Vaters und zum trinitarischen Vollendungshandeln gedacht.

Positiv für einen Panentheismus wird von Brüntrup und Jaskolla der Gedanke ausgewertet, wonach das Unendliche im Sinne Hegels nicht am Endlichen seine Grenze finden kann, sondern dieses umfassen und in sich einschließen muss. Indem ein Werden Gottes in Abgrenzung zu bestimmten Hegelinterpretationen und zu Whitehead ausgeschlossen wird, kann der Panentheismus nur das Umfasstsein und Einbezogensein des Endlichen durch das aktual Unendliche betreffen. In dieser Perspektive kann ein Panentheismus ohne Feedbackschleife konzipiert werden, der allenfalls einer weiten Definition von Panentheismus (als Sein der Welt in Gott) folgt. Zugleich harmonisiert eine solche Interpretation die verschiedenen Äußerungen Pannenberges innerhalb einer Logik des Unendlichen.⁴⁸ Entsprechend kann Pannenberg dem Einheit-in-Differenz-Modell zugeordnet werden, das für beide Richtungen offen ist und – im Sinne der von mir vertretenen Kriteriologie und Klassifikation – zunächst einmal die gemeinsame Schnittmenge zwischen relationalem Theismus und differenzbewussten Panentheismus darstellt.

Sodann könnte der vielfache Bezug Pannenberges auf das Prozessdenken hervorgehoben werden, der die Prozesshaftigkeit der Welt in den Blick nimmt und vom Geist Gottes innerlich getragen ansieht. Allerdings gibt es keine Anzeichen dafür, dass die Prozesse der Welt auf Gott zurückwirken und Gott selbst prozesshaft in der Unterscheidung von Ur-Natur und Folge-Natur zu denken wäre. Vielmehr trifft diese Unterscheidung für die heilsgeschichtliche Prozesshaftigkeit der Offenbarkeit Gottes in Welt und Geschichte, aber nicht hinsichtlich seines inneren trinitarischen Selbstvollzugs zu. Gegen den Pantheismus betont Pannenberg einerseits die Differenz von Schöpfer und Geschöpf (vgl. I, 405), die sich im Gedanken der *creatio ex nihilo* konzentriert sowie die unbedingte Souveränität Gottes in seinem

⁴⁸ Vgl. BRÜNTRUP/JASKOLLA, Vom Unendlichen zum Panentheismus [wie Anm. 16].

Welthandeln. Entsprechend grenzt sich Pannenberg von prozessphilosophischen Überlegungen und monistischen Konzeptionen ab (vgl. II, 15–76, bes. 29–34) und betont Gottes Freiheit der Liebe als Ursprung der Welt. Das entscheidende Kriterium, das beide Entwürfe nach Pannenberg unterlaufen, ist die mit der Formel *creatio ex nihilo* ausgedrückte unbedingte Freiheit Gottes, weil entweder die Natur (prozessphilosophisch) als gleichewiges Korrelat oder die Schöpfung (monistisch) als notwendiges Korrelat zu denken ist und Schöpfung so nicht aus einem Akt der Freiheit resultiert.⁴⁹ In dieser Hinsicht gibt es einen perspektivischen Vorrang, Pannenberg innerhalb der gemeinsame Schnittmenge als relationalen Theismus zu interpretieren.

Obwohl Pannenberg im schöpfungstheologischen Kontext konsequent von einem »Unterschied« spricht, weil die Unterschiedenheit der Schöpfung vom Schöpfer letztlich in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater ihren Grund hat und die Differenz zwischen dem Sohn von Ewigkeit (Logos) und dem Sohn in der Zeit (Jesus), mithin die Differenz zwischen Gott-Sein und Mensch-Sein, zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zur Geltung bringt, besteht die Pointe der Argumentation doch in der Konformität des Sohnes mit dem Vater, die durch die Macht des Geistes als Einheit stiftende Instanz verbürgt ist (vgl. II, 38). Der Vollendungswille ist durch Leben und Verkündigung des Sohnes sowie durch seine Auferweckung und Bestätigung offenbar – und einen Konflikt zwischen Sohn und Vater kann es für Pannenberg nicht geben.

Dem unterschiedenen Einbegreifen des Endlichen in das Unendliche entsprechen Pannberg's Überlegungen zum Kraftfeld des Geistes, welche die anthropologischen und naturwissenschaftlichen Aspekte in theologischer Perspektive kritisch aneignen und amalgamieren. Deshalb konzipiert Pannenberg die Rede vom der Immanenz Gottes in allen Dingen unter Wahrung seiner Transzendenz durch ein starkes Umgriffensein und Durchdrungensein aller Wirklichkeit von Gott. Deshalb entstehen berechnete Anfragen, ob Pannenberg die methodenpolitischen Unterschiede zwischen der theologischen Deutung von Gottes Wirken und dem naturwissenschaftlichen Denken *etsi Deus non daretur* sowie der freiheitstheoretischen Grundlegung der Anthropologie durch eine formal unbedingte und strikt autonom gedachte Freiheit genügend zur Geltung bringt. Wird der methodenpolitische Unterschied der Bereiche im Sinne einer angemessenen

⁴⁹ Vgl. G. Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 303.

Bestimmung der jeweiligen Kausalitätsverhältnisse zwischen Gottes Ermöglichung und der Selbstständigkeit naturhafter bzw. freiheitlicher Prozesse innerhalb der ontologischen Differenz von Schöpfer und Schöpfung konsequent bedacht, so wäre jener christologisch begründete Unterschied zwischen Vater und Sohn nicht im Sinne des Sohnesgehorsams, sondern im Sinne einer prinzipiellen nomologischen Selbstständigkeit der Natur und der menschlichen Freiheit zu bedenken. Hingegen weisen die Überlegungen zum allwirksamen Kraftfeld des Geistes darauf hin, dass Pannenberg die methodischen Unterschiede zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Begründung nicht hinreichend auf eine freigelassene Selbstständigkeit der Schöpfung sowie auf ein angemessenes Kausalitätsverhältnis innerhalb der ontologischen Differenz von Schöpfer und Schöpfung hin bedenkt.