

Wolfhart Pannenberg

Systematische Theologie

Band 2

The logo for the publisher V&R, consisting of a red square with the white text 'V&R' inside.

V&R

V&R Academic

Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie

Wolfhart Pannenberg

Systematische Theologie

Gesamtausgabe

Band II

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-52203-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Gesamtherstellung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
<i>7. Kapitel: Die Schöpfung der Welt</i>	15
I. Schöpfung als Akt Gottes	15
1. Gottes Handeln nach außen	15
2. Die Eigenart des Schöpfungshandelns	23
3. Der trinitarische Ursprung des Schöpfungsaktes	34
4. Gottes Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt	50
a) Erhaltung und Schöpfung	50
b) Gottes Mitwirkung bei den Tätigkeiten der Geschöpfe	63
c) Weltregierung und Reich Gottes: das Ziel der Schöpfung	69
II. Die Welt der Geschöpfe	77
1. Vielheit und Einheit in der Schöpfung	79
2. Der Geist Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens	96
a) Der biblische Ausgangspunkt	96
b) Kraft, Feld und Geist	99
c) Raum und Zeit als Aspekte des Geisteswirkens	105
d) Das schöpferische Wirken des Geistes und die Lehre von den Engeln	125
e) Das Zusammenwirken von Sohn und Geist beim Werk der Schöpfung	132
3. Die Reihe der Gestalten	139
III. Schöpfung und Eschatologie	162
1. Einheit und Unterschied von Schöpfungsakt und Eschaton	162
2. Anfang und Ende des Universums	172
3. Schöpfungsglaube und Theodizee	188
<i>8. Kapitel: Würde und Elend des Menschen</i>	203
1. Der Mensch als personale Einheit von Leib und Seele	209
2. Die Bestimmung des Menschen	232
a) Der Mensch als Gottes Bild in Adam und Christus	232

b) Bild Gottes und Urstand des Menschen	241
c) Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen	250
3. Sünde und Erbsünde	266
a) Der schwierige Zugang zum Thema der Sündenlehre	266
b) Erscheinungsformen der Sünde und die Frage nach ihrer Wurzel.	274
c) Die Allgemeinheit der Sünde und das Problem der Schuld	290
4. Sünde, Tod und Leben	303
9. Kapitel: <i>Anthropologie und Christologie</i>	315
1. Die Methode der Christologie	316
2. Der „neue Mensch“ in Person und Geschichte Jesu Christi	336
a) Der neue Mensch „vom Himmel her“	336
b) Der Urheber einer erneuerten Menschheit	344
c) Das Erscheinen des Sohnes und die menschliche Gemeinschaft	356
10. Kapitel: <i>Die Gottheit Jesu Christi</i>	365
1. Die Grundlagen für die Behauptung der Einheit Jesu mit Gott	365
a) Die Verbundenheit Jesu mit dem Vater in seinem öffentlichen Wirken	366
b) Die Einheit Jesu mit dem Vater als Streitfrage seiner Geschichte .	374
c) Die Rechtfertigung Jesu durch den Vater in seiner Auferweckung von den Toten	385
2. Die christologische Entfaltung der Einheit Jesu mit Gott	406
a) Die Gottessohnschaft Jesu und ihr Ursprung in der Ewigkeit Gottes	406
b) Die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater als innerer Grund sei- ner Gottessohnschaft	415
c) Zwei Naturen in einer Person?	423
3. Die Menschwerdung des Sohnes als Selbstverwirklichung Gottes in der Welt	433
11. Kapitel: <i>Die Versöhnung der Welt</i>	441
1. Heil und Versöhnung,	441
2. Der Begriff der Versöhnung und die Versöhnungslehre	447
3. Stellvertretung als Form des Heilsgeschehens	461
a) Die urchristlichen Deutungen des Todes Jesu und das Faktum der Stellvertretung	461
b) Sühne als stellvertretendes Strafleiden	467
c) Stellvertretung und Befreiung	475
4. Der dreieinige Gott als Versöhner der Welt	483

a) Das Handeln des Vaters und des Sohnes im Versöhnungsgeschehen	484
b) Das Versöhnungsamt Christi	487
c) Die Vollendung der Versöhnung im Geist	496
5. Das Evangelium	501
Register der Bibelstellen	513
Namenregister	527
Sachregister	537

Vorwort

Im ersten Band dieser systematischen Darstellung der christlichen Lehre wird die Frage nach der Wahrheit des Redens von Gott bis in das Feld der Religionen verfolgt, die nicht nur in den Auseinandersetzungen der Geschichte, sondern auch im religiösen Pluralismus der Gegenwart miteinander konkurrieren durch ihre unterschiedlichen, in vieler Hinsicht gegensätzlichen Wahrheitsansprüche. Das Christentum ist, unbeschadet seiner Berufung auf eine einzigartige göttliche Offenbarung und gerade damit, doch auch eine von diesen um die letzte Wahrheit über die Welt, den Menschen und Gott miteinander streitenden Religionen.

Die Tatsache solcher Konflikte zwischen den Religionen ist im Leben der Menschen ganz verschiedener Kulturen offensichtlich genug. Nur eine sogenannte „Theologie der Religionen“ in den Industriegesellschaften des Westens verschließt davor die Augen, indem sie die Vielheit der Religionen als eine im Prinzip konfliktlose Pluralität vieler Wege zu demselben Gott darstellt. Solche Theologie der Religionen arbeitet im Ergebnis dem Vorurteil in die Hände, das der fortgeschrittene Säkularismus der modernen Öffentlichkeit ohnehin gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen hegt, indem er Unterschiede des religiösen Bekenntnisses als reine Privatsache ohne öffentliches Interesse behandelt. Diese Auffassung geht aber an der Realität vorbei. Auch heute noch bestätigt sich immer wieder, daß die tiefsten Unterschiede zwischen den Kulturen religiös begründet sind. Der moderne Säkularismus, der diese Tatsache so gern verdrängt, ist selber ein Verfallsprodukt der durch das Christentum geprägten kulturellen Tradition. Deshalb ist es vergebens, auf der Basis dieses Säkularismus die religiösen Traditionen anderer Kulturen von der Belanglosigkeit ihrer Wahrheitsansprüche überzeugen zu wollen. Aber auch das Christentum kann auf den Wahrheitsanspruch für die Offenbarung, auf der es beruht, nicht verzichten. Ihn glaubwürdig zu vertreten erfordert allerdings mit als erstes, die Vielheit derartiger Wahrheitsansprüche und die damit verbundene Strittigkeit der Wahrheit in das eigene Bewußtsein aufzunehmen. Dadurch wird der Anspruch auf Wahrheit, sogar auf endgültige und absolute Wahrheit der Gottesoffenbarung in Jesus Christus nicht etwa relativiert, sondern allererst mit sachlichem Ernst und Toleranz vertretbar.

Der Anspruch auf eine alle Menschen angehende Wahrheit im Ereignis der Offenbarung des einen Gottes aller Menschen, des Schöpfers der Welt, in Person und Geschichte Jesu von Nazareth, ist Ausgangspunkt und Kraftquelle der christlichen Weltmission gewesen. Die christliche Theologie hat

sich im Dienste dieses Wahrheitsanspruchs entwickelt, um ihn zu klären und durch zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre zu erhärten, damit zugleich aber auch immer wieder seine Tragweite zu erproben. Die Theologie kann dieser Aufgabe nur dann gerecht werden, wenn sie bei der Prüfung des christlichen Wahrheitsanspruches möglichst unbefangen verfährt. Darum darf sie die Wahrheit der christlichen Offenbarung nicht als schon von vornherein feststehend voraussetzen. Sie würde sonst die Wahrheit der Offenbarung zu einer bloß subjektiven Überzeugung mehr machen, – und das wäre wenig mehr als eine objektive Unwahrheit, sei es auch eine vielleicht in mancher Hinsicht liebenswerte Fabel.

Die in diesem Werk unternommene systematische Darstellung der christlichen Lehre behandelt die Frage nach dem Recht ihrer Wahrheitsansprüche als offen. Sie sind offen auf ihre mögliche Bewährung in der Geschichte von Erfahrung und Reflexion der Menschen hin, damit aber auch offen für eine vorläufige Bewährung in der Form zusammenhängender Darstellung ihrer Inhalte. Das ist nicht wenig. Es versteht sich heute keineswegs von selbst, die Wahrheitsansprüche christlicher Lehre auch nur als offen gelten zu lassen. Viele Repräsentanten der öffentlichen Kultur des Säkularismus betrachten diese Frage als längst schon negativ entschieden. Es bedarf guter Gründe, um sich und andern klar zu machen, daß die Wahrheitsansprüche religiöser Behauptungen vielleicht nicht in jedem Einzelfall, aber doch grundsätzlich ernst zu nehmen und diskussionswürdig sind. Der Hinführung zur Einsicht in diese Sachlage dienen das zweite und dritte Kapitel im ersten Band dieses Werkes. Das vierte Kapitel stellte dar, wie im Felde der miteinander streitenden Religionen die Wahrheitsansprüche des biblischen und – noch spezifischer – des christlichen Gottesglaubens hervorgetreten sind. Diese Wahrheitsansprüche haben ihre zusammenfassende theoretische Formulierung ansatzweise schon im Neuen Testament gefunden, in der Behauptung eschatologischer Offenbarung des Schöpfergottes in Person und Geschichte Jesu von Nazareth.

Alle folgenden Kapitel entfalten diesen Wahrheitsanspruch durch die zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre von Gott, von der Welt und der Menschheit, sowie von ihrer Versöhnung und Erlösung. Bei diesem Vorgehen bleibt die Situation der Pluralität und Strittigkeit religiöser Wahrheitsansprüche durchaus im Blick. Es geht ja im Wettstreit der Religionen darum, ob von einem bestimmten Verständnis der letzten, meist als göttlich gedachten Wirklichkeit her die Realität der Welt und des Menschen angemessener und differenzierter erfaßt werden kann als von konkurrierenden Ansatzpunkten her.

Die systematische Darstellung der christlichen Lehre geht auf eine vergleichende Abwägung der christlichen und anderer religiöser Interpretationen der Welt und der Thematik des menschlichen Lebens aus der Perspektive des jeweiligen Verständnisses der absoluten Wirklichkeit Gottes nicht

ein. Das mag Aufgabe einer Religionsphilosophie sein. Die christliche Theologie hat lediglich zu zeigen, daß und wie sich aus dem Offenbarungsgeschehen, das der christliche Glaube als solches in Anspruch nimmt, eine zusammenhängende Interpretation von Gott, Mensch und Welt entwickeln läßt, die sich im Verhältnis zum Erfahrungswissen von der Welt und dem menschlichen Leben, sowie zum Reflexionswissen der Philosophie, mit guten Gründen als wahr vertreten läßt, darum auch im Verhältnis zu alternativen religiösen und nicht-religiösen Weltinterpretationen als wahr behauptet werden kann. Die vergleichende Erörterung und Urteilsbildung über die gegensätzlichen Wahrheitsansprüche von Weltinterpretationen muß derartige Darstellungen der zu vergleichenden Konzeptionen schon voraussetzen. Solche ausgearbeiteten Darstellungen mögen nicht immer vollständig und in befriedigender Form für alle zu berücksichtigenden religiösen Traditionen zur Verfügung stehen. Das gehört zu den Schwierigkeiten und Schranken der religionsphilosophischen Aufgabe und trägt zu den unvermeidlichen Vorbehalten hinsichtlich der Möglichkeit einer abschließenden Urteilsbildung in diesem Felde bei. Die christliche Theologie kann sich damit begnügen, die christliche Interpretation der Wirklichkeit Gottes, der Welt und des Menschen im Hinblick auf die guten Gründe des für sie zu erhebenden Wahrheitsanspruchs so eindringlich wie möglich vor Augen zu führen. Dazu gehört auch, daß die Situation des Christentums selbst in einer Welt strittiger religiöser Wahrheitsansprüche in das christliche Wahrheitsbewußtsein mit aufgenommen wird mit der Folge der Toleranz gegenüber andern Auffassungen. Die Fähigkeit zu realistischer Einschätzung der Partikularität und Vorläufigkeit der christlichen Lehren und die damit verbundene Toleranzfähigkeit sind selber ein wichtiges Argument für das Recht des christlichen Wahrheitsanspruchs.

Bei der Durchführung einer zusammenhängenden Interpretation von Gott, Welt und Mensch aus der Perspektive des Offenbarungsgeschehens, in welchem der christliche Glaube gründet, bedingen sich die verschiedenen Einzelthemen gegenseitig. Wenn die Welt und die menschliche Lebensthematik vom christlichen Gottesverständnis her als in Gott begründet dargestellt werden, dann ist doch immer auch umgekehrt schon eine Neuformulierung des christlichen Gottesverständnisses aus der Perspektive veränderter Erfahrung von Welt und Mensch und des damit verbundenen Reflexionswissens mit im Spiele. Die Ausführungen des ersten Bandes zur Gottes- und Trinitätslehre haben gezeigt, in welchem Grade die Neubestimmung des Verhältnisses dieser Lehren zu ihren geschichtlichen Ursprüngen, sowie zu den Motiven ihrer Entwicklung samt den dabei mitspielenden philosophischen Konzeptionen maßgeblich ist für die Neuformulierung ihres Gehalts. Dabei sind natürlich moderne Auffassungen von Geschichte und Hermeneutik, also vom Verhältnis von Menschsein, Geschichte und Religion, schon wirksam, ebenso die nicht nur in den philosophischen Begriffen ent-

haltenen Beziehungen zur Weltwirklichkeit. Im vorliegenden Bande wird nun umgekehrt das Erfahrungswissen über die Welt und den Menschen aus der Perspektive des christlichen Gottesverständnisses behandelt.

Solche gegenseitige Bedingtheit von Gottes- und Weltverständnis schließt nicht aus, daß der Sache nach dem Gottesgedanken ein Vorrang für das Verständnis von Mensch und Welt zukommt, nicht umgekehrt. Jedes ernsthafte Reden von Gott impliziert die Forderung, die Wirklichkeit von Mensch und Welt als von diesem Gott bestimmt und durch ihn begründet zu denken. Darum ist umgekehrt die Möglichkeit einer zusammenhängenden Interpretation der Welt mit Einschluß der Menschheit und ihrer Geschichte von einem bestimmten Gottesgedanken her bereits eine Probe auf dessen mögliche Wahrheit, wenn auch eine solche Interpretation der Weltwirklichkeit an vielen Punkten strittig bleiben mag. Je mehr eine solche Darstellung sich im Einklang befindet mit den Daten des Erfahrungswissens und mit den Einsichten des Reflexionswissens, desto erheller wird sie sein für den Wahrheitsanspruch, der mit dem betreffenden Gottesverständnis verbunden ist. Jedenfalls aber erbringt sie einen Tatbeweis dafür, daß und wie die mit dem Gottesgedanken als solchen so oder so implizit verbundene Funktion der Konstitution eines Weltbegriffs durch eine mehr oder weniger ins einzelne gehende Darstellung einlösbar ist.

In diesem Sinne geht es bei der Lehre von der Schöpfung, mit der dieser Band beginnt, um Explikation und Bewährung des christlichen Gottesverständnisses. Das volle Gewicht dieser Tatsache ist in der neueren Theologie nicht immer gewürdigt, die Aufgabe einer ihrer Bedeutung angemessenen Durchführung der Schöpfungslehre oft vernachlässigt worden. Daher wird sie im vorliegenden Bande besonderer Aufmerksamkeit bedürfen. Die Bewährung des Gottesverständnisses an der Entwicklung eines ihm entsprechenden Weltverständnisses ist aber für den christlichen Gottesgedanken mit der Schöpfungslehre nicht abgeschlossen, weil insbesondere die Wirklichkeit des Menschen in ihrer Faktizität mit dem christlichen Gottesverständnis nicht oder noch nicht kongruent ist. Die Wirklichkeit, so wie sie ist, bezeugt nicht überall eindeutig einen liebenden und allmächtigen Schöpfer als ihren Ursprung, und die Menschen verhalten sich zum Thema der göttlichen Wirklichkeit nicht durchweg in der Weise, daß sie dem Schöpfer für ihr Dasein danken und ihn so in seiner Gottheit ehren. Als Urheber und Vollender der tatsächlich vorhandenen Welt mit Einschluß des Menschen läßt sich der Gott der biblischen Offenbarung nur unter der Bedingung einer Versöhnung der Welt mit ihm als ihrem Schöpfer verstehen. Die Versöhnung der Welt mit Gott aber, die dem christlichen Glauben zufolge im Tode Jesu sowohl begründet als auch bereits antizipiert ist, blieb im Blick auf die Wirklichkeit der Menschheit und ihrer Geschichte bisher zumindest unvollständig. Nur im Glaubensbewußtsein der Christen und der Gemeinschaft der Kirche ist sie schon definitiv realisiert, und auch da nicht ohne

Spannungen und Brüche zwischen geglaubter und gelebter Wirklichkeit. Der dritte Band wird die wenigstens partielle Realisierung der Versöhnung im Leben der christlichen Gemeinschaft und des einzelnen Christen behandeln im Verhältnis zu der noch zu versöhnenden und zu erlösenden Welt im ganzen.

Für die Bewährung des christlichen Gottesverständnisses an seinem Verhältnis zu der Wirklichkeit der Welt und des Menschen gehören also Schöpfung und Versöhnung eng zusammen. In gewissem Sinne kommt erst mit der eschatologischen Vollendung der Welt auch ihre Schöpfung zum Abschluß. Das Eschatologiekapitel am Ende des dritten Bandes wird daher nicht nur den Horizont für die vorangehenden Erörterungen der Kirche und der Glaubensexistenz des einzelnen Christen bilden, sondern auch die im zweiten Band mit der Lehre von Schöpfung und Versöhnung der Welt begonnene Darstellung des dem trinitarischen Gottesverständnis des christlichen Glaubens entsprechenden Weltverständnisses zum Abschluß zu bringen. Das christliche Bewußtsein von der Vorläufigkeit und Zeichenhaftigkeit aller Formen geschichtlicher Manifestation der Gottesherrschaft, damit aber auch der Wahrheit Gottes selbst, wird im dritten Band in besonderer Weise thematisch werden. Mit dem christlichen Wissen davon, daß die Vollendung der Welt und unseres individuellen Heils noch aussteht, ist auch das Bewußtsein verbunden, daß allein die Zukunft Gottes selbst die Frage nach der Wahrheit der Christusoffenbarung und des christlichen Glaubens endgültig entscheiden kann, obwohl diese Wahrheit überall da schon wirksam gegenwärtig ist, wo der Geist Gottes und Christi weht. Die Entscheidung über die Wahrheit seiner Offenbarung also und die Durchsetzung ihrer öffentlichen Anerkennung ist Sache Gottes selbst. Sie wird daher auch am Ende dieser Darstellung der christlichen Lehre noch offen bleiben müssen. Diesseits der Vollendung der Wahrheit Gottes in der Geschichte der Welt gehört gerade das Bewußtsein der Vorläufigkeit und Gebrochenheit ihrer gegenwärtigen Realisierung bei uns zu den Bedingungen für die Glaubwürdigkeit christlicher Verkündigung und Theologie.

Auch bei diesem Bande habe ich wieder für mancherlei Hilfe zu danken, meiner Sekretärin Frau Gaby Berger für die Herstellung der Druckvorlage des Manuskripts, meinen Assistenten Frau Dr. Christine Axt-Piscalar, Herrn Walter Dietz, Fräulein Friederike Nüssel, sowie den Herren Markwart Herzog und Olaf Reinmuth für Hilfe bei den Korrekturarbeiten und bei der Überprüfung der Zitate, den drei zuerst Genannten auch für die Erstellung der Register, darüber hinaus aber allen, die mir Mut gemacht haben zur Fortsetzung eines Werkes, an dessen Beginn sich nur schwer nach Anweisung von Lk 14,28ff. abschätzen läßt, ob man es auch wird hinausführen können.

München, im November 1990

Wolfgang Pannenberg

7. KAPITEL

Die Schöpfung der Welt

I. SCHÖPFUNG ALS AKT GOTTES

1. Gottes Handeln nach außen

Die Schöpfungslehre führt das Dasein der Welt auf Gott als ihren Ursprung zurück, indem sie von der Wirklichkeit Gottes hinüberführt zum Dasein einer Welt. Das geschieht durch die Vorstellung von einem Handeln Gottes¹, und erst dadurch wird die Welt hinsichtlich ihres Ursprungs aus Gott als Schöpfung bestimmt. Die Welt ist Produkt einer Tat Gottes. Mit dieser Behauptung ist eine folgenreiche Aussage über das Verhältnis der Welt zu Gott und Gottes zur Welt gemacht: Hat die Welt ihren Ursprung in einer freien Tat Gottes, so geht sie nicht notwendig aus dem göttlichen Wesen hervor. Sie gehört nicht notwendig zur Gottheit Gottes. Sie könnte auch nicht-sein. Ihr Dasein ist daher kontingent, Ergebnis und Ausdruck eines freien Aktes göttlichen Wollens und Handelns. Sie ist nicht – wie der Sohn – in Ewigkeit das Korrelat des Daseins Gottes als des Vaters.

Aber bedarf es nicht einer Welt von Geschöpfen oder zumindest einer Hinordnung auf sie, wenn Gott überhaupt als tätig gedacht werden soll? Auch das verneint die christliche Lehre, indem sie schon die trinitarischen Relationen zwischen Vater, Sohn und Geist als „Tätigkeiten“ beschreibt, zu denen mit der Schöpfung der Welt nur anders geartete, nach außen gerichtete Tätigkeiten hinzutreten.

In der griechischen Patristik wurde allerdings der Begriff Tätigkeit (*energeia*) nur für das gemeinsame Handeln der drei Personen nach außen, in bezug auf die Welt der Geschöpfe, verwendet. Bei Athanasius war der Gedanke der Einheit des Wirkens der Trinität in Entsprechung zur Ungeteiltheit ihrer göttlichen Natur formuliert worden, entgegen der Lehre des Origenes von unterschiedlichen Wirkungskreisen der drei göttlichen Personen², und bei den kappadokischen Vätern wurde die Einheit des Wirkens unermüdlich als Ausweis der Wesenseinheit von

¹ Siehe dazu die Ausführungen in Bd. 1, 398 ff., 416 ff.

² So Athanasius im ersten Brief an Serapion (MPG 26,596 A). Zum Gegensatz dieser Aussage zur Auffassung von Origenes vgl. D. Wendebourg: Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, 1980, 173. Siehe auch Bd. 1, 295.

Vater, Sohn und Geist eingeschränkt³. Auch Augustin hat in diesem Sinne von der Ungeteiltheit des göttlichen Wirkens gesprochen (De trin. I,4 (7): *inseparabiliter operentur* (CC 50, 1968, 24 f., vgl. ebd. IV,21 (30), 203 z.31 f. u. ö.), ebenso wie vor ihm schon Ambrosius (De fide IV,8,90; CSEL 78,187 f.). Dagegen wurden die innertrinitarischen Relationen der Zeugung und Hauchung von Augustin noch nicht als *operationes* oder *opera* bezeichnet, auch nicht als göttliche Handlungen (*actiones*). Das ist erst in der lateinischen Scholastik angebahnt worden. Ausgangspunkt dafür scheint die Trinitätslehre Richards von St. Victor geworden zu sein, der den Begriff der *processio*, der bis dahin speziell den Hervorgang des Geistes bezeichnete hatte, verallgemeinerte zur Bezeichnung der trinitarischen Hervorgänge überhaupt⁴. Der Ausdruck konnte nun sogar auch auf das Handeln Gottes nach außen bezogen werden⁵. Entsprechend fand der Begriff der *actio* im Sinne eines inneren Handelns durch Intellekt und Wille auch Anwendung auf die Beschreibung der trinitarischen Relationen. Das Material dafür boten die psychologischen Trinitätsanalogien Augustins. Die Vorstellung eines inneren Handelns in den Akten des Intellekts und des Willens wurde zur Basis der Behauptung innergöttlicher Relationen erklärt (Thomas S. theol. I,28,4 c). Dabei konnte Thomas v. Aquin anstelle des Begriffs *actio* auch den der *operatio* verwenden (1,27,3 c), wie denn die ganze Erörterung von Intellekt und Willen in Gott unter den Begriff von *operationes* im Sinne inneren Handelns gestellt wurde (1,14 introd.). Nach Thomas beruht darauf insbesondere auch die Lebendigkeit Gottes (1,18,2 c, vgl. 1 c)⁶. Dieser Sprachgebrauch ist von der altprotestantischen Dogmatik größtenteils übernommen worden, trotz Vorbehalten gegenüber der scholastischen Trinitätspsychologie. Der Begriff des göttlichen Handelns wurde hier zu Beginn der

³ So Basilius De Spir. S. (MPG 29,101 CD u. 133 BC), Gregor Naz. Or. Theol. IV (PG 36,116 C u. ö.), Gregor Nyss. (Ex comm. not. MPG 45,180). Dazu D. Wendebourg a. a. O., 222 f., sowie schon 201 f., 214 f. und zu Didymus dem Blinden 187 ff.

⁴ F. Courth: Trinität in der Scholastik (Handbuch der Dogmengeschichte II/ lb) 1985, 67 geht auf die Verallgemeinerung des Begriffs nicht ein. Vgl. bes. Richard v. St. Victor De Trin. V,6 ff. (PL 196,952 ff.). Die Anwendung des Ausdrucks *processio* findet sich auch bei Petrus Lombardus Sent. I,13,1 und 2 für den Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Geistes aus dem Vater. Als Unterscheidung des letzteren heißt es mit Augustin: *procedit a Patre non quo modo natus, sed quomodo datus vel Donum* (vgl. Augustin De trin. V,14,15; PL 42,920 f.). Als Beispiel für die Kritik der ostkirchlichen Orthodoxie an der westlichen Verallgemeinerung des Begriffs der *processio*, die bei der scholastischen Auffassung der *processiones* als *operationes* oder *actiones* schon vorausgesetzt ist, vgl. P. Evdokimov: L'esprit saint dans la tradition orthodoxe, Paris 1969, 69: „Considérer la génération et la procession comme *duae processiones* est une abstraction arbitraire, car celles ne peuvent aucunement être ‚connumérées‘ comme deux...“ Dieser verallgemeinerte Sprachgebrauch läßt sich anscheinend nicht auf Augustins Werk über die Trinität zurückführen. Es gibt jedoch Beispiele dafür in der vornicaenischen Theologie des Westens. So heißt es bei Tertullian, daß der Sohn Gottes das Wort sei, das aus dem einen Gott „hervorging“ (adv. 2: *processerit*, vgl. auch mehrfach dort in c.7; für den Hinweis danke ich A. Ganoczy). Ob der Sprachgebrauch der lateinischen Scholastik über Augustin hinweg darauf zurückgegriffen hat oder selbständig entwickelt wurde, konnte ich nicht feststellen.

⁵ Thomas von Aquin, Summa theol. I,27,1 c: *Sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem; sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra.*

⁶ Siehe schon Augustin De trin. VI,10,11 und XV,5,7.

Schöpfungslehre, als Überleitung von der Trinitätslehre zur Darstellung der Ökonomie des göttlichen Handelns in der Schöpfung, erörtert. Ausführlich geschah das bei Amandus Polanus 1609 als Grundlegung für die reformierte Lehre von den ewigen Dekreten Gottes⁷. Auf lutherischer Seite finden sich entsprechende Erörterungen vor allem in der Jenaer Schule von Johann Musäus und Johann Wilhelm Baier⁸, aber auch bei David Hollaz⁹. Die Wittenberger Theologie verhielt sich dagegen eher reserviert und tendierte zu einer Einschränkung der Rede vom Handeln Gottes auf seine *opera externa*¹⁰, ohne jedoch ihre Anwendbarkeit auf die innertrinitarischen Beziehungen gänzlich auszuschließen¹¹.

Die Handlungen der trinitarischen Personen in ihren Beziehungen zueinander sind indessen scharf zu unterscheiden von ihrem gemeinsamen Handeln nach außen. Solcher Unterscheidung dient die Regel, die der untrennbaren Einheit der trinitarischen Personen in ihrem Handeln „nach außen“, im Weltverhältnis, die für die personalen Unterschiede von Vater, Sohn und Geist konstitutive Sonderung ihrer Tätigkeiten „nach innen“, in ihren Beziehungen zueinander, gegenüberstellt¹².

Der häufig genannte Satz: *Opera trinitatis ad intra sunt divisa, opera trinitatis ad extra sunt indivisa* ist allerdings nicht eine „Augustinische Faustregel“¹³. Er ist vielmehr das Ergebnis der geschilderten, verschlungenen Entwicklung der Auffassungen vom Handeln Gottes in der lateinischen Theologie. Nur sein zweiter Teil ist der Sache nach von Augustin vertreten worden, der damit aber einfach der Lehre der kappadokischen Väter folgte, wie oben gezeigt worden ist. Im Hinblick auf die Unteilbarkeit des Wirkens der trinitarischen Personen nach außen sprach Quenstedt 1685 von einer *regula Augustiniana* (a. a. O. 328), so daß der Eindruck entstehen konnte, die Regel als solche sei von Augustin selbst so formuliert worden. Der erste, die innertrinitarischen Beziehungen betreffende Teil der Regel konnte aber überhaupt erst formuliert werden, nachdem die Begriffe *operatio* und *actio* auch auf die innertrinitarischen Verhältnisse Anwendung gefunden hatten. In der altprotestantischen Theologie konnte die auf die innertrinitarischen Bezie-

⁷ A. Polanus: *Syntagma Theologiae Christianae* (1609), Hannover 1625, 236a ff.

⁸ J. W. Baier: *Compendium Theologiae Positivae* (1686) ed. tertia Jena 1694, c. 1 § 37 (151) und c.2 § 1 (156). J. Musäus: *De Deo Triuno Theses*, Jena 1647, 12 ff. (Thesen 52 ff.).

⁹ D. Hollaz: *Examen theologicum acroamaticum*, Stargard 1707, I 508 ff. Hollaz spricht in diesen einleitenden Bemerkungen zur Schöpfungslehre von *actiones*, nicht wie Polanus u. a. von *opera*.

¹⁰ So A. Calov: *Systema Locorum Theologicorum III*, Wittenberg 1659, 882 ff. Ähnlich hatte sich schon J. Gerhard geäußert (*Loci Theologici* 1610 ff., ed. altera ed. F. Franz 1885 vol. II, 1a).

¹¹ So J. A. Quenstedt: *Theologia didactico – polemica sive Systema Theologicum I*, Leipzig 1715, 589 (Beginn des 10. Kapitels *De actionibus Dei in Genere, et in specie de Creatione*).

¹² Dabei weist J. A. Quenstedt darauf hin, daß man die trinitarischen *opera ad intra* nicht gleichsetzen dürfe mit *operibus internis*, weil diese sich (wie die Akte des Intellekts und des Willens) auf einen äußeren Gegenstand richten, wenn sie auch als Akte in der Innerlichkeit des Subjekts bleiben (a. a. O., 589 f.).

¹³ So C. H. Ratschow: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung II*, Gütersloh 1966, 156, vgl. 158.

hungen erweiterte Formel um die Mitte des 17. Jahrhunderts bereits als gebräuchlich bezeichnet werden. Das geht aus einer Bemerkung Abraham Calovs von 1659 zu den innertrinitarischen *actiones personales* hervor: *de quibus tradi solet Regula: Opera ad intra sunt divisa* (Calov a. a. O. 882). Johann Musäus (De Deo Triuno, Jena 1647) sprach von einer *regula Theologorum* (These 94).

Die Ausweitung der Vorstellung göttlichen Handelns auf die innertrinitarischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist, die von der abendländischen Theologie vollzogen wurde, könnte als Abweichung von der Lehre der griechischen Väter erscheinen, die so großes Gewicht auf die Einheit des göttlichen Handelns gelegt hatten, indem sie diese Vorstellung auf das Verhalten Gottes „nach außen“ beschränkten. Doch an der unteilbaren Einheit Gottes im Handeln nach außen hat auch die westliche Theologie ausdrücklich festgehalten. Die Ausweitung der Vorstellung vom göttlichen Handeln auf die innertrinitarischen Beziehungen kann auch nicht bedeuten, daß die trinitarischen Personen in ihren aufeinander bezogenen „Handlungen“ voneinander unabhängig wären, wie der Schöpfergott unabhängig ist von der durch ihn hervorzubringenden Welt. In diesem Punkt hat die westliche Ausweitung der Vorstellung göttlichen Handelns sich in eine Schwierigkeit verwickelt, die nur dadurch verdeckt blieb, daß andererseits die hypostatische Eigenständigkeit der göttlichen Personen auf innere Akte eines einzigen göttlichen Subjekts in seinem Wissen und Wollen zurückgeführt wurde: Sind die Akte der göttlichen Personen in ihren Beziehungen zueinander etwa weniger frei als ihr gemeinsames Handeln „nach außen“ bei der Hervorbringung einer Welt? Oder hat der Schöpfungsakt unbeschadet seiner Freiheit doch auch seinerseits teil an der Verwiesenheit der trinitarischen Personen aufeinander, die sie unzertrennlich sein läßt? Trotz solcher Schwierigkeiten erbrachte die westliche Ausweitung der Vorstellung göttlichen Handelns in mehrfacher Hinsicht einen Gewinn an theologischer Einsicht. Es ist in erster Linie ein Gewinn für das Gottesverständnis selbst, daß Gott als in sich selber tätig gedacht wird. Der Vorteil dieser Auffassung ist deutlich im Vergleich zur palamitischen Lehre von den göttlichen Energien, die zwar ungeschaffen, aber dennoch vom göttlichen Wesen verschieden sein sollen¹⁴. Die innere Widersprüchlichkeit dieser Auffassung von ungeschaffenen göttlichen Werken wird in der abendländischen Theologie dadurch vermieden, daß die Vorstellung einer ewigen Tätigkeit Gottes in ihm selber mit den trinitarischen Beziehungen verknüpft wird. Daraus ergibt sich ungezwungen, daß Gott nicht der Welt bedarf, um tätig zu sein. Er ist in sich selber lebendig in den gegenseitigen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist. Er wird freilich mit der Schöpfung einer Welt auf neue Weise tätig. Zum Begriff des Handelns gehört es, daß der Handelnde durch einen Akt seiner Freiheit aus sich heraustritt, indem er etwas von ihm selber

¹⁴ Siehe dazu D. Wendebourg: Geist oder Energie, 1980, 39–43.

Verschiedenes hervorbringt oder auf ein solches hin tätig wird bzw. auf dessen Einwirkung reagiert. Das gilt innerhalb der Einheit des göttlichen Lebens für die Beziehungen der trinitarischen Personen zueinander. Mit der Schöpfung einer Welt aber treten sie gemeinsam handelnd heraus aus dem, was ihnen gemeinsam ist, nämlich aus dem göttlichen Wesen überhaupt. Dadurch unterscheidet sich die Schöpfung der Welt samt der damit verbundenen Ökonomie göttlichen Handelns von dem Tätigsein des lebendigen Gottes in den Verhältnissen von Vater, Sohn und Geist zueinander.

Noch in einer anderen Hinsicht ermöglicht die Ausweitung der Vorstellung göttlichen Handelns auf die innertrinitarischen Beziehungen einen theologischen Erkenntnisgewinn. Die Lehre von der unteilbaren Einheit der drei Personen in ihrem gemeinsamen Handeln war nämlich von früh an Einwänden ausgesetzt. Man führte dagegen biblische Aussagen an, in denen unbefangen von einem Handeln jeweils einer einzelnen der trinitarischen Personen gesprochen wird. Schon Ambrosius und Augustin sahen sich solcher Kritik gegenüber¹⁵. Man konnte ihr mit der Auskunft begegnen, daß in solchen Aussagen das gemeinsame Wirken der drei Personen einer einzelnen von ihnen „appropriert“ werde. Aber wie solche Appropriation im trinitarischen Leben Gottes selbst begründet ist, blieb dabei ebenso im Dunkeln wie die Möglichkeit, angesichts der unteilbaren Einheit des göttlichen Handelns nach außen überhaupt zu einer Erkenntnis der Unterschiedenheit der trinitarischen Personen zu gelangen. Die Verbindung der innertrinitarischen Beziehungen mit dem Begriff des Handelns Gottes als Schöpfer, Erhalter, Versöhner und Vollender einer Welt von Geschöpfen erlaubt insofern eine Klärung dieser Schwierigkeiten, als sie es ermöglicht, das Weltverhältnis des einen Gottes – als Schöpfer, Versöhner und Vollender der Welt – trinitarisch vermittelt zu denken, so daß den Beziehungen des einen Gottes zu den Geschöpfen und der Geschöpfe zu ihm immer auch schon das gegenseitige Handeln der trinitarischen Personen zugrunde liegt. Das Handeln des einen Gottes im Weltverhältnis ist nicht ein völlig anderes als in seinem trinitarischen Leben, sondern in ihm wendet sich dieses trinitarische Leben selber nach außen, tritt aus sich heraus und wird zum Bestimmungsgrund der Beziehungen zwischen Schöpfer und Geschöpf.

In der theologischen Tradition ist dieser Sachverhalt so zum Ausdruck gebracht worden, daß der Grundsatz des gemeinsamen Wirkens der trinitarischen Personen in ihren Werken nach außen mit dem Zusatz versehen wurde: *servato tamen personarum divinarum ordine* (so David Hollaz, Examen a. a. O. 510, vgl. Joh. Andreas Quenstedt a. a. O. 589). Dabei handelt es sich im Sinne der traditionellen Dogmatik um die Ordnung der Ursprungsbeziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist: In ihren Werken nach außen wirken die trinitarischen Personen diesen

¹⁵ Ambrosius De fide IV,6,68 (CSEL 78,180 z. 32–35), Augustin De trin. I,4,7: *pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur* (CC 50,36,22–24).

Relationen gemäß zusammen, der Vater als ungezeugter Ursprung, der Sohn als vom Vater gezeugt, der Geist als vom Vater ausgehend und vom Sohn empfangen. Auf den in dieser Ursprungsordnung begründeten Besonderheiten sollten auch die Appropriationen der Schöpfung an den Vater, der Versöhnung an den Sohn und der eschatologischen Vollendung an den Geist beruhen. Im Sinne der Ausführungen von Bd. 1 (335 ff.) ist dieser Gesichtspunkt so zu erweitern, daß auch im gemeinsamen Handeln der trinitarischen Personen nach außen die Gegenseitigkeit ihrer Beziehungen zum Ausdruck kommt.

Mit der trinitarischen Vermittlung des Handelns Gottes nach außen hängt noch ein weiterer Fragenkreis zusammen, bei dem es um Einheit und innere Zusammengehörigkeit der verschiedenen Phasen der Heilsökonomie des göttlichen Handelns geht. Daß die Einheit der Handlung, letztlich beruhend auf der Einheit des handelnden Subjekts, eine Vielheit von Momenten zu einer auch prozessualen Einheit im Ablauf des Geschehens verknüpft, kennzeichnet jedes Handeln, das unter Bedingungen der Zeit steht, sei es, daß *der Handelnde selbst* seinen Ort in der Zeit hat und sich mit den Zwecken seines Handelns auf eine von seiner Gegenwart verschiedene Zukunft richtet, oder sei es auch nur, daß der *Gegenstand* des Handelns sein Dasein in der Zeit hat und unter Bedingungen zeitlicher Prozesse seine Gestalt gewinnt. Von Gottes Handeln läßt sich nur im letzteren Sinne ein Strukturiertsein durch Unterscheidung und Zuordnung von Mitteln und Zwecken behaupten und auch das nur mit Einschränkungen. Daß menschliches Handeln Geschehensfolgen hervorbringt, die durch eine Verknüpfung von Mitteln und Zwecken gegliedert sind, ist dadurch bedingt, daß Menschen ihre Zwecke gewöhnlich nicht durch einen einzigen Akt und unmittelbar zu realisieren vermögen, sondern nur durch einen gegliederten Handlungszusammenhang, weil sie für ihr Handeln darauf angewiesen sind, anderweitig gegebene Bedingungen und Materialien als Mittel zu nutzen zur Realisierung des erstrebten Zweckes. In diesem Sinne läßt sich die Zweck-Mittel-Struktur nicht ohne weiteres auf die Vorstellung eines göttlichen Handelns übertragen, weil damit Gott als ein bedürftiges und abhängiges Wesen hingestellt würde¹⁶. Aber die Zweck-Mittel-Struktur des Handelns hat auch die Funktion, eine gegebene Vielheit in der zeitlichen Abfolge ihrer Elemente zur Einheit zu verbinden, und zwar so, daß die Einheit der Reihe von ihrem Ende her begründet ist. Im Hinblick auf diese Funktion der Integration einer Ereignisreihe in eine von ihrem Ende her begründete Einheit läßt sich von Zwecken und Mitteln auch des göttlichen Handelns sprechen. Das ist nicht so zu verstehen, als ob Gott seine Zwecke nur durch den Gebrauch von dazu geeigneten Mitteln erreichen könnte. Das schöpferische Handeln des allmächtigen Gottes kann von sich aus alle seine Zwecke unmittelbar

¹⁶ Siehe dazu Bd. 1, 406 f., 418 f.

realisieren, in der Form von *basic actions*¹⁷, durch einfache Willensakte. Doch wenn das göttliche Handeln sich die Hervorbringung endlicher, daher auch zeitlich begrenzter und durch zeitliche Verhältnisse bestimmter Geschöpfe zum Gegenstand macht, dann wird es die endlichen Ereignisse und Wesen im Zusammenhang einer Zeitfolge hervorbringen, in der ihr Dasein auf eine zukünftige Vollendung bezogen ist. Die Rede von Mitteln und Zwecken göttlichen Handelns drückt dann nur die Beziehungen zwischen den endlichen Ereignissen und Wesen als so von Gott gewollt aus, allerdings unter dem Gesichtspunkt ihrer Bezogenheit auf eine sie in ihrer Endlichkeit übersteigende Zukunft. Das wird an späterer Stelle noch genauer erläutert und begründet werden. Hier ist zunächst festzuhalten, daß die zeitliche Ordnung, in der die geschöpflichen Dinge und Ereignisse als solche stehen, Anlaß dazu gibt, ihre Beziehung auf das Handeln Gottes durch die Vorstellung von einem „Plan“ auszudrücken (Jes 5,19 u. ö.), den Gott im Prozeß der Geschichte verfolgt. Wenn die Bestimmung alles geschöpflichen Geschehens und Daseins auf die Gemeinschaft mit Gott selbst hingeeordnet ist, dann wird diese Vorstellung die gedankliche Form eines Heilsplans annehmen. An dieser Stelle führt die Zweckbeziehung des göttlichen Handelns nach außen auf die Gestalt seiner trinitarischen Vermittlung, insofern die Gemeinschaft der Geschöpfe mit ihrem Schöpfer als Teilhabe an der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater durch den Geist zu denken ist. Der Heilsratschluß oder Heilsplan (Eph 2,9 ff.), der dem Ablauf der Geschichte der Schöpfung zugrunde liegt und in den alles Geschehen eingeordnet ist, kann dann als schon jetzt offenbar in Jesus Christus, in seinem Gehorsam gegen die Sendung des Vaters, verkündet werden. In solchem Rahmen läßt sich dann weiterhin auch sagen, daß der in sich unabhängige Gott sich mit der Tat seiner Schöpfung und im Gange der Geschichte seiner Geschöpfe abhängig macht von den geschöpflichen Bedingungen für das Inerscheintreten seines Sohnes in Jesu Verhältnis zum Vater, nicht so, als ob Gott zur Realisierung seiner Zwecke auf davon verschiedene Mittel angewiesen wäre, aber so, daß dies faktisch der Modus ist, wie eine Vielheit von Geschöpfen einbezogen wird in die ewige Seligkeit der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater: Für Gottes Handeln ist kein Geschöpf bloßes Mittel, sondern gerade durch die Hinordnung seines Daseins auf den Kairos der Erscheinung des Sohnes wird jedes Geschöpf des Heilszwecks seines Schöpfers teilhaftig.

Die entfaltete Struktur des göttlichen Handelns „nach außen“ umfaßt neben der Schöpfung der Welt auch die gewöhnlich davon unterschiedenen Themen ihrer Versöhnung, Erlösung und Vollendung. In einem weiter gefaßten Sinne könnte allerdings zum Begriff der Schöpfung auch die Vollen-

¹⁷ T. Penelhum: *Survival and Disembodied Existence*, 1970, 107, vgl. 40 mit Bezugnahme auf A. Danto: *Basic Actions*, in: *American Philosophical Quarterly* 2, 1965, 141–148.

derung des Geschöpfes gerechnet werden. Folgt man aber der traditionellen, engeren Auffassung der Rede von der „Schöpfung“ im Unterschied zur Versöhnung und Vollendung, so erschöpft sich der Gedanke des göttlichen Handelns „nach außen“ nicht im Akt der Erschaffung der Welt. Dieser bildet dann nur das erste Glied in einer Ökonomie göttlichen Handelns, die das Weltverhältnis Gottes in allen seinen Aspekten umfaßt und zum Ausdruck bringt.

Muß also von einer Mehrzahl göttlicher Taten gesprochen werden? Oder schließt die ewige Selbstidentität des Einen Gottes die Vorstellung einer Abfolge unterschiedlicher Handlungen aus, so daß streng genommen das Handeln Gottes von Ewigkeit her nur ein einziges wäre? Die theologische Tradition hat unter dem Druck des Postulats der Einfachheit Gottes tatsächlich behauptet, daß das Handeln Gottes in sich nur ein einziges und identisch mit seiner Wesenheit sei¹⁸. Dagegen berichten die biblischen Schriften nicht nur der Sache nach ganz unbefangen von einer Vielzahl göttlicher Taten, sondern sprechen auch ausdrücklich von ihrer Mehrzahl: von den Taten (Ps 78,11: *aliloth*) und Wundern, die Gott sein Volk „schauen“ ließ (vgl. Ps 77,12); von seinen „Großtaten“ (Ps 106,2: *geburoth* oder einfach von seinen „Handlungen“ (Ps III,6: *ma’asau*). Man konnte sie zusammenfassen in einem Kollektivplural: So spricht das Josuabuch von den Ältesten Israels, die „all das Tun Jahwes“ (*qol ma’asäh Ihwäh*) kannten, das er für Israel getan hatte (Jos 24,31, vgl. Ex 34,10; Ri 2,7 u. 10), nämlich in der Geschichte des Auszugs aus Ägypten und der Wüstenwanderung. Dieser Kollektivplural ist das Wort der hebräischen Bibel für „Geschichte“ überhaupt (vgl. Jes 5,19; 28,21, auch Ps 92,5f.). Darin ist die Vielzahl der Taten Gottes doch auch wieder als Einheit gedacht, aber als eine in sich gegliederte, differenzierte Einheit. Daß die reale Vielheit innerhalb der Einheit des göttlichen Handelns nicht nur Schein ist, auch nicht nur der Seite seiner kreatürlichen Wirkungen angehört, sondern dem Handeln Gottes selber eignet, kommt spätestens an der Stelle zum Ausdruck, an der sie sich als verbunden mit den trinitarischen Unterschieden im Leben Gottes erweist: in der Inkarnation des Sohnes. Das Versöhnungshandeln Gottes, das mit der Inkarnation des Sohnes anhebt, ist gegenüber der Grundlegung des bloßen Daseins der Geschöpfe wirklich noch einmal etwas Neues, wiewohl es dabei um die Vollendung der Geschöpfe und damit auch des Schöpfungswerkes selber geht.

¹⁸ Thomas v. Aquin S. theol.I, 30,2 ad 3: *Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quae est sua essentia*. Das gilt nach Thomas sogar für die trinitarischen Prozessionen (I,27,4 ad 1), da sie in Handlungen begründet sind (I,27,1 und 5). Die altprotestantische Theologie hat hinsichtlich der Trinität ebenso wie Thomas auf der realen Verschiedenheit der innergöttlichen Prozessionen und Personen voneinander bestanden. Im Hinblick auf das göttliche Handeln konnte A. Calov die allseits zugestandene Realidentität der sog. *actiones essentiales internae* (wie Wille und Intellekt) mit der göttlichen Wesenheit zum Anlaß nehmen, die Vorstellung des Handelns auf die *actiones externae* zu konzentrieren (Syst. Loc.Theol.III, 1659, 883 f.).

Von daher läßt sich ganz allgemein sagen: Das je Neue in der Abfolge göttlichen Handelns – und also seiner Vielfalt – ist begründet in der trinitarischen Vielfalt des göttlichen Lebens. Darum geht auch wiederum die Einheit dieses selben Gotteshandelns in der Ökonomie der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung nicht verloren über der Vielfalt des Geschehens. Davon wird zum Abschluß dieses Kapitels noch einmal die Rede sein.

Doch zunächst ist von der Schöpfung als einem besonderen Werke Gottes zu handeln. Dabei geht es an erster Stelle um das göttliche Schöpfungshandeln als um den freien Ursprung einer von Gott verschiedenen Wirklichkeit. Frei ist auch das Handeln der trinitarischen Personen in ihren Beziehungen zueinander, aber nicht in dem Sinne, daß der Vater es auch unterlassen könnte, den Sohn zu zeugen, oder der Sohn den Willen des Vaters verleugnen, der Geist jemand anderen verherrlichen könnte als den Vater im Sohn und den Sohn im Vater. Der Ursprung der Welt als Schöpfung aus dem freien Handeln Gottes besagt gerade dies, daß auch dann, wenn die Welt nicht ins Dasein getreten wäre, der Gottheit Gottes nichts mangelte. Das ist allerdings mehr eine Aussage über die Welt, nämlich über die Kontingenz ihres Daseins, als über Gott; denn Gott hat sich nun einmal in seiner Freiheit von Ewigkeit her dazu bestimmt, Schöpfer und Vollender einer Welt von Geschöpfen zu sein. Daher beruht die Vorstellung, Gott hätte die Erschaffung der Welt auch unterlassen können, auf einer Abstraktion von der faktischen Selbstbestimmung Gottes, die in der Ewigkeit seines Wesens begründet sein muß und also nicht als der konkreten Wirklichkeit Gottes äußerlich gedacht werden kann. Dennoch muß auch von Gott her der Ursprung der Welt als kontingent, weil aus der Freiheit des einen Gottes in seinem trinitarischen Leben entspringend, gedacht werden.

2. Die Eigenart des Schöpfungshandelns

Der Schöpfungsgedanke hat sich in Israel entwickelt als Ausweitung des Heilsglaubens an den in der Geschichte erwählenden und handelnden Bundesgott auf den Anfang allen Geschehens: „Der Beginn dieser Gottesgeschichte wurde nun bis zur Schöpfung vordatiert“¹⁹. Diese Auffassung ist mit dem Argument angegriffen worden, daß Israel vielmehr immer schon „am altorientalischen Welt- und Schöpfungsdenken teilhatte und dann seine spezifischen Geschichts- und Gotteserfahrungen in ihrem Horizont verstand“²⁰. Daß kosmologische und kosmogonische Vorstellungen, wie sie

¹⁹ G.v.Rad: Theologie des Alten Testaments I, 1957, 143.

²⁰ So H.H. Schmid: Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil, „Schöpfungstheologie“ als Gesamthorizont biblischer Theologie, in: ZThK 70, 1973, 1–19, Zit. 11 f. Eine ähnliche Auffassung hat R.P. Knierim entwickelt: Cosmos and History in Israel's Theology, in: Horizons in Biblical Theology 3, 1981, 59–123.

von den Religionen des Alten Orients ausgebildet worden sind, den Vätern Israels zu keiner Zeit völlig fremd waren, also auch die Vorstellungen eines göttlichen Ursprungs der Weltordnung in Israel nicht überhaupt erst als Extrapolationen der Erfahrung geschichtlichen Gotteshandelns und insbesondere der Herausführung aus Ägypten, der Errettung am Schilfmeer und der Gabe des verheißenen Landes entstanden sind, wird man ohne weiteres zugestehen müssen. So scheint der göttliche Ursprung der irdischen Welt in der Frühzeit Israels dem kanaanäischen Himmelsgott El zugeschrieben worden zu sein, der auch in der Karatepe-Inschrift in Kilikien als Schöpfer der Welt bezeugt ist und der die Frühzeit Israels mit Ugarit verbindet²¹. In der Abrahamüberlieferung wird der von Abraham verehrte Gott mit El identifiziert²². Das geschieht besonders in der Erzählung von der Begegnung Abrahams mit Melchisedek, dem Priester des El Eljon von Jerusalem, der Abraham segnet im Namen des „El Eljon, der Himmel und Erde gemacht hat“ (Gen 14,19). Da für das spätere Israel der Gott Abrahams mit Jahwe, dem Gott des Sinai und des Exodus, identisch war (Ex 3,6), wird auch er als eins mit dem Schöpfergott El verstanden worden sein. Die sicherlich komplexen religionsgeschichtlichen Vorgänge im Hintergrund solcher Identifizierung von Jahwe, El und dem Gott der Väter brauchen hier nicht erörtert zu werden²³. Wichtig ist aber, daß es sich dabei jedenfalls um

²¹ Siehe dazu W. H. Schmidt: *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, 2. Aufl. 1966, 23 ff., zur Schöpfungsfunktion Els 58 ff. Zur Karatepe-Inschrift vgl. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard 2.ed. 1955, 499 f., bes. 500b. Ferner auch Fritz Stolz: *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, BZAW 118, 1970, 102–148, sowie F. M. Cross: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass. 1973, 1–75, sowie ders.: *El in ThWAT I*, 1973, 259–279.

²² So der Sache nach auch H. H. Schmid: *Jahweglaube und altorientalisches Weltordnungsdenken*, in ders.: *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, 1974, 31–63, bes. 38 ff. Schmid macht allerdings mit Recht darauf aufmerksam, es handle sich „nicht um die distanzierte oder gar reflektierte Identifikation zweier in sich abgeschlossener Größen, sondern darum, daß sich der Erfahrungshorizont der Jahweverehrung demjenigen der El- bzw. Baalreligiosität in einem Maße angeglichen hatte, daß daraus zwangsläufig parallele, ja sogar identische Ausdrucksweisen erwachsen bzw. daß El-Überlieferungen ganz selbstverständlich auch als jahwerelevant erscheinen mußten“ (46 f. Anm. 58).

²³ J. van Seters: *The Religion of the Patriarchs in Genesis* (Biblica 61, 1980, 220–233) hat mit der Annahme einer spezifischen, von Jahwe unterschiedenen Vätergottheit auch die einer noch nicht mit der Gestalt Jahwes verbundenen El-Verehrung in Zweifel gezogen. Aber die Priesterschrift (Ex 6,3) stellt immerhin ausdrücklich fest, daß die Väter die Identität des von ihnen verehrten Gottes Jahwe noch nicht kannten, und damit stimmt auch die Erzählung von Ex 3 überein. Die Verwendung von „’el epithets“ bei Deuterocesaja (Jes 43,5 u. 10; 45,22; 46,9), die van Seters als Indiz für eine Spätdatierung der entsprechenden Angaben der Genesis nimmt, sind bei Deuterocesaja sicherlich Ausdruck eines „increasing effort to identify Yahweh with the one universal deity reflected in the use of the term ’el“ (230), aber das schließt keineswegs aus, daß dabei „archaische“ Reminiszenzen (vgl. 221) aufgegriffen wurden, die die Überlieferung bewahrt hatte und die in der Situation des Exils eine neue Aktualität gewonnen haben mögen, zugleich aber auch eine Argumentation wie die Deuterocesajas von der traditionellen Sprache her

keine bloße *Angleichung* der Gottheit Jahwes an diejenige Els oder (falls sie jemals für sich Gegenstand kultischer Verehrung waren) der Vätergottheiten gehandelt haben kann. Vielmehr fand eine *Aneignung* der Vätertraditionen, aber auch der Gestalt Els – auch des El von Jerusalem – durch Jahwe statt. Möglicherweise hat sich dieser Prozeß noch bis tief in die Königszeit hingezogen. Mit der *Aneignung* aber ging offenbar auch eine *Umformung* der mit der Gestalt Els und, noch weit stärker, bei den mit Baal verbundenen kosmologischen Funktionen einher, und an dieser Stelle dürfte v.Rads These, daß der biblische Schöpfungsglaube seinen Ursprung in Israels Erfahrungen von Jahwes Geschichtshandeln habe, einen bleibenden Wahrheitskern besitzen. Die Vorstellungen von Weltordnung und Weltentstehung wurden zwar nicht erst neu geschaffen, wohl aber in ihrem Charakter neu geprägt unter dem Einfluß der Erfahrungen Israels vom Handeln seines Gottes in seiner Geschichte. Das ist ein Sachverhalt von erheblicher theologischer Relevanz, weil damit die Eigenart der biblischen Vorstellungen vom Schöpfungshandeln Gottes im Unterschied zu anderen Konzeptionen der Weltentstehung zusammenhängt, so sehr die Entstehung der Welt auch in der Sicht anderer Kulturen auf einen göttlichen Ursprung zurückgeführt worden sein mag.

Das treibende Motiv für die Aneignung und Anverwandlung der mit El und Baal verbundenen kosmologischen Funktionen durch Jahwe wird man in der Eiferheiligkeit Jahwes, in seinem Anspruch auf ausschließliche Verehrung, suchen dürfen, wie er im ersten Gebot zum Ausdruck kommt (Ex 20,3 und bes. Dtn 6,14f.)²⁴. Mit diesem Anspruch war die Annahme eines vom Gott des Sinai und der geschichtlichen Erwählung und Führung verschiedenen Urhebers der Welt und ihrer Ordnung nicht vereinbar. Durch Zurückführung auch der kosmischen Ordnung und ihres Ursprunges auf den Gott der Heilsgeschichte wurde die Unumschränktheit der in seinem geschichtlichen Handeln sich manifestierenden Macht dargetan. Dabei wurde nicht nur El mit Jahwe identifiziert, sondern auch die Schöpfertätigkeit Baals, die im Unterschied zu El eher welterhaltende oder welterneuernde als weltbegründende Tätigkeit war²⁵, wurde mit dem Motiv des Chaos-Drachen

legitimieren konnten. Angesichts der Angaben von Ex 6,3 und der Erzählung Ex 3 sowie der unbestrittenen Bedeutung der Gottesgestalt El in kanaanäischen Zeugnissen des zweiten und frühen ersten Jahrtausends vor Christus erscheint es doch am ehesten plausibel, mit F. M. Cross anzunehmen, daß die Väter Israels Verehrer Els oder einer besonderen Ausprägung der Elgestalt waren, wobei offen bleiben mag, ob dahinter im Sinne der Thesen A. Alts eine ursprünglich selbständige, nomadische Vätergottheit steht, die ihrerseits erst sekundär mit El verschmolzen worden wäre.

²⁴ Siehe dazu W. H. Schmidt: Die Frage nach der Einheit des Alten Testaments im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie, in: Jahrbuch f. bibl. Theologie 2, 1987, 33–57, bes. 42 ff.

²⁵ Vgl. W. H. Schmidt 1967, 61 f.