

denken gibt. Er läßt eine Motivschicht entstehen, die in fundamentale Lebenseinstellungen übergeht. Man denke an die selbstverständliche Bewältigung von Leiden, Enttäuschungen und Schickungen, an die fraglose Bereitschaft des Sichfügens in Unabänderliches, die mit Resignation nichts zu tun hat, wohl aber Ausdruck von Lebensweisheit ist. Daraufhin bleibt der Glaube transparent zu machen. Schließlich ist ja jeder engagierte Christ ein theologischer Existenzdenker, er sinnt liebend über Gottes Vorsehung in seiner Lebensgeschichte nach. Die höchste Vergeistigung des Menschen bezeugt sich im verstehenden Umgang mit seiner Geschichte. Wo anders als hier wird ihm Gott erfahrbar? Sittliches Handeln ist davon betroffen. Die autonome Moral im Kontext des Glaubens ist hier beim Wort zu nehmen. Wenn sie von der kritisierenden, stimulierenden und integrierenden Funktion des Glaubens auf die sittliche Vernunft spricht, dann wäre ein solches Programm der konkreten Einlösung und Ausarbeitung wert. Die Moralthologie darf diesen motivationalen Bereich nicht von ihrer denkerischen Verantwortung ausnehmen. Sie hat ihn vielmehr auf Weise und Inhalt des Handelns, auf die Erstellung konkreter Handlungsziele hin aufzuschlüsseln. Für viele Menschen ist das Motiv, das sie zum Handeln antreibt, ebenso wichtig wie dessen Richtigkeit.

Chancen konstruktiver Weiterentwicklung

Die Bilanzsumme der gegenwärtigen Moralthologie ist zweifelsohne positiv. Zumal der *deutsche Sprachraum* zeichnet sich durch eine begrüßenswerte Vielfalt denkerischer Ansätze und wissenschaftlicher Interessen aus. Sein Einfluß ist weltweit. So berichten die in der amerikani-

schen Jesuitenzeitschrift „Theological Studies“ (Washington) regelmäßig erscheinenden Notes on Moral Theology recht ausführlich, wenngleich selektiv, über deutsche Beiträge. Und ebenso interessiert an deutschen Veröffentlichungen sind der italienische und spanische Markt, ganz im Unterschied zum französischen. Nicht zuletzt sind deutsche Theologen im Ausland Vermittler heimischen Gedankenguts, mehr, als dies durch Bücher geschehen könnte. Das sollte nicht zur Selbstgenügsamkeit verleiten. So besitzt der deutsche Sprachraum keine eigene moralthologische Zeitschrift. Das ist jenseits der Grenzen anders. Die der Päpstlichen Lateran-Universität angeschlossene Accademia Alfonsiana (Rom) gibt die Zeitschrift „Studia Moralia“ heraus. In Madrid (Comillas) erscheint die Zeitschrift „Moralia“ und in Bologna die „Rivista di Teologia Morale“. Der Interessent gewinnt über sie Einblick in die nichtdeutsche Moralthologie. Dabei helfen ihm vor allem die breitgestreuten internationalen Literaturhinweise und thematischen Übersichten in diesen Zeitschriften.

Alles in allem bleibt der Moralthologie die Chance konstruktiver Weiterentwicklung. Sie darf nicht in Grabenkämpfen erstarren noch sich in Nachhutgefechten verlieren. Es darf auch nicht dazu kommen, daß Standardthemen – gedacht ist zumal an innerkirchliche Auseinandersetzungen – das Bild prägen. Modisches nutzt sich schnell ab. Man sollte sich auch nicht von den Kritikern, gleich welchen Ranges, den Stil aufzwingen lassen. Das fordert allerdings die Bereitschaft, geäußerte Befürchtungen auch zu Wort kommen zu lassen und ihre Gegenstandslosigkeit zu erweisen. Das wird um so eher und um so unverdächtiger gelingen, je mehr bei aller Sorge um die allgemeine Kommunikationsfähigkeit die Christlichkeit christlicher Sittlichkeit zur Sprache kommt.

Klaus Demmer

Den Glauben denken

Zu Wolfhart Pannenberg's „Systematischer Theologie“

Umfassende systematische Darstellungen der christlichen Glaubenslehre sind in der gegenwärtigen Theologie ausgesprochene Mangelware. Vor einigen Monaten hat der Münchner evangelische Systematiker Wolfhart Pannenberg den ersten Teil einer solchen Gesamtdarstellung vorgelegt (Systematische Theologie, Band 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 515 S.). Entsprechend seinem bisherigen theologischen Grundanliegen hebt Pannenberg auch in seiner Dogmatik darauf ab, daß der christliche Glaube mit der Wirklichkeit als ganzer zu tun hat und seinen Wahrheitsanspruch deshalb vor dem Forum der Vernunft und der Welterfahrung bewähren muß. Besonders bemerkenswert sind seine

Überlegungen zur christlichen Offenbarung im Kontext der Religionen und zur Lehre vom trinitarischen Gott.

„Systematische Theologie vollzieht sich immer in einer Spannung zwischen zwei Tendenzen: Einerseits geht es in ihr um die Treue der Theologie selbst (und darüber hinaus der christlichen Kirche) zu ihrem Ursprung, zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie in der Schrift bezeugt ist. Andererseits schließt die Aufgabe der Theologie über jenes besondere Thema hinaus alle Wahrheit überhaupt in sich. Solche Universalität der Theologie hängt unausweichlich damit zusammen, daß sie von Gott

redet.“ Diese Sätze stehen am Anfang eines Aufsatzes von Pannenberg über die Krise des Schriftprinzips aus dem Jahr 1962 (Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen², 1971, S. 11). Sie könnten durchaus als Überschrift über das ganze seitherige Werk des Münchner evangelischen Systematikers Verwendung finden. Das besondere Profil Pannenburgs innerhalb der gegenwärtigen evangelischen Theologie hat vor allem mit der Art und Weise zu tun, in der er die beiden genannten Spannungspole verbindet: die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus und den im Gottesgedanken gegebenen universalen Horizont.

Die religiöse Dimension des Menschseins

Pannenberg geht es einmal um den Aufweis, daß der christliche Glaube selber von seinem Ursprung und seinem Wesen her auf das *Ganze von Wirklichkeit und Geschichte* zielt und sich deshalb weder gegenüber der historischen Forschung noch der philosophischen Reflexion immunisieren darf. „Offenbarung als Geschichte“ war der programmatische Titel einer Veröffentlichung, die Pannenberg zusammen mit anderen Theologen 1961 vorlegte: In Absetzung sowohl von Karl Barth wie von Rudolf Bultmann sollte darin gezeigt werden, daß sich die christliche Offenbarung weder als eine der historischen Forschung prinzipiell unzugängliche „Übergeschichte“ ereignet noch auf ein der Geschichte enthobenes Kerygma reduziert werden kann, sondern sich in nachprüfbar geschichtlichen Ereignissen vollzieht. Dabei kommt der Auferstehung Jesu als Vorwegereignung des Endes der Geschichte eine besondere Bedeutung zu (vgl. auch Pannenburgs „Grundzüge der Christologie“, Gütersloh 1964). Der christliche Glaube darf sich, so ein Grundanliegen Pannenburgs, nicht auf das bloße Bekenntnis oder auf die subjektive Glaubensgewißheit und -erfahrung zurückziehen, sondern muß seinen universalen Wahrheitsanspruch in der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Wissenschaft und dem philosophischen Denken einlösen, weil er von Gott als dem Schöpfer aller Wirklichkeit spricht.

Gleichzeitig versucht Pannenberg in immer neuen Anläufen aber auch zu zeigen, daß ein Verständnis des Menschen, der Natur und der Geschichte ohne Berücksichtigung der religiösen Dimension bzw. des Gottesgedankens nicht möglich ist und so letztlich der „profane“ Zugang zur Wirklichkeit mit der Auslegung der christlichen Offenbarung in ihrem universalen Horizont konvergiert. Hier wäre nicht zuletzt seine 1983 erschienene „Anthropologie in theologischer Perspektive“ zu nennen, in der eine große Fülle von natur-, human- und sozialwissenschaftlichem Material verarbeitet wird, um dabei ohne ausdrückliche theologische Vorgaben und Setzungen die *religiöse Dimension des Menschseins* herauszustellen. Die Synthese von Vernunft und Glaube bzw. Welterfahrung und Glaube wird von Pannenberg allerdings immer unter

dem *eschatologischen Vorbehalt* gesehen: Sosehr der Wissenschaft das Ganze der Wirklichkeit entzogen ist und sie deshalb immer nur mit vorläufigen Ergebnissen und mit Hypothesen arbeiten kann, so sehr gilt das auch für den christlichen Glauben: seine in der Geschichte notwendigerweise strittige Wahrheit kann sich erst an deren Ende voll und ganz durchsetzen und bewähren: „Darum kann erst die letzte Zukunft der Welt und ihrer Geschichte die Wirklichkeit Gottes endgültig und unwidersprechlich erweisen“ (Systematische Theologie, S. 65).

Der erste Band der „Systematischen Theologie“ nimmt nicht nur in vielen Einzelpunkten frühere Arbeiten Pannenburgs auf, er ist auch in Aufbau und Argumentationsstruktur deutlich von seinen eben kurz umrissenen Grundanliegen bestimmt. Die „systematische Rekonstruktion der christlichen Lehre“, die Pannenberg in seinem Werk insgesamt leisten möchte, setzt im ersten Band erst mit dem fünften Kapitel ein, das sich, ausgehend von der Verkündigung Jesu, mit dem trinitarischen Gott befaßt. Ihm folgt ein Kapitel, das in diffizilen Überlegungen von der Einheit des göttlichen Wesens und seinen Eigenschaften handelt. Diesen im engeren Sinn „dogmatischen“ Abschnitten sind drei Kapitel vorangesetzt, in denen es um den Gottesgedanken und die Frage nach seiner Wahrheit, die „Wirklichkeit Gottes und der Götter in der Erfahrung der Religionen“ und um den Begriff der Offenbarung geht. Pannenberg begründet diesen Aufbau damit, daß eine die Wahrheitsfrage thematisierende systematische Theologie nicht unvermittelt mit der Rekonstruktion der christlichen Lehre auf der Grundlage der Offenbarung einsetzen könne: „Sie muß vielmehr den Ausgangspunkt der Rekonstruktion des Wahrheitsanspruchs christlicher Lehre in seiner Vermittlung durch die Wirklichkeit der Religionen, in die er geschichtlich eingebettet ist, gewinnen, ebenso aber den Zugang zum Religions-thema als Zeugnis göttlicher Wirklichkeit allererst erschließen durch eine Erörterung des Gottesgedankens und seiner Relevanz für das Selbstverständnis des Menschen überhaupt“ (215). Die Ausführungen zum Offenbarungsverständnis (Pannenberg behandelt ausführlich die Entwicklung der Offenbarungsvorstellungen in der Schrift und die Funktion des Offenbarungsbegriffs in der Theologiegeschichte) bilden damit das Scharnier zwischen der „fundamentaltheologischen“ Hinführung und der Lehre vom trinitarischen Gott.

Der christliche Wahrheitsanspruch und die Religionen

Der Ansatz beim Gottesgedanken und bei den Religionen sichert bei Pannenberg nicht wie in der traditionellen katholischen Zuordnung von Fundamentaltheologie und Dogmatik die Glaubwürdigkeit eines als Wahrheit feststehenden, weil geoffenbarten Glaubensinhalts. Vielmehr ist für ihn dieser Ansatz notwendig, weil die Wahrheit der christlichen Lehre selber in der Geschichte und angesichts der menschlichen Endlichkeit immer *strittig* bleibt: „Daß

die Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung in der Welt strittig ist, das gehört mit zur Wirklichkeit der Welt, die in der Dogmatik als die Welt Gottes gedacht werden soll. Die Behauptungen der christlichen Lehre erreichten die Weltwirklichkeit nicht, blieben über ihr schweben und damit unwahr, wenn sie die Problematisierung der Wirklichkeit Gottes von der Welt her, ihre Bestreitung und die Abwendung von ihr nicht in sich aufnehmen als Infragestellung des eigenen, christlichen Wahrheitsbewußtseins“ (59). Auf diesem Hintergrund fragt Pannenberg nach dem Stellenwert der Gottesbeweise und damit überhaupt nach Möglichkeiten und Grenzen einer „natürlichen Theologie“.

Die *philosophischen Gottesbeweise* (bei denen in der Neuzeit der anthropologische Aspekt gegenüber dem kosmologischen in den Vordergrund getreten ist) haben für Pannenberg heute zwar nur noch eine begrenzte, aber in dieser Begrenzung unverzichtbare Funktion „als Beschreibungen der Wirklichkeit des Menschen und der Welt, die dem Reden von Gott seine Intelligibilität sichern und damit auch Kriterien des Redens von Gott zu begründen vermögen“ (107). Die Möglichkeit des Aufweises der anthropologischen Notwendigkeit einer Erhebung über das Endliche zum Gedanken des Unendlichen und Absoluten habe Bedeutung für den Wahrheitsanspruch jedes religiösen Redens von Gott und damit auch für die christliche Verkündigung. Darüber hinaus kann es für Pannenberg heute keine „selbständige Erkenntnis des Daseins und des Wesens Gottes“ durch eine philosophische, im traditionellen Sinn „natürliche“ Theologie mehr geben. Zwar geht er davon aus, daß der Mensch immer schon aus einem Urvertrauen lebt, in ein ihn übersteigendes Geheimnis hineingestellt ist, sieht aber darin nur ein „unthematisches Wissen von Gott“ (129). Die Intuition eines unbestimmt Unendlichen, des den Menschen zum Vertrauen ermutigenden, sein Leben übersteigenden und tragenden Geheimnisses des Seins, werde erst im Lauf der Welterfahrung von den endlichen Dingen unterschieden: „Bei diesem Prozeß der Welterfahrung und des durch sie entstehenden Bewußtseins von Gott handelt es sich aber nun nicht in erster Linie um die ‚natürliche Theologie‘ der Philosophen, sondern um die Gotteserfahrung der Religionen, die an den Werken der Schöpfung zum Bewußtsein des Wirkens und Wesens der Gottheit kommen“ (131).

„Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte“ hat Pannenberg schon früher vorgelegt (Grundfragen systematischer Theologie, 252–295). In „Wissen-sich dann Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft. Beim Blick auf die Religionen Religionswissenschaft. Beim Blick auf die Religionen kommt es Pannenberg auch jetzt in der „Systematischen Theologie“ vor allem auf zweierlei an: Die jüdisch-christliche Offenbarung, so das eine Grundanliegen, darf nicht aus dem Kontext der Religionsgeschichte herausgelöst werden; ihr Wahrheitsanspruch läßt sich nur in der Konfrontation mit den Ansprüchen der anderen Religionen

einlösen. Gleichzeitig soll der Blick auf die Religionsgeschichte aber die Sonderstellung der jüdisch-christlichen Tradition in der Welt der Religionen erkennen lassen, ohne daß diese dogmatisch behauptet werden müßte. Entscheidend sind dabei folgende Gedankenschritte: Eine rein anthropologische Bestimmung des Religionsbegriffs (Religion als eine Anlage des Menschen) reicht nicht aus; vielmehr gibt es einen „Primat der göttlichen Wirklichkeit in der religiösen Erfahrung“ (159). Ob eine Religion wahr ist, entscheidet sich daran, inwiefern sich ihr Gott bzw. ihre Götter im Prozeß der Welterfahrung bewähren. „Ein Gott kann nur an dem Maß gemessen werden, das er selber setzt. Eben das geschieht, wenn Behauptungen über göttliche Wirklichkeit oder göttliches Handeln an ihren Implikationen für das Verständnis der endlichen Wirklichkeit der Welt geprüft werden, indem gefragt wird, ob der Gott sich in der Erfahrung der Menschen tatsächlich als die Macht erweist, die zu sein von ihm behauptet wird“ (176).

Religionsgeschichte ist demnach als „Erscheinungsgeschichte“ des göttlichen Geheimnisses zu verstehen. Die Sonderstellung der jüdisch-christlichen Tradition ergibt sich daraus, daß für Israel die Geschichte selber zum Ort wird, an dem sich Gottes Gottsein bewährt. So wird die für die ganze Religionsgeschichte bestimmende Strittigkeit und Bewährungsbedürftigkeit religiöser Wahrheitsansprüche erst in der biblischen Offenbarung als solche thematisch: „Für Israel ist die von ihm erfahrene Geschichte samt ihrer noch unvollendeten Zukunft, die die Zukunft der Welt und der Menschheit einschließt, zur Erscheinungsgeschichte Gottes geworden“ (186). Pannenberg illustriert seine in Auseinandersetzung mit den verschiedenen Spielarten des Religionsbegriffs entwickelte These zur Stellung der jüdisch-christlichen Tradition in der Religionsgeschichte bzw. zur Religionsgeschichte als Erscheinungs- und Bewährungsgeschichte des einen göttlichen Geheimnisses mit wenigen Beispielen vornehmlich aus dem Alten Orient. In einer Auseinandersetzung mit dem Entwurf Pannbergers wäre zu fragen, ob sein Modell dem tatsächlichen Verlauf der Religionsgeschichte ausreichend gerecht wird und inwiefern sein Verständnis der „Bewährung religiöser Wahrheitsansprüche an der Welterfahrung dem Selbstverständnis der außerchristlichen Religionen heute entspricht.“

Ein konsequent trinitarisches Gottesverständnis

Während der Dialog mit den Weltreligionen und seine Rückwirkungen auf das christliche Selbstverständnis für die Theologie in vieler Hinsicht noch Neuland sind (vgl. den Überblick HK, Februar 1989, 75–80), ist in den letzten Jahren über das christliche Verständnis Gottes als des dreieinigen viel nachgedacht worden (vgl. HK, April 1982, 187–192). Pannenberg bezieht sich denn auch in den entsprechenden Kapiteln seiner „Systematischen Theologie“ immer wieder auf die einschlägigen Arbeiten

von Karl Rahner und Walter Kasper, Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann. Er teilt auch zwei Grundentscheidungen, die für die neueren Bemühungen um die Gotteslehre weithin bestimmend sind: Aussagen über den trinitarischen Gott müssen bei der „ökonomischen“ Trinität ansetzen, also bei der Art und Weise, in der sich Gott in der Offenbarung als Vater, Sohn und Geist zeigt. Und: Die christliche Gotteslehre läßt sich nicht in zwei getrennte Traktate über den einen und den dreifaltigen Gott aufgliedern; über das Wesen und die Eigenschaften des einen Gottes kann letztlich nur trinitarisch gehandelt werden.

„Eine Begründung der Trinitätslehre muß darum ausgehen von der Art und Weise, wie Vater, Sohn und Geist im Offenbarungsgeschehen in Erscheinung treten und sich zueinander verhalten“ (325). Pannenberg zeigt, daß eine Ableitung der Pluralität der trinitarischen Personen aus einem Wesensbegriff des einen Gottes (als Geist oder als Liebe) die Intentionen des trinitarischen Dogmas verfehlt. Er setzt demgegenüber bei der „wechselseitigen Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist“ (335) in der Christusoffenbarung an und stellt von dorthier dann die Frage nach der Einheit des göttlichen Wesens und ebenso nach dem Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität, wobei beide Probleme eng miteinander verbunden sind: „Die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen muß zugleich den Grund des Unterschiedes und der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität in sich enthalten“ (361).

Pannenberg's Grundthese läßt sich so zusammenfassen: Die Einheit des trinitarischen Gottes darf nicht als göttliches Wesen vorgängig und unabhängig von den trinitarischen Personen Vater, Sohn und Geist verstanden werden. Deshalb wendet er sich kritisch gegen die Vorstellung von Gott als einem handelnden Subjekt und als einer höchsten Vernunft. Ebenso wenig ist die Einheit aber als nachträgliche Zusammenfassung des Wirkens der drei Personen zu verstehen. Vielmehr vollzieht sich für Pannenberg die Einheit Gottes, liegt sein Wesen gerade *im* Mit- und Ineinander von Vater, Sohn und Geist, sowohl in der geschichtlichen Offenbarung wie in ihrem ewigen Sein. Dabei greift er in Absetzung von der Vorstellung von Gott als höchster Vernunft den Begriff des physikalischen Feldes zur Veranschaulichung auf („Die als Feld gedachte Gottheit kann als in allen drei trinitarischen Personen gleichermaßen in Erscheinung tretend gedacht werden“, 415) und versteht das Subjektsein Gottes als Ausdruck der Lebensgemeinschaft von Vater, Sohn und Geist im Handeln an der Welt. Diese Überlegungen führen hin zur inhaltlichen Auslegung des Wesens Gottes als *Liebe*. Sie ist die „ewige Macht und Gottheit, die in Vater, Sohn und Geist durch ihre Beziehungen zueinander lebendig ist und die Einheit des einen Gottes in der Gemeinschaft dieser drei Personen untereinander ausmacht“ (462). Der Gedanke der Liebe ermögliche es, die Einheit des Wesens Gottes mit seinem Dasein und seinen Eigenschaften und damit auch die Einheit der ökonomischen und immanenten Trinität zu denken.

Es entspricht Pannenberg's Grundanliegen, die Intelligibilität des christlichen Glaubens herauszustellen, daß er die an der Offenbarung in Jesus Christus abgelesene Aussage über das Sein des dreieinigen Gottes als Liebe mit dem *philosophischen Gottesverständnis* zu vermitteln sucht. Er unterscheidet einen in der philosophischen Reflexion ausweisbaren „Vorbegriff“ des Wesens Gottes als des Unendlichen und damit auch Heiligen, Ewigen, Allmächtigen und Allgegenwärtigen von dem aus der biblischen Offenbarung gewonnenen Verständnis des trinitarischen Gottes als Liebe und bezieht gleichzeitig beides wieder aufeinander: Einerseits entspricht ihm zufolge der Vorbegriff von Gott als dem Unendlichen dem biblischen Gottesverständnis, andererseits kann er nur von der Offenbarung her in seinem eigentlichen Sinn erfaßt werden: „Eine Lösung findet die Aufgabe, den Gedanken des wahrhaft Unendlichen mit Inhalt zu füllen und dadurch als einen auch seiner Form nach konsistenten Gedanken zu erweisen, aber erst durch den Gedanken der göttlichen Liebe“ (481). Allerdings läßt sich beides nicht völlig zur Deckung bringen, da innergeschichtlich letztlich strittig bleibt, ob der vom christlichen Glauben verkündete Gott, dessen Wesen die Liebe ist, wirklich der alles umgreifende Gott ist: „Erst mit der Vollendung der Welt im Reiche Gottes kommt Gottes Liebe an ihr Ziel und damit auch die Gotteslehre zu ihrem Abschluß“ (482).

Woran hängt die Wahrheit des Glaubens?

Pannenberg's Lehre vom einen und trinitarischen Gott, wie er sie in den beiden letzten Kapiteln des ersten Bands seiner „Systematischen Theologie“ darlegt, ist zweifellos ein imponierender Entwurf. Seine Bedeutung ist vor allem darin zu sehen, daß er zum einen auf der Notwendigkeit einer Entwicklung der christlichen Gotteslehre aus dem biblischen Offenbarungszeugnis heraus besteht, gleichzeitig aber auch die denkerischen und begrifflichen Probleme angeht, die sich heute für ein konsequent trinitarisches Gottesverständnis stellen. Pannenberg's Bemühungen, in Auseinandersetzung mit der Geschichte des trinitarischen Dogmas wie mit der neuzeitlichen Philosophie und neueren theologischen Ansätzen den Glauben an den trinitarischen Gott zu explizieren, sind ein wichtiger Anstoß für die theologische Diskussion, sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite.

Pannenberg schreibt im Vorwort, seine „Systematische Theologie“ verleugne weder ihre geographische (europäische) noch konfessionelle Herkunft; dennoch gehe es nicht um eine konfessionell lutherische Theologie, „sondern um die Wahrheit der christlichen Lehre und des christlichen Bekenntnisses schlechthin“ (10). Der protestantische Hintergrund von Pannenberg's Darstellung der christlichen Lehre zeigt sich in der Auswahl des historischen Materials: Er greift immer wieder auf die altprotestantische Dogmatik des 16. bis 18. Jahrhunderts zurück; die Auseinandersetzung mit Ansätzen in der protestanti-

schen Theologie des 19. Jahrhunderts (vor allem mit Schleiermacher) nimmt ebenso einen wichtigen Raum ein wie das Gespräch mit Karl Barth. Im ersten Kapitel „Die Wahrheit der christlichen Lehre als Thema der systematischen Theologie“ setzt sich Pannenberg kritisch mit den verschiedenen Wegen in der protestantischen Tradition auseinander, sich der Wahrheit der christlichen Lehre zu vergewissern: dem altprotestantischen Schriftprinzip und der neuprotestantischen Berufung auf subjektive Glaubenserfahrung bzw. -entscheidung, der er auch Karl Barth

noch verhaftet sieht. Seine These lautet demgegenüber, die christliche Dogmatik müsse auf eine „vorgängige Sicherstellung ihres Wahrheitsbewußtseins“ (57) verzichten. Der Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre ist demnach „in der Theologie darzustellen, zu prüfen, womöglich zu erhärten, muß aber eben darum als offen und nicht schon vorweg entschieden behandelt werden“ (60). Dieser Ansatz Pannenburgs bedeutet zweifellos auch eine Herausforderung für das katholische Lehramts- und Dogmenverständnis.

Ulrich Rub

Große Ziele – kleine Schritte

Zur Lage der katholischen Kirche in Taiwan

Nur knapp vier Prozent der Bevölkerung Taiwans sind Christen. Während die katholische Kirche in der Volksrepublik China vor allem unter ihrer Spaltung zwischen der staatlich anerkannten „Patriotischen Vereinigung“ und der „Untergrundkirche“ leidet (vgl. HK, März 1989, 135 ff.), steht die Kirche auf Taiwan vor der Frage, wie sie sich stärker in Kultur und Gesellschaft des Landes verwurzeln kann. Politisch neigt sie im Unterschied zu den dort relativ stark vertretenen Presbyterianern eher zur Zurückhaltung.

Nach dem Tod Chiang Chingkuos übernahm am 13. 1. 1988 mit dem Presbyterianer Li Denghui erstmals ein einheimischer Chinese das Amt des Staatspräsidenten der Republik China. Anfänglich gab es erhebliche Zweifel, ob die konservativen Kreise der regierenden Guomindang und des Militärs diesen Machtwechsel akzeptieren würden. Inzwischen hat sich Li jedoch mit der bereits von seinem Vorgänger eingeleiteten Politik der vorsichtigen Liberalisierung und Taiwanisierung des öffentlichen Lebens durchgesetzt, zumal auch in der politischen Führungsschicht die Einsicht wächst, daß man die Probleme des Landes nicht länger mit diktatorischen Methoden bewältigen kann (vgl. HK, Juli 1987, 339–343).

Außenpolitischer Pragmatismus

Oberstes Ziel der Politik Taiwans ist weiterhin die *Wiedervereinigung mit dem chinesischen Kontinent*, wobei es für sich in Anspruch nimmt, der einzig legitime Vertreter gesamtchinesischer Interessen zu sein. Man ist sich allerdings bewußt, daß dies auf absehbare Zeit kaum verwirklicht werden kann, ja daß eine allzu rigorose Abgrenzung gegenüber der Volksrepublik national wie international immer weniger Verständnis findet. So gilt inzwischen nicht mehr die Doktrin der „drei Nein“ (keine Kontakte, Verhandlungen und Kompromisse), sondern die wesentlich flexiblere Maxime der „drei Harmonien“: Koexistenz, Wettbewerb und Wiedervereinigung auf friedlichem Wege. Sichtbar wird dies vor allem in der Legalisie-

rung von *indirekten Beziehungen zwischen Taiwan und der Volksrepublik*, etwa in den schrittweisen Erleichterungen für den gegenseitigen Besuchsverkehr bzw. Warenaustausch. Der über Drittländer abgewickelte Handel zwischen beiden Staaten stieg binnen kurzem sogar derart sprunghaft an, daß die Volksrepublik mittlerweile der fünftgrößte Handelspartner Taiwans ist.

Diese allmähliche Öffnung soll die – von der Bevölkerung ohnehin gewünschten – Bindungen zwischen beiden Ländern stärken und somit verhindern, daß die Idee einer Wiedervereinigung zur reinen Utopie wird. Zugleich entspricht sie einer außenpolitischen Notwendigkeit, denn ein zu deutlicher Konfrontationskurs gegenüber Peking würde die internationale Isolation der Regierung in Taipei weiter verschlimmern. Schließlich unterhält man nur noch zu rund 20 Staaten diplomatische Beziehungen, darunter – neben Südafrika, Südkorea und Saudi-Arabien – vorwiegend kleinere Länder Mittelamerikas. Die in über 40 Staaten eingerichteten Handels- und Kulturinstitute Taiwans können diesen Mangel nur bedingt ausgleichen, und will man deren Aktivitäten ausweiten oder gar in internationale Organisationen zurückkehren, bedarf es gegebenenfalls zumindest der stillschweigenden Zustimmung Pekings, das ja gleichermaßen auf seinem Alleinvertretungsrecht beharrt. Vor welchen Schwierigkeiten Taiwan hierbei steht, zeigte sich jüngst einmal mehr, als die OECD seinen Aufnahmeantrag in fast brüsker Form ablehnte.

Taiwanisierung des politischen Lebens

Die politische Szene Taiwans wird großenteils noch immer von jenen Chinesen beherrscht, die nach der kommunistischen Machtübernahme mit den Truppen Chiang Kai-sheks ins Land kamen. Sie bilden jedoch nur 8% (nach offiziellen Angaben bis 15%) der Bevölkerung, während die Mehrheit den ethnischen Gruppen der seit dem 17. Jahrhundert aus Südchina eingewanderten Min-