

Arbeiterpartei Spaniens PSOE nannte die bischöfliche Stellungnahme „inopportun, unangemessen und verunsichernd“. Der Erzbischof von Saragoza, *Elias Yanes*, konterte, diese Attribute träfen auch auf den vorliegenden Gesetzentwurf zu.

In ihrer Erklärung lehnen die Bischöfe erneut die Scheidung in gegenseitigem Einvernehmen ab, auf die der vorliegende Gesetzentwurf „mittels komplizierter rechtlicher Bestimmungen“ hinauslaufe. Sie widerspreche eindeutig der im Naturrecht verankerten Unauflöslichkeit der Ehe. Ein Gesetz in der jetzigen Fassung schädige die Institution Familie und das Gemeinwohl in schwerwiegender Weise. In Teilen widerspreche es zudem den zwischen dem Hl. Stuhl und der spanischen Regierung geschlossenen Verträgen. Die Bischöfe befürchten zu Recht die beträchtliche normensetzende Kraft eines solchen Scheidungsgesetzes, das eines der „liberalsten“ in Europa wäre. Der weite

Sprung vom absoluten Scheidungsverbot zu einer gesetzlichen Regelung, die etwa das Recht auf Scheidung ein Jahr nach der Beantragung durch einen der Partner zudem ohne die Notwendigkeit der räumlichen Trennung vorsieht, sollte in der Tat moralische Bedenken bei den Verantwortlichen wecken.

Das derzeitige, fast kirchenfeindlich zu nennende Klima in Spanien hat die Bischöfe nicht davon abhalten können, in einem „Aufruf zur Hoffnung“ die Schwächen der spanischen Gesellschaft erneut beim Namen zu nennen. In der Erklärung vom 28. Februar heißt es: „Wir wollen die Schattenseiten nicht überbetonen, denn wir glauben weiterhin an die sittlichen Werte und die geistigen Energien unseres Volkes. Wir wollen aber die moralische Aufrüttelung aller bewirken, damit wir aus dieser Talsohle herauskommen und uns als Personen und Bürger wiederfinden“ (Ecclesia, 7.3. 81).
Gabriele Burchhardt

Interview

Wie von Gott reden?

Ein Gespräch mit Professor Wolfhart Pannenberg

Theologisches Nachdenken und kirchliches Handeln verlieren ihre Basis, wenn sie sich nicht immer wieder auf die entscheidende, wenn auch oft in den Hintergrund gedrängte Frage nach Gott besinnen. Wie kann ein Zugang zur Wirklichkeit Gottes unter den gegenwärtigen Bedingungen aussehen? Wie läßt sich Gott als Person denken? Welche Bedeutung kommt dem christlichen Reden vom trinitarischen Gott zu? Diese Probleme standen im Mittelpunkt eines Gesprächs, das wir mit Professor Wolfhart Pannenberg führten. Wolfhart Pannenberg, einer der profiliertesten deutschen evangelischen Theologen der Gegenwart, lehrt am Evangelisch-Theologischen Fachbereich der Universität München Systematische Theologie. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Pannenberg, es ist noch nicht so lange her, daß man überall hören konnte, die Gottesfrage stehe im Zentrum der Theologie: es tauchten Stichworte wie „Tod Gottes“ oder „Abwesenheit Gottes“ auf; man stellte die Frage, wer denn Gott eigentlich sei. Davon ist zumindest vordergründig gegenwärtig nicht mehr sehr viel zu spüren. Woran liegt das eigentlich?

Pannenberg: Es ist richtig, daß das Thema Gott in den sechziger Jahren im Zusammenhang mit dem Stichwort „Tod Gottes“ eine weit in die Öffentlichkeit hineinstrahlende Aktualität besaß, allerdings mehr in einem destruktiven Sinne als in dem Sinne, daß dabei neue konstruktive

Ansätze zur Gotteslehre und zur Gottesfrage überhaupt sichtbar geworden wären. In den Medien schlugen sich ja eher oberflächlich sensationell wirkende Parolen und Stichworte nieder als die tieferen Problemstellungen und Fortschritte, die auf theologischer Ebene gemacht werden. Man kann auch wohl nur mit Vorbehalt sagen, daß jene Diskussion und besonders das Stichwort „Tod Gottes“ etwas mit einer Würdigung der zentralen Bedeutung des Gottesgedankens für die Theologie zu tun gehabt hätten. Es gab ja damals Titel wie „Theologie nach dem Tode Gottes“ von Dorothee Sölle und ähnliche Publikationen. Daß die Paradoxie, eine Theologie könne auch noch nach dem Tode Gottes, also doch wohl ohne Gott, möglich sein, in der Theologie nicht lange überleben konnte, weist ja schon darauf hin, daß die Theologie mit dem Thema Gott so verbunden ist, daß sie nicht darauf verzichten kann.

HK: Waren diese kurzlebigen Strömungen nicht Ausdruck einer tiefgreifenden und weitverbreiteten Verlegenheit im Umgang mit dem Gottesgedanken sowohl in der Theologie wie auch in der Verkündigung, die wir auch zehn oder fünfzehn Jahre später noch nicht einfach überwunden haben? Ist man nicht zu rasch wieder zur Tagesordnung übergegangen, ohne die entsprechenden Anfragen auch wirklich aufzunehmen?

Pannenberg: Das trifft sicherlich zu. Auf der einen Seite drängte die Konsequenz der Entmythologisierung

batte dahin, nun auch das Reden von Gott in die Entmythologisierung einzubeziehen. Auf der anderen Seite hatte die dialektische Theologie in ihrem Kampf gegen alle natürliche Theologie, mit ihrer Weigerung, an irgendwelche religiösen Gegebenheiten im menschlichen Leben anzuknüpfen, die Brücken zu der allgemeinmenschlichen Bewegtheit durch die Gottesfrage so abgebrochen, daß dieses Ergebnis auf die Theologie selbst zurückschlug. Außerdem wurde deutlich, daß bestimmte, sehr tiefgehende kritische Anfragen an die traditionelle Gotteslehre in der Theologie nicht richtig aufgearbeitet worden waren. Das Buch von Bischof Robinson „Honest to God“ hat das zum Ausdruck gebracht, auch wenn darin in vieler Hinsicht die Situation der christlichen Gotteslehre zu sehr vereinfacht dargestellt und dem Gewicht und der Differenziertheit der Argumentation der Tradition nicht hinreichend Rechnung getragen wurde. Diese Kritik hat denn auch auf der Ebene der gedanklichen Auseinandersetzung nicht so erschüttert und nicht so zerstörerisch gewirkt, wie das auf den ersten Blick vielen damals erschienen ist.

„Die Voraussetzung, die Säkularisierung könne sich selber tragen, ist unhaltbar“

HK: Sie sagten, diese innertheologische Kritik unzulänglicher Gottesbilder habe gegenüber der Tradition nicht so sehr erschütternd gewirkt. Beobachten wir aber nicht immer noch – zumindest in unseren Breiten – eine faktische Erschütterung, eine weitere Erosion des Gottesglaubens, die die Theologie dazu zwingt, es nicht bei der bloßen Wiederholung ihrer Aussagen über Gott bewenden zu lassen?

Pannenberg: Es gibt das Phänomen der sogenannten Säkularisierung. Die geistige Situation der sechziger Jahre war ja noch durch die vorherrschende Meinung bestimmt, daß diese Säkularisierung unserer Welt immer weitergehen werde. Die Religion und alles, was dazu gehört, werde immer mehr auf eine Randexistenz zurückgedrängt. Diese Voraussetzung hat ganz wesentlich auch die Überzeugungskraft mitbestimmt, die von den Gott-ist-tot-Theologen ausging, eine Überzeugungskraft weniger der rationalen Einzelargumentation als des kulturellen Klimas im ganzen.

HK: Inwiefern hat sich denn das kulturelle Klima verändert?

Pannenberg: Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre ist beispielsweise durch Veröffentlichungen wie von Peter Berger „The homeless Mind“ deutlich geworden, daß die Voraussetzung unhaltbar ist, die Säkularisierung könne sich sozusagen selber tragen und ein säkularisiertes Verständnis des Menschen und der Gesellschaft treibe die Religion immer mehr aus unserer modernen Welt aus. Peter Berger hat in dem Buch, das ich nannte, gezeigt, daß einerseits die Säkularisierung, die er erklärt durch den Prozeß der Modernisierung als Industrialisierung

und Bürokratisierung des Lebens mit all den daraus erwachsenden Folgen, in der abendländischen westlichen Kultur dazu geführt hat, daß die Sinnfrage jeder öffentlichen Geltung beraubt und in die Sphäre des Privaten abgedrängt worden ist. Das trifft nicht nur die Religion, sondern ebenso die Kunst und alle Inhalte der kulturellen Tradition. Andererseits kann diese Tendenz auf die Dauer nicht durchgehalten werden, weil der Mensch ein sinnbedürftiges Wesen ist; insofern ist etwas zutiefst Inhumanes in diesem Prozeß der Modernisierung. Berger hat auch gezeigt, daß alle möglichen Erscheinungen der sogenannten „Counter Culture“, der Subkultur, in einer wie auch immer gearteten Form diesen Mangel an Sinn artikulieren, selbst wenn die Leute, die etwa in der Popwelle und in verschiedenen anderen Reaktionen gegen die westliche Kultur oder auch in außereuropäischen Kulturen rebellieren, sich dessen nicht bewußt sind, daß als Motiv letztlich das Nichtbefriedigtsein des menschlichen Sinnbedürfnisses hinter ihren Reaktionen steht.

HK: Reichen diese Symptome einer Gegenbewegung zur Säkularisierung denn schon aus, um Theologie und Kirche eine neue Basis zu verschaffen, auf der sie wieder in einer allgemeinen Interesse beanspruchenden Weise von Gott reden können, oder ist nicht ein kulturelles Klima, das die Dimension der Transzendenz und damit auch Gott obsolet macht, trotz der von Ihnen angeführten Phänomene noch genauso bestimmend, wie es vor ein oder zwei Jahrzehnten war?

Pannenberg: Ich glaube nicht, daß man das so sagen kann. Wir haben nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern auch im Weltmaßstab – denken Sie beispielsweise an die beiden letzten amerikanischen Präsidentenwahlen und überhaupt an die Phänomene eines Wiedererstarkens der Religion, nicht nur in Persien, sondern auch in Amerika mit all den politischen Folgen, die sich daraus ergeben – einen Umschwung erlebt. Er reicht allerdings nicht so weit, daß die säkulare Struktur unserer öffentlichen Welt mit ihren gesellschaftlichen und politischen Institutionen dadurch verändert worden wäre. Rein institutionell gesehen hat sich schließlich an der Privatisierung der Religion nichts geändert. Daher handelt es sich zunächst einmal nur um einen Stimmungsumschwung, welcher sich aber vielfach bemerkbar macht: in einem Rückgang der Kirchaustrittszahlen, im Erstarken einer neuen Frömmigkeit, die nun freilich – das wird im Interesse der theologischen Reflexion sicher nicht nur zu begrüßen sein – weitgehend in einer irrational-konservativen Form auftritt. Ich glaube, wir stehen hier vor einem Vorgang, der sich quer durch die Konfessionen zeigt.

HK: Ist dem christlichen Glauben dadurch geholfen, daß er möglichst bereitwillig auf diesen Zug aufspringt, wie man in den sechziger Jahren sich mit großem Eifer auf einmal zur Weltlichkeit der Welt und den daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Gottesfrage bekannt hat?

Pannenberg: Das halte ich für eine Gefahr. Es könnte zu einer scheinbaren Beruhigung der kritischen Infragestel-

lung der theologischen Tradition kommen, und man könnte daraus die Konsequenz ziehen, daß man gar nichts zu tun brauche. Die Veränderung der allgemeinen Klimlage mag vielleicht die geistige Aufarbeitung der Probleme des Gottesgedankens heute in mancher Hinsicht eher erschweren als erleichtern. Dennoch ist diese Aufarbeitung notwendig, denn sonst werden wir bald wieder den Umschwung zu einer negativ-kritischen Welle hinsichtlich Religion und Gottesgedanken erleben.

HK: Nehmen wir beides einmal zusammen: Einerseits die Anzeichen für eine Trendumkehr hin zu Religion, andererseits das Weiterbestehen der Strukturen einer säkularisierten Gesellschaft, die den Gottesglauben zu einer bedeutungslosen Privatsache macht. Wo sollte dann die Theologie gegenwärtig ansetzen, wenn sie über die Gottesfrage nachdenkt und einen Zugang zur Wirklichkeit Gottes aufzuweisen versucht?

Pannenberg: Man kann nicht einfach bei den Bemühungen früherer Jahrhunderte um die Gottesbeweise und die sogenannte natürliche Theologie wieder einsetzen. Diese Form von natürlicher Theologie ist sicherlich tot. Es gibt auch auf katholischer Seite kaum einen Theologen, der sie in ihrer traditionellen Form gegenwärtig noch erneuern wollte. Man ist sich doch viel klarer darüber geworden, daß die theoretische Argumentation einerseits sehr viel stärker, als das in früheren Jahrhunderten gesehen worden ist, von emotionalen Bedingungen, von der ganzen Erfahrungssituation der Menschen abhängt und daß andererseits die Unabgeschlossenheit der menschlichen Erfahrungssituation die Glaubwürdigkeit derartiger Beweisansprüche schon von vornherein in Frage stellt. Das sind die beiden wichtigsten Gründe dafür, daß eine erneuerte Grundlegung der Rede von Gott im Stil der traditionellen Gottesbeweise heute nicht zu erwarten ist.

„Die Frage nach der Religion kann Ausgangspunkt der Erneuerung des christlichen Redens von Gott sein“

HK: Wie läßt sich aber dann die von den Gottesbeweisen und von der traditionellen natürlichen Gotteslehre überhaupt angezielte Allgemeinverbindlichkeit und -verständlichkeit des Redens über Gott auf anderem Weg erreichen, wenn man überhaupt nach Zugangswegen und Anknüpfungspunkten in der Wirklichkeitserfahrung sucht?

Pannenberg: Ich wollte nicht sagen, daß die Gottesbeweise, die ja eine große und lange Tradition im christlichen Denken haben, überhaupt nichts Positives und Haltbares enthalten. Aber das, was in ihnen an wichtigen und auch bleibend gültigen Elementen steckt, müßte heute in einer anderen Weise aufgenommen werden, so wie das übrigens schon in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, etwa in der Religionsphilosophie Hegels, versucht worden ist. Schon Hegel hat die Gottesbeweise ja nicht in der Form erneuert, in der Kant sie verworfen hatte. Aber nun zu Ihrer Frage: Nicht die Gottesbeweise können Ausgangs-

punkt der Erneuerung des christlichen Redens von Gott sein, sondern eher die Frage nach der Religion. Was uns vorhin im Blick auf die Beurteilung des Säkularisierungsprozesses beschäftigt hat, ist ja so etwas wie die Tatsache der Unverwüstlichkeit der Religion. Die Umkehrung des geistigen Klimas bringt doch zum Ausdruck, daß weder die absolute Religionslosigkeit und Theologiefreiheit eines säkularen Lebens als Alternative zur Religion auf die Dauer überzeugt noch auch die verschiedenen Ideologieangebote. Der gefährlichere und auch ernsthaftere Gegner einer religiösen Tradition, wie der des Christentums, ist auf die Dauer immer nur eine oder mehrere andere Religionen. Auf diesem Hintergrund sollte sich die theologische Reflexion fragen, worauf eigentlich diese Unverwüstlichkeit der Religion beruht, die uns als ein Faktum der Zeiterfahrung nicht so fern liegen sollte.

HK: Genügt aber der negative Aufweis, daß Religion unverwüstlich und ein nur säkulares Verständnis des Menschen ungenügend ist, daß alle Ideologien sich als unzulänglich erwiesen haben?

Pannenberg: Der negative Aufweis enthält selber schon etwas Positives in sich. Wenn man sich der Endlichkeit des Endlichen bewußt wird, liegt darin schon, wie Hegel gesagt hat, eine Erhebung über das Endliche zum Gedanken des Unendlichen. Das Bewußtsein der begrenzten Tragfähigkeit aller endlichen Wirklichkeit enthält als solches schon den Überstieg über die Sphäre des Endlichen zum Unendlichen. Ich meine, daß das, was ich so in einer abstrakten Weise ausgedrückt habe, auch in der gegenwärtigen theologischen Arbeit seinen Ausdruck findet, zum Beispiel in der Formel Karl Rahners im „Grundkurs des Glaubens“ von Gott als dem Geheimnis der Wirklichkeit. Rahner hat ja zu zeigen versucht, daß der Mensch in seinem geistigen Lebensvollzug immer schon verwurzelt ist in einem ihn übersteigenden offenen Geheimnis, das, indem es ihn trägt, ihn auch übersteigt. Die evangelische Theologie hat das in den letzten Jahren mit gewissen Modifikationen aufgegriffen. Der Versuch, mit der Formel vom Geheimnis der Wirklichkeit die Dimension anzusprechen, die in der Verständigkeit der Alltagswelt, einer säkularisierten Alltagswelt, für unser Bewußtsein abgeschnitten ist, wird von verschiedenen Seiten her gemeinsam unternommen.

HK: Wie kann ein solcher Versuch näherhin aussehen? Wie kommt man denn über das säkularisierte Alltagsbewußtsein hinaus zum Geheimnis der Wirklichkeit?

Pannenberg: Ich sollte hier erwähnen, daß die Frage nach dem Geheimnis der Wirklichkeit, das den Menschen und alle endlichen Gegebenheiten, mit denen er umgeht, übersteigt, indem es ihn zugleich in seinem Lebensvollzug trägt, in der Tradition der evangelischen Theologie in der Neuzeit auf die Religionstheorie Schleiermachers verweist. Schleiermacher hat die Beschränkung des Weltbewußtseins auf die endlichen Inhalte, mit denen wir alltäglich umgehen, kritisiert. Er hat den Einfluß der Erwachsenen, die aus einem solchen reduzierten Real-

tätsbewußtsein leben, auf die Kinder und jungen Menschen, die noch ahnungsweise ein Bewußtsein des Universums haben, beklagt. Diese Religionstheorie Schleiermachers hat, so meine ich, heute große Aktualität. Seine Grundthese war: Religion ist Anschauung und Gefühl des Unendlichen im Endlichen; Erfahrung des Endlichen, so auch unseres eigenen Lebens, als einer Gegebenheit, die sich einem es übersteigenden Zusammenhang verdankt. Ihn nannte Schleiermacher das Unendliche oder das Universum. Damit sind wir zwar noch nicht beim Gottesgedanken, aber damit eröffnet sich jedenfalls die Dimension, in der es dann auch sinnvoll sein kann, die Tragfähigkeit des Gottesgedankens zu erörtern, nämlich inwieweit das Reden von Gott es ermöglicht, dieser Dimension menschlicher Erfahrung gerecht zu werden.

HK: Diese Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem klingt aber recht theoretisch und abstrakt...

Pannenberg: Zunächst einmal ist die Rede vom Geheimnis der Wirklichkeit sicher noch sehr allgemein, obwohl sie an eine Verständnisbereitschaft des Menschen appelliert, der auf diese Weise angesprochen wird. Aber man kann das, was hier gemeint ist, auch an ganz konkreten Einzelphänomenen menschlicher Erfahrung, und zwar nicht an irgendwelchen besonderen Erfahrungen, sondern an bestimmten Zügen allgemein menschlicher Erfahrung, deutlich machen. Es ist ein Verdienst von Hans Küng, daß er in seinem Buch „Existiert Gott?“ die Bedeutung hervorgehoben hat, die das Vertrauen für die Persönlichkeitsentwicklung schon des Kindes, dann aber auch des erwachsenen Menschen durch sein ganzes Leben hindurch hat. Vertrauen und Glauben hängen ja sehr eng zusammen, gerade auch in der Glaubensanalyse lutherischer Theologie. Aber man kann das wohl auch ganz unabhängig von einer bestimmten konfessionellen Tradition sagen.

HK: Küng ist aber in der Diskussion über „Existiert Gott?“ nicht zuletzt mit seiner Konzeption des Grundvertrauens auf Kritik gestoßen. Sollte man in einer anthropologischen Grundlegung des Gottesgedankens dabei ansetzen?

Pannenberg: Küng hat sich auf eine psychologische Diskussion berufen, die durch Erikson und dann in verschiedenen Büchern zur Identitätsproblematik in der Kindheitsentwicklung ausgelöst worden ist. Ich glaube, daß das, was er hier zusammengestellt hat, im Prinzip richtig ist. Es hat zwar allerlei törichte Kritik daran gegeben, die aber die aufgewiesenen Sachverhalte nicht vom Tisch wischen kann, daß nämlich ein Vertrauen, in dem das Kind sich öffnet, ja schon geöffnet ist, bevor es überhaupt zu sich selbst erwacht, die gesamte Entwicklung der kindlichen und dann auch später der selbständig werdenden Persönlichkeit des Menschen trägt. Wir können in unserem Leben nicht grenzenlos über uns selbst verfügen.

HK: Woran zeigen sich diese Grenzen der Selbstverfügung?

Pannenberg: Bevor wir uns selbst beherrschen lernen, le-

ben wir schon in einem Vertrauen, in dem unsere Identität als handelndes Subjekt überhaupt begründet ist. Man hat das in anderen Beiträgen zur Psychologie als den „symbiotischen“ Lebenszusammenhang bezeichnet, d. h. den Zusammenhang einer Lebensgemeinschaft über das Individuum hinaus, in dem der Mensch von seinen ersten Anfängen her steht. Dieser symbiotische Lebenszusammenhang erstreckt sich nicht nur auf die Mutter, sondern die Mutter ist hier nur Stellvertreter der ganzen Welt, auf die hin sich der junge Organismus öffnet, Stellvertreter letzten Endes dessen, was diese Welt im ganzen trägt. Die Mutter ist also dem Kind gegenüber Stellvertreter Gottes, insofern wir mit Gott diejenige Macht bezeichnen, die die Welt in ihrer Einheit trägt. Das Kind muß ja sehr bald erfahren, daß die Eltern nicht so unbegrenzt Schutz und Förderung für seine Entwicklung gewähren können, wie es das in seinen Anfängen annehmen kann. Es muß die Grenzen, die Schranken seiner Eltern kennenlernen, es muß lernen, daß es neben ihnen auch die Welt der Schule, die Welt der Gesellschaft gibt.

„Wir müssen den Sachverhalt des Persönlichen sowohl im Blick auf den Menschen wie auf die göttliche Wirklichkeit ganz neu ergründen“

HK: Wie sieht der Zusammenhang zwischen dem kindlichen Urvertrauen und dem Vertrauen aus, das den Menschen in seinem ganzen Umgang mit der Wirklichkeit bestimmen und ihm zu einer Gottesbeziehung verhelfen soll?

Pannenberg: Zunächst stellt sich natürlich die Frage, wie wird dieses tragende Grundvertrauen, das den Mut zum Leben gibt, bewahrt angesichts der Erkenntnis, daß diejenigen Gestalten, mit denen wir das Urvertrauen zunächst verbunden haben, sich als begrenzt erweisen. Ich glaube, hier muß die Aufgabe der religiösen Erziehung eingreifen. Hier haben wir jedenfalls einen ganz bestimmten konkreten Sachverhalt vor Augen, der grundlegend ist für die heute mit Recht so sehr im Zentrum stehende Problematik der Identität oder Sinngebung und Sinnerfassung für das eigene Leben, einen Sachverhalt, der ganz eindeutig eine religiöse Dimension hat und damit auch zum Verständnis des Gottesgedankens hinführen kann.

HK: Bisher war eigentlich immer nur von einer religiösen Dimension, vom Geheimnis der Wirklichkeit die Rede. Mit einer Dimension kann man aber schlecht in Beziehung treten. Wie kann der Schritt von dieser ersten Stufe des Aufweises zur Rede von Gott als personaler Wirklichkeit vollzogen werden?

Pannenberg: Die Hauptschwierigkeit, die dem Reden von Gott heute entgegensteht, hängt wirklich mit der Vorstellung Gottes als Person zusammen. Es kann zwar gelingen, auf die jetzt immer wieder angesprochene religiöse Dimension hinzuweisen, die in unserem Alltagsbewußtsein gewöhnlich vernachlässigt und abgeschnitten wird. Darin

läßt sich durchaus eine gewisse Evidenz erzielen, daß nämlich diese Dimension in vielen anthropologischen Phänomenen gegenwärtig ist, nicht zuletzt eben in dem den Daseinsvollzug von seinen Anfängen her tragenden Vertrauen. Dieses Vertrauen verweist uns über den Menschen hinaus.

HK: Aber ermächtigt es uns wirklich zu sagen, sein Adressat sei eine persönliche Wirklichkeit?

Pannenberg: An dieser Stelle muß die Theologie berechnete Einwände gegen die traditionelle Gotteslehre aufarbeiten und ernst nehmen. Zwar hat die Theologie sich Gott als Person nicht so einfach vorgestellt, als ob da jenseits der Welt im Himmel ein alter Mann mit einem weißen Bart sitzt, wie das gelegentlich karikiert worden ist. Aber auf der anderen Seite ist es ja auch nicht ganz zufällig, daß solche Vorstellungen sich immer wieder einstellen, weil man sonst nicht so recht weiß, was man mit dem Gedanken des Person-seins Gottes anfangen soll.

HK: Die Verlegenheit, die hier zum Ausdruck kommt, zeigt sich wohl besonders daran, daß man sich, will man nicht einfach unreflektiert traditionelle Sprache nachsprechen, mit der Rede vom Wirken Gottes in der Welt eher schwertut. Ist es nicht so, daß man zwar noch von Gott als letztem Urgrund oder als abstrakter Sinnvoraussetzung handelt, aber weit weniger deutlich vom Handeln Gottes an und in der Welt?

Pannenberg: Daß wir uns heute so schwertun damit, von Gottes Handeln zu reden, hat seinen letzten Grund darin, daß es so schwierig ist, in einer glaubwürdigen Weise von Gott als Person zu reden. Nur Personen können ja auch handeln. Bei dieser Frage könnte es weiterhelfen, wenn wir uns darüber klar werden, daß wir heute überhaupt nicht so genau wissen, was das Wort Person bedeutet. Die Schwierigkeit betrifft gar nicht nur den Gottesgedanken. Wir müssen das Wort Person, den Sachverhalt des Persönlichen sowohl im Blick auf den Menschen als auch auf die göttliche Wirklichkeit ganz neu und tiefer ergründen und beschreiben.

HK: Wie lassen sich menschliches und göttliches Personsein miteinander in Verbindung setzen?

Pannenberg: Wir müssen davon ausgehen, daß das Selbstverständnis des Menschen als Person nicht zunächst einmal für sich, rein säkular gewonnen wird aufgrund der Welterfahrung und aufgrund der Selbsterfahrung im Selbstbewußtsein, wie immer man das beschreiben will. Es ist nicht so, daß das so gewonnene Verständnis des Menschen als Person etwa im Sinne eines selbstbewußten, selbstverantwortlich handelnden Wesens dann nachträglich auf Gott übertragen wird. Das ist gar nicht die Weise, wie das Reden vom Menschen als Person historisch zustande gekommen ist. Schon Ernst Cassirer hat in seiner Philosophie der symbolischen Formen vor einem halben Jahrhundert mit Recht festgestellt, daß das Selbstverständnis des Menschen gerade im Blick auf das, was wir durch den Personbegriff bezeichnen, zu allen Zeiten aus

dem Mythos erwachsen sei. So läßt es sich auch an unserem aus der griechischen und biblischen Tradition kommenden Selbstverständnis des Menschen als Person zeigen, daß diesem Selbstverständnis stets eine bestimmte Gotteserfahrung vorausgegangen ist. Der Mensch versteht sich als Person aus einer Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit, die ihn über die Weltwirklichkeit hinaushebt und die dadurch definiert, was der Mensch ist. Auf diese Weise gehören die Fragen nach dem Menschen als Person, nach der Eigenart der menschlichen Freiheit und ihrer Begründung und nach der Wirklichkeit Gottes als personhaft eng zusammen.

„Die Aufgabe, Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zu denken, ist unabtrennbar von der Verwendung des Gottesgedankens“

HK: Trägt aber dieser Aufweis, der im Blick auf ursprüngliche mythisch-religiöse Erfahrungen geführt wurde, dazu bei, um heute dem Menschen einsichtig zu machen, daß und wie er sich an einen persönlichen Gott wenden soll? Ist das nicht sehr weit hergeholt?

Pannenberg: Ich glaube schon, daß diese Einsicht hilfreich sein kann, weil sie gewisse Voreingenommenheiten abbaut. Eine solche Voreingenommenheit kommt vor allem in der Auffassung zum Ausdruck, daß das Reden von Gott als Person nur eine anthropomorphe Übertragung sei. Das stimmt mit den historischen Sachverhalten und mit dem sachlichen Begründungsverhältnis zwischen Selbstverständnis des Menschen und Gottesverständnis gerade nicht überein. Das kann man zeigen. Freilich ist damit noch keine positiv inhaltliche Antwort ausgeführt. Aber man kann im Sinne des jetzt Angedeuteten doch fragen, auf welche Weise denn in unserer Tradition die göttliche Wirklichkeit so erfahren wurde, daß sie als Konstitution des Menschen als Person verstanden werden konnte. Darauf muß man antworten: Es ist das biblische Gottesverständnis gewesen, das Verständnis der göttlichen Wirklichkeit als geschichtlich handelnder, wodurch das spezifisch christliche Verständnis der menschlichen Freiheit und Überlegenheit über die Welt begründet wurde. Das Schöpferhandeln des Gottes, der den Menschen zu seinem Ebenbild bestimmte, hat jedem Menschen eine Würde verliehen, die ihn unantastbar macht, und die durch Jesu Lehre und Kreuz offenbarte Liebe Gottes zu jedem einzelnen, der verlorengelassen, verleiht dem individuellen Menschen unendlichen Wert und beruft ihn zugleich zur Teilnahme an der schöpferischen Liebe Gottes zu den Menschen. So können wir auch inhaltlich genauer verstehen, wie das christliche Verständnis des Menschen als Person in einer bestimmten Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit begründet ist.

HK: Daß wir uns dabei schwertun, Gott als Person zu denken und unser Gottesverhältnis darauf auszurichten, ist ein Problem. Wie läßt sich aber gegenwärtig Gott auch

als die alle Wirklichkeit tragende und bestimmende Macht denken? Lassen sich für uns die verschiedenen Dimensionen des Gottesgedankens überhaupt noch zusammenfügen?

Pannenberg: Die Aufgabe, Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zu denken, ist unabtrennbar von der Verwendung des Gottesgedankens überhaupt. Selbst in polytheistischen Religionen sind die Götter ja nicht nur als für bestimmte Regionen der Wirklichkeit zuständige Mächte verstanden worden, sondern zugleich immer als eine Erscheinungsform des universal Göttlichen. Erst recht gilt das für ein monotheistisches Gottesverständnis. Bisher ist es ja in jeder Auseinandersetzung um den Gottesgedanken immer noch so, daß uns in unserer Kultur am ehesten ein monotheistisches Gottesverständnis als angemessen erscheint. Davon ist die Beziehung auf die Wirklichkeit im ganzen unabtrennbar. Nur wenn diejenige Wirklichkeit, die mit dem Namen Gott bezeichnet wird, sich als die Macht über alle Dinge verstehen läßt, kann das Reden über einen solchen Gott auch im Blick auf den Menschen glaubwürdig sein. An dieser Stelle hat die Theologie sicher vieles versäumt, nämlich zu zeigen, was es denn heißen könnte, den Gott der Bibel im Hinblick auf Natur und Geschichte, wie wir sie erfahren, als die letztlich diese Gesamtwirklichkeit bestimmende Macht zu verstehen.

HK: Vielleicht können wir beim Stichwort Natur bleiben. Sicher gehören viele Mißverständnisse zwischen Naturwissenschaft und Glaube der Vergangenheit an. Hat sich aber die Theologie nicht doch mit dem Aufweis der unterschiedlichen Zuständigkeiten und Methoden zufriedengegeben, anstatt wirklich zu fragen, wie Gott im Kontext der modernen Naturwissenschaft als alles bestimmende Wirklichkeit noch sinnvoll gedacht werden kann?

Pannenberg: Es hat ja seit vielen Jahren Gespräche zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern gegeben. Solche Gespräche sind auch sehr wichtig, um die Frage, die Sie gestellt haben, sinnvoll anzugehen. Sie müssen in Zukunft intensiver fortgeführt werden, und zwar nicht nur im Hinblick auf praktische ethische Fragen, sondern insbesondere im Hinblick auf die Fragen des Wirklichkeitsverständnisses. Da Theologen im allgemeinen nicht kompetent sind, in Fragen der Naturwissenschaften selbständig zu urteilen, sind sie desto mehr auf das Gespräch mit Naturwissenschaftlern angewiesen.

HK: Haben diese Gespräche im Blick auf unsere Fragestellung Einsicht erbracht?

Pannenberg: Soweit ich selbst daran teilgenommen habe, hat sich für mein Urteil folgendes ergeben: Die Naturwissenschaften beschreiben die Welt in Gesetzesformulierungen, d. h., sie beschreiben Strukturen, die vom zeitlich Einmaligen abstrahieren. Auf der anderen Seite beziehen sich aber diese Gesetzesaussagen auf das zeitlich einmalige Geschehen der Naturwirklichkeit. Die naturgesetzliche Be-

schreibung des Geschehens läßt also die Frage offen oder eröffnet sie geradezu, wie der Zusammenhang zwischen dem zeitlich einmaligen Ablauf des Naturgeschehens selbst und diesen abstrakten Beschreibungen wiederholbarer, naturgesetzlich gefaßter Vorgänge zu verstehen ist. Dieser Zusammenhang wird wohl nur im Sinne einer Geschichte der Natur, wie Carl Friedrich von Weizsäcker das gesagt hat, wie das aber der Sache nach natürlich auch von anderen gesagt wurde, zu verstehen sein. Dann stellt sich die Frage, welche Mittel haben wir denn überhaupt, um den Zusammenhang des Naturgeschehens als einen geschichtlichen Zusammenhang zu denken, einen Zusammenhang, der nicht nur auf Gesetzesformeln reduziert werden kann, der jedenfalls damit noch nicht restlos aufgeklärt ist, weil ja die Anwendbarkeit von Gesetzesformeln selbst einer Begründung bzw. einer Erklärung bedarf.

HK: Wo kommt dann aber der Gottesgedanke ins Spiel?

Pannenberg: Ich meine, daß hier gegenüber alternativen Erklärungen die christliche Schöpfungslehre eine Antwort zu bieten hat, insofern sie die Wirklichkeit im ganzen als Geschichte versteht, eine Geschichte, die von Gott her begründet ist durch sein immer wieder neu in diesen Ablauf eingreifendes Handeln, das die geschöpfliche Wirklichkeit dem Absturz ins Nichts entzieht. Dieses göttliche Handeln nimmt u. a. auch die Form der Ordnungen der Natur an, wie das schon in seiner Sprache das Alte Testament formuliert hat. Die geordnete Weise des göttlichen Handelns bedeutet für den Menschen, daß er im Verhältnis zur Natur einen Boden der Verlässlichkeit gewinnt, auf dem sich die Freiheit seines Handelns gegenüber der natürlichen Umgebung entfalten kann. Insofern ist gerade für ein biblisch begründetes Verständnis des Verhältnisses von Gott und Geschöpf in dem Sinn, daß der Schöpfer in seiner Schöpfungsabsicht die Selbständigkeit des Geschöpfes will, die Tatsache einer naturgesetzlichen Ordnung ein ganz unentbehrliches Element.

„Gott als ein bloßes Jenseits dieser Welt wäre ausgegrenzt aus der endlichen Wirklichkeit“

HK: Im Zusammenhang des Nachdenkens über das Verhältnis Gottes zur Schöpfung und zur Geschichte findet sich ja bei etlichen Theologen in den letzten Jahren so etwas wie eine Rückbesinnung auf die Trinitätslehre. Ist dieser Rückgriff auf die spezifisch christliche Tradition des Redens von Gott Ausdruck einer Verlegenheit im gegenwärtigen Umgang mit der Gottesfrage oder deutet sich damit wirklich ein zukunftsweisender neuer Weg an?

Pannenberg: Mir scheint, daß die zunehmende Bedeutung, die die Trinitätslehre in den letzten Jahrzehnten gewonnen hat, eng mit dem Bewußtsein der Schwierigkeiten und Probleme der traditionellen Gotteslehre zusammen-

hängt. Theologen wie Moltmann oder Jüngel, aber auch Karl Rahner in der katholischen Theologie – ich darf auch meinen eigenen Beitrag einschließen – glauben in der Trinitätslehre den Schlüssel für gewisse Schwierigkeiten der traditionellen Gotteslehre zu sehen, wie sie beispielsweise in der Diskussion der sechziger Jahre unter dem Stichwort „Tod Gottes“ artikuliert wurden. Dabei geht es vor allem um die Auffassung, daß Gott als ein Jenseits dieser Welt vorgestellt wird. Gott als ein bloßes Jenseits dieser Welt wäre aber einmal bedingt durch sein Verhältnis zum Endlichen, so daß seine Unendlichkeit und Allmacht dadurch in Frage gestellt scheint. Zum andern wäre Gott auch ausgegrenzt aus dieser endlichen Wirklichkeit, die er in seinem Jenseits scheinbar sein lassen kann, ohne von ihr berührt zu werden. Schon die traditionelle christliche Gotteslehre hat sehr wohl gesehen, daß die Unendlichkeit Gottes nicht in einem solch einseitigen Verständnis von Jenseitigkeit zum Ausdruck kommen kann. Die Väter der alten Kirche haben gezeigt, daß Unendlichkeit Gottes bedeutet, daß er dem Endlichen nicht nur entgegengesetzt ist, sondern in seiner Allgegenwart auch alle Wirklichkeit in seinem eigenen Leben umgreift.

HK: Wie können diese Ansätze in der heutigen theologischen Reflexion weitergedacht werden, ohne als bloße Spekulation zu erscheinen?

Pannenberg: Die neue Aktualität der Trinitätslehre verdankt sich dem Umstand, daß man mit der trinitarischen Formulierung des Wortes Gott im Christentum genau auf die Frage eine Antwort zu geben versucht, wie Gott sowohl der Welt jenseitig sein kann als auch zugleich in dieser Welt gegenwärtig ist und die Welt in den Vollzug seines eigenen Lebens hineinnimmt. Die drei trinitarischen Personen Vater, Sohn und Geist sind in der christlichen Theologie vor allem der ersten Jahrhunderte eng den Perioden der Heilsgeschichte zugeordnet worden, der Schöpfung, der Erlösung durch Christus und der eschatologischen Vollendung, wobei die Zuordnung verschieden vorgenommen werden konnte. Darin kommt jedenfalls zum Ausdruck, daß der jenseitige Gott durch seine Gegenwart in der Schöpfung in der Weise einer Geschichte, die in dem Eschaton des Gottesreiches, auf das wir zugehen, zu ihrer Vollendung kommen wird, diese Schöpfung in sein eigenes Leben hineinnimmt, ohne damit den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufzuheben. Vielmehr ist diese Hineinnahme der Schöpfung in das Leben des trinitarischen Gottes so vorzustellen, daß die Bejahung der Unterschiedenheit von seiten des Geschöpfes die Bedingung der Einheit mit Gott ist, wie wir das auch an der Christologie ablesen können.

HK: Damit wären wir ja am eigentlichen Ansatzpunkt der Trinitätstheologie, nämlich der Notwendigkeit, die Geschichte Jesu von Gott her zu verstehen...

Pannenberg: Man kann das im Blick auf die biblische Adam-Christus-Typologie verdeutlichen: In der Paradiesgeschichte wollte Adam Gott gleich sein, er wollte nicht das Unterschiedensein von Gott bejahen. Die Konsequenz

davon war die Trennung von Gott. Wir können dem Christus typologisch gegenüberstellen: Er hat sich als ein bloßes Geschöpf vom Vater unterschieden. Der Vater allein ist gut, konnte Christus sagen und gerade in dieser Demut der Selbstunterscheidung von Gott, in der Bejahung seiner eigenen Endlichkeit in seiner Sendung durch den Vater, ist Jesus der Sohn Gottes, mit Gott eins. So bedeutet auch die Einbeziehung der Schöpfung in das Leben Gottes, insofern ihre Bedingung in der Bejahung der eigenen Geschöpflichkeit durch das Geschöpf liegt, nicht die Vereinerleung in einem pantheistischen Sinn, nicht die Einebnung des Unterschiedes von Gott und Geschöpf. Vielmehr bietet die Trinitätslehre, insofern sie in der Einheit die Unterschiedenheit der Dreiheit wahrt, gerade den Schlüssel dafür, daß wir als Christen im Blick auf das kommende Gottesreich die Vollendung dieser Geschichte (und damit auch des Gottesverhältnisses der Schöpfung) als Einheit in der Unterschiedenheit erwarten und denken können.

„Das kirchliche Bewußtsein muß sich den Möglichkeiten des Denkens öffnen“

HK: Nun sind aber im gegenwärtigen christlichen Normalbewußtsein Aussagen über Gott, soweit sie überhaupt gemacht werden, und die Aussagen über Jesus, die sich vor allem an seiner Menschlichkeit orientieren, eher auseinandergetreten. Wie läßt sich die trinitätstheologische Vermittlung verständlich machen, damit sie nicht nur als spekulatives Zusammendenken von Bereichen erscheint, die man anders nicht mehr recht in Verbindung setzen kann?

Pannenberg: Ich habe ja eben schon angedeutet, daß das Verhältnis Jesu zum Vater gleichsam als Modell für das Verhältnis der Schöpfung zum göttlichen Leben überhaupt verstanden werden kann. Das entspricht schon der neutestamentlichen Formel von Christus als dem neuen Menschen, in der dieser Modellcharakter für das Menschliche allgemein zum Ausdruck kommt. Das besagt im einzelnen, daß die Weise, wie Jesus sich vom Vater unterschieden, dem Vater gegenüber sich als ein zum Gehorsam gegen die Sendung des Vaters verpflichteter Mensch verstanden hat, gerade sein Sohn-sein einschließt. Das Sohn-sein ist hier insofern eingeschlossen, als vom Vater her gesehen in diesem Verhalten Jesu die Absicht Gottes mit der Schöpfung zu ihrer Vollendung kommt. Das Verhältnis zu Gott kann für uns dann nicht mehr ohne Jesus gedacht werden, d. h., Jesus mit seinem Gottesverhältnis gehört zu Gott hinzu. Wir können Gott selber nicht abgelöst von der Weise, wie er durch Jesus zur Sprache gekommen ist, denken, und so müssen wir von Jesus als dem ewigen Sohn sprechen. In ihm kommt zur Erscheinung, wie das Geschöpf zum Schöpfer sich verhält, wie Gott in der Welt gegenwärtig ist und gegenwärtig sein will.

HK: Was folgt daraus für die christologische Grundfrage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch?

Pannenberg: Ich glaube, daß es nötig und unvermeidlich ist, in dieser doppelten Weise, also von Gottheit und Menschheit, von der Wirklichkeit Jesu in seinem Verhältnis zum Vater zu sprechen. Aber das Reden von der Gottessohnschaft trifft eben nur einen Aspekt der komplexen geschichtlichen Wirklichkeit der Gestalt Jesu. Wir können diese geschichtliche Wirklichkeit in ihrer Komplexität nicht erfassen, ohne zur Aussage über die Gottheit, die Gottessohnschaft Jesu zu kommen. Wir müssen uns dann freilich darüber klar werden, was damit gemeint ist: keine Loslösung einer besonderen Substanz, einer besonderen Hypostase aus dieser konkreten geschichtlichen Wirklichkeit Jesu, sondern ein konstitutiver Aspekt dieser geschichtlichen Wirklichkeit selber.

HK: Man kann gegenwärtig den Eindruck gewinnen, daß zwar in der wissenschaftlichen Theologie über den Gottesgedanken gerade in Richtung der Trinitätslehre intensiv und in neuen Ansätzen nachgedacht wird, daß aber sowohl in einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit als auch in der Verkündigung entweder selbstverständlich traditionelle Aussagen über Gott wiederholt werden oder man sich durch irgendwelche modische Formeln faszinieren läßt und beidesmal am wirklichen Gewicht und den Schwie-

rigkeiten der Gottesfrage vorbeigeht. Was müßte demgegenüber geschehen, damit der christliche Gottesgedanke in einer angemessenen und verstehbaren Weise zum Tragen kommt?

Pannenberg: Das kirchliche Bewußtsein muß sich den Möglichkeiten des Denkens öffnen. Die altchristliche Theologie hatte ihre Größe nicht zuletzt darin, daß sie von dem Vertrauen beseelt war, daß die christliche Botschaft und die Vernunft einander nicht widersprechen, sondern die christliche Botschaft mit der Vernunft im Bunde ist und die Vernunft überhaupt erst in ihre Wahrheit bringt. Etwas von diesem Vertrauen zu der ein weiteres und tieferes Verstehen unserer Wirklichkeit erschließenden Kraft des biblischen Gottesgedankens, gerade auch des biblischen als des trinitarischen Gottes, müssen wir in unserer Kirche wiedergewinnen, damit auch die Aufgeschlossenheit und den Mut zur ganzen Weite der geistigen Fragen unserer Zeit, die nicht immer mit dem identisch sind, was von anderer Seite als Tagesaktualität hochgespielt wird. Wir Christen haben auch in der geistigen Auseinandersetzung etwas Vorwärtsweisendes für die Welt, in der wir leben, beizutragen.

Dokumentation

„Verschreiben wir uns dem Frieden“

Die Hiroshima-Rede Johannes Pauls II.

Von den über 40 Reden und Ansprachen, die Johannes Paul II. während seiner zwölftägigen Ostasienreise (vgl. ds. Heft S. 168) gehalten hat, dokumentieren wir hier im Wortlaut den Friedensaufruf des Papstes vom 25. Februar vor dem Friedensdenkmal in Hiroshima. Anders als in den übrigen Ansprachen wandte sich der Papst in dieser über das bereiste Land hinaus an die gesamte Weltöffentlichkeit.

Krieg ist Menschenwerk, Krieg ist Zerstörung menschlichen Lebens, Krieg bedeutet Tod. Nirgendwo drängen sich uns diese Wahrheiten mit solcher Eindringlichkeit auf wie in dieser Stadt Hiroshima vor dem Friedensmal. Zwei japanische Städte, nämlich Hiroshima und Nagasaki, werden für immer miteinander verbunden sein als die einzigen Städte der Welt, denen das Los zugefallen ist, zu mahnen, daß der Mensch imstande ist, über jedes vorstellbare Maß hinaus Zerstörung anzurichten. Ihre Namen werden für immer als die Namen der einzigen Städte in unserer Zeit erscheinen, die als Warnung für künftige Generationen

ausgewählt wurden, als Warnung, daß der Krieg menschliche Anstrengungen zum Aufbau einer Welt des Friedens zunichte machen kann.“

Herr Bürgermeister!

Liebe hier anwesende Freunde und ihr alle, die ihr meine Stimme hört und die meine Botschaft erreicht.

Voll tiefer innerer Bewegung bin ich heute als Pilger des Friedens gekommen. Ich wollte diesen Besuch hier beim Friedensmal von Hiroshima aus der tiefen persönlichen Überzeugung abstaten, daß sich auf die Vergangenheit besinnen heißt sich der Zukunft verpflichten.

Miteinander erinnern wir uns daran, daß es zu einer der traurigsten Leistungen der Menschheit gehört, daß quer über die ganze Erde die Namen sehr vieler – allzu vieler – Stätten hauptsächlich deshalb nicht in Vergessenheit geraten, weil sie Zeugen des von Kriegen verursachten Schreckens und Leidens geworden sind: Kriegsdenkmäler, die zugleich mit dem Sieg der einen Seite auch an das Leid und den Tod zahlloser Menschen erinnern; Friedhöfe, wo