

Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck

**„Gott als alles bestimmende Wirklichkeit“
Ökumene in der ambivalenten Moderne**

Donnerstag, 04. Mai 2017, 19:00 Uhr – Hochschule für Philosophie,
Kaulbachstr. 31a, 80539 München

I.

„Offenbarung als Geschichte“, jene programmatische Schrift von Wolfhart Pannenberg, mit der er 1961 den Begriff der Offenbarung einerseits mit dem der Geschichte andererseits auf für ihn typische Weise zusammenfügt, ist Ausdruck seiner Einsicht, dass die Offenbarung nicht nur der Grund unseres christlichen Glaubens ist, sondern vor allem, dass die Wahrheit des christlichen Glaubens eine Geschichte hat, geschichtlich gegeben und vorgegeben. Diese Wahrheit liegt in der Geschichte Jesu selbst vor uns, in der sie diese ihre eigene ursprüngliche Bedeutung zeigt, nämlich Gottes Offenbarung selbst zu sein. Hier profiliert sich eine Theologie an der Wende von der liberalen zu dialektischen Theologie mit der Einsicht, dass genau in dieser Offenbarung als Geschichte die Wahrheit dieser Offenbarung gegeben ist. Die Nähe zu Karl Barth wird offenbar, für den der Offenbarungsbegriff die wesentliche Kategorie christlicher Theologie überhaupt ist. Von dort aus macht sich Pannenberg auf den Weg, die wissenschaftstheoretische Wende, die sich in der Moderne vollzogen hatte, zu akzeptieren und den Begriff der Offenbarung nicht nur auf der Ebene der Vernunft zu reflektieren, wie es in seiner Schrift „Metaphysik und Gottesgedanke“ von 1988 deutlich wird, sondern auch die Theologie im Rahmen der Geisteswissenschaften so zu konzipieren, wie es sich in seinem Werk „Wissenschaftstheorie und Theologie“ von 1973 zeigt. Pannenberg geht es um die Vereindeutigung der Beschreibung aller Vollzüge von Subjektivität und Freiheit, die aber nur in einem geschichtlichen Zusammenhang und später noch einmal deutlicher, in einem religiös vermittelten Sinn- und Erfahrungszusammenhang zu klären sind. Darum wird auch die Geschichtshermeneutik von einer Anthropologie, und zwar in explizit theologischer Perspektive, sekundiert (vgl. Anthropologie in theologischer Perspektive, 1983), um nachzuweisen, dass Religion eine unveräußerliche und bestimmende wie konstitutive Bedeutung für das Menschsein hat. Pannenberg geht diesen Weg im Modus einer interdisziplinären Vermittlung, gerade angesichts seiner zeitkritischen Diagnostik, indem er darlegt, was die Verdrängung der Religion und ihrer Funktion für die Sinnfindung von

Menschen wie Gesellschaften für große, mehr noch verheerende Folgen nach sich zieht. Hier wird sein Denken zwar programmatisch politisch, bleibt zugleich aber streng theologisch, indem er betont, dass nur durch eine Rückbesinnung auf die Religion der gegenwärtigen Säkularität und der für ihn säkularisierungsbedingten Leere an Sinn – für Menschen wie für gesellschaftliche Institutionen – Einheit geboten werden könne. Es geht ihm dezidiert, sowohl philosophisch als auch theologisch, um „eine Erneuerung einer theonomen Kultur“ genau im Gegenzug zu den Autonomiewelten der Moderne, heute würde er wohl sagen, auch der neuen digitalisierten und globalisierten Postmoderne. Dabei erlebt der Leser im Durchgang durch die Werkfolge Pannenburgs, bei aller Kritik an der Moderne, einen sehr der Moderne zugewandten Theologen, wie es sich bereits in seiner Schrift „Theologie und Reich Gottes“ 1971 zeigt. Es überwiegt aber die Skepsis gegenüber den normativen Gehalten der Moderne, die Pannenburg eben theologisch nicht mehr verteidigen zu dürfen meint, da er zu viele Entfremdungsprozesse wahrnimmt. Dies hat dann auch Folgen bis hin in das Autonomiekonzept des Menschen angesichts der Frage, wie denn dieser sich als frei und zugleich als moralisches Wesen erfassen könne. Darum bleibt Pannenburg, angesichts seiner radikalen Vernunftkritik, entschlossen dabei, geschichtlich gesättigt zu argumentieren. Angesichts seiner, ihm von manchen nachgesagten spürbar werdenden Nähe zu Hegel, bis hin zum Verdacht, ein Hegelianer zu sein, weil er seinen geschichtstheologisch bestimmten Angang explizit vernunfttheologisch verortet und dabei auf der Vernunftförmigkeit seiner Theologie besteht, wächst wegen dieser seiner Denkform das Interesse an der genauen Verfassung seines Gottdenkens. Schon seine Studien zu Duns Scotus und zur Geschichte des Anthropologiebegriffes in der Gotteslehre zeigen, dass er nicht bereit ist, sich in romantische Vergangenheiten zu verlieren, sondern den Einschnitt zwischen den neuzeitlichen Denkformen und den mittelalterlichen auch theologisch voll akzeptiert. Genau auf diesem Hintergrund ist nämlich zu begreifen, warum für ihn die Kategorie der Offenbarung als Geschichte und die in seiner Anthropologie spätestens deutlich werdende unermüdliche Arbeit an der Erhellung der Bedingungsmöglichkeiten von Subjektivität und Freiheit, im Zusammenhang von geschichtlich und religiös vermittelter Sinnerfahrung aufzuklären ist und das Gottdenken ins Spiel kommt.

Heute, 20 Jahre nach intensiver Beschäftigung mit der Theologie und Philosophie Wolfhart Pannenburgs, wirkt diese Verfassung seiner Denkform unter der Bestimmung Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit in meinem Denken nach. Habe ich doch an seinem Denken

neu lernen können, was es heißt, die Radikalität geschichtlichen Denkens mit dem Grunddatum des christlichen Glaubens, nämlich der Offenbarung des dreieinigen Gottes in Christus selbst, immer wieder auf seine vernunftförmige Konsistenz hin zu befragen und zugleich auf seine Relevanz für den Menschen in seinen oft so konfliktiven Situationen, ambivalenten Lebenserfahrungen und Möglichkeiten, wie auch für seine Konstitution hin auszulegen, nämlich einem von der Offenbarung und durch die Auslegung der Tradition bestimmten Ideal von Lebensführung nur gradual entsprechen zu können. Pannenberg's Opus ist und bleibt mir immer wieder eine Provokation für ein theologisch und philosophisch verantwortetes Denken und Verkündigen im Blick auf Kongruenz und systematisch verlässliche Argumentation. Dies entspricht der Wahrnehmung der Säkularität, in der der Glaube heute thematisiert und die Verkündigung profiliert werden müssen. In einer Zeit, in der eine allgegenwärtige Kirchlichkeit in unserer Kultur am Ende ist, sich scheinbar der Glaube und somit auch ein explizit theonomes Verstehen des Menschen (aus autonomer Einsicht, so meine Überzeugung) immer mehr in die Privatheit des Menschen und die Privatheit von Kirchengemeinden und kirchlichen Gemeinschaften zurückzieht, der Glaube dabei aber zugleich eine freigewählte Basis der Sinnsuche des Menschen bleibt, wobei diese private Sinnsuche nicht weniger ein selbst gewähltes Feld von Patchwork an rituellen Praktiken, Überzeugungen und Erfahrungen darstellt, die Menschen frei für sich kombinieren, je nachdem, was sie glauben können, für sich als passend wahrnehmen und schließlich als Grundausrichtung des Lebens pragmatisch beschreiben, weil es sich als hilfreich und nützlich erweist, bleibt es bedeutsam, was die Denkform Pannenberg's eindrücklich beweist: Es geht um Rationalität, um Plausibilität, um Relevanz. In diesen Perspektiven wird hier konsistent gedacht. Denn wenn unsere Zeit scheinbar in nicht wenigen ihrer Glieder den Glauben nicht mehr zu benötigen scheint, muss er so aufgewiesen werden, dass als vernünftig und erfahrbar beschrieben werden kann, dass und wie Gott als alles bestimmenden Wirklichkeit plausibel wird, untermauert durch die Möglichkeit praktisch werdender Gotteserfahrung in der Gestaltung gelingenden Lebens. Daraus erwächst schließlich eine Relevanz des Gottesbezuges für das Leben des Menschen, gerade wegen der möglichen Sinnerfahrung im Zusammenhang von Geschichte. Es muss Menschen als Gläubige geben, die in vernünftiger alltäglicher Selbstverständlichkeit thematisieren, wie Gott als alles bestimmende Wirklichkeit ihr Menschsein, aber auch ihr Verstehen von Gesellschaft und Kirche bestimmt, sie daraus Freude und Kraft, Trost und Begeisterung, das Verstehen ihrer eigenen Menschlichkeit, aber auch den Respekt allen und allem gegenüber begreifen und dem Vergehen, dem Tod und der Hoffnung auf ewiges Leben gegenüberreten.

Auf diesem Horizont wende ich mich nun einem großen Dokument der Kirche selbst zu, das ihr Selbstverständnis, das sie mit dem II. Vatikanischen Konzil gewonnen hat, explizit zum Thema macht und dabei Perspektiven, wenn auch in der Regel ziemlich unthematisch, formuliert, von denen das Denken Pannenburgs nicht unberührt ist. Voraussetzung für dieses Vorgehen ist die Überzeugung, dass wir mit zunehmender Schnelligkeit Zeugen und Mitgestalter einer Zeit sind, in der nicht nur eine Kirchengestalt, sondern auch eine Form von Gesellschaftsformation vergeht, bedingt durch die Phänomene von Globalisierungen und Digitalisierung, wie sie den meisten bisher nicht vorstellbar ist und Folgen zeitigt, die den Denkhorizonten der Theologengeneration von Wolfhart Pannenburg, aber auch noch meinen eigenen vor wenigen Jahren, unvorstellbar waren. Es geht dabei um das Gottdenken und das Denken vom Menschen.

Unter dieser Rücksicht werde ich mich nun zuerst mit der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes“ beschäftigen. Gerade im Blick auf das dort vertretene Bild vom Menschen wie auch der Aufgabe der Kirche und ihrer Positionierung innerhalb der Welt öffnen sich Möglichkeiten im Blick auf den Umgang mit einem gläubigen, kirchlichen wie auch gesellschaftlichen Pluralismus, der die Frage nach dem Menschen und die Frage nach Gott auf neue Weise zu stellen provoziert, was wiederum Konsequenzen für die Ökumene in unserer so ambivalenten Moderne nach sich zieht, denen zu stellen ich mich, gerade im Reformationsgedenkjahr 2017, 500 Jahre nach dem Beginn der Reformation durch Martin Luther, trauen will. Darum spielen die zentralen Kategorien der Geschichte, wie auch der Freiheit und der Subjektivität im Folgenden noch eine entsprechend bedeutsame Rolle, gleichsam in Adaption von Denkfiguren Wolfhart Pannenburgs, wie auch der kritischen Gegenlese mit dem Vorschlag eines transzendentaltheologisch bestimmten Denkens vom Format eines Thomas Pröpper, um in ökumenischer Verbundenheit ein starkes Plädoyer für die Vernunftgemäßheit des Glaubens an den Gott der Offenbarung, wie auch für das Freiheitsbewusstsein des Menschen zu halten und auf den Gott hin auszulegen, der sich in der Geschichte Jesu Christi als er selbst offenbart und den freien Menschen sucht, der ihm aus Liebe antwortet. Es geht um die Absicht, eine Plausibilitätsform des Glaubens unter radikal säkularen Bedingungen zu formulieren, die dabei der Kriteriologie des Rationalen, des Plausiblen und des Relevanten Genüge tun will, so wie sie der Kirche aufgetragen ist, heute immer in ökumenischer Perspektive.

II.

„Gaudium et spes“, so lauten die beiden ersten Worte der „Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“, die auf dem II. Vatikanischen Konzil am 6. Dezember 1965 verabschiedet und am folgenden Tag von Papst Paul VI. feierlich promulgiert wurde. So umfangreich die Entstehungsgeschichte dieses großen Textes war, so vielgestaltig ist seine Wirkungsgeschichte. Ungewöhnlich ist schon seine Bezeichnung als „Pastorale Konstitution“, hatte doch das Konzil bereits vorher drei Konstitutionen anderen Zuschnitts verabschiedet, nämlich die über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum), die über die Kirche (Lumen gentium) und diejenige über die Heilige Liturgie (Sacrosanctum Concilium). Hierbei ging es um disziplinäre und vor allem dogmatische Fragen. Nun aber folgte eine, in ihrem Charakter zu den drei Vorgängerinnen unterschiedene und verschiedene Konstitution, die dem entsprach, was Papst Johannes XXIII. formuliert hatte, der vom Konzil wollte, dass es ein insgesamt pastoral ermutigendes und nicht zuerst disziplinär verurteilendes sein solle. Deutlich wird in dem Text, dass es nicht darum geht, Kirche und Welt, sondern, „die Kirche in der Welt von heute“ zu beschreiben. Es geht nicht um ein selbstreferenzielles Nachdenken, sondern um ein nahezu revolutionäres, nämlich um die Stellung und Aufgabe der Kirche *in* der Welt und *zu* der Welt von heute. Es ist bekannt, dass das II. Vatikanische Konzil die dogmatischen Festlegungen der Vorgänger-Konzilien, besonders des I. Vatikanischen Konzils, nicht infrage gestellt hat, aber die Lehre von der Kirche auf eine breitere Grundlage stellt, indem sowohl auf die Kirche in ihrer systemischen und systematischen Reflexion auf sich selber, als auch im Bezug zur Umwelt und bestimmt durch den Bezug zur Umwelt reflektiert wird. Hierin „Gaudium et spes“ in enger Relation zu „Lumen gentium“ zu verstehen, die vor allem vom Volk Gottes ausgeht, das in das Zentrum des Kirchenverständnisses gestellt wird, und darum das Verhältnis der Kirche zur Welt, also „ad extra“, erstmalig gedanklich zu entwickeln versucht, stellt insgesamt eine große Herausforderung für ihre Anthropologie dar. Es geht letztlich um den Bezug zwischen Kirche und Profanität, besser: zur profanen Umwelt. „Gaudium et spes“ gehört zu jenen Texten, die die heute selbstverständlich gewordene Relationalität von Kirche und Weltgesellschaft so bestimmt, dass die Katholische Kirche in diese Weltgesellschaft eingegliedert und als ein wichtiger Teil von ihr erkannt und verstanden wird. Es geht um wechselseitige Abhängigkeiten, um ein Geben und Nehmen, um ein Bestimmen und Empfangen, weil somit umso deutlicher wird, dass die Kirche in der Welt ist, aber nicht von dieser Welt. Und somit

steht die Kirche nicht mehr außerhalb, also über der Welt, sondern eben in der Welt mit dem Auftrag Jesu, das Heil des Menschen und der Welt zu verkünden. Genau darum heißt es auch zum Beginn: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1). Eine ungemeine Offenheit gegenüber der Welt mit ertragreichen Konsequenzen wird hier formuliert, die sich schließlich bis hin auf die Rezeption der Menschenrechte, gleichsam als das säkularisierte Surrogat der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wie aber auch der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, auswirken. Eine funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaftsstrukturen wird hier ebenso wahrgenommen und wertgeschätzt, wenn z.B. von der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ sowie der auf sie bezogenen Wissenschaften (vgl. GS 36) gesprochen wird, wie aber auch – gleichsam im Hintergrund – erinnert, dass mit der Verabschiedung der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ ein wahrhaftiger Paradigmenwechsel auf dem Konzil erfolgt. Der gesamte Text ist von der Überzeugung durchdrungen, dass alle Menschen guten Willens angesprochen werden sollen, weil sie an der Verheißung Jesu Geschmack finden können: „Die Kirche aber glaubt: Christus, der für alle starb und auferstand, schenkt den Menschen Licht und Kraft durch seinen Geist, damit er seiner höchsten Bestimmung nachkommen kann... Die Kirche bekennt überdies, dass allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit“ (GS 10). Infolgedessen wird eine eindruckliche Anthropologie entwickelt, die in der Spitzenaussage gipfelt: „Die Würde des Menschen verlangt daher, dass er in bewusster und freier Wahl handele, d.h. personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem inneren Drang und unter bloßem äußeren Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt, sowie sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und in angestrenghem Bemühen verschafft. Die Freiheit des Menschen, die durch die Sünde verwundet ist, kann nur mit Hilfe der Gnade Gottes die Hinordnung auf Gott zur vollen Wirksamkeit bringen. Jeder aber muss vor dem Richterstuhl Gottes Rechenschaft geben von seinem eigenen Leben, so wie er selber Gutes oder Böses getan hat“ (GS 17). Dieser Grundeinsicht folgen dann wichtige Einzelfragen des konkreten menschlichen Lebens, um zu zeigen, dass Kirche Kirche grundsätzlich für alle Menschen ist, um ihnen Wege zum Glauben zu erschließen, auch wenn dies auf vielfältige Weise menschliche Kräfte weit übersteigt. Dies ist nur dann verständlich, wenn vorausgesetzt wird,

dass die Kirche nicht an ihre eigene Kraft glaubt, sondern an den Beistand des Heiligen Geistes auf ihrem Weg als „Volk Gottes“, wie „Lumen gentium“ es vorstellt.¹

III.

Deutlich wird, dass mit „Gaudium et spes“ ein neuer Schritt zur Reflexion und Selbstbestimmung der Kirche im Pluralismus von Gesellschaft und Welt getan ist. Was das Konzil als Weltereignis von „Kirche in der Welt“ schon ausmacht, ist heute wohl als Dialogprozess zu beschreiben mit semantischen Innovationen und dem Wagnis einer gemeinschaftlichen Identitätsfindung der Kirche als eines auf der Erde pilgernden Volkes Gottes, das als Sauerteig für die Menschheitsfamilie wirken möchte. Hier wird formal wie inhaltlich ein Wandel, auch des Lehramtes der Kirche, als angemessene Reaktion auf die veränderten gesellschaftlichen Plausibilitätsbedingungen des Glaubens und des kirchlichen Lebens beschrieben. Dies geht bis hin zu einem, nach meinem Verständnis, deutlich werdenden theologischen Quantensprung, mit dem in „Gaudium et spes“ auch die Ekklesiologie und Soziallehre der Kirche nicht nur ein neues Verhältnis zueinander gefunden haben, sondern nun regelrecht als radikale Umkehrung der bisherigen Ableitungslogik zu verstehen sind. Weil nämlich die gesellschaftlichen Umweltbezüge zum originären Bestandteil der Ekklesiologie gehören, die Welt eben als Bewährungsort des Christlich-Kirchlichen erfahren und nicht mehr bloß als Anwendungsmaterial eines postulierten Wahrheitsanspruches verstanden und gebraucht wird, ist aus der Kirche als Gegengesellschaft eine Kirche der Weltgesellschaft geworden. Oswald von Nell-Breuning bringt dies auf den Punkt, wenn er im Blick auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils davon spricht, dass sich die Kirche in diesem Dokument, ohne sich im geringsten zu verweltlichen, in wahrhaft beglückender Weise zur Welt hin öffne. Dass hier die Welt nicht geschulmeister, sondern vielmehr anerkannt wird, dass sie an die Welt nicht nur austeilte, sondern auch von ihr empfängt, von ihr lernt, hat Folgen für die Bedeutung der Schöpfungstheologie, vor allen Dingen auch für ein positives Verstehen von Autonomie und für die Grundbeschreibung moderner Gesellschaften als primär funktional differenzierter

¹ Vgl. Kaufmann, Franz-Xaver, Nachhaltiger Perspektivenwechsel. Zur Aktualität von Gaudium et spes, in: Overbeck, Franz-Josef, (Hg.), Freude und Hoffnung. Die Kirche in der Welt von heute und die Aktualität des Konzils, Ostfildern 2017, SS. 81-102.

Gesellschaften². Wenn es dementsprechend um eine ökologie- und umweltsensible, wie auch um eine pluralismussensible Weltkirche geht, dann zeigt dies Konsequenzen für ihre Selbstbeschreibung und ihre innere Gestalt, also auch für einen neuen innerkirchlichen Pluralismus, wobei den Laien ein besonderer Weltcharakter zugeschrieben wird, aus dem eine primäre Verantwortung für die so genannten zeitlichen Dinge resultiert (vgl. LG 31). Es gibt keinen künstlichen Gegensatz mehr zwischen beruflicher gesellschaftlicher Tätigkeit der Laien auf der einen Seite und ihrem religiösen Leben auf der anderen Seite. Zu welchem Glaubenszeugnis ein partnerschaftlicher Dialog von Laien und Amt dem zu Folge in der Lage ist, und zwar gleichermaßen in Bezug auf gesellschaftliche und auf kirchliche Themen, ist eines der großen herausforderungsvollen Aufgaben der kommenden Jahre. Denn die Kirche wird sich in Gemeinschaft ihrer verschiedenen Charismen zusammen mit gläubigen Laien, Priestern und Bischöfen in der Welt um des Evangeliums willen zu bewähren haben. Jeder Integralismus einer katholischen Gegengesellschaft in Form einer Verdopplung der Welt ist beendet, selbst wenn es manche Versuche geben sollte, diesen wiederzubeleben. Es ist dann nämlich auch angesagt, dass die Kirche der Versuchung widerstehen muss, sich in der Form eines reflexhaft öffentlichen moralischen Wächteramtes zu zu vielen Themen zu äußern, die dem Anspruch eines inhaltlichen Universalismus` der Kirche widersprechen. Denn die gesellschaftliche Selbstdezentralisierung des Katholizismus` und unsere religiöse Bestimmung, gerade wegen „Gaudium et spes“, machen deutlich, dass die Kirche sich aus eigener Kompetenz und legitim immer dann zu äußern hat, wenn es um die prinzipiellen Transzendenzbezüge des Menschen geht, wenn z.B. Religionsfreiheit, in welcher Form auch immer, infrage steht, wenn es um die Würde des Menschen und um die Freiheit geht. Darum sind gerade die Intensivierung von Kommunikation und Dialog so wichtig als adäquate Modi im Umgang mit einem innerkirchlichen Pluralismus auch politischer Optionen, der oft nichts anderes als den gesellschaftlichen Pluralismus widerspiegelt. Dabei werden Themen wie Lebensschutz von Anfang an und am Ende des Lebens, aber auch Familienpolitik und Wohlfahrtsstaat, Menschenrechtspolitik, Friedensethik und weitere Perspektiven im Horizont der Gerechtigkeitsfrage zu behandeln sein.

² Vgl. Overbeck, Franz-Josef, Soziallehre und Lehramt. Zum Pluralismus in Gesellschaft und Kirche, in: Overbeck, Franz-Josef, (Hg.), Freude und Hoffnung. Die Kirche in der Welt von heute und die Aktualität des Konzils, Ostfildern 2017, SS. 103-124, bes. SS. 114-115.

IV.

Von hier aus Welt- und Kirchenzusammenhänge, gerade auch ökumenisch orientiert, zu beschreiben und pointiert die Freude und Hoffnung, die Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art (vgl. GS 1) zum Thema zu machen, zeigt an, was zum Grundthema Wolfhart Pannenberg gehört, wenn er, sowohl in seiner Anthropologie als auch in seiner Trinitätslehre, immer wieder von „Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit“ spricht, nicht müde werdend, das Verhältnis von Gott und Mensch, und zwar sowohl im Blick auf die anthropologischen Identitätsproblematiken, als auch im Blick auf ihre trinitätstheologischen grundlegenden Durchführungen, zu reflektieren. Gehört es doch zu Pannenberg's dezidierten Zielen, seine Anthropologie mittels der Beanspruchung humanwissenschaftlicher und weiterer Forschungen in theologischer Perspektive zu bearbeiten, d.h. z.B. die Phänomene der menschlichen Exzentrizität und Weltoffenheit auch für den Erweis der grundlegenden menschlichen Gottverwiesenheit zu beanspruchen, um theologisch und philosophisch zu erweisen, was auch grundlegend für „Gaudium et spes“ ist, nämlich den Menschen, im Ausgriff über sich hinaus, auf eine ihm vorgegebene Wirklichkeit bezogen zu denken und einen unthematischen Gottesbezug als für den Menschen wesentlich konstitutiv zu behaupten, in dem darauf Bezug genommen wird, dass der Gedanke des Ganzen der Welt und einer sie begründenden göttlichen Wirklichkeit nichts Nachträgliches sein darf und sich geschichtlich beweisen muss³. Pannenberg will so seinem dezidierten Anspruch an eine anthropologisch motivierte und vermittelte Theologie Genüge tun, indem er die Bestimmung des Menschen durch einen anthropologisch erhobenen Befund philosophisch reflektiert und theologisch ausweist. Denn „ohne einen stichhaltigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit können der christliche Glaube und die kirchliche Verkündigung das Bewusstsein ihrer Wahrheit nicht bewahren; denn Wahrheit, die nur meine Wahrheit wäre, und nicht zu mindestens im Anspruch nach allgemein wäre, für alle Menschen gelten sollte, – eine solche „Wahrheit“ könnte auch für mich nicht wahr bleiben. Diese Erwägung verdeutlicht die Unumgänglichkeit der Bemühung des christlichen Glaubens um die Verteidigung seines Wahrheitsrechtes. In der Neuzeit muss diese Verteidigung auf dem Boden der Deutung des Menschseins erfolgen, nämlich in der Auseinandersetzung mit der Frage, ob Religion unerlässlich zum Menschsein des Menschen gehört oder im Gegenteil dazu beiträgt, den Menschen sich selber zu entfremden. Aus diesen Gründen muss die christliche Theologie ihre Grundlegung auf dem Boden allgemeiner anthropologischer

³ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive: Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie, Göttingen 1983, SS. 227, 66 ff.

Untersuchungen gewinnen. Das ist keine Frage einer Position, die man annehmen kann oder auch nicht einnehmen kann“.⁴ Ein solches Denken, so Pannenberg, habe immer die Gottheit Gottes im Blick zu behalten, weil jede Theologie sich des ersten Gebotes zu erinnern und auf die Botschaft Jesus zu berufen habe, zuerst Gottes Reich zu suchen. Denn in allen menschlichen Grundvollzügen sei die Wirklichkeit Gottes selbst implizit aufzudecken. Pannenburgs Ansatz nimmt dabei seinen Ausgang von der Auseinandersetzung mit einer universalgeschichtlichen Fassung des Primates Gottes und der von der Eschatologie her und durch den Geist vermittelt gedachten Identität des Menschen, dem er von sich aus keine Fähigkeit zur Identitätsbestimmung zurechnet. Auch hier zeigt sich, wie es das Konzil selber tut, eine anthropologische Wende in der Theologie, bei Pannenberg ausgehend allerdings davon, dass der Mensch als die „Selbstverwirklichung Gottes“ zu denken ist. Dies allerdings lässt sofort fragen, wie das Material der Geschichte, die Dramatik und das Staunenswerte der Wirklichkeit in eine von Gott kommende und auf Gott hinein finalisierte Logik einzubinden sind. Was bedeutet das für die Eigenständigkeit des trinitarischen Lebens Gottes, was für die Eigenständigkeit des Menschen?

Ich formuliere diese Hinweise bereits an dieser Stelle, weil sowohl die Entfaltung der Logik von „Gaudium et spes“, als auch des Denkansatzes Pannenburgs auf ein Problem hinweist, das uns bis heute in extremis beschäftigt: Wo nämlich hört die Autonomie des Menschen und der Welt auf? Wo ist sie theonom zu bestimmen? Wie ist Gott zu beschreiben und zu verstehen als in der Geschichte in Jesu Christus geoffenbarter Gott, der am Werk ist und zugleich der Geschichte immer ein Gegenüber bleibt? Die Antworten darauf werden umso mehr von Bedeutung sein, als dass sich gerade die Kirche von einem Menschenbild bestimmen lassen muss, das getreu der Dynamik des Entwurfes von „Gaudium et spes“, Bezug auf alle Menschen nimmt und von daher Relevanz erzeugen will.

V.

Denn gerade wenn „Gaudium et spes“ von der Bestimmung der Menschen in ihren Freuden und Hoffnungen, aber auch ihrer Trauer und ihren Ängsten ausgeht und die Gottbezogenheit des Menschen angesichts seiner heutigen Identitätsproblematiken zum Ausgangspunkt nimmt, bedeutet dies, doch besonders die Geschichtsdimension wahr- und ernst zu nehmen. An dieser

⁴ Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, S. 15.

Stelle ist viel von Pannenberg zu lernen. Denn für ihn ist die Ganzheit der Geschichte im Rahmen der Voraussetzung eines universalgeschichtlichen Horizontes von besonderer Bedeutung. Nur der Blick auf das Ganze der Geschichte entspricht, so Pannenberg, der Universalität des sich in dieser Geschichte offenbarenden Gottes. Da Christus selbst das Ende der Geschichte in der Geschichte sei und als das Ende der Geschichte in der Geschichte nicht verfügbar als Prinzip einer christologisch begründeten Gesamtschau des Weltgeschehens, werde einsichtig, dass sich gerade in der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte durch Jesus Christus die Grundannahme eines universalgeschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses bestätige, weil der Offenbarungsgedanke und der Gottesgedanke als innerlich zusammengehörig gedacht würden und die Offenbarung selbst Entscheidendes über das genaue Verhältnis von Gott und Welt zum Ausdruck bringe⁵. Es geht Pannenberg darum, die sich gegen Gott verselbstständigende Welt mit Gott durch die Konzeption einer Geschichte neu zusammen zu denken, die die Welt durch Gericht und Versöhnung hindurch in den Ort der Herrschaft Gottes und der endgültigen Offenbarung seiner Herrlichkeit durch eschatologische Affirmation seines Schöpfungswillens verwandelt.⁶ Der Geschichtsgedanke sei es, durch den sinnvoll das Fragen nach Gott und seiner Offenbarung als menschheitlich universale Erschließung der Wirklichkeit durch die Gotteserkenntnis berührt würde, und zwar im Sinne einer Überwindung der Gottferne der Welt durch das Geschichtshandeln Gottes selbst. Dabei bleibt allerdings die Frage, was eine so explizite Offenbarung für den Menschen austrägt, da es doch Pannenberg gerade auf die Betroffenheit des Menschen durch das ihm widerfahrene Geschehen der Offenbarung ankommt. Anders ausgedrückt: Wie stehen in diesem Zusammenhang bei Pannenberg Erkenntnis und Glaube zueinander? Nach Pannenberg ist die Erkenntnis dessen, was das Christusgeschehen mitteilt, Grundlage und nicht erst Folge des Glaubens. Das logische Vorher der Erkenntnis vor dem Glauben bewahre gerade die Gratuität des Glaubens, weil der Glaube auf diese Weise sich in etwas von ihm selbst Verschiedenes begründet wissen dürfe. Der Mensch sei zur Erkenntnis dieses Geschehens in der Lage, der menschliche Glaube selbst werde durch diesen Ereigniszusammenhang geweckt und habe seinen Grund im Wissen von Gottes Offenbarung in der seine Gottheit erweisenden Geschichte. Gerade so will Pannenberg der Sackgasse des Glaubenssubjektivismus und seiner Verfallenheit an die atheistische Religionskritik zuvorkommen⁷. Die Geschichte des Menschen und seines Verstehens ist von Gott her in der Christusgeschichte als antizipative

⁵ Pannenberg, Wolfhart, Heilsgeschehen und Geschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Göttingen 1967, SS. 22-78, bes. S. 67 f.

⁶ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Offenbarung als Geschichte, 5. Aufl., mit e. Nachw., Göttingen 1982, SS. V-VI.

⁷ Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie, Bd. I, S. 57.

Endgeschichte in ihr Eigenes gebracht. Für Pannenberg ist im Licht der Geschichtlichkeit der Welt und des Menschen all das zu entdecken, was für den Menschen spezifisch ist, nämlich seine Offenheit für die Welt und über die Welt hinaus, seine schöpferische Daseinsbewältigung, seine schöpferische Kraft der Liebe als tragende Macht in den menschlichen Gemeinschaftsbildungen⁸. Es ist der geschichtliche Mensch in seiner Individualität, der sich nach diesem Konzept in seiner Verflochtenheit in Gesellschaft und Welt und im Bewusstsein seiner Weltoffenheit und gleichzeitigen Ichbezogenheit als für Gott offen konstituiert erfährt. Diese Gottoffenheit eröffnet sich dem Menschen, so Pannenberg, durch seine Zukunftsbezogenheit. Dem Menschen sei erst so und in diesem Rahmen die „Möglichkeit eines Bildungsprozesses zu wahrer Menschlichkeit“⁹ ermöglicht. Menschliche Identität könne also nicht als etwas einfach Vorhandenes verstanden werden, sondern sei mit der Zukunftsperspektive in Verbindung zu bringen. Denn nur aus der absoluten Zukunft der Freiheit, die den Menschen bestimme, werde deutlich, dass Menschen gerade deswegen Personen sind, weil sie in ihrer Wirklichkeit nicht ganz und gar für uns vorhanden seien, sondern durch Freiheit ausgezeichnet blieben und sich dadurch im Ganzen ihres Daseins verborgen und unverfügbar erführen¹⁰. Gedacht wird dieser Entwurf auf dem Hintergrund einer Christologie, in dem es um die Bedeutung des Menschseins und Gottseins Jesu im Licht seiner Auferstehung für den Menschen, die Welt und ihren geschichtlichen Gang geht. Die den Menschen bestimmende Wirklichkeit Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit sei nur über die Geschichte und das Geschick Jesu zugänglich: In ihm ereignet sich vorweggenommen, was für alle gelten wird. Denn, so Pannenberg, nur mittels der Verschränkung der „Christologie von unten“ mit der „Christologie von oben“ ist zu erkennen: Ist Jesu Botschaft von Gott wahr, so ist seine menschlich-historische Gestalt nur von seinem Gott her verstehbar, als gänzlich von diesem Gott bestimmt. Und darum gelte umgekehrt, dass der Gott Jesu nur durch diesen historischen Menschen Jesus von Nazareth zugänglich ist. Gottes Gottheit für den Menschen wird in ihrer Eigenart erfasst durch die Erfahrung und Bedeutung von Gottes Gegenwart in Leben, Tod und Auferstehung Jesu. Darin erfüllt sich die Selbstverwirklichung Gottes, so formuliert Pannenberg durchaus provokativ, insofern Gott, der durch sich selbst und von sich selbst her ist, dann als die alles bestimmende Wirklichkeit erkannt werde. Was in Jesus vollendet sei, das sei dem Menschen bestimmt: „Die

⁸ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie, Göttingen⁷ 1985, SS. 97, 101.

⁹ Pannenberg, Wolfhart, Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, gesammelte Aufsätze, Bd. II, Göttingen 1980, S. 219.

¹⁰ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, ebd., S. 43.

Selbstverwirklichung des Menschen ist die Selbstverwirklichung Gottes, aber sie wird auch nur als Selbstverwirklichung Gottes erreicht“.¹¹ Der Gewinn dieses Ansatzes besteht darin, aus einer geschichtlichen Perspektive, die sich zugleich ganz christologisch versteht und zur Vollendung des Gottdenkens beiträgt, die theonome Bestimmung des Menschen voranzutreiben. Diese aber ist nicht ohne eine trinitätstheologische Explikation der Gottbezogenheit des Menschen begründbar.

VI.

Eine solche Denkform provoziert ein Desiderat, das für die anthropologischen Bestimmungen dessen, was das II. Vatikanische Konzil in „Gaudium et spes“ im Blick auf die Bestimmung des Menschen formuliert, Konsequenzen hat. Ohne ein Ernstnehmen der Offenbarung Gottes für den Menschen als Geschichte, können wir den heutigen Herausforderungen einer Begegnung der wirkmächtigen Gegenwart Gottes nicht mehr gerecht werden. Das, was das II. Vatikanische Konzil, ausgehend von seiner Bestimmung des Menschen her vorträgt und zugleich offenlässt, wird durch den Begriff der Geschichte deutlich auf den Punkt gebracht. Zugleich aber bleiben Frageüberhänge. Pannenberg's dezidierte Grundentscheidung, vom Primat Gottes und der exzentrischen Grundbestimmung des Menschen her zu denken, sekundieren ein dezidiertes, trinitätstheologisch formuliertes Gottesgedanke wie auch ein Sündenverständnis, das den Menschen so sehr bestimmt, dass er kaum ein identitätsstiftendes menschliches Selbstverhältnis hat und damit wenig Raum bleibt für ein positives Verstehen von Freiheit. Denn der Mensch könne als Ich keineswegs sich selbst konstituieren, sondern sei darauf angewiesen, die Einheit mit sich selber und so sich selbst in jedem Augenblick seiner Existenz aufs Neue zu empfangen. Gerade im Selbstbewusstsein werde dem Menschen seine Unterschiedenheit von sich selber und zugleich seine widerspruchsvolle Einheit mit sich selber deutlich. Hier würde die Wurzel des Bruchs im Ich, die Wurzel seines Widerspruchs gegenüber seiner eigenen exzentrischen Bestimmung deutlich, weil der Mensch eben von seinem Wesen her exzentrisch sei, seine eigentliche Bestimmung außerhalb seines Ichs finde und damit alles, was im Menschen dieser Grundbestimmung widerspräche, dem Bereich der Sünde zuzuordnen sei. Denn jede Ichsucht, wenn auch nur implizit, richte sich gegen Gott¹². Zu fragen bleibt natürlich, ob es richtig ist, so umstandslos darauf zu verzichten, den

¹¹ Pannenberg, Wolfhart, *Christologie und Theologie*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, Göttingen 1980, S. 142.

¹² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie*, Göttingen 1983, S. 86.

Ursprung der Sünde in der Freiheit des einzelnen Menschen festzumachen. Denn unbeantwortet bleibt die Frage, ob diese menschliche Sündhaftigkeit, die für Pannenberg zur Naturbedingung des Daseins gehört, wirklich in die Verantwortung des Menschen gestellt ist. Wie soll sich der Mensch denn seiner Freiheit gegenüber verhalten? Hier nun zeigt sich, dass es sinnvoll ist, was gerade in einem transzendentaltheologischen Denken von Bedeutung ist, nämlich für ein subjektbestimmtes Denken zu plädieren, das nicht nur die faktische Genese und die externen Konstitutionsbedingungen der „realen Identität“ des Menschen ernst nimmt, wie Pannenberg dies großartig gelingt, sondern auf der Notwendigkeit einer transzendentalen Theorie des Selbstbewusstseins und der Freiheit zu insistieren¹³. Gerade die Geschichte der Realisierung der Gottbezogenheit des Menschen muss doch darauf achten, im Blick auf die Sündenproblematik darauf einzugehen, was den Menschen in seiner Identität bestimmt. Nach Pannenberg gehört eben die Sünde zur Naturbedingung des Daseins. Es ist aber doch zu betonen, dass nur der Mensch als freies Geschöpf fähig ist, Gott als Gott anzuerkennen. Ist dazu der von Pannenberg in seiner naturalen, sündhaften Verfasstheit bestimmte Mensch im Stande, geht es doch um mehr als nur um die Ansprechbarkeit des Menschen für Gott, sondern auch um die Freiheit als Instanz der Antwortfähigkeit des Menschen im Gegenüber zu Gott? Ist doch gerade diese Freiheit, die von Gottes Offenbarung und Gnade selbst beanspruchte anthropologische Voraussetzung dafür, dass der Mensch antworten kann, weil diese Antwortfähigkeit durch die Sünde niemals so restlos zerstört wird, dass sie von der Gnade nicht wieder aktualisiert und freigesetzt werden kann. Es muss doch darum gehen, dass der alte Mensch erneuert wird und sich nicht erst einen Adressaten erschafft, ein ganz anderes, nicht mehr mit dem früheren identisches Subjekt.¹⁴ Und erschließt sich nicht erst so der Sinn des menschlichen Lebens, auch der Sinn der Freiheit des Menschen, weil der Mensch doch wesenhaft aufgrund seiner Freiheit für eine Wahrheit ansprechbar ist, die ihm doch nur geschenkt werden kann?¹⁵ Wenn nämlich Sünde als Verfehlung und Gnade als Erfüllung der menschlichen Wesensbestimmung zu verstehen ist, dann kann die Sünde niemals wirklich auch noch die Anlage des Menschen zur Gottesgemeinschaft zerstören und nichts Unverlierbares in allen Phasen einer menschlichen Existenz mehr bestehen lassen. Gibt es nicht eine Unableitbarkeit der freien Faktizität der Sünde, die ernst zu nehmen ist? Und ist nicht die Geschichte, auf die Pannenberg immer wieder rekurriert, als der Ort eines möglichen

¹³ Vgl. Pröpper, Thomas, Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannengers, in: ThQ (1990) 267-289, hier: S. 282.

¹⁴ Vgl., Pröpper, Thomas, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, in: Zeitschrift für Philosophie und Theologie 59 (1998), 20-24, hier S. 35.

¹⁵ Pröpper, Thomas, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, ebd. S. 34 f.

Selbsterweises der Wirklichkeit Gottes und der Begegnung des Menschen mit ihm, angewiesen auf eine freie Selbstbezeugung Gottes, die der Mensch annehmen muss in seiner Freiheit? Wenn also Gott in der Tat das Risiko einer Freiheitsgeschichte mit dem Menschen eingeht, so folgt daraus, dass es umso unentbehrlicher ist, dass es auch ein Zeugnis gibt, das Gott selbst gibt, weil er sich nicht unbeteiligt heraushält aus dieser Geschichte. Müssen wir also deswegen nicht von Gott einen überzeugenden Erweis seiner Liebe erhoffen, dass er den Menschen selbst frei gewinnen will, weil es zu den Möglichkeiten von Gottes Liebe gehört, sich selbst zu rechtfertigen und die Zustimmung aller zugleich gewinnen zu wollen?¹⁶ Von hierher ist der Weg nicht weit, den Gottesgedanken selbst als inhaltlich durch seine Bestimmung als Liebe und als freier Grund aller Wirklichkeit zu denken, weil der Inhalt der Offenbarung Gottes unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe ist und diese Liebe als ein Anerkennungs- und Freiheitsgeschehen, damit aber auch geschichtlich zu bestimmen ist. Aber dass dieses geschieht, ist ein Entschluss der Freiheit Gottes selbst, „denn Liebe, auch die Liebe Gottes zum Menschen, kann für den, den sie meint, überhaupt Wahrheit nur werden, wenn sie geschieht. Gerade weil sie als ursprünglicher Entschluss einer Freiheit für den, den sie bejaht, gedacht werden muss, kann sie von ihm nur gewusst werden, wenn sie ihm als unableitbares Geschehen begegnet.“¹⁷

Daraus folgt: Anthropologie und Gotteslehre kommen ohne einen reflexiv bestimmten Begriff von Geschichte wie auch von Freiheit, und damit auch von Offenbarung und Liebe, nicht aus, um dem gerecht zu werden, was Pannenberg selber eine theonome Bestimmung der Autonomie des Menschen nennt. Gerade die Ambivalenzen der Wirklichkeitsbestimmung, bis hin in die ethischen Sollens-Bedingungen menschlichen Handelns hinein, zeigen, ausgehend von der Bestimmung Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit, die neuen Chancen einer Bestimmung des Menschen aus Freiheit, die die Faktizität seiner Sündhaftigkeit ernstnimmt, so wie sie eindrücklich bei Pannenberg beschrieben ist, aber ihre Herleitbarkeit ohne ein Freiheitsdenken nicht wirklich zu Ende denken kann. Gerade ein Denken der Bestimmung Gottes als alles bestimmende Wirklichkeit durch seine Offenbarung in Jesus Christus als Liebe in der Geschichte, die den freien Menschen ganz ernst nimmt, geht diesen Weg weiter.

¹⁶ Präpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München³ 1991, Ss. 276-282.

¹⁷ Präpper, Thomas, „Dass uns nichts scheiden kann von Gottes Liebe...“. Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung, in: Angenendt, Arnold, Vorgrimmler, Herbert, (Hg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche-Wege-Begegnungen. FS Bischof R. Lettmann, Kevelaer 1993, Ss. 301-319, hier: S. 308.

VII.

Wenn es recht ist, davon auszugehen, dass die meisten der heutigen Auseinandersetzungen, die wir nicht nur innerkirchlich, sondern auch ökumenisch und im Blick auf die Weltreligionen und die Weltgeschichte auszufechten haben, ihren Grund im so ambivalenten Verständnis von Gott und Mensch finden, dann kann es ein Beitrag sein, den Christentum und Kirche liefern, wenn wir Gottes Offenbarung seiner unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe konsequent als Geschichte begreifen, die sich in Freiheit in der Geschichte Jesu von Nazareth verwirklicht hat und den freien Menschen aus Gnade beansprucht. Gerade hier entschlüsselt sich die Grundbotschaft der Heiligen Schrift: Es gibt den ungekündigten Bund Gottes mit uns Menschen, den wir im Raum der Kirche als Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit verkünden und leben, weil Gott alle Menschen in ihrer Freiheit beanspruchen will, sich seiner Gnade zu öffnen, sie anzunehmen und sich daraus zu bestimmen.

Wenn es zu den richtigen Diagnosen unserer Zeit gehört, dass die Kirche in der ambivalenten Moderne den Verlust einer Zentralperspektive auf alle Wirklichkeit zu verwinden hat, so Franz-Xaver Kaufmann¹⁸, dann bedeutet dies nach dem gerade Gesagten, dass die Betrachtung der Welt von einem zentralen Punkt aus höchstens und bestenfalls von der göttlichen Perspektive aus zu verstehen ist, wie sie am anschaulichsten im zweiten biblischen Schöpfungsbericht überliefert wird. Aber wie kann dies gelingen? „In ihrem Glauben an die Kraft einer vereinheitlichenden Vernunft, in ihrer Überzeugung von der Möglichkeit eines unmittelbaren Verhältnisses „des Menschen“ zu „der Welt“ als Verhältnis von Subjekt und Objekt, übernahm die Aufklärung diese theozentrische Perspektive in säkularisierter Form. Das postmoderne Denken dagegen entzaubert die menschliche Vernunft, sie entkleidet sie ihres nur einem Gott zukommenden zentralperspektivischen Anspruchs. Indem die modernen Wissenschaften jedoch gleichzeitig ein weit komplexeres und vielschichtigeres Verständnis der Wirklichkeiten [ermöglichen], in dem wir leben, ermöglichen [sie] ein multiperspektivisches Verständnis dessen, was uns angeht und dass wir so gerne zur vereinfachenden Vorstellung einer eindeutigen Wirklichkeit zusammenziehen.“¹⁹ Das bedeutet doch, feststellen zu müssen, dass nicht mehr die Wirklichkeit eindeutig ist, sondern bestenfalls bestimmte Perspektiven auf das, was wir Wirklichkeit nennen. Gerade im Zug der

¹⁸ Vgl. Kaufmann, Franz-Xaver, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Brsg. 2012, SS. 19-21.

¹⁹ Kaufmann, Franz-Xaver, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Brsg. 2012, S. 21.

Globalisierung, aber auch der Digitalisierung und der damit einhergehenden neuen Bewusstseinsbildung wie auch der irreduziblen Unterschiede der Weltwahrnehmung, lässt sich Gemeinsamkeit doch nicht mehr erkenntnistheoretisch begründen, sondern allenfalls aus der wachsenden Einsicht „in die zunehmende Interdependenz der real existierenden globalen Zusammenhänge und des daraus resultierenden gemeinsamen - insbesondere auch ökologisch zu denkenden – Weltchicksals“²⁰. Und für diese Einsicht braucht es den Menschen, der sich frei von Gottes alles bestimmender Wirklichkeit her begreift, so der Grundton einer christlichen Antwort auf diese Herausforderung.

Hier anzusetzen, kann bedeuten, die Geschichte der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils über die Verstehenszusammenhänge, die sich aus der geschichtstheologischen Denkweise Wolfhart Pannenberg's wie aus der freiheitstheologischen Perspektive Thomas Pröppers ergeben, zusammenzubinden mit den Perspektiven, wie Offenbarung als Geschichte und Offenbarung als Liebe zu deuten und zu verstehen ist. Diese zentralen Perspektiven vermitteln durch die Kategorien von Geschichte, Liebe und Freiheit ein Menschenbild, dass von Gottes alles bestimmender Wirklichkeit ausgeht und durch das Offenbarungsgeschehen zeigt, dass Gott den freien, verantwortlichen Menschen will, dessen Kern durch die Sünde nicht zerstört ist. Hieraus ergeben sich ökumenisch relevante Denkansätze in der ambivalenten Moderne, die für uns und die Zukunft der Christenheit von Bedeutung sein können. Besonders in Bezug auf die Probleme, die wir gemeinsam in der heutigen Lage zu bewältigen haben, sind diese Perspektiven nicht zu unterschätzen. Wenn wir z.B. als Kirchen in ökumenischer Verbundenheit Mission als Evangelisierung und somit als ein ganzheitliches dialogisches Geschehen begreifen, dann zeigt sich, dass diese Mission als Evangelisierung das Positive der anderen Religionen und Kulturen aufgreifen, reinigen und so in Christus zur Vollendung führen will²¹. Weil Gott nämlich auf das Heil aller Menschen durch die gesamte Geschichte hindurch aus ist und zwar auf Wegen, die Gott allein kennt, gibt es bleibend eine Heilsmöglichkeit für alle Menschen guten Willens, die Gott so verehren, wie sie ihn in ihrem Gewissen erkennen können (vgl. 1Tim 2,3; Vat. II. GS 22, LG 16). Ohne ein ernsthaftes Freiheits- und Geschichtsdenken wird dies zu behaupten und zu bewähren nicht möglich sein! Mit einem solchen universalen Horizont, der gerade auch die Bestimmung des Menschen und seine Gottbezogenheit ernst nimmt, gehen wir als Kirchen in ökumenischer Verbundenheit

²⁰ Kaufmann, Franz-Xaver, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Brsg. 2012, S. 21.

²¹ Vgl. Wilkens, Ulrich, Kasper, Walter, Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt, Freiburg i. Brsg. 2017, hier: Kasper, Kardinal Walter, Eine theologische Perspektive, S. 57.

mit Hoffnung und Zuversicht, aber ebenfalls mit Sorgen um die Zukunft der Menschheit einer neuen Periode der Geschichte entgegen, geht es doch heute oft gar nicht mehr zuerst um die Kirchen selber und um die Trennung zwischen den Kirchen. Für den einzelnen Christen wird es oft beschwerlich, den Glauben [seiner Kirche] persönlich gegen die Mächte des Zeitgeistes zu vertreten²². Wenn auch oft strittig ist, was mit diesem Zeitgeist gemeint ist, gilt es doch zunehmend, eine elementar christliche Aufgabe gemeinsam wahrzunehmen, nämlich von der unbedingten Überzeugung auszugehen: Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit, der sich uns in Christus als Liebe in Geschichte zeigt und die Freiheit des Menschen will, und zwar aller Menschen. Es geht ganz ernsthaft um ein so elementares Bekenntnis zum Grund des Glaubens überhaupt, dem gegenüber die traditionell konfessionellen Unterschiede²³ ihre Bedeutung zwar nicht verlieren, aber doch extrem minimiert werden. Unter dieser Rücksicht kann die Kirche, wenn sie als Herde auch kleiner wird, an Qualität wachsen. Denn auf die Ausstrahlung kommt es an. Dabei sollten wir nicht vergessen: Überzeugte Christen waren immer eine Minderheit. Und auch die großen Persönlichkeiten, die wirklich ausstrahlten, waren wenige, wohl weil es nur wenig so freie Menschen im Glauben gibt, die geschichtlich mit allen Konsequenzen auf Gott als alles bestimmende Wirklichkeit setzen. Denn die Frage nach der Zukunft des Christentums bleibt eben in der Tat nur zu beantworten, wenn sie in Bezug auf Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit für den freien Menschen beantwortet wird. Gerade hier wird noch einmal bedeutsam, was das Grundlegende der Botschaft der Heiligen Schrift ist, die im Blick auf die Jünger vom Salz der Erde und Licht der Welt (vgl. Mt 5,13-16) spricht. Das sind Bilder von Wirkungen, die nicht an Quantität und an die große Zahl gebunden sind. Neben und über allem Denken hinaus ist es eben sinnvoll, davon überzeugt zu sein, weil Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist: Gott wirkt! Wir können ihn zwar denken, aber letztlich nur an seinen Wirkungen erkennen und erfahren. Diese Wirkungen zu deuten und seine Wirksamkeit für heute auszudeuten und plausibel zu machen, ist unsere Aufgabe²⁴, weil es um Rationalität, Plausibilität und Relevanz für alle Menschen geht.

²² Vgl. Wilkens, Ulrich, Kaspar, Walter, Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt, Freiburg i. Brsg. 2017, S. 157.

²³ Vgl. Wilkens, Ulrich, Kasper, Walter, Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt. SS. 157-158.

²⁴ Vgl. Kaufmann, Franz-Xaver, Zwischen Wissenschaft und Glauben. Persönliche Texte, Freiburg i. Brsg. 2014, SS. 195-197.

VIII.

Genau auf diesem Horizont reflektiert, nämlich von Erkenntnis und Erfahrung der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth in der Geschichte, die sich als Liebe zeigt und die Freiheit des Menschen beanspruchen will, muss es, in unmittelbarer Anlehnung an „Gaudium et spes“, darum gehen, dass Menschen Zugänge zum Leben als Christen in der Kirche gewinnen, wenn sie erfahren und erkennen, was ihnen im Leben mit Gott widerfährt: Er berührt sie. Er will sie als wache Menschen, in der Vielfalt ihrer Lebensumstände, dabei lernend und gesendet zu den anderen. So selbst ist Gott nahe und wirksam²⁵.

Auf diese Weise wird das Erbe des II. Vatikanischen Konzils nicht einfach verwaltet, sondern in eine neue Zeit überführt, um gemeinsam in Verbundenheit mit allen Christen in aller Ambivalenz der Moderne den Glaube in einer neuen Zeit zu leben, mit einer neuen Sprache und einer neuen Form, die lokal wie gleichzeitig global zu verstehen ist. Das pilgernde Volk Gottes, von dem beim Konzil die Rede ist, darf nicht stehen bleiben, es muss in Bewegung sein. In seinen Begegnungen auf dem Weg durch die Zeit wird es immer neue Veränderungsimpulse erleben, die es aufnehmen muss, will es nicht sein Ziel aus den Augen verlieren. So das II. Vatikanische Konzil fortzuschreiben und die Geschichte Gottes mit uns in unserer Zeit, ist deswegen eine Aufgabe, „Kirche in der Welt von heute“ zu leben und zu sein: nicht „neben der Welt“ oder gar „über der Welt“, sondern ganz klar und unmissverständlich „in der Welt“ und „für die Welt“, dort, wo die mit Freiheit begabten Menschen leben. Es geht eben nicht um den Rückzug aus der Welt, möglicherweise um eine ausschließlich kontemplative Konzentration auf einen Innenbereich, so sehr dies für manche eine notwendige charismatische Aufgabe ist. Vielmehr müssen wir auf die geistliche und geistige Kraft des Glaubens in Verbundenheit mit allen Christen vertrauen, um nämlich Orientierung und Erneuerung zu erfahren, und zwar dadurch, dass der freie, von Gott bestimmte Mensch seine Sendung in der Geschichte erfährt und mit Liebe umsetzt und verwirklicht. Ist doch, um noch einmal „Gaudium et spes“ zu zitieren, nichts wahrhaft Menschliches den Christen und der Kirche fern (vgl. GS 1). Das ist eine Freundschaftserklärung an alle Menschen, die ermuntert, mit Christus und in seiner Gesinnung den Weg durch diese Welt zu gehen. Diese

²⁵ Entsprechend formuliert es das Zukunftsbild des Bistums Essen, Juli 2013.

Gesinnung bewährt sich in der Tugend der Welttüchtigkeit. Es geht um ein missionarisches Christsein, um Evangelisierung in der Welt von heute²⁶, weil Gott in seiner Offenbarung als Geschichte, nämlich in Jesus Christus, die alles bestimmende Wirklichkeit ist: als Liebe, die sich dem freien Menschen erschließt und schenkt. Auf dass er antwortet.

²⁶ Vgl. Overbeck, Franz-Josef (Hg.), Freude und Hoffnung. Kirche in der Welt von heute und die Aktualität des Konzils, Ostfildern 2017, SS. 15-18.