

Hans Wulf SJ

Ist Gott tot?

Zur Frage der Glaubwürdigkeit der Rede von Gott heute

Immer häufiger kann man heute der Ansicht begegnen, die Rede von Gott habe in unserer säkularisierten Welt ihre Aussagekraft, ja ihren Aussagesinn verloren. Man erinnert daran, daß bestimmte, geradezu prophetische Aussagen von Dichtern und Denkern des 19. Jahrhunderts über den „Tod“ Gottes in ihrer frappierenden Hellsichtigkeit erst heute ganz verstanden werden. Man denkt etwa an den atheistischen Humanismus von Ludwig Feuerbach, der von der Selbstentfremdung des Menschen durch den Gottesglauben sprach und meinte, diese könne erst durch die Überwindung dieses Glaubens aufgehoben werden. Man zitiert Nietzsches Wort vom „Tod Gottes“, den der „tolle Mensch“, der Gott mit der Laterne auf dem Markt der Welt suchte, proklamiert.

Dieses Nietzsche-Wort ist vor allem in Amerika zur Devise einer auch unter Christen verbreiteten quasi-religiösen Richtung geworden, die „Gott ist tot-Bewegung“ genannt wird. In ihr wird das christliche Verständnis eines welttranszendenten Gottes, der wunderbar in der Geschichte wirksam geworden ist, radikal abgelehnt. Ein Theologe, dessen nächstes Buch den Titel tragen soll: „Das Evangelium des christlichen Atheismus“, schreibt ebenso bündig wie klar: „Wir müssen erkennen, daß der Tod Gottes ein historisches Ereignis ist. Gott ist innerhalb unserer Zeit, innerhalb unserer Geschichte, innerhalb unserer Existenz gestorben“ (Thomas J. J. Altizer)¹.

Diese Fragen werden heute vor allem unter protestantischen Theologen erregt diskutiert. Die These Dietrich Bonhoeffers vom Ende der Religion und der Notwendigkeit einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe oder Bultmanns Programm von der Entmythologisierung des Neuen Testaments durch eine existenziale Interpretation bilden die Grundlage der Diskussion. Noch weiter als Bultmann geht Herbert Braun. Er behauptet, vom Neuen Testament her könne Gott nicht verstanden werden „als der für sich Existierende, nicht als eine Spezies, die unter dieser Vokabel faßbar wäre“, sondern als „eine bestimmte Art von Mitmenschlichkeit“². J. A. T. Robinson lehnt in

¹ Vgl. die Berichte in: *Zeitwende – Die neue Furche* 36 (1965) 840–842; 37 (1966) 479–481.

² H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 58 (1961), Beih. 2, 17. – Vgl. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott* (München 1966) 355; E. Hübner, *Evangelische Theologie in unserer Zeit* (Bremen 1966) 401.

seinem Buch „Honest to God“ jede überweltliche und außerweltliche Gottesvorstellung ab. Gott begegne allein in der Tiefe des eigenen Daseins und werde dort in liebender mitmenschlicher Kommunikation erfahren.

Als ein gewichtiger Grund für die Fragwürdigkeit der Rede von Gott wird allgemein das vorrangig naturwissenschaftlich-technische Weltverständnis des heutigen Menschen genannt. Die Welt habe ihren numinosen Glanz verloren und verweise nicht mehr unmittelbar auf Gott. Sie sei vielmehr das dem schöpferischen Menschen vorgegebene Material, aus dem er seine Welt baue. In dieser „hominisierten“ und manipulierten Welt begegne der Mensch nur sich selbst. Gott komme in ihr nicht mehr vor und sei eine überflüssige Hypothese.

In dieses innerprotestantische Gespräch hat sich auch der Mainzer systematische Theologe Wolfhart Pannenberg eingeschaltet³. Auch Pannenberg geht von der eben genannten Beobachtung aus und meint, „für das Verständnis der Wirklichkeit unserer durch Wissenschaft und Technik bestimmten Daseinswelt scheint die Vokabel Gott entbehrlich zu sein, wenn nicht sogar störend“ (238). Ihn bewegt das Problem der intellektuellen Redlichkeit unseres Glaubens an Gott und er meint, daß sich dieser Glaube durch eine Reflexion auf das religiöse Bewußtsein des Menschen kritisch rechtfertigen lasse.

Pannenberg's These

Pannenberg's Denkansatz ist ungefähr dieser: Er gibt zunächst den Bestreitern der Glaubwürdigkeit eines Glaubens an Gott zu, die christliche Rede von Gott müsse „bewahrheitet“ werden. Dies sei jedoch möglich, weil es eine letzte, nicht weiter rückführbare Übereinstimmung des ursprünglichsten menschlichen Fragens und der religiös vernommenen Antwort Gottes auf diese Frage gebe. Er zitiert für diese Ansicht ein Wort des jungen Karl Barth: „Es beharrt die tiefste Übereinstimmung dessen, was Gott will, mit dem, was der Mensch, nach Befreiung von sich selbst sich sehndend, im Verborgenen auch will, es beharrt die göttliche Antwort, die uns gegeben ist, wenn die letzte menschliche Frage in uns wach wird.“⁴

Pannenberg übernimmt die Barthsche Position von der Zuordnung, ja Koinzidenz der menschlichen Frage nach Gott und der Antwort Gottes. Eben darin erweise sich grundsätzlich die Gültigkeit christlicher, ja allgemein menschlicher Rede von Gott. Sie gründe nicht in unverbindlichen, freischwebenden Spekulationen, sondern in der Wirklichkeit, im „Widerfahrnis“ der menschlichen Gottesfrage und der sich geschichtlich ereignenden göttlichen Antwort.

³ Die Frage nach Gott, in: *Ev. Theol.* 25 (1965) 238–262. Der Aufsatz ist im Exzerpt wiedergegeben und kritisch diskutiert in: *Protestantische Texte aus dem Jahre 1965* (Stuttgart 1966) 113–116. Die Seitenzahlen nach den Zitaten beziehen sich auf die Erstveröffentlichung (*Ev. Theol.*).

⁴ Karl Barth, *Der Römerbrief* (München 1924) 16.

Die nächste Frage lautet natürlich sogleich: Inwiefern erweist das Ineinsfallen der menschlichen Frage nach Gott und der in der Geschichte, wie es scheint, sich ereignenden Antwort Gottes die Glaubwürdigkeit des Gottesglaubens? Ist die Korrespondenz von Frage und Antwort ein Kriterium für Existenz des Erfragten?

Die Implikationen der menschlichen Frage

In einer eingehenden kritischen Auseinandersetzung mit Barth, Bultmann, Tillich, Ebeling und anderen Theologen stellt Pannenberg fest, der Mensch sei ein fragendes und von daher selber ein fragliches Wesen. Die Fraglichkeit des menschlichen Daseins charakterisiere in unserer geschichtlichen Stunde überhaupt das gegenwärtige Wissen des Menschen von sich selbst. Fraglichkeit habe für den Menschen aber nicht nur – wie A. Camus meine – einen negativen Sinn, sei nicht nur Index für seine Endlichkeit, seine mangelnde Ganzheit, seine Kontingenz, sondern offenbare ebenso eine Positivität. Diese bestehe darin, daß der Mensch über sich hinausfrage, sich selbst fragend so überschreite, daß er auf Welt hin offen sei. In dieser immer weiter ins Offene vorstoßenden Frage gehe es aber dem Menschen nicht eigentlich um Fragbares, das in der Welt vorkommt, sondern um ihn selbst. Er frage nach dem Sinn und der Bestimmung seines eigenen Daseins.

Es folgt dann ein entscheidender Schritt. Pannenberg ist der Ansicht, daß der Mensch im Prozeß eines solchen Fragens nicht auf das Nichts, sondern auf eine Antwort ausgreife. Fragend halte er eine Antwort für möglich. Darin aber sei die Sinnhaftigkeit des Fragens überhaupt gegeben. Entschieden bestreitet er, „daß das nihilistische Fraglichwerden von allem das notwendige Ergebnis des radikalen Fragens überhaupt sei“ (251). Endlich sei in der Frage die Antwort schon vorentworfen. In der sinnvoll gestellten Frage werde die erfragte Wirklichkeit schon irgendwie gesichtet. „Die ‚Herausforderung der Frage‘ (geht) in der Tat von der befragten Sache aus, sofern sie möglicherweise eine Antwort gewährt“ (252). Hier wird schon auf das Ereignis einer religiösen Offenbarung angespielt, in deren „Widerfahrnis“ allein die letzte Frage des fragenden Menschen beantwortet werden könne. Die unüberschreitbare Grenze einer bloß „natürlichen Theologie“ ist in dem Wort „möglicherweise“ angedeutet.

Hat solches radikale, alles Innerweltliche überfragende Fragen etwas mit Gott zu tun? Pannenberg bejaht es. Weil das menschliche Fragen innerweltlich an kein Ende komme, setze es die Möglichkeit einer nicht in Welt aufgehenden Ganzheit voraus, die nicht mehr fraglich sei und nicht mehr in Frage gestellt werden könne. Dieses in der Frage immer schon gemeinte Ganze sei der gründende und tragende Grund des Menschen. Er werde nicht erst in einer religiösen Offenbarung erkannt, sondern schon vorgängig zu ihr. Denn der Grund, der alles Seiende ermögliche, könne „weder im Menschen selbst noch in der vorfindlichen Welt liegen ... er ist als die das Dasein des

Menschen und seiner Welt tragende Wirklichkeit in diesem Dasein immer schon vorgängig vorausgesetzt“ (253). Hier, so scheint es, wird allerdings die Ablehnung einer „natürlichen Theologie“ nicht konsequent durchgehalten.

Pannenberg fragt weiter, ob die „Angewiesenheit des Menschen auf einen jenseits alles Vorfindlichen aus der Tiefe der Wirklichkeit ihn in der Offenheit seines Daseinsvollzuges tragenden Grund als Angewiesenheit auf Gott, als Frage nach Gott zu beschreiben sei“ (254). Er verneint die Frage. Er meint, die Existenzfrage des Menschen zielen direkt nicht auf Gott, sondern nur auf den tragenden Grund alles innerweltlich Vorfindlichen und so nicht unmittelbar auf eine Person. Dieser Grund vermöge allerdings dem fragenden Menschen in seiner Fraglichkeit Geborgenheit zu gewähren. Denn er sei eine Macht über alles in der Welt Wirkliche. Kann nun dieser tragende und bergende Grund alles Seienden überhaupt personhaft gedacht werden? Auf diese im strengen Sinn religiöse Frage antwortet Pannenberg mit seinen Aussagen über die Offenbarung Gottes.

Die religiös-geschichtliche Offenbarung Gottes

Für den betend mit Gott umgehenden, ihn anrufenden, bittenden und dankenden Menschen ist Gott nicht eine es-hafte Macht, kein Neutrum, sondern in irgendeinem Sinn „Person“. Das bestreitet Pannenberg nicht. Er meint sogar, die Kategorie des Personalen sei ursprünglich auch für die menschliche Erkenntnis ein Wirklichkeitsmoment Gottes und nicht des Menschen (259). Der Kern des Personhaften wird in der Unverfügbarkeit des tragenden Grundes aller Wirklichkeit gesehen, der – das ist hier bedeutsam – in der religiösen Erfahrung den Menschen jeweils unbedingt beansprucht. Nur in der Konsequenz einer solchen Erfahrung sei die Rede von der Personhaftigkeit Gottes kein Anthropomorphismus, sondern eine ursprünglich im „Widerfahrnis“ Gottes selbst sich als gültig ausweisende Aussage über Gott. Hier wird der Einfluß von Rudolf Otto spürbar.

Daß Gott eine personhafte Existenz hat, wird nicht nur im Bereich der biblisch bestimmten religiösen Erfahrung erkannt und bekannt, sondern ist in jeder, auch der vor- und außerchristlichen Religion mitgegeben. Dieses Mitgegebene muß aber zuletzt von einem christlichen Gottesverständnis her geklärt werden; denn immer stand der Mensch in Gefahr, innerweltliche Mächte zu numinisieren. Die Antwort auf die menschliche Existenzfrage, genauer auf die Frage nach Gott, ist in den außerbiblischen Religionen vorläufig und undeutlich. Erst die Antwort der Offenbarung Gottes in Christus ist deutlich und eindeutig. Allerdings wird sie erst endgültig und in unüberbietbarer Helligkeit gegeben sein, wenn die Herrschaft Gottes über alle Kreatur unverhüllt offenbar geworden ist. Dann erst wird sich jene Koinzidenz von Frage und Antwort ereignen, die nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Dieses Ereignis, in dem sich Gott uns ganz enthüllt, wird aber in jeder geschichtlichen Erfahrung Gottes dunkel vorweggenommen.

Gottesbeweise?

Daß Pannenberg in der Korrespondenz der tiefsten, alles Innerweltliche übersteigenden Frageintention des Menschen und der Antwort, die er mehr oder weniger deutlich im geschichtlichen Ereignis der Offenbarung Gottes erhält, den alleinigen Grund für die Glaubwürdigkeit der christlichen Rede von Gott sieht, wird auch bei der Diskussion der Gottesbeweise klar.

Gottesbeweise geben von sich aus, so meint er, dem nach Gott fragenden Menschen keine eindeutige Antwort. Denn gefragt wird immer von einem geschichtlich bedingten Fragehorizont her. Hier aber kann „der Öffnungswinkel einer Frage auf die befragte Wirklichkeit hin sehr verschieden weit sein“ (255). Von daher sagen die Gottesbeweise mehr über den fragenden Menschen als über Gott. Sie zeigen nur, daß der Mensch immer über sich und seine Welt hinausfragen muß, um einen tragfähigen Grund für sein Dasein zu finden. Immerhin impliziert diese alles transzendierende Frage eine Antwort, einfach deshalb, weil jede Frage ihre Antwort gewissermaßen antizipiert, also auch die Frage nach Gott. Unter dieser Rücksicht stellt Pannenberg fest: „Je bestimmter die Frage ist, desto enger ist das Feld möglicher Antworten eingegrenzt, bis zu dem Punkt, daß nur noch Raum für ein Ja oder Nein bleibt. Hier ist aller Inhalt der Antwort schon in der Frage antizipiert“ (255).

Ebensoweit glaubt eine Gruppe heutiger katholischer Philosophen und Theologen die menschliche Frage vorantreiben zu können. Sie behauptet, Gottes Dasein in einer Explikation des in der Frage Implizierten aufweisen zu können, und zwar durch eine transzendente Reduktion in der sogenannten transzendentalen Methode. Daß hier eine gewisse Übereinstimmung mit Pannenburgs Auffassung besteht, ist offensichtlich.

Die transzendente Methode

Die transzendente Methode will die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeitsbezogenheit menschlicher Erkenntnis kritisch sichern, und zwar auf einem anderen Weg als die „objektive“ Methode. Diese sucht die Einsicht in die Wahrheit der Erkenntnis primär in einer Hinwendung zum erkannten Gegenstand, um von ihm her das Urteil über einen Sachverhalt einsichtig zu machen. Allgemeine Erkenntnisse sollen hier durch eine Wesensabstraktion gewonnen werden, d. h. ein Wesenhaftes, die bleibende Grundstruktur, der Logos der Sache, wird in einem empirisch Gegebenen erkannt, sozusagen geistig „angeschaut“, in einem erkenntnismäßigen Vorgang aus ihm herausgelöst („abstrahiert“) und als ein Allgemeines, als „Idee“, konzipiert. Die so gewonnenen Wesenserkenntnisse über einen bestimmten Gegenstandsbereich ermöglichen dann apriorische Einsichten über konkrete Einzelgegenstände dieses Bereichs, bevor diese dem Erkennenden aposteriorisch in den Blick kommen.

In der transzendentalen Methode wird dagegen die Wahrheit einer Erkenntnis durch eine Reflexion auf die subjektiven Erkenntnisbedingungen gesichert. Man bedenkt die Erkenntnisstruktur des Subjekts, was natürlich nur möglich ist im Vollzug einer Erkenntnis, in der der Erkennende wissend bei sich selber ist. Darin werden nicht nur „Gegenstände“ erkannt, sondern auch der Erkenntnisakt, sofern in ihm Ungegenständliches und Unausdrückliches mitgegeben ist. Dieses Mitgegebene sucht die transzendente Methode in einer Reflexion ausdrücklich zu thematisieren. „Transzendental“ heißt diese Methode in Anlehnung an Kant. Von ihm stammt der Satz: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“⁵ Die Erkenntnisabsicht richtet sich hier also nicht auf das Objekt, sondern auf das erkennende Subjekt.

Wie diese Methode „funktioniert“, was sie im Hinblick auf die Begründung wahrer Erkenntnisse leistet, kann an einem schon klassisch gewordenen Text Martin Heideggers aufgezeigt werden. Man wird sofort erkennen, daß auch die Denkbewegung Pannenberg's von diesem Text mitbestimmt ist. Heidegger stellt die Frage nach dem Sinn von Sein und sagt: „Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her . . . Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage.“⁶ In der Frage wird demnach das in Frage Stehende unausdrücklich schon gewußt; das Befragte ist schon in der Frage und so im Fragenden anwesend. Das gilt natürlich auch von der Frage, in der nach dem Sein überhaupt gefragt wird.

Diesen Heideggerschen philosophischen Ansatz übernahm schon früh Karl Rahner, z. B. in seiner religionsphilosophischen Untersuchung „Hörer des Wortes“⁷. Das Entscheidende seiner These läßt sich so formulieren: In jeder Aussage wird ein Seiendes als seiend bestimmt. Das aber impliziert ein unausdrückliches Wissen um Sein überhaupt. In der Frage nach dem Sinn des mit dem Wort „Sein“ Gemeinten soll dieses unausdrücklich Gewußte, aber eben nicht gegenständlich Erkannte, für den Fragenden ausdrücklich gemacht werden.

Der transzendentalmethodische Aufweis der Existenz Gottes

Emerich Coreth hat in seiner Grundlegung der Metaphysik den transzendentalmethodischen Aufweis der Existenz Gottes eindrucksvoll und mit großem pädagogischen Geschick ausgearbeitet. Wie Pannenberg geht er von der menschlichen Frage aus. Allein die Frage, so beginnt er seine Überlegungen, ermögliche einen logisch voraus-

⁵ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 25.

⁶ M. Heidegger, Sein und Zeit I (Halle 1927) 5.

⁷ München 21963.

setzungslosen Anfang des Philosophierens. Entsprechend der transzendentalen Methode untersucht er dann im Vollzug des Fragens das, was in ihm unausdrücklich mitgegeben ist, und fragt nach der Möglichkeit des Fragens überhaupt. In einer transzendentalen Reflexion stellt er zwei Momente heraus, die in jeder Frage anwesend sind: die Fraglichkeit und die Fragbarkeit. „Jede Frage hat Bedingungen ihrer Möglichkeit. Fragen kann ich nur, wenn ich das, wonach ich frage, noch nicht weiß; sonst ist die Frage durch das Wissen überholt, das Gefragte ist nicht mehr fraglich, die Frage nicht mehr möglich. Aber fragen kann ich doch nur, wenn ich das, wonach ich frage, schon weiß, sonst hat die Frage noch keine Richtung, die Frage ist noch nicht fragbar, also noch nicht möglich.“⁸ Im Vollzug des Fragens vollzieht sich demnach ein wissendes Nichtwissen. Das „Fragbare“ ist in einem noch näher zu bestimmenden Sinn im Fragenden anwesend, wenngleich unausdrücklich und eben so noch „fraglich“.

Das Moment des Wissens in jeder Frage – es wird „Vorwissen“ genannt – ist in der Frage mitbehauptet, ist in ihr „gesetzt“. Überall gibt es ein schon bestimmtes, regional eingeschränktes „Vorwissen“. Das ist dann der Fall, wenn die Frage auf ein gegenständlich Bestimmtes und Begrenztes, auf ein Innerweltlich-Kategoriales abzielt. Das so Erfragte kann aber fragend jeweils neu überstiegen werden. Solcher unbegrenzter Überstieg, solche uneingeschränkte Transzendenz des Geistes in Erkennen und Tun impliziert ein „reines Vorwissen“. In ihm wird auf alles Fragbare überhaupt vorgegriffen.

Dieser Vorgriff ist ein Moment der innersten Dynamik des Menschen. Sie zielt nicht auf das Nichts, sondern auf alles, was ist. Das Fragen eröffnet den Horizont des Seins und hält sich in ihm. „Eine Frage, die auf das Nichts ginge, wäre keine Frage, weil sie, nach nichts fragend, nicht mehr fragen würde. Ein Vorwissen, das auf das Nichts ginge, wäre kein Vorwissen, weil es um nichts mehr wüßte.“⁹ Somit kann die ursprünglichste Frage, die jeder bestimmten Frage gegenwärtig ist, weder auf ein ganz Bestimmtes noch auf ein schlechthin Unbestimmtes aus sein. Die Möglichkeit des Fragens aktualisiert sich in einer unbegrenzten Weite. „Die Möglichkeit der Frage nach dem Seienden überhaupt und im ganzen ist die Bedingung der Möglichkeit jeder anderen, einzelnen und bestimmten Frage.“¹⁰ Wenn aber einschlusweise in jeder Frage nach dem Seienden im ganzen, nach der Totalität der Seienden gefragt wird, dann ist das erfragt, was das Seiende zu einem Seienden konstituiert, was allen Seienden als solchen zukommt, nämlich das Sein. Jede Frage greift demnach auf das Sein vor. Es ist als das äußerste „Woraufhin“ jeder menschlichen Frage unausdrücklich gewußt, wenngleich nicht gegenständlich gegeben.

Läßt sich dieses ungegenständliche Wissen um Sein noch weiter entfalten? Coreth bejaht diese Frage. Da alles Bestimmte und Begrenzte, alles kategorial Seiende durch eine jeweils neue Frage überschritten werden könne, erweise es sich als bedingt. Der

⁸ E. Coreth, *Metaphysik* (Innsbruck, Wien, München 21964) 96.

⁹ Ebd. 111. ¹⁰ Ebd. 115.

Dynamismus der Frage – hier wird ein zentraler Gedanke Maréchals wirksam – komme erst an sein Ende, wenn er ein Unbedingtes erreicht habe, das nicht mehr in Frage gestellt und durch eine Frage transzendiert werden könne. Der Fragende sei in seinem Fragen auf das Absolute verwiesen, um das er in jeder Frage ungegenständlich und unausdrücklich wisse. Die Ausrichtung des Menschen auf das absolute Sein hin bringe alles Fragen erst in Gang. „So erweist sich das Sein als die unbedingte Bedingung alles Fragens. Es ist das schlechthin Letzte, das Unübersteigbare und Unüberholbare, das Unbedingte.“¹¹

Wir nennen dieses Letzte Gott. Ein Wissen um ihn ist für diese Philosophie in jeder Frage miteinbeschlossen. Das kann in einer transzendentalen Reflexion deutlich gemacht werden. Natürlich heißt das nicht, daß Gott an sich selbst unmittelbar erreicht, sozusagen „angeschaut“ oder gar „durchschaut“ werden könne. Das Absolute bleibt immer geheimnisvoll, bleibt der äußerste Bezugspunkt, das „Woraufhin“ menschlichen Selbstvollzugs. Gott ist größer als alles, was ist und gedacht werden kann. Der Mensch kann ihn nie umgreifen. Er kann sich ihm nur asymptotisch nähern.

Man hat kritisch gefragt, ob diese Deduktion nicht die von der Kirche abgelehnte Lehre des Ontologismus enthält, nach der alle menschlich-geistige Erkenntnis in einer unausdrücklich vorgängigen Anschauung Gottes gründet. Ein solcher Einwand trifft jedoch die transzendente Methode der Gotteserkenntnis nicht. Im wissenden Nichtwissen des absoluten Seins wird selbstverständlich nicht Gott gesehen. Der Mensch ist vielmehr als geistbestimmte Wirklichkeit im Erkennen auch und notwendig wissend bei sich selber und erkennt nur so seine Verwiesenheit auf Gott.

Ähnlich wie ein der Liebe Fähiger und Bedürftiger auf einen Geliebten verwiesen ist, sich nach ihm sehnt, unausdrücklich um ihn weiß, wie alles Suchen und Fragen von ihm als von einem Abwesend-Anwesenden geleitet wird, so weiß der fragend-erkennende Mensch um Gott. Oder, im Bild des bekannten Romans von Defoe, jeder „Robinson“ sucht einen „Freitag“ und weiß so um ihn. Wenn dieses in der Sehnsucht anwesende Wissen radikal enttäuscht würde, wenn es einen „Freitag“ grundsätzlich nicht gäbe, würde seine Existenz unter einem wesentlichen Gesichtspunkt als sinnlos erfahren. Sie würde in einer letzten Hinsicht ins Nichts hineinstehen. Das ist zwar theoretisch denkbar, kann aber nicht gelebt werden und hebt sich auch selbst auf, weil sich das Leben im Vollzug immer als von einem Sinn umgriffen erfährt.

Pannenberg's These und die transzendente Deduktion der Existenz Gottes

Ein Vergleich der Position Pannenberg's mit der der hier vorgestellten katholischen Autoren zeigt Gemeinsames und Unterscheidendes. Gemeinsam ist zunächst die Erkenntnis, daß die „Vernünftigkeit“ des Glaubens an Gott nachgewiesen werden muß.

¹¹ Ebd. 126.

Es gibt fundamentaltheologische Voraussetzungen der Theologie als Glaubenswissenschaft. Das ist für evangelische Theologen nicht selbstverständlich, wie man an den Auseinandersetzungen über eine „natürliche Theologie“ sieht. Gemeinsam ist weiterhin der Versuch, den Gottesglauben intellektuell durch eine Entfaltung des in der menschlichen Frage Mitgegebenen als vernünftig zu erweisen. Der Glaube an Gott hängt nicht in der Luft.

Doch scheint Pannenberg seinen Ansatz nicht konsequent genug durchzuhalten; lehnt er es doch ab, einen Gottesbeweis eindeutig aus den Implikationen der Frage des fragenden Menschen zu deduzieren. Er sagt zwar: „In einer Frage liegt immer schon ein Vorentwurf möglicher Antwort.“ Und doch betont er auch: Die Gottesbeweise, entwickelt aus der menschlichen Existenzfrage, „geben nicht die Antwort auf diese Frage“¹², und zwar deshalb nicht, weil das menschliche Fragen die geschichtliche Perspektivität und damit die Begrenztheit nicht zu übersteigen vermöge. Somit könne die Frage nach Grund und Sinn menschlichen Daseins nur durch göttliche Offenbarung beantwortet werden.

Die oben zitierten katholischen Theologen dagegen zeigen nicht nur die grundsätzliche Fraglichkeit des Menschen auf, die in jeder Frage deutlich wird; sie erschließen überdies aus der Bedingung der Möglichkeit des Fragens überhaupt das Dasein Gottes, ohne daß diese Deduktion in der Gefahr stehen müßte, geschichtlich relativiert zu werden. Diese methodisch gesicherte und reflektierte Gotteserkenntnis ist allerdings in der heilsgeschichtlichen konkreten Situation des Menschen ein unreflektiertes Moment im konkreten Glaubensbewußtsein. Eine „natürliche Theologie“ ist in der tatsächlichen begnadeten Lebenssituation des Menschen „aufgehoben“. Die wirkliche Gotteserkenntnis ereignet sich in einer geschichtlichen Offenbarung Gottes und wird von Gott im Glauben geschenkt. Hier trifft sich die katholische Theologie mit Pannenburgs Auffassung, wenn auch Unterschiede bleiben.

Gotteserkenntnis im Ereignis der Offenbarung

Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß Gottesbeweise das Wissen um Gott nicht ursprünglich begründen, sondern nur nachträglich darüber reflektieren. Die Aussagen über Gott geschehen konkret von einer Offenbarung Gottes her. Die Offenbarung ereignet sich nach katholischem Verständnis in zwei Dimensionen: transzendental und kategorial. Sie geschieht unmittelbar in der Mitte der menschlichen Subjektivität und kommt von außen, in geschichtlicher, objektivierter Gestalt. Beide Seiten des einen Offenbarungsereignisses sind mit innerer Notwendigkeit aufeinander bezogen. Gottes Offenbarung im menschlichen Herzen tritt in der geschichtlichen Epiphanie Gottes in Erscheinung.

¹² Pannenberg a.a.O. 254, 255.

Das besagt genauer: Die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes vollzieht sich einmal in der Sendung des Heiligen Geistes. In dieser Sendung ist Gott Geber und Gabe zugleich. Der in uns „ausgegossene“ Geist wirkt eine intime Nähe zu Gott, die auch das religiöse Bewußtsein erfaßt. Der menschliche Geist wird durch den Heiligen Geist erleuchtet, so daß er in einer neuen, die naturhaften Möglichkeiten übersteigenden Weise die Verwiesenheit auf Gott erfährt. Die Sendung des Geistes ist nicht auf eine bestimmte Zeit oder einen bestimmten Ort beschränkt. Die Offenbarung Gottes vollzieht sich außerdem geschichtlich in der Sendung des menschengewordenen Sohnes, der als der erhöhte Herr im Heiligen Geist jeder geschichtlichen Stunde gegenwärtig ist und ausdrücklich oder unausdrücklich jedem zu seinem Heil begegnet.

Die geschichtlich-innerweltliche Sendung des Sohnes und die übergeschichtliche des Geistes sind aber nicht nur seinshaft, sondern auch auf der Ebene der religiösen Erfahrung miteinander verbunden. Nur in der Kraft des Gottesgeistes können wir die geschichtlichen Offenbarungsereignisse als „Großstaten Gottes“ (Apg 2, 11) erkennen. Nur im Geist können wir bekennen, daß Christus der Herr ist (1 Kor 12, 3). Nur im Geist erkennen wir die Kirche als Zeichen der Anwesenheit Gottes und seines der Welt endgültig zugesagten Heils.

Innerhalb dieser Dimension des Glaubens werden auch dessen Voraussetzungen (*Praeambula fidei*) wirklich „gesehen“. Zu diesen Voraussetzungen gehört – neben den geschichtlichen Offenbarungsereignissen, die in ihrer Faktizität historisch-kritisch zu sichern sind – die mögliche Erkenntnis Gottes durch die natürliche Vernunft. So kann eine „natürliche Theologie“ im Ganzen des religiösen Bewußtseins reflektiert und zum besonderen Thema einer Ontologie werden. Anzumerken bleibt noch, daß die geschichtlich-kategoriale Offenbarung Gottes die transzendente auslegt und erst so (relativ) auch wissend zu sich selber kommen läßt¹³.

Von diesen Feststellungen her läßt sich nochmals die Ansicht Pannenberg's kritisch prüfen. Es ist ihm zuzustimmen, daß die Frage des Menschen in seiner konkreten geschichtlichen Situation letztlich durch die Offenbarung Gottes in Christus beantwortet wird, also nicht durch einen Aufweis Gottes in einer transzendentalen Deduktion. Pannenberg scheint aber theologisch nur die kategoriale, geschichtliche Offenbarung Gottes zu kennen. Vom transzendentalen Aspekt, das heißt von der inneren Offenbarung Gottes in der Kraft des Geistes ist nicht ausdrücklich die Rede. Diese Dimension aber dürfte in einer Auslegung des „Widerfahrnisses“ der Offenbarung nicht ausgelassen werden.

Überdies scheint Pannenberg der Meinung zu sein, die kategoriale Offenbarung lasse sich schon natürlicherweise so sicher erkennen, daß man die Korrespondenz der Heilsfrage des Menschen und der offenbarenden Antwort Gottes in der Geschichte kritisch-historisch feststellen könne. So behauptet er: „Ob vor zweitausend Jahren ein be-

¹³ Hier müssen wir die Frage ausklammern, wie die Offenbarung kraft des allgemeinen Heilswillens Gottes die „Heiden“ erreicht. Siehe dazu die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums, Nr. 13, 16.

stimmtes Ereignis (nämlich die Auferweckung Jesu) stattgefunden hat oder nicht, darüber verschafft nicht etwa der Glaube uns Gewißheit, sondern allein die historische Forschung.“¹⁴ In Wahrheit wird aber die Offenbarung nur in der gnadenhaften Erhellung unseres Geistes durch den Heiligen Geist erkannt, nur mit den „Augen des Glaubens“, was die „natürliche“ Erkenntnis Gottes nicht aus-, sondern einschließt.

Pannenberg scheint also in der Frage nach der „Bewahrheitung“ der christlichen Rede von Gott zu wenig und zu viel zu leisten. Zu wenig, sofern er die Konsequenzen aus dem Satz: „Der Mensch setzt in seiner unendlichen Angewiesenheit ein entsprechend unendliches, nicht endliches, jenseitiges Gegenüber immer schon voraus“¹⁵ nicht radikal durchhält; seine Stellungnahme zu einer „natürlichen Theologie“ im katholischen Verständnis beweist das. Zu viel, sofern die Koinzidenz der alles Innerweltliche überschreitenden Frage mit dem schon in historisch-kritischer Methode ausreichend aufzuweisenden Ereignis einer Gottesoffenbarung ihm die Wahrheit der Rede von Gott zureichend begründet. Ohne eine angemessene Pneumatologie, ohne das Wissen von der Notwendigkeit der Erleuchtung durch den Heiligen Geist kann aber das Ereignis der Offenbarung nicht zureichend gedeutet werden.

Direkte und reflexe Gotteserkenntnis

Alle Gottesbeweise sind freilich, wie sie auch durchgeführt werden, immer nur ein Zweites. Sie sind systematische und systematisierende Reflexion auf ein im religiösen Bewußtsein unmittelbar gegebenes Wissen um Gott. Auch die dargelegte Argumentation setzt eine „Erfahrung“ Gottes voraus. Selbst wenn unsere Überlegungen nicht schlüssig sein sollten, wäre von daher allein das von Gott Erfahrene nicht als Selbsttäuschung erwiesen. Wo man die Beweisführung nicht als überzeugend ansehen kann, kommt also alles darauf an, daß die zugrunde liegenden Phänomene erfaßt werden, die Erfahrungen, in denen etwas von der Wirklichkeit Gottes aufleuchtet. Nur einige wenige Hinweise sind hier möglich.

Das Neue Testament spricht einmal von Menschen, die in einer „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (Röm 4, 18) glaubend durchhalten. Das ist rein innerweltlich betrachtet sinnlos. Und doch kommt so etwas vor. Was hat z. B. ein so gescheiter und das Leben leidenschaftlich liebender Mann wie Alfred Delp erfahren, wenn er im Angesicht seines Todes schreiben konnte: „Diese ganzen bitteren Monate der Reife und des Unglücks stehen unter einem ganz eigenartigen Gesetz. Von der ersten Minute an war ich innerlich sicher, es würde alles gut gehen. Gott hat mich in dieser Sicherheit immer wieder bestärkt. Ich habe in diesen letzten Tagen gezweifelt und überlegt, ob ich Selbsttäuschungen zum Opfer gefallen bin, ob sich mein Lebenswille in religiöse Einbildung-

¹⁴ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964) 96.

¹⁵ W. Pannenberg, *Was ist der Mensch* (Göttingen 1964) 11.

gen sublimiert hat oder was das war. Aber diese vielen spürbaren Erhebungen mitten im Unglück; diese Sicherheit und Unberührtheit in allen Schlägen ... diese erbetenen und immer wieder gewährten Zeichen: ich weiß nicht, ob ich das alles jetzt wegtun darf ... Ich aber will hier ehrlich warten auf des Herrgotts Fügung und Führung. Ich werde auf ihn vertrauen, bis ich abgeholt werde.“¹⁶

Oder was widerfährt einem, wenn man ein Stehen im Nichts, ein Herausfallen aus aller Geborgenheit und Lebenssicherheit in würgender Angst erfährt und doch nicht verzweifelt? Was ereignet sich, wenn einer eine letzte Einsamkeit tapfer aushält und sich nicht einfachhin abschreibt? Was geschieht, wenn jemand ein widerfahrenes Unrecht nicht nur erträgt, sondern im Sinn der Bergpredigt noch die andere Backe darreicht (Mt 5, 39)? Wie kann die Unbedingtheit einer Liebe gedeutet werden, wenn diese nicht nur nicht erwidert wird, sondern irdisch nichts mehr einbringt? Wie kann man es verstehen, wenn jemand nicht nur ein verfügtes Kreuz annimmt, sondern ein angebotenes in Freiheit erwählt? Was geht in einem Menschen vor, wenn er in allen Lebenslagen einem unbedingten Spruch des Gewissens gehorcht, auch wenn es den Tod einbringt? Handelt man in dieser Weise einfach töricht?

Zunächst sei auf ein Wort der Schrift aufmerksam gemacht: „Der irdische Mensch aber erfährt das nicht, was vom Geiste Gottes ist; denn es ist für ihn Torheit, und er kann es nicht erkennen, weil es geistig beurteilt werden muß. Der geistige Mensch dagegen beurteilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt“ (1 Kor 2, 14–15). Gemeint ist hier der „pneumatische“, der vom Heiligen Geist Gottes erfüllte Mensch. In diesen Sätzen spricht sich die Erfahrung einer gnadenhaften, alles Innerweltliche überschreitenden Transzendenz aus und darin ein Wissen um Gott. In der Radikalität dieser Bewegung läßt man alles Irdisch-Greifbare hinter sich, fällt irgendwie in ein Dunkel – die Mystiker nannten es Nacht der Sinne und des Geistes –, tut vielleicht etwas Unverständliches in der Sichtweise dieser Welt, wird gleichsam zu einem Tor und weiß doch, daß man sich nicht dem nackten Nichts überantwortet, sondern auf ein hell-dunkles Geheimnis zulebt und sich auf einen absoluten, umgreifenden und tragenden Grund verwiesen weiß. Dabei kann es geschehen, daß man die Wahrheit des Wortes der Bergpredigt neu erfährt: „Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“ (Mt 5, 4). Der Kern des religiösen „Erlebnisses“, der in einer Analyse des Glaubens reflektiert wird, ist die existentielle Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott. Er wird im Hell-Dunkel des Glaubens als der abwesend-anwesende direkt gewußt. Daß sich dieses Wissen immer mehr aufhelle, gehört zur sehnächtigen Erwartung des pilgernden Menschen, der mit Augustinus von sich sagen kann: „Es ist dein Antrieb, daß dich zu loben erquickt, weil du uns zu dir hin erschaffen hast, und unser Herz nicht zur Ruhe kommt, bis es ruht in dir.“¹⁷

¹⁶ A. Delp, *Im Angesicht des Todes* (Frankfurt 1963) 227–233.

¹⁷ Bekenntnisse I 1.

In Zukunft wird es in der christlichen Verkündigung mehr als früher darauf ankommen, die religiösen Phänomene, in denen sich der Mensch vor Gott weiß, ins Bewußtsein zu rufen. Man kann sie ja auch verdrängen und niederhalten. Von solchen religiösen Erfahrungen her mag dann die religiöse Rede der Zukunft so geprägt werden, daß sie beim Hörenden ankommt und verstanden wird. Immer auch sind die Aussagen der Schrift von daher zu aktualisieren. Dabei bleibt das tröstende Wort von Dietrich Bonhoeffer zu beachten: „Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündet.“¹⁸

¹⁸ Die Stimme des Menschen (Stuttgart, Hamburg 1961) 412 f.