

dem Osten zugewandt – dem Sonnenaufgang, dem Gottesaufgang zugewendet“ – „der große Gott-Menschheits-Kreis.“ Das andere: „Der Priester in seiner gewöhnlichen Haltung ist der Gemeinde zu-gekehrt, in der Hoffnung, daß Gott mit der sakramentalen Feier in diesen durch die Agape geschlossenen Kreis eintreten möge.“ Kein Zweifel: Hier kommt im Wandel des Kirchenverständnisses auch ein „Glaubenswandel“ zutage. Statt aber diesen zu bedenken im Horizont einer universalen Geschichte des christlichen Glaubens mit ihrer unerhörten Wandlungsdynamik, verdirbt der Autor seinen Ansatz, indem er der „Befürchtung“ Platz macht, es handle sich um „die im engsten Sinne zeitbedingte Einstrahlung der Sozialität“, welchen Begriff er dem Sozialismus und der positivistischen Soziologie zuordnet, radikalisiert in der „Kulturrevolution“.

Kein Gedanke daran,

1. ob sich im „Gott-Menschheits-Kreis“ ein alttestamentlich bestimmtes Kirchenbild zeigt, das nachweisbar mit jener Identifikation von Heils- und Weltgeschichte zusammenhängt, die H. Kuhn mit Recht von Augustinus her in Frage stellt, ohne aber in den Blick zu nehmen, daß sie eine Grundlage des christlichen Abendlands war;

2. ob es sich im „neuen“ Kirchenbild um einen Rückgriff auf ein eher neutestamentlich-paulinisch bestimmtes Verhältnis handeln könne, um die Wiederentdeckung des in der Liebe zu seinem Herrn versammelten Populus Dei, das sich unterscheidet von der weltherrschaftlich verfaßten Christianitas des Abendlandes.

Beide Bilder sind großartige Konzeptionen. Statt sich auf beide einzulassen, die rhetorische Frage: „Hat die Kirche einen großen Sieg über sich selbst errungen oder feiert sie einen kleinen Triumph der Kulturrevolution?“

Die Grundfrage der Kontroverse ist das Verhältnis zur Geschichte. „Diese unsere Moderne besteht darauf, den goldenen Ewigkeitshintergrund im Bild des Menschenlebens wegzuradie-

ren, damit der sich selbst ausgelieferte Homo sapiens recht er selbst und frei sein kann.“ Der Verfasser des bedeutenden Werks „Die Kulturfunktion der Kunst“ weiß, was es damit auf sich hatte, als der Goldgrund der Bilder durchbrochen und die Perspektivität entdeckt wurde – längst vor der „Kulturrevolution“. Daß man „zur Geschichte ein Herz haben“ müsse, dieses letztlich nur theologisch zu verstehende Wort von J. G. Droysen, fällt heute schwerer aufs Herz denn je.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat Abschied genommen vom „christlichen Abendland“ – den einzig legitimen Abschied. Aber keineswegs ist damit „die Weltgeschichte der Rahmen der Kirchengeschichte“ geworden, welche Interpretation Helmut Kuhns dem Text der Konstitution „Lumen gentium“ nicht standhält, und keineswegs verlangt das Konzil eine „Geschichtsphilosophie“ als „Basis“, womit wohl Hegel als ein Kirchenvater angedeutet werden soll. Aber das Konzil hatte im Vertrauen auf den Heiligen Geist „ein Herz zur Geschichte“, die ihre Kontinuität nur haben kann im Wandel, der so wenig „gemacht“ werden wie im Namen eines eigenmächtig bestimmten Fixpunktes aufgehalten werden kann. Ein gefährlicher Weg, gewiß – aber gefährlich von Anfang an.

Es sind sowohl die „Avantgardisten“ wie die „Konservativen“, die diesem Wandel im Weg stehen, und die jene „zwei einander ausschließenden Geisteshaltungen“ bewirken, die Helmut Kuhn feststellt, und zu deren Aufhebung dieser Versuch, seinem Ansatz gerecht werden zu wollen, beitragen möchte – sei es vergeblich oder nicht.

Die Schrift ist in der Reihe „Herkunft und Zukunft“ erschienen. Es läßt sich denken, daß es für die Herausgeber Friedrich H. Tenbruck, Nikolaus Lobkowicz, Hermann Lübke, Thomas Nipperdey und Matthias Schramm nicht ganz leicht war, ein allgemeines Einverständnis zu finden.

Oskar Köhler

Eine theologische Anthropologie

Wolfhart Pannenberg's neuestes theologisch-anthropologisches Werk¹ dokumentiert erneut eindrucksvoll das erstaunlich umfassende Wissen des Autors wie auch die geistige Durchdringung des

behandelten Materials. Leichte (oder schnelle) Lektüre ist das Buch keineswegs, lohnende jedoch in vielfacher Hinsicht.

Ziel dieser „Anthropologie in theologischer

Perspektive“ (die also Theologie bereits voraussetzen darf) ist es, unter gekonnter Einarbeitung alt- und neutestamentlicher, mittelalterlicher, jedoch und vor allem neuzeitlicher anthropologischer Erkenntnisse auszuweisen, daß konsequentes Weiter- und Zuendenken dort vorhandener Ansätze und Einsichten die religiöse Dimension im Menschen nicht ausklammern läßt, sondern diese, will man das Fragen und Forschen nicht willkürlich abbrechen, mit immanenter Zwangsläufigkeit impliziert.

Das Werk Pannenburgs gliedert sich in drei Teile. Ein erster Abschnitt „Der Mensch in der Natur und die Natur des Menschen“ läßt sich noch am ehesten der Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen) zuordnen, wenn auch das dritte Kapitel („Zentralität und Sünde“) darüber hinausgeht. Der zweite Teil „Der Mensch als gesellschaftliches Wesen“ behandelt nicht, wie vielleicht zunächst zu erwarten, eine anthropologische Soziologie, sondern die psychologisch orientierte „Identitätsproblematik“. Erst im dritten Teil „Die gemeinsame Welt“ werden die Grundlagen der Kultur, der kulturelle Sinngehalt der gesellschaftlichen Institutionen und das Thema „Mensch und Geschichte“ behandelt. Daß eine solche Einteilung des Menschen in seiner Wirklichkeit „abstrakt“ ist, da alle Aspekte ineinander übergreifen, sich gegenseitig durchdringen und bedingen, weiß der Autor natürlich. Aber schließlich kann keine Anthropologie anders vorgehen, als schrittweise Aspekt für Aspekt der menschlichen Wirklichkeit zu erhellen, um so schließlich doch ein Gesamtbild des Menschen zu zeichnen.

Bereits 1962 hatte Pannenburg unter dem Titel „Was ist der Mensch?“ ein über hundert Seiten umfassendes Buch veröffentlicht, in dem es um die theologische Ausweitung anthropologischer Grundbegriffe ging. Obwohl diese Publikation wohlwollende Aufnahme fand, hatte es für den Rezensenten einen unangenehmen Beigeschmack. Zu schnell nämlich wurden darin – sit venia verbo – in typisch protestantischer Manier aus rein philosophisch-anthropologischen Prämissen theologische Konsequenzen gezogen: Aus der „Wettoffenheit“ etwa wurde, ohne notwendig erscheinende Zwischenüberlegungen, eine

„Gotttoffenheit“ des Menschen. Dieser „Vorwurf“, wenn es denn einer ist, kann nun gegen das neue Werk Pannenburgs keineswegs mehr erhoben werden. Geht es dem Autor doch, wie schon erwähnt, um die religiösen Implikationen anthropologischer Erkenntnisse, keineswegs aber um eine Art Gottesaufweis oder Gottesbeweis.

Im Zusammenhang mit der Explikation der „exzentrischen Position“ des Menschen bei Helmut Plessner schreibt Pannenburg: „Auch für Plessner erhebt sich angesichts der Erfahrung, daß ich jeden endlichen Inhalt, indem ich ihn erfasse, auch schon überschritten habe, die Gottesfrage... Das ‚Bewußtsein der absoluten Zufälligkeit des Daseins‘ führt ‚zur Idee des Weltgrundes... oder Gottes‘“ (66). Zwar muß man die Stellen, an denen sich Plessner zum Thema Religion äußert, schon fast mit der Lupe suchen (Plessner ist, so jedenfalls auch das Urteil von Walter Schulz, ein Philosoph des Absurden), aber es ist richtig zu sagen, und hier bezieht sich Pannenburg auf seine eigenen weiterführenden Aussagen: „Das alles bedeutet nicht so etwas wie einen anthropologischen Gottesbeweis. Daß die Frage nach Gott zum Menschsein des Menschen gehört, das besagt noch nicht, daß ein Gott existiert und welcher Gott das ist“ (70). Die „exzentrische Positionalität“ des Menschen (H. Plessner) zieht sich im übrigen wie ein roter Faden durch das ganze Werk: Die subjektive, zentrische Seinsweise des Menschen und die Notwendigkeit eines Außenhalts als ex-zentrische Notwendigkeit des Menschen erweisen sich in der Anthropologie Pannenburgs als besonders fruchtbar.

Das dritte Kapitel des ersten Teils gilt dem Thema „Zentralität und Sünde“, in dem Pannenburg manches schon Bekannte aufgreift, jedoch auch Fragen stellt, die aus der christlichen Tradition längst noch nicht beantwortet sind. In der Darstellung der katholischen Erbsündenlehre allerdings, vor allem der Piet Schoonenbergs, wiederholt Pannenburg altbekannte, deswegen jedoch nicht schon richtige Vorwürfe, wie etwa den, ein „Situiertheit“ des Menschen sei diesem nicht innerlich. Darüber läßt sich natürlich trefflich streiten. Aber jede Erbsündenlehre gewinnt, wenn sie dem Menschen „als gesellschaftlichem Wesen“ zugeordnet wird.

Als Zielsetzung des zweiten Teils („Der Mensch als gesellschaftliches Wesen“) gibt Pannenberg an (158): „Die Spannung zwischen Zentralität und Exzentrizität menschlichen Verhaltens, in der die Spannung zwischen der Bestimmung des Menschen zur Gottesebenbildlichkeit und der Ichbefangenheit seines empirischen Lebensvollzugs sich abzeichnet, wird weiterverfolgt werden. Sie wird als Spannung im Verhältnis von Ich und Selbst im Prozeß der *Identitätsbildung* des Menschen in Erscheinung treten, als Element der Unruhe im Bereich der Stimmungen und Affekte, und schließlich das Bezugsfeld für die Interpretation der *Entfremdungsproblematik* bilden.“ Im Anschluß an die dialogische Philosophie Bubers, Rosenzweigs und Theunissens meint der Autor: „Ein Verständnis der sozialen Konstitution des Individuum erschließt sich nur, wenn man den einzelnen nicht unvermittelt auf die Gesellschaft im ganzen bezieht, wie sie ihm in ihren Institutionen und deren Verflechtungen begegnet, sondern zunächst einmal auf den *anderen einzelnen*, das Du, die Bezugsperson(en) seines persönlichen Lebenskreises“ (174).

Diese soziale Konstitution des Menschen ist für Pannenberg (und hier schließt er sich zumindest teilweise Erikson an) im (Grund-)Vertrauen des Kindes auf die Mutter grundgelegt. „Soll das Grundvertrauen nicht verlorengehen, dann bedarf es der Ablösung von der Bindung an die Mutter und an die Eltern überhaupt. Es muß eine neue Orientierung erhalten, die es dem heranwachsenden Kinde erlaubt, das Vertrauen auf eine unbegrenzte Geborgenheit trotz aller Gefährdungen und Widrigkeiten des Lebens zu bewahren. Die Aufgabe, das den Lebensmut nährende Grundvertrauen von der anfänglichen Bindung an die Eltern abzulösen und neu zu orientieren, fällt besonders der religiösen Erziehung zu; denn der Gott des religiösen Glaubens vermag über die begrenzte Tragfähigkeit menschlicher Autorität hinaus unbegrenzte Geborgenheit zu gewähren, und zwar gerade auch in Situationen von Leid, Not und weltlicher Ungeborgenheit“ (220). Und entscheidend: „Daher ist das Grundvertrauen in seiner Unbegrenztheit von vornherein ein religiöses Phänomen“ (224). Daß hier nicht S. Freuds religionskritische, infantil-neurotische Regression grüßt, legt der Autor einleuchtend dar.

Teil III behandelt die „gemeinsame Welt“ des Menschen, das heißt die Grundlagen der Kultur, den kulturellen Sinngehalt gesellschaftlicher Institutionen und schließlich das Thema Mensch und Geschichte. Den Ursprung von Kultur sieht Pannenberg im Spiel, wobei ihm das zweckfreie Spiel von Kindern als Ausgangspunkt dient. Das darstellende Spiel allerdings hat seine dichteste Gestalt „im Kultus gefunden, der die mythische Ordnung des Kosmos zur Darstellung bringt“ (316). „Die Zusammengehörigkeit von Spiel und Ernst scheint in den vormodernen Kulturen dem Bewußtsein der Menschen und ihrem Lebensgefühl näher gewesen zu sein als in den modernen Industriegesellschaften. Sicherlich war die Mühlsal der Arbeit in vielen Bereichen eher größer als heute. Aber die maßgebliche Funktion von Religion und Kultus im öffentlichen Leben und die damit verbundene Gliederung der Zeit durch die Abfolge religiös begründeter Feste haben eine prinzipielle Ablösung der Alltagswelt vom Spiel verhindert. Vielmehr strukturierten Motive und Rituale religiös begründeter Sinngebung auch die alltäglichen Verrichtungen“ (323).

Da es nicht möglich ist, auf Einzelheiten des Teils III einzugehen, sei nur, wie aus dem obigen Zitat schon erkennbar, erwähnt, daß die Sinnfrage in diesem Teil an Bedeutung gewinnt. So werden gesellschaftliche Institutionen als in einem gemeinschaftlichen *Sinnbewußtsein* gegründet gesehen. Natürlich können Institutionen „leer“ werden. Jedoch gilt: „Es kann dann den Anschein haben, daß die Institutionen dem Verhalten der Individuen sinnlose Zwänge auferlegen, von denen sich diese dann zu emanzipieren trachten. Doch mit dem Zerstören leerer Formen ist es nicht getan. Die Aufgaben des Zusammenlebens erfordern immer wieder die Ausbildung institutioneller Formen der Interaktion, die nur auf dem Boden eines gemeinsamen Sinnbewußtseins als sinnvoll bejaht werden können“ (386).

Was nun „Mensch und Geschichte“ angeht, so ist es wohl richtig festzustellen, daß das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein christlichen (bzw. jüdischen) Ursprungs ist. „So ist das Endgültige gegenwärtig mitten in der Relativität und im Fluß der Geschichte, freilich nicht auf endgültige Weise, sondern in der Form der Antizipation. Unmittelbar erlebt wird die Gegenwart des Endgültigen

und wahrhaft Wirklichen jedoch nicht *als* Antizipation, sondern als Gegensatz des Ewigen und Bleibenden zum Bereich des in der Zeit Veränderlichen und Vergänglichen. Erst die Reflexion auf die Geschichtlichkeit der Erfahrung jenes Ewigen und Bleibenden erfaßt diese Erfahrung als Antizipation... Darum bildet das antizipatorische Bewußtsein des wahrhaft Seienden in seiner Geschichtlichkeit eine höhere Stufe des Bewußtseins von der Gegenwart des Wahren und Bleibenden im menschlichen Leben überhaupt“ (502).

Erst auf Seite 505 führt Pannenberg den Begriff „Geist“ ein, was der Autor auch rechtfertigt. In aller Kürze: „Die Gegenwart des Wahren und Endgültigen inmitten der unvollendet abbrechen-

den Prozesse der Geschichte, inmitten irdischen Mißlingens und irdischer Vergänglichkeit, nennen wir Geist“ (505).

Pannenberg's Werk läßt sich nicht zusammenfassen. Abschließend nur dies: Schon der Umfang des vom Autor bearbeiteten und bewerteten „Materials“ hebt diese Publikation über ähnliche hinaus. Die denkerische Auseinandersetzung verdient, auch wenn man nicht in allen Einzelheiten zustimmt, höchste Beachtung.

Karl-Heinz Weger SJ

¹ Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 540 S. Kart. 78,-.

Jugendprotest im demokratischen Staat

Berichte von Enquete-Kommissionen sind in der Regel gediegen verfaßt, haben allerdings häufig den Nachteil, als Protokolle in den Bücherregalen derjenigen zu landen, die sie dienstlich oder privat zugesandt erhalten. Es ist daher zu begrüßen, daß zum Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Jugendprotest im demokratischen Staat“ ein kommentierender Band erschienen ist, verfaßt vom Sekretär der Enquete-Kommission, Eckart Busch, und von dessen wissenschaftlichem Mitarbeiter Christoph Böhr¹.

Der Ausgangspunkt der Studie ist deutlich formuliert: Die Autoren stellen fest, „daß die Probleme der Jugend in einer komplexen, arbeitsteiligen Industriegesellschaft eher ein Unterfall der typischen Probleme ebendieser Gesellschaft als ganzer darstellen“. Man könnte etwas schärfer formulieren: Die Probleme der Jugend – als soziologisch definierbare Gruppe in dieser Form erst im 19. Jahrhundert entstanden – sind immer eine Antwort auf ungelöste Fragen, die von der Erwachsenengesellschaft nicht oder nicht mehr gelöst werden können.

Als Ursachen des Jugendprotests nennen die Verfasser einmal die immer größer werdende Geschwindigkeit des wissenschaftlich-technischen Wandels, die zu einem Verlust an Vertrautheit führt, zum anderen wird auf die Instabilität hingewiesen, die notwendig mit einer Überflußgesellschaft einhergeht. Schließlich wird eine la-

tente oder offene Sinnkrise konstatiert, die zu einer Orientierungskrise ausufert, „die auch das Alltagshandeln verunsichert, weil die Frage nach dem, was recht ist, immer weniger verbindlich... beantwortet werden kann“ (22f.). Auch der Glaube an die Machbarkeit und Erfüllbarkeit tendenziell unmäßiger Ansprüche wird als Ursache des gegenwärtigen Protests genannt.

In einer weiteren These wird gesagt, die Interaktion zwischen Jung und Alt nehme immer mehr ab: „Die Generation des alten, ökonomisch-materiellen Mangels steht fassungslos vor dem Verhalten ihrer Kinder, die einen neuen Mangel artikulieren: den Mangel an Sinn, an Wärme, an Geborgenheit und Vertrauen“ (24). Schließlich beobachten die Autoren zutreffend, daß in der Phase der Postadoleszenz junge Erwachsene unter dem unbestrittenen Anspruch leben, Habitus und Vorrecht der Erwachsenen wahrnehmen zu können. Sie schätzen sich selbst als junge Erwachsene ein, allerdings ohne ein entscheidendes Kriterium zu erfüllen, das Erwachsensein ausmacht, nämlich die wirtschaftliche Selbständigkeit. Dies liegt auch an der aktuellen arbeitsmarktpolitischen Situation, doch nicht nur. „Überlange Ausbildungs-, Schul- und Studienzeiten setzen Jugendliche nicht selten bis weit in ihre dritte Lebensdekade unter eine Glasglocke, die sie vom wirklichen Leben abkapselt.“

Zum Stichwort Zukunftsangst und Jugendpro-