



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Gott und Mensch in der Anthropologie Wolfhart Pannenberg's

verfasst von | submitted by

Immanuel René Winfried Carrara BA BTh

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Theology (MTh)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Evangelische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Christian Danz

Abstract

Wolfhart Pannenberg stellt der systematischen Theologie seine Anthropologie mit dem Ziel voran, das Phänomen der Religion bzw. Religion schlechthin zu begründen. Damit setzt sich Pannenberg mit seinem anthropologischen Programm gegenüber Konzeptionen ab, welche aus innertheologischen Gründen ablehnen ihren Wahrheitsanspruch theologieextern rechtfertigen zu müssen.

Die vorliegende Arbeit untersucht, wie Pannenberg sein Vorhaben eine Bezogenheit des Menschen auf einen Gottesbegriff als *conditio humana* herauszustellen, in seiner anthropologischen Argumentation mittels seiner Fassung des Personenbegriffs einzulösen vermag.

Es zeigt sich, dass Pannenberg seinen Anspruch den Gottesgedanken als unvermeidlich, weil mit der Natur des Menschen vorgegeben expliziert, insofern relativiert, als es ihm schon ein Etappensieg ist, Gott, wenn schon nicht als zu beweisbar, so doch als unumgängliche Illusion des Menschen zu plausibilisieren.

Dazu zieht Pannenberg Vertreter der philosophischen Anthropologie, allen voran Helmuth Plessner, heran, um über dessen Begriff der exzentrischen Positionalität, ein Konstituiert-Sein des Menschen von außen empirisch zu belegen. Dies dient Pannenberg dazu theologische Fundamentalbegriffe, wie jenen der Gottebenbildlichkeit und der Sünde, als Beschreibung von Phänomenen zu fassen, welche intersubjektiv feststellbar seien.

Zwar, so der Schluss der Untersuchung, gelingt es Pannenberg im Anschluss an die philosophische Anthropologie einen Transzendenzbezug des Menschen als plausibel zu erarbeiten; verlässt jedoch den Boden der Anthropologie und vollzieht einen Sprung in den Glauben, indem er jenen Transzendenzbezug als zwingendes Indiz für eine Bezogenheit zwischen Gott und Mensch beweisen möchte; und postuliert darüber hinaus eine gleichsam heilsgeschichtliche Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott in Selbstunterscheidung, als Grundlage rechten menschlichen Zusammenlebens, fundierend auf einem christlich untermauerten Freiheitsbegriff.

Inhaltsverzeichnis

Hinführung	1
I. Der Personenbegriff bei Pannenberg	7
I.1. Zirkularitätsproblematik, des sich selbstsetzenden Selbstbewusstseins	7
I.2. Ich und Selbst.....	15
II. Der Transzendenzbegriff als unabdingbarer Bezugspunkt.....	24
II.1. Die Exzentrizität des Menschen als Anknüpfungspunkt.....	24
II.2. Weltoffenheit und Gottbezogenheit.....	36
III. Die Lebensgeschichte als konstitutiv für die Identität der Person	46
III.1. Werdende Gottebenbildlichkeit.....	46
III.2. Die Bestimmung des Menschen.....	55
Conclusio.....	66
Literatur	71
Werke Wolfhart Pannenberg's	71
Sekundärliteratur	72

Hinführung

Die Anthropologie, welche der protestantische Theologe Wolfhart Pannenberg (1928–2014) aus theologischer Perspektive entwickelte, baut auf eine voraussetzungsreiche Vorgeschichte innerhalb der evangelischen Theologiegeschichte auf und setzt sich dabei bewusst von vorhergegangenen Entwicklungen ab. Vorgelegt hat Pannenberg erste Grundüberlegungen 1962 in dem Werk *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, welche aus Vorlesungen zur theologischen Anthropologie im Zeitraum von 1959 bis 1961 in Wuppertal und Mainz hervorgegangen waren.¹ Zählte dieses Büchlein gerade einmal 114 Seiten, so umfasst das von Pannenberg verfasste Buch *Anthropologie in theologischer Perspektive*, welches erstmal 1983 erschien und drei Jahre vor seinem Tod 2011 eine zweite Auflage erfuhr, über 500 Seiten.² Allein daran ist ersichtlich, dass den Professor für Systematische und Ökumenische Theologie sowie Fundamentaltheologie, als welcher Pannenberg an der Universität München wirkte, sein anthropologischer Entwurf intensiv beschäftigt und seine ganze Karriere lang begleitet hat.

Grundlegend für die Wurzeln der Anthropologie Pannenburgs sind theologische Weichenstellungen, welche auf die lutherische Theologie des 16. Jahrhunderts zurückgehen und in Folge im 18. Jahrhundert mit Johann Gottfried Herder (1744–1803) richtungsweisend reformuliert wurden. Pannenberg selbst rekonstruierte diese Entwicklungen in seinem Aufsatz *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte* von 1979.³ Hierbei ging es, nach der Darstellung Pannenburgs, Herder um die, in Folge der Aufklärung, nicht mehr haltbare Historizität der Schöpfungsberichte in Genesis 1–3. Mit dem Fall der Historizität des Schöpfungsberichts bzw. des Sündenfalls wurde die, in der Alten Kirche entwickelte Urstandslehre und der damit verbundene angenommene, zumindest teilweise, Verlust der Gottebenbildlichkeit des Menschen, fragwürdig. Herder habe nun, nach Pannenberg, die biblische Tradition richtungsweisend „[...] als eine dem mythischen Bewusstsein von der gründenden Funktion der Urzeit entsprechende Rückdatierung der Vollendung des Menschen [...]“ gefasst, sodass diese „[...] in Wahrheit als seine [des Menschen] künftige Bestimmung zu verstehen ist [...]“.⁴

¹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1985, 3.

² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011.

³ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte*, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte Heft 8 (München 1979), 1–23.

⁴ A.a.O., 22.

Wichtig ist der Begriff der Gottebenbildlichkeit, da er in Pannenberg's Anthropologie die theologische Brücke zwischen dem modernen menschlichen Personenbegriff und dem von Pannenberg postulierten Bezug des Menschen auf Gott, bzw. genauer auf den Gottesgedanken, bildet. Dabei haben die biblischen Stellen Gen 9,6, sowie Lk 15,7, zentrale Bedeutung in Pannenberg's Konzept. Sie lauten:

„Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll um des Menschen willen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.“ (Gen 9,6)

„Ich sage euch: So wird auch Freude im Himmel sein über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.“ (Lk 15,7)

Von diesen Textpassagen aus leitet Pannenberg ideengeschichtlich die zwei für ihn konstitutiven Säulen des modernen Begriffs der Person her: Erstens die Unantastbarkeit des Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit, und die Bedeutung und Wichtigkeit des einzelnen Menschen in der christlichen Weltanschauung; d.h. ein besonderes Gewicht der Individualität. Zentral stellt Pannenberg diese Stellen in seinem Aufsatz *Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und Gottesverständnis* von 1976 heraus.⁵ Von der Frage nach dem Einfluss des Christentums auf das Menschenbild ausgehend, bietet Pannenberg in jenem Aufsatz Grundideen zu der Verfasstheit des menschlichen Personenbegriffs welche sich in ihrer Tiefe noch nicht so explizit im vorhergegangenen Werk *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* zeigten und meine Perspektive bei der dadurch veranlassten Relektüre von Pannenberg's anthropologischen Hauptwerks *Anthropologie in theologischer Perspektive* veränderte. In *Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und Gottesverständnis* findet sich zu Beginn des letzten Absatzes folgende Aussage:

„Die Personalität des Menschen bleibt [...] bezogen auf das ihr vorgegebene Geheimnis des göttlichen Wesens, das das Geheimnis des menschlichen Wesens, seine Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott, umschließt und seinerseits als persönliches Du begegnet.“⁶

Von jenem Aufsatz herkommend kristallisierte sich in Folge die dieser Arbeit zugrundeliegende Forschungsfrage heraus. Es geht dabei um die in den oben zitierten Zeilen postulierte Relation von Gottesbegriff und menschlichen Personenbegriff. Die Frage lautet:

⁵ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 18/2 (1976), 133–148.

⁶ A.a.O., 147.

Welche Bedeutung hat der Transzendenz- bzw. Gottesbegriff in der Anthropologie Wolfhart Pannenberg für den menschlichen Personenbegriff und dessen Identität durch und in der Lebensgeschichte?

Um den Rahmen der Arbeit einzugrenzen ist darauf hinzuweisen, dass Pannenberg's Anthropologie drei zentrale Funktionen in Pannenberg's theologischem Gebäude erfüllt.

Erstens kommt ihr die Aufgabe zu auf Religionskritik mit vernünftigen, in der Gegenwart plausiblen, und im wissenschaftlichen Dialog anschlussfähigen, Argumenten zu antworten; sodass die Theologie bei Pannenberg die Funktion hat die Plausibilität der Religion bzw. die Religion schlechthin zu begründen. Dies soll nun durch den Erweis dessen geschehen, dass der Mensch auf Gott bezogen ist.

Zweitens soll diese Gottbezogenheit des Menschen mit Mitteln der modernen Anthropologie materialdogmatisch erwiesen werden. Sodass der Bezug auf Gott, zumindest auf eine transzendente Größe, als *conditio humana* ausgewiesen wird; was Religiosität nicht nur als mögliches historisch gegebenes Phänomen der Kultur erscheinen ließe, sondern als zwingende und konstitutive Säule der menschlichen Existenz.

Drittens bettet sich Pannenberg's Theologie in den Begründungszusammenhang einer Universalgeschichte, zu der es konstitutiv dazugehört, dass ihr Ende bereits bekannt sein muss, da es sich ja sonst nur um eine Partikulargeschichte handeln würde. Für diesen dritten Aspekt ist Pannenberg mit seiner entschiedenen Position der Historizität des neutestamentlichen Auferstehungsberichts Jesu, sowie der darin von ihm gesehenen Vorwegnahme des Endes der Geschichte, welches eine Apokalyptik voraussetzt, besonders bekannt, allen voran durch seinen Aufsatz *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung* von 1961, in dem von Pannenberg selbst herausgegeben Werk *Offenbarung als Geschichte*,⁷ worin er schreibt:

„Erst im Laufe der Geschichte, die von Jahwe her erfahren wir, erweist sich dieser Stammesgott als der eine, wahre Gott. Genaugenommen und endgültig resultiert dieser Erweis erst am Ende aller Geschichte. Aber im Geschick Jesu ist das Ende aller Geschichte im voraus, als Vorwegnahme ereignet.“⁸

„[...] im Geschick Jesu Christi nach dem Zeugnis des Neuen Testaments [ist] das Ende nicht nur im voraus erschaut, sondern im voraus ereignet worden. Denn: An ihm ist mit der Auferweckung von den Toten bereits geschehen, was allen anderen Menschen noch bevorsteht.“⁹

Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf die oben zweitgenannte Funktion der Anthropologie Pannenberg's: Dessen materialdogmatischen Versuch das Verhältnis von Gott

⁷ Vgl. Pannenberg, Wolfhart (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen ⁴1970, 91–114.

⁸ A.a.O., 98.

⁹ A.a.O., 103f.

und Mensch anthropologisch aus theologischer Sicht, als notwendige Bezogenheit des Menschen auf Gott, als *conditio humana*, zu argumentieren. Wobei diese Arbeit herausstellt, wie sich der Gottesbegriff in Pannenberg's theologisch-anthropologischem Gebäude für den menschlichen Personenbegriff und dessen Identität durch und in der Lebensgeschichte als konstitutiv erweist bzw. erweisen soll.

Wie bereits angedeutet, hängen Gottesbezug, Gottebenbildlichkeit und Personenbegriff bzw. Menschsein bei Pannenberg eng zusammen. Diese Verbindung geht bereits auf die in der alten Kirche auftretenden Frage nach der Gottebenbildlichkeit und der Bestimmung des Menschen als *imago Dei*, also als Bild Gottes, zurück. Explizit thematisierte sie bereits Irenäus von Lyon Ende des 2. Jahrhunderts. Irenäus unterschied zwischen Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit und bezog sich auf Gen 1,26, wonach Gott spricht: „Lasst uns Menschen machen nach unserm Bild [בְּצַלְמֵנוּ], uns ähnlich [כְּדְמוּתֵנוּ]!“ Womit im Hebräischen tatsächlich zwei unterschiedliche Begriffe – *zelem* und *demut* – im Kontext der Gottebenbildlichkeit anzuführen sind, welche im Lateinischen als *imago* und *similitudo* Eingang in die katholische Lehrtradition fanden. Sodann setzte sich nach der vorreformatorischen Tradition die Lehrmeinung durch, dass der Mensch nach dem sogenannten Sündenfall in Gen 3 – welcher bis in die Aufklärung ganz selbstverständlich als ein wirkliches historisches Geschehen am Anfang der Menschheitsgeschichte angesehen wurde – zwar die Möglichkeit der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit (*similitudo*) verloren habe, nicht jedoch die Gottähnlichkeit (*imago*), welche mit der Vernunftbegabung des Menschen verknüpft wurde. Diese Unterscheidung ist insofern von Bedeutung, da mit ihr eine natürliche Gotteserkenntnis nicht ausgeschlossen wird, da ja aufgrund der *imago* ein Teil der Gottebenbildlichkeit erhalten bleibt und so einen Anknüpfungspunkt für die Offenbarung gibt, welcher über die Vernunft zumindest teilweise erschließbar wäre.¹⁰ Luther löste jedoch infolge seines Verständnisses des Glaubens als Geschenk diese Unterscheidung auf. Er legte die Doppelbezeichnung in Gen 1,26 als Stilfigur aus und ging davon aus, dass mit dem sogenannten Sündenfall sowohl die *imago* als auch die *similitudo* dem Menschen abhandengekommen sei.¹¹ Dennoch war die Frage nach natürlicher Gotteserkenntnis in der protestantischen Welt nicht abschließend geklärt, wie sich etwa an der noch im 20. Jahrhundert auftretenden Auseinandersetzung zwischen Karl Barth (1886–1968) und Emil Brunner (1889–1966) zeigte. Brunner hielt an einem Anknüpfungspunkt

¹⁰ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 44–46.

¹¹ Vgl. Danz, Christian, Hominem iustificari fide. Überlegungen zur protestantischen Anthropologie, in: Stubenrauch, Bertram/Seewald, Michael (Hrsg.), Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?, Freiburg i.Br. 2015, 164.

für die Offenbarung fest, während Barth darin eine Verletzung der Souveränität Gott sah, da Gott nicht an ein Handeln außerhalb seiner gebunden sein könne.¹²

Für die Interpretation von Pannenberg's Anthropologie ist jene Auseinandersetzung insofern relevant, als dass Pannenberg nicht umhin kann sich hier zu positionieren; da er mit seiner Forderung eines vernunftbasierten Plausibilitätserweises der Religion auf Basis der Anthropologie sich in eben jenem Diskussionskreis bewegt.

Pannenberg setzt nämlich in seiner Anthropologie mit einer apologetischen Grundmotivation an. Die Anthropologie biete einen Anknüpfungspunkt für die Frage nach Gott. Zwar sei damit kein Gottesbeweis intendiert; aber auf dem Boden der menschlichen Verfasstheit sei eine Plausibilität für den Gottesglauben, wenn nicht sogar für den spezifisch christlichen Glauben zu gewinnen. Dies sei notwendig, um in der Moderne theologische Sätze als nicht bloß willkürliche Satzungen zu argumentieren. Pannenberg schreibt:

„Dennoch kann die Theologie die Wahrheit gerade ihres Redens von Gott nur vertreten, wenn sie der atheistischen Religionskritik gegenüber zunächst einmal auf dem Felde der Anthropologie argumentiert; denn sonst bleiben alle noch so steilen Behauptungen über den Vorrang der Gottheit Gottes bloße subjektive Versicherungen ohne ernstzunehmenden Anspruch auf Allgemeingültigkeit. [...] Nur auf diesem Boden kann gezeigt werden, daß die theologische Behauptung der Souveränität Gottes mehr ist als eine willkürliche Satzung des frommen Bewußtseins oder gar des Theologen.“¹³

„Die Gottesfrage hat für die Neuzeit ihren philosophischen Ort in der Frage nach der Konstitution der menschlichen Subjektivität, und erst mit der Frage nach dem Verhältnis dieser Subjektivität zur Natur kann sich auch eine Reflexion auf die wissenschaftliche Naturerkenntnis ergeben, die die Natur auf Gott als ihren Ursprung zurückführt.“¹⁴

Damit setzt sich Pannenberg mit seinem Bemühen um Plausibilisierung der Wahrheit Gottes, welche letztlich darin mündet Theologie als anthropologische und wissenschaftstheoretische Notwendigkeit herauszustellen, entschieden von jeglicher theologischen Konzeption ab, welche aus innertheologischen Gründen ablehnt, ihren Wahrheitsgeltungsanspruch theologieextern rechtfertigen zu müssen. So steht Pannenberg's Ansatz in deutlichem Kontrast zu der dialektischen Theologie, allen voran zu der Position Karl Barths und dessen bekannter Formel: „Gott wird nur durch Gott erkannt“;¹⁵ wenngleich Pannenberg, wie bereits gesagt, keinen metaphysischen Gottesbeweis intendiert, wohl aber, die Notwendigkeit des Gottesgedankens.

¹² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 46.

¹³ A.a.O., 16.

¹⁴ A.a.O., 91.

¹⁵ Vgl. Heit, Alexander, Sinnbildung in der Moderne. Selbstverortung der Theologie am Beispiel von Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Eilert Herms, Zürich 2018, 178.

Der Bezug zwischen Gott und Mensch, dessen Notwendigkeit und Funktion in der Anthropologie Pannenberg ist nun das Thema dieser Arbeit. Präziser und nochmals formuliert in der bereits oben festgehaltenen Forschungsfrage: Welche Bedeutung hat der Transzendenz- bzw. Gottesbegriff in der Anthropologie Wolfhart Pannenberg für den menschlichen Personenbegriff und dessen Identität durch und in der Lebensgeschichte?

Diese Frage wird in drei Teilen bearbeitet. Zunächst wird dem Personenbegriff Pannenberg nachgegangen. Denn die von Pannenberg dargelegte Fassung der Person, bildete dessen Argumentationsgrundlage für den Gottesgedanken, die Chiffre für Transzendenzbezug, als unabdingbaren Bezugspunkt des Menschen. Hierbei, so wird sich zeigen, geht es um die Frage nach der Anlage von Religiosität im Menschen, gleichsam einer *conditio humana*, sowie um Pannberg's Herleitung seiner Position von Überlegungen her, welche die Konstitution und Setzung des Selbstbewusstseins des Menschen zum Inhalt haben. Wobei sich Pannenberg explizit von in der Ideengeschichte relevanten Denkanstößen Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) abgrenzt und in Anschluss an die Sozialpsychologie Georg Herbert Meads (1863–1931) seine Position darlegt.

Sodann wird jener Bezugspunkt expliziert, welcher sich auf Basis von Pannenberg's Personenbegriffs ergibt; – hier wird der Transzendenzbegriff bzw. der Gottesgedanke schlagend. In diesem zweiten Block sind die von Pannenberg für seine Argumentation zentralen Punkte im Anschluss an Überlegungen der Hauptvertreter der philosophischen Anthropologie Max Scheler (1874–1928), Arnold Gehlen (1904–1976), schließlich Helmuth Plessner (1892–1985) berücksichtigt.

Drittens und abschließend geht es um das Ziel, auf das sich jeder Mensch nach Pannenberg zubewegt. Hier wird der je historische Lebensvollzug des einzelnen Menschen zum Thema und die von Pannenberg ausgemachte Bestimmung des Einzelnen, sowie der Menschheit als Ganzes. Dabei wird Pannenberg's Verarbeitung der Entwicklungen innerhalb des aufgeklärten Protestantismus zum Thema, zentral anhand des als Telosformel umgebildeten Gottebenbildlichkeitsgedankens von Johann Gottfried Herder.

Am Ende dieses roten Fadens der Argumentation soll schließlich deutlich werden, wie Pannenberg sein Anliegen der Apologie der Religion, durch dessen Begründung durch die Theologie bzw. einer theologischen Anthropologie einzulösen versucht; und ob es ihm plausibel gelingt, Gott und Mensch in seiner Anthropologie in einen notwendigen Zusammenhang zu setzen; sodass folgender von Pannenberg formulierter Absatz gegen die seit Ludwig Feuerbach (1804–1872) formulierte Religionskritik anschlussfähig wird:

„Aber der atheistischen Argumentation Feuerbachs und seiner Nachfolger gegenüber ist doch die Diskussionsbasis verändert: Der Mensch ist nicht zunächst einmal ein rein säkular zu beschreibendes Wesen, das dann sekundär aus Gründen, die besonderer Aufklärung bedürfen, auf den seltsamen Gedanken verfallen wäre, Gottesvorstellungen in einen imaginären Himmel zu projizieren. Sondern der Mensch ist von Anfang an, seiner Natur nach, religiös, und die säkulare Lebensform ist ein Spätprodukt und eine Ausnahmegestalt menschlicher Kulturbildung. Strittig kann dann nur noch sein, ob die Religion eine unvermeidliche, weil mit der Natur des Menschen gegebene Illusion ist oder ob die unheilbar religiöse Natur des Menschen das Siegel seiner Herkunft von seinem Schöpfer ist. Der christliche Glaube lehrt uns das letztere.“¹⁶

I. Der Personenbegriff bei Pannenberg

I.1. Zirkularitätsproblematik, des sich selbstsetzenden Selbstbewusstseins

Pannenberg leitet ideengeschichtlich den modernen Begriff der Person und der Wichtigkeit des Subjekts aus christlichen Grundgedanken her, welche er in Lk 15,7: die Bedeutung des Einzelnen; sowie in Gen 9,6: die Unantastbarkeit des Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit, herleitet.¹⁷ Zu diesen zwei biblischen Kernaussagen des Neuen und Alten Testaments stellt Pannenberg den seiner Ansicht nach ihm im Christentum herausgebildeten Gedanken der Unsterblichkeit hinzu, welcher im Gegensatz zur platonischen Lehre der Wiederverkörperung wesentlich durch die Einmaligkeit des leiblichen Lebens des Menschen gekennzeichnet ist. Damit, so Pannenberg, fällt die im griechischen Denken verankerte platonische Anamnesislehre, wonach jeglicher Erkenntnis lediglich eine passive Rezeption zugrunde liegt, wobei das Erkennen die Schau von Ideen eines früheren Daseins der Seele ist. An dessen Stelle träte in der christlich geprägten Ideengeschichte die Annahme eines aktiven Intellekts, als Teil der individuellen menschlichen Einzelseele. Dem Menschen sei somit eine Aktivität zugesprochen, welche bis in moderne Vorstellungen der schöpferischen Subjektivität des Menschen, der Selbstständigkeit des Individuums als Subjekt, fortwirkt; bis hin zum Gedanken der Erkenntnistheorie, dass sich der Mensch im Denken selbst als schöpferisches Prinzip erfasst.¹⁸

Diese Betonung des Subjekts habe schließlich auch Auswüchse erfahren können, wie sie in der Philosophie Georg Friedrich Wilhelm Hegels (1770–1831) formuliert wurden, wonach dem Subjekt solche Absolutheit zugesprochen wurde, dass alles Gegebene für den modernen Menschen nur noch Material der Tätigkeit des Subjekts ist.¹⁹ Diese Entwicklung sei nach Pannenburgs Dafürhalten eine Folge der Erklärung der Religion zur Privatsache im Zuge der

¹⁶ Pannenberg, Wolfhart, Religion und menschliche Natur (1986), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 270.

¹⁷ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 18/2 (1976), 133.

¹⁸ Vgl. a.a.O., 134.

¹⁹ Vgl. a.a.O., 136.

Konsequenz der Konfessionskriege und abendländischen Kirchenspaltungen. Hiernach wäre Religion in den Bereich des Beliebens des Subjekts gestellt worden. Pannenberg urteilt darüber:²⁰

„Dadurch wird jede feste Autorität und Ordnung, der das Subjekt sich unterzuordnen hätte, als Verletzung der Freiheit des Subjekts empfunden. Alle Ordnung des gesellschaftlichen Lebens empfängt ihre Legitimation nur dadurch, den Spielraum für die freie Selbstbestimmung der Individuen zu gewährleisten und zu erweitern, den Bereich also, in welchem das Subjekt an keinem ihm vorgegebenen substantiellen Inhalt gebunden ist. Mit diesem Gedanken der inhaltslosen, weil beliebiger Inhalte mächtigen Subjektivität ist aber zugleich die für die Moderne typisch gewordene Erfahrung der Entfremdung untrennbar verbunden. Alle Schranken seiner Selbstbestimmung müssen dem absolut gewordenen Subjekt ja als Fesseln erscheinen, durch die es an ihm fremde Mächte gefesselt ist, statt darin die Konturen einer Ordnung, in der sein Leben Geborgenheit findet, erkennen zu können.“²¹

Neben der Absolutheit des Subjektes habe sodann der Zeitgenosse Hegels, Fichte, bei seiner Bearbeitung der Frage nach dem Einsetzen des Selbstbewusstseins des Menschen, die Frage nach der Person im Sinne eines sich selbst wahrnehmenden Ichs gestellt. Dieses Ich setze bei Fichte, nach Pannenberg, ein Nicht-Ich voraus, wovon das Ich sich unterscheidet und als endlich von diesem Nicht-Ich abgrenzt; somit das personale Ich durch Selbstunterscheidung und Abgrenzung bzw. Begrenzung konstituiert sei. In diesem Zusammenhang kam Fichte zu dem Schluss, dass ein persönlicher Gottesbegriff der Unendlichkeit Gottes widerspricht, da ein personal gedachter Gott ja begrenzt und endlich wäre. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes sei lediglich Produkt der beschränkten menschlichen Vorstellung, welche die eigene Endlichkeit auf Gott übertrage. Ein Gedankengang der Fichte den Vorwurf des Atheismus einbrachte und für Pannenberg die Wurzel der Feuerbach'schen religionskritischen Projektionstheorie bildet.²²

Neben Hegel und Fichte, führt Pannenberg in seiner ideengeschichtlichen Hinführung zum Personenbegriff noch die Position eines dritten Denkers des 18. Jahrhunderts ein, jene von Immanuel Kant (1724–1804). Auf dessen Vorüberlegungen in der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 habe Fichte mit seiner *Wissenschaftslehre* von 1794 aufbauen können. Nach Kant, so Pannenberg, bringt das Ich in der Reflexion sein Selbstbewusstsein hervor. Dies birgt jedoch ein Problem. Dabei geht es um die Einheit des Selbstbewusstseins. Denn wenn das Ich in der Rückwendung auf sich sein Selbstbewusstsein hervorbringt, dann ist in der Konsequenz das sich seiner selbst bewusste Ich nicht mit dem zuvor gehendem Ich ident, oder aber das Selbstbewusstsein muss immer schon mit dem Ich gegeben sein, sodass das Ich immer schon

²⁰ Vgl. a.a.O., 137.

²¹ A.a.O., 136.

²² Vgl. a.a.O., 138f.

ein Wissen von sich selbst impliziert. Ein Umstand, den Pannenberg mit den Worten Dieter Henrichs (1927–2022) und dessen Deutung des ersten Satzes der *Wissenschaftslehre* Fichtes folgendermaßen zusammenfasst: Das Ich setzt sich selbst. Damit liegt ein Zirkel vor. Das Sichsetzen sei ein Vollzug, ein Handeln des Ichs, welcher den Ursprung seiner Selbst darstelle.²³ Fichte habe, so Pannenberg, in Anschluss an der Fichte-Interpretation Henrichs, schließlich von jenem gedanklichen Zirkel letztlich Abstand genommen und das Ich als immer schon eingesetzt postuliert, womit der späte Fichte den Zirkel mit einem dem Ich vorgegeben Ursprung aufgebrochen habe. Jener, dem sich seinem selbst bewussten Ich vorgegebene, Ursprung sei transzendent und somit sei – hier führe Fichte wieder den Gedanken des Absoluten ein – das Selbstbewusstsein der Ort der Manifestation Gottes; eine transzendentalphilosophische Voraussetzung, welche aus keiner Erfahrungsgegebenheit abgeleitet werden kann.²⁴

Fasst man den Bezug auf etwas Transzendentes als Wesensmerkmal der Religion, so kann somit, spätestens mit der von Fichte explizit thematisierten Zirkularitätsproblematik, das sich selbstsetzende Ich, bzw. das sich selbstsetzende Selbstbewusstsein als Sprungbrett genutzt werden, um zumindest als Funktion der Konstitutionstheorie des Selbstbewusstseins, den Gottesgedanken einzuführen.

Deutet man jenes unableitbare Geschehen der reflexiven Selbsterfassung des Menschen als religiös, so ist jeder sich seiner selbst bewusste Mensch automatisch ein religiöses Wesen. Der Gottesgedanke stellt demnach einen Vollzug dar, welcher mit dem Glaubensbegriff verbunden wird.

Die Dialektische Theologie unterzog die Behauptung einer anthropologischen Anlage zur Religion, nach dem Ersten Weltkrieg, einer Kritik. Denn nach Karl Barth, Friedrich Gogarten (1887–1967) und Rudolf Bultmann (1884–1976) ist der Gegenstand der Theologie nicht mehr das Gottesbewusstsein des Menschen, sondern Gott; sodass die theologische Beschreibung der Religion als Offenbarung Gottes an die Stelle einer religiösen Anlage tritt. So wendeten sich die Vertreter der Dialektischen Theologie gegen alle anthropologischen oder kulturellen Voraussetzungen des Glaubens als Religion, oder als Voraussetzung des reflexiven Geschehens

²³ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 195f.

²⁴ Vgl. a.a.O., 196f.

der Selbsterfassung des Menschen, welches von jenen Theologen ebenso als unableitbar vertreten wurde.²⁵

Pannenberg nun seinerseits setzt sich von der Dialektischen Theologie ab, indem er die Anthropologie als Voraussetzung der Begründung des Gottesgedankens heranzieht und diesen durch seine Darstellung der Verfasstheit des Menschen als plausibel herausstellen möchte.

Zugleich lehnt Pannenberg die, von ihm rekonstruierten und als „Aporien der Selbstsetzung des Subjektes“ beschriebenen, Gedankengänge,²⁶ welcher er auf Fichte zurückführt, ab. Die Grundproblematik des oben beschriebenen Vollzuges zur Erklärung der Unableitbarkeit des Ichs, bestünde darin, dass das Ich dabei ein kontinuierlich bestehendes und allem Wechsel des Bewusstseins immer schon identisch zugrundeliegendes Subjekt der individuellen Entwicklung ist, welches sich immer neue Definitionen seines Selbst gibt, aber sich seinerseits dadurch nicht verändert.²⁷

Auch die Formel Hegels, dass das Subjekt in seinem Andern bei sich selbst ist, ist für Pannenberg nicht tragbar, insofern sie das Subjekt absolut setzt; der Satz Hegels wird jedoch, in adaptierter Form, für Pannenberg nicht hinfällig. Das Problem sei nicht, dass das hervorbringende Subjekt ein anderes Subjekt dem gegenüber ist, welches es hervorbringt; – die Aporie Fichtes ergäbe sich nur dann, wenn an einer strengen Identität des Subjekts festgehalten werden würde. Pannenberg schreibt:

„Wenn das Subjekt nicht im Sinne strenger Identität in dem von ihm gesetzten andern bei sich selbst sein kann, dann bleibt es entweder in seinem Verhältnis zum andern bei sich selbst, ohne mit dem andern identisch werden zu können. Das ist die Eitelkeit der romantischen Subjektivität, die in allen Inhalten, mit denen sich das romantische Ich beschäftigt, doch nur um sich selbst kreist. Oder aber das Subjekt macht Ernst mit dem Inhalt, gibt sich wirklich hin an das andere. Dann wird es dabei selbst ein anderes und das Subjekt ist nicht mehr absolut. Die Setzung des anderen ist dann nicht mehr nur Entfaltung dessen, was das Subjekt zuvor schon war. Wenn das Subjekt, indem es in seinem andern sich selbst findet, durch das andere seinerseits ein anderes wird, dann ist nicht mehr das Subjekt das Umgreifende, sondern der Prozeß der Geschichte seiner Änderung, durch die ihm sein Selbst zuteil wird.“²⁸

Damit geht Pannenberg bei der Frage nach dem Ursprung des Selbstbewusstseins und der Frage nach Kontinuität und Identität des Subjekts andere Wege als die Ichpsychologie, deren Verhältnisbestimmung von Ich und Selbst Pannenberg als einen Grundgedanken sieht, welchen

²⁵ Vgl. Danz, Christian, *Hominem iustificari fide. Überlegungen zur protestantischen Anthropologie*, in: Stubenrauch, Bertram/Seewald, Michael (Hrsg.), *Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i.Br. 2015, 177f.

²⁶ Pannenberg, Wolfhart, *Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 18/2 (1976), 139.

²⁷ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 214.

²⁸ Pannenberg, Wolfhart, *Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 18/2 (1976), 139f.

er auf Fichte zurückführt und dessen Weiterleben er in der Ichpsychologie Heinz Hartmanns (1894–1970) und Erik Eriksons (1902–1994) weiterbestehen sieht:²⁹

„Nicht begründet das Ich durch seine Tathandlung sich selbst, indem dieses Ich sich selbst ‚setzt‘. Das Ich ist nicht das kontinuierlich bestehende und allem Wechsel des Bewußtseins immer schon identisch zugrundeliegende Subjekt meiner individuellen Entwicklung, das sich im Prozeß seiner Identitätsbildung immer neue Definitionen seines Selbst gibt, aber seinerseits dadurch nicht verändert würde.“³⁰

Der Handlungsbegriff – das Ich als sich selbstsetzend – ist demnach für Pannenberg nicht mehr als anthropologischer Fundamentalbegriff haltbar. Stattdessen betont Pannenberg den Gesichtspunkt der Temporalität, der Geschichtlichkeit der Person, wobei er sich auf Martin Heidegger (1889–1976) und dessen Strukturbegriff des Vorauslaufens des Daseins zum Tode bezieht.³¹ Nicht das Ich bzw. das mit der Annahme des sich selbst setzenden Ichs absolute Subjekt ist das Umgreifende, welches die Person ausmacht bzw. deren Kontinuität garantiert, sondern der Prozess der Geschichte seiner Änderungen, d.h. Prozess der Geschichte der Änderungen des Subjekts ist das Umgreifende. Dies stellt einen Rückgriff auf Heidegger dar, welcher bei Pannenberg ganz explizit in dessen Buch *Metaphysik und Gottesgedanke* wird, worin er ein ganzes Kapitel nach Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* benannte.³² In jenem Kapitel heißt es: „Der Primat der Zukunft beruht bei Heidegger auf dem ‚Vorlaufen‘ zur äußersten Möglichkeit des Daseins, zum eigenen Tode, weil darin die Möglichkeit des Daseins, als Ganzes zu sein, begründet ist.“³³ Die Zukunft, in welcher sich das Ende der persönlichen Geschichte erweist, ist somit – so paradox es klingen mag – der Ursprung der Ganzheit des Daseins. Die Bedeutung und der Sinnzusammenhang des Lebens im Ganzen, sowie das Wesen der jeweiligen Person ist erst durch deren Zukunft bestimmt und somit bei Pannenberg zentral temporär bestimmt und gedacht.³⁴ In Bezug auf das Ich bedeutet dies, dass es immer um eine werdende Ichidentität geht. Pannenberg sieht in diesem Werden der Ichidentität, dem Fragmentarischen der jeweils nur gegenwärtigen Erscheinung des Subjekts, ein Freiheitsmoment des Personenbegriffes. Dadurch, dass das Subjekt als Person erst vom Ende seiner Lebensgeschichte definiert ist, ergibt sich bei Pannenberg die Unverfügbarkeit des Gegenübers und dessen Freiheit. Es gilt zu respektieren, dass der Mensch immer noch mehr ist als jene Momentaufnahme, als welche er sich im Moment gerade präsentiert; er mehr ist als die

²⁹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 214.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. Overbeck, Franz-Josef, *Der gottbezogene Mensch eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie* Wolfhart Pannberg, Münster/Aschendorff 2000, 146f.

³² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 52–65.

³³ A.a.O., 61.

³⁴ Vgl. a.a.O., 62f.

Rolle, in dem einem das Gegenüber entgegentritt, mehr auch als der Charakter, der sich in dem bisherigen Verhalten ausgeprägt hat. Pannenberg betont die Gebotenheit, sich immer dafür offenzuhalten, dass der andere noch über sich selbst hinaus zu anderen Möglichkeiten finden kann. Mehr noch, nach Pannenberg geht damit die Verpflichtung einher dem Gegenüber, durch potentiell angebrachte Kritik an der Vorfindlichkeit des Gegenübers, dazu zu helfen Perspektiven zu entwickeln und alternative Möglichkeiten zu sehen. Was aber einhergeht mit der Achtung für jenes mögliche Potential.³⁵

In diesem Kontext spricht Pannenberg von der Unverfügbarkeit der Person, durch welche er den Personenbegriff anhand des menschlichen Gegenübers zentral bestimmt: „Die Beziehung zwischen Menschen sind nur insoweit menschliche Beziehung, wie man einander als Person gelten läßt. [...] Person ist das Du, insofern es mir nicht verfügbar wird wie die mich umgebenden Dinge.“³⁶ An anderer Stelle schreibt Pannenberg: „Solche Wesen aber, auf die man angewiesen ist, ohne daß ihr Verhalten uns berechenbar würde, pflegen wir als Person anzusehen und zu behandeln.“³⁷ Von dieser Prämisse aus geht Pannenburgs Konzeption nochmal anders auf die nach ihm auf Fichte und den Atheismusstreit von 1799 zurückgehende Frage nach der Konstitution des Selbstbewusstseins ein. Damals sei endgültig die traditionellen Vorstellungen von Gott als höchstem Seienden und als persönlichen Wesen als Verdinglichung und Anthropomorphismen, welche mit der angenommenen Unendlichkeit Gottes unvereinbar sind, erkannt worden. In Folge sei jedoch die von Fichte vorgenommene idealistische Ersetzung dieser Vorstellungen durch die Gedanken des absoluten Ich von Feuerbach als Projektion des menschlichen Wesens in einen imaginären Himmel entlarvt worden;³⁸ womit der Gottesgedanke, so gefasst, in letzter Konsequenz nur ein Hilfsmoment mythologischer Art zur Selbstausslegung des Menschen ist und sich auflöst in Rede vom Menschen. Und zwar insofern, so zitiert Pannenberg Helmut Gollwitzer (1908–1993), als dass die Rede von Gott gewandelt sei : „[...] in die Rede vom Menschen und von nichts als dem Menschen [...]“;³⁹ sodass immer die Gefahr bestünde, dass der christliche Glaube rein anthropologisch interpretiert wird. Mehr noch, so Pannenberg selbst, das Wort „Person“ sei, seit der im 18. Jahrhundert aufgetretenen Krise des Gottesgedankens, nicht mehr mit einer alles Wirkliche bestimmenden Macht zusammenzudenken. Dies hänge daran, dass dabei in der Regel ein vom Menschen her

³⁵ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁷1985, 60.

³⁶ Ebd.

³⁷ A.a.O., 25.

³⁸ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Die Frage nach Gott, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Göttingen ³1979, 361.

³⁹ A.a.O., 363.

gewonnener Personenbegriff auf Gott übertragen wird. Dies habe bereits Fichte in seinem 1798 erschienen Artikel *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, auf welchen Pannenberg verweist, festgehalten, wenn Fichte der Sache nach schrieb, dass gemeinhin jenes als Persönlichkeit und Bewusstsein bezeichnet wird, was der Mensch in sich selbst findet, sodass in der Umlegung dieses Begriffes auf den Gottesbegriff, letztlich nicht Gott gedacht wird, sondern der Mensch lediglich sich selbst im Denken vervielfältigt.⁴⁰ Pannenberg urteilt: „Jeder auf diese Weise konzipierte Begriff von Person schließt die Endlichkeit des Menschen als konstitutives Element mit ein und bleibt daher untauglich zur Bezeichnung der alle Wirklichkeit bestimmenden, nichtendlichen Macht.“⁴¹

Trotz dieser von ihm vorgenommenen Bestandsaufnahme hält Pannenberg an einem persönlichen Gottesbegriff fest. Der Ursprung des Personengedankens sei nämlich vielmehr in der Phänomenologie der religiösen Erfahrung zu suchen, nach welcher die Personalität des Menschen als Teilhabe an der unantastbaren Majestät Gottes gedacht war. Ausgedrückt sieht Pannenberg dies bereits in der Tradition des Alten Testaments, der oben bereits erwähnten biblischen Passage in Gen 9,6, in welcher das Verbot menschliches Blut zu vergießen aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen argumentiert wird, worin Pannenberg ein Element des modernen Personenbegriffs sieht. Das konstitutive Element der Unverfügbarkeit der Person stehe hier in Verbindung mit dem die religiöse Erfahrung bestimmenden Widerfahrnis durch eine undurchschaubare Macht beansprucht zu sein.⁴²

Denn auf der einen Seite, innerweltlich betrachtet, so Pannenberg, werden solche Wesen, auf die man angewiesen ist, ohne ihr Verhalten berechnen zu können, also bis zu einem gewissen Grad immer unverfügbar bleiben, von Menschen als Personen angesehen; da diese Unverfügbarkeit, diese Undurchsichtigkeit eine verborgene Innenseite zu enthalten scheint, gleichsam einer Seele. Sodass der archaische Mensch dazu kam, die ihm undurchsichtige ihn umgebende Wirklichkeit in weiten Teilen personal wahrzunehmen und Naturgewalten so personifizierte. Anders hingegen sei es für den Menschen der modernen technischen Zivilisation, für den im Prinzip alle innerweltlichen Dinge erklärbar, durchschaut und somit verfügbar sind, sodass er diesen keinen Personcharakter mehr zuschreibt.

Auf der anderen Seite nun, theologisch gesprochen, sei der Ursprung der Gesamtwirklichkeit im letzten den Menschen unverfügbar, sodass dieser Ursprung letztlich nur als Person, als

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 381f.

⁴¹ A.a.O., 381.

⁴² Vgl. a.a.O., 382f.

persönlicher Gott sachgemäß gedacht werden könne.⁴³ Daher, so Pannenberg, könne Fichtes Kritik an der Auffassung Gottes als Person begegnet werden, indem „[...] die alles Wirkliche bestimmende Macht ihre Personalität, durch die sie als Gott in Erscheinung tritt, nicht aus einer Übertragung von der Selbsterfahrung des Menschen her empfängt, wenn vielmehr umgekehrt alles Reden von Personalität im Bereich der religiösen Erfahrung selbst seinen Ursprung hat [...]“.⁴⁴ Dies sei insbesondere von Bedeutung, da daran das Verständnis von jener alles Wirkliche bestimmenden Macht als Gott überhaupt hinge.⁴⁵

Es geht also Pannenberg im Kontext der Bestimmung des menschlichen Bewusstseins nicht zuletzt, wie er selbst in seinem Werk *Metaphysik und Gottesgedanke* 1988, also fünf Jahre nach der Erstauflage seiner *Anthropologie in christlicher Perspektive*, ganz explizit schreibt, um „[...] eine dem Bewußtsein der Neuzeit angemessene Erneuerung der Metaphysik des Absoluten [...]“.⁴⁶ Die Stoßrichtung der eingangs gestellte Forschungsfrage nach der Funktion des Gottesbegriffs für den menschlichen Personenbegriff scheint in diesem Kontext umgekehrt vielmehr lauten zu müssen: Welche Funktion hat der von Pannenberg vorgelegte Personenbegriff für dessen Gottesbegriff? Dies sei an dieser Stelle festgehalten, ohne die ursprüngliche Fragestellung zu verlassen, da hier die in der Hinführung erstgenannte Funktion der Anthropologie als apologetisches Unterfangen auf Religionskritik mit in der Gegenwart plausiblen und im wissenschaftlichen Dialog anschlussfähigen Argumenten zu antworten, mit der im Fokus der Arbeit zweitgenannten Funktion, materialdogmatischen das Verhältnis von Gott und Mensch anthropologisch aus theologischer Sicht, als notwendige Bezogenheit des Menschen auf Gott, als *conditio humana*, zu argumentieren, zusammenfällt. Pannenberg selbst bezieht sich in der Einleitung seiner *Anthropologie in christlicher Perspektive* gleich zu Beginn auf die im oben dargelegten neuzeitlichen Entwicklungen des 18. Jahrhunderts. Die Konzentration der theologischen Begründungsproblematik auf die Anthropologie sei Folge des damals sich herausbildeten philosophischen Gottesgedankens. Seit damals sei der Gottesbegriff primär vom Menschen her entwickelt worden, als Voraussetzung menschlicher Subjektivität.⁴⁷ Kant habe das Bewusstsein der Identität des Ichs zur Möglichkeitsbedingung aller Gegenstandserfahrung erklärt, womit die Begründung alles Erfahrungswissens auf den Boden des Ich-Bewusstseins gestellt wurde. Dagegen stellt sich Pannenberg jedoch. Denn wenn das

⁴³ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ¹1985, 25f.

⁴⁴ Pannenberg, Wolfhart, Die Frage nach Gott, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Göttingen ³1979, 384.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Pannenberg, Wolfhart, Metaphysik und Gottesgedanke, Göttingen 1988, 48.

⁴⁷ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen ²2011, 11.

Selbstbewusstsein der Grund alles Gegenstandsbewusstseins wäre, dann müsste die Frage nach dem Absoluten gänzlich von der Subjektivität des Menschen abhängig sein. Es gäbe kein vorgeordnetes Absolutes, sondern ein solcher Gedanke wäre aufgehoben durch den zirkulären anthropologischen Fundamentalbegriff des Handlungsbegriffes – eines sich selbstsetzenden Selbstbewusstseins.⁴⁸

Pannenberg stellt sich gegen die von ihm rekonstruierte Lehre Kants vom transzendentalen Selbstbewusstsein als Bedingung der Einheit der Erfahrung, bzw. die Lehre von der Konstitution der Subjektivität als außerhalb des Bereiches der Welterfahrung stehend, weil diese Erfahrung schon auf einer ungeklärten Einheit des Ichbewusstseins beruhen würde. Für Kant und Fichte sei die Konstitution dieser Subjektivität immer überweltlich, transzendentalen Ursprungs; enthoben jeglicher historischen Vermittlung.⁴⁹ Pannenberg urteilt:

„Doch solange alle Welterkenntnis als bedingt durch die Einheit eines Ich galt, das dann als solches natürlich immer schon konstituiert sein muß, konnte jener Ursprung des Ich nicht in der Sprache der Welterfahrung, sondern nur in der Sprache religiöser Mystik bezeichnet werden. Das historische Christentum wurde nur zur Illustration dieses Sachverhaltes herangezogen, die religiöse Konstitution der Subjektivität nicht als historisch vermittelt anerkannt.“⁵⁰

Demgegenüber fordert Pannenberg für eine moderne philosophische Rechenschaft von der Konstitution der Subjektivität die Berücksichtigung der Genese der Ichidentität, welche durch den Prozess der Welterfahrung vermittelt sei.⁵¹ Dazu greift Pannenberg auf die Sozialpsychologie von Georg Herbert Mead zurück, welche eine Unterscheidung zwischen Ich und Selbst einführt.

1.2. Ich und Selbst

Ich und Selbst sind zwei Kategorien, aus denen Pannenberg eine Neubestimmung des Personenbegriffs gewinnen möchte. Dabei sind bei Pannenberg Person, Ich und Selbst zu unterscheidende Begriffe, welche in ihrer Entfaltung einerseits den prozesshaften Charakter der Genese des Selbstbewusstseins, sowie andererseits die Bedeutung der sozialen Um- bzw. Mitwelt für die Entwicklung des Selbstbewusstseins zur Geltung bringen sollen, und in weiterer Folge den von Pannenberg in den Entwürfen des 18. Jahrhunderts gesehenen Zirkel in der Bestimmung des Selbstbewusstseins aufbrechen sollen. Dabei bezieht sich Pannenberg neben Mead, welcher von 1894 bis 1931 an der Universität Chicago lehrte, auch auf Vorüberlegungen von William James (1842–1910) und dessen Konzeption des *social self*.⁵² James habe zwischen

⁴⁸ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 35. 50.

⁴⁹ Vgl. A.a.O., 44f.

⁵⁰ A.a.O., 45.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 45f.

⁵² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 152f.

einem spontanen Ich, Englisch „I“, und einem in der Selbstreflexion sich selbst als Gegenstand gegebenen Ich, Englisch „me“, unterschieden. Ersteres bezeichnet Pannenberg im Deutschen als „Ich“, zweiteres gibt er als „Selbst“ wieder. Sowohl James, als in weiterer Folge Mead, hätten eine soziale Bedingtheit des Selbst postuliert. Wobei Mead ganz explizit einen Entwurf vorgelegt habe, eine Erklärung für die Selbstobjektivierung überhaupt zu bieten, also einen Versuch die Genese des Selbstbewusstseins darzulegen. Das Selbstbewusstsein sei, so Mead nach Pannenberg, letztlich ein Produkt des sozialen Umgangs mit anderen Individuen.⁵³

Ausgangspunkt der von Pannenberg herangezogenen Theorie des Selbst von Mead ist die Fähigkeit des Individuums sich selbst vom Standpunkt anderer aus betrachten und beurteilen zu können. Dies sei die Grundlage des Selbstbewusstseins. Dazu brauche es zwei Voraussetzungen. Ersten die Fähigkeit Gesten bzw. Gebärden anderer Individuen deuten zu können. Dazu käme sodann die Wahrnehmung eigener Gebärden in Zusammenschluss mit dem Gewährsein der darauf erfolgenden Reaktion anderer Individuen. So sei das Verstehen der Bedeutung des eigenen Verhaltens für das Gegenüber die Entwicklung dazu hin, sich selbst in die Rolle anderer hineinversetzen zu können. Beim Menschen, so Pannenberg, zeige sich das zentral in der Sprachentwicklung:⁵⁴

„Die Möglichkeit der Selbstreflexion beim Menschen beruht also darauf, daß der Mensch seine eigenen Lautgebärden wahrnimmt und die Reaktion anderer darauf als Reaktion auf den von ihm selbst hervorgebrachten Laut erfährt; denn damit versetzt er sich selbst in die Rolle des andern und vermag von der Position des andern aus sich selbst gleichsam aus der Distanz zu sehen.“⁵⁵

In dieser konstruierten Struktur der Genese der Selbstreflexion sieht Pannenberg die Formel Max Schelers, welcher der philosophischen Anthropologie zugeordnet wird, bestätigt: „Der Mensch ist ursprünglich immer schon *beim andern seiner selbst*.“⁵⁶ Ein Strukturelement Pannenburgs Argumentation, welche dieser auch, in Anschluss an Helmuth Plessner, in der Figur der von Pannenberg sogenannten Exzentrizität des Menschen sieht. Diese Struktur ist insbesondere relevant, für das folgende Überkapitel, in welchem es um den Transzendenzbezug des Menschen geht. Denn Pannenberg sieht darin bei beiden Denkern die Wesensstruktur des Menschen erfasst, welche eine religiöse Thematik impliziere, insofern der Mensch sein Zentrum außerhalb seiner selbst verankern muss.⁵⁷

⁵³ Vgl. a.a.O., 179.

⁵⁴ Vgl. a.a.O., 179–181.

⁵⁵ A.a.O., 181.

⁵⁶ A.a.O., 58.

⁵⁷ Vgl. a.a.O., 63.

Im Rückgriff auf Meads Theorie ist im bisher dargelegten Argumentationsverlauf Pannenberg festzuhalten, dass er hierin einen Ansatzpunkt zum Aufbruch des Zirkels der Ichpsychologie sieht, da so das sich seiner selbst bewusste Ich, das Selbst, nicht unabhängig in sich selbst gegründet ist, sondern konstituiert ist durch eine Beziehung zum Anderen. Zu beachten sei dabei, jedoch, dass es sich dabei nicht um eine Schöpfung eines Du handelt, da ja das Individuum sich selbst erfasst; wenngleich über das Hineinversetzen in ein Du. Dabei stellt sich jedoch das Problem, dass das Selbst, dessen man sich im Selbstbewusstsein gewahr sei, auf dem Bild anderer beruht. Dementsprechend müsste es, bedingt durch die Mehrzahl an Gegenübern, eine Mehrzahl an Selbstbildern gegeben; die Persönlichkeit also durch mehrere „Selbsts“ konstituiert sein. Dies sei bei Mead so gelöst, dass der Einzelne Teil einer sozialen Gruppe ist und daher sein Selbst durch ein kollektives Du, also nur durch *ein* soziales Selbst, versteht; bei Mead das *generalized other*. Generalisiert man dieses *generalized other* noch weiter, habe man es mit der einen ganzen Menschheit als Gegenüber zutun, sodass das Selbst Kontinuität und Identität gewinnt, sofern es sich von einer sozialen Gruppe aus erfasst.⁵⁸ Das Ich sei demgegenüber bei Mead nicht durch einen sozialen Prozess konstituiert; „[...] wird auch niemals direkter Gegenstand meiner Erfahrung, sondern bildet den spontanen Ursprung meines Verhaltens einschließlich meiner Selbstreflexion. Insbesondere werden wir uns unseres Ich bewußt als derjenigen Instanz in uns, die auf die soziale Wirklichkeit und also auch auf unser Selbst reagiert.“⁵⁹

Daraus ergeben sich zwei Fragen, welche Pannenberg selbst ausspricht, und aufgrund dessen er Meads Theorem modifiziert bzw. ausbaut. Die erste Anfrage an Meads Modell ist, inwiefern nicht auch das Ich (I) sozial bedingt ist. Zweitens gilt es nach Pannenberg danach zu fragen, wie die Einheit von Ich (I) und Selbst (me) zu denken ist, welche die Persönlichkeit bildet. Denn woher „[...] weiß ich, daß ‚ich‘ identisch bin mit ‚mir‘, also mit meinem sozial konstituierten Selbst, wie es mir in der Selbstreflexion erscheint?“⁶⁰ Nach Mead sei diese Einheit mit der Erinnerung gegeben, worin das Ich durchgehend in der Erfahrung in der Gegenwart präsent ist. Damit führe Mead in gewisser Weise eine dritte Instanz ein, das Ich in der Erinnerung, als Gewährsmann oder Sprecher – *spokesman*. Hier sieht Pannenberg Inkonsistenzen und vor allem eine Schwierigkeit, denn in gewisser Weise tritt ja mit dem Ich wieder eine transzendente Instanz auf, welche unveränderlich dem Selbst gegenübersteht.⁶¹

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 181f.

⁵⁹ A.a.O., 182.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 182f.

Pannenberg fasst seine kritische Anfrage an Mead in konzentrierter Weise folgendermaßen in seiner *Anthropologie in theologischer Perspektive* zusammen und fordert dabei das Ich ebenfalls sozial bedingt zu verstehen:

„Die Hauptschwierigkeit für das Verständnis der Einheit von Ich und Selbst (me) besteht darin, daß das Ich nicht durch die soziale Beziehung vermittelt sein soll, während das Selbst im engeren Sinne des Wortes (als Gegenstand der Selbstreflexion) Inbegriff des Bildes der andern von mir selbst sein soll, aber doch wiederum der vom reflektierenden Ich zusammengefaßte, organisierte, daher auch durch die Stellungnahme *vermittelte* Inbegriff des Bildes der andern von mir. Das Selbst, das Ausdruck der Perspektive der andern sein soll, ist also durch das Ich konstituiert, das keine erst durch den sozialen Prozeß konstituierte Instanz sein soll. Aber das Ich ist es doch wiederum, das sich in die andern hineinversetzt und aus der Perspektive der andern auf sich als *Selbst* blickt. Also ist gerade das Ich jenseits seiner selbst, beim andern. Und der eigenen Erfahrung ist das Ich sogar nur durch *Vermittlung* des sozial bedingten Selbstbewußtseins zugänglich, nämlich in der Erinnerung, als ‚Sprecher‘ (spokesman) des Selbst früherer Augenblicke. Also nicht nur das Selbst, sondern auch das Ich ist – entgegen der Darstellung bei Mead – immer schon durch die Sozialbeziehung mit sich vermittelt. Insbesondere aber ist die Einheit von Ich und Selbst nur zu verstehen, wenn auch das Ich als durch die Sozialbeziehung bedingtes Produkt eines Entwicklungsprozesses begriffen wird.“⁶²

Daraus ergibt sich sodann folgende Frage:

„Wie aber sollen das Ich und das Selbst identisch sein, wie es die Tatsache des Selbstbewußtseins bezeugt, wenn das Selbst ständig in Verwandlung begriffen ist, das Ich hingegen unverändert bleibt, was es ist? Hier kehrt das [...] gegen G. H. Mead aufgeworfene Problem der Einheit von Ich und Selbst wieder.“⁶³

Die von Mead gegebene Antwort sieht Pannenberg in einer Inkonsistenz, welche der bei dem jungen Fichte ausgemachten Aporie ähnele:

„Wenn nun aber ich und mein Selbst identisch sind, dann bedeutet der Wandel des Selbst notwendig auch einen Wandel des Ich. Dann erhebt sich freilich die Frage: Wer vollzieht eigentlich diesen Wandlungsprozeß? Das ist genau das Problem, das als Problem durch die Annahme einer dem ganzen Prozeß der Ichentwicklung von Anbeginn an zugrundeliegenden ‚organisierenden Zentralinstanz‘ verdeckt wird.“⁶⁴

Somit steht Mead, mit der von ihm implizit vorausgesetzten organisierenden und einheitsstiftenden Zentralinstanz des Ichs, so Pannenberg, letztlich auch mit seiner Unterscheidung von Ich und Selbst, wobei ersteres das Subjekt und zweiteres das Objekt des Selbstbewusstseins ist, am Schluss wiederum in der idealistischen Philosophie des Selbstbewusstseins, welche in ihrem Versuch eine Einheit von Ich und Selbst zu erklären am prominentesten, wie Pannenberg nicht müde wird zu betonen, bereits bei Fichte ausformuliert worden sei.⁶⁵

⁶² A.a.O., 183.

⁶³ A.a.O., 191.

⁶⁴ A.a.O., 192.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 194.

Welche Funktion hat das Heranziehen der Theorie Meads für Pannenberg? Zwei Knackpunkte sind festzuhalten. Erstens die eingängig ausformulierte Unterscheidung zwischen Ich und Selbst. Zweitens die These, dass das Selbst sozial bedingt ist und damit nicht von dem Ich gesetzt wird, wie Pannenberg es bei Fichte sieht, sodass gewissermaßen der Personenkern nicht in sich abgeschlossen, sondern in prozesshafter Veränderung begriffen ist. In kritischer Auseinandersetzung mit Mead, dieser habe zu wenig erkannt, dass auch das Ich sozial bedingt ist, geht Pannenberg in seiner Argumentation noch einen Schritt weiter; möchte er doch erweisen, dass das Ich in seiner Genese primär aus dem Selbst hervorgeht und somit der ganze Mensch, mit Ich und Selbst, im Werden und Veränderung begriffen ist und dabei auf etwas außerhalb seiner Person bezogen ist. Diese Argumentationsstruktur ist ein wesentliches Element Pannenburgs Votums für eine religiöse Dimension der Personalität, welche im Rahmen des folgenden zweiten Überkapitels zum Transzendenzbegriff als Bezugspunkt näher betrachtet wird. Im Kontext des Ich und Selbst gilt es festzuhalten, dass – hierauf verwies bereits Franz-Josef Overbeck (*1964) – für Pannenberg das Selbstbewusstsein nicht primär vom Ich her zu verstehen sei, „[...] sondern umgekehrt das Ich erst vom Selbst her seine Identität gewinnt [...]“⁶⁶

Die strukturelle Vorordnung des Selbst hat Konsequenzen, welche Pannenberg in Verbindung von Hegels Geistphänomenologie sieht. Darauf verwies Pannenberg selbst in seinem Beitrag zum Stichwort „Person“ in der dritten Auflage von *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* von 1961. Laut jenem Beitrag Pannenburgs habe Hegel Fichtes Gedanken, dass das Selbstbewusstsein nur durch Selbstunterscheidung von einer Außenwelt entsteht, personal reformuliert. Wobei Hegel auf Friedrich Heinrich Jacobis (1743–1819) Formel, vom Du, ohne dass das Ich nicht möglich sei, aufgebaut habe. Und zwar in der Struktur in Parallele zu der Verfasstheit des Menschen als Person, dadurch, dass der Mensch Gott in Person als gegenüber fände. Dies entspräche dem trinitarischen Gottesbegriff, wie er bereits bei Augustin von Hippo (354–430) durch seine Relationalität bestimmt worden sei, insofern, als dass etwa der Vater nur in Bezug zum Sohn Vater sei, der Sohn wiederum ebenso nur in Bezug auf den Vater Sohn sei. Dadurch, dass es nun bei Hegel das Wesen der Person sei, sich selbst an ein Gegenüber hinzugeben und so im andern sich selbst zu gewinnen, habe Hegel durch ein tieferes Verständnis der Person Fichtes Argument, dass Gott nicht Person sein könne, überwunden.⁶⁷

⁶⁶ Overbeck, Franz-Josef, *Der gottbezogene Mensch eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie* Wolfhart Pannenburgs, Münster/Aschendorff 2000, 151.

⁶⁷ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Person, in: Galling, Kurt (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 5, Tübingen ³1961, 231f.

Bei diesem Befund bleibt Pannenberg in seinem Entwurf einer Anthropologie in theologischer Perspektive und seiner Hegelinterpretation nicht stehen. Besonders Gunter Wenz (*1949) arbeitete in seinem Werk *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel* heraus, wie die Rezeption Pannenburgs der Phänomenologie Hegels dessen Entwurf von Ich und Selbst prägte.⁶⁸ Gegenüber dem von Pannenberg bei Fichte ausgemachten abgeschlossenen und absoluten Subjektbegriffs, stellt Pannenberg, in Anlehnung an den französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), den Gedanken heraus, dass Leiblichkeit bei der Begründung des Ichs, dessen Perspektive der Weltwahrnehmung, ein relevanter zu berücksichtigender Faktor ist.⁶⁹ Entscheidend hierbei ist, dass es die Selbstunterscheidung in der Wahrnehmung ist, durch welche sich das Selbstbewusstsein herausbildet. Wenz fasst zusammen:

„Erst wenn er [der Mensch] selbsttranszendent wird und exzentrisch bei der Sache ist, gelangt er zum entwickelten Bewusstsein seiner selbst. Ohne sachliches Weltverständnis kann es kein Selbstbewusstsein gegen, in welchen sich ein Ich als mit sich identisch und von allem unterschieden weiß, was es nicht selbst ist.“⁷⁰

Diese Struktur der Verfasstheit des menschlichen Selbstbewusstseins, bzw. des Menschen schlechthin, sieht Pannenberg erfasst in dem Satz Max Schelers: „Der Mensch ist ursprünglich immer schon beim *andern seiner selbst*.“⁷¹ Es ist also nicht nur das Du, das persönliche Gegenüber, sondern es seien generell Gegenstände der Welt, bei deren Wahrnehmung der Mensch das Andere seiner selbst als anderes wahrnimmt und dabei wiederum er selbst sich seiner selbst als davon Unterschiedenes gewahr wird und damit sein Selbst präsent wird im Anderen seiner selbst.⁷²

Mit der Gefahr der Redundanz, jedoch um Pannenberg im Original dazu zu haben, hier dessen Worte in seiner *Anthropologie in theologischer Perspektive*:

„Menschen sind bei andern ihrer selbst als einem andern. Indem sie sich einem Gegenstand zuwenden, haben sie das Bewußtsein seiner Unterschiedenheit, seiner Andersheit. Dabei wird die Andersheit des Gegenstandes im gleichen Akt sowohl hinsichtlich seiner Differenz von mir selbst als auch von den ihm gegenüber anderen Gegenständen unterschieden, der Gegenstand so in seiner eigentümlichen Bestimmtheit erfaßt. [...] Weil so die Unterscheidung eines gegenständlichen schon Bedingung der Zuwendung zu ihm ist, eben darum kann die Zuwendung zum Gegenstand auf bewußter, wenn auch nur zeitweiliger Abkehr von allem andern beruhen. So

⁶⁸ Vgl. Wenz, Gunther, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2020, bes.: 235–288.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 235.

⁷⁰ A.a.O., 237.

⁷¹ Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 58.

⁷² Vgl. Wenz, Gunther, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2020, 238.

ist gerade das Versunkensein der reinen Sachlichkeit, das Hingegeben sein an eine Sache erst durch das Wissen um das Anderssein der Sache möglich.“⁷³

So führt die sachliche Hingabe, die Hingabe zu einer Sache, zu einem selbst. Hierin besteht nach Wenz die Relevanz der Hegelrezeption Pannenberg, welche insofern Anleihen nimmt an dessen Geistesphänomenologie, als dass sie bei der sinnlichen Wahrnehmung und dem Gegenstandsbewusstsein den Ausgang nimmt.⁷⁴ Erst im Wissen um die Gegenstände ergibt sich das reflexive Wissen von sich selbst, das Selbst, das von sich wissende Ich. Im Unterscheiden ist die bewusste Wahrnehmung gegeben. Ansonsten sei das Ich an und für sich nach Hegel vollkommene Leere, reine Indifferenz und Bestimmungslosigkeit. Erst durch Vermittlung käme das Ich in ein differentes Verhältnis zu sich und der Welt.⁷⁵

Zu dem oben bereits festgehaltenen Umstand, dass nach Pannenberg das Ich erst vom Selbst her seine Identität gewinnt, jenem Sich-in-der-Differenz-Konstituierenden und so Um-sich-selbst-Wissenden, stellt Pannenberg das Sich-Identifizieren als zentrales Moment hinzu. Hierin sieht Pannenberg eine religiöse Dimension der Personalität gegeben. Denn zur Identifikation brauche es immer schon eine vorausgesetzte Vertrautheit mit demjenigen, mit dem Identifikation vollzogen wird.⁷⁶ Aus jener so eingeführten Thematik des Vertrauens will Pannenberg in seinem Entwurf die Einheit von Ich und Selbst herleiten. „So wenig wie die Identität des Individuums als Produkt eines schon vorher in seiner Identität vorhandenen Subjekts zu begreifen ist [– so bei Fichte, nach Pannenberg –], so wenig wird sie als bloße Internalisierung gesellschaftlicher Einschätzungen und Erwartungen verständlich. [...] Für die Identitätsbildung ist [...] unerlässlich das Moment des Sichidentifizierens durch eine momentane Ichinstanz, die ihrerseits erst durch das Sichidentifizieren Dauer gewinnt.“⁷⁷ Dabei dürfe es nach Pannenberg nicht um ein Sich-Identifizieren mit sich selbst gehen, da man sich so wieder in einem Zirkel befände.

Hier nun zieht Pannenberg Thesen der Entwicklungspsychologie von Erik Homburger Erikson (1902–1994) heran, allem voran den von Erikson eingeführten Begriff des „Grundvertrauen“, im Original *basic trust*, als Grundlage aller menschlichen Persönlichkeitsentwicklung.⁷⁸ Das Ich gewänne seine Stabilität im Selbst.⁷⁹ Hier verzichtet Pannenberg die genaue Entstehung

⁷³ Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen ²2011, 59.

⁷⁴ Vgl. Wenz, Gunther, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2020, 240.

⁷⁵ Vgl. a.a.O., 243f. 256.

⁷⁶ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen ²2011, 217–235, hier: 219.

⁷⁷ A.a.O., 218f.

⁷⁸ Vgl. a.a.O., 219.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 221.

näher zu bestimmen, wenn er von einem „[...] wie immer entwickelten oder rudimentären Selbst [...]“ schreibt.⁸⁰ Worauf Pannenberg jedoch näher eingeht ist, dass jenes Grundvertrauen sich auf eine äußerliche Instanz stützt, welche das Selbst zu bergen verspricht. Dieses Vertrauen richte sich zu Beginn des Lebens auf die Eltern, zunächst besonders auf die Mutter. Dieses Grundvertrauen müsse jedoch, in Folge der Wahrnehmung der Begrenztheit der elterlichen Macht uneingeschränkte Geborgenheit zu bieten, abgelöst werden durch eine über menschliche Autorität hinausgehende Instanz, welche in religiöser Erziehung dem Gottesbegriff zukäme; es brauche also eine „religiöse Neuorientierung.“⁸¹ Letztlich ergäbe sich, so nach Pannenberg, die religiöse Thematik bzw. Dimension der Personalität:

„Der Schrankenlosigkeit des Grundvertrauens, die über die Mutter als primäre Gestalt seines Gegenstandes hinaus auf Gott verweist, entspricht sein Bezug auf die Ganzheit des Selbst. Das Grundvertrauen richtet sich in seinem eigentlichen Sinne auf diejenige Instanz, die das Selbst in seiner *Ganzheit* zu bergen und fördern vermag.“⁸²

Diese Herleitung Pannenburgs Begriffs des Ich und Selbst hat drei Konsequenzen:

Erstens erklärt Pannenberg es für das Wesenhafte der Person, dass diese auf etwas anderes bezogen ist und sich erst im Bezug zu einem anderen selbst gewinnt. Dieses Andere leitet Pannenberg so her, dass eine Steigerung auszumachen ist: Zunächst die Differenz in Absetzung mit dem Anderem, unbestimmt als etwas Anderes der allgemeinen Gegenstandswelt; sodann als Selbstunterscheidung von dem Anderen als Subjekt, einem Du; und schließlich geht es um die Angewiesenheit auf etwas außer einem stehenden Transzendenten, auf welches sich das Grundvertrauen hin richtet, gefasst als dem Gottesbegriff. In den Worten Pannenburgs lautet dieses erste Moment:

„Die Konsequenz für das Verständnis des Menschen als Person ist, daß der Mensch sein Wesen sein Selbst, nicht in sich selbst hat und auch nicht aus sich hervorbringt, sondern außer sich hat und erst in Beziehung zum anderen Menschen sein eigenes Wesen findet.“⁸³

Wobei sich schon gezeigt hat, dass Pannenberg in seiner Argumentation nicht beim anderen Menschen stehen bleibt, denn im Kontext des Grundvertrauens bzw. des Urvertrauens, zeige sich, dass die Eltern „[...] nur vorübergehende Repräsentanten derjenigen Wirklichkeit sind, auf die sich das Urvertrauen eigentlich und dauerhaft richtet: der Wirklichkeit Gottes.“⁸⁴

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. a.a.O., 220f. 223f.

⁸² A.a.O., 227.

⁸³ Wolfhart Pannenberg, *Christliche Anthropologie und Personalität* (1975), in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 154.

⁸⁴ A.a.O., 159.

Die zweite Konsequenz, welche in der Ablehnung Pannenberg's der Autonomie einer Ich-Instanz angelegt ist, ist jene, dass das Ich des Menschen keine unveränderliche Instanz der menschlichen Subjektivität ist, sondern immer nur das vorläufige Ergebnis einer Wechselbeziehung zwischen Nicht-Ich und Ich;⁸⁵ insofern das Selbst, welches Pannenberg dem Ich vorausstellt, jeweils in der Selbstunterscheidung zustande kommt. So verbürgt, wie Dirk Ansorge (*1960) feststellt, bei Pannenberg, anders als bei Kant, das humane Ich weder das Person-Sein noch die Identität der Person und hat von sich aus keine Kontinuität; das menschliche Ich ist damit für Pannenberg nicht das Prinzip der Person.⁸⁶ Das Ich hat lediglich „[...] punktuellen Charakter [...] Nicht das Ich setzt sich selbst, wie die Subjektphilosophie des frühen Fichtes annahm, sondern das Selbst integriert das Ich und verleiht ihm erst dadurch Identität.“⁸⁷

Drittens und letztens stellt sich nun aber bei Pannenberg die Frage, worin nun dann die Integrität der Person gegeben ist, bzw. wodurch ihre Identität zustande kommt. Dies ist im Folgenden, im dritten Hauptteil dieser Arbeit, im Kontext der Lebensgeschichte behandelt. Denn wie sich zeigen wird, gibt es bei Pannenberg keinen im eigentlichen Sinne statischen, in sich im Diesseits abgeschlossenen Personenbegriff; sondern einen Personenbegriff, welcher immer im Werden begriffen ist. So kann Pannenberg sagen: „Es gibt keine Garantie dafür, daß dieses Ich immer dasselbe ist, es sei denn durch die Selbigkeit des Selbst, die wir durch die Geschichte unserer Identitätsbildung erwerben.“⁸⁸ Daher verstünde sich das Wort „Person“ immer auf das ganze Leben eines Individuums, auf eine noch unabgeschlossene Totalität der jeweils einmaligen individuellen Lebensgeschichte.⁸⁹ „Das Ich verdankt seine Stabilität erst der Identität des Selbstseins, die im Prozess der Identitätsbildung gewonnen wird.“⁹⁰

Daraus ergibt sich bei Pannenberg folgende Formel seines Personenbegriffs, welche Pannenberg wortgleich sowohl in seiner *Anthropologie in theologischer Perspektive* als auch in seinem Aufsatz *Person und Subjekt*, welcher zweimal veröffentlicht wurde, bringt:⁹¹

⁸⁵ Vgl. Ansorge, Dirk, Gnade, Ich-Identität und Freiheit im Disput zwischen Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröpper, in: Wenz, Gunther (Hrsg.), Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenberg's Anthropologie, Göttingen 2022, 225.

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 226.

⁸⁷ Pannenberg, Wolfhart, Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 18/2 (1976), 143.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 143f.

⁹⁰ Pannenberg, Wolfhart, Der Mensch als Person (1986), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 168.

⁹¹ Der Aufsatz *Person und Subjekt*, wurde hier nach der 1976 erschienen Version in der *Neuen Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* herangezogen. Der Artikel wurde 1980 von Pannenberg

„Person ist die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich, in der Beanspruchung unseres Ich durch unser wahrhaftes Selbst und im vorwegnehmenden Bewußtsein unserer Identität.“⁹²

Zusammenfassend ist somit für diesen ersten Abschnitt der vorliegenden Arbeit festzuhalten, dass Pannenberg mit seinem Personenbegriff versucht eine, von ihm in vorausgegangenen Ich-Psychologien gesehene, Zirkelsetzung des Ichs zu überwinden. Dabei geht es ihm nicht zuletzt darum einen relationalen Personenbegriff zu etablieren bzw. wieder aufzunehmen, sondern auch darum eine abgeschlossene Subjektivitätstheorie zum Umgehen; wobei es ihm als Nebenprodukt möglich erscheint das Postulat eines personalen Gottesbegriffs wieder plausibel zum Machen. In Anschluss an Mead nimmt Pannenberg weiters eine Unterscheidung von Ich und Selbst vor. Er führt dabei das Ich auf das Selbst zurück. Womit das Selbst, als sozial bedingte Größe, dem Ich vorgeordnet wird. Dabei nimmt Pannenberg Anleihen bei Erikson und dessen Begriff des Grundvertrauens als Basis der Möglichkeit der Selbstidentifikation. Wobei jene Identifikation nach Pannenberg nun nicht eine Selbstidentifikation von dem Ich mit dem Selbst ist. Sondern nach seinem Entwurf richtet sich das Grundvertrauen auf eine Instanz, die das Selbst birgt. Hierbei führt Pannenberg einen Bezugspunkt außerhalb des Individuums ein, den er mit dem Gottesbegriff identifiziert und somit einen Bezugspunkt für Transzendenz in sein Gebäude der Verfasstheit der Person einbaut; was im Folgeabschnitt näher bestimmt wird. Ebenso im dritten Teil dieser Arbeit weiter dargelegt, führt Pannenberg mit seiner Fassung des Personenbegriffs die Lebensgeschichte, den Prozess der Identitätswerdung, als konstitutiv ein, sodass Personsein, immer ein im Werden begriffen sein ist, wenngleich in der Antizipation bzw. vorweggenommen angenommen Anteilhabe an der eigenen Identität.

II. Der Transzendenzbegriff als unabdingbarer Bezugspunkt

II.1. Die Exzentrizität des Menschen als Anknüpfungspunkt

Es zeigte sich, dass bei der von Pannenberg aufgenommenen und weiterentwickelten Theorie Meads vom Selbst und Ich, der Mensch im Werden seines Selbstbewusstseins, bei der Herausbildung des Ichs und Selbst, als zweier Kernmomente seiner Person, auf etwas außer sich angewiesen ist. Jenes vermeintlich zunächst rein anthropologische Postulat weitet

nochmal in seinem zweiten Band von *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* herausgegeben.

⁹² Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen ²2011, 233. Sowie: Ders., Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 18/2 (1976), 144. Und ebenso in: Ders., Person und Subjekt, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 1980, 92.

Pannenberg aus, zu einer theologischen Verfasstheit des Menschen; sozusagen dessen Anknüpfungspunkt an ein transzendentes Absolutes.

Dabei geht Pannenberg von einer Argumentation der Sonderstellung des Menschen aus, welche er in kritischer Auseinandersetzung mit dem Behaviorismus einführt und schließlich mit Thesen der philosophischen Anthropologie in seinem Gebäude fundiert. Wobei bei Pannenberg die Kernbegriffe bzw. Schlagworte „Weltoffenheit“ in Anschluss an Max Scheler bzw. „Exzentrizität“ in Anlehnung an Helmuth Plessner ins Feld führt. Die Entscheidung mit dem Behaviorismus, und damit mit der Thematisierung der menschlichen Sonderstellung in der Natur von empirischen Beobachtungen aus zu beginnen, nimmt Pannenberg vor dem Hintergrund des Verlustes der Plausibilität metaphysischer Glaubenssätze in der Moderne:

„Auch eine an dieser Sonderstellung [des Menschen in der Natur] interessierte Auffassung kann heute nicht mehr mit den Argumenten der alten Seelenmetaphysik für sie eintreten, sondern muß sich ebenfalls auf die leiblichen Bedingungen und Eigenarten menschlichen Verhaltens berufen.“⁹³

Allerdings stößt der argumentative Schluss von John B. Watson (1878–1958), welcher als Urvater des Behaviorismus gilt, dass das Verhalten des Menschen ohne Berufung auf ein Bewusstsein – ebenso wie beim Tier, und somit auf einer Ebene mit dem Tier – erforscht werden könne, auf Widerstand und Kritik von Seiten Pannenburgs. Zwar hätten die bekannten Experimente zur Konditionierung von Ivan P. Pawlow (1849–1936) gewisse Verhaltensgewohnheiten erklären können, waren aber nicht in der Lage die ganze Komplexität des menschlichen Verhaltens abzudecken. Die an Pavlovs Beobachtungen anschließende Idee, etwa von Burrhus F. Skinner (1904–1990), welcher ebenfalls dem Behaviorismus zuzuordnen ist, dass in letzter Konsequenz der Mensch nicht fundamental verschieden ist von den Tieren, lehnt Pannenberg ab, unter dem Verweis darauf, dass Grenzen des Behaviorismus zum Argument für die Sonderstellung des Menschen herangeführt werden konnten.⁹⁴

Bereits der ganz auf dem Boden der empirischen Beobachtung arbeitende Verhaltensforscher Konrad Lorenz (1903–1989) habe, ähnlich wie Kant transzendental apriorische Strukturen des menschlichen Seins formuliert, indem er angeborene Verhaltensschemata von Tieren postuliert habe; wobei Lorenz jedoch empirisch-biologisch argumentierte. Die Frage sei nun, inwiefern der Mensch objektiv nachvollziehbare Strukturen in seiner Verfasstheit habe, welche ihn nun von allen Tieren unterscheide.⁹⁵

⁹³ Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 27.

⁹⁴ Vgl. a.a.O., 26–29.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., 29–32.

Hier nun zieht Pannenberg als Gewährsmann die philosophische Anthropologie hinzu. Sie gehe zwar gemeinsam mit dem Behaviorismus von dem Grundsatz aus, den Menschen von seiner Körperlichkeit her zu deuten, also von seinem beobachtbaren Verhalten aus, unterscheide sich aber darin, dass sie dem Menschen eine Sonderstellung in der Natur zugestehe.⁹⁶ Ihre Vertreter erhalten sowohl in *Anthropologie in theologischer Perspektive*, als auch in dem 1996 erschienen Werk Pannenburgs *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte* eigene Kapitel.⁹⁷ Dabei zeichnet Pannenberg eine Entwicklung in drei Schritten: von Max Scheler, zu Arnold Gehlen bis hin zu Helmuth Plessner, welche jedoch nicht der Chronologie des geschichtlichen Wirkens dieser drei Denker entspricht. So verarbeitet etwa Gunther Wenz (*1949) in seiner Darlegung der Bedeutung jener drei Anthropologen in der historisch gegebenen Reihenfolge: Scheler zuerst, dann Plessner und zuletzt Gehlen;⁹⁸ wobei zu beachten ist, dass sich jene drei in ihrem Wirken überschneiden. Jedenfalls teilen sie alle zusammen, nach Pannenberg, die Beobachtung, dass der Mensch im Unterschied zu den Tieren nicht primär Instinkt gesteuert ist. Dieses so begründete Postulat einer Sonderstellung des Menschen, eine Besonderheit der *conditio humana*, der menschlichen Verfassung, zeigt sich bereits in den von Pannenberg zitierten Werken der drei:⁹⁹ Scheler 1928 mit *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gehlen 1940 mit *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Natur* und, etwas abweichend, schließlich Plessner 1964 mit dem Titel *Conditio Humana*, welchem das Hauptwerk Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, von 1928, voranging. In der Beschreibung des Phänomens der Hemmung der Instinkte der Menschen sind sich die Entwürfe aller drei nicht unähnlich, woraus ihre gemeinsame Zurechnung zu einer philosophischen Strömung resultiert. Was jedoch den Unterschied macht, ist die Argumentation der Begründung und die Rückführung jenes Phänomens auf eine bestimmte Ursache.

Ersterer, Scheler, habe auf die Figur des noch auf die griechische Antike zurückgehenden Dualismus von Leib und Seele zurückgegriffen. Dem Menschen ist nach Scheler, so Pannenberg, der „Geist“ inne, welcher sich als Hemmung der instinktgeleiteten Triebimpulse manifestiere. Dieser Geist erlaube es dem Menschen eine Distanz gegenüber sich selbst einzunehmen und so im Unterschied zu den Tieren, welche umweltgebunden seien, „weltoffen“

⁹⁶ Vgl. a.a.O., 33.

⁹⁷ Vgl. a.a.O., 32–43. 57–72; Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 337–345.

⁹⁸ Vgl. Wenz, Gunther, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2020, 185–209.

⁹⁹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 338f. 343.

zu leben. Der Geist nun, der diese „Weltoffenheit“ ermögliche, gründe nun seinerseits in der Darstellung Schelers nach Pannenberg im „obersten Seinsgrund“ selbst,¹⁰⁰ sodass die Sonderstellung des Menschen bei Scheler unmittelbar auf einen Gottesgedanken bezogen ist, bzw. dieser in dessen Argumentation auf Gott zurückgeführt wird.¹⁰¹

Demgegenüber sei zweiterer, Gehlen, darum bemüht gewesen rein deskriptiv und immanent jenes Phänomen der von ihm ebenso wahrgenommenen Weltoffenheit zu fassen.¹⁰² Gehlen prägt den Begriff vom Menschen als „Mängelwesen“. Mag der Begriff des Mangels eine Konnotation mit Schwäche hervorbringen, so zeigt sich jedoch bei Gehlen, dass der Mensch jenen Mangel im Zuge einer Kompensationsleistung letztlich in eine Stärke verwandelt. Und hier ist bereits ein für Pannenberg wesentlicher Unterschied zu Scheler auszumachen. Es ist der Mensch, der handelt. Nicht ein wie auch immer gearteter Geist, göttlichen Ursprungs, der in dem Menschen wirkt. Dies erläutert Pannenberg folgendermaßen: Zunächst, hier erscheinen Scheler und Gehlen deckungsgleich, ist der Mensch durch Instinkthemmung ausgezeichnet. Beide treten dadurch bedingt aus sich selbst heraus und gewinnen Distanz zu sich selbst. Doch, darin besteht der Unterschied zu Scheler, ist jene Abstandnahme keine Tugend der Hemmung primitiver Triebe bei Gehlen, sondern eine Leistung des Menschen aus der Not heraus; aufgrund der fehlenden Filterung der Impulse durch Sinnesorgane auf das Instinktwichtige. Der Mensch nutze jenen „Antriebsüberschuss“, ob der Überforderung durch fehlende Ausrichtung, zu der Schaffung einer Symbolwelt in seiner Wahrnehmung, mit Sprache und Kultur, in welcher er sich Ordnung schafft und findet. Der handelnde Mensch bewältigt so die Welt. Religion und Gott, welcher bei Scheler noch Begründung der menschlichen Verfasstheit sind, sind nun als Teil der Kultur bei Gehlen lediglich Nebenprodukt der menschlichen Weltbewältigung.¹⁰³ Pannenberg lehnt Gehlens Darlegungen in einem ihm zentralen Punkt ab. Es stelle sich bei Gehlens Darlegung eine unbeantwortete Frage. Während bei Scheler, so Pannenberg, der „Geist“ und dessen Hemmung der menschlichen Triebe „[...] die Frage nach einer hemmenden Instanz nahelegt, zieht Gehlen dabei den neutralen Ausdruck ‚Hiatus‘ vor. So spricht er [Gehlen] von einem Hiatus, einer Kluft, zwischen Wahrnehmung und Antrieben.“¹⁰⁴ Der Begriff Hiatus erkläre jedoch nichts, sondern benenne lediglich eine argumentative Lehrstelle. An anderer Stelle verweist Pannenberg auf jenen bei Gehlen ausgemachten Hiatus

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 337–339.

¹⁰¹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 34.

¹⁰² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen 1996, 339.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 339–341.

¹⁰⁴ Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 37.

folgendermaßen: „[...] Gehlen [beschränke] sich auf die deskriptive Feststellung, es bestehe beim Menschen ein Bruch, ein Hiatus, zwischen Antriebssystem und Gegenstandswahrnehmung, darum auch zwischen Antrieb und Handlung.“¹⁰⁵ Diese deskriptive Beschreibung erkläre aber nicht wie es zu jenem Hiatus kommt. Gehlen führe die Verfasstheit des menschlichen Individuums zur Gänze auf dessen Handeln zurück; sodass sich dieses praktisch selbst erschafft. Dahinter verbirgt sich für Pannenberg erneut Gedankengut des jungen Fichtes, mit der darin bestehenden Zirkel-Aporie:

„Gehleins Auffassung vom Menschen als ‚handelndes Wesen‘ hat ihre Wurzeln beim frühen Fichte, der die Welt des Erfahrungsbewußtseins aus ‚Tathandlungen‘ des Ich hervorgehen lassen wollte. Bei der Übertragung dieses Gedankens auf das zunächst durch Mängel charakterisierte Naturwesen Mensch hat Gehlen sich jedoch kaum die Frage gestellt, wodurch ein solches Wesen eigentlich handlungsfähig wird, wodurch es zu seiner Umgebung und zu sich selbst ‚Stellung nehmen‘ kann.“¹⁰⁶

So kommt Pannenberg in seinem Argumentationslauf drittens zu Helmuth Plessner, da der Verweis Gehleins auf einen Hiatus für Pannenberg unbefriedigend blieb. Zwar habe Gehlen die Handlungsfähigkeit des Menschen gut beschrieben, jedoch dessen Voraussetzung unterbelichtet gelassen. Plessner nimmt nach der Darstellung Pannenburgs eine Mittelposition zwischen Gehleins Versuch einer rein deskriptiven, immanent und empirisch begründeten Anthropologie und Schellers metaphysischem Ansatzes des Geistes zur Erklärung der Sonderstellung des Menschen ein.

Wie bereits angedeutet, unterscheidet sich auch bei Plessner der Mensch von Pflanzen und Tieren, erscheint so als nicht umweltfixiert, sondern weltoffen. Jedoch betont Plessner die Grenzen jener Weltoffenheit, aufgrund der Leiblichkeit des Menschen.¹⁰⁷ Plessners Leitbegriff ist jener der „exzentrischen Positionalität“,¹⁰⁸ welcher jedoch von Pannenberg als „Exzentrizität des Menschen“ aufgenommen wird.¹⁰⁹ Gunther Wenz fasst die Bedeutung jener exzentrischen Positionalität folgendermaßen prägnant zusammen: „Der Mensch nimmt in der Welt eine begrenzte Position ein und ist selbstzentriert; er transzendiert aber zugleich Selbst und Welt und weist von seinem Wesen her über alle Grenzen hinaus, die ihm gesetzt sind.“¹¹⁰ Nach

¹⁰⁵ Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 340.

¹⁰⁶ A.a.O., 341.

¹⁰⁷ Vgl. Wenz, Gunther, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2020, 196.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., 197.

¹⁰⁹ Zu dem Wortgebrauch von „Exzentrizität“ bei Pannenberg siehe etwa: Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 60f; sowie: Ders., *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 343.

¹¹⁰ Wenz, Gunther, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2020, 197.

Pannenberg geht es Plessner dabei um die Verfasstheit des menschlichen Selbstbewusstseins, dass Plessner, und hier sieht Pannenberg eine empirische Rückversicherung, welche bereits bei der Konstruktion des Selbst nach Mead zu Tage trat, leiblich bedingt sähe.¹¹¹ Pannenberg sieht in dieser Berücksichtigung auch den Anknüpfungspunkt zwischen Gehlen und Plessner, wenn er schreibt: „Die ‚Weltoffenheit‘ des Wahrnehmungslebens und ihre von Gehlen herausgearbeiteten Bedingungen in der Instinktreduktion dürften also schon zu den Voraussetzungen der von Plessner beschriebenen exzentrischen Position des Menschen gehören.“¹¹² Zugleich sei Plessner die Korrektur an Gehlens Handlungsbegriffs gelungen, welcher problematisch sei: „Denn Handeln setzt eine Einheit als handelnd vorzustellendes Subjekts voraus, und auf die Schwierigkeit dieser Voraussetzung weisen die Ausführungen Plessners zur Gebrochenheit des auf der Exzentrizität beruhenden Selbstverhältnisses hin.“¹¹³ Zwar habe Plessner den bereits von Gehlen ausgemachten Hiatus ebenso nicht klären können; habe aber die Konsequenzen jener Exzentrizität des Menschen, seiner exzentrischen Position mit drei von ihm aufgestellten anthropologischen Grundgesetzen auf den Punkt gebracht, welche er 1928 in seinem Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* ausformulierte:¹¹⁴

Erstens, das Gesetz der „natürlichen Künstlichkeit“,¹¹⁵ welches nach Pannenberg paradoxerweise besagt, dass der Mensch sich zu dem, was er schon ist, erst machen muss.¹¹⁶ Dies würde jedoch bedeuten, dass Pannenberg bei seiner Interpretation Plessners, den, von ihm bei Gehlen abgelehnten, Handlungsbegriff aufnimmt. Der Pannenbergsspezialist Gunther Wenz gibt jenes Gesetz Plessners hingegen so wieder, dass der Mensch, bei Plessner, „[...] als exzentrisch organisiertes Wesen durch Selbst- und Weltkultivierung zu demjenigen werden muss, worauf er von seiner körperlichen Natur her angelegt ist.“¹¹⁷ Diese Formulierung passt sich besser ein, in das ansonsten von Pannenberg stark gemachte Prinzip, dass der Mensch in seinem Sein immer im Werden begriffen ist und daher als im Werden begriffen zu begreifen

¹¹¹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 342.

¹¹² A.a.O., 344.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., 344f.

¹¹⁵ Vgl. Wenz, Gunther, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2020, 201.

¹¹⁶ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 344.

¹¹⁷ Wenz, Gunther, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2020, 201.

sei, und nimmt der Formulierung „sich zu etwas machen, das man schon ist“ ihren paradoxen Klang, bzw. macht deren Intention im Argumentationsgebäude Pannenberg's eindeutig.

Zweitens geht Pannenberg auf das Gesetz der „vermittelten Unmittelbarkeit“ ein,¹¹⁸ nachdem, so Pannenberg, „[...] alle Unmittelbarkeit menschlichen Lebensvollzuges schon vermittelt ist durch die reflexive Distanz zum eigenen Sein.“¹¹⁹

Das dritte von Plessner formulierte Gesetz, sei jenes des sogenannten „utopischen Standorts“.¹²⁰ Hierbei geht es, nach Pannenberg, um ein dem Menschen zumindest implizites Wissen von Gott. Dieses Wissen ergäbe sich durch das Bewusstsein der Zufälligkeit und Kontingenz des eigenen Daseins und um das Phänomen der Distanz sich selbst gegenüber. Es sei der Gottesgedanke, der hier dem Menschen halt böte. Zwar könne sich der Mensch auch gegen den Gottesgedanken wenden, doch bestünde nach Plessner für Pannenberg „[...] eine ‚Wesenskorrelation‘ zwischen der exzentrischen Positionsform und Gott als dem absoluten, weltbegründenden Sein.“¹²¹ Gerade diese dritte Konsequenz sei besonders wichtig für eine theologische Anthropologie, nach Pannenberg. Und tatsächlich bietet sich hierin der Anknüpfungspunkt für einen Transzendenzbezug in Pannenberg's Anthropologie.

Demnach stünden sich Scheler und Plessner nahe, insofern sie mit ihren Begriffen der Weltoffenheit bzw. Exzentrizität eine Tür zum Gottesgedanken offenhielten, wenn nicht sogar explizit einen Gottesbezug des Menschen, ganz eindeutig bei Scheler's Geistbegriff, herstellten. Hierin liegt für Pannenberg die Wichtigkeit der philosophischen Anthropologie, denn sie münden in ihren Darlegungen, von empirischen Beobachtungen kommend, bei einem Anknüpfungspunkt, der den Gottesgedanken als konstitutiv für die menschliche Existenz herausarbeitet. Und zwar in einer Weise, die nach Pannenberg, auch in der Moderne plausibel und anschlussfähig sei. So kommt Pannenberg schon früh in *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* zu dem Schluss:

„Die unendliche Angewiesenheit des Menschen auf ein unbekanntes Gegenüber hat sich uns nun als der Kern des etwas vagen Ausdrucks Weltoffenheit herausgestellt. Damit ist freilich kein theoretischer Beweis für die Existenz Gottes geführt. Es hat sich aber gezeigt, daß der Mensch rein durch seinen Vollzug seines Lebens ein Gegenüber voraussetzt, auf das er unendlich angewiesen ist, ob er es weiß oder nicht. Es hat sich ferner gezeigt, daß diese Voraussetzung für ein Verständnis der grundlegenden biologischen Struktur des Menschseins unumgänglich ist,

¹¹⁸ Vgl. ebd.

¹¹⁹ Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 344.

¹²⁰ Vgl. Wenz, Gunther, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2020, 201.

¹²¹ Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 345.

sobald man sich nicht mit der vagen Bezeichnung Weltoffenheit zufrieden gibt, sondern wissen will, was damit gemeint sein kann.“¹²²

Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern Scheler und Plessner, nach dieser Darstellung, noch dem Anspruch naturwissenschaftlicher Argumentation gerecht bleiben, und nicht, indem sie den rein deskriptiven Bereich verlassen und mit dem Verweis auf Transzendenz nicht vielmehr ganz den Boden der Anthropologie verlassen haben und zur Gänze im Bereich der Philosophie landen. Tatsächlich wirft Gehlen genau dies seinen beiden Vorgängern vor. Denn der philosophische Leitgedanke der sogenannten philosophischen Anthropologie ist, nach Gehlen, die dezidierte Absage metaphysischer Erklärungsmodelle der menschlichen Verfasstheit. Eine solche metaphysisch geprägte Anthropologie mündet aber nach Gehlen immer in ontologischen, also sich auf das Weltganze beziehenden Aussagen. Dies genau ist bei Scheler ganz deutlich der Fall, aber auch noch bei Plessner. Damit seien in Konsequenz die als Urväter der philosophischen Anthropologie bekannten, Scheler und Plessner, gar keine Anthropologen gewesen. Denn sie hätten ihre Lehre vom Menschen letztlich auf Metaphysik statt auf Beobachtungen der empirischen Naturwissenschaften gestellt.¹²³

Pannenberg, ganz im Gegenteil zu Gehlens Einschätzung, stützt sich auf Plessners anthropologische Darlegungen, da er darin die Möglichkeit sieht auf naturwissenschaftlicher Basis, in der Moderne, im Dialog mit anderen Wissenschaften als der Theologie, anschlussfähig und fundiert für die Notwendigkeit der Thematisierung von Transzendenz, genauer des Gottesgedankens, einzustehen. Ein ontologischer Schluss, der das ganze Sein des Menschen beantwortet; der in einem ersten Schritt zumindest die grundlegende Struktur der Verfasstheit des Menschen beschreibt, ist sogar für Pannenberg ohne Verweis auf Religiosität unmöglich. In seinem anthropologisch-theologischen Hauptwerk *Anthropologie in theologischer Perspektive*, hält Pannenberg diese seine Überzeugung in Anschluss an Scheler und insbesondere Plessner fest:

„Beide [Scheler und Plessner] waren der Meinung, daß die Wesensstruktur der menschlichen Lebensform die religiöse Thematik impliziere. So gehört nach Scheler der Umgang mit der göttlichen Wirklichkeit ‚ebenso konstitutiv zum *Wesen* des Menschen wie sein Selbstbewußtsein und sein Weltbewußtsein‘. Religion tritt nicht erst sekundär zum weltoffenen Verhalten hinzu, sondern ‚in eben demselben Augenblicke‘, da diese Verhaltensform entstand, ‚mußte der Mensch auch sein Zentrum irgendwie außerhalb und jenseits seiner Welt verankern‘. [...] In der Orientierung zum Gegenstand hin, in seinem Sein beim andern als einem andern, erweist sich der Mensch als exzentrisch im Sinne Plessners.“¹²⁴

¹²² Pannenberg, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁷1985, 11.

¹²³ Vgl. Wenz, Gunther, Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel, Göttingen 2020, 203.

¹²⁴ Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen ²2011, 63.

Worin besteht nun bei Pannenberg die „religiöse Thematik“ bzw. das Zentrale der Religion, welche nicht erst sekundär zum Verhalten des Menschen hinzuträte? Entscheidende Näherbestimmungen in zwei Aufsätzen, mit den bezeichnenden Namen *Macht der Mensch die Religion, oder macht die Religion den Menschen?*,¹²⁵ von 1980, und *Religion und menschliche Natur*,¹²⁶ von 1986.

In ersterem der zwei Schriften setzt Pannenberg damit an, dass, nach Niklas Luhmanns (1927–1998) Definition von Religion als Kontingenzbewältigung, Religion primär als ein Handeln zu verstehen sei.¹²⁷ Dagegen plädiert Pannenberg dafür, dass der Religionsbegriff sich auf Erfahrungen bezieht, die gerade nicht auf Handlungen zurückgebracht werden können.¹²⁸ Denn der zur Kontingenzbewältigung benötigte Sinn, würde sich durch die Rückführung auf menschliches Handeln nicht halten lassen. Pannenberg schreibt: „Die als Kontingenzbewältigung bezeichnete Funktion im Gesellschaftssystem aber kann nur erfüllt werden, wenn Religion noch etwas anderes als Kontingenzbewältigung ist, eben ‚Repräsentation ewiger Wahrheit‘. Insofern richtet sich das religiöse Bewußtsein auf einen ‚Sinn‘, der dem Handeln vorausgeht.“¹²⁹ Daher dürften „[...] jene ‚ewigen Wahrheiten‘ der Religion wohl nicht selber wieder als Ergebnis menschlicher *Sinnstiftung* verstanden werden, weil sie damit als ein Handlungsprodukt aufgefaßt werden würden, und das würde den Begriff der Religion aufheben, demzufolge der Mensch sich in ihr von göttlicher Wirklichkeit und göttlichem Handeln her versteht.“¹³⁰

Neben der Dimension der Sinnstiftung, sei aber, nach Pannenberg, Religiosität auch ein, wenn nicht das zentrale, Element, welches den Menschen von den Tieren unterscheidet.¹³¹ Wobei die religiöse Thematik in dem wissenschaftlichen Diskurs, nach Pannenberg, in dreierlei Weise beurteilt werden, wie er in *Religion und menschliche Natur* herausstellt:

Erstens gäbe es die Position, nach welcher Religion letztlich Illusion sei und auf eine bestimmte Funktion für den Menschen zurückgeführt werden könne; zum Beispiel als Erklärung einer

¹²⁵ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Macht der Mensch die Religion, oder macht die Religion den Menschen?* (1980), in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 254–259.

¹²⁶ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Religion und menschliche Natur* (1986), in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 260–270.

¹²⁷ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Macht der Mensch die Religion, oder macht die Religion den Menschen?* (1980), in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 254.

¹²⁸ Vgl. a.a.O., 255.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Religion und menschliche Natur* (1986), in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 260.

Vorform des abstrakten Denkens des sich noch in Entwicklung befindlichen primitiven Menschengeschlechts.¹³²

Zweitens, bezüglich der Religion gäbe es die Ansicht, dass diese eine Randerscheinung sei, in der „[...] sich eine Grundstruktur menschlicher Wirklichkeit äußert, die in anderer rein profaner Sprache beschreibbar ist.“¹³³ Als Beispiel für jene Anschauung nennt Pannenberg explizit Plessner, sodass dieser, nach Pannenburgs Dafürhalten, kaum Gehlens Vorwurf, metaphysisch zu argumentieren, gerecht wird:

„Ein Beispiel dafür ist Helmuth Plessner, der die Eigenart des Menschen durch den Begriff der exzentrischen Lebensform bestimmt hat. Sie besteht darin, daß der Mensch seinen Standort außerhalb seiner selbst nehmen und von daher zu sich selber Stellung nehmen kann. Deshalb hat der Mensch Selbstbewußtsein. Weil nun aber der Mensch vermöge seiner exzentrischen Lebensform sich von jedem bestimmten Erfahrungsinhalt und Verhalten distanzieren kann, ist er auf ‚ein offenes, überschießendes Plus‘ bezogen: ‚Nur ein Äußeres bildet zu dieser Aufgebrochenheit das Gegenwicht und gibt ihm entsprechenden Rückhalt, ein Äußeres an Macht und Hoheit‘. Religion wird hier nicht zur Illusion erklärt, aber auch nicht als konstitutiv für die Struktur des menschlichen Lebensvollzugs selber betrachtet.“¹³⁴

Die dritte und letzte Einschätzung der Religion sei nun, dass sie eine Übergangserscheinung der Menschheitsentwicklung ist. Für diese Position gilt, dass der aufgeklärte Mensch keine Religion mehr braucht. Theologie könne demnach letztlich durch Soziologie ersetzt werden.¹³⁵

Diese drei von Pannenberg rekonstruierten Auffassungen haben alle eines gemeinsam. Sie gehen davon aus, dass der Mensch immer schon profan strukturiert war, „[...] wie der heutige Humanwissenschaftler ihn sieht. Nur produziert er außerdem religiöse Vorstellungen, sei es als Korrelat seiner ins Unbestimmte ausgreifenden Selbsttranszendenz, sei es als Vorform säkularer Begriffsbildung [...].“¹³⁶ Diese Einschätzung der Religion lehnt Pannenberg entschieden ab. Vielmehr sei eine solche säkulare Sicht der Dinge in der Menschheitsgeschichte erst sehr spät aufgetreten und somit käme eher der Religionskritik, denn den von alters her bestehenden Überzeugungen, die Aufgabe zu sich zu legitimieren. Mehr noch, Pannenberg unterstellt sogar, dass die Loslösung von der religiösen Thematik, womöglich mit einer Verdrängung eines für den Menschen Wesentlichen einhergeht. Dabei geht Pannenberg sogar so weit, suggestiv zu fragen, ob „[...] nicht die Verdrängung der religiösen Dimension menschlichen Erlebens [...] zerstörerische Folgen haben [könnte]?“¹³⁷ In der Tat suggestiv,

¹³² Vgl. ebd.

¹³³ Vgl. ebd.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., 261.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ A.a.O., 265.

denn auf diese Frage, bringt Pannenberg von ihm ausgemachte Anzeichen vor, welche diese seine Vermutung bestätigen würden. Dabei geht es zentral um zwei Punkte:

Erstens, das Phänomen der Entfremdung und Sinnleere in säkularen Gesellschaften:

„[...] Entfremdung und Sinnleere. Beides hängt eng miteinander zusammen. Entfremdung bedeutet zunächst, daß der Mensch bestimmte Bereiche seiner Lebenswirklichkeit nicht in sein Identitätsbewußtsein integrieren kann Sie bleiben ihm fremd. Eben diese Bereiche erscheinen dann auch als sinnlos. Der Mensch bedarf aber einer sinnvollen Ordnung seiner Lebenswelt, und zwar eines Sinnes, den nicht erst er selbst den Dingen gibt und der folglich nach Belieben auch ganz anders beschaffen sein könnte. Gerade die Beliebigkeit und Austauschbarkeit von Sinnggebung ist Ausdruck dafür, daß die moderne, säkulare Lebenswelt von sich aus keinen Sinn hat, der menschlicher Willkür vorgegeben wäre als Maßstab menschlichen Verhaltens und in der Ordnung der Welt zur Darstellung käme. Von daher kann dann das Gefühl entstehen, daß das Leben überhaupt sinnlos ist.“¹³⁸

Daraus folge Zweitens ein Legitimitätsproblem; welches letztlich zu einer Gefährdung der politischen Ordnung der Gesellschaft führe. Denn die Emanzipation der säkularen Lebenswelt von ihren kulturgeschichtlich religiösen Wurzeln, führe aufgrund des damit einhergehenden Legitimitätsverlust zu Instabilität. Diese Instabilität müsse nicht sogleich zutage treten, wohne jedoch einer Gesellschaftsordnung, die ihre Rechtmäßigkeit nicht mehr auf einer gemeinsam geteilten Weltanschauung aufbaut, latent inne. Denn wenn die Rechtsordnung nur von Menschen gemacht ist und durch „relativ zufällige Mehrheiten“ änderbar sei, dann würde der Anspruch der Rechtsordnung auf den einzelnen Staatsbürger fraglich.¹³⁹ Die Ablösung des modernen Staates von der Religion als Maßstab seiner Ordnung führe in der Folge nach Pannenberg „[...] zur Unglaubwürdigkeit des Rechtes politischer Herrschaft überhaupt. Das ist der Legitimitätsverfall des säkularen Staates, aber auch anderer Institutionen der säkularen Gesellschaft.“¹⁴⁰

Diese in letzter Konsequenz sehr düstere Einschätzung Pannenburgs von säkularen Organisationsformen menschlichen Zusammenlebens geht sogar so weit, dass er die Frage stellt, „[...] wie lange eine säkulare Gesellschaft überleben kann, die sich von ihren religiösen Wurzeln gelöst hat.“¹⁴¹ Das Phänomen der Religion jedenfalls würde niemals verschwinden oder untergehen; zumindest die Weltreligionen nicht, da gerade sie „[...] von der Erfahrung des Scheiterns und Untergangs der Herrschaftssysteme dieser Welt [...]“ leben würden; daher gälte letztlich „[...] daß der Mensch nicht ohne verpflichtenden Sinn leben kann, bedeutet letzten Endes, daß er nicht ohne Religion leben kann.“¹⁴²

¹³⁸ A.a.O., 265f.

¹³⁹ Vgl. a.a.O., 266.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ A.a.O., 268.

¹⁴² Ebd.

Doch nicht nur bei dem Postulat einer Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung insgesamt, sondern auch schon die Gefahr der mangelnden Entfaltung des Einzelnen kann bei Pannenberg Folge fehlender Religiosität sein, er spricht von „Verkümmern in der seelischen Entwicklung.“¹⁴³ In diesem Kontext greift Pannenberg auf die Verfasstheit menschlichen Grundvertrauens zurück; wie bereits oben thematisiert, mit der für Pannenberg gegebenen Stellvertreterrolle der Mutter, welche bei ihm gleichsam den Platz Gottes in der kindlichen Entwicklung einnimmt.¹⁴⁴ Es bedürfe nach Pannenberg „[...] zur Erhaltung jenes unbegrenzten Vertrauens – das für die gesunde Persönlichkeitsentwicklung so wichtig ist – der religiösen Erziehung. Die religiöse Erziehung überträgt das unbegrenzte Vertrauen des Kindes von der Mutter und den Eltern auf den Gegenstand, der immer schon für ein solches uneingeschränktes Vertrauen der einzig angemessene ist, nämlich auf Gott.“¹⁴⁵

Die Zusammenschau der von Pannenberg angesammelten Indizien, welche einen Anknüpfungspunkt des Transzendenten in der Grundsituation menschlicher Existenz verankern sollen, zeigt, dass Pannenberg den Gottesgedanken als unumgänglichen Bestandteil der *conditio humana* sieht, um dessen Akzeptanz der Mensch nicht umhinkommt, sofern er sich nicht selbst verfehlen soll. Bei aller Radikalität von Pannenberg's Thesen für einen notwendigen Transzendenzbezug des Menschen, begegnet er möglichen zu weit gehenden Schlüssen, welche aufgrund seiner Argumentation gezogen werden könnten und schreibt:

„Läuft das alles nun hinaus auf so etwas wie einen Gottesbeweis? Ich denke nicht. Was sich tatsächlich aus den angeführten Argumenten ergibt, ist nur dies: Der Mensch ist von Natur aus religiös. Religion – in welcher Form auch immer – ist eine notwendige Dimension seines Lebens, und wo sie verkümmert, muß man mit folgenreichen Verformungen der dem Menschen möglichen Entfaltung seines Lebens rechnen. Daß Religion eine Konstante der menschlichen Wirklichkeit ist, das ist jedoch noch keine Garantie dafür, daß Gott existiert. Es könnte ja auch sein, daß der seiner Natur nach unheilbar religiöse Mensch ein Fehlprodukt der Evolution wäre, zumindest in dieser Hinsicht, daß er also einer natürlichen Illusion verfallen wäre. Das Dasein der göttlichen Wirklichkeit kann nur durch Gott selbst bewiesen werden, dadurch, daß seine Wirklichkeit den Menschen anrührt und ihm von daher dann die Welt und sein eigenes Leben als Gottes Schöpfung erkennbar werden.“¹⁴⁶

Pannenberg meint also Feuerbachs religionskritische Projektionsthese insofern unterlaufen zu können, als dass er den Gottesgedanken als notwendig postuliert. Dieser Gedanke mag eine Illusion, eine Selbsttäuschung des Menschen sein, aber eine um die der Mensch nicht

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen ²2011, 227; sowie: Pannenberg, Wolfhart, *Religion und menschliche Natur* (1986), in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 269.

¹⁴⁵ Pannenberg, Wolfhart, *Religion und menschliche Natur* (1986), in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 269.

¹⁴⁶ A.a.O., 270.

umhinkäme. Die von Pannenberg als empirischer Befund herausgestellte Beobachtung der menschlichen Grundverfasstheit als „exzentrisch“ – die „menschliche Exzentrizität“, von Pannenberg ausformuliert in Anschluss an Plessners „exzentrische Positionalität“, als Exzentrizität – besteht somit darin, dass der Mensch sein wahrhaftes Sein von außerhalb seiner selbst gewinnt, gegründet auf etwas Transzendente. Oder nach der Formel Schellers: Der Mensch gewinnt sich selbst im Sein beim andern als einem andern. „In der Orientierung zum Gegenstand hin, in seinem Sein beim andern als einem andern, erweist sich der Mensch als exzentrisch im Sinne Plessners.“¹⁴⁷ Der Gegenstand, auf den hin sich der Mensch hierbei orientiert, ist für Pannenberg Gott, der aller Weltoffenheit schließlich eine letzte Abgeschlossenheit gibt. Wie es sich damit verhält, ist im folgenden Kapitel zu klären.

II.2. Weltoffenheit und Gottbezogenheit

Wie oben bereits festgehalten, hat die Anthropologie in Pannenburgs System die Funktion die Plausibilität der Religion bzw. das Phänomen der Religion schlechthin zu begründen; und zwar insofern, als dass sie, nach Pannenberg, in der Grundverfasstheit des Menschen einen Anknüpfungspunkt für die Frage nach Gott bietet. Zwar sei damit kein Gottesbeweis intendiert; aber auf dem Boden der *conditio humana* sei eine Plausibilität für den Gottesglauben, wenn nicht sogar für den spezifisch christlichen Glauben zu gewinnen. Dies ist für Pannenberg notwendig, um in der Moderne argumentieren zu können, dass theologische Sätze nicht bloß willkürliche Satzungen sind. Dieses Anliegen hält Pannenberg schon in der Einleitung seiner *Anthropologie in theologischer Perspektive* fest. Wie in der Hinführung angedeutet, geht es dabei um die von Pannenberg gesehene Notwendigkeit, „die Wahrheit des Redens von Gott“ gegenüber der atheistischen Religionskritik auf dem Felde der Anthropologie rechtfertigen zu können; damit diesbezügliche Aussagen nicht als „bloße subjektive Versicherungen ohne ernstzunehmenden Anspruch auf Allgemeingültigkeit“, bzw. als willkürliche Satzungen des „frommen Bewußtseins oder gar des Theologen“, dastehen.¹⁴⁸

Daher postuliert Pannenberg einen für die Theologie, seiner Meinung nach, unbedingt zu erweisenden Gottesbezug des Menschen, welchen man sich anhand anthropologischer Rückkopplung vergewissern könne; sodass die Gottesfrage, welche seit der Neuzeit ihren Ort in der Frage nach der Verfasstheit menschlicher Subjektivität habe, mit der Klärung nach dem Verhältnis jener menschlichen Subjektivität zur Natur, der Reflexion auf

¹⁴⁷ Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 63.

¹⁴⁸ Vgl. a.a.O., 16.

naturwissenschaftliche Erkenntnisse, mit Verweis auf Gott als Ursprung der Natur zurückgeführt werden könne.“¹⁴⁹

Ebenso könne in der Moderne auch für die Sonderstellung des Menschen in der Natur nicht mehr mit den Argumenten einer alten Seelenmetaphysik eingestanden werden.¹⁵⁰ Genau deshalb bemüht sich Pannenberg auf leibliche Bedingungen und Eigenarten menschlichen Verhaltens zu berufen. Dies zeigte das vorherige Kapitel, mit der Darstellung von Pannenberg's Bezugnahme auf Gehlen, Scheler und Plessner, als Gewährsmänner einer zwar philosophischen, aber doch nicht theologischen Anthropologie, und somit auf einer Anthropologie, welche nach ihrem Selbstverständnis auf empirischen Beobachtungen gegründet ist. Wobei hier bereits, wie thematisiert, durch Gehlen, gerade die naturwissenschaftliche Rückkopplung der Thesen von Scheler und Plessner angezweifelt, wenn nicht sogar bestritten wurde. Es sind jedoch ausgerechnet diese zwei von Gehlen kritisierten, auf die sich Pannenberg selbst vorwiegend stützt.¹⁵¹

Pannenberg selber spricht in diesem Kontext zumeist von Gottoffenheit und nicht von Gottbezogenheit. In diesem Kapitel geht es nun aber darum, wie Pannenberg den Sprung von der bereits in Teilen thematisierten Weltoffenheit hin zu einer postulierten Gottoffenheit vollzieht, welche sich letztlich als Gottbezogenheit herausstellt. Daher wurde bewusst im Titel Weltoffenheit und Gottbezogenheit gegenübergestellt; in Anlehnung an Overbecks Werk *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie* Wolfhart Pannenberg's.¹⁵² Jedoch kann in Bezug auf die Wortschöpfung „Gottbezogenheit“ über Overbecks Werk hinweg an zentraler Stelle auf Pannenberg selbst verwiesen werden. Denn in der Zusammenfassung des ersten Kapitels seines Büchleins *Was ist der Mensch. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* nutzt Pannenberg den Begriff der Gottbezogenheit ganz explizit; hier schreibt Pannenberg: „Die Weltoffenheit des Menschen setzt eine Gottbezogenheit voraus.“¹⁵³

Zunächst gilt es zu klären, was bei Pannenberg unter den Begriffen „Weltoffenheit“ und „Gottoffenheit“ zu verstehen ist. Bereits im Kontext der Darstellung der von Pannenberg

¹⁴⁹ Vgl. a.a.O., 91.

¹⁵⁰ Vgl. a.a.O., 27.

¹⁵¹ Vgl. a.a.O., 63.

¹⁵² Vgl. Overbeck, Franz-Josef, *Der gottbezogene Mensch eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie* Wolfhart Pannenberg's, Münster/Aschendorff 2000.

¹⁵³ Pannenberg, Wolfhart, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1985, 12.

herangezogenen anthropologischen These Schelers, war der Begriff „Weltoffenheit“ gefallen. Dort bezeichnete der Begriff die zentrale Eigenschaft der menschlichen Wesensstruktur, welche ihm vom Tier unterscheidet; die Fähigkeit des Menschen Distanz gegenüber sich selbst einzunehmen und so, im Unterschied zu dem umweltgebundenen, „auf eine erblich festgelegte, arttypische Umwelt beschränkt[em]“ Tier, weltoffen zu leben. So stehen Umweltgebundenheit und Weltoffenheit einander gegenüber.¹⁵⁴

Pannenberg überschrieb die gut ersten zehn Seiten seines ersten Kapitels seines Entwurfes einer Anthropologie aus theologischer Perspektive in *Was ist der Mensch?* von 1962 mit dem Titel „Weltoffenheit und Gottoffenheit“.¹⁵⁵ In den einleitenden Zeilen verbindet Pannenberg dort den Begriff der Freiheit mit jenem der Weltoffenheit; in Anbetracht der „gestaltenden Freiheit des Menschen gegenüber der Welt“, der „schrackenlosen Freiheit des modernen Menschen“, seiner daraus resultierenden Bürde der „Situation des ins Nichts hinausgreifenden, schöpferischen Menschen“; in Folge der in der Neuzeit entdeckten „eigentümliche[n] Freiheit des Menschen, über alle vorfindlichen Regelungen seines Daseins hinauszufragen und hinwegzuschreiten“; diese ambivalente Freiheit beschreibe der Begriff Weltoffenheit.¹⁵⁶ Hier stellt Pannenberg selbst die Frage, wofür der Mensch da eigentlich offen sei.¹⁵⁷

Um diese Frage zu beantworten, geht Pannenberg zunächst darauf ein, was nicht unter Weltoffenheit zu verstehen ist. Es ginge nicht darum, dass der Mensch, so wie das Tier auf seine Umwelt bezogen ist, auf die Welt insgesamt, bzw. auf eine Kulturwelt bezogen sei, die der Mensch sich selbst schaffe, denn dann „[...] wäre unsere Welt nur eine riesenhafte und sehr komplizierte Umwelt.“¹⁵⁸ Vielmehr bedeute Weltoffenheit, dass der Mensch „ganz und gar ins Offene“ gewiesen sei; er „über jede Erfahrung, über jede gegebene Situation immer noch weiter offen“ sei.¹⁵⁹ Damit sei auch evident, dass der Mensch zwar kulturschaffend ist und dies ein Ausdruck des Menschen sei danach zu streben, was ihn übersteigt. Doch dass der Mensch jegliche seiner kulturellen Errungenschaften immer wieder überschreibe, neu formt und neue Kulturgestaltungen an Stelle der alten setzt, zeige, dass er darin keine erschöpfende Befriedigung und letztes Ziel fände. Die dem Menschen zu attestierende Unruhe, sei somit Indiz dessen, dass er sich auf ein Ziel zubewege oder sich auf einer Art Suche befände, gleich ob der Tatsache, dass er sich dessen nicht bewusst ist. In diesem Kontext habe nach Pannenberg

¹⁵⁴ A.a.O., 6.

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O., 5–13.

¹⁵⁶ Vgl. a.a.O., 6.

¹⁵⁷ Vgl. a.a.O., 9.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ A.a.O., 10.

Arnold Gehlen „[...] treffend von einer ‚unbestimmten Verpflichtung‘ gesprochen“, die den Menschen bewege.¹⁶⁰

Nach Gehlen findet jene verspürte unbestimmte Verpflichtung Ausdruck in der Religion, welche bei diesem jedoch menschliche Schöpfung ist. Dieser Deutung verwehrt sich Pannenberg jedoch vehement:

„Der Mensch *schafft* sich nicht erst unter dem Druck seines Antriebsüberschusses einen phantastischen Gegenstand seiner Sehnsucht [...], vielmehr setzt er in seiner unendlichen Angewiesenheit ein entsprechendes unendliches, nicht endliches jenseitiges Gegenüber immer schon voraus, mit jedem seiner Atemzüge, auch wenn er es nicht zu nennen weiß.“¹⁶¹

Für diesen Gegenstand, auf den sich der Mensch also, nach Pannenberg, unendlich verwiesen und angewiesen sieht, dafür habe „[...] die Sprache den Ausdruck Gott. Das Wort Gott kann nur sinnvoll verwendet werden, wenn es das Gegenüber grenzenloser Angewiesenheit des Menschen meint.“¹⁶²

So urteilt Pannenberg, dass der Mensch „[...] rein durch den Vollzug seines Lebens ein Gegenüber voraussetzt, auf das er unendlich angewiesen ist, ob er es weiß oder nicht.“¹⁶³ Womit Pannenberg eine, zumindest unbewusste, Religiosität, welche jedem Menschen inhärent sei, postuliert.

In diesen Sätzen wird deutlich, dass Pannenberg eine zumindest unbewusste religiöse Dimension einer jeglicher menschlichen Existenz unterstellt. Darüber hinaus meint Pannenberg, dass dieses letztlich metaphysische, den empirischen Beobachtung vorangestellte, Gegenüber einerseits aus empirischen Beobachtungen abzuleiten sei, andererseits „[...] diese Voraussetzung der grundlegenden biologischen Struktur des Menschseins unumgänglich ist, sobald man sich nicht mit der vagen Bezeichnung Weltoffenheit zufrieden gibt, sondern wissen will, was damit [eigentlich] gemeint sein kann.“¹⁶⁴

Daher das bereits zitierte Ergebnis Pannenburgs:

Die Weltoffenheit des Menschen setzte seine Gottbezogenheit voraus. Wo darüber keine ausdrückliche Klarheit herrscht, bleibt das Wort ‚Weltoffenheit‘ undeutlich [...] Diese Eigenart des menschlichen Daseins, seine unendliche Angewiesenheit, ist nur als Frage nach Gott verständlich.“¹⁶⁵

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ A.a.O., 11.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ A.a.O., 12f.

Damit scheint Pannenberg ganz dicht an Schelers These eines metaphysischen Geistbegriffes zu sein, zumal er von diesem den Begriff der Weltoffenheit übernommen hat. Auch Schelers Geist kulminiert in einer Gottbezogenheit des Menschen, welche in Kontext der Antriebshemmung als anthropologisches Prinzip postuliert wird, durch welches sich die Weltoffenheit ergibt. In diesem argumentativen Kontext fragt Thorsten Waap (*1969) zurecht, ob „[...] mit dieser Auffassung der Weltoffenheit und ihrer metaphysischen Fundierung das Programm der religiösen Vertiefung Pannenburgs nicht schon abgegolten [wäre]?“¹⁶⁶ Pannenberg selbst ist sich ebenso seiner Nähe zu Schelers Entwurf bewusst, schreibt er doch im letzten Kapitel seiner *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dass er Plessners und Gehlens Bemühen gefolgt sei einen „metaphysisch belasteten Geistbegriff zu vermeiden“.¹⁶⁷ Auch in seiner Theologie dürfte die Distanzierung von dem Prädikat „metaphysisch“ in Bezug auf seinen Gottesbegriff für Pannenberg wichtig sein, da der wirkliche Gott für Pannenberg unabhängig vom menschlichen Gedanken – eben der Metaphysik – ist. Wobei immer das Problem bestehen bleibt, dass etwas Gesetzes als nicht-gesetzt postuliert wird. In jedem Fall hält Pannenberg im Rahmen seiner Anthropologie fest:

„Inzwischen haben sich jedoch immer wieder [...] Hinweise auf die konstitutive Bedeutung einer Sinngegenwart ergeben, die sich nicht menschlichem Handeln und menschlicher Sinnsetzung verdankt, sondern umgekehrt der Konstitution menschlicher Subjektivität und aller menschlichen Sinndeutung zugrunde liegt.“¹⁶⁸

Um jedoch nicht den Anschein zu erwecken gänzlich in metaphysischen Postulaten aufzugehen, zieht Pannenberg Plessner heran. Gerade die Exzentrizität des Menschen erweist sich bei Pannenberg als Hilfskonstrukt, um die Weltoffenheit vermeintlich empirisch zu unterlegen und rückzukoppeln. Das von Plessner dargelegte Phänomen der menschlichen Selbsttranszendenz, die Fähigkeit von sich selbst Abstand und zu sich selbst Stellung zu nehmen, sei bei Pannenberg nämlich nicht in einem übernatürlichen Prinzip gegründet – wie der Geist bei Scheler – sondern gerade im natürlichen und immanenten Prozess der menschlichen Entwicklung und Evolution.¹⁶⁹ Dazu diene die Heranziehung von Mead und Erikson. Die Konstruktion der Identitätsentwicklung, über Ich und Selbst; die Selbstunterscheidung in der Sprachentwicklung; die Bezogenheit auf etwas außerhalb seiner selbst; all diese Darlegungen dienten Pannenberg

¹⁶⁶ Waap, Thorsten, *Gottesebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 2008, 367.

¹⁶⁷ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 505.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Vgl. Waap, Thorsten, *Gottesebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 2008, 368.

dazu den Transzendenzbezug als natürliches der biologischen Evolution entspringendes Prinzip herauszustellen. Waap urteilt in diesem Kontext prägnant:

„Pannenberg verwendet nun die *Bestimmung des Menschen als exzentrisches Wesen*, um daran deutlich zu machen, dass der Mensch von Natur aus, in all seinen Bewusstseinsakten, über sich hinausgreift und somit auch der *Ausgriff auf die letzte Sinntotalität*, also der Gottesgedanke, in seiner natürlichen Struktur begründet liegt.“¹⁷⁰

Allerdings interpretiert Pannenberg, wie Waap herausstellt, Plessner auf eigene Weise, indem er die von Scheler entlehnte Formel des „Sein beim Andern“ so deutet, dass der Mensch sein Zentrum außerhalb seiner selbst hat.¹⁷¹ Wohingegen, so Waap, Exzentrizität bei Plessner eben nicht bedeutet, dass der Mensch sein Zentrum außerhalb seiner selbst hat „[...]“, sondern er selbst das Zentrum ist, aber indem er über sich selbst hinausgehen kann, sich wiederum selbst als dieses Zentrum bzw. als an dieses Zentrum gebundenes Wesen wissen kann.“¹⁷² Demgegenüber ist der Mensch aber bei Pannenberg von außen bestimmt, insofern sein Zentrum nicht in ihm ist, sondern eben im „Sein beim Anderen“.

Über jene eigenwillige Interpretation Pannenburgs von Plessners Figur der exzentrischen Positionalität, verlässt Pannenberg auch die von Plessner und Gehlen eingenommene deskriptive Position, welche den Gottesgedanken bewusst nicht ins Zentrum setzt. So etwa hielt Gehlen fest, dass er sich daran halte, dass sein Standpunkt einer sei, der einer anthropologischen Philosophie entspräche, welche nicht atheistisch sein müsse, aber die Frage nach Gott doch nicht eigens aufwirft.¹⁷³ Ebenso verbleibt Plessner dabei ein Phänomen der menschlichen Verfasstheit zu beschreiben, welches Pannenberg als Exzentrizität aufnimmt, jedoch ohne den Anspruch dieses Phänomen zu begründen. Ebendies wirft Pannenberg jedoch Plessner als Defizit vor:

„In der Tat vollzieht Plessner den Übergang von der zentralen Positionalität des animalischen Lebens zur exzentrischen des Menschen durch die Frage nach den Bedingungen dafür, daß ‚einem lebendigen Ding das Zentrum seiner Positionalität ... gegeben ist‘, und findet die Grundbedingung für solche ‚Selbstgegebenheit des Subjekts‘ darin, daß es ‚zu sich selbst Distanz hat‘. Mit diesem Ansatz beim Subjekt jedoch vermag Plessner dessen Exzentrizität nicht zu erklären.“¹⁷⁴

Dass Plessner sich jedoch bewusst damit bescheidet über die Beschreibung, rein deskriptiv, menschliche Organisationsform zu konstruieren, ohne metaphysische Elemente miteinzubeziehen; und somit gar nicht den Anspruch hat einen von Pannenberg hier

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 81.

¹⁷² Waap, Thorsten, *Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 2008, 369.

¹⁷³ Vgl. a.a.O., 373.

¹⁷⁴ Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 61.

ausgemachten Zirkel aufzulösen, sieht Pannenberg als Schwäche von Plessners Modell. Zwar gesteht Plessner gegen Ende seines Werkes *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* zu, dass die Exzentrizität des Menschen, zur Idee eines Weltgrundes, des Absoluten oder Gott kommen kann; aber eben nur als eine Möglichkeit. Es kann dazu kommen, muss aber nicht; und schon gar nicht taucht Gott als zwingendes Prinzip der *conditio humana* bei Plessner auf. Ein solcher Schluss bedeute einen „Sprung in den Glauben“. Waap urteilt, dass die „[...] Frage der Begründung des Subjektseins, des exzentrischen Seins und des weltoffenen Verhaltens [...] hier bei Plessner lediglich [...] festgestellt [wird], [diese] lasse sich aber nicht mit anthropologischen Mitteln beantworten.“¹⁷⁵ Hier sei die „[...] *Grenzlinie der Anthropologie von Plessner genau markiert* [...] und die Überschreitung der Grenze als ‚Sprung‘ gedeutet.“¹⁷⁶ Eben als Sprung in den Glauben.

Mit jener Grenzüberschreitung seitens Pannenberg dreht dieser zugleich die Stoßrichtung von Plessners Exzentrizität um. Während bei Plessner der Mensch das Zentrum in sich hat und von dort aus in Selbstunterscheidung sich in Beziehung zu Dingen und Subjekten außerhalb seiner selbst setzen kann, also eine exzentrische Position einnehmen kann, hat der Mensch bei Pannenberg sein Zentrum letztlich außerhalb seiner selbst. Die Exzentrizität in Pannenberg'scher Lesart ist somit als Konstitution von außen gesehen, in seiner Bezogenheit auf Gott.¹⁷⁷

Pannenberg selbst schreibt in seinem anthropologischen Hauptwerk *Anthropologie in theologischer Perspektive* in Bezug auf die von Plessner thematisierten, aber von diesem weder ausformulierten noch begründeten Selbsttranszendenz des Menschen:

„Das Überschreiten jedes besonderen Gegenstandes, das schon Bedingung der Wahrnehmung des einzelnen Gegenstandes in seiner Bestimmtheit (also in seiner Andersheit und Unterschiedenheit) ist, hatte ich [Pannenberg] im Blick, als ich 1962 [in *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*] schrieb, daß die sog. Weltoffenheit des Menschen letztlich eine Offenheit über die Welt hinaus bedeute, so daß der eigentliche Sinn dieser Weltoffenheit richtiger als Gottoffenheit zu charakterisieren wäre, die den Blick auf die Welt im Ganzen erst ermöglicht.“¹⁷⁸

In diesem Kontext nimmt Pannenberg den „Sprung in den Glauben“ auf und stellt die Frage, ob, wegen der offenen Transzendenz des Menschen „über sich selbst hinaus und über alle

¹⁷⁵ Vgl. Waap, Thorsten, *Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 2008, 374.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Vgl. ebd.

¹⁷⁸ Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 66.

Gegenstände seiner Erfahrung hinaus“, nicht doch berechtigterweise der „Sprung zur Intuition göttlicher Wirklichkeit“ legitim sei. Sodann gibt sich Pannenberg selbst folgende Antwort:¹⁷⁹

„Im Ausgriff auf den alles Einzelne tatsächlicher und möglicher Wahrnehmung umgreifenden allgemeinsten Horizont verhält sich aber der Mensch exzentrisch zu seiner ihm vorgegeben *Wirklichkeit*, und daher ist in diesem Ausgriff implizit die göttliche Wirklichkeit mitbejaht, auch ohne als solche schon thematisch [...] zu sein.“¹⁸⁰

Der „allgemeinste Horizont“, den Pannenberg hier explizit einführt, birgt ein systematisches Problem; nämlich die Identifikation jenes Horizontes, als Ganzheitshorizont, mit einem letzten Einheitsbegriff, für welchen „Gott“ steht. In diesem Kontext zeigt Michael Moxter (*1956) auf, dass jener Ausgriff auf ein Allgemeines die Möglichkeit einer Vielheit von Horizonten ausschließt und „[...] direkt auf Identität in Form eines letzten Ganzen hinausläuft.“¹⁸¹ Womit auch ein infinites Regress bzw. eine dauerhafte Horizontverschiebung außer Acht gelassen wird, so man es sich in einer bildhaften Sprache vorstellt; bzw. – wie Moxter es ausdrückt – wird so eine mögliche „Aufstaffelung von Horizonten“ ignoriert.¹⁸² Hier urteilt Moxter in zwei Sätzen prägnant: „Damit ist im Grunde [bei Pannenberg] schon entschieden, daß das Phänomen der Weltoffenheit als ‚Gotttoffenheit‘ charakterisiert wird.“¹⁸³ Was jedoch einen argumentativen Sprung bedeutet: „Denn aus dem zu Recht notierten Phänomen, daß jede Wahrnehmung in einem Horizont steht, folgt noch nicht, daß es einen Horizont gibt in dem alle Wahrnehmungen stehen.“¹⁸⁴

Zudem schwingt in obigem Zitat Pannenburgs, neben der Problematik des Horizontes, das fragliche Postulat einer unbewussten Religiosität des Menschen mit, hier unter der Chiffre „unthematisch“. Der Mensch sei immer schon auf Gott bezogen, ob er es nun weiß oder nicht. Und zwar sogar dann, wenn der Mensch sich gegen einen Gottesgedanken entscheide. Zwar habe Plessner recht, wenn er meint, dass der Mensch auch mit dem Abschlussgedanken des Absoluten nicht zu Ruhe kommt, da sich der Mensch auch von dem Gottesgedanken distanzieren kann, doch hierbei sind nach Pannenberg zwei Sachverhalte zu unterscheiden.¹⁸⁵

Erstens habe es zwar „[...] im exzentrischen Verhalten des Menschen mit einem faktischen Bezug zum Unbedingten oder Unendlichen zu tun.“¹⁸⁶ Ein Bezug liege in der Überschreitbarkeit aller endlichen Inhalte.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Moxter, Michael, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000, 371.

¹⁸² Vgl. ebd.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ A.a.O., 372.

¹⁸⁵ Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 66f.

¹⁸⁶ A.a.O., 67.

Zweitens sei aber jede gedankliche Bestimmung jenes Unendlichen und Unbedingten „[...] in der Tat wieder endlich und also überschreibbar, negierbar, wie andere endliche Vorstellungen auch.“¹⁸⁷ Jedoch, der Umstand, dass der Bezug des exzentrisch verfassten Menschen auf das Unendliche bzw. Unbedingte nur durch endliche Inhalte gegeben ist, sei dadurch zu relativieren, dass „[...] alle menschliche Beziehung zu endlichen Gegenständen schon einen Bezug zum Unendlichen impliziere, also letzten Endes religiös fundiert ist [...]“.¹⁸⁸

Mehr noch, Pannenberg steigert jene Behauptung dadurch, dass in dem exzentrischen Dasein letztlich ein Weg des Menschen zu der, von Pannenberg in Klammer gesetzten, „(göttlichen) Wirklichkeit“ gegründet sei. Auf diesem Weg würde der Mensch seine Identität gewinnen können, vermittelt durch Erfahrungen der Welt außerhalb von ihm.¹⁸⁹

Darüber hinaus gibt es für Pannenberg eine strukturelle Parallele zwischen seiner im Anschluss an Plessner konstruierten Exzentrizität und dem *extra se in Christo* sein, wie Luther die Existenz des Glaubenden beschrieben habe. Hierdurch wird die Deutung von Weltoffenheit als Gottbezogenheit, dem definiert sein von außen her, besonders deutlich.¹⁹⁰

„Das für die Sachlichkeit des Umgangs mit den Dingen charakteristische ‚Sein beim andern‘ ist von derselben Struktur wie das *extra nos* des Glaubens. Für beide Phänomene gilt, daß der Mensch sich nicht nur zu etwas außerhalb seiner verhält, sondern ‚sich hineinversetzt‘ findet in das andere seiner selbst oder vielmehr primär schon beim andern ist und darum erst vom andern her sich selber finden kann.“¹⁹¹

Die Weltoffenheit ist daher insofern Gotttoffenheit bzw. Gottbezogenheit, als dass sie so eine für jeden Menschen „implizite religiöse Tiefenschicht“ hat. Damit liegen alle jene, die sich ausdrücklich als irreligiös verstehen, immer schon falsch bzw. stehen im „[...] Widerspruch zur ausdrücklichen Thematisierung bestimmter Implikationen [ihres] eigenen Lebensvollzuges.“¹⁹² Und sind somit auch gehemmt in der Erfahrung ihrer selbst bzw. ihrer Selbsterschließung, denn, so Pannenberg: „Die Frage des Menschen nach sich selber und die Frage nach der göttlichen Wirklichkeit gehören zusammen.“¹⁹³

An die Spitze getrieben schreibt Pannenberg ganz explizit wiederum, dass dieser Befund keinen Gottesbeweis anthropologischer Spielart darstelle. Ebenso sei dadurch nicht geklärt, ob ein Gott existiert oder nicht; – ganz zu schweigen von der Frage um welchen Gott es sich da handelt.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. ebd.

¹⁹⁰ Vgl. a.a.O., 68.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd.

Dass Pannenberg grundsätzlich keinen, ohnehin unmöglichen, Gottesbeweis anstrebt, ergibt sich bereits aus Pannenburgs Wissenschaftstheorie, welche er vornehmlich in seiner Publikation *Wissenschaftstheorie und Theologie* 1973 dar- bzw. vorlegt hat,¹⁹⁴ worin er einen hypothetischen Charakter aller theologischer Aussagen vertritt.¹⁹⁵ Wobei Pannenberg drei Ordnungen von Hypothesen unterscheidet:

Erstens Hypothesen erster Ordnung, bei welchen die Sinntotalität nur implizit gegeben ist. Wobei Sinntotalität hierbei, wie Birgitta Annette Weinhardt (*1983) entschlüsselt, zusammenfassen ist „[...] als die Bedeutung der vollständig erkannten Wirklichkeit für die Existenz des Individuums [...]“.¹⁹⁶ Da der Mensch an Raum und Zeit gebunden und nie die Sinntotalität erfassen kann, sind Aussagen erster Ordnung immer nur vorläufig und müssen sich erst erweisen; können doch solch hypothetische Sätze immer auch bestritten werden. Ein Beispiel hierfür wäre: „Die Welt ist schön.“¹⁹⁷

Hypothesen zweiter Ordnung stellen einen Bezug zu dem Sinnganzen her. Etwa indem eine Begründung eingeführt wird. Zum Beispiel: Die Welt ist schön, weil sie Gottes Schöpfung ist.“¹⁹⁸

Hypothesen dritter Ordnung schließlich, so fasst Weinhardt prägnant, sind „[...] *theologische Urteile über religiöse Sätze* (Hypothesen 2. Ordnung), die *empirische Aussagen* (Hypothesen 1. Ordnung) interpretieren.“¹⁹⁹

Sind nun theologische Aussagen für Pannenberg Hypothesen dritter Ordnung, so gälte dennoch, wie er in seiner *Anthropologie in theologischer Perspektive* schreibt:

„[...] als Problem ist die Gottesfrage dem Menschsein des Menschen unveräußerlich. In diesem Sinne ist der Mensch in der Tat [...] von Natur aus religiös. Die Unveräußerlichkeit der Gottesfrage als Problem bedeutet allerdings, daß es sich hier nicht um ein Thema handelt, von dem man sich ebensogut distanzieren kann, das man auf sich beruhen lassen kann, ohne solche Distanzierung mit einer Einbuße an Offenheit für die eigene Wirklichkeit bezahlen zu müssen. Denn so oder so lebt jeder Mensch, so lange er lebt, aus einem sein Leben tragendem Grundvertrauen – sei es nun [...] Gott oder Abgott, dem er vertraut. Der Fortgang seines Lebens wird die Tragfähigkeit seines Vertrauens erweisen oder zeigen, daß er auf Sand gebaut hat.“²⁰⁰

¹⁹⁴ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973.

¹⁹⁵ Vgl. a.a.O., 333–348.

¹⁹⁶ Weinhardt, Brigitta Annette, *Die Gottheit Gottes und die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Pannenburgs kritische Aneignung empirischer Anthropologie und Gestrichs Vorwurf der natürlichen Theologie im Zusammenhang mit der Lehre von der Sünde*, in: *Kerygma und Dogma* 66 (2020), 241.

¹⁹⁷ Vgl. ebd.

¹⁹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 70.

III. Die Lebensgeschichte als konstitutiv für die Identität der Person

III.1. Werdende Gottebenbildlichkeit

Im Rahmen der Klärung des Personenbegriffs Pannenberg wurde herausgestellt, dass für ihn der Mensch wesentlich als ein Wesen im Werden zu begreifen ist. In diesem Kontext klingt die Wichtigkeit des Begriffes der Lebensgeschichte bei Pannenberg an, in welcher sich die Identität des einzelnen herausbildet und erst von ihrem Ende her in Totalität zu fassen ist, im Anschluss an Heideggers Motiv des Laufens des Daseins zum Tode voraus. So stellt sich bei Pannenberg als zentrales Moment der Identitätsbildung die Zukunft heraus, in welcher sich als das Ende der persönlichen Geschichte erweist, und so die Bedeutung und der Sinnzusammenhang des Lebens im Ganzen birgt. Infolge ist das Wesen der jeweiligen Person, als durch deren Zukunft bestimmt bei Pannenberg zentral temporär konstituiert. Aus dieser Fassung des Personenbegriffs ergäben sich zwei Dinge:

Einerseits die Würde des Menschen, in Anbetracht ihrer „[...] noch unabgeschlossenen Geschichte, in der sie auf dem Wege ist zu ihrer Bestimmung, ihrem Selbstsein.“²⁰¹ Dazu verweist Pannenberg in seinem Aufsatz *Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?* auf die alttestamentlich-biblische Tradition. Dort würde der Begriff der Gottebenbildlichkeit bereits das treffen, was Persönlichkeit und insbesondere die Würde des Menschen ausmache. Aus der Gottebenbildlichkeit werde nämlich im Alten Testament das Verbot Menschenblut zu vergießen in Gen 9,6 folgendermaßen begründet: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden; denn nach dem Bilde Gottes hat Gott den Menschen gemacht.“²⁰² Hierbei ist jedoch wichtig, wie bei Pannenberg Gottebenbildlichkeit zu verstehen ist. Denn sie ist dort als eine Anlage hin zu einer Perfektibilität zu sehen, welche die Gottebenbildlichkeit einerseits bereits vollgültig enthält, sodass unantastbare Würde schon zu Anbeginn des Lebens eines jeden menschlichen Subjekts diesem zugesprochen wird. Jedoch müsse sich die Gottebenbildlichkeit erst im Werden des Menschen, in seinem Zu-sich-Kommen, voll entfalten. So schreibt Pannenberg in ebenjenem Aufsatz:

„Der Mensch ist nicht von Anfang an fertig als Ebenbild Gottes. Er hat vielmehr eine Geschichte, die hinläuft auf die Gewinnung seiner Bestimmung, auf die Verwirklichung wahrer Humanität in Verbundenheit mit Gott.“²⁰³

²⁰¹ Pannenberg, Wolfhart, Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 18/2 (1976), 144.

²⁰² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?, in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Beiträge zur systematischen Theologie Bd. 2), Göttingen 2000, 144.

²⁰³ A.a.O., 146.

Andererseits zeigte Pannenberg's Verarbeitung der exzentrischen Positionalität Plessners, dass, wie Pannenberg schreibt, der Mensch „[...] in seiner Frage nach sich selbst auf Gott bezogen, zu Gott hin unterwegs ist, ob ihm das nun ausdrücklich zum Thema wird oder nicht.“²⁰⁴ Diese Gottbezogenheit, das Konstituiert-sein-von-Außen, bestimmt Pannenberg nun näher, indem er den Begriff der Gottebenbildlichkeit, in dessen Ausformulierung nach Herder aufnimmt. Zu beachten ist, dass Herder hier einerseits als Vordenker der philosophischen Anthropologie auftaucht.²⁰⁵ Scheler, Gehlen und Plessner werden von Pannenberg als Fortschritt gegenüber Herder angeführt, insofern sie, wie thematisiert, Pannenberg das empirische Fundament seiner anthropologischen Begründung der Religiosität des Menschen bieten sollen. Aber zugleich werden die philosophischen Anthropologen von Pannenberg als Defizitär gegenüber Herders Ursprungsideen dargestellt, da sie die religiöse Seite der *conditio humana* unterbelichtet gelassen hätten.²⁰⁶ Denn es gälte:

„Herder hat diese innere Zusammengehörigkeit von *Humanität und Religion* noch deutlicher erkannt als das später oft der Fall gewesen ist. Die Grundlegende Bedeutung dieser Verknüpfung für den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen [...] Dieser Gedanke besagt ja jedenfalls, daß der Mensch nur in der Gottesbeziehung ganz zu sich selber kommen kann.“²⁰⁷

Herder habe bereits die Perfektibilität bzw. der Selbstvervollkommnung, welche bei Gehlen mit dessen Handlungsbegriff auftritt, vorgedacht. Jedoch mit Vernunft und Freiheit als Anlage für jenen Prozess, wohingegen bei Gehlen diese zwei Begriffe als Produkt menschlichen Handelns zur Daseinsbewältigung deklassieren. Demgegenüber stünde eben jene Veranlagung bei Herder, nach welchem gälte, dass Gott dem Menschen eine „[...] Richtung seiner Selbstvervollkommnung ins Herz [...]“ gegeben habe, und eben dies sei „[...] die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinne Herders.“, dass der Mensch durch Religion und Humanität eingegraben bekommen habe.²⁰⁸

Wiederum sei, nach Pannenberg, jene von Herder formulierte Anlage einer Gottebenbildlichkeit, eine die erst verwirklicht werden muss, sodass sie mit dem Leitgedanken vom Menschen korrespondiert, als einem Wesen, dass immer im Werden begriffen ist. Dies stelle sich als lebenslange Übung dar. Ein Umstand, der sowohl Perfektibilität wie Korruptibilität des Menschen berge. Jedoch, so betont Pannenberg wiederkehrend, ist eben jene Perfektibilität nicht vom Menschen allein hervor zu bringen; er könne es gar nicht. Schon bei

²⁰⁴ Pannenberg, Wolfhart, Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 18/2 (1976), 144.

²⁰⁵ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen ²2011, 40–43.

²⁰⁶ Vgl. Waap, Thorsten, Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg, Göttingen 2008, 377.

²⁰⁷ Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen ²2011, 69f.

²⁰⁸ Vgl. A.a.O., 41.

Herder sei dem so, was sich daran zeigt, dass Herder drei Faktoren im Prozess der Erziehung des Menschen unterscheidet: Erstens Tradition und Lehre, zweitens Vernunft und Erfahrung und drittens die göttliche Vorsehung. Ersteres markiert den Einfluss anderer Individuen und vorangegangener Generationen. Zweiteres stellt die Kräfte dar, welche dem Menschen selbst inwohnen.²⁰⁹ Der dritte Part ist in Pannenberg's Darstellung Herders schwer zu fassen. Pannenberg schreibt zu jener göttlichen Vorsehung:

„Erst der Glaube an ihr Walten begründet für Herder den Gedanken einer Erziehung des Menschengeschlechts auf einen ihm gesetzten Zweck hin. [...] Belehrung und Tradition einerseits, Vernunft und Erfahrung andererseits tragen zu dieser Bestimmung nur bei, weil im Zusammenwirken dieser Faktoren die göttliche Vorsehung wirksam ist, die den Menschen durch Vermittlung anderer Menschen zu jenem Ziele seiner Bestimmung, zur Gottebenbildlichkeit heranbildet.“²¹⁰

Es sei erst dieses dritte Element des Vorsehungsglaubens, welches den Gedanken der Gottebenbildlichkeit bei Herder voll zu Klarheit kommen ließe. Damit wird ein göttlicher Plan eingeführt, der Vernunft und Erfahrung, sowie Tradition und Lehre koordiniere.²¹¹ Sodass es in dieser Denkfigur Gott selbst ist, der durch andere im Menschen und durch und in der Lebensgeschichte des Individuums wirkt und den Prozess der Ebenbildlich-Werdung bis zum Ende hin begleitet.²¹² Der Kerngedanke Herders, nach Pannenberg, sei es gewesen, dass einerseits der Mensch das Ziel seiner Bestimmung nicht aus sich selbst erreichen kann, zugleich aber in dem dorthin gehenden Prozess beteiligt sein müsse. Beide Elemente, menschliches Mitwirken und göttlicher Einfluss, würden dadurch gewährleistet, dass Gott als Ursprung und Ziel der menschlichen Bestimmung postuliert wird.²¹³

Die Aufnahme dieses so formulierten Herder'schen Gedankens, bringt Pannenberg in stark metaphysische Gewässer. Während ein empirisch-deskriptiver Ansatz Tradition und Lehre, sowie Erfahrung und Vernunft als bestimmende Phänomene der menschlichen Entwicklung ausmachen kann, erscheint die Hinzufügung einer göttlichen Vorsehung als interdisziplinär unplausibles Beiwerk, da so der Ausgang der Menschheitsgeschichte nicht offengelassen, sondern als auf ein bestimmtes Ziel zulaufend postuliert wird; und dieses Postulat als vermeintliches Wissen dargestellt wird, welches jedoch nicht von allen geteilt werden muss, bzw. die Frage aufwirft, woher die Existenz einer göttlichen Vorsehung mit Sicherheit gewusst werden kann. In diesem Kontext wird deutlich, dass sich Pannenberg mit Herder auf einen

²⁰⁹ Vgl. a.a.O., 42f.

²¹⁰ A.a.O., 43.

²¹¹ Vgl. ebd.

²¹² Vgl. Waap, Thorsten, Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg, Göttingen 2008, 380.

²¹³ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 55.

Denker und auf eine anthropologische Lehrtradition zurückbezieht, welche vor einschlägiger Religionskritik, etwa eines Feuerbachs, und noch vor der Ablösung der Anthropologie von Metaphysik und Theologie, formuliert wurde.²¹⁴

Pannenberg unterstreicht in seinem Entwurf demgegenüber Herder als großen Fortschritt in der Theologiegeschichte; und zwar sowohl in *Anthropologie in theologischer Perspektive*, worin Herder drei Kapitel gewidmet werden,²¹⁵ als auch eigens in einem vier Jahre zuvor, 1979, erschienen Artikel mit dem Titel *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte*.²¹⁶

Herders Verdienst sei es gewesen die Gottebenbildlichkeit als eine werdende zu formulieren. Darüber hinaus habe er für die Theologie richtungsweisend von der Lehre eines paradiesischen Urzustandes Abstand genommen, welcher in Folge der Sündenlehre eine Abfallgeschichte implizierte, ausgehend von einer ursprünglichen Vollkommenheit hin zu einer auf Wiederherstellung wartenden Schöpfung.²¹⁷ In diesem Kontext bietet Pannenberg einen Überblick über die altkirchliche Fassung der Gottebenbildlichkeit, in Folge der Unterscheidung von *imago* und *similitudo* in der Genesisexegese des Irenäus von Lyon im 2. Jahrhundert,²¹⁸ wozu in der Hinführung dieser Arbeit bereits einleitend näher eingegangen wurde. Entscheidend ist in dieser Darstellung Pannenburgs der Umstand, dass mindestens bis in die frühe Neuzeit in der theologischen Reflexion eine Spannung zwischen dem Gedanken der ursprünglichen Vollkommenheit, und der Fähigkeit des Menschen zur Vervollkommenung nach dem, als historisch verstandenen, sogenannten Sündenfall Bestand gehabt hätte. Also der Spannung zwischen dem, dem ersten Adam – in der alten Kirche als historische Persönlichkeit verstanden – ursprünglich zugeschriebenen, *status integritatis* und dem der neutestamentlichen Perspektive der Vollendung des Menschen in Christus, als dem neuen Adam, welche den *status corruptionis* in Folge des Sündenfalls überwindet.²¹⁹

Diese Lehrmeinung sei nun mit Herder richtungsweisend überholt und überwunden worden, indem die Gottebenbildlichkeit als Anlage und in ihrer Aktualisierung als Bestimmung des Menschen formuliert worden sei. Eine Entwicklung in der Darlegung der Gottebenbildlichkeit,

²¹⁴ Vgl. Waap, Thorsten, Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg, Göttingen 2008, 377.

²¹⁵ Vgl. Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 40–71.

²¹⁶ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte Heft 8 (München 1979), 1–23.

²¹⁷ Vgl. a.a.O., 6.

²¹⁸ Vgl. a.a.O., 7–11.

²¹⁹ Vgl. a.a.O., 11f.

welche in der Moderne, in den letzten zwei Jahrhunderten, zumindest in der evangelischen Theologie gängig sei, so Pannenberg; wobei gälte, dass die Deutung, dass die Gottebenbildlichkeit schon im Alten Testament „[...] nicht als ein von Anfang an definitiv realisierter Zustand, sondern eher im Sinne einer Zweckbeziehung, als Bestimmung des Menschen verstanden worden [sei].“²²⁰ Dazu müsse jedoch bewusst sein, dass die Paradieserzählungen in Genesis als Mythos zu verstehen seien, welche eine Urzeitorientierung aufweisen würden. Denn die Denkweise des Mythos, der die Verwirklichung der menschlichen Bestimmung als in einer Vorzeit einmal realisierten Zustand darstellt, sei es, die gegenwärtigen gültigen Ordnungen und Verhältnisse in die Vergangenheit zu legen; es handelt sich also um das Erzählprinzip der Ätiologie. Pannenberg spricht hier von „Urzeitorientierung des biblischen Überlieferungsprozesses“.²²¹

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit, als ein Werden expliziert, wird somit, nach Pannenberg, der sich hier neben Herder in der Tradition, Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848) und Isaak August Dorners (1809–1884) sieht, als Bestimmung des Menschen gedeutet; eine Anlage hin zum Ebenbild Gottes, welche in die Zukunft der Vollendung der Menschheit weise, welche bereits in Christus angebrochen sei.²²²

Nach Pannenberg kritisch zu sehen ist, dass bei Herder die Tendenz bestanden habe, die Perfektibilität des Menschen, seine Gottebenbildlichkeit, als Anlage zur Vervollkommnung, als Bestimmung der Bildung zur Humanität, welche in der Religion gipfle, ganz in einem Humanitätsgedanken aufzulösen, was die Gottesbeziehung gänzlich in die Immanenz der menschlichen Entwicklung stellt. Doch, so ebenfalls Pannenberg, diese Tendenz sei bei Herder selbst entgegengewirkt, insofern er die göttliche Vorsehung stark gemacht habe, welche gegen die Perfektibilität allein aus eigener Kraft spricht.²²³ Damit habe sich Herder von einem der Vordenker der Aufklärung, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und dessen neuzeitlicher Idee der menschlichen, sittlichen, Selbstvervollkommnung abgehoben, welche im 18. Jahrhundert als ethische Aufgabe der Menschheit aufgegriffen worden sei; sodass der christliche Begriff des Reiches Gottes moralisch umgedeutet wurde.²²⁴

²²⁰ A.a.O., 12.

²²¹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen ²2011, 54.

²²² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte*, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte Heft 8 (München 1979), 14f.

²²³ Vgl. a.a.O., 19–21.

²²⁴ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen ²2011, 48f.

Dennoch, bei all den von Pannenberg Herder zugeschriebenen Errungenschaften in der theologischen Deutung der Gottebenbildlichkeit im Kontext der Frage nach dem Menschen; ist sich Pannenberg dessen bewusst, dass „[...] Herders Argumentation heutigen Plausibilitätsansprüchen an eine Einführung theologischer Begriffe in die Beschreibung empirisch-anthropologischer Sachverhalte nicht mehr genügen.“²²⁵ Dazu dient die Konstruktion eines unabdingbaren transzendenten Bezugspunktes über die philosophische Anthropologie. Die Forderung Pannenburgs, dass:

„Wenn es dafür [, d.h. Herders Figur der Gottebenbildlichkeit und der Konstitution des Menschen von außen,] überhaupt eine Rechtfertigung geben soll, so muß gezeigt werden, daß die religiöse und theologische Begrifflichkeit den Phänomenen nicht äußerlich ist, sondern einer an ihnen selber aufweisbaren Dimension entspricht.“²²⁶

Ebendies sei, nach Pannenberg, mit Verweis auf Scheler und Plessner gelungen. Das vorherige Kapitel zu dem Transzendenzbegriff als unabdingbaren Bezugspunkt menschlicher Existenz zeigte, dass für Pannenberg in Anschluss an die philosophische Anthropologie plausibel gemacht werden konnte, dass „der Umgang mit göttlicher Wirklichkeit“ zum Wesen des Menschen gehöre und Religion nicht sekundär zum exzentrischen bzw. weltoffenen Verhalten des Menschen hinzutritt, sondern in demselben Moment.²²⁷ Pannenberg schreibt hierzu:

„Der Zusammenhang [...] mit den Gedanken Herders ist nicht schwer zu erkennen: Wenn die exzentrische Struktur des Menschen nach Plessner [...] immer ein ‚Äußeres an Macht und Hoheit‘ voraussetzt, [...] so ist dieses Unendliche doch immer nur im Zusammenhang der jeweiligen Erfahrung endlicher Wirklichkeit gegeben, sei es implizit, sei es explizit in religiöser Thematisierung [...]. Der Weg des Menschen zu der (göttlichen) Wirklichkeit, in der er sein exzentrisches Dasein letztlich gründen und so eine Identität gewinnen kann, ist also vermittelt durch die Erfahrung der äußeren Welt. [...] Damit aber stehen wir im Prinzip bei der Konzeption Herders, daß der Mensch der *Bildung* zu sich selbst, – zur Vernunft, Humanität und Religion, – bedarf [...]“²²⁸

Es ist demnach für Pannenberg strukturell in Plessners exzentrischer Positionalität das Phänomen beschrieben, welches Herder bereits mit seiner Fassung der Gottebenbildlichkeit erfasst habe. Der Mensch ist im Werden begriffen. Sein Selbstbewusstsein bildet sich in Auseinandersetzung und Selbstunterscheidung mit seiner Umwelt heraus. Seine Entwicklung ist geprägt durch seine eigenen Erfahrungen, zugleich durch Vermittlung der Tradition und Lehre, durch äußere immanente Einflüsse. Schließlich, und hier wird die religiöse Dimension schlagend, gäbe es einen plausibel zu postulierenden, wenn nicht sogar intersubjektiv

²²⁵ A.a.O., 63.

²²⁶ Ebd.

²²⁷ Vgl. ebd.

²²⁸ A.a.O., 67.

festzustellenden, Transzendenzbezug, nach welchem der Mensch sein Zentrum letztlich außerhalb seiner selbst hat.

Vor diesem, von Pannenberg rekonstruierten Sachverhalt, ergibt sich eine, die menschliche Lebensgeschichte durchwegs prägende, Spannung, welche er unter dem dogmatischen Begriff der Sünde behandelt. Anders ausgedrückt handelt es sich dabei um die Spannung aus der Zentralität bzw. Zentriertheit und Exzentrizität des Menschen.²²⁹ Pannenberg schreibt an entscheidender Stelle dazu:

„Die fundamentale *Gebrochenheit* der menschlichen Daseinsform besteht darin, daß die Spannung zwischen zentraler Organisationsform und Exzentrizität immer schon zugunsten der ersteren, zugunsten der Zentralinstanz des Ich, aufgelöst ist, statt umgekehrt durch Aufhebung des Ich in den Vollzug seiner wahren, exzentrischen Bestimmung. [...] Die Verkehrung des Verhältnisses von Ichzentrum und exzentrischer Bestimmung des Menschen bedeutet Selbstverfehlung des Menschen, weil er durch sein Streben sich selbst zu gewinnen, seine exzentrische Bestimmung versäumt. Die Selbstkonstitution des Ich äußert sich vor allem in dem Bestreben, soweit irgend möglich über alles zu verfügen, gerade auch und vor allem über die Bedingung des eigenen Daseins. Demgegenüber steht die Notwendigkeit zu vertrauen, sich selbst festzumachen in einer Wirklichkeit außerhalb seiner selbst.“²³⁰

Damit ist ein Bogen zwischen der Identitätsthematik des ersten Kapitels und der darin von Pannenberg postulierten religiösen Dimension der Persönlichkeit gespannt. Einerseits erscheint die Sünde hier als notwendiges Moment des Prozesses des Werdens des Menschen, auf dem Weg hin zu seiner Gottebenbildlichkeit; insofern Sünde gefasst wird, als „Bewußtsein der Selbstverfehlung [...] im Prozeß der Befreiung des Menschen zu sich selber“,²³¹ und somit als transmoralischer Begriff, welcher keine Schuld thematisiert. Andererseits verwickelt sich Pannenberg in seiner *Anthropologie in theologischer Perspektive* in einem über siebenzig Seiten langen Kapitel zu der Thematik Sünde in ungeklärte Spannungen seiner Argumentation, da er an einem Schuldbegriff festhalten möchte, die menschliche Natur als nicht per se sündhaft herausstellen möchte und dennoch die Sünde als in ihr angelegt skizziert.²³² Dabei gesellt sich noch das Problem hinzu, dass Pannenberg zwar die Sünde letztlich nicht in der Freiheit des Menschen begründet argumentieren kann, wenn er nicht wieder in die Figur eines urständlichen *status integritatis*, einem Zustand der ursprünglichen Vollkommenheit landen möchte.²³³ Die komplizierte Gemengelage stellt sich dabei aus drei Punkten zusammen:

²²⁹ Vgl. a.a.O., 77.

²³⁰ A.a.O., 103.

²³¹ A.a.O., 149.

²³² Vgl. a.a.O., 77–150,

²³³ Vgl. Waap, Thorsten, Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg, Göttingen 2008, 393.

Erstens erscheint die Sünde bei Pannenberg als ein Zustand der, von Waap, als „Nicht-Identität“ bzw. „Noch-nicht-Identität“ des Menschen zusammengefasst wird; womit Sünde in Pannenburgs Entwurf als ein unvermeidbares Durchgangsstadium im Prozess der Entwicklung des Menschen zu sehen ist.²³⁴ Einerseits sei die zitierte Gebrochenheit der menschlichen Daseinsform von Anfang an gegeben, aufgrund der menschlichen Zentralität und Exzentrizität. Andererseits müsse der Mensch in seinem Erleben des „Mit-sich-uneins-Seins“, in seiner „Entfremdung zwischen Bewußtsein und Handeln, zwischen Wille und Antriebsleben“ erkennen, dass das Ich versucht sich fälschlicherweise „[...] in seinem Selbstbewusstsein durch sich selber zu gründen, obwohl es die Einheit seiner mit sich selbst nur empfangen könne.“²³⁵ Auf der einen Seite müsse der Mensch die „[...] Notwendigkeit zu vertrauen, sich selbst festzumachen in einer Wirklichkeit außerhalb seiner selbst“ erst erlernen bzw. akzeptieren;²³⁶ und ist somit selbstverantwortlich für seine Sündhaftigkeit. Auf der anderen Seite kann Pannenberg schreiben: „Die Sünde ist [...] etwas, das zur Vorfindlichkeit des Menschen gehört.“²³⁷ „Die Ichhaftigkeit, die sich in sich selbst verschließt, das ist Sünde.“²³⁸

Dies führt zweitens zu der von Pannenberg selbst ausgemachten Problematik der Verbindung von Schuld und Verantwortung und Frage:

„Wie kann jemand verantwortlich sein für etwas, das – wie die Ichhaftigkeit – unentrinnbar zum Menschsein gehört und sogar in der biologisch bestellbaren Struktur alles animalischen Lebens verwurzelt ist?“²³⁹

Pannenberg gibt sich selbst die Antwort. Ja, eine unter diesen Umständen postulierte Verantwortung sei eine Zumutung, aber Verantwortung sei immer Zumutung. Es gehe schlichtweg um „[...] den Mut, im Lichte der Erkenntnis von der eigentlichen Bestimmung des Menschen die Bedingung des eigenen Daseins auf sich zu nehmen, und zwar als etwas, das überwunden werden muß.“²⁴⁰ Wobei gälte, dass jene als Sünde bezeichnete menschliche Verfasstheit, welche es zu überwinden gilt, nicht durch den Menschen selber überwunden werden kann.²⁴¹ Diese Antwort vermag jedoch die Aporie nach Verantwortlichkeit für etwas, dass der Mensch nicht selbst verschuldet hat, nicht befriedigend zu lösen.

²³⁴ Vgl. a.a.O., 389.

²³⁵ Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 103.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Pannenberg, Wolfhart, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1985, 47.

²³⁸ A.a.O., 46.

²³⁹ A.a.O., 47.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Vgl. ebd.

Drittens wird die spannungsgeladene Aufnahme und Behandlung des Sündenbegriffs bei Pannenberg, in Anschluss an die Gottebenbildlichkeit dadurch verkompliziert, dass, wie Waap treffend festhält: „Der *Wirklichkeit der Sünde* [...] scheinbar nur die *Möglichkeit der Gottebenbildlichkeit* entgegengehalten [wird].“²⁴² Und zwar aufgrund dessen, dass bei der exzentrischen Verfasstheit des Menschen, jenem sein Sein beim Anderen, welches das Setzen des Ich auslöst, von Pannenberg nicht näher beleuchtet wird, wann ein Mitwirken des Ich bei der Selbstkonstitution legitim ist; sodass jede Tätigkeit des Ichs immer in Nähe des Bereiches der Sünde erscheint und so eine positive Subjektivität in Pannenburgs Anthropologie unterbelichtet bleibt.²⁴³

Hier ist nochmal auf das zum Thema der Sünde herangezogene Zitat zu verweisen; in gekürzter Fassung:

„Die fundamentale *Gebrochenheit* der menschlichen Daseinsform besteht darin, daß die Spannung zwischen zentraler Organisationsform und Exzentrizität immer schon zugunsten der ersteren, zugunsten der Zentralinstanz des Ich, aufgelöst ist, statt umgekehrt durch Aufhebung des Ich in den Vollzug seiner wahren, exzentrischen Bestimmung.“²⁴⁴

Es stellt sich die Frage, was nun die „exzentrische Bestimmung“ ist, die die Gebrochenheit des Menschen und damit Verbunden seine Sünde überwindet. Hier setzt sich Pannenberg in seiner *Anthropologie in theologischer Perspektive* eine Grenze, über die er nur in Andeutung hinausweist. Etwa, indem er auf die neutestamentliche Tradition verweist, nach welcher Christus das verwirklichte Ebenbild Gottes ist.²⁴⁵ Dies ist auch stimmig, da Pannenberg in diesem Werk fundamentaltheologisch versucht die Anthropologie religiös zu vertiefen und Religion als in der menschlichen Verfasstheit allgemein zu verankern und zu begründen, jedoch noch ohne eine explizit christologische Explikation in Weiterführung zu bieten, wenngleich diese angedacht ist. In dem Aufsatz *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte* hingegen wird Pannenberg in der Behandlung von Herders Fassung der Gottebenbildlichkeit deutlicher. Hier wird es Herder als „Schranke“ vorgeworfen, die neutestamentlichen Aussagen über Christus als Ebenbild Gottes nicht explizit zu Sprache gebracht zu haben. Dies hänge jedoch damit zusammen, dass „[...] der anthropologische Realismus der christlichen Lehre von der Allgemeinheit der Sünde in Herders Konzeption nur geringes Gewicht hat. Diese beiden Punkte hängen zusammen, weil die Aussage über die

²⁴² Waap, Thorsten, *Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 2008, 393.

²⁴² Vgl. a.a.O., 395.

²⁴³ Vgl. ebd.

²⁴⁴ Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 103.

²⁴⁵ Vgl. a.a.O., 516.

Vollendung des Menschen durch Christus ja von Anfang an Jesus Christus als den Erlöser von der Sünde und ihren Folgen im Blick hat. Umgekehrt würde der Mensch keines Erlösers bedürfen, wenn er nicht immer schon seine Bestimmung verfehlt hätte.“²⁴⁶ Hier stellt sich Pannenberg zurecht die Frage: „Was aber soll man sagen zu einer Botschaft, die Versöhnung und Befreiung verkündet von einem Übel, dessen bedrückende Gewalt und katastrophale Folgen nicht unlegbar vorhanden sind, sondern erst geglaubt werden müssen, damit man sich von ihm befreien lassen kann?“²⁴⁷ Ebenjenen Vorwurf an das Christentum will Pannenberg unterlaufen. Sünde müsse nicht eingeredet werden, sie sei schlichtweg mit den Methoden der Anthropologie aufweisbar:

„[...] die These einer Verkehrung des menschlichen Weltverhältnisses, wie sie sich [...] aus der Diskussion der von H. Plessner beobachtete Gebrochenheit des menschlichen Lebensvollzuges ergab, betrifft die Verkehrung, die in der menschlichen Subjektivität selber stattfindet, indem die Exzentrizität in den Dienst der Ichbezogenheit genommen wird, statt umgekehrt das Ich seiner exzentrischen Bestimmung lebt. [...] einen Widerstreit des Menschen mit sich selber, mit seiner Bestimmung.“²⁴⁸

Es sei erstaunlich, so Pannenberg, dass jene moderne, auf Basis der Empirie stehende, philosophisch-anthropologische Beschreibungen des Menschen, nach der Art Plessners, sich in wesentlichen Bereichen mit der neuzeitlichen Beschreibung Kants, aber bereits schon mit der vormittelalterlichen Theologie Augustins von Hippo, und damit der alten Kirche, überschneide:

„In allen Fällen wird die Verkehrtheit des Menschen in der Überordnung seiner Egozentrizität über die sein egoistisches Dasein transzendierende Bestimmung erblickt, sei das nun die Bestimmung zur sittlichen Vernunft oder die Formalbestimmung der Exzentrizität, deren Integral die religiöse Thematik des menschlichen Lebens beinhaltet.“²⁴⁹

Ob eine solche Lesart der exzentrischen Positionalität Plessner gerecht wird, ist fraglich. Für Pannenberg dient dieser jedoch wiederum als Gewährsmann einer empirischen Rückkopplung einer, anthropologisch als plausibel postulierten, Begründung der Religion bzw. seiner Theologie.

III.2. Die Bestimmung des Menschen

Die Begrifflichkeit der „Bestimmung des Menschen“ weist in zwei Richtungen, hinsichtlich ihrer Deutungsmöglichkeit.

²⁴⁶ Pannenberg, Wolfhart, Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte Heft 8 (München 1979), 21.

²⁴⁷ Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 89.

²⁴⁸ A.a.O., 92

²⁴⁹ Ebd.

Einerseits kann damit die Verfasstheit der Menschheit gemeint sein. Dann geht es um die Frage wie der Mensch konstituiert ist und was ihn ausmacht. Diese Stoßrichtung wurde bereits mehrfach tangiert. Bei Pannenberg ist die *conditio humana* bestimmt durch Weltoffenheit und Exzentrizität, durch ein Bezogensein auf eine transzendente Größe und somit durch eine Art der Religiosität.

Andererseits kann unter „Bestimmung“ auch ein Ziel verstanden werden. Damit ist die Frage verbunden, worin der Sinn des menschlichen Daseins besteht, woraufhin er zutreibt. Diese Fragestellung impliziert auch die Möglichkeit, dass der Mensch seine Bestimmung verfehlt. Diese Deutungsrichtung war ebenso bereits Thema. Pannenberg skizziert einen düsteren Ausblick einer verfehlten Gesellschaft, welche, ob ihrer fehlenden Rückbesinnung auf ihre religiöse Dimension, verkümmert. Dazu kommt der Verweis auf die Selbstentfremdung des Einzelnen und auf ein potentiell gestörtes Grundvertrauen.

Der Begriff der Lebensgeschichte vermag beide Stoßrichtungen der von Pannenberg in unterschiedlichen Kontexten genutzten Wendung der Bestimmung des Menschen zu vereinen. Das Wort Lebensgeschichte kann ein wesentliches Element des Personenverständnisses bei Pannenberg bergen, wenn es darum geht Persönlichkeit als einen unabgeschlossenen, sich noch im Werden befindlichen, Prozess zu definieren. Wobei Pannenberg einen substantiellen Personenkern zugrunde legt, der sich entwickelt. Es geht dabei um die Narration der je individuellen noch unabgeschlossenen Geschichte, hin zu sich selbst.²⁵⁰ Damit ist verbunden, was Overbeck in Anschluss an Pannenburgs diesbezüglicher Kernaussage: „Der Mensch ist seinem Wesen nach geschichtlich.“²⁵¹, festhält:

„Erst am Ende der Geschichte werde offengelegt sein, was jetzt noch ausstehe: nämlich der Erweis der Wirklichkeit Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit und damit die endgültige Bestimmung des Menschen.“²⁵²

Demnach erweist sich, bei Pannenberg, durch die Lebensgeschichte des Menschen, wer er ist, bzw. als wen er sich herausstellt. Es werde sich nach Pannenberg am Ende der Geschichte zeigen, ob sein Postulat, dass der Mensch weltoffen bzw. gotttoffen ist, sich bewahrheitet; und ob sich der Gottesbegriff, bzw. was sich dahinter verbirgt, als Wirklichkeit herausstellen wird, die alles bestimmt oder eben nicht. Wobei Pannenburgs Unterscheidung zwischen dem

²⁵⁰ Vgl. Noller, Jörg, Leben, Narrativität und Transzendenz. Pannenburgs Begriff der menschlichen Person, in: Wenz, Gunther (Hrsg.), Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenburgs Anthropologie, Göttingen 2022, 143.

²⁵¹ Pannenberg, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1985, 96.

²⁵² Overbeck, Franz-Josef, Der gottbezogene Mensch eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenburgs, Münster/Aschendorff 2000, 91.

hypothetisch ausgearbeiteten Gottesbegriff und der Wirklichkeit Gottes nicht zu übersehen ist. Dennoch, mit dem Postulat eines substantiellen Personenkerns, welcher sich in der Geschichte entwickelt, im Gottesverhältnis zu sich kommt und von der Wirklichkeit Gottes her erst ganz zu erfassen ist, wird freilich der Rahmen einer Anthropologie endgültig verlassen; hier wird der Boden der Theologie betreten. Insbesondere, da hier Pannenberg's theologische Figur der Vorwegnahme der Geschichte mit dem Auferstehungsgeschehen Jesu Christi mit hineinspielt. Pannenberg bemüht sich nämlich im Rahmen seiner Anthropologie den Begriff der Gottebenbildlichkeit als an eine nicht dezidiert christlichen Anthropologie, zumindest einer philosophischen Anthropologie, anschlussfähig herauszustellen. Wenngleich es Pannenberg's Intention ist, die christlich geprägten Ausdrücke und Vokabeln christlicher Lehrtradition so neu zu bestimmen, dass sie als treffende Beschreibung allgemein empirisch feststellbarer Phänomene dastehen oder zumindest als solche plausibel erscheinen.

In systematisch-theologischen Beiträgen wird Pannenberg in seiner Überschreitung der anthropologischen Grenze, bzw. in seiner konsequenten Weiterführung, der bereits in seiner Anthropologie vorgenommenen Weichenstellung ganz deutlich:

„Die jedem Menschen als solchem eigene Würde ist begründet in der göttlichen Bestimmung des Menschen. Als Aussage über die *Bestimmung* des Menschen nämlich muß der Satz gelesen werden, der von seiner Gottebenbildlichkeit spricht. [...] in Jesus Christus [ist] die Bestimmung des Menschen überhaupt verwirklicht [...], seine Bestimmung, Gott in dieser Welt zur Darstellung zu bringen, sein Bild zu sein. Im Lichte dieser Bestimmung ist die unantastbare Würde jedes einzelnen Menschen begründet.“²⁵³

In einem weiteren Beitrag, mit dem Titel, *Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?*, wird ganz explizit, wie der Begriff der werdenden Gottebenbildlichkeit mit dem der Bestimmung des Menschen bei Pannenberg letztlich zu verstehen ist, bzw. worauf jener Begriff in Pannenberg's theologischen Gesamtgebäude hinzielt, dessen Fundament in gewissermaßen die bisher porträtierte Anthropologie ist: Erst durch Jesus als dem Christus sei die Bestimmung des Menschen, die wahre Humanität, voll in Erscheinung getreten und verwirklicht.²⁵⁴ Dabei geht es nicht nur um ein Leben, dass sich seiner Verfasstheit, als von außen konstituiert bewusst ist; sodass es nicht mehr versucht, sich als sich von sich selbst heraus konstituiert zu behaupten, sondern es geht um einen göttlichen Vorsehungsplan, nach welchem für den Menschen gilt:

„Der Mensch ist nicht von Anfang an fertig als Ebenbild Gottes. Er hat vielmehr eine Geschichte, die hinläuft auf die Gewinnung seiner Bestimmung, auf die Verwirklichung wahrer Humanität in Verbundenheit mit Gott. Das Ziel dieser Geschichte der Menschwerdung des Menschen ist in

²⁵³ Pannenberg, Wolfhart, *Der Mensch als Person* (1986), in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 166.

²⁵⁴ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Der Mensch – ein Ebenbild Gottes?*, in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung* (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 145f.

Jesus schon erschienen, und dadurch ist aller folgenden Geschichte das Thema gestellt: Alle Menschen sollen der hier erschienenen wahren Humanität teilhaftig werden.“²⁵⁵

Weiters, so Pannenberg, geht es jedoch nicht nur um die Auferstehung Jesu, als die Vorwegnahme der Geschichte, sondern auch zentral um dessen davor bestehendem Wirken. Jeder einzelne Mensch käme seiner Bestimmung näher, indem er sich daran ein Vorbild nähme und so selbst wahrhaft menschlich handle.²⁵⁶ Was in gewisser Weise Pannenberg in die Nähe dessen rückt, was er bei Herder als problematische Tendenz festhielt, die Funktionalisierung des Christentums als Faktor zur Besserung des Menschen; Christus, als dem besseren bzw. wahrhaften Menschen, der ein sittliches Leben vorgab. Dies lässt sich vor allem daran festmachen, dass Pannenberg die Bestimmung des Menschen folgendermaßen definiert:

„In Aufgeschlossenheit für das göttliche Geheimnis seines Lebens wahrhaft er selbst zu sein als Person in freier Zuwendung zur Welt und zu den Mitmenschen, das ist die Bestimmung des Menschen, seine immer noch unverwirklichte Zukunft, die ihm nur von Gott her zukommt.“²⁵⁷

Aber zugleich kann dieser Satz in Anbetracht des bisher erarbeiteten nicht als rein in einer innerweltlich, immanent, verwurzelten Argumentation verwurzelt betrachtet werden. Zwar sind freie Zuwendung zur Welt und zu den Mitmenschen wohl Teil eines jeden humanistischen Ideals; welches mitnichten zwingend christlich-theologisch unterfüttert sein muss. Doch die zweite Hälfte des Zitat-Satzes: die Bestimmung des Menschen, welche ihm von Gott zukommt, deutet auf Transzendenz hin. Ist doch Gott in Pannenburgs Anthropologie ein Begriff für – wenngleich nicht näher bestimmt – ein Gegenüber auf, welches der Mensch für den Vollzug seines Lebens unendlich angewiesen ist. Auch wenn dies, nach Pannenberg, noch keinen Gottesbeweis intendiert.²⁵⁸ Dennoch bezeichnet Pannenberg, wie bereits im Kapitel zur Weltoffenheit und final daraus resultierenden Gottbezogenheit verdeutlicht, diese Angewiesenheit als eine mindestens unbewusste religiöse Dimension eines jeglichen menschlichen Daseins und meint, dass dieses letztlich metaphysische Postulat der empirischen Beobachtung vorangestellt werden müsse, um die Voraussetzung grundlegender biologischer Verfasstheit des Menschseins recht zu erfassen.²⁵⁹

Das Schlagwort der „Bestimmung des Menschen“ findet sich im Vorläuferwerk der *Anthropologie in theologischer Perspektive*, in der Überschrift des fünften Kapitels von *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*.²⁶⁰ Darüber hinaus

²⁵⁵ A.a.O., 146.

²⁵⁶ Vgl. a.a.O., 149.

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1985, 11.

²⁵⁹ Vgl. ebd.

²⁶⁰ Vgl. a.a.O., 40–49.

benannte Pannenberg eine knapp hundertzwanzigseitige Publikation mit dem Titel *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*.²⁶¹ Dazu lautetet ebenso der Titel eines Unterkapitels in Pannenberg's zweitem Band seiner Systematischen Theologie *Die Bestimmung des Menschen*.²⁶² Es handelt sich dabei also um einen Topos, der sich durch Pannenberg's Werk von der Anthropologie bis hin zur Dogmatik durchzieht. Jedoch, wirft man einen Blick in das anthropologische Hauptwerk Pannenberg's *Anthropologie in theologischer Perspektive*, findet sich keine derartige Überschrift. Dafür fällt die Wendung, durchsucht man die digitale Fassung des Buches automatisch nach „Bestimmung des Menschen“, circa sechszigmal im gesamten Werk, inklusive der Fußnoten. Dabei vorwiegend in zwei Kontexten: einmal im ersten Teil des Buches *Der Mensch in der Natur und die Natur des Menschen* in Zusammenhang mit dem Begriff der Gottebenbildlichkeit.²⁶³ Zum anderen im dritten Teil des Buches *Die gemeinsame Welt* im Kontext der Kulturbildung des Menschen, seiner Institutionen und seiner Geschichte.²⁶⁴ Dabei zeigt sich, dass die Bestimmung des Menschen neben dem nochmals weiter zu erläuternden Begriff der Gottebenbildlichkeit zentral durch Pannenberg als eine Bestimmung des Menschen hin zu Gemeinschaft gefasst wird und damit politische Implikationen birgt. Die Menschen, so Pannenberg, seien bestimmt zu einem gemeinschaftlichen Leben:

„Nur in Gemeinschaft können sie ihrer Bestimmung gemäß leben. Die Bestimmung des Menschen ist daher in der Tat politisch, aber sie ist in keiner politischen Herrschaftsordnung voll und definitiv realisiert. [...] Die Religion wird [...] für den einzelnen zur Berufungsinstanz gegen die behauptete Endgültigkeit jeder politischen Ordnung [...].“²⁶⁵

Diese Aussage weist in die Niederungen realpolitischer Überlegungen Pannenberg's. Tatsächlich schreibt er in *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte* von der gesellschaftlichen Bestimmung des Menschen und der politischen Funktionalität des Christentums, im Kontext des Phänomens einer politischen Religion innerhalb des Christentums.²⁶⁶ Mehr noch Pannenberg verfolgt in diesem Buch ein heilsgeschichtliches Programm, welches er mit Anthropologie im Konnex sieht und im Vorwort deutlich artikuliert:

²⁶¹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978.

²⁶² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie. Gesamtausgabe*, Bd. 2 (neu hrsg. v. Gunther Wenz), Göttingen 2015, 232–266.

²⁶³ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 2011, 43–139.

²⁶⁴ Vgl. a.a.O., 397–517.

²⁶⁵ A.a.O., 463.

²⁶⁶ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978, 23–40. 61–84.

„Die Frage nach der Natur und Bestimmung des Menschen gehören eng zusammen. [...] Um zu erfahren, wer oder was wir sind, müssen wir wissen, wozu wir da sind, wohin wir in unserer Geschichte unterwegs sind.“²⁶⁷

Dieses Mehrwissen um eine Richtung der Menschheitsgeschichte, welches bei Pannenberg hier impliziert wird, zeigt sich mitunter am Ende jenes Werkes; insofern, als dass Pannenberg Perioden der Menschheitsgeschichte konstruiert, mit einem jeweils gleichsam göttlichen Gericht, welche das Ende der diesen Perioden zugrundeliegenden Tendenz darstellen.²⁶⁸

Erstens die Periode der christlichen Mission innerhalb des römischen Imperiums, zunächst gezeichnet durch die Bekämpfung der religiösen Absolutheit der Herrschaft römischer Kaiser und schließlich geprägt durch die Unterordnung des Kaisers unter die Herrschaft Christi. Die Problematik dieser postulierten ersten Periode der Christentumsgeschichte sei ein fehlgeleiteter Ausschließlichkeitsanspruch der christlichen Erwählung, insbesondere zunächst gegenüber dem Judentum, sodann innerhalb des Christentums gegenüber Byzanz, sodass es zu dem ersten Gericht Gottes gekommen sei, dem Aufstieg des Islams, infolge der Schwächung des Imperiums durch kaiserliche Entzweiung im Ringen um die Durchsetzung dogmatischer Orthodoxie.²⁶⁹

Eine zweite Periode in der Geschichte des Christentums sei durch den Vorrang kirchlicher Autorität gekennzeichnet gewesen, insbesondere ausgedrückt im Absolutheitsanspruch des Papsttums. In Folge sei es zu dem zweiten göttlichen Gericht gekommen, die Spaltungen der Kirche an der Schwelle zur Neuzeit.²⁷⁰

Von da an halte die abendländische Neuzeit an, welche bis heute fortwirkt und als „Periode einer immer noch christlich bestimmten Kultur“ zu bezeichnen sei. Diese dritte Periode der Historie kämpfe mit dem Phänomen der Säkularisierung, doch grundlegende Prinzipien dieser Epoche, der „neuzeitlichen Kulturwelt“, wie jener der religiösen und politischen Freiheit, seien „die bisher allgemeinste und konkreteste Verwirklichung des christlichen Glaubens in der menschlichen Lebenswelt“. Die vorwiegende Schwierigkeit dieser Periode sei nun nicht allein die Säkularisierung, welche die „Unentbehrlichkeit einer religiösen oder quasi religiösen Grundlage für die Einheit des Gesellschaftssystems“ zu verdecken droht, sondern „die Zweideutigkeit der säkularisierten Freiheitsidee“. Denn sie führe in einen entgrenzten Individualismus, sodass entweder ein Liberalismus mit anarchischer Tendenz um sich greife, oder aber eine Einheit stiftende Instanz in der Gesellschaft aufkommen müsse, der

²⁶⁷ A.a.O., 5.

²⁶⁸ Vgl. a.a.O., 106–113.

²⁶⁹ Vgl. a.a.O., 109.

²⁷⁰ Vgl. a.a.O., 109f.

Nationalismus. Letzterer habe in seiner „Tendenz zur Selbstvergötzung“ in das göttliche Gericht der Weltkriege geführt.²⁷¹

Aktuell wirke, so schreibt Pannenberg 1978, die Gefahr einer säkularen Interpretation des grundsätzlich positiven und nicht zuletzt christlich geprägten Freiheitsgedankens vor:

„Doch die Zweideutigkeiten ihrer säkularen Deutung beraubten die Idee der Freiheit in solchem Ausmaß ihres ganzheitlichen Sinngehaltes, der nicht in der Vereinzelung des Individuums aufgeht, daß das Gericht über die Gesellschaften, die auf dieses Prinzip begründet worden sind, schon am Horizont sichtbar wird. Dieses Gericht kündigt sich offensichtlich im historischen Aufstieg des Sozialismus an [...] im Sinne der prinzipiellen Unterordnung des Individuums unter ein bestimmtes und als allgemeingültig akzeptiertes Bild der Gesellschaft verstanden [...].“²⁷²

Nach Pannenberg sei die nach ihm bestehende „Gefahr“ des Sozialismus aus der Umkehrung des Vorrangs des Ringens um die wahre Form der Gesellschaft gegenüber dem Gedanken der Realisierung individueller Freiheit gegeben. Es sei eine neuzeitliche Entwicklung, das individuelle Freiheit zum Hauptkriterium für die richtige Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse erhoben worden sei. Dies setze jedoch die falsche Annahme voraus, dass jeder Mensch seiner „Natur nach als Geschöpf Gottes entsprechend“ lebe, sodass damit „der Maßstab der Gottesherrschaft schließlich durch den der menschlichen Natur ersetzt werden konnte.“ Demgegenüber bräuchte es, nach Pannenberg, eine Anerkennung der Grenzen des Menschen und dessen Selbstentfremdung. Hierzu diene die Religion, die im Christentum verankerte Differenz von politischen und religiösen Institutionen. Daraus ergibt sich bei Pannenberg die Aufgabe der Kirche die politische Sphäre an ihre „Vorläufigkeit und Beschränktheit im Verhältnis zur Endgültigkeit der eschatologischen Zukunft Gottes“ zu erinnern und so als Korrektiv zu wirken.²⁷³ In Bezug auf die Bestimmung des Menschen gilt währenddessen:

„Die politische Ordnung stellt die künftige Bestimmung des gemeinschaftlichen Lebens der Menschen im Reiche Gottes unter den gegenwärtigen Bedingungen des Gesellschaftssystems dar.“²⁷⁴

Vor diesem Hintergrund ist bei Pannenberg die Bestimmung des Menschen nicht nur im Sinne eines Kommens des Menschen zu sich selbst zu verstehen, welches sich dadurch auszeichnet, dass der Mensch sich seiner Begrenztheit und Verwiesen-Seins auf etwas außer seiner selbst erkennt und akzeptiert, sondern auch als eine ganz konkrete gesellschaftliche historische Entwicklung auf ein letztlich heilsgeschichtliches Ziel hin zu begreifen.

²⁷¹ Vgl. a.a.O., 110–112.

²⁷² A.a.O., 112.

²⁷³ Vgl. a.a.O., 106–108.

²⁷⁴ A.a.O., 108.

Für den einzelnen, der Teil der Gesellschaft ist, gilt nach Pannenberg, dass er umfängliche Orientierung in der Welt weder in der Umwelt der Natur, noch in der Kultur, in der rein menschlichen Gesellschaft, finden könne, denn diese könnten niemals einen „letzverbindlichen Maßstab für sein Leben“, einen „unzweifelhaften letzten Zweck, dem alle einzelnen Entscheidungen seines Leben zuzuordnen wären“ bieten.²⁷⁵

Diese letzte Orientierung sei die Gemeinschaft hin auf Gott, zu welcher es jeden Menschen zumindest unbewusst zieht. Denn die Weltoffenheit, welche den Menschen ausmache und die Frage nach der Bestimmung des Menschen beinhalte, welche ihn bei immer nur vorläufigen Antworten nicht zu Ruhe kommen ließe, treibe den Menschen, nach Pannenberg, immer weiter voran.²⁷⁶

„Dieser unendliche Zug ins Offene zielt über alles, was ihm [dem Menschen] in der Welt begegnet, hinaus auf Gott. Darum bedeutet Weltoffenheit im Kern Gottoffenheit. Der Mensch als Mensch ist diese Bewegung durch die Welt hindurch zu Gott hin. In dieser Bewegung ist er unterwegs zu seiner Bestimmung, zur Gemeinschaft mit Gott.“²⁷⁷

Jener Bestimmung zu Gott, den im Menschen angelegten Verweis über sich selbst hinaus, seine Weltoffenheit, steht zugleich immer ein Phänomen entgegen, welches ebenso das menschliche Sein bestimme: die „Ichhaftigkeit“ bzw. „Ichbezogenheit“, sodass die Spannung zwischen Ichbezogenheit und Weltoffenheit alles menschliche Leben präge.²⁷⁸ Pannenberg benennt jenen von ihm aufgemachten Gegenpart der Weltoffenheit auch „Egozentrik“,²⁷⁹ womit der Bogen zu der bereits behandelten Gebrochenheit des Menschen in seiner Verfasstheit im Anschluss an Plessner geschlagen ist; und die Wichtigkeit von Plessners exzentrischer Positionalität für Pannenberg noch deutlicher wird.

Nun wird der Gottesbegriff in Pannenburgs Anthropologie im Kontext der menschlichen Bestimmung als jenes gefasst, als die Instanz, welche die Möglichkeit der Verwirklichung der Bestimmung des Menschen garantiert:

„Die Angewiesenheit des menschlichen Strebens auf Gott ist ganz wesentlich das Fragen nach jemandem, der die gesuchte Einheit aller Wirklichkeit und damit auch unseres eigenen Daseins verbürgt.“²⁸⁰

Insofern ist einerseits, wie bereits an Zitaten gezeigt, die Gemeinschaft mit Gott die Bestimmung des Menschen. Diese menschliche Bestimmung wird jedoch von Pannenberg

²⁷⁵ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1985, 40.

²⁷⁶ Vgl. ebd.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Vgl. a.a.O., 41–44.

²⁷⁹ Vgl. a.a.O., 44.

²⁸⁰ A.a.O., 45.

nochmals anders gefasst, wenn dieser schreibt: „Die Bestimmung des Menschen zielt also auf eine Existenz in Wahrheit.“²⁸¹ Wahrheit wiederum, hier sei deren alte Begriffsbestimmung nach Pannenberg wieder aufzunehmen, sei die „Übereinstimmung von Ich und Wirklichkeit“. Dieses Ziel sei letztlich transzendent, da es nicht greifbar ist und nur dann verwirklicht wird, „indem das Ich immer wieder über sich selbst hinausgehoben wird.“²⁸² Dieses Herausheben ist bezeichnenderweise passiv bei Pannenberg. Es ist nicht der Mensch der durch sein Handeln, wie bei Gehlen festgemacht, sich selbst hervorbringt, sondern, das Ziel, die Bestimmung der „Übereinstimmung des Ich mit der Gesamtwirklichkeit“ könne nur „von Gott her empfangen werden“.²⁸³ Der Begriff „Gott“ zeigt sich in der Anthropologie Pannenburgs ambivalent. Einerseits ist es eine Chiffre für notwendige Gedankenvollzüge, für die Transzendenz des Werdens des Selbstbewusstseins, andererseits wird von Pannenberg für eine personale Bestimmung des Gottesbegriffs plädiert und Gott tritt als handelndes Subjekt auf, welches dem Menschen gegenübersteht und dem Menschen unverfügbar ist. In jedem Fall zeigte sich bereits, dass Pannenberg den Gottesbegriff als in der Moderne bzw. Gegenwart als notwendiges bzw. plausibles Element menschlicher Existenz erweisen möchte. Oft bleibt es jedoch lediglich bei dem Verweis auf die Bezogenheit auf Gott hin, ohne diesen Gott näher zu bestimmen, wenngleich Pannenberg sich immer wieder an der Grenze befindet in seinem Reden von Gott bzw. einem unbestimmten Gottesbegriff, die rein deskriptive Arbeit einer empirisch angelegten Anthropologie zu verlassen. Dies zeigt sich daran, dass der Mensch als auf eine Bestimmung hin angelegt dargelegt wird, und es Pannenberg nicht bei als plausibel herauszustellenden Anhaltspunkten für Transzendenz in der Verfasstheit belässt, wie es das Bemühen Plessners war.

Daher sei hier zum Abschluss dieses Kapitels auf die Bestimmung des Menschen nach Pannenberg, ausformuliert in dem zweiten Band seines theologischen, dreibändigen Hauptwerkes *Systematische Theologie*, eingegangen, damit das Ziel der als anthropologisch ausgezeichneten Darstellungen deutlich wird.²⁸⁴ Zusätzlich ist Pannenburgs Werk *Grundzüge der Christologie* hier aufschlussreich, da dort Jesu Sohnschaft explizit als Erfüllung der menschlichen Bestimmung expliziert wird.²⁸⁵ Der darin zu lesende Satz: „Offenheit auf Gott hin ist ja der radikale Sinn jener menschlichen ‚Weltoffenheit‘, die das Spezifische des

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Vgl. ebd.

²⁸⁴ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie*. Gesamtausgabe, Bd. 2 (neu hrsg. v. Gunther Wenz), Göttingen 2015, bes.: 232–266. 315–364.

²⁸⁵ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ⁶1982, bes.: 357–361.

Menschen im Unterschied zu allen Tieren ausmacht.“,²⁸⁶ knüpft inhaltlich unmittelbar an Pannenberg's anthropologische Darstellungen an. Da nun der Mensch existentiell durch die Frage nach Gott, als letzten Grund, Ursprung und Fundament jeglicher Wirklichkeit, bestimmt ist, könne die Einheit mit Gott, welche in Jesus aufgetreten sei, nicht etwas der menschlichen Natur Widersprechendes sein. Ja vielmehr sei Jesu Einheit mit Gott, welche nach dem christlichen Zeugnis bestand, die Erfüllung der menschlichen Bestimmung und insofern sei Jesus der wahre Mensch.²⁸⁷

Jedoch ist jene Einheit mit Gott als eine Einheit zu verstehen, welche erst in der Selbstunterscheidung von Gott möglich sei; sodass wachsendes Innesein von Verschiedenheit die Bedingung von Gemeinschaft und Einheit sei.²⁸⁸ Erst mit dieser Grundprämisse versteht sich Pannenberg's folgende Aussage richtig: „Grundlegend für die Personalität jedes einzelnen Menschen ist seine Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott.“²⁸⁹ Diese Gemeinschaft ziele auf die „Vergemeinschaftung der Menschen im Reiche Gottes“ ab; wobei die Gemeinschaft mit Gott die Grundlage der Beziehung der Menschen untereinander sei.²⁹⁰

Die Überwindung der allem vorgeordneten Subjektivität, der Selbstbehauptung des Ichs, der angebliche Irrglaube, dass das Ich sich selbst setze, wie Pannenberg es bei der Argumentation des jungen Fichte ausmachte, oder aber das Handeln des Menschen als Fundamentalbegriff der Selbstkonstitution bei Gehlen, sei nun das Ziel, durch welches der Mensch wahrlich zu sich selbst käme. In Selbstunterscheidung von Gott, welche Jesus paradigmatisch in der Geschichte realisiert habe, sei die Annahme der eigenen Endlichkeit die Bedingung der Gemeinschaft, jener mit Gott und die Voraussetzung gelingender menschlicher Gemeinschaft.²⁹¹

Wie es dazu kommt, bleibt bei Pannenberg ein Geheimnis. Zwar wird angedeutet, dass der Mensch sich eingestehen muss, dass seine Weltoffenheit, wenn auch nur „unthematisch“ eine Gottoffenheit darstelle, um sich selbst nicht zu verfehlen. Doch zugleich gälte, dass „[...] die Selbstunterscheidung von Gott nur da vollziehbar [wird], wo Menschen durch den Geist Gottes schon über sich selber erhoben und so dazu befähigt sind, die eigene Endlichkeit anzunehmen.“²⁹²

²⁸⁶ A.a.O., 357.

²⁸⁷ Vgl. ebd.

²⁸⁸ Vgl. a.a.O., 360.

²⁸⁹ Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie. Gesamtausgabe, Bd. 2 (neu hrsg. v. Gunther Wenz), Göttingen 2015, 232.

²⁹⁰ Vgl. a.a.O., 258.

²⁹¹ Vgl. a.a.O., 265.

²⁹² Ebd.

Womit letztlich doch der Geistbegriff Schelers in Pannenberg's Konzeption Gewicht hat, nicht nur in dessen Theologie, sondern auch in der von Pannenberg vorangestellten Anthropologie. Dazu passt, dass dem Geistbegriff das letzte Kapitel in Pannenberg's *Anthropologie in theologischer Perspektive* gewidmet ist; welcher biblisch primär der Ursprung allen Lebens sei.²⁹³ Auf den letzten Seiten jenes anthropologischen Hauptwerks ist zu lesen:

„Ist so die Person die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich, so lässt sich Personalität als ein Sonderfall der Wirksamkeit des Geistes verstehen [...].“²⁹⁴

„Indem der Mensch als das exzentrisch existierende Wesen bei andern seiner selbst als einem andern ist und von daher sich selber erfährt, tritt in seinem Leben die lebensschaffende Dynamik des Geistes, der ihn über die eigene Endlichkeit erhebt, in gesteigerter Weise in Erscheinung.“²⁹⁵

Ein Phänomen der Transzendenz ist in der philosophischen Anthropologie ausgemacht, jedoch nicht weiter expliziert worden. Pannenberg sah gerade darin ihre große Schwäche und möchte ihre – von ihm als empirisch ausgemachten – Erkenntnisse nutzen, um einen Gottesbegriff plausibel zu machen, welchen er in seiner Systematik christologisch fasst. Hier vollzieht Pannenberg schlussendlich bereits in seiner Anthropologie den von Plessner vermiedenen Sprung in den Glauben.

²⁹³ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen ²2011, 507.

²⁹⁴ A.a.O., 513.

²⁹⁵ A.a.O., 509.

Conclusio

Ausgegangen war die Arbeit von der Forschungsfrage: Welche Bedeutung hat der Transzendenz- bzw. Gottesbegriff in der Anthropologie Wolfhart Pannenberg für den menschlichen Personenbegriff und dessen Identität durch und in der Lebensgeschichte?

Dabei war im Vorfeld festgehalten worden, dass die Theologie Wolfhart Pannenberg einen apologetischen Zug hat; insofern es ihr erklärtes Ziel ist die Religion bzw. deren Plausibilität zu begründen. Mit diesem Anliegen verbunden ist Pannenberg's Vorhaben den Gottesgedanken, wenngleich ohne Gott beweisen zu wollen bzw. zu können, zumindest als notwendige Idee des menschlichen Selbstbewusstseins, als in der Anthropologie erweisbar, herauszustellen. Damit setzt sich Pannenberg mit seinem anthropologischen Programm gegenüber Konzeptionen ab, welche sich aus innertheologischen Bewegründen dagegen verwehren religiöse Wahrheitsansprüche theologieextern zu rechtfertigen.

Die Forschungsfrage wurde nun in drei Etappen, mit je zwei Unterkapiteln bearbeitet. Wobei in einem ersten Schritt dargelegt wurde, wogegen Pannenberg sich richtet. Daher ging es in jenem ersten Teil um Pannenberg's Ablehnung einer von ihm ausgemachten Tendenz der Überbetonung der menschlichen Subjektivität. Dabei, so wurde klar, wendet sich Pannenberg gegen einen für ihn unvertretbaren zirkulären Fundamentalbegriff, nach welchem das Ich sich selbst setzt bzw. nach welchem die Genese des Selbstbewusstseins auf das Handeln des Subjekts zurückgeführt wird, welches sich so selbst hervorbrächte. Eine Denkfigur, welche Pannenberg exemplarisch vorwiegend und wiederholend an der von ihm konstruierten Position Johann Gottlieb Fichtes festmacht und an der von Dieter Henrichs zugespitzten „Fichte-Formel“ nach welcher eben das Ich, sich selbst setzt. Es wurde deutlich, dass Pannenberg befürchtet, dass der Gottesbegriff seiner Funktion beraubt würde, wenn jenes Postulat zuträfe. Und tatsächlich liegt in jener Denkfigur eine Gefahr für Pannenberg's apologetisches Plausibilisierungsprogramm der Religion. Denn wenn es stimmt, dass im personalen Gottesgedanken die menschliche Endlichkeit auf Gott übertragen wird – eine These welche Fichte den Vorwurf des Atheismus einbrachte und nach Pannenberg die Wurzel der Feuerbach'schen religionskritischen Projektionstheorie ist – so ist der Gottesgedanke letztlich nur ein Hilfsmoment mythologischer Art zur Selbstausslegung des Menschen. Der Knackpunkt, so zeigte sich, ist für Pannenberg, wie dieser in Anschluss an Helmuth Gollwitzer formuliert, dass demnach die Rede von Gott in Rede vom Menschen gewandelt ist, und zwar von nichts als dem Menschen. Eine solche Fassung des Gottesgedankens unterläuft Pannenberg's Anliegen

den christlichen Glauben anthropologisch zu begründen und löst für Pannenberg die Aussagen des christlichen Glaubens rein ins Anthropologische auf.

Es zeigte sich bei der Thematisierung der Frage nach der Personalität Gottes, im ersten Teil der Arbeit, eine interessante Verbindung zu der, im dritten Teil der Arbeit behandelten, von Pannenberg ausgemachten Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott hin. Dabei geht es um die Figur der Selbstunterscheidung, aufgrund welcher Fichte einen personalen Gottesbegriff – wie im ersten Teil der Arbeit behandelt – für nicht mehr vertretbar hielt. Und zwar daher, da das Ich, nach Fichte, sich in der Selbstunterscheidung von einem Nicht-Ich, in diesem Falle Gott, abgrenzt und so diesen begrenzt, was der alten Fassung der Unendlichkeit Gottes widerspricht. Für Pannenberg hingegen, so wurde deutlich, ist gerade die Selbstunterscheidung zentrales Element der Bestimmung der Menschen und der Punkt, an dem Jesus sich als der wahre Mensch erwiesen habe. Die Gemeinschaft mit Gott, als personhaft gefasst, verlangt gerade nach Pannenberg die Selbstunterscheidung des Menschen, der seine Endlichkeit akzeptiert und so Gott, als den unverfügbaren Ursprung aller Wirklichkeit annimmt. Hierin erscheint Pannenberg die Rückgewinnung eines personalen Gottesbegriffs möglich. In eben dem Bezug auf Gott, dessen Unverfügbarkeit als Ursprung der gesamten Wirklichkeit.

Es ist sodann auch das Schlagwort der Unverfügbarkeit welche in Pannenburgs Fassung des Personenbegriffs, im ersten Teil der Arbeit, als wichtig deutlich wurde; worin wiederum ein Verbindungselement zu dem, im dritten Teil der Arbeit behandelten Begriff der Lebensgeschichte, als umfassende Kategorie der Identität der Person und Garant derer Integrität. Denn die Würde des Menschen, so hat sich herausgestellt, hängt nach Pannenberg an der Unverfügbarkeit, bzw. Unmöglichkeit der umfassenden Erfassung des Menschen, welcher immer im Werden befindlich ist und erst vom Ende seiner Lebensgeschichte her die Ganzheit seines Daseins gewinnt, entsprechend Martin Heideggers Strukturbegriff des Vorauslaufens des Daseins zum Tode.

Der zweite Unterabschnitt des ersten Kapitels legte dar, wie Pannenberg, unter Bezugnahme auf Georg Herbert Mead, argumentative Vorarbeit leistet, um den, von ihm als Grundproblem ausgemachten, Zirkel in der Frage nach der Konstitution des Selbstbewusstseins aufzulösen. Denn mit Mead vermeint Pannenberg eine empirische Grundlage zu liefern, für den Umstand, dass dem Ich, ein Selbst vorgeordnet sei, welches wiederum sozial bedingt sei und so einen Ansatzpunkt für eine Konstitution des Selbstbewusstseins von außen bietet.

In dem zweiten Teil der Arbeit wurde sodann expliziert, wie Pannenberg die zunächst rein immanente, soziale und äußere Komponente der Genese des Selbstbewusstseins zunehmend transzendent wendet. Dazu, so im ersten Unterkapitel des zweiten Teiles dargelegt, zieht Pannenberg Max Scheler, Arnold Gehlen und Helmuth Plessner, als Vertreter der philosophischen Anthropologie, heran. Sie sollen für Pannenberg die notwendige empirische Rückkopplung seiner theologischen Arbeit bieten. Alle drei argumentieren die Sonderstellung des Menschen über eine kaum vorhandene Umweltgebundenheit. Bei Scheler ergibt sich daraus der Begriff der Weltoffenheit, begründet durch einen letztlich metaphysischen Geistbegriff, welcher die instinkthaften Triebe des Menschens hemme. Gehlen operiert mit einem, nach Pannenberg dem Ficht'schen Handlungsbegriff nicht unähnlichen, Fundamentalbegriff, nach welchem sich der Mensch als (ursprüngliches) Mängelwesen über sich selbst erhebt. Plessner bietet Pannenberg den Begriff der exzentrischen Positionalität, nach welchem der Mensch sein Zentrum außerhalb seines Selbst habe und so in Distanz zu sich selber treten könne. Festgehalten wurde in diesem Kontext, dass Pannenberg Plessners Position nicht gerecht wird, da dieser keineswegs das menschliche Zentrum als außerhalb seiner selbst verankert, sondern lediglich Gewicht darauf legte, dass der Mensch über sich selbst hinausgehen und sich dabei jedoch als an dieses Zentrum gebundenes Wesen wissen kann. Doch gerade in seiner Wendung der Interpretation Plessners, sieht Pannenberg einen Gewährsmann, für einen Transzendenzbezug in der menschlichen Verfasstheit, welcher über den Menschen hinausweist, hin auf etwas Größerem außer ihm. Hierbei zeigte sich gegen Ende hin ein systematisches Problem in Pannenburgs Argumentation. Nämlich, dass jener Ausgriff auf ein Allgemeines bzw. letztes Ganzes, nicht die Einheit Gottes bzw. eine letzte Einheit in Gott begründen kann. Denn der Sprung von einem thematisierten Horizont hin zur Einheit Gottes lässt sich nicht ableiten, da Horizont gerade Unbestimmtheit impliziert.

Der zweite Abschnitt des zweiten Teiles untersuchte sodann, wie die, zunächst von den philosophischen Anthropologen bewusst nicht weiter gedeutete, Weltoffenheit, bzw. die Exzentrizität des Menschen, in Anschluss an Plessner, bei Pannenberg sich als Gottbezogenheit herausstellt bzw. von Pannenberg als solche postuliert wird. Es wurde herausgearbeitet, dass der Bezug des Menschen auf Gott bzw. eine transzendente Größe, als *conditio humana* für Pannenberg Beleg dafür ist, dass Religiosität nicht nur ein mögliches historisches gegebenes Phänomen der Kultur ist, sondern eine zwingende und konstitutive Säule der menschlichen Existenz. Hierfür wurden von Pannenberg gesammelte Indizien nachvollzogen, mit denen er Thesen entkräften möchte, nach welchen Religion lediglich ein Nebenprodukt der menschlichen Welt- bzw. Kontingenzbewältigung sei, oder eine vorläufige Beschreibung

letztlich profaner Phänomene. Hierbei stellen sich für Pannenberg's Argumentation zwei Elemente heraus: Erstens die Verfasstheit des menschlichen Grundvertrauens, welches das Selbst berge. Hier bringt Pannenberg einen Verweis auf den Begriff des *basic trust*, nach Erik Homburger Erikson. Dieses Grundvertrauen sei umfassend nur durch die Rückbindung an einen Gottesbegriff als alles bergenden Grund zu halten, welcher in frühkindlicher Phase durch die Eltern, vorwiegend der Mutter, stellvertretend gegeben sei. Zweitens ist Pannenberg von einer drohenden Legitimierungskrise aller gesellschaftlicher Ordnung überzeugt, wo eine geteilte, letztlich nach ihm nur religiös zu verbürgende, Weltanschauung wegfällt.

Der abschließende dritte Teil der vorliegenden Arbeit zeigte auf, dass Pannenberg durch seine Aufnahme von Johann Gottfried Herders Deutung der Gottebenbildlichkeit, behandelt im ersten Unterkapitel, in Verabschiedung einer Urstandslehre, als Anlage des Menschen hin zur Perfektibilität, vor-religionskritische Elemente einer Anthropologie integriert, in welcher die Verflochtenheit von Theologie und Anthropologie noch nicht aufgelöst war. Dabei wurde der Begriff der Lebensgeschichte schlagend, welcher bereits im Kontext der Identitätsbildung des Menschen im ersten Teil der Arbeit Relevanz hatte; hier aber noch zusätzlich heilsgeschichtlichen Charakter erhält, und zwar insofern, als dass Pannenberg ein Ziel, eine Bestimmung der menschlichen Existenz, formuliert und dabei Herders, vermeintlich in der Anthropologie zu berücksichtigenden, Begriff göttlicher Vorsehung als entscheidenden Vorteil gegenüber der Schule der philosophischen Anthropologie veranschlagt. Plessner habe nach Pannenberg zwar Transzendenzbezug empirisch plausibel in seinem Gebäude angelegt, sei jedoch nicht näher darauf eingegangen. Demgegenüber versucht Pannenberg theologische Fundamentalbegriffe, wie jenen der Gottebenbildlichkeit und der Sünde, als treffende Explikationen der Grundphänomene menschlicher Verfasstheit, zu erweisen. Im zweiten Unterabschnitt des letzten Kapitels konnte der Fluchtpunkt der Anthropologie Pannenberg's abschließend ausgemacht werden; welcher erst in Pannenberg's systematischer Theologie explizit ausgesprochen wird: Die Bestimmung des Menschen hin zu Gott, als Gemeinschaft mit Gott in Selbstunterscheidung von diesem und in Selbstbescheidung, als wesentlicher Voraussetzung gelingenden menschlichen Zusammenlebens.

Das Urteil der Untersuchung ergab in der Zusammenschau, dass es Pannenberg zwar gelingt im Anschluss an die philosophische Anthropologie einen Transzendenzbezug des Menschen als plausibel zu erarbeiten; jedoch seine Position keineswegs zwingend erscheint. Hier zeigte sich, was Pannenberg unter Religion versteht; nämlich den Bezug des Menschen hin zu Gott, welcher von Pannenberg mit dem Begriff der Gottoffenheit bezeichnet wird und immer schon

zu dem Menschen gehöre. In diesem Kontext wurde festgestellt, dass Pannenberg in diesem Punkt den Boden der Anthropologie verlässt, insofern, als er jenen Transzendenzbezug als zwingendes Indiz für eine Bezogenheit zwischen Gott und Mensch beweisen möchte; und eine gleichsam heilsgeschichtliche Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott in Selbstunterscheidung, als Grundlage rechten menschlichen Zusammenlebens, fundierend auf einem christlich untermauerten Freiheitsbegriff formuliert. Damit vollzieht Pannenberg einen Sprung in den Glauben, sodass sein Anliegen der Apologie der Religion, durch eine Begründung der Theologie durch Anthropologie nicht eingelöst wurde. Ob es plausibel ist Gott und Mensch in einen notwendigen Zusammenhang zu setzen bleibt weiterhin eine Sache des Glaubens. Zwar vermag es Pannenberg bis zu einem gewissen Grad gegenüber der atheistischen Argumentation Feuerbachs die Diskussionsgrundlage zu verändern. Denn, dass der Mensch zunächst einmal ein rein säkular zu beschreibendes Wesen ist, welches sekundär die Religion zur Welterklärung bzw. -bewältigung hervorgebracht habe; oder aber der Mensch von Anfang an, seiner Natur nach, religiös ist und die säkulare Lebensform ein Spätprodukt und eine Ausnahmegestalt menschlicher Kulturbildung sei, ist letztlich nicht endgültig zu klären. Strittig ist demnach, hier ist Pannenberg rechtzugeben, „[...] ob die Religion eine unvermeidliche, weil mit der Natur des Menschen gegebene Illusion ist oder ob die unheilbar religiöse Natur des Menschen das Siegel seiner Herkunft von seinem Schöpfer ist. Der christliche Glaube lehrt uns das letztere.“²⁹⁶ Doch hier bleibt eben auch die Grenze, welche Pannenberg in seiner Anthropologie einzuebnen droht bzw. überschreitet.

Die eingangs gestellte Forschungsfrage nach der Bedeutung des Transzendenz- bzw. Gottesbegriff in der Anthropologie Wolfhart Pannenburgs für den menschlichen Personenbegriff und dessen Identität durch und in der Lebensgeschichte, ist demnach nach erfolgter Zusammenschau der vorliegenden Untersuchung folgendermaßen zu beantworten: Für Pannenberg ist der Gottesbegriff das außenliegende konstitutive Zentrum der menschlichen Existenz; welcher so als religiöses Objekt, Gott, dem Menschen, im allgemeinen als religiöses Subjekt gefasst – da der Mensch grundsätzlich eine religiöse Anlage besäße – vorgeordnet wird. So stiftet Gott nicht nur die Identität des Menschen, sein Selbst und Ich, sondern umfasst als alles bestimmende Wirklichkeit, in der menschlichen Lebensgeschichte das menschliche Dasein und begründet dessen Würde in Unverfügbarkeit.

²⁹⁶ Pannenberg, Wolfhart, Religion und menschliche Natur (1986), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 270.

Literatur

Werke Wolfhart Pannenberg

- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen ²2011.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Christliche Anthropologie und Personalität (1975), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 150–161.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Der Mensch als Person (1986), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 162–169.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte, Göttingen 1978.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Die Frage nach Gott, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Göttingen ³1979, 361–386.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte Heft 8 (München 1979), 1–23.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Grundzüge der Christologie, Gütersloh ⁶1982.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Macht der Mensch die Religion, oder macht die Religion den Menschen? (1980), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 254–259.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Metaphysik und Gottesgedanke, Göttingen 1988.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart (Hrsg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen ⁴1970.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Person und Subjekt, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 1980, 80–95.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 18/2 (1976), 133–148.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Person, in: Galling, Kurt (Hrsg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 5, Tübingen ³1961, 230–235.
- ❖ Wolfhart Pannenberg, Religion und menschliche Natur (1986), in: Ders., Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 2), Göttingen 2000, 260–270.

- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie. Gesamtausgabe, Bd. 2 (neu hrsg. v. Gunther Wenz), Göttingen 2015.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen 1996.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1985.
- ❖ Pannenberg, Wolfhart, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973.

Sekundärliteratur

- ❖ Ansorge, Dirk, Gnade, Ich-Identität und Freiheit im Disput zwischen Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröpper, in: Wenz, Gunther (Hrsg.), Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenburgs Anthropologie, Göttingen 2022, 223–244.
- ❖ Danz, Christian, Hominem iustificari fide. Überlegungen zur protestantischen Anthropologie, in: Stubenrauch, Bertram/Seewald, Michael (Hrsg.), Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?, Freiburg i.Br. 2015, 157–185.
- ❖ Heit, Alexander, Sinnbildung in der Moderne. Selbstverortung der Theologie am Beispiel von Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Eilert Herms, Zürich 2018.
- ❖ Moxter, Michael, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000.
- ❖ Noller, Jörg, Leben, Narrativität und Transzendenz. Pannenburgs Begriff der menschlichen Person, in: Wenz, Gunther (Hrsg.), Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenburgs Anthropologie, Göttingen 2022, 137–143.
- ❖ Overbeck, Franz-Josef, Der gottbezogene Mensch eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenburgs, Münster/Aschendorff 2000.
- ❖ Waap, Thorsten, Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg, Göttingen 2008.
- ❖ Weinhardt, Brigitta Annette, Die Gottheit Gottes und die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Pannenburgs kritische Aneignung empirischer Anthropologie und Gestrichs Vorwurf der natürlichen Theologie im Zusammenhang mit der Lehre von der Sünde, in: Kerygma und Dogma 66 (2020), 220–247.

- ❖ Wenz, Gunther, Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel, Göttingen 2020.