



Gunther Wenz

Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz analysiert der Verfasser das Verhältnis zwischen der Metaphysik und der Theologie in Wolfhart Pannenburgs Werk. Hier wird darüber hinaus die Rezeption der Philosophie von Descartes, Kant und Hegel in der Theologie des weltweit anerkannten Theologen dargestellt. Wolfhart Pannenberg, der am 2. Oktober 1928 in Stettin an der Oder geboren wurde und am 4. September 2014 in Gräfelfing bei München gestorben ist, hat der modernen evangelischen Theologie, deren Pro-



Prof. em. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz ist emeritierter Professor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität München und Leiter der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle der Hochschule für Philosophie München

blemgeschichte ihm wie wenig anderen präsent war, eine neue Richtung gegeben und der christlichen Ökumene ein dogmatisches Werk von herausragender Bedeutung geschenkt.

Schlüsselwörter

Metaphysik, Wolfhart Pannenberg, Unendlichkeit, Descartes, Kant, Hegel

1 Prolog

Im August des Jahres 1952, genauer: am Freitag, den 15.8., starteten vier aufstrebende Jungtheologen relativ früh am Morgen auf einer RT 125 und einer Zündapp 200 von Heidelberg aus in Richtung Schwarzwald. Um genau zu sein, muss man auch hier präzisieren und sagen: sie wollten starten; doch es kam zu Verzögerungen. Wolfhart Pannenberg hatte sich pünktlich um 7 Uhr am vereinbarten Treffpunkt bei Dietrich Rössler eingefunden. Rolf Rendtorff war mit einem geliehenen Motorrad bereits zugegen, und auch der vierte im Bunde, Klaus Koch, ließ nicht mehr lange auf sich warten, sondern kam bald auf seiner eigenen Maschine angefahren.

Es hätte, wie Pannenberg in einem Brief vom 18. August 1952 an seine spätere Frau Hilke berichtete¹, „losgehen können, wenn Rolf nicht an der geliehenen Maschine entdeckt hätte, dass der Tank lief. Bis der Verleiher den Tank gelötet (statt geschweißt) hatte, vergingen zwei Stunden.“ Damit nicht genug: Als die Crew, so Pannenberg weiter, dann dabei war, „endlich auf die Autobahn zu fahren, geriet Klaus Koch (bei dem ich hin-

¹ Für die Überlassung einer Kopie des Schreibens danke ich Frau Pannenberg sehr.

ten drauf saß) mit mir auf einen Ölstreifen“: man kam ins Schlingern und stürzte, doch glücklicherweise mit glimpflichen Folgen: außer, so Pannenberg, „ein paar Abschürfungen und einigen fundamentalen Löchern in meinem (freilich sowieso ausgedienten) grünen Anzug“ waren keine Schäden zu beklagen.

Die Fahrt konnte fortgesetzt werden, und wurde in ihrem weiteren Verlauf nur noch kurz unterbrochen, nämlich als das Rendtorff'sche Gerät beim Verlassen der Autobahn nahe Bruchsal seinen zweiten Defekt erlitt. „Die Kette sprang. (...) Nachdem wir alle Ölfinger bekommen hatten, langten wir kurz nach zwölf am Kloster Maulbronn an.“ Maulbronn war nicht das Endziel der Mission. Man verließ das Kloster nach erfolgter Besichtigung – diesmal auf und nicht unter dem Rad, um es im Anschluss an Hermann Hesse zu sagen.

Die nächste Station war die Benediktinerabtei Alpirsbach, dann ging es bei strömendem Regen weiter nach Hinterzarten, wo Ulrich Wilckens bereits wartete, der die Vier am nächsten Tag auf eigenem Gefährt begleitete. Wohin? Nach Todtnauberg, wo der Hüter des Seins in seiner Hütte eine geschlagene Stunde auf die verspätete Ankunft der Heidelberger warten musste. Dann aber war es endlich soweit.

Zitat Pannenberg: „Wir wurden dort von einem kleinen, etwas beleibten Bauern empfangen, der sich als Martin Heidegger entpuppte, und mit Tee und vorzüglichem Gebäck bewirtet.“ Anschließend machte der Meister mit seinen Besuchern zum Zwecke peripatetischen Philosophierens, wie er scherzhaft sagte, einen ausgedehnten Spaziergang. „Menschlich“, resümiert Pannenberg, „war er einfach bezaubernd und von einer Unmittelbarkeit und Offenheit, wie ich sie selten an einem berühmten Manne gefunden habe, und wie sie mir nie als letzter Eindruck zurückgeblieben ist.“

Worüber die Schwarzwaldperipatetiker auf ihrem Spaziergang im Einzelnen gesprochen haben, lässt sich dem zitierten Pannenbergbrief nicht entnehmen. Vermerkt wird nur die erstaunliche Offenheit Heideggers „für unsere These der Identität von Philosophie + Theologie für den Glaubenden, obwohl er zuerst versucht hatte, beiden besondere Gebiete zuzuweisen“. Fazit: „Ich nahm von diesem Besuch einen tiefen menschlichen Eindruck einerseits und eine Bestätigung der Richtung meines Denkens andererseits mit.“

Der Kurzbesuch der Kerntuppe des Pannenbergkreises in Heideggers Todtnauburger Hütte hatte noch ein längeres Nachspiel. Die Jungheidelberger suchten den begonnenen philosophisch-theologischen Dialog mit dem Altmeister in schriftlicher Form fortzusetzen. Zu diesem Zweck konzipierte Pannenberg einen Brief, dessen Erstentwurf er nach einer Reihe z. T. recht detaillierter Kommentare von Seiten der theologischen Freunde in Einzelabschnitten umschrieb und mehrmals in eine neue Form brachte. Die Typoskripte befinden sich im Pannenberg-Nachlass des Archivs der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; ob Heidegger ein Resultat und schriftliches Endprodukt des langwierigen Konsultationsprozesses je zu Gesicht bekommen hat, ist, wie Anfragen im Marbacher Nachlass des Philosophen ergaben, nicht sicher. Aber selbst wenn der Brief niemals an seinen Adressaten gelangt sein sollte, stellt er doch samt seiner Genese ein höchst eindrucksvolles Zeugnis für das geistige Format des damals knapp 24-jährigen Pannenberg und seiner Theologenfreunde dar.

Mindestens drei Aspekte des Briefkonzepts verdienen eigens hervorgehoben und näher in Betracht gezogen zu werden, weil sie jedenfalls für Pannbergers Entwicklung von entscheidender Bedeutung sind:

1. Den philosophischen Abschied wenn nicht von der Metaphysik überhaupt, so doch von ihrer ontotheologischen Verfassung,

wie ihn Heidegger propagierte, lässt sich Pannenberg nicht gefallen; schon 1952 plädiert er dezidiert für eine Wahrung bzw. Renaissance des metaphysischen Erbes der Philosophie unter Einschluss der philosophischen Theologie.

2. Wahrt und erneuert die Philosophie den traditionellen metaphysischen Gottesbegriff auch unter den – nicht zuletzt in erkenntnistheoretischer Hinsicht – gewandelten Bedingungen der Moderne, dann ist und bleibt sie ein unverzichtbarer Gesprächspartner der Theologie, insbesondere ihrer systematischen Disziplin, der Dogmatik. Dogmatische Gotteslehre kann ohne philosophische Bezugnahmen wissenschaftlich nicht angemessen betrieben werden.

3. Theologie und Philosophie haben ein gemeinsames Thema und sind darin eins, dass beide auf Letztbegründung ausgerichtet sind. Dies war die zentrale These, welche die Heidelberger Theologen Heidegger gegenüber vertreten und verteidigt haben. Sie wäre indes, wie die Briefkonzepte in wünschenswerter Deutlichkeit zeigen, gründlich missverstanden, wenn man sie im Sinne unmittelbarer Gleichschaltung philosophischer und theologischer Gotteslehre deuten würde. Philosophische und theologische Gotteslehre lassen sich zwar nicht trennen, müssen aber Pannenberg zufolge sorgsam unterschieden werden. Sie bilden einen differenzierten Zusammenhang.

Um die drei Topoi noch ein wenig zu kommentieren.

1. Was ist Metaphysik? Ein Lehnwort aus dem Griechischen, das im buchtechnischen Sinne diejenigen Abhandlungen des Aristoteles bezeichnet, die denjenigen zur „Physik“ nachgeordnet sind (meta ta physika). Was aber ist mit Metaphysik inhaltlich gemeint? Traditionell sowohl die ontologische Frage nach dem Sein des Seienden im Allgemeinen als auch die Frage der speziellen Metaphysik nach der Welt als Inbegriff des Seienden, nach dem seelischen Innesein des Seienden und schließlich die Frage nach demjenigen, was allem Seienden sein Sein gibt und Selbst

und Welt erhält, um es seinem Sinnziel zuzuführen. Letztere Frage ist die ontotheologische, die metaphysische Frage nach Gott. Wenn Philosophie sie nicht mehr stellt, sagt Pannenberg, dann hört sie auf Philosophie zu sein. Philosophie ohne Metaphysik verdient ihren Namen nicht. Zur Metaphysik aber gehört konstitutiv dasjenige, was man traditionell Ontotheologie, *theologia rationalis* oder *naturalis* nennt.

2. Verabschiedet Philosophie die Thematik von Metaphysik und Ontotheologie nicht, sondern hält an Letztbegründungsproblemen auch unter neuzeitlichen Bedingungen fest, dann ist und bleibt sie ein unverzichtbarer Gesprächspartner der Theologie. Theologie, so Pannenberg, ohne Bezug zur Philosophie verfehlt ihre Wissenschaftlichkeit und mit ihr den allgemeinen Wahrheitsanspruch, der unveräußerlich zu ihrem Thema gehört. Theologie bedarf der Metaphysik und zwar insbesondere in Gestalt der philosophischen Gotteslehre.

3. Theologie ist von der philosophischen Gotteslehre nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden. Christliche Theologie hört auf Philosophie und schreibt ihr nicht vor, was sie aus rationalen Erwägungen heraus über einen fundierenden Grund und ein Sinnziel von Selbst und Welt zu sagen hat. Sie lässt sich aber ihrerseits von der Philosophie die spezifische Gottesrede nicht vorschreiben, die ihr vom Geist der Christusoffenbarung und von der biblischen Tradition her aufgetragen ist. Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie und Metaphysik ist dasjenige konstruktiver Kritik und im Sinne Pannenburgs von der gewissen Überzeugung getragen, dass metaphysische Philosophie erst durch Offenbarungstheologie zur Einsicht in ihr wahres Wesen und den Sinngrund aller Vernunft gelangt. Was dies in concreto bedeutet, sei an Pannenburgs Verhältnis zu drei herausragenden und für sein eigenes Denken entscheidenden Philosophengestalten der Moderne exemplifiziert: an Descartes, an Kant und an Hegel.

2 Pannenberg und Descartes

In Bayern hat vieles Merk- und Denkwürdige seinen Anfang genommen, u. a. die „völlig freie (...) Philosophie“². So jedenfalls behauptet es Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in einer Anmerkung seiner

„Münchener Vorlesungen zur Geschichte der Neueren Philosophie“, in der er schildert, „(w)ie Cartesius in Bayern zu philosophieren angefangen“³. Gedacht ist an den 10. November 1619. Auf diesen Tag, den er als Offizier des Herzogs Maximilian von Bayern im Winterquartier in Neuburg an der Donau zugebracht hat, datiert René Descartes in einem autobiographischen Rückblick den ersten – einem pietistischen Erweckungserlebnis vergleichbaren – Moment seines philosophischen Beginns; er gelangte zur Einsicht, die jeder, der sonst nichts von ihr weiß, mit seiner Philosophie verbindet: *Cogito, ergo sum*. Was damit gesagt ist, hat Descartes in seinen „*Meditationes de prima philosophia*“ ausgeführt, deren methodischer Grundsatz lautet: *De omnibus dubitandum est*, an allem kann und muss gezweifelt werden.

„*De omnibus dubitandum est*“, lautet der Grundsatz der ersten Meditation. Alle äußeren Voraussetzungen des Denkens müssen aufgegeben und der Radikalität des Zweifels preisgegeben werden, damit das Denken – von allem, was es nicht selbst ist, abstrahierend – sich ganz in sich selbst versenke. Um zu sicherer und klarer Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, ist an allen Dingen, insbesondere an den materiellen, zu zweifeln, damit das Denken von den Sinnen abgelenkt und auf sich selbst bezogen werde. Wenn der Philosoph im Verein mit dem menschli-

² F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Darmstadt 1975 (= Abt. I/10,1-200), S. 12f. Anm. 1.

³ Ebd.

chen Alltagsbewusstsein anfänglich der irrigen Meinung war, all jenes dürfe unmittelbar für wahr gehalten werden, was den Sinnen und ihrer Vermittlung zu verdanken sei, so hat er sich bald überzeugt, dass die Sinnlichkeit uns bisweilen täusche. Es sei insofern ein Gebot der Klugheit, den Sinnen niemals ganz zu trauen, sondern sie prinzipiellem Zweifel auszusetzen. Dieser Zweifel ist von grundsätzlicher Art insofern, als er die gesamte Sinnenwelt betrifft.

Descartes versucht dies unter vielfältigen Aspekten zu erläutern, etwa im Hinblick auf die Tatsache, dass Wachsein und Träumen niemals durch absolut sichere Kennzeichen unterschieden werden könnten. Auch sei, um nur noch dieses zu nennen, nicht auszuschließen, dass ein ebenso böser wie allmächtiger Dämon bewirkt haben könnte, dass es überhaupt keine Erde, keinen Himmel, kein ausgedehntes Ding, keine Gestalt, keine Größe, gebe und dass dies alles genau so, wie es jetzt vorkomme, bloß da zu sein scheine. Aus diesen und anderen Gründen sieht sich der Denker zu dem Zugeständnis genötigt, dass an allem, was er früher für wahr gehalten hat, zu zweifeln möglich und notwendig sei.

Nachdem eingesehen ist, dass all dies nicht gewiss sei und nicht zweifelsfrei existiere, an dessen Dasein auch nur im Geringsten gezweifelt werden könne, gelangt die zweite Meditation zu der mit der ersten untrennbar verbundenen Einsicht, es sei unmöglich, dass das zweifelnde Denken im Vollzug seiner selbst nicht existiere. Die Existenzgewissheit zweifelnden Denkens ist ein unbezweifelbares, weil unmittelbares Implikat zweifelnden Denkens selbst. Alles kann und muss denkend bezweifelt werden; das Zweifeln selbst aber ist, indem es zweifelt, seiner selbst zweifellos und unbezweifelbar gewiss.

Die Gewissheit rein selbstreferentiellen Denkens ist der zweite, den ersten fundierenden Grundsatz cartesianischer Philosophie. Wie immer es um die Täuschungen der Sinnenwelt be-

stellt sein mag, jede noch so weitreichende Täuschung wird es nicht zustande bringen, zu erweisen, dass ich nicht bin, so lange ich denke, dass ich etwas sei: „cogito, ergo sum“. Damit ist der Grundsatz ausgesprochen, aufgrund dessen Descartes wirkungsgeschichtlich zum „Vater der modernen Philosophie“ erklärt wurde.

Im Denken und allein im Denken bin ich meiner Existenz gewiss. Denn das Denken ist es, das von mir ebenso wenig getrennt werden kann wie die Ichgewissheit meiner selbst von ihm. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Aus diesem cartesianischen Grundsatz ist in der Neuzeit häufig gefolgert worden, dass alle Wahrheit auf die Selbstgewissheit des Ich zu gründen sei, wie sie reflexiv evident werde.

Nach Pannenburgs Urteil ist diese Folgerung falsch und läuft darauf hinaus, die ursprüngliche Einsicht Descartes zu verken-
nen. Denn dieser lasse das selbstgewisse Ich keineswegs unmittelbar in sich gründen, um dann von ihm her auf die Existenz eines Gottes zu schließen. Es sei im Gegenteil so, dass bei Cartesius ein unthematisches Wissen von Gott in Form einer Unendlichkeitsintuition bereits die Voraussetzung der Gewissheit des Ich und seiner Welt bilde. Als Hauptbeleg führt Pannenberg eine Stelle aus der dritten cartesianischen Meditation an, die er wiederholt zitiert und der er, wie seine Handexemplare zeigen, immer wieder konzentrierte Aufmerksamkeit zuwendet.

„Nec putare deo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti (...); nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius“ (Med. III, 28f.). Descartes spricht an dieser Stelle Pannenberg zufolge klar und eindeutig „(d)ie Abhängigkeit der Erfassung irgendeines Endli-

chen von der Intuition des Unendlichen“⁴ aus, um zu zeigen, „dass dem menschlichen Geist von Natur aus die Gottesidee eingeprägt ist“⁵. Dafür berufe er sich auf die Idee des Unendlichen. „Diese sei nicht etwa eine sekundäre Bildung unseres Denkens, die durch Negation aus der Idee des Endlichen abgeleitet wäre.“⁶ Richtig sei vielmehr das Gegenteil, nämlich dass jede Endlichkeitswahrnehmung die Idee des Unendlichen zur impliziten Voraussetzung habe.

Um es in direktem Anschluss an den zitierten Descartes-Satz noch einmal zu sagen: Wenn das zweifelnde Ich durch sein Zweifeln zur Existenzgewissheit seiner selbst als eines Zweifelnden kommt, dann wird es zugleich seiner Endlichkeit und dessen gewahr, als Endliches mitsamt allem Endlichen im Unendlichen zu gründen. Diese Wahrnehmung vollzieht sich intuitiv und hat den Charakter eines unthematischen, präreflexiven, gefühlsmäßigen Wissens von Gott. Pannenberg misst dieser, in der dritten cartesianischen Meditation begründeten Einsicht fundamentale Bedeutung zu, weil ihr gemäß die – und sei es zunächst auch nur intuitive – Wahrnehmung des Unendlichen die Grundlage und Möglichkeitsbedingung jeder Selbst- und Weltwahrnehmung endlicher Entitäten darstelle.

Nach üblichem Urteil der Philosophiegeschichtsschreibung gilt Descartes als derjenige, der die Seinsgewissheit des Ichs sowie das Ganze der Welterfahrung auf die Einheit des Cogito zu gründen suchte und nicht auf den Gottesgedanken wie in der vorcartesianischen Metaphysik. Pannenberg erklärt diese konventionelle Sicht für irrtümlich und falsch. Erst Kant habe alles Selbst- und Welterfahrungswissen auf der Basis des Ich denke

⁴ W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck-Rupprecht: Göttingen 1988, S. 22.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

zu fundieren gesucht. Cartesius hingegen sei bleibend von der konstitutiven Bedeutung der Gottesidee für das Selbst- und Weltbewusstsein überzeugt gewesen und habe sie zur Grundlage der Einheit aller Gegenstandserfahrung erklärt. Um es mit Pannenberg's eigenen Worten und einem Zitat aus seiner zur Eigenlektüre dringend empfohlenen Schrift „Metaphysik und Gottesgedanke“ zu sagen: „Obwohl die Meditationen bei der Gewissheit des cogito einsetzen, hat diese Gewissheit ihren Grund doch nicht in sich selber, da die Vorstellung des eigenen Ich schon die des Unendlichen voraussetzt. Descartes hat also weniger subjektivistisch gedacht, als eine gängige Auffassung der Philosophiegeschichte will. Nur wenn wir den Gedanken des Ich als gegeben schon voraussetzen, gewährt das cogito die Gewissheit, die Descartes zum Ausgangspunkt seiner Meditationen gemacht hat. Er konnte das tun, weil in unserer faktischen Bewusstseinsverfassung, wenn wir zu philosophieren beginnen, das Selbstbewusstsein in der Tat vorausgesetzt ist. Der Gedanke des Ich ist jedoch keineswegs durch sich selbst gegeben, sondern er setzt seinerseits die Idee des Unendlichen voraus, ist selber eine Einschränkung des Unendlichen, wie das für alle anderen Vorstellungen von Endlichem ebenfalls gilt.“⁷ Es wäre nicht schwer, die elementare Bedeutung dieses Gedankens für Pannenberg's Konzept etwa anhand seiner „Systematischen Theologie“ zu erweisen; leicht wäre es auch, gerade in diesem Zusammenhang Bezüge zu Schleiermacher, dem Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, und seiner Bestimmung des religiösen Gefühls als unmittelbares Innesein des ganzen ungeteilten Daseins herzustellen. Doch soll stattdessen sogleich das zweite Kapitel aufgeschlagen werden, dessen Überschrift lautet, Pannenberg und Kant.

⁷ A.a.O., 22f.

3 Pannenberg und Kant

Nach Descartes ist die Intuition des Unendlichen die Voraussetzung jeder endlichen Selbst- und Weltwahrnehmung. Das in dieser Unendlichkeitsintuition implizit und unthematisch präsente Wissen von Gott reflexiv zu erheben und zu explizieren ist das traditionelle Geschäft der *theologia rationalis* bzw. *naturalis*, deren klassische Gestalt die sog. Gottesbeweise sind. Mit Pannenberg zu reden: „Wenn Gotteserkenntnis Sache einer ‚natürlichen Theologie‘ sein soll in dem Sinne, dass sie durch Reflexion und Argumente der Vernunft erworben werden muss, dann beruht sie letztlich auf den Gottesbeweisen.“⁸ Ihre üblich gewordene Einteilung in drei Arten stammt von Immanuel Kant. „Der erste Beweis ist der physikotheologische, der zweite der kosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.“ (B 619/A 591) So zu lesen im Zusammenhang der „Transzendentalen Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“. Als Begründung wird angegeben, dass das Verfahren, das Dasein Gottes zu beweisen, methodisch entweder bei bestimmten Erfahrungen oder bei der Erfahrung, dass überhaupt etwas in Erfahrung zu bringen ist, oder nicht mehr bei Erfahrung, sondern auf einer rein begrifflichen Ebene ihren Anfang nimmt.

Die physikotheologische Beweisart will von der Erfahrung her, dass auch Entitäten, die nicht vernunft- und willensbegabt sind, wie etwa Gestirne, bestimmten Ordnungen und Gesetzen folgen, die als zweckmäßig und zielgerichtet erscheinen, auf einen obersten Lenker und Leiter schließen, um den Weltsteuermann Gott zu nennen. Die kosmologischen Beweise, wie sie sich namentlich bei Thomas von Aquin finden (vgl. STh I a, 2,3; auch

⁸ Ders., *Systematische Theologie*. Bd. 1, Vandenhoeck-Rupprecht: Göttingen 1988, S. 93.

ScG I, 13), setzen abstrakter an, etwa bei dem schieren Datum erfahrbarer Bewegung. Da alles, was innerweltlich bewegt ist, nach Maßgabe sinnlicher Gewissheit eines Bewegenden bedarf, welches Bewegende das Bewegte nicht unmittelbar selbst sein kann, und da es fernerhin unmöglich ist, in der Bewegungsreihe ins Unendliche fortzuschreiten, weil es dann wie kein anfängliches Bewegen, so überhaupt keine Bewegung gäbe, ist es notwendig, zu einem Erstbewegenden zu gelangen, das von keinem bewegt wird (*necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur*). Unter diesem – von keinem bewegten – Erstbewegenden wird nach Thomas allgemein Gott verstanden: „*hoc omnes intelligunt Deum.*“

Der dem kinesiologicalischen analoge zweite Beweisgang, der Kausalitätsbeweis, verläuft *ex parte causae efficientis*, d.h. er verfolgt den Weg von Ursache und Wirkung, deren sinnlich evidente Reihung zum einen die Möglichkeit der Selbstverursachung nicht zulässt, zum anderen sich nicht in *infinitum* erstrecken kann, weil sonst von einer Verlaufsfolge von Ursache und Wirkung überhaupt nicht die Rede sein könnte; daraus ergibt sich nach Thomas notwendig die Annahme einer ersten Wirkursache (*est necesse ponere aliquam causam efficientem primam*). Sie wird von allen Gott genannt: „*quam omnes Deum nominant.*“

Vom Möglichen und Notwendigen (*ex possibili et necessario*) nimmt sodann der dritte Weg, der Kontingenzbeweis, seinen Ausgang: Wäre alles, was ist, kontingent, will heißen: in dem Possibilitätsstatus, zu sein oder nicht zu sein, wäre nicht mehr verständlich, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts, da alles bloß Mögliche keinen ursprünglichen Bestand hat. Da aber sinnfällig ist, dass etwas ist und nicht nichts, können die *possibilia*, welche die Notwendigkeit ihres Seins nicht unmittelbar in sich tragen, sondern anderswoher empfangen, nicht den Inbegriff des Seienden ausmachen; es ist vielmehr mit Notwen-

digkeit auf etwas zu schließen, das durch sich notwendig ist, ohne die Ursache der Notwendigkeit anderswoher zu haben, und das für anderes die Ursache der Notwendigkeit darstellt (*necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis*). Dies allein durch sich selbst Notwendige nennen alle Gott: „*quod omnes dicunt Deum.*“

Bleibt noch der vierte thomatische Weg, der sog. Stufenbeweis zu erwähnen, der von den Graden der Vollkommenheit auf ein Wesen von nicht mehr zu steigernderer, höchster Vollkommenheit, und der fünfte, der auf der Basis physikotheologischer Argumente zur Annahme eines obersten Gubernators gelangt.

Einen anderen Weg, das Dasein Gottes zu beweisen, hat vor Thomas Anselm von Canterbury in seinem sog. Proslogion mit dem von Kant sog. ontologischen Argument beschritten. Es nimmt seinen Ausgang bei dem nach Anselm von allem konsequenten Denken notwendig zu denkenden Gedanken dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann: Wird „*id quo maius cogitari non potest*“ gedacht, was um der inneren Konsequenz des Denkens willen notwendig geschehen muss, dann kann es nicht als nichtexistent, sondern muss mit Denknötwendigkeit als existierend gedacht werden. Denn ein als nichtexistent (nur in intellectu, nicht in re) Gedachtes „*id quo maius cogitari nequit*“ wäre nicht als dasjenige gedacht, über das hinaus Höheres nicht zu denken ist. Die Annahme eines nicht wegzudenkenden Wesens von vollkommener Notwendigkeit bzw. notwendiger Vollkommenheit ist deshalb alternativlos.

Soviel zu den Gottesbeweisen, an deren Beurteilung sich das Verhältnis Pannengers zu Kant trefflich kennzeichnen lässt. Kant lehnt die Gottesbeweise bekanntlich als nicht schlüssig ab und zwar mit der Begründung, dass sie von den Ideen der Metaphysik und mithin auch von der Gottesidee nur ein regulati-

ver, aber kein objektiver Gebrauch machen lasse, weil man in Bezug auf sie empirisch nichts in Erfahrung bringen könne. Was die Physikotheologie und ihr Beweisverfahren anbelangt, welches von einer in der natürlichen Welt zu beobachtenden Zweckordnung auf das Dasein einer Ursache schließt, die der als zweckmäßig zu beurteilenden Einrichtung der Natur proportioniert ist, so erkennt ihnen Kant zwar ein relatives Recht zu, insofern sie den Forderungen der praktischen Vernunft bezüglich einer Konvergenz und letzten Koinzidenz von Sein und Sollen entgegenkämen. Doch lasse sich die tendenzielle Übereinkunft von natürlichem Sein und sittlichem Sollen nur moralisch postulieren und nicht im Sinne rationaler Naturwissenschaft belegen. Ein physikotheologischer Gottesbeweis ist demgemäß nach Kant theoretisch nicht durchführbar. Der Schluss auf einen obersten Lenker der Natur, dessen absolute Zwecktätigkeit den Sinn des natürlichen Ganzen gewährleiste, liege außerhalb des Vermögens vernünftigen Urteilens, weil nur endliche Bezugsgrößen Erkenntnis überhaupt erlaubten, wohingegen die Wirklichkeit eines absoluten Zwecksetzers für empiriegebundene Theorie unerschwinglich sei.

Noch deutlicher fällt Kants Kritik an kosmologischen und ontologischen Beweisformen aus. So beruhe, um ein Beispiel zu geben, der Schluss von der innerweltlichen Ursache-Wirkungskette auf eine Urursache auf einer bloßen Erschleichung, weil nichts dagegen spreche, die Kausalitätskette ohne Ende iterieren zu lassen. Was hinwiederum das ontologische Argument anbelangt, so begegnet ihm Kant mit dem schlichten Hinweis, dass die Behauptung der Nichtexistenz dessen, worüber Höheres hinaus nicht gedacht werden kann, keinerlei Widerspruch enthalte. Zwar sei es widersprüchlich, den Begriff des Absoluten zu setzen und dessen Existenz zu bestreiten. Doch mit der Aufhebung des Begriffs des Absoluten werde auch die Behauptung von dessen Dasein erledigt. Daraus wird nach Kant ein-

sichtig, dass der Satz „Gott ist nicht“ logisch nicht widersprüchlich ist. Existenz nämlich ist kein reales Prädikat und kein Begriff von irgendetwas, was zu dem Begriff von irgendetwas hinzukommt. Es bezeichnet lediglich dessen gesetzte Position und sonst nichts.

Tausend gedachte Taler sind nicht mehr und nicht weniger als tausend wirkliche. Mit der Begriffsposition ist auch die Existenz des gesetzten Begriffs aufgehoben. In einem Existierenden ist nicht mehr gesetzt als in einem bloß Möglichen. Der Satz, dass ein allerrealstes Wesen sei, besagt nach Kant insofern nicht das mindeste mehr als der Begriff des allerrealsten Wesens selbst. Von der Idee Gottes kann die Vernunft demgemäß vernünftigerweise nur einen regulativen, nicht aber einen konstitutiven Gebrauch machen.

Die vom Verstand zur durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vorausgesetzte Prämisse mit einem wirklichen Wesen zu assoziieren, entbehrt nach Kant jeder Vernunftgrundlage. Die Idee eines höchsten Wesens bleibt demnach seinem Urteil zufolge für den theoretischen Vernunftgebrauch ein bloßes, wenngleich fehlerfreies Ideal, dessen Realität zwar nicht widerlegt, aber ebenso wenig bewiesen werden könne wie die auf vollkommene Realisierung der Freiheit hin angelegte Zweckmäßigkeit der natürlichen Welt oder die Unsterblichkeit und Ewigkeitsbedeutung der Menschenseele.

Wie beurteilt Pannenberg Kants Metaphysikkritik im Allgemeinen und die Kant'sche Kritik der Gottesbeweise im Besonderen? Er unterzieht sie einer Metakritik, indem er ihre impliziten Voraussetzungen problematisiert. Zum einen würden Denken und Sein – der für sie konstitutiven Funktion des Unendlichen uneingedenk – auf Endliches fixiert, womit die Undenkbarkeit des Absoluten vorentschieden sei. Zum anderen und in eins damit erkläre Kant das selbstbewusste Ich zur Grundlage der Einheit der Erfahrung und zur Möglichkeitsbedingung jeden

Gegenstandsbewusstseins gemäß der Devise, dass das „Ich denke alle meine Vorstellungen muss begleiten können“. Zitat Pannenberg: „Erst Kant hat das Bewusstsein der Identität des Ich zur Möglichkeitsbedingung der Gegenstandserfahrung erklärt. Erst ihm kommt daher die epochale Stellung zu, die häufig Descartes zugeschrieben worden ist, die Begründung alles Erfahrungswissens auf den Boden des Ichbewusstseins.“⁹

Pannenberg anerkennt nicht nur die epochale Stellung Kants, er erkennt auch an, dass unter neuzeitlichen Bedingungen eine philosophische Theologie primär nicht mehr kosmologisch, sondern anthropologisch-subjektivitätstheoretisch anzulegen sei. Aber er bestreitet Kant das Recht zur Annahme, dass das Ich der transzendente Einheitsgrund von Selbst und Welt sei, ebenso entschieden wie die damit verbundene Fixierung des Denkens auf Endliches. Demgegenüber wird eindeutig Descartes der Vorzug gegeben und geltend gemacht, dass Unendlichkeitswahrnehmung die Voraussetzung aller Selbst- und Welterkenntnis sei. Dies auf der Reflexionsebene geltend zu machen, sei die wesentliche Funktion der *theologia rationalis* und namentlich der Gottesbeweise, an deren Beweischarakter Pannenberg zwar ebenso wenig festhält wie Kant, denen er aber zutraut, Grundbegriffe und Minimalbedingungen für eine vernünftige und allgemein verständliche Rede von Gott zu formulieren.

4 Pannenberg und Hegel

Die erste unter Anleitung von Wolfhart Pannenberg angefertigte Dissertation war dem Begriff der Unendlichkeit Gottes bei

⁹ Ders., *Metaphysik und Gottesgedanke*, S. 35.

Gregor von Nyssa gewidmet.¹⁰ Ihr Verfasser, Ekkehard Mühlberg, hat unlängst geäußert, der Unendlichkeitsgedanke sei für seinen Doktorvater nie von nur historischem, sondern stets auch von eminent systematischem Interesse gewesen. Er sei versucht zu sagen, dass dieser Gedanke den gesamten ersten Band der Pannenberg'schen Systematischen Theologie und namentlich die dort entwickelte Lehre von den Eigenschaften Gottes strukturiere: „zu einer sinnvollen und damit überhaupt sachgemäßen Aussage über Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht kommt Pannenberg dadurch, dass er diese Eigenschaften nach der Struktur des ‚wahren Unendlichen‘ expliziert.“¹¹

Gott ist der Allmächtige, die alles bestimmende Wirklichkeit, der Allgegenwärtige, der Ewige, er ist, um an die Bestimmungen der sog. Gottesbeweise anzuschließen, der alles Bewegende, an sich selbst unbewegte Bewegter, die Erstursache, von der Aseität und Selbstverursachung auszusagen ist, er ist ens necessarium, perfectissimum, notwendiges, vollkommenstes Wesen und der existierende Begriff, über den hinaus Höheres nicht gedacht werden kann.

All diese Gottesprädikate begegnen innerhalb der traditionellen theologia rationalis und Pannenberg affirmiert sie als Umschreibungen der allgemeinen Rahmenbedingungen vernünftiger Rede von Gott. Wenn Gott prima causa, Erstursache von Selbst und Welt genannt wird, dann ist damit der christliche

¹⁰ E. Mühlberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Vandenhoeck-Rupprecht: Göttingen 1966.

¹¹ Ders., Zur Herkunft des Gedankens der Unendlichkeit Gottes, in: G. Wenz (Hg.), „Eine neue Menschheit darstellen“ – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung. Eröffnung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchener Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ (= Pannenberg-Studien Band 1), Vandenhoeck-Rupprecht: Göttingen 2015, S. 141-175, hier: S. 143.

Begriff vom väterlichen Schöpfer keineswegs erschöpft; aber wenn von diesem, dem väterlichen Schöpfer, nicht auch Erstursächlichkeit ausgesagt werden kann, dann ist er nicht Gott.

Unter allen Gottesaussagen rationaler Theologie gibt Pannenberg, da hat Ekkehard Mühlenberg ganz recht, einer den Vorzug, nämlich derjenigen der Unendlichkeit Gottes und zwar im Sinne der wahren, nicht der scheinbaren, schlechten Unendlichkeit. Was soll das heißen? Hegel gibt auf diese Frage eine Antwort. Versuchen wir sie schrittweise zu entwickeln. Ist das Unendliche endlich?

Es legt sich nicht nur terminologisch nahe, diese Frage zu verneinen. So wie das Endliche nicht das Unendliche ist, so kann das Unendliche nicht mit dem Endlichen gleichgesetzt werden, zu dem es sich vielmehr different verhält. Der Begriff des Unendlichen enthält in sich selbst einen signifikanten Hinweis auf eine Negation des Endlichen. Unendlichkeit negiert Endlichkeit und bestimmt sich durch den Gegensatz zu dieser. Indes ergibt sich aus dem vermeintlich Selbstverständlichen eine eigentümliche Schwierigkeit des Gedankens. Wenn nämlich das Unendliche nicht das Endliche, sondern dasjenige ist, was das Endliche negiert und sich durch den Gegensatz zu ihm bestimmt, findet es dann nicht gleichsam per definitionem am Endlichen eine Grenze, die es beschränkt?

Omnis determinatio est negatio, heißt es. Man kann auch umgekehrt sagen: Omnis negatio est determinatio. Folgt daraus nicht, dass ein durch Negation des Endlichen bestimmtes Unendliches durch dieses determiniert und definiert, also begrenzt ist? Diese Folgerung lässt sich schwerlich vermeiden. Dann aber haben wir es mit dem gravierenden Problem zu tun, dass ein durch Endliches begrenztes und determiniertes Unendliches am Endlichen sein Ende findet und sonach nicht dasjenige ist, was es seinem Begriff nach zu sein beansprucht, nämlich das Unendliche. Unendlichkeit, die sich durch bloße Negation von Endlich-

keit bestimmt, widerspricht ihrem Begriff und findet an dem seine Grenze, von welchem es sich abstößt. Sie endet am Endlichen, und die Negation, die sie diesem zuteil werden lässt, schlägt auf sie selbst zurück dergestalt, dass sich ihr vermeintliches Wesen als bloßer Schein zu erkennen gibt. Allenfalls eine nicht endende und lediglich in ihrer Endlosigkeit unendliche Aneinanderreihung von Endlichem würde sich aus einer solchen „scheinbaren“ Unendlichkeit ergeben. Der Begriff des „wahrhaft“ Unendlichen hingegen ist erst erfüllt und realisiert, wenn Unendlichkeit keinen abstrakten Gegensatz zur Endlichkeit darstellt, sondern mit dem Unterschied zum Endlichen dieses selbst in sich begreift.

Für Pannenberg's Verständnis kommt der skizzierten, im Anschluss an Hegels logische Analyse des Unendlichen entwickelten Argumentation weichenstellende Bedeutung zu. Um für die Theorie des Absoluten von Belang zu sein, sei der Begriff des wahrhaft Unendlichen „klar vom mathematisch Unendlichen“¹² und mithin von demjenigen zu unterscheiden, was Hegel das „schlecht Unendliche“¹³ genannt habe. Im Verein damit müsse erkannt werden, dass sich das im absoluten Sinne Unendliche nicht im abstrakten und unvermittelten Gegensatz zum Endlichen denken lasse.

„Solange nämlich das Unendliche nur als Gegensatz zum Endlichen gedacht wird, bleibt sein Wesen durch den Gegensatz zum Endlichen als zu seinem andern begrenzt – und das ist das Kennzeichen des Endlichen. Das nur in abstrakter Transzendenz, im Gegensatz zum Endlichen, vorgestellte Unendliche ist selber endlich. Um wahrhaft als unendlich gedacht zu sein, darf das Unendliche dem Endlichen nicht nur entgegengesetzt sein,

¹² W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, S. 28.

¹³ Ebd.

sondern muss zugleich diesen Gegensatz auch übergreifen. Es muss sowohl als im Verhältnis zum Endlichen transzendent als auch als ihm immanent gedacht werden.“¹⁴

Das wahrhaft Unendliche bestimmt sich nicht durch den Gegensatz zum Endlichen, sondern vermag den Unterschied zu dem, was es nicht unmittelbar selbst ist, in sich zu begreifen und von sich aus zu setzen, um sich im anderen seiner selbst zu explizieren. Damit ist nach Pannenberg das wichtigste Kriterium vernünftiger Gottesrede formuliert: Gottes Gottheit definiert sich nicht durch den Gegensatz zu Selbst und Welt. Er transzendiert sie wohl, vermag sich aber zugleich in, mit und unter ihrer Immanenz zu erschließen. Der Grund für dieses Vermögen ist in der Gottheit Gottes selbst zu suchen.

Der unendliche Gott ist einer, aber in seiner Einheit nicht durch den abstrakten Gegensatz zu seinem Anderen bzw. zu demjenigen bestimmt, was er nicht unmittelbar selbst ist. Er erschließt vielmehr, ohne aufzuhören, das unendliche Eine zu sein, dem endlichen Anderen eigenes Sein und Selbständigkeit im Unterschied zu ihm. Die Möglichkeit hierzu und damit für das, was traditionell göttliche Schöpfung und Erhaltung von Menschheit und Welt genannt wird, ist nach Maßgabe seines Begriffs im wahrhaft Unendlichen enthalten, dessen Absolutheit die Potentialität zur Setzung von Relativem in sich begreift. Der Für-Bezug zu demjenigen, was es nicht unmittelbar selbst ist, ist dem Absoluten nicht äußerlich, sondern ein internes Bestimmungsmoment seiner Absolutheit.

Damit ist gemäß Pannenbergs Urteil die Struktur des trinitarischen Gottesgedankens erfasst und zwar durchaus in der differenzierten Einheit von immanenten und ökonomischen Perspektiven – allerdings erst in formaler Abstraktheit und noch

¹⁴ A.a.O., S. 29.

nicht in jener Konkretion, wie sie für die christliche Dreieinigkeitslehre kennzeichnend sei.

Mit letzterer Bemerkung ist Pannenberg's theologischer Vorbehalt gegenüber Hegel und seinem Anspruch formuliert, die christliche Religion in eine spekulative Metaphysik zu überführen sowie ihre Vorstellungen in Theorie aufzuheben und abschließend auf den Begriff zu bringen. Zwar habe Hegel wie kein anderer neuzeitlicher Philosoph die Themenbestände der dogmatischen Tradition und insbesondere der Trinitätslehre als Inbegriff der christlichen Lehre von Gott in Zeiten ihres fortschreitenden Bedeutungsschwunds mit enormer Gedankenkraft neu zur Geltung zu bringen versucht. Dennoch sei bei ihm der trinitarische Gedanke nur abstrakt und nicht in jener konkreten Bestimmtheit erfasst, die für seine christliche Gestalt kennzeichnend und für den Gesamtzusammenhang christlicher Theologie von der Protologie über die Soteriologie hin zur Eschatologie grundlegend und prägend sei.

Das trinitarische Absolute Hegels könne daher nicht mit dem dreieinigen Gott, dem als Schöpfer, Versöhner und Vollender offenbaren göttlichen Vater, Sohn und Heiligen Geist gleichgesetzt werden. Warum nicht? Eine gültige Antwort auf diese Frage hat Pannenberg bereits im Juli 1970 in seinem vielbeachteten Vortrag beim Stuttgarter Hegelkongress über „Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels“ gegeben.¹⁵

Hegels Forderung einer Aufhebung religiöser Vorstellung in den Begriff verkennt nach Pannenberg, dass Philosophie und namentlich philosophische Metaphysik von religiösen Traditionsvorgaben lebe und ohne deren Pflege keinen Bestand habe. Eine Folge der von ihm erstrebten Substitution der Religion

¹⁵ Vgl. ders., Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, in: ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1985, S. 78-113.

durch Theorie sei die Verkennung der Endlichkeit aller menschlichen Gedankenbestimmungen und eine tendenzielle Missachtung von Kontingenz im natürlichen und geschichtlichen Weltverlauf. Pannenberg's Forderung einer Herabsetzung des Begriffs zum Vorgriff gehört in diesen Zusammenhang. Dabei legt er Wert auf die Feststellung, dass diese nicht äußerlich an das Denken Hegels herangetragen sei. „Vielmehr erweisen sich die Hegelschen Gedankenbestimmungen in ihrer dialektischen Natur an ihnen selbst als antizipatorisch.“¹⁶ Auch wenn Hegel dies selbst so nicht gesagt habe, so ergebe sich diese Annahme doch im Vollzug „einer Reflexion, die die Implikationen der gesetzten Bestimmungen und des Verfahrens ihrer Entwicklung auch gegen das Selbstverständnis Hegels kritisch gelten macht“¹⁷.

Pannenberg's Hegelkritik verfolgt ein konstruktives Ziel, welches Verfahren für sein Verhältnis zur Philosophie insgesamt kennzeichnend ist. Indem er die Theologie kritisch von der Philosophie unterscheidet, stellt er sie zugleich in ihren Dienst. Wahrgenommen wird der theologische Dienst an der Philosophie durch das gewisse Zeugnis, dass der unvordenkliche Grund der Vernunft in Jesus Christus kraft des göttlichen Geistes offenbar geworden ist. Wer bei dieser Bemerkung an den späten Schelling und seine Hegelkritik denkt, geht nicht fehl, sondern beweist philosophiegeschichtliche Bildung.

5 Epilog

Gelegentlich wurde behauptet, Pannenberg habe die Theologie der Philosophie subsummiert und den Gedanken Gottes primär

¹⁶ A.a.O., S. 112f. Anm. 96.

¹⁷ Ebd.

vom metaphysischen Begriff des wahrhaft Unendlichen her entwickelt. Davon kann nicht die Rede sein. Zwar erkennt er dem philosophischen Gedanken des wahrhaft Unendlichen im Verein mit anderen Gottesprädikationen philosophischer Theologie eine kriteriologische Funktion für kommunikable Rede von Gott zu.

Doch bleiben philosophische Gottesmerkmale nach seinem Urteil vergleichsweise abstrakt und unbestimmt sowie in ihrer unbestimmten Abstraktheit uneindeutig, welche Uneindeutigkeit eindeutig bestimmt werden muss, um nicht zweideutig, ambivalent und tendenziell verkehrt zu werden. Dies gilt für den metaphysischen Gedanken des erstursächlichen Bewegers, des alles gründenden Grundes, des *ens necessarium* bzw. *realissimum* etc. und auch für die Idee des wahrhaft Unendlichen sowie eine trinitarisch strukturierte Idee des Absoluten, die den Begriff des absoluten Geistes aus der Logizität reiner Vernunft heraus zu genetisieren beansprucht. Christliche Offenbarungstheologie bedarf nach Pannenbergs Urteil einer philosophischen Gotteslehre, um den „Minimalbedingungen für ein innerlich konsistentes Reden von Gott“¹⁸ genügen zu können. Jedoch dürfe der philosophische Gottesgedanke als Inbegriff jener Minimalbedingungen für vernünftige Gottesrede „nicht verwechselt werden mit der konkreten Wirklichkeit Gottes. Er ist nicht identisch mit dem Wesen Gottes, das sich in seinem geschichtlichen Handeln offenbart.“¹⁹

Für das Verhältnis der Theologie zur Philosophie besagt dies, dass sie, die Theologie, gegenüber jener, der Philosophie, ihre Gotteslehre und zwar nachgerade in ihrem Anspruch auf Vernünftigkeit nicht unmittelbar aus Vernunft heraus zu konstruie-

¹⁸ Ders., *Systematische Theologie* Bd. 1, S. 426.

¹⁹ Ebd.

ren vorgeben wird. Wüsste man nicht von Pannenberg's Bedenken in dieser Hinsicht, wäre man als lutherischer Theologe geneigt, seine Verhältnisbestimmung von philosophischer und theologischer Gotteslehre mit derjenigen von Gesetz und Evangelium in Verbindung zu bringen. Als näherliegend mag demgegenüber ein Vergleich mit „Schellings Zuordnung von negativer und positiver Philosophie“²⁰ erscheinen.

Zwar ist Schelling im Unterschied zu Hegel, Kant oder Descartes „kein wirklich prominenter Referenzpunkt für Pannenberg“²¹; dennoch lässt sich nicht übersehen, dass Pannenberg von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung²² in mancherlei Hinsicht ähnlich lehrte wie der späte Schelling. Es wäre eine lohnende Aufgabe, den Nachweis für diese These zu erbringen, etwa unter Bezug auf die Vorlesungen, die Schelling im Wintersemester 1831/32 an der Münchener Universität gehalten und die ihr Herausgeber zur „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ erklärt hat.²³ Doch tut ein Redner gut daran, nicht alles selbst sagen zu wollen, damit bei Gelegenheit auch noch andere zu Wort kommen können, im Falle dieses Epilogs derjenige, dem bzw. dessen Besuchern der Prolog gewidmet war. Martin Heidegger hat Schellings „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, die dessen Spätphase initiieren, „eines der tiefs-

²⁰ Chr. Axt-Piscalar, Das wahrhaft Unendliche. Zum Verhältnis von vernünftigem und theologischem Gottesgedanken bei Wolfhart Pannenberg, in: J. Lauster/B. Oberdorfer (Hg.), *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*, Mohr-Siebeck: Tübingen 2009, S. 319-337, hier: S. 331 Anm. 33.

²¹ Ebd.

²² Vgl. G. Wenz, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Zum Streit Jacobis mit Schelling 1811/12*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: München 2011.

²³ F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. 2 Bde. Hg. v. W. E. Ehrhardt, Meiner Verlag: Hamburg 1992.

ten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie“²⁴ genannt, welche „den deutschen Idealismus von innen her über seine eigene Grundstellung hinaus(getrieben)“²⁵ habe. Analoges lässt sich über Wolfhart Pannenberg sagen, der am 2. Oktober 1928 in Stettin an der Oder geboren wurde und am 4. September 2014 in Gräfelfing bei München gestorben ist: Er hat der modernen evangelischen Theologie, deren Problemgeschichte ihm wie wenig anderen präsent war²⁶, eine neue Richtung gegeben und der christlichen Ökumene ein dogmatisches Werk von herausragender Bedeutung geschenkt.

²⁴ M. Heidegger, Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Frankfurt am Main 1988 (Gesamtausgabe II. Abteilung. Vorlesungen 1919-1944. Bd. 42), S. 3.

²⁵ A.a.O., S. 6.

²⁶ Vgl. W. Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Vandenhoeck-Rupprecht: Göttingen 1997.