

Pannenberg im Kontext I

Theologiegeschichtliche Perspektiven



Pannenberg-Studien

Band 14



Pannenberg-Studien

Herausgegeben von
Gunther Wenz

Band 14

Gunther Wenz (Hg.)

Pannenberg im Kontext I

Theologiegeschichtliche Perspektiven

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 2367-4350

ISSN 2367-4369 (DIGITAL)

ISBN 978-3-525-57372-3

ISBN 978-3-647-57372-4 (PDF)

ISBN 978-3-666-57372-9 (ELIBRARY)

DOI <https://doi.org/10.13109/9783666573729>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Brill Deutschland GmbH, Robert-Bosch-Breite 10, 37079 Göttingen, Deutschland

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig. Text- und Datamining zu kommerziellen Zwecken bedarf der Genehmigung des Verlags.

Vandenhoeck & Ruprecht und Brill Deutschland GmbH sind Teil von De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: productsafety@degruyterbrill.com

Umschlagabbildung: Wolfhart Pannenberg © Hilke Pannenberg

Druck: CPI books GmbH, Leck

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Friedrich Vollhardt</i>	
Hen kai Pan. Erinnerungen an ein von Dieter Henrich und Wolfhart Pannenberg veranstaltetes Oberseminar im Wintersemester 1984/85	17
<i>Klaus Vechtel SJ</i>	
Gotteserfahrung und Theologie. Zum spirituellen Ort der Theologie bei Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner	33
<i>Rudolf-Christian Henning</i>	
Wolfhart Pannenberg und Paul Tillich. Skizzen einer ambivalenten Beziehung	53
<i>Dietrich Korsch</i>	
Dialektische Theologie der Geschichte. Wolfhart Pannenberg in der Kritik Hans-Georg Geyers	89
<i>Maximilian Rosin</i>	
Offenbarung und Überlieferung. Gerhard Gloege als Vordenker und Förderer des jungen Pannenberg	101
<i>Michael Murrmann-Kahl</i>	
Traugott Kochs Protest gegen das Gottesverständnis Pannenberg im Namen der menschlichen Freiheit	121
<i>Gunther Wenz</i>	
Schicksalswirkende Tatsphäre. Klaus Koch und die Droste	137
<i>Josef Schmidt SJ</i>	
Aspekte des Verhältnisses von Vernunft und Glaube bei Fichte, Ratzinger und Pannenberg	165

Gunther Wenz

Theodizee. Kontexte von Pannenberg's Konzept 179

Joachim Ringleben

Pannenberg über Kierkegaard 205

Friederike Nüssel

Gesetz und Evangelium. Theologische Verbindungen zwischen Edmund Schlink und Wolfhart Pannenberg im Lichte der Grundunterscheidung lutherischer Theologie 221

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

Freedom and Appearance. Wolfhart Pannenberg's Reception of French Phenomenology 239

Thomas Oehl

Denken und Freiheit in der Geschichte. Überlegungen zu einigen kritischen Anfragen Michael Theunissens an Wolfhart Pannenberg 259

Ewald Stübinger

Die Kontroverse um die „Evidenz des Ethischen“ zwischen Wolfhart Pannenberg und Gerhard Ebeling aus heutiger Sicht 275

Rainer Mogk

Wolfhart Pannenberg und Frank J. Tipler über die Auferstehung Jesu Christi 309

Gunther Wenz

Pannenberg-Lecture 2025 329

Harald Lesch

Pannenberg Lecture. Zum Verhältnis von moderner Kosmologie und Schöpfung 333

Gunther Wenz

Ich als Geschichte. Zu Axel Hutter's narrativer Egologie 357

Autorinnen und Autoren 393

Vorwort

Frühwerke haben den Vorzug, dass in ihnen die Motive für die Gedankenbildungen ihrer Autoren in der Regel noch ziemlich direkten Ausdruck finden. Deutlicher als im elaborierten System der späteren Zeit wird in ihnen so der Grundimpuls erkennbar, der alles Weitere initiierte. Höchst subtil hat diesen Sachverhalt Dieter Henrich in seiner Studie über die Genesis philosophischer Einsichten „Werke im Werden“ beschrieben¹ und dabei gezeigt, dass ursprüngliche Einsichten gelegentlich rechts schlicht und einfach anmuten können. Um ein Beispiel zu geben: „Subjekt und Objekt konstituieren einander wechselseitig.“² Dieser Satz, den Wolfhart Pannenberg in einer Heidelberger Vorlesung über „Marxismus in theologischer Sicht“ vom Sommersemester 1956 formuliert hat, scheint aus dem Zusammenhang gerissen und für sich genommen nicht sonderlich bemerkenswert zu sein; und doch steckt er in kritischer Absicht die Rahmenbedingungen ab, innerhalb derer sich Pannbergs Denken bis hin zum opus magnum der „Systematischen Theologie“ der Jahre 1988 bis 1993 entfaltet hat.

Im Marxismuskolleg von 1956 nimmt der damals noch nicht 28jährige Dozent seine Grenzmarkierungen geistesgeschichtlich in doppelter Hinsicht vor, gegen den Materialismus auf der einen und den Idealismus auf der anderen Seite, wenn man sich traditioneller Etikettierungen bedienen möchte. Einen sensualistischen Materialismus sieht Pannenberg durch Feuerbach und Marx repräsentiert, wohingegen Hegels logistisches Denken für einen aller Empirie entho-

1 D. Henrich, *Werke im Werden*. Über die Genesis philosophischer Einsichten, München 2011.

2 W. Pannenberg, *Marxismus in theologischer Sicht*, in: G. Wenz (Hg.), *Marxismus in theologischer Sicht*. Zu einer Heidelberger Vorlesung Wolfhart Pannbergs vom Sommersemester 1956, Göttingen 2025 (Pannenberg-Studie Bd. 13), 27–94, hier: 32 (=20r; die folgenden Zitate im Text beziehen sich hierauf und werden mit der Originalpaginierung versehen). Trotz scharfer Kritik am Erlösungsglauben des Marxismus erkennt Pannenberg der marxistischen Religionskritik ein relatives Recht zu, wie er insgesamt in sozialgeschichtlicher Hinsicht bemerkenswert offen mit den Analysen von Karl Marx umgeht. Der junge Pannenberg war kein Marxist, aber ebenso wenig ein Apologet des Kapitalismus und einer von diesem bestimmten bürgerlichen Gesellschaft. Die von ihr propagierte Gleichheit aller mündigen Staatsbürger stehe angesichts eklatanter Ungleichheiten in ökonomisch-sozialer Hinsicht in Gefahr, zur bloßen Phrase zu verkommen. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Vergleich zwischen der Hegelschen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft in der „Rechtsphilosophie“ (vgl. bes. §243) und derjenigen von Marx, die manche Berührungspunkte aufweisen. Bei beiden, so Pannenberg, könne man viel über die sog. strukturelle Sünde und darüber lernen, wie diese in gesellschaftlichen Formen Gestalt bzw. Missgestalt gewinne (vgl. 61r,v).

benen Idealismus steht. Hätten Feuerbach und Marx die Tatsache vernachlässigt, dass Objektivität keinen subjektlosen Status habe, welcher der Wahrnehmung jenseitig sei, so habe Hegel „nicht hinreichend berücksichtigt, daß das Bewusstsein in allen seinen Zügen durch von ihm unabhängige Gegenstände konstituiert ist“ (ebd.). Der junge Pannenberg spricht von einer Absolutsetzung des „auf sich reflektierende(n) Selbstbewußtseins“ (ebd.) und von einer „Hypostasierung der Vernunft“ (20v), deren ideeller Allgemeinheit alles Reale in seiner jeweiligen Besonderheit zu subsumieren sei. Darin entdeckt er dann bei aller erkenntnistheoretischen Differenz auch wieder eine signifikante Übereinstimmung zwischen Hegel auf der einen und seinen Schülern Feuerbach und Marx auf der anderen Seite, die sich berufen fühlten, dass System ihres Lehrers vom Kopf auf die Füße zu stellen: Alle drei hätten das Allgemeine dem Individuellen vorgeordnet, Hegel auf begriffliche Weise, Feuerbach im Modus der Gattungsnatur und Marx in Form einer kommunistisch verfassten Gesellschaft. Alle drei Varianten machen sich nach Pannenburgs Urteil einer Abstraktion vom wirklichen Menschen schuldig, der stets ein Einzelner sei. Die Überordnung des Allgemeinen über das Besondere, Individuelle, Einzelne beruhe auf einer „supranaturalistischen Fiktion“ (27r). Vergleichbares lasse sich für den „Glauben an den Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung, an den Aufstieg der Menschheit zu einer immer vollkommeneren Erkenntnis ihrer selbst und der Natur“ (23r) geltend machen, den Marx und Feuerbach mit Hegel und der gesamten Bewegung des sog. Deutschen Idealismus teilten.³

Kritik und Konstruktion gehören zusammen. Durch die These eines wechselseitigen Konstitutionsverhältnisses von Subjekt und Objekt und die mit ihr verbundenen Abgrenzungen sind die kritischen Grenzen benannt, innerhalb derer sich Pannenburgs theologisch-philosophische Konzeption kontinuierlich entwickelt hat. Fünf Jahre nach dem Heidelberger Kolleg erschienen 1961 unter der Überschrift „Offenbarung als Geschichte“ Aufsätze von Wolfhart Pannenberg, Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens und Trutz Rendtorff, die im Oktober des Vorjahres anlässlich einer Arbeitstagung des später so genannten Pannenbergkreises als Referate vorgetragen worden waren. Dies geschah in einer Zeit, die mittlerweile häufig als der Beginn der zweiten formativen Phase der Bundesrepu-

3 Von der Intuition eines langfristigen „Fortschritts der Vernunft in der Geschichte“ (J. Habermas, „Es musste etwas besser werden ...“. Gespräche mit Stefan Müller-Dooch und Roman Yos, Berlin 2024, 155) ist nach eigenen Angaben auch das Denken von Jürgen Habermas motiviert, das wie kein anderes dem bundesrepublikanischen Zeitgeist bis zur sog. Zeitenwende reflektierte. Habermas selbst nennt es nachmetaphysisch, weil er „den Abschied der Junghegelianer von den idealistischen Versuchen einer Erneuerung der Metaphysik nach Kant“ (103) für irreversibel hält. Als metaphysisch kann auf ihre Weise indes auch die Annahme eines geschichtlichen Vernunftfortschritts bezeichnet werden, weil sich dieser empirisch kaum verifizieren lässt.

blik Deutschland bezeichnet wird. „Die neue historische Forschung konstatiert für das Ende der 50er und für die gesamten 60er Jahre einen viele gesellschaftliche Bereiche durchgreifenden Wandel“⁴, der mit großer innerer Dynamik Tendenzen der Modernisierung, der Pluralisierung und der Liberalisierung bewirkte. Vorangegangen waren die „Gründerjahre der Bonner Demokratie 1949–1959“ (vgl. 76–239) mit erfolgreichem Wiederaufbau, Wirtschaftswunder und Westbindung, um nur einige Charakteristika zu nennen, die für die Adenauerära kennzeichnend waren. Das Parteiensystem konsolidierte sich und verhinderte „Weimarer Zustände“, die „Konsensordnung“ (115) der sozialen Marktwirtschaft erwies sich verbunden mit einer entsprechenden Sozialpolitik als Erfolgsmodell, und die Westintegration vertiefte zwar einerseits den Bruch zwischen dem Deutschland diesseits und demjenigen jenseits des Eisernen Vorhangs, sorgte aber andererseits für klare politische Verhältnisse und den nötigen Halt in Zeiten des Kalten Krieges.

Mentalitätsgeschichtlich blieb manches beim Alten; das Erbe des Nationalsozialismus wirkte nach und behinderte in Teilen, was man mit einem irrigen Begriff „Wiedergutmachung“ nannte. Dennoch wäre es undifferenziert, für das Jahrzehnt von 1949 bis 1959 von einer bloßen Restaurationsepoche zu sprechen, wenngleich sie bei distanzierter und rückblickender Betrachtung in mancher Hinsicht so erscheinen mag. Unentschieden bleibe, ob die These von einer „nivellierten Mittelstandsgesellschaft“, wie der Soziologe Helmut Schelsky sie für die 50er und frühen 60er Jahre der Bundesrepublik vertrat, ihre Richtigkeit hat. Auch wenn manche überkommenen Ungleichheitsstrukturen sich erledigten, kann von einer sozialen Parität sicher nicht die Rede sein. Homogener als in folgenden Zeiten erschien die damalige Gesellschaft gleichwohl. Insbesondere die traditionellen Konfessionskonflikte büßten an öffentlicher Bedeutung ein. „Am Ausgang der 50er Jahre hatten sich die Ausdrucks- und Wirkungsformen der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland weitgehend angeglichen, und in vielen Bereichen gab es Kooperationen. Doch mit der zunehmenden Verstädterung und Industrialisierung setzte insgesamt eine spürbare Erosion kirchlicher Bindung und religiös geprägten Verhaltens ein“ (114), ein Trend, der sich bekanntlich fort schreitend verstärkte und mittlerweile für die Volkskirchen hierzulande bestandsgefährdende Dimensionen angenommen hat.

Für die Zeit vom Oktober 1963 bis November 1966 war Ludwig Erhard – Vater des Wirtschaftswunders, das er als beliebter und Zigarren rauchender Franke eindrucksvoll repräsentierte – in der Nachfolge des seit 1949 regierenden Konrad

4 Vgl. E. Wolfrum, Die Bundesrepublik Deutschland 1949–1990, Stuttgart (2005) ¹⁰2011 (Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 23), 239–412, hier: 240; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

Adenauer Chef im Bonner Kanzleramt. Die Leitidee seiner Regierung umschrieb er mit der Formel einer „formierten Gesellschaft“ im Sinne einer Sozialordnung, die sich nicht im partikularen Interessenskampf erschöpfte, sondern in den wesentlichen Dingen am Gemeinwohl orientiert blieb. Ein antidemokratisches Vorhaben oder gar der Versuch der Rehabilitation einer totalitären Volksgenossenschaftsideologie verbarg sich hinter der besagten Wendung sicher nicht. Doch erwies sie sich als ungeeignet, die politischen und gesellschaftlichen Aufbrüche in der zweiten Formationsphase der Bundesrepublik zu prägen und zu steuern.

Nach dem Scheitern Erhards kam es zu einer großen Koalition aus CDU/CSU und SPD unter der Kanzlerschaft des ehemaligen Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg, Kurt Kiesinger. Als signifikantes Zeichen des Wandels kann u. a. die Tatsache gewertet werden, dass der während der Spiegelaffäre 1962 inhaftierte Conrad Ahlers zum Pressesprecher der Regierung ernannt wurde. Innovationen vielfältiger Art kündigten sich an. Im Oktober 1956, noch zur Regierungszeit Erhards, veröffentlichte die Evangelische Kirche in Deutschland ihre sog. Ostdenkschrift, die in die Richtung der neuen deutschen Ostpolitik wies, die dann nach vollzogenem Machtwechsel infolge der Bundestagswahl vom 28. September 1969 während der Kanzlerschaft von Willy Brandt realisiert wurde, der bis 1974 als Regierungschef einer sozialliberalen Koalition aus SPD und FDP fungierte. Bundespräsident war Gustav Heinemann geworden, der in seiner Antrittsrede vom 1. Juli 1969 dem Obrigkeitsstaat eine Absage erteilte und dazu aufrief, mehr Demokratie zu wagen, was dann auch zur Überschrift der ersten Regierungserklärung Willy Brandts wurde.

Wolfhart Pannenberg war damals gerade 41 geworden; er lehrte an der zwei Jahre zuvor gegründeten Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, wo er im Wintersemester zusammen mit Trutz Rendtorff ein Seminar zur Bedeutung der religiösen Thematik für die Gesellschaft und ein interdisziplinäres Kolloquium zu Aspekten der Kirchenreform abhielt. Die Fakultätseröffnungsfeierlichkeiten mussten übrigens wegen anhaltender Studentenunruhen abgesagt werden. Kurzum: Es war damals einiges im Gange, was bei Erörterungen theologischer und theologiegeschichtlicher Fragen nicht unberücksichtigt bleiben kann.

Als sein Kreis 1961 die Programmschrift „Offenbarung als Geschichte“ vorlegte, war Pannenberg im jesuanischen Alter. Im selben Jahr wechselte er von der kirchlichen Hochschule Wuppertal, wo er von 1959 bis 1961 gelehrt hatte, an die Johannes Gutenberg-Universität Mainz, an der er bis zu seinem Wechsel nach München blieb. In den 50er Jahren hatte er seine akademischen Qualifikationsarbeiten geschrieben, über die Prädestinationslehre des Duns Skotus und über die Geschichte des Analogiebegriffs in der mittelalterlichen Scholastik. In den 1959 publizierten Aufsätzen über „Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs

als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie“ und „Heilsgeschehen und Geschichte“ sind die Konturen eines eigenständigen Entwurfs schon klar erkennbar, der dann in „Offenbarung als Geschichte“ thetisch formuliert und erfolgreich an die Öffentlichkeit gebracht wurde. 1962 erschien die sog. Kleine Anthropologie (deren große Schwester gute zwanzig Jahre später zur Welt kam), 1964 folgten die „Grundzüge der Christologie“, und von nun an ging es Schlag auf Schlag bis zu den drei Bänden des opus grande der Systematischen Theologie der späten 80er und frühen 90er Jahre und darüber hinaus. Im letzten Semester vor seiner Emeritierung im Jahr 1994 las Pannenberg vierstündig über „Philosophie und Theologie“, im Sommersemester zuvor hatte er zusammen mit Dieter Henrich ein Oberseminar zu Problemen einer Theorie der Freiheit abgehalten.

Das gesamte wissenschaftliche Schaffen Pannenberg wird begleitet von bemerkenswerten Wendungen nicht nur in der bundesrepublikanischen, sondern in der Weltgeschichte überhaupt. Mit dem Zusammenbruch des kommunistischen Sowjetsystems und der Wiedervereinigung Deutschlands 1989/90 endete das „kurze“ 20. Jahrhundert, das mit dem durch den Ersten Weltkrieg markierten Ende des „langen“ 19. Jahrhunderts 1918 seinen Anfang nahm. Es bildete in weiten Teilen nicht nur den Lebenskontext des 1928 in Stettin Geborenen, sondern auch den historischen Kontext vieler seiner Werke, der gerade im Rahmen einer „Theologie der Geschichte“ nicht unbedacht bleiben darf. In welchem Verhältnis steht Pannbergers Theologiekonzept zu dem Aufbruch der 60er Jahre mit ihren gesellschaftlichen Transformationsprozessen und Änderungen der sozialen Strukturen, ihrer kontinuierlichen Angleichung an die westliche Zivilgesellschaft etc.? Welche Reaktionen zeitigte die Protestbewegung der 68er samt ihren Auswirkungen auf den Wandel traditionaler Lebensformen und ihrer Werte? Haben die bundesrepublikanischen und sonstigen Entwicklungen der Jahre 1974 bis 1990 nach Ende der Reformära Rückwirkungen retrospektiver und gegebenenfalls retroaktiver Art in Bezug auf den bereits breit elaborierten Theorieentwurf? Wie verortet sich dieser im Spannungsfeld von Globalität und Eurozentrik, von Konzentration auf den deutschen Sprachraum und einer Weltoffenheit mit Anspruch auf Grenzenlosigkeit?

Die Fragen ließen sich unter Bezug auf die sog. Dritte Welt, auf technologisch-digitale Entwicklungen oder auf ökologische Problemkreise unschwer fortsetzen, ohne an ein absehbares Ende zu gelangen. Wie auch immer: Der Faktor der Zeitgenossenschaft darf nicht unberücksichtigt bleiben, wenn Pannbergers Theologie kontextualisiert werden soll. Sie hat sich, um eine Lieblingswendung eines Münchner Kollegen zu gebrauchen (dem er in Kontrastharmonie freundschaftlich verbunden war), in Kritik und Konstruktion diskursartig ausgebildet, nämlich in ständigem Dialog mit anderen Fachvertretern und -vertreterinnen, von

denen im Folgenden zumindest einige in Betracht gezogen werden, versehen mit der Ankündigung: Fortsetzung folgt!

Pannenberg im Kontext: der Titel des 12. Pannenberg-Kolloquiums, das am 7./8. Oktober 2025 wie gewohnt in einem Seminarraum der Hochschule für Philosophie in der Münchner Kaulbachstraße stattfand und dessen Beiträge in dem vorliegenden Sammelband dokumentiert sind, lässt an ein 1967 erstmals erschienenes Buch von Dieter Henrich denken⁵, das Hegel im Kontext seines eigenen Denkens und in demjenigen der geschichtlichen Umstände zu verstehen suchte, in deren Zusammenhang es sich ausgebildet hatte. Ähnlich verhält es sich im gegebenen Fall: So richtig die Feststellung ist, dass ein Gedankensystem wie dasjenige Pannenegs nur aus sich und aus der es bestimmenden (Theo-)Logik heraus begriffen werden kann, so trifft doch zugleich zu, dass es in einem traditionsgeschichtlichen Bezug steht zu der Zeit, in der es entstanden ist. Dieser Bezug ist der Geschichtstheologie Pannenegs nicht äußerlich, sondern in sich eingegangen, um in ihr, wie gesagt, kritisch und konstruktiv reflektiert zu werden.

Der engere Kontext, in den Pannenegs Denken sich formiert hat, wurde in einem zurückliegenden Kolloquium schon einmal thematisiert.⁶ Nun werden weitere Kontexte erschlossen, ohne den ursprünglichen Pannenbergkreis aus dem Blick zu verlieren. Die getroffene Auswahl folgt keinem festgelegten Prinzip, sondern ist zumeist durch ein spezielles Interesse der jeweiligen Teilnehmerinnen und Teilnehmer bedingt. Damit ist bereits angezeigt, dass die Unternehmung vorläufig und auf das Fernziel ausgerichtet ist, die geistesgeschichtlichen Konstellationen, in deren Zusammenhang Pannenegs Theologie charakteristische Gestalt angenommen hat, immer präziser zu fassen, um auf diese Weise ein Kapitel deutscher und internationaler Theologiegeschichte dem kollektiven Gedächtnis einzuschreiben.

Was die im vorliegenden Band dokumentierten Studien anbelangt, so werden sie in der Reihenfolge präsentiert, in der sie beim Kolloquium im Oktober 2025 vorgetragen wurden. Ich nenne die Namen der Autoren und zuvor die Namen derer, deren Bezug zu Pannenberg erörtert wird: Dieter Henrich (1927–2022) – Friedrich Vollhardt, em. Prof. für Neuere deutsche Literatur an der Ludwig-Maximilians-Universität München; Karl Rahner (1904–1984) – Klaus Vechtel, Prof. für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a.M.; Paul Tillich (1886–1965) – Rudolf Christian Henning, apl. Prof. am Fachbereich Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg; Hans-Georg Geyer (1929–1999) – Dietrich Korsch, em. Prof. für Systematische Theo-

5 D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1967.

6 Vgl. G. Wenz, *Pannenegs Kreis. Genese und erste Kritik eines theologischen Programms*, in: ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms*, Göttingen 2018, 17–57.

logie und Theologiegeschichte an der Philipps-Universität Marburg; Gerhard Gloege (1901–1970) – Maximilian Rosin, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Kirchengeschichte II der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München; Traugott Koch (1937–2015) – Michael Murrmann-Kahl, em. Pfarrer und Privatdozent für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Traugott Koch war der jüngere Bruder des Alttestamentlers Klaus Koch (1926–2019), der zum innersten Zirkel der Initiatoren des Programms von „Offenbarung als Geschichte“ gehörte, die „mit Emphase“⁷ das Bild aufnahmen, das Martin Noth und dann Gerhard von Rad in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts von der Geschichte Israels und von Israels geschichtlichem Bewusstsein gezeichnet hatten, das sie innerhalb der altorientalischen Religionsgeschichte für singulär erachteten. Heute stellt sich die exegetische Forschungslage erheblich anders dar und manche ehemals für selbstverständlich erachteten Annahmen haben sich „in ihr Gegenteil verkehrt“⁸. Auf diese Problemlage ist ein Beitrag des Herausgebers bezogen, der zu allem Überflus auch noch die Droste herbeizitiert; immerhin war Pannenberg selbst in intensivem Gespräch mit der Literaturwissenschaft begriffen, wie seine langjährige Mitarbeit in dem erlauchten Kreis von „Poetik und Hermeneutik“ belegt.

Dem Dreiergespann von Fichte (1762–1814), Ratzinger (1927–2022) und Pannenberg ist der Text von Joseph Schmidt gewidmet, em. Prof. für Philosophische Gotteslehre und Geschichte der Philosophie an der Münchner Hochschule für Philosophie. Ähnlich breit angelegt ist der Aufsatz des Herausgebers zu den Kontexten von Pannenburgs Theodizeekonzept, in dem u. a. Leibniz (1646–1716), Voltaire (1694–1778), Kant (1724–1804) und Hegel (1770–1831) Berücksichtigung finden. Es folgen: Søren Kierkegaard (1813–1855) – Joachim Ringleben, em. Prof. für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen; Edmund Schlink (1903–1984) – Friederike Nüssel, Prof. für Systematische Theologie und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; French Phenomenology – Johanne Stubbe T. Kristensen, ass. Prof. für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität von Kopenhagen; Michael Theunissen (1932–2015) – Thomas Oehl, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; Gerhard Ebeling (1912–2001) – Ewald Stübinger, em. Prof. für Evangelische Theologie unter besonderer Berücksichtigung

7 Chr. Levin, Die Exegese als Herausforderung für die Theologie, in: ders., Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie, Tübingen 2025, 1–17, hier: 11.

8 A. a. O., 13.

der Sozialethik und der Theologiegeschichte an der Helmut-Schmidt-Universität in Hamburg; Frank Jennings Tipler III (geb. 1947) – Rainer Mogk, Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde Peißenberg.

Beigegeben ist samt der (mit einem kurzen Postskriptum versehenen) Begrüßungsansprache des Leiters der Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchner Hochschule für Philosophie die schriftliche Fassung der Pannenberg-Lecture, die der aus Funk, Fernsehen und Printmedien einer großen Öffentlichkeit bekannte Atomphysiker und Naturphilosoph Harald Lesch am 6. Mai 2025 in der Aula der Hochschule zum Verhältnis von Schöpfungslehre und Kosmologie gehalten hat. Eine weitere Beigabe erinnert an die Pannenberg-Lecture 2023 des Münchner Philosophen Axel Hutter über „Narrative Ontologie. Offenbarung als Geschichte“⁹. Der kommentierende Text des Bandherausgebers wurde ursprünglich als Tischvorlage für eine von Dr. Oehl organisierte Münchner Tagung zu Hutters „Opus magnum“ im Juli 2024 konzipiert, dann aber zurückgehalten, um in leicht modifizierter Form assoziative Prolegomena zu jenem Thema zu liefern, das im Pannenberg-Kolloquium 2026 unter egologisch-selbstbewusstseinstheoretischen Aspekten erörtert werden soll: die Selbstwerdung des Ich, deren Prozess Pannenberg in Fortführung des Programms von „Offenbarung als Geschichte“, Hutter im Zuge seiner Narrativen Ontologie zu fassen und zu rekonstruieren suchte. Nach Maßgabe beider kommt das Ich auf geschichtliche Weise zu sich, wobei der Selbstbezug mit Bezügen zu Mitmensch und Welt und insbesondere mit dem Gottesbezug unveräußerlich verbunden ist. Ein Unterschied zwischen Hutters und Pannenburgs Konzeption deutet sich im Verständnis des mehrdeutigen Wortes „Geschichte“ an, das Hutter „nicht im Sinne von ‚Historie‘, sondern im Sinne von Erzählung“¹⁰ verstanden wissen will. Indes ist, was „story“ heißt, von „history“ möglicherweise gar nicht so weit entfernt, wie es anfangs erscheinen mag, und zwar insbesondere dann nicht, wenn man wie Pannenberg einen traditionsgeschichtlichen Begriff von Historie in Anschlag bringt.

Narrativ präsentierte Geschichten können des Bezugs zu Fakten nicht entbehren, wenn sie nicht als bloße Fiktionen betrachtet werden wollen; umgekehrt erschöpft sich Geschichte, die ihren Namen verdient, nie in der Ansammlung bloßer bruta facta, sondern bedarf über die Aufzählung von Gegebenheiten hinaus einer zusammenhängenden Erzählung, ohne die der Sinn des Ganzen nicht zu erschließen ist. Auch für das Verständnis des Prozesses geschichtlicher Selbst-

9 A. Hutter, Narrative Ontologie. Offenbarung als Geschichte, in: G. Wenz (Hg.), Fundamentaltheologie und Ökumene. Hilke und Wolfhart Pannenberg zu Ehren, Göttingen 2024 (Pannenberg-Studien 11), 125–138.

10 A. a. O., 125.

werdung des Ich dürfte diese Einsicht nicht unbedeutsam sein. Biographen und insbesondere Autobiographen wissen darum.

München, 6. Januar 2026

Gunther Wenz

Friedrich Vollhardt

Hen kai Pan

Erinnerungen an ein von Dieter Henrich und Wolfhart Pannenberg veranstaltetes Oberseminar im Wintersemester 1984/85

Auch wenn nur vierzig Jahre vergangen sind, fällt es nicht leicht, über ein Ereignis wie das gemeinsame Oberseminar von Dieter Henrich und Wolfhart Pannenberg zum Verhältnis von *Metaphysik und Theologie* zu sprechen – die Aufzeichnungen sind spärlich und die Erinnerung lässt nach. Bei dieser Veranstaltung im Wintersemester 1984/85 an der LMU München handelte es sich durchaus um ein Ereignis. Henrich war 1981 „in der Hoffnung“ von Heidelberg nach München gekommen, „hier eine dichte Atmosphäre zu finden, die zugleich entspannt und intensiv“¹ sei; in der Zusammenarbeit mit Pannenberg, den er aus seiner Zeit in Heidelberg kannte, sollte sich diese Stimmung einstellen. In seiner *Philosophischen Autobiographie* erinnert sich Henrich wie folgt:

Wir haben eine Reihe von Seminaren gemeinsam veranstaltet, die einen gewissen Nachruhm genießen. (...) Es ging im weitesten Sinn um Philosophisches: den Gottesgedanken und seine Genesis im menschlichen Geist, Begriffe der Endlichkeit, über die Person, das Absolute. Das waren theologisch-philosophische Seminare. Pannenberg hat mich immer geradezu ermahnt: Sie müssen eine Metaphysik ausformulieren. Er bedurfte ihrer und traute mir zu, eine solche zu verfassen, die in der philosophischen Gegenwart standhält.²

Etwas von diesem Anspruch war in dem Seminar zu spüren, das forschungsinintensiv angelegt war. Das Gespräch wurde 1986 unter dem Titel *Die Metaphysik des andern* fortgesetzt, im Sommersemester 1989 folgte eine Veranstaltung zum Thema *Absolutheit und Personalität* und im Jahr 1993 ein letztes Oberseminar zu *Problemen der Theorie der Freiheit*.³ An diesen Veranstaltungen habe ich nicht mehr teilnehmen können. Nachdem ich 1984 an der LMU im Fach Germanistik

1 Dieter Henrich: *Ins Denken ziehen. Eine philosophische Autobiographie*. Im Gespräch mit Matthias Bormuth und Ulrich von Bülow. München 2021, 205.

2 Ebd., 231.

3 Vgl. Brigitta Imme: Liste der Lehrveranstaltungen W. Pannenberg von 1959–1994. In: „Eine neue Menschheit darstellen“ – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung. Hg. von Gunther Wenz. Göttingen 2015 (Pannenberg-Studien, Band 1), 251–262, bes. 259–261.

promoviert worden war – das zweite Gutachten zu meiner Dissertation hat Dieter Henrich verfasst, im Rigorosum wurde ich von Wolfhart Pannenberg geprüft –, habe ich München verlassen und 1985 eine Assistentenstelle an der Universität Hamburg angenommen.

Ich werde mich auf das eine Seminar beschränken müssen, das vor vierzig Jahren an der LMU stattgefunden hat. Dazu kann ich nur wenige Texte heranziehen, die sich direkt auf die im Kolloquium gestellten Fragen und die zur Lektüre vorgeschlagenen Quellen beziehen. Bevor ich zum Programm komme, noch ein Wort zu den Teilnehmern, deren Liste sich in den Unterlagen befindet. Angemeldet waren 44 Besucher, doch der Kreis könnte nach meiner Erinnerung größer gewesen sein. Das Gespräch zog Interessenten aus verschiedenen Disziplinen an, beteiligt waren Christine Axt und Christoph Marksches aus der Theologie, der Ideenhistoriker Martin Mulso sowie Studenten der Philosophie, zu denen Thomas Kisser und Pol Schmoetten gehörten, der später in dem von Henrich gegründeten ›Jena-Programm‹ mitwirkte. Zu jeder Sitzung wurde ein Protokoll angefertigt, so dass sich die Themenschwerpunkte und der gesamte Verlauf gut nachvollziehen lassen. Die von Johanna Seibt und Dorothee Schlenke angefertigte Aufzeichnung vom 18. Februar, dem Rosenmontag 1985, trug die Überschrift, die ich für den Titel entlehnt habe: ›hen kai pan‹; am Ende des Semesters war dies eine abgekürzte Bezeichnung für das Oberseminar, ein zweites, ebenfalls in einem Protokoll festgehaltene *on dit* lautete: „Gespräche, die wir seit langem führen“.

I.

Eröffnet wurde die Diskussion mit der von Pannenberg gestellten Frage nach dem philosophischen Selbstverständnis der Theologie, die keine Wissenschaft vom Gegebenen, sondern als Wissenschaft vom Grund des Gegebenen immer auch Philosophie ist. Zu bedenken sei jedoch, so Henrich, was an den Theoremen der metaphysischen Theologie dann noch spezifisch christlich ist. Zudem ließe sich mit Martin Heidegger argumentieren, dass jene Inhalte als Grund des Glaubens nicht als Sachverhalte zu verstehen sind, die sich von diesem isolieren lassen, da sie als solche erst im Horizont des glaubenden Selbst- und Weltverstehens zur Erscheinung kommen. Über Heideggers „Dissoziationsthese“ – ich entnehme den Begriff einem der Protokolle – ist noch in einer weiteren Sitzung diskutiert worden, wobei nach einem Weg zwischen der Überwindung und einer Rückkehr zur traditionellen Metaphysik und ihren Begriffsformen, kurz nach der von Henrich entwickelten dritten Reflexion bzw. einer „dritten Reflektiertheit“⁴ gefragt wurde.

4 Dieter Henrich: Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt a.M. 1982, 51 u.ö.

Dieser Auftakt zu den Seminargesprächen erinnert an die Überlegungen, die Pannenberg an den Beginn einer Sammlung von Studien stellte, die er kurze Zeit später unter dem Titel *Metaphysik und Gottesgedanke* veröffentlicht hat. Der Band versammelt Vorträge, die er im April 1986, also unmittelbar nach dem Münchner Oberseminar, am *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* in Neapel gehalten hat. Die Vortragsreihe ging auf eine Einladung zurück, die er drei Jahre zuvor bei einer Tagung zu *Hegels Logik der Philosophie* auf Capri erhalten hatte, die von Henrich angeregt worden war.⁵ Im Vorwort zu seinem Vortragsband schreibt Pannenberg zu dieser Konstellation:

Die Klärung der in diesem Bande vorgetragenen Gedanken verdankt dem intensiven Gespräch mit Dieter Henrich, besonders den gemeinsam in München gehaltenen Seminaren zum Thema ›Theologie und Metaphysik‹, mehr, als die wenigen Hinweise im Text erkennen lassen. Vor allem aber danke ich Dieter Henrich (...) für die Ermutigung, das lebendige Gespräch zwischen Philosophie und Theologie neu aufzunehmen.⁶

Eine italienische Übersetzung der Vorträge von Maurizio Pagano erschien 1991 unter einem leicht veränderten Titel, der die Zielsetzung der Ausführungen und ihre systematische Intention noch deutlicher zum Ausdruck bringt: *L'idea di Dio e il rinnovamento della metafisica*.⁷

Vor der Erneuerung steht die Bilanz der Verluste, weshalb gleich der erste Vortrag dem *Ende der Metaphysik* gewidmet ist, in dem mit Heideggers ‚Dissoziationsthese‘ nahezu wörtlich Überlegungen aus dem Seminar aufgenommen werden, etwa bei der Frage, ob die Gotteslehre zum Ursprung der Philosophie gehört: „Von einem Gegenstand des Glaubens, der dem Glaubensakt vorausginge, kann nach Heidegger keine Rede sein, denn: ‚Offenbarung ist keine Übermittlung von Kenntnissen.‘“⁸ Demgegenüber steht der Versuch, an metaphysischen Grundeinsichten festzuhalten und diese gegenüber der von Heidegger aufgeworfenen Seinsfrage zu verteidigen. Um seine Kritik zu entfalten und eine eigene Argumentation zu entwickeln, tritt Pannenberg in ein direkt und implizit geführtes Gespräch mit Henrich ein, den er als einzigen Autor in dem program-

5 Vgl. Hegels *Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Hg. von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1984; darin ein Beitrag von Wolfhart Pannenberg („Der Geist und sein Anderes“, 151–159).

6 Wolfhart Pannenberg: *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen 1988, 6. – Vgl. hierzu die Besprechung von Ernspteter Maurer: *Metaphysik und Antizipation*. Wolfhart Pannenburgs theologische Meditationen über das Ganze. In: *Merkur* 44 (1990), 1091–1095.

7 Wolfhart Pannenberg: *L'idea di Dio e il rinnovamento della metafisica*. Übers. von Maurizio Pagano. Napoli 1991.

8 Pannenberg: *Metaphysik und Gottesgedanke*, 12.

matischen ersten Kapitel des Bandes zitiert. Der Bezugspunkt sind die 1982 publizierten Essays *Fluchtlinien*, die eine Neuorientierung in der Theorie des Subjekts enthalten, insofern Henrich hier bereits im „Selbstbewußtsein und seiner Struktur“ das Bedürfnis angelegt sieht, sich „über das Lebens- und Weltganze mit einer entsprechenden Konzeption (›Gedanke des Absoluten‹) zu verständigen (...)“. ⁹ Henrich sucht dabei explizit nach „Anschlußpunkte[n] in der Tradition metaphysischen Denkens“, die einen solchen „metaphysischen Überstieg“ ¹⁰ ermöglichen, wobei nicht mehr – im Unterschied zu früheren Entwürfen – nach dem Anfang einer erklärenden Theorie gesucht wird, da sich „dieser Grund in keine Art von Präsenz bringen läßt, die es dann ermöglichen würde, einen Aufweis oder einen Beweis in Gang zu bringen.“ ¹¹ Pannenberg hat diesen neuen Theorieansatz aufgenommen und mit seiner Ablehnung der heideggerischen Position verbunden:

Erst der ›Überstieg‹ (D. Henrich) über die endlichen Gegenstände und über das Ich, dem sie gegeben sind, bringt die ›Welt‹ als ihren Inbegriff in den Blick, das Ganze also, innerhalb dessen jeder einzelne der Gegenstände seinen Ort hat. (...) Heideggers Begründung dafür, daß im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen sei, hat demgegenüber erheblich geringeres Gewicht, weil sie ganz an seinem Urteil über den fundamentalen Rang der Seinsfrage (...) hängt. ¹²

II.

Im Anschluss an diese Debatte, die um den *rinnovento* der philosophischen Grunddisziplin kreiste, wurde im Seminar nach alternativen Konzepten gefragt, die für eine antizipative Metaphysik und damit für die Theologie attraktiv sein könnten. Vorgestellt wurde die Prozessphilosophie von Alfred North Whitehead, die im 20. Jahrhundert einen bedeutenden Einfluss auf amerikanische Theologen ausübte. Dass Whiteheads erstmals 1929 publizierter *Essay in Cosmology* eine solche Aufmerksamkeit erfuhr, verdankte dieser einem wissenschaftstheoretischen Ansatz, welcher, wie Henrich kritisch anmerkte, alles auf eine eindimensionale Begriffsform reduziert, der die Betrachtung der Phänomene dann nachfolgt; transzendente Fragestellungen werden rasch übersprungen. Pannenberg

9 Holger Gutschmidt: Dieter Henrichs Theorie der Subjektivität. Analyse ihrer Entwicklung. Hamburg 2024, 55.

10 Henrich: *Fluchtlinien*, 179.

11 Dieter Henrich: *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*. München 2001, 56.

12 Pannenberg: *Metaphysik und Gottesgedanke*, 16f.

hatte *Process and Reality*, das Hauptwerk des Mathematikers und Naturphilosophen, 1963 als Gastprofessor an der Universität Chicago kennengelernt und wohl bereits früh die Unvereinbarkeit einer ‚atomistischen‘ Metaphysik mit dem christlichen Schöpfungsgedanken bemerkt. Dennoch hat er Whiteheads „subtile[r] Theorie“¹³ unter dem Titel *Atom, Dauer, Gestalt: Schwierigkeiten mit der Prozeßphilosophie* eine eigene Darstellung im Anhang zu dem zitierten Band gewidmet.

III.

In seiner Vortragsreihe wählte Pannenberg als zweites Thema das Problem des Absoluten, das in der späteren Veröffentlichung ein eigenes Kapitel einnimmt. Erstaunlich ist, dass er hier nicht auf das Werk Wolfgang Cramers eingeht – der Name wird nur an einer Stelle beiläufig erwähnt¹⁴ –, obwohl Dieter Henrich im Seminar nachdrücklich auf diesen zu Unrecht vergessenen Denker hingewiesen und dessen Theorie des absoluten Idealismus zum Gegenstand einer in sich geschlossenen Gesprächseinheit gemacht hat, die einen Schwerpunkt in der Seminararbeit bildete. Zur Vorbereitung wurde den Teilnehmern die Lektüre von Cramers Artikel über das Absolute im *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (1973) empfohlen.

Am Beginn der Diskussion stand ein ausführliches Referat zum Leben und Werk Cramers, bei dem Henrich in seinen Ausführungen auf eine Veröffentlichung *Über System und Methode von Cramers deduktiver Monadologie* zurückgreifen konnte, die bereits 1958 in der *Philosophischen Rundschau* erschienen war.¹⁵ Die Einführung in die Grundlagen von Cramers Theorie der Subjektivität stand im Mittelpunkt der Sitzung vom 17. Dezember 1984.¹⁶ Dazu umriss Henrich zunächst die denkerischen Voraussetzungen dieses Versuchs, spekulative Philosophie als Reflexion aus Endlichem über das Absolute (absolute Reflexion) in der Tradition der Transzendentalphilosophie Kants und der Neukantianer durchzuführen, mit denen Cramer über seinen Lehrer Richard Höningwald verbunden war. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde der Neukantianismus zunehmend zu einer ‚Philosophie wider den Zeitgeist‘: Die strikte Trennung von Subjektivität und ihrem Korrelat, der Mannigfaltigkeit des Gegebenen, setzte apriorisch Erkenntnisidealismus voraus, der in den Verdacht von Intellektualis-

13 Ebd., 81.

14 Ebd., 8.

15 Dieter Henrich: *Über System und Methode. Von Cramers deduktiver Monadologie*. In: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), 237–263.

16 Zitiert wird im Folgenden aus dem von Christoph Markschies verfassten Protokoll.

mus geriet. Für eine Zeit, in der das Irrationale entdeckt wurde, war die Fülle des Lebens im Neukantianismus nicht artikuliert. Die existentialistische Philosophie glaubte, in den Begriffen von Dasein und Existenz adäquatere Beschreibungen der Wirklichkeit vorgelegt zu haben; in der dialogischen Philosophie ist die Subjekt-Objekt-Korrelation die schlechtere Weise des Umgangs mit der Welt neben der Ich-Du-Relation. Die Neukantianer versuchten sich durch Verallgemeinerung dieser ihrer Grundrelation zu verteidigen. Hönigswald entwickelte in den 1920er Jahren eine Denkpsychologie, Cassirer eine Philosophie der symbolischen Formen. Die Korrelata der Gegenstandsseite gewinnen mehr Selbständigkeit, bleiben aber doch Korrelate des Wissens und des von ihm Wissbaren. Realität existiert als Korrelativität, nicht vorgängig, wie sie der Existentialismus thematisiert. Wichtig für das Verständnis von Cramers Ansatz sei zudem Nicolai Hartmann, ein „Apostat“ der Neukantianer. Hartmann hielt die Prärogative von Seinsaffirmation für die unausweichliche Folge einer am Notwendigen orientierten Metaphysik, was strengeren Neukantianern wie Hönigswald naiv erscheinen musste.

Wolfgang Cramer setzte mit seiner Frage nach einer Theorie der Nichtselbstgenügsamkeit der Subjektivität (als Ansatz einer Metaphysik) zunächst bei der spezifisch deutschen Tradition der Transzendentalphilosophie an, deren epistemologische Grundlagen Henrich kurz beschrieb: Das Denken denkt Sachen, die sind, „gleichgültig, ob das Denken der Sache ist.“ Es denkt bestimmte Dinge, wie alles, was ist, Bestimmtes ist. Weil Denken nur gedacht werden kann, wenn ihm „*Bestimmtes-an-sich*“ auch als „*Bestimmtes-für-es*“¹⁷ verfügbar ist, ist das, was gedacht wird, dem Denken transzendent und als Transzendenz dem Denken auch bewusst. Es kann gezeigt werden, dass das denkende „Ich“ kein Gedanke, sondern Erzeuger der Gedanken ist.¹⁸ Die Nähe zu Leibnizscher Argumentation ist deutlich, den Terminus „Monade“ verwendet Cramer explizit.¹⁹ Ebenfalls wird bereits nach diesen wenigen Ausführungen deutlich, dass die Theorie eines absoluten Idealismus ‚theologiefähig‘²⁰ ist, obwohl sie – was an ihrer Unbegrenztheit liegt – „schlecht argumentiert“ sei, ihr fehlt, wie Henrich kritisiert, die hermeneutische Dimension.

17 Wolfgang Cramer: Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus. In: Kant-Studien 52 (1960/61), 3–32, hier 3.

18 Ebd., 6f.

19 Vgl. ebd., 16.

20 Die Resonanz unter den Fachvertretern der Theologie blieb bedauerlicherweise gering, eine Ausnahme bildet Gunther Wenz: Ich und das Absolute. Wolfgang Cramers philosophische Theologie im Kontext seiner transzendentalontologischen Subjektivitätstheorie. In: Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg. Hg. von Gunther Wenz. Göttingen 2016, 379–442.

Der das Verhältnis des Endlichen zum Absoluten betreffende Argumentationsgang in Wolfgang Cramers Handbuch-Artikel sollte in der darauffolgenden Sitzung durch eine Frage auf seine Konsistenz geprüft werden: Kann das Absolute als vom Endlichen abgelöst gedacht werden? Cramer gibt nur eine formale Beschreibung (Nominaldefinition) des Absoluten, indem er das Endliche als vom Absoluten her ermöglichtes zu denken versucht. Dieses – schwach bestimmte – Absolute muss vorausgesetzt werden, soll es als ‚Individuum‘ benannt werden können; in einer ersten Näherung geschieht dies mit der Bestimmung des Absoluten als Zeitordnung, als Grenze des Endlichen, die als solche nicht endlich ist. In einer zweiten Näherung wird eine logische Prädikation des Absoluten versucht, nicht als Bestimmtheit überhaupt, sondern nur derart, dass ein anderes von dieser als bestimmt gedacht wird, woraus sich ein Grundeinwand gegen die Philosophie Hegels ergibt. In Hegels *Logik* leiten sich das Begreifen von Bestimmtheitsverhältnissen und die von Cramer festgehaltene Differenz von Bestimmtheiten und Seiendem vom Logos selbst her. Wie ist von diesem Absolutheitsgedanken her die Kontingenz des Endlichen zu verstehen? Bei Cramer enthält die Bestimmung des – aus *essentia* und *existentia* zusammengesetzten – endlich-Einzeln bereits die Kontingenz, die aus Hegels Begriff erst zu generieren wäre. Cramers Vorwurf der unklaren Kategorienanalyse richtet sich gegen die intendierte Nichtdifferenz eines Begriffsverhältnisses, das nachträglich operativ gemacht wird.

Im Gespräch wurde von Henrich angemerkt, dass der Unterschied im Methodischen liegt: Cramer versucht die Gegenstände seiner spekulativen Metaphysik abweichend von der Grundsituation zu thematisieren, um von diesem Ansatz aus in einer rationalistischen Argumentation eine Schrittfolge reicherer Gedanken zu entwickeln. Während sich bei Hegel auf dem Weg vom Endlichen zum Absoluten das Denken ändert, hält Cramer an einem unverschobenen Sinn des Denkens als philosophischem Rasonnement fest. Es stellen sich indes, so Henrich, eine Reihe von Fragen zur Korrelativität seiner Begriffe des Endlichen und Unendlichen. Kann das Absolute ohne die Differenz von Sein und Bestimmung gedacht werden? Führt der Versuch, das Sein als ‚Kraft‘ zu konkretisieren, zum Verlust des Begriffes? Kann in einem reinen Begriff der Möglichkeit die Grunddifferenz als ‚Selbstbeziehung‘ von Möglichkeiten gedacht werden, unabhängig von der Zeitordnung? Cramer leugnet die These, dass Bestimmtheit bloße Möglichkeit sei; Kategorien der Bestimmtheit können aus der (ontologischen) Dimension des Absoluten spekulativ hergeleitet werden. Der Horizont des Endlichen ist als Bestimmtheit in das Absolute hineinzunehmen, womit die Differenz beider fragwürdig wird. Die Philosophie kann jedoch nicht das Denken des Absoluten in sich denken wollen, sondern nur die Absolutheit des Absoluten dadurch zu begreifen versuchen, dass es sein Fernstes denkt.

IV.

Im Anschluss wurde von Pannenberg danach gefragt, ob der Gedanke des Absoluten religionsphilosophisch nicht so gedacht werden kann, dass das Innergöttliche gegenüber der Welt schlechthin unabhängig ist (Trinitätslehre des Aquinaten)? Und umgekehrt: ob die Vollendung des Menschen nicht dort liegt, wo er sich in völlige Belanglosigkeit versammelt (als formativer Gedanke des europäischen Nihilismus)? Jeder Versuch einer Rehabilitierung der Metaphysik hat diese Fragen zu berücksichtigen.

Am Ende dieser zweiten Sitzung hatte die Verhältnisbestimmung von Endlichem und Unendlichem bei Hegel und Cramer den Bezugsrahmen für eine Diskussion zweier thematisch verwandter Textabschnitte aus Schleiermachers *Reden Ueber die Religion* und den *Meditationen* von Descartes geschaffen. Schleiermachers Behauptung einer Priorität des Unendlichen, die für das religiöse Bewusstsein konstitutiv sei, erinnert an Descartes' Bestimmung des Unendlichen, das nicht als Negation des Endlichen zu denken sei. Das Unendliche ist konstitutiv für das Denken auch des eigenen Selbst, Selbstgewissheit ist nicht die alleinige Grundlage des Gottesbegriffs. Zur Lektüre aufgegeben wurden Abschnitte aus der zweiten Rede Schleiermachers über das *Wesen der Religion* sowie aus Descartes' dritter Meditation (*De Deo, quod existat*).

Diese Textauswahl stimmt – wenig überraschend – mit den Quellen überein, die Pannenberg in seiner Vortragssammlung anführt, um in dem Kapitel über das *Problem des Absoluten* dem Grundgedanken von Schleiermachers Religions-theorie nachzugehen, demgemäß „alles Erfassen von Endlichem das Unendliche impliziert“ und ein – letztlich religiöses – Bewusstsein davon erzeugt, „was die Wirklichkeit endlicher Gegenstände ist (...)“.²¹ Darin ist ihm Descartes vorausgegangen, auch wenn dieser nicht klar genug gesehen habe, dass „die allen endlichen Vorstellungen vorausgehende Intuition des Unendlichen nicht als expliziter Gedanke gegeben, sondern nur *unthematisch* in allen Vorstellungen von Endlichem mitgegeben ist (...)“.²² Die Vorgängigkeit des Unendlichen schließt nicht seine Vergewisserung ein, auch wenn bereits eine Beziehung auf deren Setzung gegeben ist. Die Frage nach der Entschränkung des Endlichen und deren Modalität ist eng verknüpft mit der Frage nach dem Ursprung der Zeit und ob diese mit der antiken Philosophie von der Ewigkeit her zu denken sei. Diesem Problemzusammenhang ist das Seminar anhand einer Abhandlung von Werner Beierwaltes zur Philosophie Plotins²³ nachgegangen, was hier nicht im Einzelnen zu referieren ist.

21 Pannenberg: *Metaphysik und Gottesgedanke*, 21f.

22 Ebd., 23.

23 Werner Beierwaltes: *Plotin über Ewigkeit und Zeit*. Frankfurt a.M. ³1967, 96–129.

V.

Den Abschluss und Höhepunkt des Seminars bildete zweifellos eine Diskussion zwischen den Dioskuren, die auf der Grundlage von Thesenpapieren geführt wurde, die den Teilnehmern vorlagen. Eröffnet wurde das Gespräch durch den Beitrag von Dieter Henrich, dem eine Anrede und ein Titel beigegeben war:

„Herr Pannenberg erwartet zu Recht vom Philosophen ein Konzept von Metaphysik, das sowohl die Fragen des Theologen aufnehmen wie auch Fragen an ihn stellen kann. Darum sind hier:

DREIZEHN THESEN IN ANTWORT AUF DIE FRAGE: WAS IST METAPHYSIK“

[Henrichs Thesen:]

1. Die erste Aufgabe bei der Verständigung über eine Metaphysik, die a. sich als ‚Wissen‘ begründen läßt, und die b. sich in Kontinuität mit den Motiven entfaltet, aus denen sie im Zusammenhang mit der Menschheitsgeschichte der Religion hervorging, ist die Verständigung über die Art und Weise, in der sie überhaupt ‚Wissen‘ ist. Metaphysik ist weder prima philosophia noch Supratheorie, die sich in der Vollendung der in der Erkenntnis von Gegenständen entfalteten Theoriesprache aufbauen läßt.
2. Metaphysik kann nur überzeugen, wenn sie in EINEM aus Vernunftgründen und aus einer im bewußten Leben selbst anhebenden Dynamik der Selbstverständigung hervorgeht. Nur von dieser Einheit her läßt sich auch begreifen, daß Metaphysik, so wie Platon, Rousseau, Kant, Fichte und Hegel es sahen, in Lebenspraxis verwurzelt ist, – in einer Lebenspraxis, die ihren ‚höchsten‘ Gedanken den platonischen Sinn von ‚das Gute‘ einschließen läßt.
3. Der höchste Gedanke der Metaphysik ist ein Gedanke vom Abschluß, nicht vom Ausgang des Wissens. Es gibt kein ‚Fundament‘ von Wissen und Leben, das im entbergenden Rückgang in Voraussetzungen oder eine ursprüngliche Ganzheit des schon vollzogenen Daseins zu erschließen wäre. Metaphysik ist insofern ‚Überstieg‘. Sie ist aber nicht methodisch organisierte Transzendenzerkenntnis, zumindest nicht allein, sondern begründender Nachvollzug einer Vernunftbewegung des bewußten Lebens.
4. Die Begriffsbildung der Metaphysik hat darum eine Verfassung, die von einem Gegenzug gegen die Begriffsfo[r]m der ‚natürlichen‘ Weltbeziehung bestimmt ist. Sie kann weder (Cramer) eine in allem Denken letztlich vorausgesetzte Bestimmtheit nur identifizieren und ausarbeiten, noch kann sie sich darauf beschränken, eine letzte Begriffsform für eine einheitliche Welt-