

Wie weit kann die Philosophie der Religion vorgreifen?

Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg

Im Mittelpunkt der Erkenntnismetaphysik des jungen Karl Rahner steht der Gedanke eines Vorgriffs auf das Sein. Für die Theologie Wolfhart Pannenburgs ist das Motiv der Antizipation des Endes der Geschichte von herausragender Bedeutung. Trotz der terminologischen Nähe hat Rahners Vorgriff vordergründig nicht viel mit Pannenburgs Antizipation zu tun. Erst beim genaueren Hinsehen auf ihre jeweilige Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Religion zeigen sich systematische Parallelen. Deshalb möchte ich im Folgenden der rahnerschen Rede von einem Vorgriff auf das Absolute das pannenbergsche Konzept der Antizipation gegenüberstellen. Daran anknüpfen werden sich einige Überlegungen zur Bedeutung der philosophischen Reflexion für den religiösen Glauben. Rahner und Pannenberg verbindet die Überzeugung, dass die religiöse Rede von Gott zu ihrer rationalen Rechtfertigung auf eine philosophische Vorklärung des Gottesgedankens angewiesen ist.

1. Der Vorgriff auf das Sein bei Karl Rahner

Bevor Karl Rahner in Theologie promoviert und von seinem Orden nach Innsbruck geschickt wurde, um an der dortigen Universität zu lehren, war er als Philosoph für die Fakultät der Jesuiten in Pullach bei München vorgesehen. Zu diesem Zweck ging er 1934 nach Freiburg, wo er die Seminare Martin Heideggers besuchte und bei Martin Honecker an einer Dissertation über Thomas von Aquin arbeitete. Aufgrund von Meinungsverschiedenheiten mit seinem Doktorvater kam es nie zur Promotion.¹ Stattdessen veröffentlichte Rahner seine Arbeit 1939 als Monographie unter dem Titel „Geist in Welt“. Obwohl ihm ein theologisches Interesse schon für dieses Werk nicht abgesprochen werden kann, handelt es sich bei dem Buch um eine rein philosophische Auseinandersetzung mit der Er-

¹ Zu den biographischen Hintergründen vgl. K.H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg i.Br. 1994, 110–123.

kennnistheorie Thomas von Aquins. Oberflächlich betrachtet interpretiert der Autor den 7. Artikel aus der 84. Quaestio der „Summe der Theologie“. Dort erörtert Thomas die Frage, ob der menschliche Intellekt allein durch Begriffe (*species intelligibiles*) etwas erkennen kann, das heißt ohne dass er sich auf bildliche Vorstellungen (*phantasmata*) stützt.

Rahners vermeintlicher Kommentar zur Frage nach der sinnlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin entpuppt sich als eine weit ausholende Abhandlung über die Stellung des Menschen in der Welt. Wichtige Anregungen verdankt Rahner der Thomasinterpretation Pierre Rousselots und Joseph Maréchal. Vor allem der Letztere hatte sich darum bemüht, die thomistische Metaphysik mit der Philosophie Immanuel Kants ins Gespräch zu bringen. Gleichzeitig hatte Maréchal die kantische Eingrenzung der menschlichen Erkenntnis auf den Bereich des sinnlich Erfahrbaren zu widerlegen versucht.² Neben Kant bzw. Maréchal ist der Einfluss Heideggers auf die Überlegungen Rahners deutlich spürbar. Formelhaft ausgedrückt könnte man sagen, der junge Jesuit legte eine thomistisch gefärbte Interpretation des In-der-Welt-Seins vor. Um Metaphysik geht es Rahner dabei nicht nur im Anschluss an die Frage Heideggers nach dem Sinn von Sein, sondern auch mit Blick auf das Problem der Erkennbarkeit Gottes.

Im Hintergrund der Diskussion über die Angewiesenheit des Menschen auf sinnliche Vorstellungen bei Thomas von Aquin steht die Schwierigkeit, wie immaterielle Gegenstände und insbesondere Gott erkannt werden sollen, wenn alles menschliche Erkennen auf die Sinnlichkeit angewiesen bleibt. Da Thomas die Möglichkeit direkter nichtsinlicher Erkenntnis verneint, kann der Zugang zu unkörperlichen Dingen allenfalls auf dem Umweg über körperliche Dinge erfolgen. Wir erkennen das Unkörperliche, indem wir es mit materiellen Körpern vergleichen und jenem bestimmte Merkmale absprechen, die wir an diesen wahrnehmen.³ So denken wir beispielsweise Engel ausgehend von uns selbst als geistige Wesen, die im Unterschied zum Menschen keinen Leib besitzen. Ähnlich verfahren wir, wenn wir Gott Eigenschaften wie Intelligenz oder Willen zuschreiben und zugleich alle Fehlbarkeit von ihm fernhalten.

In dem besagten Artikel nennt Thomas neben der Verneinung (*remotio*) noch einen weiteren Weg zu Gott. Unter Verweis auf Pseudo-Dionysios spricht er von

2 Aus Rahners Studienjahren hat sich eine ausführliche Zusammenfassung des entscheidenden fünften Bandes von Maréchal's „Le point de départ de la métaphysique“ (Louvain/Paris 1926) erhalten (vgl. K. Rahner, Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Josef Maréchal, in: ders., Sämtliche Werke 2. Geist in Welt. Philosophische Schriften, Solothurn/Freiburg i. Br. 1996 [= SW 2], 373–406).

3 „...cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia“ (Thomas v. Aquin, Summa theologica, I qu. 84, art. 7, ad 3).

dem Überschritt (*excessus*) des Endlichen hin auf Gott als Ursache.⁴ Diese Stelle greift Rahner auf und deutet den Überschritt als einen in allem Erkennen gelegenen ‚Vorgriff‘ auf das Sein.⁵ Während das lateinische Wort *excessus* den griechischen Ausdruck *hyperochê* wiedergibt,⁶ verwendet Rahner statt der wörtlichen Übersetzung den ihm von Heidegger her geläufigen Ausdruck ‚Vorgriff‘. Heidegger wiederum gebraucht ‚Vorgriff‘ im Rahmen seiner Hermeneutik des Daseins.⁷ Um etwas verstehen zu können, ist es nach Heidegger erforderlich, dass wir mit dem fraglichen Gegenstand bereits in gewisser Weise vertraut sind. Was uns völlig fremd ist, werden wir niemals begreifen. Deshalb spricht Heidegger von „Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff“, die allem Verstehen zugrunde liegen. Dabei geht es ihm weder um ein Vorwissen oder die Vorkenntnisse, die in jede neue Erfahrung einfließen, noch um die Vorurteile, die unsere Deutung mitbestimmen. Heidegger interessiert vielmehr der Umstand, dass etwas nur verständlich wird, wenn wir es auf einen Zusammenhang hin auslegen, in dem es mit allem anderen steht. Alles innerweltliche Seiende ist, wie Heidegger sagt, auf „ein Ganzes von Bedeutsamkeit“ hin entworfen.

Rahner übernimmt diesen Gedanken Heideggers und gibt ihm zugleich eine metaphysische Wendung. Der *excessus* oder Vorgriff zielt auf das Sein überhaupt. Zur Begründung stützt sich Rahner auf ein bei den Neuthomisten verbreitetes Argument. Die geistige Tätigkeit des Menschen führt nur dann zu wahren Wissen, wenn Sein und Erkennen nicht voneinander getrennt sind, sondern eine ursprüngliche Einheit bilden. Eine wichtige Sorge der Neuthomisten in der Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie betraf die epistemische Rolle unserer Vorstellungen.⁸ Viele Thomisten verstanden die Ideenlehre eines Descartes, Locke oder Kant so, als sei der eigentliche Gegenstand sinnlicher Er-

4 „Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum et per remotiorem“ (Thomas v. Aquin, *Summa theologica*, I qu. 84, art. 7, ad 3).

5 Wie Rahner einräumt, ist der Terminus „nicht unmittelbar bei Thomas zu finden“, doch sei er „sachlich in dem enthalten, was Thomas ‚excessus‘ (Überschritt) nennt“ (K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck/Leipzig 1939 [= GW¹]; wieder abgedruckt in: SW 2, 1-300, hier: 116).

6 Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, VII 3, sowie dazu F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 32), Leiden/New York 1992, 31-41.

7 Vgl. zum Folgenden M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, 150 f. (§32)]. – K. Kreuzer (Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz [Ratio fidei Bd. 10], Regensburg 2002, 145 f.) verweist als weitere Quelle auf Heideggers Vorlesung über „Grundfragen der Metaphysik“ aus dem Wintersemester 1935/36, wo Kants Antizipationen der Wahrnehmung als „Vorgriff“ bezeichnet werden (vgl. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Gesamtausgabe I/41, Frankfurt 1984, 223).

8 Siehe dazu exemplarisch G. Sans, *Matteo Liberatore und die neuzeitliche Ideenlehre*, in: *Gregorianum* 91 (2010), 790-807.

kenntnis nicht die Welt der materiellen Dinge, sondern unsere Vorstellungen von ihnen. Wer urteilt, dass Schnee weiß ist, erfährt nichts über die Wirklichkeit, sondern nur darüber, wie sie ihm erscheint. Alle Versuche, die Geltung des Wissens zu rechtfertigen, fruchten nichts, solange dieses sich auf Vorstellungen bezieht, die vom Sein getrennt sind. Die thomistische Lehre von der *conversio ad phantasma* möchte derlei skeptischen Einwänden entgehen, indem sie Erkennen und Erkanntes von vornherein als ungetrennt auffasst. „Sein und Erkennen sind so in einer ursprünglichen Einheit.“⁹

Die Berechtigung dieser Argumentation soll uns hier nicht beschäftigen.¹⁰ Wenden wir uns stattdessen der Frage nach dem Woraufhin des Vorgriffs zu. Rahner steht vor der Schwierigkeit, den Vorgriff so zu erklären, dass die Erfahrungserkenntnis nicht ihres empirischen Charakters beraubt wird. Deshalb kann sich der Vorgriff nicht auf konkretes Seiendes richten, sondern muss sich auf das Sein im Allgemeinen beziehen. Rahner spricht von dem *esse commune*.¹¹ Es bildet eine Art Horizont von Möglichkeiten, der alle begrenzten Seienden umfasst. Das empirische Erkennen geschieht also „in dem Vorgriff auf die unbegrenzte Weite der möglichen Gegenstände des Denkens überhaupt“.¹² Sorgfältig unterscheidet Rahner zwischen der direkten Erkenntnis physischer Gegenstände einerseits und der metaphysischen Reflexion auf das sie bedingende Sein andererseits. Weniger deutlich sind freilich seine Ausführungen über die Verfassung des Seins.

Neben dem allgemeinen Sein als einem bloßen Möglichkeitsraum geht es Rahner ausdrücklich um das „Sein schlechthin“, und zwar „als außerhalb von Welt mögliches und wirkliches“.¹³ Damit scheint ein über die Bedingungen der Möglichkeit endlichen Erkennens weit hinausgehender Anspruch erhoben zu sein. An der entscheidenden Stelle von „Geist in Welt“ nennt Rahner das Sein schlechthin *esse absolutum*.¹⁴ Seine Ausführungen diesbezüglich bleiben allerdings dunkel. Obwohl der Vorgriff „an sich“ auf das *esse commune* gehe, erklärt

9 GW¹ 41 = SW 2, 62. – In „Hörer des Wortes“ schreibt Rahner vom Wesen des Seins, es sei „Erkennen und Erkanntsein in einer ursprünglichen Einheit, die wir das Beisichsein oder die Gelichtetheit des Seins nennen wollen“ (K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941 [= HW¹], 50; wieder abgedruckt in: ders., Sämtliche Werke 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, Solothurn/Freiburg i. Br. 1997 [= SW 4], 2–281, hier: 60).

10 Dazu kritisch Th. Sheehan, Karl Rahner. The Philosophical Foundations, Athens 1987, 161–165.

11 Vgl. GW¹ 128 = SW 2, 142 f.

12 GW¹ 147 = SW 2, 161.

13 GW¹ 289 = SW 2, 293. – Zur Vieldeutigkeit des von dem Vorgriff gemeinten Seins vgl. J. Herzgsell, Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner (Innsbrucker theologische Studien Bd. 54), Innsbruck 2000, 21–41, und P. Burke, Reinterpreting Rahner. A Critical Study of his Major Themes, New York 2002, 25 ff.

14 Vgl. GW¹ 127 ff. = SW 2, 142 f.

Rahner, sei in ihm „die Existenz eines absoluten Seins mitbejaht“.¹⁵ Die Behauptung begründet er folgendermaßen: „Mitbejaht ist, was als möglicher Gegenstand in der Weite des Vorgriffs zu stehen kommen kann. Ein absolutes Sein würde diese Weite des Vorgriffs restlos ausfüllen. Es ist also als wirkliches (da es als bloß mögliches nicht gefasst werden kann) mitbejaht. In diesem, aber auch nur in diesem Sinn kann man sagen: der Vorgriff geht auf Gott.“¹⁶

Rahner setzt also das *esse commune* als den Horizont des Möglichen keineswegs mit dem *esse absolutum* gleich. Das absolute Sein ist vielmehr so zu denken, dass in ihm alle Möglichkeiten ausgeschöpft, sprich: verwirklicht sind. Darum ist der Gedanke des absoluten Seins nicht der von einem möglichen Ding. Rahner legt großen Nachdruck auf die Feststellung, dass es sich bei dem *esse absolutum* um keinen Gegenstand erster Ordnung handelt, von dem wir über eine Anschauung verfügen könnten. Ebenso wenig will er seine Überlegungen freilich als einen apriorischen Gottesbeweis verstanden wissen, denn „der Vorgriff und sein Worauf lassen sich als vorhanden und für alle Erkenntnis notwendig nur nachweisen und bejahen in der aposteriorischen Erfassung eines realen Seienden als deren notwendige Bedingung“.¹⁷ Nun mag man diese Beteuerung als einen Versuch deuten, den Einklang seiner Position mit der thomistischen Lehre von der Unmöglichkeit apriorischer Gotteserkenntnis herauszustellen. Jedenfalls rückt Rahners Metaphysik des endlichen Erkennens in die Nähe einer philosophischen Theologie.¹⁸

Im dritten Teil von „Geist in Welt“ erläutert Rahner die strategische Bewandnis seiner Zurückhaltung. Hinter ihr steht das wissenschaftstheoretische Motiv, die jeweiligen Gegenstandsbereiche von Philosophie und Theologie säuberlich getrennt zu halten. Obwohl sich der Philosoph der Existenz Gottes als in allem endlichen Erkennen mitbejaht vergewissern kann, beinhaltet dieses Miterfassen oder Mitwissen keine Einsicht in das wahre Wesen des Absoluten. Zu wissen, wer Gott ist, bleibt dem Theologen vorbehalten, der seine Einsicht auf das „Offenbarungswort“ stützen kann.¹⁹ Genau wie Kant geht es Rahner um die Möglichkeiten und Grenzen der Metaphysik sowie um den Platz zum Glauben. Anders als der Aufklärer Kant will Rahner jedoch vermeiden, dass die Erkenntnisansprüche der philosophischen Vernunft in Konkurrenz zur biblischen Theologie treten. Der Philosoph verfügt

15 GW¹ 128 = SW 2, 143. – Kurz zuvor spricht Rahner vom absoluten Sein als „miterfasst“ und „mitgewusst“ (GW¹ 128 = SW 2, 142).

16 GW¹ 128 = SW 2, 143. – P. Epe (Rahner zwischen Philosophie und Theologie. Aufbruch oder Abbruch? [Pontes: Philosophisch-theologische Brückenschläge Bd. 42], Münster 2008, 44–52) wirft Rahner vor, die Deutung des absoluten Seins als Gott setze den persönlichen Glauben bereits voraus.

17 GW¹ 129 = SW 2, 143.

18 In einem Zusatz zur zweiten Auflage unterstreicht Johannes B. Metz die Notwendigkeit, die „unthematische Bewusstheit“ des Absoluten durch einen „eigentlichen Gottesbeweis“ auszulegen (SW 2, 143).

19 GW¹ 282 = SW 2, 287.

weder a priori noch a posteriori über ein Wissen von Gott, das seine Offenbarung in Jesus Christus vorwegnehmen könnte oder erübrigen würde. Zwischen Philosophie und Theologie herrscht strenge Arbeitsteilung.

Damit lässt sich die Titelfrage zunächst einmal negativ beantworten. Der mit jeder Erkenntnis endlicher Dinge erfolgende Vorgriff auf das Sein bezieht sich formal nicht auf Gott als den Gegenstand der Theologie. Die Philosophie kann der Religion nicht vorgreifen. Doch der Schein trügt. Klarer als andere Theologen vor und nach ihm hat Rahner gesehen, dass die Offenbarungsreligion buchstäblich in der Luft hängt, solange keine vom geglaubten Wort Gottes unabhängigen Quellen bezeugen, dass es denjenigen, der sich da offenbart, überhaupt gibt. Genau diese Schwierigkeit kann die Theologie nicht selbst lösen, sondern ist auf die Mithilfe der Philosophie angewiesen. Die Philosophie muss der Religion zumindest insoweit vorgreifen, als sie zeigt, dass der Bezugsgegenstand der Rede von Gott existiert, und dass es sich bei ihm nicht um ein endliches Ding unter anderen handelt. Indem die Philosophie das, was die Religion ‚Gott‘ nennt, als das Woraufhin des rahnerschen Vorgriffs bzw. als das absolute Sein der Metaphysik identifiziert, legt sie einen festen Grund für die Theologie.

Das Frühwerk Rahners ist geprägt durch den engen Zusammenhang zwischen Erkenntnismetaphysik, Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie.²⁰ Folglich findet das Gedankengut aus „Geist in Welt“ bruchlos Eingang in die unmittelbar danach entstandene Abhandlung „Hörer des Wortes“. Rahner hält daran fest, dass in dem alles menschliche Erkennen und Handeln bedingenden Vorgriff „die Existenz eines absoluten Seins, also Gottes mitbejaht, wenn auch nicht vorgestellt“ sei.²¹ Allerdings tritt der Ausdruck ‚Vorgriff‘ nun gegenüber der Rede von der Offenheit oder Transzendenz des Menschen zurück.²² Wie der Vorgriff, so bezieht sich auch die Offenheit nicht nur auf das Sein überhaupt, sondern insbesondere auf Gott als das absolute Sein. Der Mensch lebe „in einem dauernden Sichausstrecken nach dem Absoluten, in einer Offenheit zu Gott“.²³ Mit dieser wesensmäßigen Transzendenz begründet der Theologe Rahner die Ansprechbarkeit des Menschen für eine mögliche Offenbarung Gottes. Um sich mitzuteilen, müsse Gott einerseits in die endliche Welt eingehen und an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit zum Menschen sprechen. Sich offenbaren könne Gott andererseits nur, wenn sein Wort von etwas redet, das der Angesprochene nicht bereits kraft eigener Einsicht weiß.

20 Was die reife Theologie Rahners angeht, steht der Ausdruck ‚Vorgriff‘ nach Ansicht K. Kilbys (Karl Rahner. *Theology and Philosophy*, London/New York 2002, 128 ff.) nicht mehr im Zusammenhang einer philosophischen Theorie, sondern bezeichnet die Überzeugung des christlichen Glaubens, dass jeder Mensch ein übernatürlich zu erklärendes Bewusstsein von Gott besitze.

21 HW¹ 82 = SW 4, 98.

22 Siehe dazu Herzgsell, a. a. O., 42–61.

23 HW¹ 85 = SW 4, 102.

Nur wenn der Mensch als Wesen der Transzendenz verstanden wird, „kann er horchen, ob Gott nicht etwa spreche, weil er weiß, dass Gott ist; kann Gott reden, weil er der Unbekannte ist“.²⁴

2. Begriff und Antizipation bei Wolfhart Pannenberg

Wie bei Rahner erscheint der Ausdruck ‚Vorgriff‘ auch bei Pannenberg bereits in einer frühen Phase seines Werks. Doch anders als bei seinem katholischen Kollegen spielen die Probleme der Auslegung der biblischen Botschaft von Anfang an eine große Rolle. Pannenberg ringt um das richtige Verständnis der Verkündigung eines Reiches Gottes, dessen Verwirklichung wesentlich in der Zukunft liegt. Schon die Propheten Israels und die Apokalyptiker des Alten Testaments bedienten sich eines ‚Vorgriffs‘ auf die von Gott erst noch herbeizuführende Zukunft. Zumal das Lebensschicksal Jesus von Nazareths gewinnt seinen vollen Sinn erst, wenn man es im Horizont des Endes der Geschichte begreift. In der Auferstehung Jesu von den Toten erblickt der christliche Glaube die einmalige „Vorwegnahme“²⁵ des Heils, das allen Geschöpfen zuteilwerden soll. Die hier nur angedeuteten Schwierigkeiten der biblischen Hermeneutik führen Pannenberg zu grundsätzlichen Erwägungen über die Bedeutung der Geschichte. Sie schlagen sich unter anderem in dem Vortrag „Über historische und theologische Hermeneutik“ von 1964 nieder.

Im Unterschied zu Rahner führt Pannenberg den Gedanken des Vorgriffs nicht im Rahmen einer allgemeinen Theorie sinnlicher Erkenntnis ein, sondern als Baustein der Hermeneutik. Die Rolle des Stichwortgebers übernimmt wiederum Heidegger.²⁶ In seiner existenzialen Analytik hatte er das menschliche Dasein als ein „Vorlaufen“ in den Tod gedeutet. Um authentisch zu existieren, muss der Mensch die Möglichkeit des eigenen Todes anerkennen. Mit dem Vorlaufen in den Tod verbindet Heidegger das „Ganzseinkönnen“ des Daseins. Nur am Ende des Lebens, wenn der Mensch stirbt, liegt sein Dasein als Ganzheit vor, also paradoxerweise dann, wenn der Mensch nicht mehr da ist. Für die Hermeneutik ist daran die Einsicht von Belang, dass ein sich in der Zeit erstreckendes Ganzes – was auch immer es sei – erst im Vorgriff auf sein zukünftiges

24 GW¹ 296 = SW 2, 300.

25 W. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961 (= OaG), 98; 103. Ähnlich ders., Über historische und theologische Hermeneutik, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Göttingen 1967 (= GSTh I), 123–158, hier: 138. Siehe auch ders., Systematische Theologie. Bd. I, Göttingen 1988 (= STh I), 66; 360.

26 Vgl. zum Folgenden Heidegger, Sein und Zeit, 15. Aufl., Tübingen 1979, 260–267 (§53).

Ende verstehbar ist. Pannenberg schließt sich der Auffassung an, „dass von der Ganzheit des Daseins nur antizipierend geredet werden kann“²⁷.

Allerdings widerspricht Pannenberg Heideggers Sicht des Todes als der äußersten Möglichkeit des Daseins. Durch die Deutung des Ganzseinkönnens als Vorlaufen in den Tod werde die Gemeinschaft ausgeblendet und die letzte Zukunft des Einzelnen ohne Mitmenschen und ohne Gesellschaft vorgestellt.²⁸ Außer der individualistischen Perspektive bemängelt Pannenberg an Heideggers existenzialem Entwurf auch die Eingrenzung auf das gegenwärtige Leben. Gerade im Tod bleibe das Leben eines jeden Menschen Fragment. Die Frage nach der Ganzheit des Daseins lasse sich nur im Blick auf die Bestimmung der Menschheit als ganzer beantworten. „Der Vorgriff auf eine letzte Zukunft, von der her die wahre Bedeutung alles einzelnen Geschehens sich erst ergibt, muss sich also einerseits über den Tod des einzelnen hinaus richten und andererseits die gesamte Menschheit, ja alles Wirkliche überhaupt umfassen.“²⁹

Für den Theologen Pannenberg richtet sich der Vorgriff auf das christliche Eschaton. Der philosophischen Geltung seiner Überlegungen geschieht dadurch kein Abbruch. Ganz gleich, worin die letzte Zukunft besteht, bleibt alles Geschehen bis zum Erreichen des Endes vorläufig und die Frage nach dem Sinn des Daseins offen. Dennoch ermöglicht der Vorgriff auf das zukünftige Ganze, „die Geschichte der Menschheit auf eine letzte Bestimmung hin zu denken, ohne die Unabgeschlossenheit des faktischen Geschehensverlaufes zu überspringen“.³⁰ Der Grundsatz gilt für die theologische ebenso wie für die historische Hermeneutik.

Schon dem frühen Pannenberg geht es um mehr als die Auslegung heiliger Schriften oder das Verständnis kirchlicher Dogmen. Indem er den Vorgriff als hermeneutisch notwendig erweist, zielt er auf eine philosophische Theorie der Wirklichkeit im Ganzen. Nicht nur das menschliche Dasein und die Geschichte, sondern sogar die Natur ist durch ihre zeitliche Verfasstheit bestimmt, und zwar so, dass sich ihre wahre Gestalt allmählich ausbildet und erst vom Ende her verstanden wird. Pannenberg zieht aus der Hermeneutik metaphysische Folgerungen, wenn er die Vermutung anstellt, „dass Wesensaussagen und damit doch wohl alle Sachbenennungen überhaupt auf Antizipationen einer noch nicht erschienenen Zukunft beruhen“.³¹ Von keinem Ding können wir sagen, was es wirklich ist, wenn wir seine Erscheinung nicht als Antizipation seiner Zukunft auffassen. „Erst aus einem solchen Vorgriff auf eine letzte Zukunft und also auf die noch ungeschlossene Ganzheit der Wirklichkeit überhaupt ist es möglich,

27 GSTh I, 147.

28 Vgl. GSTh I, 146.

29 W. Pannenberg, *Glaube und Vernunft*, in: GSTh I, 237–251, hier: 249.

30 GSTh I, 149.

31 GSTh I, 147.

einem einzelnen Ereignis oder Wesen, sei es gegenwärtig oder vergangen, definitiv seine Bedeutung zuzuerkennen.“³²

Wie Rahner in Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin, so entwickelt Pannenberg sein Verständnis des Vorgriffs in kritischer Bezugnahme auf Hegel. Die endliche Vernunft erfasse das Ganze der Wirklichkeit „nicht abschließend im Begriff, sondern nur im Vorgriff“. Im Unterschied zur hegelschen „Philosophie des Begriffs“ bleibe der Prozess der Antizipation „auf ein Vorgängiges bezogen“, das durch Denken und Erkennen „nie eingeholt und überholt werden kann“.³³ Mit dem Hinweis auf die Vorgängigkeit der Wirklichkeit gegenüber dem Erkennen tritt Pannenberg dem Verdacht entgegen, das Denken stehe über dem Sein. Denn in dem Fall wäre das menschliche Dasein nichts anderes als die Verwirklichung eines bereits in seinem Begriff gelegenen Programms. Gäbe es einen abschließenden Begriff vom Ganzen, verlöre die Zukunft ihre Offenheit und sänke die Zeit zu einem bloßen Schein herab. Der Vorgriff kann und soll also das tatsächliche Ende der Geschichte nicht ersetzen. Deshalb meint Pannenberg, dem „Logismus“ zu entgehen, den Dilthey an der hegelschen Philosophie beklagt hatte.³⁴

Das Wortspiel von Begriff und Vorgriff weiter ausschöpfend, bestimmt Pannenberg das begriffliche Erkennen seinerseits als einen Vorgriff, so dass „die in sich reflektierte Antizipation als der wahre Begriff des Begreifens“ zu gelten habe.³⁵ Die menschliche Erkenntnis zielt auf das Ganze der Wirklichkeit, ohne es in seinem Wesen vollkommen erfassen zu können, weil seine Verwirklichung noch aussteht. In der berühmten Abhandlung über „Wissenschaftstheorie und Theologie“ vergleicht Pannenberg seine Option mit der Haltung Karl Poppers gegenüber dem Wahrheitsverständnis des logischen Positivismus. Für Popper können wissenschaftliche Aussagen keine endgültige Wahrheit beanspruchen, sondern müssen als Hypothesen angesehen werden, die sich an der Wirklichkeit zu bewähren haben. Gleichwohl bleibt die Ausrichtung auf die Wahrheit als Ziel und Ideal des Erkennens bestehen. In diesem Sinn stellt jede wissenschaftliche Theorie einen Vorgriff dar. „Die gegenwärtige Inanspruchnahme einer Wahrheit,

32 GSTh I, 249 f. – Dass Pannenberg dabei durchaus an Alltägliches denkt, zeigen Sätze wie ‚dies ist eine Rose‘ und ‚jenes ist ein Hund‘, die er als Beispiele nennt (ebd.).

33 GSTh I, 150. – An anderer Stelle räumt Pannenberg allerdings ein, dass sich „die Hegelschen Gedankenbestimmungen in ihrer dialektischen Natur an ihnen selbst als antizipatorisch“ erweisen, und zwar insofern sie ihre Wahrheit erst im Durchlaufen ihrer jeweiligen konkreten Entwicklung erreichen (W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, in: ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 78–113, hier: 111 Anm. 96).

34 Vgl. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988 (= MuG), 66, und ders., *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996 (= ThuPh), 310.

35 GSTh I, 150.

die dennoch strittig bleibt, so dass man sich ihr bestenfalls ‚nähern‘ kann, ließe sich als Antizipation beschreiben.“³⁶

Sowohl in hermeneutischer als auch in wissenschaftstheoretischer Perspektive betont Pannenberg die Unabgeschlossenheit des Prozesses der Erfahrung und die daraus resultierende Vorläufigkeit aller Aussagen über das Ganze. Philosophie und Theologie bilden von dieser Feststellung keine Ausnahme. In der Deutung unserer Begriffe als Vorgriff sieht Pannenberg demzufolge keine Schwäche, sondern im Gegenteil einen Vorzug der von ihm selbst betriebenen Erneuerung der Metaphysik. Sie soll „der mit der Geschichtlichkeit jedes Standortes metaphysischer Reflexion gegebenen Endlichkeit“ Rechnung tragen.³⁷ Wiederum gegen Hegel gewandt verspricht Pannenberg „ein Mehr an Rationalität gegenüber einer Beschreibung, der der wahre Begriff einer Sache mit der Sache selbst in eins fällt“.³⁸ Wenn weder der Begriff und die Sache in eins fallen, noch das Denken die Wirklichkeit überholen kann, scheint es umgekehrt so zu sein, dass sich der antizipierende Begriff am Ganzen der Wirklichkeit messen lassen muss. Die Kennzeichnung unseres Erkennens als Antizipation bedeutet für Pannenberg „die Angewiesenheit des Begriffs auf Bewährung an der durch ihn erfassten Sache“.³⁹ Der Begriff bezieht sich jedoch nicht auf irgendetwas aktuell Existierendes, sondern auf Wirklichkeit, die durch Geschichtlichkeit bestimmt und deren Zukunft noch offen ist.

Antizipation in Pannenburgs Verständnis setzt voraus, dass „das Seiende selbst nicht ist, was es ist, d.h. dass es noch nicht in sein eigenes Wesen gekommen ist“.⁴⁰ Die Offenheit der Zukunft wird damit zu einer grundlegenden metaphysischen Bestimmung. Hier liegt der eigentliche Unterschied zwischen Pannenberg und Rahner. Diente der Vorgriff auf das Sein bei Rahner vor allem dazu, dem endlichen Erkennen Halt zu verleihen, wird die Antizipation bei Pannenberg ihrerseits zu einem Inbegriff der Endlichkeit menschlichen Daseins. Entsprechend zurückhaltend beurteilt Pannenberg den Wortgebrauch seines katholischen Kollegen. In seiner „Anthropologie in theologischer Perspektive“ von 1983 erwähnt er anmerkungsweise die Rede des transzendentalen Thomismus „von einem Ausgriff (*excessus*) oder ‚Vorgriff‘ auf das Sein im Ganzen als

36 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973 (= WuTh), 43. – Zur Frage der Vergleichbarkeit naturwissenschaftlicher Hypothesen mit theologischen Sätzen vgl. D. Alvarez, *A Critique of Wolfhart Pannenberg's Scientific Theology*, in: *Theology and Science* 11 (2013), 224–250, hier: 231 ff.

37 MuG, 67.

38 MuG, 72.

39 MuG, 72.

40 GSTh I, 150. – Pannenberg verweist auf die Nähe zum aristotelischen Begriff der Entelechie (vgl. MuG, 76 f.). Zu einem möglichen Einfluss Ernst Blochs siehe C. Mostert, *God and the Future. Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*, London/New York 2002, 90 ff.; 132 f.

Bedingung der einzelnen Gegenstandserkenntnis“. Als Quelle bezieht er sich ausdrücklich auf Rahners „Geist in Welt“. Die Anknüpfung Rahners an den *excessus* bei Thomas von Aquin erscheint Pannenberg „als recht freie Weiterbildung“. ⁴¹ Etwas deutlicher benennt Pannenberg seine Vorbehalte in den wenige Jahre später entstandenen Vorträgen über „Metaphysik und Gottesgedanke“. Dort erklärt er sich zwar einverstanden „im Hinblick auf die implizite Mitbejahung eines absoluten Seins“ bei jedem Erfassen endlicher Wesen, äußert dann aber Zweifel, ob man „diesen Sachverhalt mit Rahner als ‚Vorgriff‘ kennzeichnen sollte“. Wie wir gesehen haben, hat für Pannenberg nicht das Miterfassen des absoluten Seins oder Gottes, sondern das vorläufige Begreifen des Endlichen den Charakter eines Vorgriffs. Doch „gerade der antizipatorischen Funktion der Kategorien und Begriffe“ in unseren Erfahrungsurteilen habe Rahner „keine Aufmerksamkeit gewidmet“. ⁴²

Pannenburgs metaphysische Erwägungen bleiben nicht ohne Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion. Die Unterschiede betreffen nicht die Unabgeschlossenheit der Weltgeschichte, derentwegen beide nur vorläufige Aussagen treffen können. Was die Theologie von der Philosophie trennt, ist die Überzeugung, dass in Tod und Auferstehung Jesu historisch bereits einmal Wirklichkeit geworden ist, was am Ende der Zeit an allen Menschen geschehen soll. Für den christlichen Glauben bedeutet die Auferstehung Jesu die „antizipatorische Realisierung der Vollendung“. Die Botschaft von Ostern ist kein antizipierendes Begreifen des Endes der Geschichte, sondern „hier ist Antizipation reale Vorausereignung.“ ⁴³ Diese für den christlichen Glauben unaufhebbare Spannung zwischen ‚Schon‘ und ‚Noch nicht‘ ist es, an der sich Metaphysik und Offenbarung voneinander scheiden. Der Philosoph wird nachfragen müssen, wie sich die Behauptung einer realen Vorwegnahme des Endes aller Dinge mit der These von der grundsätzlichen Unabgeschlossenheit des Geschehens verträgt. Hebelt ein „Vorausereignis des Endes“ ⁴⁴ die Offenheit der Zukunft nicht von vornherein aus? ⁴⁵

41 W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 65 Anm. 64. – Statt Thomas von Aquin hätte sich Rahner laut Pannenberg auch auf die Idee des Unendlichen in Descartes' dritter Meditation berufen können (vgl. MuG, 74).

42 MuG, 74 f. – Im Übrigen belässt es Pannenberg bei dem Hinweis auf die ausführliche Auseinandersetzung mit Rahner in der Dissertation seines Schülers L. Kugelmann (*Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* [Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 50], Göttingen 1986, 207–235; vgl. MuG, 98 Anm. 6).

43 MuG, 70.

44 OaG, 106 f.

45 P. Clayton (*Anticipation and Theological Method*, in: C. Braaten/P. Clayton [Hg.], *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, Minneapolis 1988, 122–150, hier: 137 f.) beklagt die Doppeldeutigkeit des Begriffs der Antizipation, der sich zum einen auf die Vorwegnahme des Endes durch das

Genauso wenig wie Rahners Behauptung der Identität von Erkennen und Sein kann Pannenberg's Annahme einer eschatologischen Antizipation hier auf ihre Berechtigung überprüft werden. Festzuhalten bleibt das Bemühen des Theologen, seine Position in beide Richtungen abzusichern. So erklärt er von der antizipierten Zukunft, sie sei zwar „in ihrer Antizipation schon präsent“, aber „immer unter der Voraussetzung des Eintretens der eschatologischen Zukunft der Gottesherrschaft und der Auferstehung der Toten“.⁴⁶ Demnach liegt es im Wesen der Religion, dass sie – trotz aller Vorläufigkeit – die letzte Zukunft in einer Weise vorwegnimmt, die von der Antizipation des philosophischen Begreifens verschieden und ihr qualitativ überlegen ist. Die Titelfrage scheint also eher dahingehend beantwortet werden zu müssen, dass nicht die Philosophie der Religion, sondern umgekehrt die Religion der Philosophie vorgreift. Für den Gläubigen ist der gute Ausgang des Ganzen ein Moment seiner Erfahrung einer Wirklichkeit, die mit anderen Augen als denen des Glaubens betrachtet vielleicht mehr Anlass zur Verzweiflung als Grund zur Hoffnung bietet.

3. Philosophie und Religion

Mit der Schilderung des pannenbergschen Begriffs der Antizipation sollten die Unterschiede deutlich geworden sein, die ihn von der rahnerschen Annahme eines Vorgriffs auf das Sein trennen. Sie betreffen vor allem die metaphysischen Voraussetzungen der jeweiligen Theorie. Während Rahner von der thomistischen Seinsmetaphysik ausgeht, für die das allgemeine Sein sowohl den Horizont der Möglichkeit als auch die Bedingung der Erkenntnis des endlichen Seienden bildet, orientiert sich die Metaphysik Pannenberg's an der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. Solange sich das Ganze der Wirklichkeit im Werden befindet, lässt sich nichts Endgültiges über das Wesen der Dinge ausmachen, sondern alles Erkennen geschieht im Vorgriff auf die letzte Zukunft. Wie ich lediglich angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt habe, sind beide Konzeptionen Einwänden ausgesetzt. Gegen Rahners Vorgriff auf das Sein lässt sich hauptsächlich geltend machen, dass er die für den transzendentalen Thomismus grundlegende These der Identität des Erkennens mit dem Sein nicht ausreichend begründet. Pannenberg wiederum vermag die Spannung nicht aufzulösen, die zwischen einem bloß epistemischen Vorgriff auf das Ganze der Wirklichkeit und der realen Vorwegnahme des Endes der Geschichte herrscht. Ich möchte diese Schwierigkeiten hier auf sich beruhen lassen und die

Einbrechen Gottes in die Geschichte beziehe und zum anderen auf den kontingenten Verlauf des Geschehens verweise. Außerdem sei unklar, ob der Mensch frei bleibe, den Ausgang der Geschichte zu beeinflussen, wenn Gott ihn bereits vorweggenommen hat (140 f.).

46 MuG, 70.

Aufmerksamkeit stattdessen auf eine strukturelle Gemeinsamkeit richten, die Rahner mit Pannenberg verbindet.

Beide Denker verfolgen, wie sich ebenfalls bereits gezeigt hat, mit ihrer Philosophie theologische Interessen. Rahner will den Menschen als möglichen Hörer des Wortes erweisen, durch das Gott sich in endlicher Gestalt mitteilt. Pannenberg dagegen geht es um die Bedeutung eines Offenbarungsgeschehens, das die Erfüllung der mit ihm gegebenen Verheißung bereits vorwegnimmt. Das Motiv des Vorgriffs kommt dabei in unterschiedlicher Funktion zum Einsatz. Bei Rahner soll der Vorgriff auf das absolute Sein sicherstellen, dass die religiöse Rede von Gott nicht ins Leere zielt. Pannenberg bezweckt mit der Antizipation des Ganzen der Wirklichkeit die Kluft zwischen dem Schon der Offenbarung und dem noch ausstehenden Ende der Geschichte zu überbrücken. Doch auch Pannenberg ist auf die Voraussetzung angewiesen, dass Gott, auf den sich der religiöse Glaube an eine zukünftige Vollendung im Grunde bezieht, kein Hirngespinnst ist. Obwohl sich erst vom Ende her ganz begreifen lässt, wer Gott wirklich ist, verlangt die Redlichkeit, den Gottesgedanken so auszuweisen, dass auch der Nichtgläubige versteht, wer oder was mit dem Gottesbegriff der Religion gemeint ist. Um dieser Forderung zu entsprechen, findet auch bei Pannenberg ein – von ihm freilich nicht so genannter – Vorgriff auf Gott statt.

Die Notwendigkeit, den Gedanken Gottes zu klären, bevor die Theologie ihren – seinerseits antizipatorischen – Begriff von Gott bildet, ergibt sich aus deren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. Ziel muss es sein, in einer vom religiösen Diskurs unabhängigen Sprache ein Vorverständnis vom Gegenstand der Theologie zu entwickeln, um so dem Eindruck entgegenzuwirken, die Religion habe es lediglich mit den subjektiven Befindlichkeiten oder Vorstellungen der Gläubigen zu tun. Die Theologie selbst kann eine solche Klärung des Gottesgedankens naturgemäß nicht leisten, will sie nicht den Verdacht der Zirkularität auf sich ziehen. Da die Religion das Ganze des menschlichen Daseins im Blick hat, verweist Pannenberg auf die Metaphysik als diejenige wissenschaftliche Disziplin, der die Entwicklung eines entsprechenden Vorverständnisses obliegt. Ähnlich wie bei Rahner fällt damit der Philosophie die Aufgabe zu, den Gegenstandsbezug religiöser Aussagen zu sichern.

Da Gott, wie er von der Religion in Anspruch genommen wird, kein endliches Ding neben anderen sein kann, unterscheidet sich der Gottesgedanke von den Begriffen für sinnlich erfahrbare Gegenstände. Der Unterschied besteht wohl gemerkt nicht darin, dass die letzteren antizipatorischen Charakter besitzen, während der Gedanke Gottes klar und deutlich wäre. Im Gegenteil bezieht sich der Gottesgedanke auf das unabgeschlossene Ganze der Wirklichkeit, in dessen Zusammenhang die einzelnen Dinge und Ereignisse erst ihre wahre Bedeutung erlangen. Für Pannenberg lässt sich die Erkenntnis des Einzelnen daher nicht vom Erfassen des Ganzen trennen. Lange bevor er sich mit Rahners These von der

Mitbejahung des absoluten Seins im endlichen Erkennen einverstanden erklärte,⁴⁷ entfaltete Pannenberg seine Auffassung bereits in vergleichbaren Worten. Er sprach von Entwürfen der „Sinntotalität“, die in allen einzelnen Erfahrungen „mitgesetzt“ würden. Bei ihnen handle es sich um „Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit“, in denen die Wirklichkeit Gottes „mitgegeben“ werde.⁴⁸

Das Spezifikum religiöser Erfahrung sieht Pannenberg darin, dass das im alltäglichen Erkennen lediglich implizit vorhandene Bewusstsein der Sinntotalität in der Religion zu einem expliziten Bewusstsein Gottes wird.⁴⁹ Seine Gegenüberstellung der impliziten Antizipation der Sinntotalität und der expliziten Erfahrung Gottes gleicht in ihrer Struktur der Spannung zwischen dem allgemeinen Sein und Gott als absolutem Sein bei Rahner. Für Pannenberg wie für Rahner ist Gott der Grund alles Wirklichen. Für beide herrscht zwischen Gott und dem Ganzen der Welt eine Beziehung der Abhängigkeit und ist die Erkenntnis Gottes vermittelt durch den Umgang des Menschen mit der endlichen Wirklichkeit. Ein weiterer Punkt der Übereinstimmung betrifft das Verhältnis des philosophischen Gedankens Gottes zur religiösen Offenbarung. Als gläubige Christen sind sowohl Pannenberg als auch Rahner überzeugt, dass sich Gott in der Person und im Schicksal Jesu den Menschen auf unüberbietbare Weise zu erkennen gegeben hat. Als Theologen unterstreichen beide die Wichtigkeit metaphysischer Argumente zur Rechtfertigung des Redens von Gott.

Pannenberg spricht von der kritischen Rolle der philosophischen Reflexion bei der religiösen Wahrheitssuche. Von der Metaphysik erwartet er die „Formulierung von Kriterien für die Auslegung des Gottesverständnisses der religiösen Tradition“.⁵⁰ Solche Kriterien stellen vor allem die Begriffe des wahren Unendlichen und des Absoluten dar, deren Bedeutung Pannenberg in enger Anlehnung an Hegel bestimmt.⁵¹ Demnach ist Gott als ein Unendliches zu denken, welches das Endliche nicht von sich ausschließt, sondern als Ganzes umgreift. Ferner ist Gott ein Absolutes, als dessen Äußerung alles andere gedacht werden muss. Eine Religion, deren Vorstellungen von Gott diesen Kriterien nicht entsprechen, fällt zurecht der philosophischen Kritik anheim.

47 Vgl. MuG, 74.

48 WuTh, 312. – Die Nähe zu Rahners ‚miterfasst‘ und ‚mitgewusst‘ (vgl. GW¹ 128 = SW 2, 142) ist nicht zu übersehen. Pannenberg verteidigt seine Position ausdrücklich in STh 1, 180 f. Anm. 129.

49 Vgl. WuTh, 336. – Im Jargon der Wissenschaftstheorie nennt Pannenberg die Entwürfe der Sinntotalität Hypothesen. Verglichen mit ihnen muss es sich beim Gottesbewusstsein um eine Hypothese zweiter Ordnung handeln. Folglich führt die theologische Reflexion auf die religiöse Erfahrung zu Hypothesen dritter Ordnung (vgl. ebd.).

50 MuG, 33. Ähnlich ThuPh, 363.

51 Vgl. zum Folgenden MuG, 28–33. Siehe dazu auch die Ausführungen von Gunther Wenz in diesem Band.

Allerdings reichen die metaphysischen Bestimmungen nicht aus, um Klarheit über das Wesen Gottes zu gewinnen. Genau wie Rahner, vor diesem schon Thomas von Aquin, und anders als Hegel, hält Pannenberg das philosophische Denken für ungeeignet, einen der biblischen Offenbarung angemessenen Begriff von Gott zu fassen. Wer weder etwas weiß vom Verhältnis Jesu zu seinem Vater, noch etwas gehört hat über Jesu Auferstehung von den Toten, dem fehlen die Voraussetzungen, um Gott als den zu erkennen, der er ist, nämlich einer in drei Personen, die liebend aufeinander bezogen sind. Wo von dem trinitarischen Gott die Rede ist, spricht freilich nicht mehr der Metaphysiker, sondern der Theologe. Nur auf dem Boden des Christentums lässt sich der Begriff eines trinitarischen Gottes bilden.⁵² Über dessen Wahrheit kann nur die Theologie und erst am Ende befinden.

Die Philosophie muss sich mit einer bescheideneren Rolle begnügen. Statt das göttliche Wesen – wie vorläufig auch immer – zu erkennen, stellt sie nicht mehr als die „Minimalbedingungen für das Reden von Gott“ auf.⁵³ Insofern die Metaphysik das tut, greift sie der Religion vor. Der philosophische Gottesgedanke verhilft zu einem „Vorbegriff von ‚Gott überhaupt‘“.⁵⁴ Ob und als wer ein solcher göttlicher Ursprung sich in der Religion zeigt, muss die Philosophie indessen unausgemacht lassen. Ihr Urteil ist erst wieder gefragt, wenn es darum geht zu entscheiden, ob bestimmte in der Geschichte wirklich gewordene religiöse Vorstellungen unter den Vorbegriff von Gott fallen, oder ob sie sich gegebenenfalls auf etwas anderes als Gott beziehen.⁵⁵ Doch in der Ausübung ihrer kritischen Funktion kann die Philosophie dem historischen Auftreten der Religion niemals vorgreifen.

52 Siehe dazu C. Axt-Piscalar, Das wahrhaft Unendliche. Zum Verhältnis von vernünftigen und theologischem Gottesgedanken bei Wolfhart Pannenberg, in: J. Lauster/B. Oberdorfer (Hg.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke (Religion in Philosophy and Theology Bd. 41), Tübingen 2009, 319–337.

53 STh I, 426.

54 Ebd.

55 Zu einer vergleichbaren Einschätzung gelangt B.P. Göcke (An Analytic Theologian's Stance on the Existence of God, in: European Journal for Philosophy of Religion 5 [2013], 129–146) vom analytischen Standpunkt.