



STEP 13/1

Benedikt Paul Göcke (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 1

Historische und systematische Perspektiven

 **Aschendorff**
Verlag

Benedikt Paul Göcke (Hg.)
Die Wissenschaftlichkeit der Theologie
Band 1

Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie

Herausgegeben von
Thomas Marschler und Thomas Schärtl

Band 13/1

Editorial Board

Klaus Arntz, Peter Hofmann, Thomas Marschler, Uwe Meixner,
Thomas Schärtl, Christian Schröer, Uwe Voigt

DIE WISSENSCHAFTLICHKEIT DER THEOLOGIE

herausgegeben von
Benedikt Paul Göcke

Band 1

Historische und systematische Perspektiven

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2018

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der DFG als Teil der Emmy Noether Nachwuchsgruppe
»Theologie als Wissenschaft?!«

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11912-9

ISBN 978-3-402-11913-6 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-11850-4>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2018/2020 the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Zur Diskussion der Theologie als Wissenschaft
Benedikt Paul Göcke VII

Historisch-systematischer Teil

2. Präferenzen und Systemöffnungen in der theologischen Wissenschaftslehre bei Johannes Duns Scotus (nach dem Prolog zur *Ordinatio*)
Michael Sticklebroeck..... 3
3. Struktural-systematische Theologie: Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende
Ruben Schneider..... 33
4. Hegel, Whitehead und die Wissenschaftlichkeit der Theologie
Sascha Rohmer..... 85
5. Idealistisches Apriori. Zur Denkform-Frage christlicher Theologie
Klaus Müller..... 123

Analytisch-systematischer Teil

6. Katholische Theologie als Wissenschaft? Einwände und die Agenda der analytischen Theologie
Benedikt Paul Göcke 145
7. Eine Theorie des Handelns Gottes
Uwe Meixner..... 165
8. Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen
Holm Tetens 189
9. Wissenschaftliche Theologie: Anforderungen und Grundlinien eines theorie-orientierten Modells
Christian Tapp 203

10.	Theologie – Weisheit – Wissenschaft. Ein Vorschlag <i>Thomas Schärtl</i>	227
11.	Christliche Theologie als paradigmengestützte Wissenschaft. Ein Plädoyer in wissenschaftstheoretischer Perspektive <i>Dominikus Kraschl</i>	277
12.	„Gott“ als theoretischer Term? <i>Christina Schneider</i>	315
13.	Theologische Ethik als Wissenschaft zur Untersuchung von Gut und Böse? <i>Christoph Krauß</i>	337
14.	Wenn Theologie eine Wissenschaft ist. Einige Anschlussfragen <i>Ludger Jansen</i>	351

Anhang

15.	Über die Autoren.....	369
16.	Personenregister	375
17.	Sachregister	381

Benedikt Paul Göcke

Theologie als Wissenschaft: Allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlagen der Dis- kussion der Wissenschaftlichkeit christlicher Theologie

Nach einer Analyse der Rolle von Weltanschauungen für den Wirklichkeitsbezug des Menschen werden zentrale Eigenschaften des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit erarbeitet. Im Anschluss daran werden für die wissenschaftstheoretische Verortung christlicher Theologie relevante Ideale wissenschaftlichen Arbeitens herausgearbeitet, um so den Rahmen der folgenden historischen und systematischen Beiträge abzustecken.

1. Weltanschauung und Wirklichkeitsbezug

Die menschliche Erkenntnis der Wirklichkeit ist nicht unmittelbar gewiss, sondern durch – der Erfahrung der Wirklichkeit vorgelagerte – (relative) Annahmen a priori bestimmt. Diese der konkreten Erfahrung vorhergehenden Annahmen a priori sind Prinzipien und Grundsätze, die die Perspektive konstituieren, von der aus die Wirklichkeit erfahren und dem erkennenden Subjekt verständlich wird. Sie beeinflussen unsere Erkenntnis der durch die Sinne vermittelten Wirklichkeit und nehmen Einfluss darauf, was wir in der Wirklichkeit über die Sinneseindrücke Hinausgehendes beobachten. Die sinnliche Wahrnehmung der Wirklichkeit führt daher nur über Annahmen und Begriffe a priori zu Beobachtungsaussagen über die Wirklichkeit.¹ Während die Wahrnehmung Wirklichkeit anzeigt und diese Anzeige unabhängig von den vorhergehenden Annahmen *a priori* ist, sind Beobachtungssätze, die Erfahrungen mit der Wirklichkeit ausdrücken, somit notwendigerweise begrifflich strukturiert.² Es gibt daher keine vorbegriffliche

¹ Vgl. JOSEPH RUNZO: „The radical conceptualization of perceptual experience“, in: *American Philosophical Quarterly* 19/3 (1982), 205–216, hier: 205: “The possession of concepts is a necessary condition of all perceptual experience [...] There is no identifiable ‘pure perceptual’ element in perception, which is independent of the mind’s conceptual ordering.”

² Eine *Wahrnehmung* der Wirklichkeit ist begrifflich von einer *Erfahrung* der Wirklichkeit zu unterscheiden. Während Wahrnehmung als physikalischer Prozess auch ohne begriffliche Hintergrundannahmen möglich ist, ist dies von Beobachtungen

Erfahrung der Wirklichkeit, und wenn es sie geben würde, wäre sie aus epistemologischer Perspektive eine explanatorische Sackgasse, da sie außerhalb des Raumes der Gründe stehend keine Rolle im rationalen Diskurs über die Wirklichkeit spielen könnte. Erfahrung könnte somit kein normativer Faktor menschlichen Zugangs zur Wirklichkeit sein.³

ausgeschlossen, da „[j]ede Beobachtung [...] mindestens durch die Wahrheitsbedingungen des Satzes vorgeprägt [ist], in dem sie ausgedrückt wird“ HANS POSER: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2012: Reclam, 34. Vgl. auch WILLIAM ALSTON: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, London 1991: Cornell University Press, 38: “[There is a difference] between direct awareness of an object X, and awareness of X as possessing some property P. The latter, obviously, involves conceptualization and judgement, but it does not follow that there mere awareness of the objects does so.” Vgl. auch GERHARD SCHURZ: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Darmstadt 2014: WBG, 63: “Das Seherlebnis ist unabhängig von erworbenen Hintergrundannahmen.”

- ³ Dass vorbegriffliche Erfahrung möglich ist, ist daher zurecht als “Mythos des Gegebenen” und als “drittes Dogma des Empirismus” bezeichnet worden: „The Myth of the Given is the claim that there is some kind of experience the having of which does not presuppose grasp of concepts, such that merely having the experience counts as knowing something, or can serve as evidence for beliefs, judgments, claims, and so on, that such a non- conceptual experience can rationally ground, and not just causally occasion, belief“ ROBERT BRANDOM: „Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell’s Empiricism“, in: J. Boros (Hg.): *Mind in World. Essays on John McDowell’s Mind and World*, Pécs 2005: Brambauer, 118. Vgl. MARIE MCGINN: „The Third Dogma of Empiricism“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society New Series* 82 (1981-1982), 89–101, hier: 89: “The third dogma [of empiricism] is the dogma of a distinction between the given and the interpretation of the given or the conceptual scheme.” Vgl. zur propositionalen Natur der Erfahrung der Wirklichkeit auch JOHN MCDOWELL: *Geist und Welt*, Paderborn 1998: Schöningh, 31: „Von einem Gegebenen auszugehen, heißt anzunehmen, dass der Raum der Gründe, der Raum der Rechtfertigungen, sich weiter erstreckt als der Bereich des Begrifflichen. Die weitere Ausdehnung des Raumes der Gründe soll es ihm ermöglichen, sich nichtbegriffliche Einwirkungen von außerhalb des gedanklichen Reiches einzuverleiben. Die Beziehungen jedoch, kraft derer Urteile gerechtfertigt werden, lassen sich nur als Beziehungen im Raum der Gründe verstehen.“ Vgl. PETER KOSSO: *Reading the Book of Nature. An Introduction to the Philosophy of Science*, Cambridge 1992: Cambridge University Press, 111: “Simple observations such as the ones used to check answers to the questions about books in the room must be rendered in a conceptual description if they are to be compared to the concepts of the question they are checking. A useful information must be reported in an informational form, observing, for example, that the book is on the floor. Undescribed sensations are useless as evidence.” Vgl. auch ANNA SINDERMANN: *Analogie und Gotteserfahrung. Alstons Konzeption der Analogie zwischen religiöser Erfahrung und sinnlicher Wahrnehmung*, Münster 2012: Lit.

1.1 Weltanschauung und der perspektivische Zugang zur Wirklichkeit

Die spezifischen der Beobachtung und somit der Erfahrung der Wirklichkeit vorgelagerten Annahmen a priori können als Erfahrungsrahmen bezeichnet werden. Ein Erfahrungsrahmen konstituiert den Kern einer Weltanschauung.⁴ Wirklichkeit ist für das erkennende Subjekt somit nur relativ zu seiner Weltanschauung und ihrem Erfahrungsrahmen möglicher Gegenstand der Erkenntnis.⁵ Das ist die bleibende Lektion der Transzendentalphilosophie.

Es folgt, erstens, dass die Frage danach, was in der Wirklichkeit der Fall ist und als wahrer Beobachtungssatz gilt, notwendigerweise weltanschaulich imprägniert ist und somit die Idee einer objektiven Beschreibung der Wirklichkeit, die nicht auf den durch das erkennende Subjekt der Erfahrung der Welt vorgelagerten apriorischen Erfahrungsrahmen rekurriert, in sich widersprüchlich ist.⁶ Eine Beschreibung des Wesens der Wirklichkeit kann daher nur unter Berücksichtigung des die Wirklichkeit erkennenden Subjekts und seiner der Erfahrung vorgelagerten Konstitution a priori erfolgen.

Es folgt, zweitens, dass die Wahrheit einer Aussage immer nur vor dem Hintergrund der Weltanschauung behauptet werden kann, innerhalb derer sie formuliert ist. Dabei werden die eine Weltanschauung konstituierenden Kernprinzipien und Grundsätze aus Sicht der durch sie konstituierten Weltanschauung als wahre bzw. adäquate Prinzipien und Grundsätze vorausgesetzt. Dass eine Aussage p wahr ist, ist daher nur eine verkürzte Ausdrucksweise dafür, dass p in der Weltanschauung W wahr ist, d.h. wahr vor dem Hintergrund und relativ zu den die Weltanschauung konstituierenden Prinzipien und Grundsätzen. Die

⁴ Der Begriff der Weltanschauung ist somit einer der zentralen philosophischen Begriffe: "After all, what could be more important or influential than the way an individual, a family, a community, a nation, or an entire culture conceptualizes reality? Is there anything more profound or powerful than the shape and content of human consciousness and its primary interpretation of the nature of things? When it comes to the deepest questions about human life and existence, does anything surpass the final implications of the answers supplied by one's essential Weltanschauung?" DAVID K. NAUGLE: *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids, Michigan 2002: B. Eerdmans Publishing, 345.

⁵ Vgl. HOLM TETENS: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung.*, München 2013: C.H. Beck, 84: „Es ist grundverkehrt, so einfachhin von Erfahrungen zu reden. Wir erfahren nichts von der Wirklichkeit ohne einen apriorischen Erfahrungsrahmen, der seinerseits weder beweisbar noch widerlegbar ist. Erfahrungen sind daher auf einen apriorischen Erfahrungsrahmen zu beziehen. Genau genommen müssen wir unsere Erfahrungen in folgender Weise formulieren: Im apriorischen Erfahrungsrahmen R machen wir Erfahrungen der Art E.“

⁶ Vgl. NELSON GOODMAN: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Idianapolis 1976: Hackett Publishing Company, 6: „There is no innocent eye. The eye always comes ancient to its work, obsessed by its own past and by old and new insinuations of the ear, nose, tongue, fingers, heart, and brain.“

Aussage, dass p in W wahr ist, ist wiederum unabhängig von der Wahl der Weltanschauung objektiv wahr, wenn sie wahr ist. Darüber hinaus ist sie konsistent mit der Annahme, dass die Aussage p falsch ist in der Weltanschauung W^* , d.h. falsch vor dem Hintergrund und relativ zu den W^* konstituierenden Prinzipien und Grundsätzen.⁷

1.2 Die eine Wirklichkeit und die Pluralität der Weltanschauungen

Es ist eine Tatsache, dass es verschiedene Weltanschauungen gibt, wenn auch de facto nur begrenzt viele.⁸ Die Selbstanzeige der Wirklichkeit führt je nach Weltanschauung zu unterschiedlichen Beobachtungen und Erfahrungen mit der Wirklichkeit.

Die Abhängigkeit der Beobachtungsurteile von der jeweils zugrunde gelegten Weltanschauung scheint prima facie zu einem ontologischen Inkommensuralismus zu führen, demzufolge die Annahme, dass es genau eine Wirklichkeit gibt, die auf verschiedene Art und Weise interpretiert wird, durch die Annahme ersetzt werden sollte, dass es je Weltanschauung eine eigene Wirklichkeit gibt, die sich auf eine definite Weise nur innerhalb dieser einen Weltanschauung zeigt. Die Konsequenz der bisherigen Analyse wäre somit die Zurückweisung der Annahme, dass es genau eine Wirklichkeit gibt.⁹ Da diese Annahme aber eine notwendige Bedingung der Möglichkeit eines intersubjektiven und die Grenzen unterschiedlicher Weltanschauungen überschreitenden Dialoges ist, kann sie nicht

⁷ Vgl. TETENS: *Wissenschaftstheorie*, 86: „Es ist nämlich eine objektive Eigenschaft der Welt, dass wir im apriorischen Erfahrungsrahmen R1 bestimmte Erfahrungen E1 machen und im Erfahrungsrahmen R2 anders geartete Erfahrungen E2. Die Welt hat einen perspektischen oder aspektischen Charakter. Dieser perspektivische Charakter der Erfahrungswirklichkeit ist eine objektive Eigenschaft der Welt, er verdient es durchaus, eine ‚harte‘ Meta-Tatsache genannt zu werden. [...] Die Rede von einem Wahrheitsrelativismus ist und bleibt Unsinn.“ Vgl. auch KURT HÜBNER: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. 1978: Karl Alber, 71: „Nicht in der Theorie, sondern in der Metatheorie erscheint die Realität.“

⁸ Vgl. TETENS: *Wissenschaftstheorie*, 86: „Und nicht zuletzt ist es auch eine objektive Eigenschaft der Welt, dass sich nicht beliebige Grundsätze als apriorische Erfahrungsrahmen eignen und sich jedenfalls in der Kulturgeschichte nur begrenzt viele grundsätzlich unterschiedliche apriorische Erfahrungsrahmen haben etablieren können.“

⁹ Kuhn scheint aus wissenschaftstheoretischer Perspektive diese Schlussfolgerung im Zusammenhang unterschiedlicher wissenschaftlicher Paradigmata zu ziehen: „In so far as their only recourse to that world [of their research] is through what they see and do, we may want to say that after a revolution scientists are responding to a different world“ THOMAS S. KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970: Chicago University Press, 111. Vgl. weiter Ebd., 137: “[...] after a revolution scientists work in a different world.”

aufgegeben werden, ohne zugleich die Möglichkeit eines sinnvollen intersubjektiven Dialoges über das Wesen der Wirklichkeit aufzugeben – es gäbe in diesem Fall keinen gemeinsamen Gegenstandsbereich, über den man einen Dialog führen könnte.

Die Vermutung, dass die Möglichkeit unterschiedlicher Weltanschauungen zur Aufgabe der Annahme der Existenz der *einen* Wirklichkeit zwingt, ist aber ein non-sequitur und lässt sich zurückweisen, da basierend auf der Prämisse, dass es genau eine Wirklichkeit gibt, eine gemeinsame systematische Wurzel unterschiedlicher Weltanschauungen identifiziert werden kann, die prinzipiell, wenn auch nicht historisch, verschiedenen Weltanschauungen dergestalt zugrunde liegt, dass ihre Vertreter über diese Wurzel prinzipiell Übereinstimmung erreichen könnten. Des Weiteren kann basierend auf dieser prinzipiell zu erreichenden Übereinstimmung in Bezug auf ihre gemeinsame Wurzel auch erklärt werden, woraus die Unterschiede verschiedener Weltanschauungen resultieren. Es kann also ein Modell entwickelt werden, dass die Konsistenz der Annahme der Existenz der *einen* Wirklichkeit und ihrer unterschiedlichen Auffassungen in verschiedenen Weltanschauungen zeigt.

Die gemeinsame Basis jeder Weltanschauung, über die prinzipiell Einigkeit zwischen Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen erreicht werden könnte, liegt, aus systematischer Perspektive, in der sich durch die sinnliche Wahrnehmung anzeigenden Wirklichkeit, die über Eigenschaften verfügt, welche durch Begriffe gekennzeichnet werden können, die durch ostensives Training auf intersubjektiv eindeutige Art und Weise eingeführt und kommuniziert werden könnten. Das wesentliche Kennzeichen dieser Eigenschaften der Wirklichkeit besteht also darin, dass es eindeutige Regeln gibt, unabhängig von der die Wirklichkeit im Ganzen durchdringenden Weltanschauung des erkennenden Subjekts, intersubjektive Einigkeit in Bezug auf die korrekte Verwendung genau dieser Begriffe herzustellen, und somit Einigkeit über die nur diese Eigenschaften der Wirklichkeit betreffenden Beobachtungsaussagen zu ermöglichen.

Die so identifizierbaren Eigenschaften der Wirklichkeit, welche prinzipiell die gemeinsame Basis jeder Weltanschauung konstituieren, zeichnen sich dadurch aus, dass die Begriffe, die zu ihrer Kennzeichnung verwendet werden, auf eine solche Art und Weise eingeführt werden müssen, dass sie möglichst gehaltsarme Begriffe sind, die verwendet werden können, ohne die durch die Sinne angezeigte Oberfläche der Wirklichkeit metaphysisch auf eine Gesamtinterpretation der Wirklichkeit zu durchbrechen.¹⁰ Ihre Bedeutung muss also so eingeschränkt sein,

¹⁰ Vgl. auch CHRISTOF RAPP: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016: C.H. Beck, 120: „Metaphysische Theorien stellen Behauptungen über die Wirklichkeit als Ganze auf, indem sie verschiedene Typen von Entitäten bzw. Kategorien unterscheiden und die Wirklichkeit durch die Annahme solcher Kategorien untergliedern und strukturieren. Wenn

dass jede mögliche Bedeutungskomponente, die metaphysische Aussagen über eine hinter der durch die Sinne angezeigten Wirklichkeit impliziert, idealerweise völlig vermieden oder zumindest eingeklammert wird; selbst die Aussage, dass es überhaupt einen tieferen metaphysischen Kern dieser Wirklichkeit gibt, darf hier keine Rolle spielen. Aufgrund dieser an sie herangetragenen Bedingungen werden diese Begriffe als Mantelbegriffe und die ihnen korrespondierenden Eigenschaften als Manteleigenschaften der Wirklichkeit bezeichnet.

Die allen Menschen gemeinsame weltanschauliche Basis besteht darin, dass es den Menschen möglich ist, unabhängig von ihren weitergehenden Weltanschauungen, Einigkeit über Beobachtungsaussagen herzustellen, die nur Mantelbegriffe enthalten und auf Manteleigenschaften der Wirklichkeit rekurren. Beispielsweise ist es auf die beschriebene Art und Weise prinzipiell möglich, durch ostensives Training, Einigkeit in Bezug auf die Verwendung von Eigennamen und einfacher Beobachtungsprädikate zu erzielen, die sich auf die Farben, Formen und einfache Klassifizierungen der durch die Sinne angezeigten Wirklichkeit beziehen.¹¹

Metaphysiker über die Existenz von Abstrakta, Universalien, Ereignissen, Substanzen usw. streiten, dann betreffen solche Meinungsverschiedenheiten die Frage, ob [...] eine solche Theorie Entitäten dieses Typs berücksichtigen muss oder ob sie mit weniger oder anderen Entitätstypen die allgemeinste Struktur der Wirklichkeit genau so gut oder sogar besser modellieren und erklären kann.“

¹¹ Vgl. dazu SCHURZ: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 61: „Ein ostensives Lernexperiment besteht aus einer Trainingsphase und einer Testphase. In der Trainingsphase wird der auf Beobachtbarkeit zu überprüfende Begriff durch ein der Versuchsperson (Vp) unbekanntes Kunstwort „X“ vorgestellt, sodass die Vp vor dem Lernexperiment mit dem Kunstwort aufgrund ihres Hintergrundwissens keine Bedeutung verbindet. Der durch das Kunstwort bezeichnete Begriff wird der Vp anhand einer Menge von positiven und negativen Beispielen illustriert, und es es wird jeweils die Information „X ja“ bzw. „X nein“ gegeben. Der zu leistende ostensive Lernprozess der Vp besteht darin, anhand der vorgelegten Beispiele die Bedeutung von „X“, also das „X“ entsprechende wahrnehmbare Eigenschaftsbündel, herauszustrahieren. Ob dies der Vp gelungen ist, wird in der anschließenden Testphase ermittelt, in welcher der Vp eine Reihe neuer positiver und negativer Beispiele vorgeführt werden und gefragt wird, „ist dies in X?“; Wenn nun ein Begriff von beliebigen Menschen unabhängig von ihrer Sprache und ihrem Hintergrundwissen [d.i. ihrer Weltanschauung, BPG] problemlos ostensiv erlernbar ist, dann ist dies ein nahezu zwingender Grund, diesen Begriff als theorieunabhängig [d.i. weltanschauungsunabhängig] anzusehen.“ Gatzemeier schlägt ein ähnliches Verfahren vor, um die Verständlichkeit eines Wortes zu überprüfen: „Verständlich kann ein Wortgebrauch nur dann sein, wenn die Richtigkeit seiner Verwendung zweifelsfrei feststellbar ist. Diese Richtigkeit bezieht sich einerseits auf die Semantik [...], andererseits auf die methodische Funktion eines Wortes [...]; zweifelsfrei feststellbar ist die Richtigkeit der Verwendung in beiden Fällen [...] genau dann, wenn – in Abhängigkeit von explizit berücksichtigten Unterscheidungs- und Mitteilungsabsichten – der Gebrauch eines Wortes in einer Lehr- und Lernsituation anhand von Beispielen und Gegenbeispielen methodisch soweit eingeübt (eingeführt) ist, dass bezüglich neuer, in der Einführungssituation nicht

Verschiedene Weltanschauungen werden nicht dadurch konstituiert, dass sich keine Einigkeit über die Manteleigenschaften der Wirklichkeit herstellen ließe – dies ist prinzipiell möglich – sondern dadurch, dass es weder Einigkeit über die von den Manteleigenschaften umhüllten tieferliegenden, metaphysischen Eigenschaften der Wirklichkeit gibt, noch über die Begriffe, Prinzipien und Grundsätze, die zur über die Manteleigenschaften hinausgehenden Thesen über die metaphysischen Kerneigenschaften der Wirklichkeit und somit zu einer weltanschaulichen Interpretation des Ganzen der Wirklichkeit führen.

Da diese Begriffe, Prinzipien und Grundsätze im faktischen Vollzug einer im Rahmen einer Weltanschauung getätigten Beobachtung für das erkennende Subjekt je immer schon mitgegeben sind und die Manteleigenschaften auf einen durch diese Begriffe, Prinzipien und Grundsätze bestimmten metaphysischen Kern beziehen, ist jede Beobachtung, die nicht explizit als Beobachtungsurteil ausschließlich über die Manteleigenschaften der sinnlich angezeigten Wirklichkeit beschränkt ist, weltanschauungsabhängig.¹² Immer dann, wenn unterschiedliche metaphysische, ontologische und epistemologische Begriffe, Prinzipien und Grundsätze dazu führen, dass über die Manteleigenschaften hinausgehende Aspekte der Wirklichkeit ins Spiel gebracht werden, resultiert dies notwendigerweise in unterschiedlichen Weltanschauungen und unterschiedlichen Beobachtungen darüber, was in der Wirklichkeit der Fall ist.

Während sich beispielsweise sowohl der Atheist als auch der Theist auf die Manteleigenschaften der Wirklichkeit einigen können, divergieren sie in Bezug auf die Kerneigenschaften der Wirklichkeit. Dies führt zum einen dazu, dass dort, wo der Atheist nur einen Fuchs beobachtet, der Theist einen Geschöpf Gottes

vorkommender Verwendungen eine Übereinstimmung aller am Lernprozess Beteiligten darüber herbeigeführt werden kann, ob diese Verwendung der eingeübten (und damit zugleich normierten) Festlegung entspricht oder nicht“ MATTHIAS GATZEMEIER: *Theologie als Wissenschaft? Band 2. Wissenschafts- und Institutionenkritik*, Stuttgart 1975: frommann-holzboog, 22. Allerdings scheint es nicht sinnvoll zu sein, die Verständlichkeit eines jeden Wortes an dieses Kriterium zu knüpfen, da die meisten Aussagen Worte und damit Begriffe enthalten, die diesem Verfahren zufolge über keine Verständlichkeit verfügten, wie die philosophische und wissenschaftliche Diskussion der Verwendung und Bedeutung zentraler Begriffe wie Substanz, Energie, Materie etc. zeigt. Jeder dieser Begriffe ist vielmehr dergestalt, dass er in verschiedenen Weltanschauungen immer dann unterschiedlich aufgefasst wird, wenn über die Manteleigenschaften hinausgehende Behauptungen mitgedacht sind.

¹² Vgl. dazu HANS-GEORG GADAMER: „Hermeneutik und Historismus“, in: *Philosophische Rundschau* 9/241-276 (1962), 266: „Wir stehen [...] ständig in Überlieferungen, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre, - es ist vielmehr schon Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Urteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.“

beobachtet. Zum anderen stellt es uns vor die Herausforderung, einen Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen als einen Dialog zu führen, in dem die faktisch immer schon implizierten metaphysischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Annahmen über die metaphysischen Kerneigenschaften der Wirklichkeit zumeist mühsam herauskristallisiert werden müssen, da die Verwendung bestimmter Wörter im intersubjektiven Dialog diese über die Manteleigenschaften hinausgehenden metaphysischen Eigenschaften der Wirklichkeit nicht unmittelbar anzeigt.¹³

1.3 Die relative Adäquatheit von Weltanschauungen

Trotz der Tatsache, dass es verschiedene Weltanschauungen gibt, die zu über die Manteleigenschaften hinausgehenden unterschiedlichen Aussagen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit führen, konnte gezeigt werden, dass dies nicht zur Aufgabe der Annahme zwingt, dass es genau eine Wirklichkeit gibt, die Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen durch die Sinne angezeigt wird. Dies lässt uns zwei bisher stillschweigende Implikationen als Bedingungen der Möglichkeit einer weltanschauungsrelativen Erkenntnis der Wirklichkeit explizit formulieren:

Erstens die Implikation, dass die durch die Sinne angezeigte Wirklichkeit selbst geistiger Natur sein muss, da sie vom erkennenden Subjekt nur durch Begriffe erkannt werden kann, deren Verwendung, wenn sich Wirklichkeit in ihnen zeigen soll, eben voraussetzt, dass die Wirklichkeit selbst geistiger Natur sein muss – sonst könnte sie sich nicht als begrifflich verfügbar zeigen. Wenn die Möglichkeit zur geistigen Erfassung der Wirklichkeit dieser fremd wäre, wenn sie dem Geist nicht zumindest korrespondieren würde im Sinne einer möglichen Horizontverschmelzung von Subjekt und Objekt in der Wirklichkeitserkenntnis,

¹³ Quines klassisches Beispiel zeigt diese Schwierigkeit in Bezug auf die Interpretation von Wörtern, die ohne Einklammerung der metaphysischen Komponente im Gebrauch einer bis dato unbekanntes Weltanschauung W aber nicht in einer Weltanschauung W^* sind, die versucht, sich in W einzufühlen: „For, consider ‚gavagai‘. Who knows but what the objects to which the term applies are not rabbits after all, but mere stages, or brief temporal segments, of rabbits? In either event the stimulus situations that prompt assent to ‚Gavagai‘ would be the same as for ‚Rabbit‘ [...] A further alternative [...] is to take ‚gavagai‘ as a singular term naming the fusion [...] of all rabbits: that single though discontinuous portion of the spatio-temporal world that consists of rabbits. Thus even the distinction between general and singular terms is independent of stimulus meaning.“ WILLARD V. O. QUINE: *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts 1960: MIT Press, 51–52. Die von Quine genannte Schwierigkeiten entstehen, da über die Mantelbegriffe hinausgehende metaphysische Annahmen je immer schon am Werk sind. Vgl. auch DONALD DAVIDSON: „Truth and Meaning“, in: *Synthese* 17/3 (1967), 304–323.

dann wäre Wirklichkeit für den Menschen prinzipiell nicht erkennbar.¹⁴ Zweitens wird, darauf basierend, impliziert, dass die Wirklichkeit offen ist für verschiedene begriffliche Zugänge und sich je nach Perspektive und Weltanschauung auch in der Beobachtung verschieden präsentieren kann. Die Wirklichkeit muss also dergestalt sein, dass sie in verschiedenen Perspektiven unterschiedliche Anblicke ermöglichen kann.

Dass es eine Wirklichkeit gibt, die in verschiedenen Weltanschauungen unterschiedlich interpretiert wird, ermöglicht die Frage danach, ob es relevante Unterschiede zwischen den Weltanschauungen gibt. Obwohl es verschiedene Möglichkeiten gibt, den Begriff des relevanten Unterschiedes zu spezifizieren, ist in den meisten Fällen damit die Frage gemeint, ob bestimmte Weltanschauungen die Wirklichkeit adäquater darstellen als andere Weltanschauungen. Da Weltanschauungen Perspektiven sind, aus denen die Wirklichkeit als Gegenstand der Erkenntnis konzeptualisiert wird, zielt die Frage darauf ab, ob manche Perspektiven, die Wirklichkeit zu konzeptualisieren, der Wirklichkeit objektiv adäquater sind als andere Perspektiven.

Da dem Menschen keine Erkenntnis der Wirklichkeit unabhängig von seiner jeweiligen Weltanschauung möglich ist – menschliches Erkennen der Wirklichkeit ist immer perspektivisch – kann diese Frage unter Einklammerung eines prinzipiellen Ausnahmefalls nicht mit objektiver Gewissheit beantwortet werden – unabhängig davon, was genau unter einer geringeren oder größeren Adäquatheit einer Weltanschauung verstanden wird. Der einzige, prinzipiell mögliche und im Folgenden eingeklammerte Ausnahmefall besteht darin, dass nicht

¹⁴ Sofern diese Position als Idealismus bezeichnet wird, folgt also aus dem bisher gesagten eine idealistische Grundausrichtung menschlicher Wirklichkeitserkenntnis. Vgl. EDMUND HUSSERL: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, hg. von Walter Biemel, Haag 1954: Martinus Nijhoff, 271: „Erst der Idealismus in allen seinen Formen versucht der Subjektivität als Subjektivität habhaft zu werden und dem gerecht zu werden, daß Welt nie anders dem Subjekt und Subjektgemeinschaften gegeben ist denn als die ihr mit jeweiligem Erfahrungsinhalt subjektiv relativ geltende, und als eine Welt, die in der Subjektivität und von ihr her immer neue Sinnverwandlungen annimmt, und daß auch die apodiktisch verharrende Überzeugung einer und derselben Welt als sich in wechselnder Weise subjektiv darstellender eine rein in der Subjektivität motivierte ist, deren Sinn Welt selbst, wirklich seiende Welt, die Subjektivität, die ihn zustande bringt, nie überschreitet.“ Vgl. dazu FRANZ V. KUTSCHERA: *Die Wege des Idealismus*, Paderborn 2006: Mentis, 254: „Ein [...] Grund dafür, dass eine fundamentale Erkennbarkeit der Wirklichkeit einen Idealismus voraussetzt, ergibt sich daraus, dass uns nur Geistes wirklich verständlich ist.“ Wird Idealismus als These über die geistig-begriffliche Struktur der Wirklichkeit verstanden, dann ist Quante zuzustimmen: „Der Idealismus ist die herrschenden philosophische Position der gegenwärtigen analytischen Philosophie.“ MICHAEL QUANTE: „Zurück zur verzauberten Natur – ohne konstruktive Philosophie? McDowells Naturbegriff in ‚Mind and World‘“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48/6 (2000), 953–965, hier: 953.

ausgeschlossen werden kann, dass es eine sich selbst verbürgende Perspektive auf die Wirklichkeit gibt, die sich unmittelbar gewiss als die dem metaphysischen Kern der Wirklichkeit objektiv adäquate Perspektive anzeigt. Diesen Fall außen vor, ist dem Menschen keine objektive Gewissheit der objektiven Adäquatheit einer Weltanschauung als Interpretation der Wirklichkeit als Ganzer möglich. Denn, um diese Frage mit objektiver Gewissheit zu beantworten, müsste der Mensch in der Lage sein, ohne Perspektive, d.h. unabhängig von metaphysischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Annahmen, die Relation zwischen der Wirklichkeit und den verschiedenen Weltanschauungen auf ihre objektive Adäquatheit zu überprüfen. Selbst wenn es objektive Unterschiede zwischen der Adäquatheit verschiedener Weltanschauungen gibt – analog zu den objektiv verschiedenen Betrachtungsweisen eines Kunstwerkes – und selbst wenn es eine ausgezeichnete Perspektive gibt, die Wirklichkeit zu konzeptualisieren – analog dazu, dass es auch bei einem Kunstwerk eine Perspektive geben kann, aus der heraus erst seine Schönheit sich dem Betrachter vollständig erschließt – können diese Unterschiede und die ausgezeichnete Perspektive auf die Wirklichkeit, wenn es sie gibt, aus der Perspektive des Menschen nicht mit objektiver Gewissheit erkannt werden.¹⁵

Obwohl es daher in Bezug auf die Frage nach der objektiven Gewissheit ihrer Wirklichkeitsadäquatheit eine grundsätzliche systematische Parität verschiedener Weltanschauungen gibt, können Kriterien formuliert werden, mit Hilfe derer diese Parität aufgebrochen werden kann, indem Weltanschauungen auf ihre größere oder geringere Erfüllung der jeweils gewählten Kriterien überprüft werden. Während ein mit objektiver Gewissheit vorgetragener Vergleich der jeweiligen Adäquatheit unterschiedlicher Weltanschauungen nicht möglich ist, ist ein relativer Vergleich ihrer Adäquatheit anhand ausgewählter Kriterien sehr wohl möglich.

Die Schwierigkeit besteht darin, dass jede Rechtfertigung bestimmter Kriterien der Adäquatheit je immer schon auf dem Boden einer bestimmten Weltanschauung formuliert wird und Gefahr läuft, andere Weltanschauungen anhand von Kriterien zu beurteilen, die der beurteilten Weltanschauung fremd sind. Da die einzige Möglichkeit, diesen Konflikt zu umgehen, darin besteht, auf eine erkenntnistheoretische Reflexion in Bezug auf Kriterien zur Beurteilung der relativen Adäquatheit verschiedener Weltanschauungen zu verzichten, scheint es an diese Stelle nur nötig zu sein, dieses hermeneutische Problem nicht unbedacht zu

¹⁵ Dieses Problem ist analog zum Problem, dass durch eine korrespondenztheoretische Wahrheitsdefinition entsteht. Auch korrespondenztheoretische Wahrheit kann nicht mit objektiver Gewissheit überprüft werden. Dies schließt natürlich nicht aus, dass Wahrheitskriterien formuliert werden können, die korrespondenztheoretische Wahrheit nahelegen.

lassen.¹⁶ Die aus Sicht der Erkenntnistheorie entscheidende, und der Wissenschaftstheorie vorgelagerte Aufgabe besteht somit darin, im Bewusstsein ihres nicht notwendigerweise unumstrittenen Status Kriterien zu entwickeln, die die Bewertung der relativen Adäquatheit einer Weltanschauung im Vergleich zu anderen Weltanschauungen ermöglichen. Die den gesuchten Kriterien unterliegenden weltanschaulichen Konstitutionselemente können dabei auf die metaphysischen, ontologischen und epistemologischen Begriffe, Prinzipien und Grundsätze einer Weltanschauung eingeschränkt werden, die zu bestimmten Behauptungen über die Kerneigenschaften der Wirklichkeit führen, da in Bezug auf die Manteleigenschaften der Wirklichkeit keine prinzipiell relevanten Unterschiede zwischen den Weltanschauungen bestehen. Die gesuchten Kriterien müssen daher Kriterien sein, mit Hilfe welcher sich die metaphysischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Begriffe, Prinzipien und Grundsätze einer Weltanschauung auf Merkmale untersuchen lassen können, von denen angenommen wird, dass sie Auswirkungen auf ihre relative Adäquatheit haben. Die Frage nach der größeren oder geringeren relativen Adäquatheit einer Weltanschauung ist somit die Frage nach der größeren oder geringeren Erfüllung der als relevant anerkannten Merkmale ihres metaphysischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Kerns, der charakteristisch für die jeweilige Weltanschauung ist, und die von ihren Vertretern gemachten Erfahrungen mit der Wirklichkeit bestimmt.

1.4 *Relative Adäquatheit und Faktoren der Bewährung einer Weltanschauung*

Weltanschauungen sind historisch gewachsene Gebilde, die sowohl auf historischer Überlieferung und Tradition als auch auf systematischen Annahmen zur Interpretation der sich durch die Sinne anzeigenden Wirklichkeit beruhen. Die historische Überlieferung und ihre Tradition kann mythologische, religiöse, philosophische, narrative und künstlerische Elemente enthalten.

Ob sich eine Weltanschauung in der Vergangenheit bewährt hat, lässt sich daran erkennen, ob diese Weltanschauung noch vertreten wird. Wenn dies nicht der Fall ist, dann scheint es Faktoren zu geben, die dazu geführt haben, dass diese Weltanschauung aufgegeben worden ist und die Menschen ihre Perspektive auf

¹⁶ Vgl. CLÉMENT VIDAL: „Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison“, in: *Metaphilosophy* 43 (2012), 306–347, hier: 318 “From a dialectical and second-order perspective, a philosopher can explore and understand a plurality of worldviews. But as she elaborates her first-order philosophical position, the same philosopher will still consider some worldviews to be better objectively, subjectively, or socially than others.”

die Wirklichkeit geändert haben. Ob sich eine Weltanschauung in der Gegenwart bewährt, lässt sich zum einen daran erkennen, ob es Menschen gibt, deren Interpretation der Wirklichkeit als Ganzer von dieser Weltanschauung sowohl im praktischen wie auch im theoretischen Bereich geleitet wird und zum anderen daran, ob sie für Menschen so attraktiv ist, dass sie, analog zur religiösen Konversion, zu ihr übertreten. Wenn dies der Fall ist, dann scheint es auch hier Faktoren zu geben, die dafür verantwortlich sind, dass eine bestimmte Art der Erfahrung mit der Wirklichkeit sich für das erkennende Subjekt als tragfähiger Orientierungsrahmen erweist. Ob sich eine Weltanschauung auch in Zukunft bewähren wird, wird davon abhängen, inwieweit es ihr gelingen wird, auf Neues zu reagieren und dieses mit dem Kern ihrer metaphysischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Begriffe, Prinzipien und Grundsätze so zu vermitteln, dass sie sich weiterhin für die Menschen bewährt.

In allen Fällen kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass es Faktoren gibt, die darüber bestimmen, wann eine Weltanschauung für das erkennende Subjekt eine verlässliche praktische und theoretische Orientierung in der sich durch die Sinne anzeigenden Wirklichkeit ermöglicht und sich aufgrund dieser Faktoren als Weltanschauung bewährt.¹⁷ Es sind diese Faktoren, die zur Bewährung einer Weltanschauung beitragen, die die relative Adäquatheit einer Weltanschauung bestimmen, da sie zur praktischen wie auch theoretischen Bewährung einer Weltanschauung beitragen, indem sie einen für die Vertreterin oder den Vertreter dieser Weltanschauung gelingenden Umgang mit der sich durch die Sinne anzeigenden Wirklichkeit ermöglichen. Aus erkenntnistheoretischer Sicht kann die relative Adäquatheit einer Weltanschauung also anhand der Faktoren bestimmt werden, die zur Bewährung einer Weltanschauung beitragen.

In der Geschichte der Menschheit hat sich gezeigt, dass bestimmte Faktoren die Fähigkeit der Bewährung einer Weltanschauung sicherstellen und erhöhen können, da sie dem Menschen eine relativ verlässliche praktische und theoretische Orientierung in der Wirklichkeit ermöglichen und aus diesem Grunde

¹⁷ Vgl. Ebd., 312: "most people adopt and follow a worldview without much thinking. Their worldview remains implicit. They intuitively have a representation of the world [...], know what is good and what is bad [...], and have experience about how to act in the world [...]. And this is enough to get by. Every one of us is in need of a worldview, whether it is implicit or explicit." Apostel und Van der Veken spezifizieren die innerhalb einer Weltanschauung beantworteten Fragen wie folgt: "(a) What is? Ontology (model of being), (b) Where does it all come from? Explanation (model of the past); (c) Where are we going? Prediction (model of the future); (d) What is good and evil? Axiology (theory of values), (e) How should we act? Praxeology (theory of action)". LEO APOSTEL; JAN VAN DER VEKEN: *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, Kapellen 1991: DNB/Pelckmans, 29–30; trans. in DIEDERICK AERTS, et al.: *World Views. From Fragmentation to Integration*, Brussels 1994: VUB Press, 25, quoted from VIDAL: „Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison“, 309.

einiges dafür spricht, sie als normative Faktoren der relativen Adäquatheit von Weltanschauungen zu verstehen. Um diese Faktoren zu identifizieren, ist es notwendig, dass sich die historisch-hermeneutischen Erkenntnisse über sich in Vergangenheit und Gegenwart bewährte Weltanschauungen mit den analytisch-systematischen Erkenntnissen über den normativen Status dieser Faktoren vermitteln: Ein rein historisch-hermeneutischer Zugang zu den gesuchten Bewährungskriterien verfügt nicht über die Möglichkeit, normative Kriterien jenseits der historischen Kontingenz der Entwicklung und Bewährung verschiedener Weltanschauungen zu etablieren, während ein rein analytisch-normativer Zugang Gefahr läuft, außer Acht zu lassen, dass Weltanschauungen historisch gewachsene Gebilde sind und damit auch die Auswahl der normativen Faktoren je immer schon historisch vorgeprägt ist und im Kontext des Ganzen einer Sicht auf die Wirklichkeit steht. Diese gesuchten, geschichtlich bewährten Faktoren in den Stand normativer Faktoren der relativen Adäquatheit einer Weltanschauung zu erheben, ist kein naturalistischer Fehlschluss, der direkt aus dem geschichtlichen Erfolg bestimmter Faktoren auf ihren normativen Status schließt, sondern, erstens, ein abduktiver Schluss, der diesen Faktoren einen normativen Status zuschreibt, weil dies die beste Erklärung für ihre historisch prägende und anhaltende Kraft ist, als Teil einer Weltanschauung dem Menschen verlässliche Orientierung in der Wirklichkeit zu ermöglichen. Zweitens kann der Erfolg dieser Faktoren über ihre für das erkennende Subjekt zentrale Orientierungsfunktion als guter Hinweis darauf gedeutet werden, dass die Wirklichkeit mit ihrer Hilfe tatsächlich auf (relativ) adäquate Art und Weise erfahrbar gemacht wird. Diese Faktoren, die zur größeren Bewährung einer Weltanschauung beitragen, sind genau jene Faktoren, die gemeinhin als die Merkmale eines wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit klassifiziert werden. Sie werden in der Wissenschaftstheorie spezifiziert und auf einzelne Disziplinen des menschlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit angewandt. Die Bewährung und damit die relative Adäquatheit einer Weltanschauung ist sowohl aus historischer als auch aus systematischer Perspektive somit bestimmt durch die Faktoren, die zu ihrer Wissenschaftlichkeit beitragen.¹⁸

¹⁸ Vgl. HARALD A. WILTSCHKE: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Göttingen 2013: Vandenhoeck & Ruprecht, 11: „Es steht [...] außer Frage, dass die Wissenschaften in unserer Gesellschaft einen Sonderstatus einnehmen. Dieser Sonderstatus ist wohl primär darauf zurückzuführen, dass wissenschaftliches Wissen hinsichtlich seiner Verlässlichkeit und Glaubwürdigkeit konkurrenzlos ist.“

2. Der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit

Mit der Erkenntnis, dass es Faktoren einer Weltanschauung gibt, die zu ihrer relativen Adäquatheit und somit zur gelingenden Orientierung des Menschen in der Wirklichkeit beitragen, ist der Anfang der Wissenschaftstheorie und somit auch der Anfang der Wissenschaft gemacht. Diese Erkenntnis kann als historisch bewährte und die weitere Analyse bestimmende These wie folgt formuliert werden: Es ist der Fall, dass der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit in der Geschichte der Menschheit die relative Adäquatheit einer sich auf ihn stützenden Weltanschauung erhöht und daher ein bewährtes Mittel im Umgang des Menschen mit der durch die Sinne angezeigten Wirklichkeit ist. Der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit trägt erheblich zur gelingenden Orientierung des Menschen in der Wirklichkeit bei.

2.1 Familienähnlichkeit und der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit

Obwohl es wünschenswert wäre, die Frage danach, was notwendige und hinreichende Bedingungen des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit sind, auf eindeutige und klare Weise durch die Angabe dieser Bedingungen beantworten zu können, hat die Diskussion in der allgemeinen Wissenschaftstheorie gezeigt, dass solche notwendigen und hinreichenden Bedingungen, die ausnahmslos jeder als wissenschaftlich zu qualifizierende Zugang zur Wirklichkeit, d.i. jede Wissenschaft, erfüllen muss, kaum zu rechtfertigen sind.

Zum einen wurden historisch ganz unterschiedliche Zugänge als wissenschaftliche Zugänge zur Wirklichkeit klassifiziert. Zum anderen gibt es eine enorme systematische Bandbreite an Tätigkeiten, die wir als wissenschaftliche Tätigkeiten bezeichnen, die aber in ihrer Methodik und Ausrichtung nur unter sehr allgemein formulierte Kriterien zu subsumieren sind.¹⁹ Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive gibt es keinen singulären, allgemeinverbindlichen und auf notwendigen und hinreichenden Bedingungen basierenden Begriff des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit mit Hilfe dessen für jede menschliche

¹⁹ Vgl. TETENS: *Wissenschaftstheorie*, 28: „Die Idee der Wissenschaft muss hinreichend abstrakt sein. Denn die Welt der Wissenschaften präsentiert sich derart vielgestaltig und heterogen [...], dass man sich fragen muss, was die höchst unterschiedlichen Wissenschaften miteinander verbindet. Was berechtigt dazu, feministische Theologie und Quantenphysik in einem Atemzug Wissenschaft zu nennen?“

Tätigkeit einwandfrei festgestellt werden könnte, ob es sich bei dieser Tätigkeit um eine wissenschaftliche Tätigkeit handelt oder nicht.²⁰

Trotz der Vielfalt der in unterschiedlichen Epochen je als Wissenschaften klassifizierten Zugänge zur Wirklichkeit und angesichts der Tatsache, dass es zumindest einen intuitiven systematischen Unterschied zwischen Pseudo-Wissenschaften und Wissenschaften gibt, kann die Annahme nicht aufgegeben werden, dass es einen besonderen Charakter wissenschaftlichen Wirklichkeitszuganges gibt: Sonst wäre es völlig rätselhaft, wie überhaupt Kandidaten für eine wissenschaftshistorische und -theoretische Analyse als die für sie geeigneten Kandidaten zur Beschreibung des irgendwie ja doch greifbaren Wesens der Wissenschaft auf eine nicht zirkuläre Art und Weise ausgewählt werden könnten.²¹

Daher sollte nur davon ausgegangen werden, dass die Klärung des Charakters wissenschaftlichen Wirklichkeitszuganges nicht darin bestehen kann, hinreichende und notwendige Kriterien anzugeben, die ausnahmslos von jeder wissenschaftlichen Disziplin erfüllt werden müssen, sondern vielmehr darin, den Wissenschaftsbegriff entweder als einen abstrakten Clusterbegriff mit einem harten Kern und vielen möglichen Erweiterungen und Spezifizierungen dieses Kerns zu verstehen, oder als einen Begriff aufzufassen, der eine ganze Familie an Tätigkeiten und Disziplinen charakterisiert, die durch eine Familienähnlichkeit im Sinne Wittgensteins zusammengehalten werden.²² Nur so scheint es möglich zu sein, die zahlreichen Variationen und unterschiedlichen Tätigkeiten, die gemeinhin als Wissenschaften verstanden werden, auch aus systematischer Sicht unter einen Hut zu bringen, und wissenschaftliche von unwissenschaftlichen Tätigkeiten, zumindest der Idee nach, zu unterscheiden.

²⁰ Vgl. PAUL HOYNINGEN-HUENE: *Systematicity. The Nature of Science*, Oxford 2013: Oxford University Press., 6: „It is no exaggeration to state that although we are familiar today with the phenomenon of science to a historically unparalleled degree, we do not really know what science is.“

²¹ Vgl. IMRE LAKATOS: „History of Science and Its Rational Reconstructions“, in: *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1970*, 91–136, hier: XX: „Philosophy of science without history of science is empty; history of science without philosophy of science is blind.“

²² Vgl. LUDWIG WITTEGENSTEIN: *Philosophical Investigations*, Oxford 1986: Basil Blackwell, §. 67: „I can think of no better expression to characterize these similarities [of different games] than ‘family resemblances’; for the various resemblances between members of a family: build, features, colour of eyes, gait, temperament, etc. etc. overlap and criss-cross in the same way. – And I shall say: ‘games’ form a family. [...] And we extend [certain of our concepts] as in spinning a thread we twist fibre on fibre. And the strength of the thread does not reside in the fact that some one fibre runs through its whole length, but in the overlapping of many fibres.“

2.2 Alltagswissen und der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit

Da jeder wissenschaftliche Weltzugang Teil einer größeren Weltanschauung ist und somit immer schon von den Annahmen ausgeht, die den Kern dieser Weltanschauung bestimmen, kann es keine vorurteilsfreie Wissenschaft geben, die sich wie Münchhausen am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zieht. Wissenschaft erwächst aus konkreten, sich im Alltag bereits bewährten Weltanschauungen, die je immer schon auf metaphysischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Annahmen basieren.²³ Dass die für die Wissenschaften relevanten wissenschaftstheoretischen Ideale daher zugleich auch erkenntnistheoretische Ideale des Alltagswissens und somit Ideale jeden Wirklichkeitsbezugs des Menschen sind, ist also nur zu erwarten: Denn der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit entwickelt sich aus vorwissenschaftlichen Weltanschauungen anhand philosophischer Fragestellungen und ist als Teil einer Weltanschauung nicht nur rückgebunden an die Weltanschauung, in der er eingebettet ist, sondern muss auch prinzipiell auf seine Anschlussfähigkeit für die praktische und theoretische Orientierung des Menschen in der Wirklichkeit hin kommunizierbar sein, wenn er von Relevanz sein will. Relevante Wissenschaft ist keine Forschung im Elfenbeinturm, sondern ein prinzipiell für alle offenes Symposium. Wissenschaft unterscheidet sich vom Alltagswissen und seinen Idealen daher nur graduell, aber nicht kategorisch.²⁴

Der systematische und die Familie der Wissenschaften umspannende, gemeinsame Ursprung wissenschaftlicher Tätigkeit besteht vor diesem Hintergrund im durch philosophisches Fragen motivierten Durchbrechen der Mantelgemeinschaften der Wirklichkeit hin auf einen tieferen metaphysischen Kern, der

²³ Vgl. POSER: *Wissenschaftstheorie*, 203: „Dass Wissenschaften nicht nur Konventionen enthalten, sondern sogar enthalten müssen, um überhaupt Theorien aufbauen zu können, ist eines der wichtigsten und tiefgreifendsten Ergebnisse der Wissenschaftstheorie des 20. Jahrhunderts. Tiefgreifend ist es vor allem deshalb, weil mit ihm endgültig die Illusion zerstört ist, es lasse sich eine ‚voraussetzungslose‘ und damit metaphysikfreie Wissenschaft aufbauen.“ Vgl. auch Ebd., 340: „Wissenschaft ohne Metaphysik ist unmöglich! Dabei ist unter Metaphysik nicht die Suche nach ewig gültigen Wahrheiten zu verstehen, sondern die Unverzichtbarkeit von Aussagen, die weder empirisch überprüfbar noch formal (etwa mathematisch oder logisch) wahr sind.“

²⁴ Für diese These argumentiert überzeugend HOYNINGEN-HUENE: *Systematicity*, 14: “Here is the main thesis that I shall explicate and defend in this book: Scientific knowledge differs from other kinds of knowledge, in particular from everyday knowledge, primarily by being more systematic.” Vgl. Ebd., 187: „Science develops out of the common sense of the respective historical time or out of a nonscientific knowledge practice due to an increase in systematicity.“ Vgl. auch Ebd., 24: “Our thesis only asserts that given some scientific knowledge about some subject and some extra-scientific knowledge about the same subject matter, then scientific knowledge will exhibit a higher degree of systematicity.”

herangezogen wird, um das in der Wirklichkeit Beobachtete systematisch begründet zu erklären und sein Bestehen zu verstehen.²⁵ Die leitende Frage des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit ist also die philosophische Frage nach dem Warum des beobachteten Sachverhaltes – aristotelisch gesprochen: nach seinem Aition –, die nur eine bestimmten Idealen genügende Antwort akzeptiert und sich durch diese Ideale vom Mythos unterscheidet.²⁶ Diese Ideale konstituieren die wissenschaftliche Strategie zur Erkundung der Wirklichkeit als Ganzer. Sie sind ebenjene Merkmale von Weltanschauungen, die sich als historisch bewährte Merkmale des Zugangs zur Wirklichkeit etabliert haben, und aus diesem Grund als normative Ideale zur Bewährung von Weltanschauungen herangezogen werden.²⁷

Die Merkmale wissenschaftlicher Tätigkeit, die im Folgenden kurz benannt seien und in den Beiträgen des Bandes genauer erläutert werden, lassen sich in verschiedene Kategorien unterteilen, die das Ziel des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit, den Weg zu diesem Ziel, und die Voraussetzungen der Beschreitung dieses Weges betreffen. Über diese Merkmale besteht zumindest insofern Einigkeit, dass ihre generelle Bedeutung für den wissenschaftlichen

²⁵ Vgl. PIERRE DUHEM: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, Hamburg 1998: Meiner, 3: „Erklären [...] heißt die Wirklichkeit aus den Erscheinungen, die sie wie ein Schleier umhüllen, herauszuschälen, um diese Wirklichkeit nackt von Angesicht zu Angesicht zu sehen.“ Dies ist die Position des (wissenschaftstheoretischen) Realismus. Eine antirealistische Position dagegen begnügt sich mit einer Beschreibung der Erscheinungen. Vgl. WILTSCHKE: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 192: „‘Die Welt erklären‘ kann einerseits bedeuten, sich auf eine möglichst verlässliche prognostische Handhabe der Erscheinungswelt zu beschränken. Dies ist der Weg, den [...] all jene einschlagen, die dem wissenschaftlichen Anti-Realismus nahestehen. ‘Die Welt erklären‘ kann aber andererseits auch bedeuten, es auf die vermeintlich fundamentale Ebene der Wirklichkeit abgesehen zu haben, die – so die Hoffnung – die Erscheinungswelt in einem substantielleren, nicht allein auf prognostischer Handhabe beschränkten Sinn erklärt. Dies ist der Weg all jener, die sich dem wissenschaftlichen Realismus zugehörig fühlen.“

²⁶ Vgl. POSER: *Wissenschaftstheorie*, 13: „Wissenschaft zu treiben, nach dem ‚Warum?‘ zu fragen und sich nicht mit Erzählungen (oder, um es griechisch zu sagen: mit Mythen) zufriedenzugeben, sondern weiterzufragen, methodisch und systematisch – darin bestand in der klassischen griechischen Antike die Geburt unserer abendländischen rationalen Kultur. Überall dort, wo sich begründete und systematisch zusammenhängende Antworten ausmachen ließen, entstanden Wissenschaften.“

²⁷ Vgl. WILTSCHKE: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 12: „Die wissenschaftliche Methode stellt eine Menge von Anweisungen dar, die ihrer Gesamtheit eine Strategie zur Erkundung der Welt ergeben (vgl. PETER GODFREY-SMITH: *Theory and Reality. An Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago 2003: University of Chicago Press, 71). Analysieren wir diese Strategie, so lernen wir auch die Art des Weltbezugs, der für die wissenschaftliche Perspektive charakteristisch ist, besser zu verstehen.“

Zugang zur Wirklichkeit von den meisten Wissenschaftstheoretikern akzeptiert wird, wenn auch nicht jede ihrer konkreten Spezifizierung.²⁸

2.3 Die Voraussetzungen des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit

Zu den Voraussetzungen des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit gehört, dass der Mensch zur Reflexion seiner Weltanschauung fähig ist: Der Mensch kann sich der ihn in seiner Beobachtung der Wirklichkeit leitenden metaphysischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Begriffe, Prinzipien und Grundsätze *expressis verbis* als System von Propositionen gewahr werden und ihre logischen, semantischen, syntaktischen und pragmatischen Relationen untereinander und zu anderen Aussagen derselben Weltanschauung untersuchen, um sich auf diese Weise ihren Zusammenhang zu verdeutlichen.²⁹

Ein für die Etablierung verschiedener Wissenschaften notwendiges Merkmal dieser durch den Menschen erreichbaren Ausformulierung und propositionalen Spezifizierung der vorwissenschaftlichen Weltanschauung besteht darin, dass die Prinzipien und Grundsätze samt der Beobachtungsaussagen, die in einer Weltanschauung formuliert werden können, in verschiedene Gegenstandsbereiche unterteilt werden können, die durch die Einheit ihres Gegenstandes konstituiert werden. So lassen sich beispielsweise biologische, physikalische, historische, metaphysische und religiöse Aussagensysteme spezifizieren, die primär auf den ihnen korrespondierenden Gegenstandsbereich gerichtet sind. Dieser Gegenstandsbereich wird so aufgefasst, dass er – oft unter Ausklammerung bestimmter als irrelevant klassifizierter Merkmale – einen bestimmten Aspekt der Wirklichkeit repräsentiert. Es folgt, dass eine notwendige Bedingung der Möglichkeit von

²⁸ TETENS: *Wissenschaftstheorie*, 17 nennt beispielsweise die folgenden Ideale „Wir kennen bessere und schlechtere Wissenschaft und beurteilen die Differenz zwischen beiden anhand des Ideals von Wissenschaft. Das Ideal von Wissenschaft ist komplex. Es lässt sich unterteilen in das Ideal der Wahrheit, das Ideal der Begründung, das Ideal der Erklärung und des Verehens, das Ideal der Intersubjektivität, das Ideal der Selbstreflexion.“ HOYNINGEN-HUENE: *Systematicity*, 35–36 nennt folgende neun historisch-systematische Dimensionen, die zum Charakter des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit beisteuern: „I shall develop the thesis of the higher degree of systematicity of scientific knowledge in comparison to other kinds of knowledge by means of nine different dimensions. These dimensions are descriptions, explanations, predictions, the defense of knowledge claims, critical discourse, epistemic connectedness, an ideal of completeness, knowledge generation, and the representation of knowledge.“

²⁹ Vgl. TETENS: *Wissenschaftstheorie*, 90: „Der wissenschaftliche Weltzugang vermag selbstreflexiv ausdrücklich anzuerkennen, dass er auf einen apriorischen Erfahrungsrahmen angewiesen ist, der menscheitsgeschichtlich nicht alternativlos dasteht.“

Wissenschaft darin besteht, dass die Wirklichkeit in verschiedene Gegenstandsbereiche aufgeteilt werden kann, die je für sich untersucht werden können.³⁰

Trotz der unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich jeweils mit einem bestimmten Gegenstandsbereich befassen, gibt es eine weitere notwendige Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft. Diese besteht darin, dass von einer letzten Einheit der Wissenschaften ausgegangen werden muss. Diese Bedingung resultiert aus der Annahme, dass es letzten Endes genau eine Wirklichkeit gibt, die sich den Menschen durch die Sinne anzeigt. Idealerweise konstituieren die einzelnen Wissenschaften daher ein System der Wissenschaft, in welchem sie nicht unvermittelt nebeneinanderstehen, sondern dem Erkenntnissubjekt ein kohärentes Ganzes der verschiedenen Aspekte der einen Wirklichkeit präsentieren. Nicht nur die Annahme, dass die Wirklichkeit sich in Gegenstandsbereiche unterteilen lässt, sondern auch die Annahme, dass die Wirklichkeit eine harmonische und einheitliche Wirklichkeit ist, ist daher eine notwendige Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft. Daraus folgt, dass die oft in Anspruch genommene Unterscheidung zwischen Formal-, Natur- und Geisteswissenschaften zurückzuweisen ist, falls damit impliziert ist, dass den Formal-, Natur- und Geisteswissenschaften jeweils unterschiedliche Wirklichkeiten – anstelle von unterschiedlichen Aspekten der einen Wirklichkeit – zugrunde liegen. Die Formal-, Natur- und die Geisteswissenschaften untersuchen jeweils unterschiedliche, aber aufgrund der Einheit der Wirklichkeit verbundene Aspekte der einen Wirklichkeit, die allen Wissenschaften zugrunde liegt.³¹

Aus der Annahme der Einheit der einen Wirklichkeit und der Annahme der Möglichkeit, die Wirklichkeit in verschiedene Gegenstandsbereiche zu unterteilen, folgen drei prinzipielle Hinsichten, die für den wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit bestimmend sind und einer konkreten Analyse unterworfen

³⁰ Vgl. Ebd., 35: „An der Zerlegung der Wirklichkeit in forschungstaugliche Ausschnitte ist wissenschaftstheoretisch zweierlei bemerkenswert. Zuerst muss man von einem geradezu unglaublichen Forscherglück reden, dass die Wirklichkeit sich überhaupt in Ausschnitte unterteilen lässt, die unabhängig voneinander erforscht werden können. Selbstverständlich ist das nicht. Die Wirklichkeit hätte uns auch einen Strich durch die Rechnung machen können.“ Vgl. auch Ebd., 55: „Wissenschaftliche Forschung zielt darauf ab, alle oder wenigstens alle wichtigen Sachverhalte zu erfassen, die in einem Wirklichkeitsausschnitt der Fall sind oder zumindest der Fall sein können.“

³¹ Vgl. WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987: Suhrkamp, 117: „Die Einteilung der Wissenschaften in Anlehnung an den cartesianischen Dualismus von Natur und Geist ging von der Annahme einer fundamentalen Verschiedenheit der dadurch bezeichneten Objektbereiche aus und folgte daraus die Notwendigkeit entsprechend verschiedenartiger Verfahrensweisen für ihre wissenschaftliche Untersuchung.“ Vgl. auch Ebd., 126: „Die einzelnen Wissenschaften, jedenfalls im Bereich der Realwissenschaften, unterscheiden sich nach Sachgebieten und Fachbereichen, die sich aber nirgends auf eine kategoriale Dichotomie reduzieren lassen.“

werden können: Erstens können die einzelnen Gegenstandsbereiche von je einer Wissenschaft genauer untersucht werden. Dies geschieht in den Einzelwissenschaften, wie beispielsweise der Physik, der Mathematik, der Geschichtswissenschaft und der Germanistik. Zweitens können einzelne Wissenschaften und schließlich alle Wissenschaften auf ihre Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Verbindungen und Wechselwirkungen hin untersucht werden. Dies geschieht beispielsweise in der Geochemie oder in der synthetischen Biologie. Drittens kann die Relation des Erkenntnissubjektes zu den einzelnen Wissenschaften und zur Wissenschaft der Wirklichkeit als Ganzer untersucht werden, um so die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis zu erörtern. Dies geschieht beispielsweise in der Transzendentalphilosophie, Metaphysik, Epistemologie und Ontologie.

Die Voraussetzungen des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit bestehen also, knapp formuliert, darin, dass der Mensch sich seiner weltanschaulichen Prinzipien und Grundsätze bewusst werden kann und diese basierend auf der Annahme, dass die Wirklichkeit sich in unterschiedliche Gegenstandsbereiche einteilen lässt, die von einer letzten Einheit der einen Wirklichkeit umgriffen werden, in einem System von Propositionen als logisch, semantisch, syntaktisch und pragmatisch verbundene Propositionen in Hinsicht auf ihre Unterschiedenheit, Einheit und Relation zum erkennenden Subjekt vor Augen führen kann. Das den Voraussetzungen des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit korrespondierende Ideal besteht dementsprechend darin, sich der für das Verständnis der Wirklichkeit konstitutiven Annahmen und Prinzipien samt ihrer Zusammenhänge möglichst präzise aus den drei genannten Perspektiven bewusst zu werden und ihre Relationen unter- und miteinander zu untersuchen.

2.4 *Das Ziel des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit*

Das Ziel des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit besteht darin, ausgehend von der propositionalen Systematisierung der korrespondierenden Weltanschauung, möglichst gehaltvolle, konsistente und kohärente Theorien über die verschiedenen Gegenstandsbereiche der Wirklichkeit, ihren Zusammenhang miteinander und mit dem Ganzen der Wirklichkeit zu entwickeln, um mit ihrer Hilfe das Aition der zu erforschenden Aspekte der Wirklichkeit in seinem Sein zu verstehen und sein Bestehen zu erklären, um dadurch zu einer gelingenden Orientierung des Menschen in der Wirklichkeit beizutragen.³² Obwohl nicht jede

³² Vgl. POSER: *Wissenschaftstheorie*, 24. "Wissenschaft, wo immer und wie immer sie auch betrieben wird, zielt also ab auf Aussagensysteme oder Theorien, die begründet sind." Vgl. TETENS: *Wissenschaftstheorie*, 38: „Zusammenhänge zwischen den Tatsachen zu erkennen,

wahre Aussage eine wissenschaftliche Aussage ist und nicht jede wissenschaftliche Aussage eine wahre Aussage ist, ist der wissenschaftliche Wirklichkeitszugang darüber hinaus bemüht, nicht nur möglichst gehaltvolle Theorien zu entwickeln, die mit Hilfe von Deduktion, Induktion und Abduktion den gewählten Sachverhalt erklären, sondern Theorien zu formulieren, die einen Anspruch auf Wahrheit erheben. Der wissenschaftliche Wirklichkeitszugang steht somit unter dem regulativem Ideal der Wahrheit und strebt eine Horizontverschmelzung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt an, in der die für die korrespondenztheoretische Wahrheit zunächst konstitutive Trennung von Aussagen über die Wirklichkeit und der Wirklichkeit selbst überwunden wird und zur Deckung gelangt.³³

2.5 Der Weg des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit

Obwohl die einzig plausible Definition von Wahrheit die der korrespondenztheoretisch verstandenen Wahrheit ist – nur diese Definition spezifiziert einen normativen Bezug zwischen Aussagen und der Wirklichkeit, auf die diese Aussagen ihrem Anspruch nach gerichtet sind – impliziert sie keine bestimmten Wahrheitskriterien und schließt bis auf Fälle unmittelbar gewisser Wahrheiten aus, dass die Wahrheit einer Aussage zweifelsfrei überprüft werden kann. Diese Überprüfung würde voraussetzen, dass der Mensch einen Standpunkt einnehmen kann, von dem aus er neutral die Relation der Korrespondenz von Aussage und

das ist der Lebensnerv der Wissenschaften.“ Die für den wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit konstitutiven Erklärungsmethoden umfassen dabei mit unterschiedlichem Gewicht und variierend mit dem jeweiligen Gegenstandsbereich die Methode der Deduktion, die verschiedenen Methoden der Induktion sowie die Methode abduktiven Schließens. Mit ihrer Hilfe wird das Explanandum vor dem Hintergrund wissenschaftlicher Theorien erklärt und so die Frage seinem Bestehen beantwortet. Vgl. Tetens (2013: 50): „Erklärungen sind Argumente. Die zu erklärende Tatsache stellt die Konklusion des Arguments dar, die erklärenden Tatsachen werden in den Prämissen des Arguments beschrieben.“ Vgl. auch Ebd., 23: „Eine Begründung beantwortet die Fragen, warum man glaubt, dass eine bestimmte Aussage wahr ist. Eine Erklärung antwortet auf die Frage, ob und wie eine bestimmte Tatsache mit anderen Tatsachen zusammenhängt. Wir erklären mithilfe eines Arguments. Seine Prämissen sind Beschreibungen der erklärenden Tatsachen und der Muster, Regeln, Strukturen, während seine Konklusion die zu erklärende Tatsache beinhaltet.“

³³ Vgl. LORENZ, B. PUNTEL: „Wahrheit“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Band 6*, München 1974, 1649–1668, hier: 1659: „Der Sachverhalt ist die Sache, wie sie gemeint ist, das Ausgesagte, während sich von dieser Ebene noch die Sache selbst abhebt. Das Eigentümliche der Wahrheit ist nun gerade darin zu sehen, dass sie diese Differenz, die sie voraussetzt, wieder aufhebt. Wahrheit besagt gerade, dass Sachverhalt und Sache selbst zur Deckung gelangen, ein Identisches darstellen.“

Wirklichkeit überprüfen kann.³⁴ Da dies dem Menschen nicht möglich ist, muss sich der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit damit begnügen, Kriterien zu entwickeln, denen gemäß es vernünftig ist, anzunehmen, dass sie zu Ergebnissen führen, die Aspekte der Wirklichkeit verlässlich aufgreifen und zur Horizontverschmelzung von Subjekt und Objekt beitragen.³⁵ Im Folgenden sollen drei dieser Merkmale kurz benannt sein.

Ein erstes Merkmal des Weges der Wissenschaft besteht darin, dass wissenschaftliche Theorien sich aufgrund des Ideals der Wahrheit an der Wirklichkeit orientieren und sich daher an der Wirklichkeit bewähren oder an der Wirklichkeit scheitern können. Da die genauen Ausformulierungen des Bewährens oder Scheiterns von Theorien wie auch der Verifikation und Falsifikation einzelner Aussagen einer wissenschaftlichen Theorie mitsamt ihrer jeweiligen Probleme an dieser Stelle nicht besprochen werden können, ist es ausreichend, das erste Merkmal des wissenschaftlichen Weges als Forderung wissenschaftlicher Wirklichkeitszugänge wie folgt zu beschreiben:

Zumindest einige der explizit formulierten Sätze einer wissenschaftlichen Disziplin müssen sich in einer ihrem Gehalt adäquaten Art und Weise dergestalt an der Wirklichkeit messen lassen, dass sie sowohl an der Wirklichkeit scheitern als auch durch sie bestätigt werden können. Das Scheitern und Bewähren einer Theorie kann dabei je nach Disziplin und Gegenstandsbereich unterschiedlichen Bedingungen und Anforderungen genügen und kann beispielsweise in Form von konstanter Bestätigung empirischer Vorhersagen, durch die erfolgreiche Vorhersage bislang unbekannter Sachverhalte, durch eine konsistente und kohärente metaphysische Erklärung eines Sachverhaltes unter Einbezug aller naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, durch eine konsistente Interpretation eines historischen Sachverhaltes, der durch neue Quellen bestätigt (oder widerlegt) wird, oder durch technologischen Erfolg geschehen. Das korrespondierende Ideal dieses Merkmals besteht darin, dass Wissenschaften bemüht sein sollten, Theorien zu

³⁴ Vgl. KLAUS MÜLLER: „Wahrheit“, in: C. Büchner/G. Spallek (Hg.): *Auf den Punkt gebracht. Grundbegriffe der Theologie*, Ostfildern 2017: Gründewald, 261–272, hier: 263: „Es muss die Entsprechung zwischen beiden festgestellt, also erkannt werden. Wie etwas erkannt wird, wissen wir bereits vom Ansatz des Modells her: durch Repräsentanten – sagen wir: Bilder – des zu Erkennenden. Also brauchen wir für die Erkenntnis der Entsprechung zwischen ursprünglichem Erkenntnisgegenstand und seinem mentalen Repräsentanten einen Repräsentanten – sagen wir: ein Bild – von jenem Bild, und schon ist Ihnen klar, warum ich mit Bezug auf das Adäquationsmodell der Wahrheit von Teufelsküche spreche: Es mündet aus seiner Logik unausweichlich in einen infiniten Regress – was so viel heißt wie: Es erklärt in der Sache, für die es gedacht ist, überhaupt nicht, im Gegenteil: Jeder infinite Regress führt letztlich zu einem Zerdachtwerden dessen, was zu erklären wäre.“

³⁵ TETENS: *Wissenschaftstheorie*, 19: „Jede Behauptung in der Wissenschaft sollte so hinreichend begründet sein, dass man von ihrer Wahrheit ausgehen darf.“

entwickeln und möglichst präzise und gehaltvolle Kriterien anzugeben, anhand derer sich die Theorie an der Wirklichkeit bewähren oder an ihr scheitern kann.

Wenn sich eine Theorie bewährt, kann weiterhin auf sie vertraut werden, aber nicht der Anspruch auf endgültige Wahrheit der Theorie erhoben werden. Im Falle eines Scheiterns bestimmter Sätze an der Wirklichkeit wird dabei in der Regel nicht eo ipso die gesamte Theorie verworfen werden. Dies ist aufgrund der Tatsache der Fall, dass Theorien je immer schon in ein Netz weiterer Annahmen und Bedingungen eingeflochten sind und ein Scheitern eines aus der Theorie samt ihrer Annahmen und Bedingungen abgeleiteten Satzes an der Wirklichkeit logisch nicht impliziert, dass die Theorie verworfen muss, sondern nur, dass eine der vielen Annahmen problematisch ist.³⁶ In der Regel wird man versuchen, den Kern einer Theorie, die sich bislang bewährt hat, so lange vor Veränderungen zu schützen, bis ihr Scheitern es vernunftgemäß erscheinen lässt, die Theorie zurückzuweisen und nach einer neuen Theorie zu suchen, die mindestens über die explanatorische Kraft der zurückgewiesenen Theorie verfügt, aber nicht an denselben Sachverhalten in der Wirklichkeit scheitert.³⁷

Ein zweites Merkmal des Weges der Wissenschaft besteht darin, dass der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit, obwohl er jeweils aus einer bestimmten Weltanschauung historisch erwachsen ist, nicht als reine Konkretisierung des je immer schon Gewussten verstanden werden darf, sondern über transformative Kraft verfügt, grundlegende Elemente der vorwissenschaftlichen Weltanschauung, aus der er erwachsen ist, zu verändern. Eine wissenschaftliche Analyse weltanschaulich zentraler Annahmen kann also dazu führen, dass sie als nicht länger epistemologisch haltbar erkannt werden und aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnisse zurückgewiesen werden müssen. So hat die Wissenschaft beispielsweise dazu geführt, dass das geozentrische Weltbild heute nicht länger als plausibles Weltbild verstanden werden kann. Wissenschaftliche Zugänge zur Wirklichkeit stehen also immer mit ihren vorwissenschaftlichen

³⁶ DUHEM: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, 248 formulierte dies in Bezug auf physikalische Theorien wie folgt: „[D]er Physiker [kann] niemals eine isolierte Hypothese, sondern immer nur eine ganze Gruppe von Hypothesen der Kontrolle des Experimentes unterwerfen [...]. Wenn das Experiment mit seinen Voraussagen in Widerspruch steht, lehrt es ihn, dass wenigstens eine der Hypothesen, die diese Gruppe bilden, unzulässig ist und modifiziert werden muss.“ Quine generalisierte diese Einsicht in folgender Weise: „Unsere Sätze über die äußere Realität stehen dem Tribunal der Sinneserfahrung nicht einzeln gegenüber, sondern als ein zusammenhängendes Ganzes. Die Auswahl dessen, was geändert werden soll, wird nach einem verschwommenen Schema von Prioritäten getroffen.“ WILLARD V. O. QUINE: *Grundzüge der Logik*, Frankfurt am Main 1998: Suhrkamp, 19.

³⁷ Es scheint auch hier in Anbetracht der Wissenschaftsgeschichte keine notwendigen und hinreichenden Kriterien zu geben, wann genau es für einen Wissenschaftler vernunftgemäß ist, eine Theorie nicht länger zu verfolgen.

Weltanschauungen in systematischer Verbindung und können zu Weltanschauungstransformationen führen.

Ein drittes Merkmal besteht darin, dass wissenschaftliches Arbeiten unter dem Ideal des Fortschritts steht. Wissenschaftlicher Fortschritt ist dabei als das Bestreben der Entwicklung von Theorien mit immer größerer Erklärungskraft der in der Wirklichkeit beobachteten Prozesse zu verstehen. Dies geschieht im Gegensatz zur weit verbreiteten Annahme in der Regel nicht in der Form des linearen, kumulativen Ansammelns von mehr und mehr Wissen, sondern kann auch durch Perspektivwechsel geschehen, die dazu führen, dass man in einem *trial and error* Verfahren Theorien ändert und entwickelt und ihre Leistungsfähigkeit im Vergleich zu anderen Theorien überprüft.³⁸ Das Ideal des Fortschrittes richtet wissenschaftliche Tätigkeit auf das Entwickeln einer allumfassenden wissenschaftlichen Theorie, die den Bau der Wissenschaften als Ganzes, die Einzelwissenschaften und ihre Zusammenhänge, sowie die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens reflektiert und systematisch auf eine solche Weise begründet, dass dem Menschen eine optimale theoretische und praktische Orientierung in der Wirklichkeit ermöglicht wird.

2.6 Der Charakter der Wissenschaft

Der wissenschaftliche Zugriff zur Wirklichkeit hat sich kontingenterweise vor dem Hintergrund bereits bewährter vorwissenschaftlicher Weltanschauungen historisch entwickelt und ist eine unter bestimmten Idealen stehende Erfassung der Wirklichkeit, die sich durch größere Erfüllung dieser Ideale graduell, aber nicht kategorisch vom Alltagswissen unterscheidet, und durch seinen Beitrag zur Bewährung der sich auf ihn stützenden Weltanschauungen zu ihrer relativen Adäquatheit beiträgt. Die skizzierten Ideale des wissenschaftlichen Zuganges zur Wirklichkeit, die sich bewährt haben, lassen sich wie folgt zusammenfassen: Der

³⁸ Vgl. GIJSBERT VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction*, Frankfurt 2009: Peter Lang, 67: „[W]e have to conclude that the popular image of science as a linear-progressive affair, in which more and more blanks in our knowledge of reality are gradually filled in is incorrect. In practice, things in the scientific project turn out to go in much less of a straight line. The development of science in fact encounters numerous fault-lines, reversals, crises, chaotic situations and long-winded dead ends. It is without doubt the virtue of the newer philosophy of science that it has opened our eyes to this.“ Vgl. KARL POPPER: *Logik der Forschung*, Tübingen 1994: J.C.B. Mohr, 225: „Niemals setzt sich die Wissenschaft das Phantom zum Ziel, endgültige Antworten zu geben oder auch nur wahrscheinlich zu machen; sondern ihr Weg wird bestimmt durch ihre unendliche, aber keineswegs unlösbare Aufgabe, immer wieder neue, vertiefte und verallgemeinerte Fragen aufzufinden und die immer nur vorläufigen Antworten immer von neuen und immer strenger zu prüfen.“

wissenschaftliche Zugriff auf die Wirklichkeit versucht möglichst klare und eindeutige Formulierungen der aus dem Alltag entnommenen Beobachtungsaussagen, Prinzipien und Grundsätze zu erarbeiten, sie unter dem Vorzeichen der Einheit der Wirklichkeit verschiedenen Gegenstandsbereichen zuzuordnen, die in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen mit dem Ziel der Entwicklung möglichst umfassender, kohärenter, konsistenter, explanatorisch starker und mit dem Anspruch auf Wahrheit behafteter Theorien über diesen Gegenstandsbereich untersucht werden, um das Bestehen der ihnen korrespondierenden Sachverhalte auf eine Art und Weise zu erklären, die sich an der Wirklichkeit bewähren oder an ihr scheitern kann. Auf diese Weise trägt der wissenschaftliche Zugang zur Wirklichkeit zu einer größeren praktischen und theoretischen Orientierung des Menschen in der Wirklichkeit bei.

3. Theologie als wissenschaftlicher Zugang zur Wirklichkeit?

Obwohl sich christliche Theologie als methodisch geleitetes und strukturiertes Unterfangen bereits im zwölften Jahrhundert an der Universität etablierte³⁹, ist ihr wissenschaftstheoretischer Status in der gegenwärtigen Diskussion umstritten und wird sowohl aus wissenschaftstheoretischen Gründen als auch aus der Perspektive einer naturalistisch-atheistischen Philosophie angezweifelt.⁴⁰

Der Gegenstandsbereich der christlichen Theologie ist ihrem eigenen Anspruch nach das Ganze der Wirklichkeit aus der Perspektive des christlichen Glaubens. Dieser nimmt an, dass Gott existiert, die Welt auf ein Ziel hin erschaffen hat und sich den Menschen in der Geschichte in Jesus Christus offenbart hat.⁴¹ Christliche Theologie wird daher notwendigerweise immer mit dem

³⁹ Vgl. BRUNO NIEDERBACHER; GERHARD LEIBOD (Hg.): *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster: Aschendorff, 5: „Obwohl die Theologen von Anfang an die Eigenart ihrer Tätigkeit analysieren, wird die Theologie als ein methodisch vorgehendes, in sich gegliedertes Unternehmen erst seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bedacht. In dieser Zeit erhält sie auch den festen Namen, den sie noch heute trägt.“

⁴⁰ Vgl. KLAUS DICKE: „Zur Zukunft der Theologie aus Sicht einer Universitätsleitung“, in: Gerhard Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg 2017: Herder, 118–131, hier: 122: „Dass die Theologie einen festen Platz im Kanon der Wissenschaften hat, ist heute weder in der Gesellschaft noch in der Universität unumstrittener Konsens.“

⁴¹ Vgl. PETER KNAUER: „Ist Theologie eine Wissenschaft?“, in: *Theologie und Philosophie* 93 (2018), 81–96, hier: 81: „Gegenstand christlicher Theologie ist die christliche Botschaft. Diese beansprucht, „Wort Gottes“ zu sein, und lädt zum Glauben an dieses Wort als die

Anspruch betrieben werden müssen, dass sie auf die Entwicklung allumfassender wissenschaftlicher Theorien ausgerichtet ist, auch wenn nicht jede der theologischen Disziplinen explizit diesem Zweck gewidmet ist.⁴² In der Theologie und ihren Disziplinen lässt sich vielmehr ein enormer Methodenpluralismus beobachten, der sich dadurch begründet, dass die Theologie als Wissenschaft vom Ganzen der Wirklichkeit nicht nur die Einheit der Wirklichkeit vor Augen hat, sondern auch einzelne Gegenstandsbereiche, wie beispielsweise die Geschichte, die Exegese, die Sozialwissenschaften, die Ethik und die Liturgie, umfasst und in ihrer Relation zu den jeweils anderen Disziplinen und dem Ganzen christlicher Weltanschauung untersucht.⁴³

Die christliche und universitär verankerte Theologie steht dabei vor zwei Erwartungen, die an sie herangetragen werden. Aus kirchlicher Sicht wird von der Theologie erwartet, dass sie im Dienst der Kirche und somit auch im Dienst der Missionierung die Plausibilität des christlichen Glaubens unter den Vorzeichen der modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse begründet und zeigt, dass Glaube

wahre Weise, an Gott zu glauben, ein. Die christliche Botschaft ist kein Sammelsurium, sondern alle ihre Aussagen entfalten nichts anderes als das eine Grundgeheimnis der Gemeinschaft mit Gott.“

⁴² Vgl. KLAUS MÜLLER: „Gott-Rede als Teil der Universitas. Christliche Theologie als akademische Disziplin“, in: C. P. Sajak/R. Ceylan (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden 2017: Springer VS, 7–29, hier: 8: „Die christliche Theologie musste sich schon in der Frühzeit ihres Auftretens ihren Platz im Ensemble ernstzunehmender Welt- und Selbstbeschreibungen des Menschen und damit der Wissenschaften erkämpfen. Und sie tat das dadurch, dass sie für sich in Anspruch nahm, in ihren Diskursen nicht einfach von Ethik, Politik und Poesie zu handeln (das alles auch), sondern Erkenntnis von Welt, Leben und Wirklichkeit im Ganzen zu sein.“ Vgl. auch KLAUS UNTERBURGER: „Die Akademisierung der christlichen Theologie“, in: Rauf Ceylan/C. P. Sajak (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden 2017: Springer VS, 45–67, hier: 45: ‚Hochreligionen‘, Religionen in Hochkulturen, die sich auf Schriftlichkeit gründen, entwickeln in mehr oder weniger expliziter Weise auch den Anspruch einer vernünftigen Gesamtdeutung der Wirklichkeit. Theologien sind so der Versuch der vernünftigen Gottesrede; das religiöse Wissen und die vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit sollen in ihnen vermittelt werden. Theologien helfen so, die Religionen zu begreifen, die Wirklichkeit religiös zu deuten und Religion und Vernunft produktiv zu vermitteln.“

⁴³ Vgl. DICKE: „Zur Zukunft der Theologie aus Sicht einer Universitätsleitung“, 123: „Erstens ist die Theologie in sich methodenplural strukturiert. Historische und hermeneutische Methoden in ihrer ganzen Vielfalt, der Methodenkanon philosophischer Argumentation in seiner gesamten Breite, soziologische Methoden bis hin zur empirischen Sozialforschung sind für das Fach erstens unverzichtbar und zweitens fachlich – und übrigens auch sprachlich – integriert. Die Theologie ist in sich interdisziplinär, und dies in jahrhundertelanger Übung.“

und Vernunft auf die eine und selbe Wahrheit gerichtet sind.⁴⁴ Nur durch den ständigen interdisziplinären Dialog mit den Geistes- und Naturwissenschaften kann die christliche Theologie dieser Erwartung gerecht werden und dazu beitragen, dass das in der göttlichen Offenbarung Erkannte auch heute noch als Fundament einer belastbaren Weltanschauung dienen kann und Christsein der theoretischen und praktischen Vernunft nicht widerspricht.⁴⁵ Aus gesellschaftlicher Perspektive wird erwartet, dass die universitäre Theologie dazu beiträgt, dass sich der christliche Glaube als eine unter mehreren historisch gewachsenen Weltanschauungen verstehen kann, die zumindest aus der Außenperspektive als historisch kontingente Religionsgemeinschaft betrachtet werden kann.⁴⁶

Eine notwendige Bedingung der Wissenschaftlichkeit der Theologie in Anbetracht sowohl des tradierten Verständnisses der Theologie als auch in Anbetracht

⁴⁴ Vgl. FRIEDRICH BECHINA: „Universitäre Theologie im Spannungsfeld kirchlicher und gesellschaftlicher Erwartungen heute“, in: G. Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg 2017: Herder, 41–106, hier: 66: „Bei allem Bemühen der Kirche um gesellschaftliche Relevanz, um fruchtbare Zusammenarbeit mit Staatswesen und Zivilgesellschaft und – wie gezeigt wurde – auch um gemeinsame hochschulrechtliche Standpunkte mit dem Konkordatspartner darf nicht vergessen und verschwiegen werden, dass das eigentliche Ziel der Kirche ein übernatürliches ist und bleiben muss.“ Vgl. PAUL WEHRLE: „Theologie – eine Investition in die gesellschaftliche Zukunft“, in: Gerhard Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg 2017: Herder, 25–40, hier: 27: „Christliche Theologie hat demnach den Auftrag, das im göttlichen Offenbarungshandeln Erfahrene und Erkannte weiter zu sagen, zu bewahren und immer tiefer zu erfassen. Ihre Traditionsbezogenheit ist in erster Linie eine Verpflichtung, den Prozess der Weitergabe des christlichen Glaubens im Leben der Kirche zu unterstützen, zu begleiten und zu reflektieren.“

⁴⁵ Vgl. KNAUER: „Ist Theologie eine Wissenschaft?“, 88: „Zum Wesen der Theologie als Wissenschaft gehört es, im Gespräch mit allen Wissenschaften zu stehen und ihre eventuellen Einwände ernst zu nehmen; ja sie verdankt ihren eigenen Wissenschaftscharakter diesem Gespräch. Zur Ermöglichung dieses Gesprächs ist es wünschenswert, dass Theologie am Ort der anderen Wissenschaften, nämlich an Universitäten, gelehrt wird.“

⁴⁶ Vgl. Wissenschaftsrat: „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologie und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“ (2010), online unter: <https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (Abgerufen am: 25.05.2018), 57: „Die Integration der Theologien stellt sicher, dass die Gläubigen ihre faktisch gelebten Bekenntnisse im Bewusstsein artikulieren, von außen auch als historisch kontingent betrachtet werden zu können. Sie konfrontiert die Religionsgemeinschaften mit der Aufgabe, ihren Glauben unter sich wandelnden Wissensbedingungen und -horizonten immer neu auslegen zu müssen. Dies kann am besten unter den an Universitäten geregelten Bedingungen wissenschaftlicher Kommunikation und Erkenntnisproduktion gelingen. Damit beugen Staat und Gesellschaft auch Tendenzen zur Vereinseitigung und Fundamentalisierung von religiösen Standpunkten vor.“ Vgl. auch PETER STROHSCHNEIDER: „Theologien und religionsbezogene Wissenschaften an der Universität. Die Empfehlungen des Wissenschaftsrates“, in: Gerhard Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg 2017: Herder, 109–117.

der systematischen Ausrichtung theologischer Reflexionen besteht darin, dass Theologie den Anspruch erhebt, eine Wirklichkeitswissenschaft in dem Sinne zu sein, dass sie wahre Aussagen über die Wirklichkeit formuliert und sich daher nicht in hermeneutischen Reflexionen über die Genese theologischer Sätze und ihres semiotischen Verweisungscharakters erschöpfen kann. Sie hat im normativen Diskurs nicht nur die Gründe vorzutragen, die vor dem Forum der Vernunft für die Wahrheit ihrer Sätze sprechen, sondern auch jeder kritischen Anfrage Rede und Antwort zu stehen.⁴⁷ Ohne diesen Anspruch an die Theologie scheint sich kein Demarkationskriterium zwischen kulturwissenschaftlichen und religionswissenschaftlichen Diskursen formulieren zu lassen. Die zentrale Frage der nachfolgenden Beiträge besteht daher darin, ob sich christliche Theologie als auf das Ganze der Wirklichkeit und mit dem Anspruch auf Wahrheit behaftete Tätigkeit verstehen lässt, die den Merkmalen des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit genügt und als unerlässlicher Teil einer christlichen Weltanschauung zur gelingenden theoretischen und praktischen Orientierung des Menschen in der Wirklichkeit beiträgt.

4. Struktur und Inhalt der vorliegenden Beiträge

Zu diesem Zweck bietet der vorliegende Band sowohl einen historisch-systematischen als auch einen analytisch-systematischen Teil. Während der historisch-systematische Teil primär geschichtliche Positionen zur Wissenschaftlichkeit der Theologie, ihre Entwicklung und Rechtfertigung nachzeichnet und auf Relevanz für die gegenwärtig geführte wissenschaftstheoretische Debatte zum Status der Theologie als Wissenschaft überprüft, konzentriert sich der analytisch-systematische Teil primär auf die gegenwärtigen in der Philosophie und Theologie aufgeworfenen Probleme einer Theologie als Wissenschaft und entwickelt unter Einbezug der neuesten wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse plausible Modelle einer wissenschaftlichen Theologie.

⁴⁷ Vgl. MÜLLER: „Gott-Rede als Teil der Universitas“, 13: „Es geht präzise um die Frage, ob der Anspruch der Theologie genuin kognitiv geladen und im öffentlich-wissenschaftlichen Diskurs satisfaktionsfähig ist. [...] Der Ausweis dieser Legitimität entspringt [...] einer Prüfung des Erkenntnisanspruchs mit dem Instrumentar autonomer Vernunft. Das heißt: Diese wissenschaftstheoretische Grundfrage ist in der Instanz der Philosophie auszutragen.“

4.1 Historisch-systematische Beiträge

Die historisch-systematische Sektion wird mit einem Beitrag über das Verständnis der Theologie als Wissenschaft bei Johannes Duns Scotus eröffnet. In *Präferenzen und Systemöffnungen in der theologischen Wissenschaftslehre bei Johannes Duns Scotus (nach dem Prolog zur Ordinatio)* analysiert **Michael Stickelbroeck** die Auswirkungen des scotischen Verständnisses über den Zusammenhang von Philosophie und Offenbarung auf die Möglichkeit einer Theologie als Wissenschaft. Nachdem Stickelbroeck das Offenbarungsverständnis im Werk des doctor subtilis herausgearbeitet hat, wendet er sich der Analyse der für die scotische Ontologie zentralen Begriffe des ens in quantum ens und des ens infinitum zu und unterscheidet basierend auf Scotus' aristotelischem Verständnis des Wesens einer Wissenschaft drei Möglichkeiten, den Begriff der Theologie als Wissenschaft zu bestimmen: theologia in se, theologia dei und theologia in nobis. Die für uns mögliche theologia in nobis basiert auf der gläubigen Annahme der Offenbarung Gottes, die aber ohne die Absicherung einer durch die Philosophie entwickelten ontologischen Demonstration der Existenz Gottes und einer philosophischen Klärung des Gottesbegriffs als Begriff des ens infinitum notwendigerweise unvollständig bleibt und daher das praktische Ziel der Theologie, das Stickelbroeck unter Bezug auf Scotus darin verortet, Gott um seiner selbst willen zu lieben, nicht erfüllen kann. Stickelbroeck endet mit einer Analyse der Aktualität und Relevanz der scotischen Theologie für die gegenwärtigen Debatten der systematischen Theologie und argumentiert dafür, dass eine postmetaphysische Theologie, wie sie beispielsweise bei Heidegger und Marion zu finden ist, keine relevante theologische Option ist, da mit dem Verzicht auf Ontologie auch der Gottesgedanke als ens infinitum, und damit die Grundlage der Theologie, dahinfällt.

Ruben Schneider beginnt seinen Beitrag *Struktural-systematische Theologie: Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende* mit einer Analyse zentraler Themen der (neu)scholastischen natürlichen Theologie und ihrer Auffassung über die Möglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis, wie sie beispielsweise bei Suárez verhandelt worden ist. Er argumentiert dafür, dass bereits in der (Neu)Scholastik systematische Vorläufer der im Werk Immanuel Kants dann deutlicher zu Tage tretenden transzendentalen Wende identifiziert werden können, der zufolge unsere Erkenntnis der Wirklichkeit je immer schon eine durch unsere transzendente Konstitution vermittelte ist, und daher niemals eine direkte und unmittelbare Erkenntnis der bewusstsensunabhängigen Wirklichkeit sein kann. Im Anschluss daran greift Schneider die häufig in der theologischen Diskussion zu findende Dichotomie von objektivistischer Metaphysik und transzendentalen Idealismus auf und argumentiert dafür, dass weder eine objektivistische Metaphysik, der zufolge wir eine

bewusstseinsunabhängige, außersprachliche Wirklichkeit erkennen können, noch ein transzendentaler Idealismus die sie jeweils konfrontierenden Aporien erfolgreich umschiffen kann. Vor diesem Hintergrund entwickelt Schneider unter Rekurs auf die linguistische Wende in der Philosophie und unter Einbezug der von Puntel vorgeschlagenen struktural-systematischen Philosophie Grundlinien einer struktural-systematischen Theologie als Wissenschaft, der zufolge Sprache und Wirklichkeit als die je immer schon verwobend aufeinander verweisenden Pole des einen im Sinne des Panentheismus verstandenem allumfassenden Seins ausgedeutet werden: Als theoriebildende Subjekte befinden wir uns, so Schneider, immer schon in einer sprachlich strukturierten holistischen Dimension, welche das Sein als solches und im Ganzen ist, und können uns dieser sich in unseren Theorien zur Sprache bringenden Wirklichkeit auch immer durch je adäquatere Theorien der absolut-notwendigen Seinsdimension und ihres Bezugs zum kontingent Seienden annähern.

In seinem Beitrag *Hegel, Whitehead und die Wissenschaftlichkeit der Theologie* untersucht **Stascha Rohmer** zentrale von Leibniz beeinflusste Elemente der von Hegel und Whitehead vorgelegten philosophischen Systeme auf ihr Vermögen hin, Theologie und Wissenschaft auf dem Boden der Philosophie zusammenzuführen. Nach einer Analyse der Hegelschen These über die Wirklichkeit als Erkenntnisprozess des absoluten Geistes und der sekundierenden These, dass der Geist als Grundlage aller Wirklichkeit auf menschliche Subjekte als Vermittler angewiesen ist, zeigt Rohmer wie im System Hegels Gott als Erkenntnisgegenstand der Wissenschaft verstanden werden kann: nämlich insofern Gott sich in der Wissenschaft selbst erkennt und diese Erkenntnis das immanente Ziel aller Wissenschaft ist. Der Übergang zu Whitehead wird durch die Analyse des Konflikts zwischen Junghegelianern und Althegeleianern anhand einer Analyse der naturalistischen und spiritualistischen Interpretation der Hegelschen Dialektik eingeleitet. Gegen eine naturalistische Interpretation Hegels argumentiert Rohmer unter Bezug auf die Rolle des Informationsbegriffs in der modernen Physik, dass erkennbare objektive Realität immer nur in Beziehung auf ein erkennendes Subjekt existiert. Da es aber auch schon vor der Existenz des Menschen als Wirklichkeit erkennendes Subjekt eine objektive Realität gegeben hat, wird dadurch die für die Philosophie Whiteheads zentrale panpsychistische Annahme plausibilisiert, dass es Formen basaler Erkenntnis auch außerhalb des dem Menschen eigenen Selbstbewusstseins gibt. Rohmer endet mit einer Analyse des prozessphilosophischen Gottesbegriffs Whiteheads und arbeitet die Gemeinsamkeiten der Konzeption Hegels mit derjenigen Whiteheads für eine Theologie als Wissenschaft heraus und zeigt, warum beide Denker gerade in der heutigen Zeit unerlässliche Gesprächspartner sind.

Klaus Müller führt die von Rohmer angerissene Analyse der Bedeutung des Idealismus für eine vernunft- und damit wissenschaftskonforme Theologie in

seinem Beitrag *Idealistisches Apriori. Zur Denkform-Frage christlicher Theologie* aus anderer Perspektive fort. Nachdem Müller zunächst die Position des Wissenschaftsrats zur Rolle der Theologie an den deutschen Hochschulen untersucht und zu dem Schluss kommt, dass aus Sicht des Wissenschaftsrats Theologie als Katalysator kritischer Reflexivität wissenschaftlicher Welt- und Selbstbeschreibung fungiert, argumentiert er im Anschluss daran für den von der Religionswissenschaft unabhängigen intrinsischen Wert der Theologie, bevor er sich der Analyse zentraler Probleme einer theologischen Gottesrede zuwendet, die Gott als außerhalb der Welt existierende Person versteht, die nach Belieben in das Geschehen der Welt wunderwirkend eingreifen kann. Diesem Modell eines personalen Theismus setzt Müller einen panentheistischen Idealismus entgegen, dessen systematische Motive und Einsichten Müller auch im Denken Ratzingers/Benedikts XVI. aufspürt. Im Gegensatz zu Ratzinger/Benedikt XVI. argumentiert Müller abschließend für eine zentrale Rolle des selbstbewussten Subjekts für die Rechtfertigung einer Theologie als Wissenschaft.

4.2 Analytisch-systematische Beiträge

Benedikt Paul Göckes Beitrag *Katholische Theologie als Wissenschaft? Einwände und die Agenda der analytischen Theologie* leiten den primär analytisch-systematischen Teil der Diskussion ein. Göcke gibt einen Überblick über die zentralen Fragen und Themen der gegenwärtigen systematischen Diskussion der Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie. In einem ersten Schritt argumentiert er, dass die Frage nach der Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie aus wissenschaftstheoretischer Perspektive im Kern die Frage nach der Wissenschaftlichkeit von Dogmatik und Fundamentaltheologie sei. In einem zweiten Schritt analysiert er den Begriff der Wissenschaft, insofern er für die Debatte der Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie relevant ist und gibt einen systematischen Überblick über die diskutierten Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie, die sich vor allem auf das Handeln Gottes in der Welt, auf die Historizität christlichen Glaubens und wissenschaftstheoretische Einwände gegen Methodik und Rechtfertigung in der Theologie konzentrieren. Basierend auf diesem Einblick wird in einem vierten Schritt die Agenda, vor der die katholische Theologie steht, analysiert. Göcke argumentiert, dass die Methodik der analytischen Theologie besonders geeignet ist, um in der gegenwärtigen Diskussion die Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie gegenüber ihren Einwänden zu rechtfertigen.

Uwe Meixner legt in seinem Beitrag *Eine Theorie des Handelns Gottes* nach der Analyse eines philosophisch adäquaten Handlungsbegriffs dar, worin das

Handeln Gottes, wenn er denn handelt, besteht. Meixner argumentiert für die These, dass Gott nicht nur existiert, sondern in der Welt im primären und vollen Sinn handelt. Gottes Existenz und sein Handeln werden dabei wie folgt verstanden: Gott existiert genau dann, wenn für ein Y gilt: Gott will Y bewirken und Gott bewirkt Y, in eins mit diesem Wollen, auch wirklich, und zwar als einzige, rein unmittelbare, erste und freie Ursache von Y. Da laut Meixner ein adäquater Handlungsbegriff impliziert, dass das Bewirkte immer ein durch das Bewirken ins Sein gesetztes Ereignis ist und die aktuelle Welt als kontingenterweise existierende maximal konsistente Menge an Ereignissen verstanden werden kann, folgt, basierend auf der Annahme, dass alles, was geschieht, eine hinreichende Ursache für sein Geschehen hat, die Wahrheit der These, dass die Existenz der Welt von Gott bewirkt wird. Nach der Klärung der Existenz und des Handelns Gottes in der Welt argumentiert Meixner, dass die von ihm elaborierte metaphysische Theorie über das Handeln Gottes zwar im Widerspruch zur Metaphysik des Naturalismus, aber nicht im Widerspruch zu den Naturwissenschaften steht.

In seinem Artikel *Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen* untersucht **Holm Tetens** nach einer Klärung des methodischen Atheismus und einer Analyse prima facie verschiedener Auffassungen darüber, was Sinn und Zweck der Arbeit der Theologin und des Theologen ist, die wissenschaftstheoretische Konstitution der Theologie. Diese verankert Tetens in Anschluss an Pannenberg und Jüngel in der regelgeleiteten Reflexion von Gotteserkenntnis, Gottesglaube und Gottesbewusstsein als Metaerfahrungen mit und von den Möglichkeiten der Welt- und Selbsterfahrung. Theologie in diesem Sinne ist für Tetens daher ohne Zweifel eine Wissenschaft, die die Konsequenzen religiösen Glaubens und theistischer Überzeugungen für unsere Selbst- und Welterfahrung in Form inferentieller Schlüsse expliziert. Aus diesem Grunde müssen Theologen nicht nur keine methodischen Atheisten sein, sie sollten es aufgrund des von Tetens gerechtfertigten Begriffs der Theologie als Wissenschaft auch gar nicht versuchen. Vielmehr besteht die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft darin, die Plausibilität und Adäquatheit unseres Welt- und Selbstverständnisses unter theistischen Prämissen als Herausforderung an den Atheismus zu formulieren.

Christian Tapp untersucht in seinem Beitrag *Wissenschaftliche Theologie: Anforderungen und Grundlinien eines theorie-orientierten Modells* unter Bezug auf die Arbeiten von Weingartner und Morscher vor dem Hintergrund der in jüngster Zeit diskutierten Einwände gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie zunächst verschiedene wissenschaftstheoretische Kriterien, die von einer wissenschaftlichen Theologie erfüllt sein müssen. Im Anschluss daran entwickelt Tapp unter Bezug auf die analysierten Kriterien wie der Revidierbarkeit, der Adäquatheit theologischer Theorien gegenüber der Datenbasis, des

Wahrheitsbezuges und der metaphysischen Integrationsleistung theologischer Theorien ein theorie-orientiertes Modell der Theologie (TOM), das sowohl die durch die wissenschaftstheoretischen Einwände evozierten Probleme aufheben kann als auch die Theologie vor nicht-triviale Aufgaben stellt. Dem Modell folgend ist das entscheidende Kennzeichen des modernen Wissenschaftsbegriffs durch die vielfältigen Bezüge und Wechselwirkungen zwischen einer Datenbasis und Prozessen der Theoriebildung zur rationalen Erklärung der Datenbasis gegeben. Tapp argumentiert dafür, dass zur theologischen Datenbasis nicht nur Sätze der Bibel, sondern beispielsweise auch die kirchliche Tradition, philosophische Argumente und, unter bestimmten Bedingungen, auch subjektive Erfahrungen gehören. Tapp charakterisiert den Wissenschaftscharakter der Theologie als das Entwickeln theologischer, den Kriterien der Wissenschaftlichkeit genügender, Theoriebildung, die analog auch in den Naturwissenschaften zu beobachten ist.

Seinen Artikel *Theologie – Weisheit – Wissenschaft. Ein Vorschlag* beginnt **Thomas Schärfl** mit einer Analyse des Zusammenhanges von Wissenschaft auf der einen und der menschlichen Lebenswelt mit ihrem Alltagswissen auf der anderen Seite, bevor er grundlegende Kriterien wissenschaftlicher Weltzugänge reflektiert, die sich dadurch auszeichnen, dass die in ihnen zu findenden Aussagen mindestens rational angreifbar wie verteidigbar sein müssen. Basierend auf diesen Kriterien analysiert Schärfl als nächstes den oft zur Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften herangezogenen Unterschied zwischen dem hermeneutischen Verstehen singulärer Ereignisse und dem unter Gesetzen stehenden Erklären des Weltgeschehens. Schärfl argumentiert, dass diese Dichotomie kaum aufrecht zu erhalten ist und plädiert dafür, das Charakteristikum wissenschaftlicher Tätigkeit als das Erklären anhand rationaler Standards aufzufassen. In einem nächsten Schritt zeigt Schärfl, dass dieser Auffassung folgend Theologie als Wissenschaft ohne Weiteres möglich ist und kein systematisch gravierender Unterschied ihres wissenschaftstheoretischen Line-Ups zu dem der naturwissenschaftlichen Forschung besteht. Unter Zuhilfenahme der gegenwärtig in der analytischen Metaphysik unter anderem von David Chalmers entwickelten Modelle über Struktur und Aufbau der Wirklichkeit und ihrer sprachlichen Abbildung entwirft Schärfl ein Modell der Theologie als Wissenschaft und endet mit einigen Überlegungen zur Weisheit und Liebe als Charakteristikum des wissenschaftlichen Treibens im Allgemeinen und als *movens* der Theologie im Besonderen.

Dominikus Kraschl untersucht in seinem Beitrag *Christliche Theologie als paradigmatische Wissenschaft. Ein Plädoyer in wissenschaftstheoretischer Perspektive* den Anspruch der christlichen Theologie auf Wissenschaftlichkeit im Rahmen des in der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie unter Anlehnung an

Kuhn, Lakatos und Laudan entwickelten Modells einer Wissenschaft als Forschungsprogramm. Nach einer Analyse zentraler Merkmale dieses paradigmengestützten Wissenschaftsverständnisses und des systematisch-hermeneutischen Zusammenhangs zwischen der Theoriebeladenheit wissenschaftlicher Daten und wissenschaftlicher Theorien analysiert Kraschl den Begriff der Weltanschauung und seinen Zusammenhang mit der Metaphysik, der Religion und der Theologie, bevor er anhand des Gegenstandsbereiches, der Methoden und des Zieles christlicher Theologie ein wissenschaftstheoretisches Modell christlicher Theologie als paradigmengestützter Wissenschaft skizziert. Kraschl kommt zu dem Schluss, dass basierend auf dem von ihm elaborierten Modell der Theologie als Wissenschaft die oft vorgetragene, aber selten substantiierte Grundsatzkritik an der Wissenschaftlichkeit der Theologie schlicht ins Leere läuft.

In ihrem Beitrag „*Gott*“ als theoretischer Term? geht **Christina Schneider** zunächst der Frage nach, auf welche Art und Weise das Wort „Gott“ interpretiert werden kann. Schneider argumentiert, dass „Gott“ im christlichen Kontext mindestens als „Gott der Philosophen“, „Gott Abrahams“ und als „vortheoretischer Gottesbegriff“ verstanden werden kann. Basierend auf den verschiedenen Interpretationen von „Gott“ untersucht Schneider zwei prominente, in der Wissenschaftstheorie diskutierte Theorie-Ideale sowie die Rolle der zur Bestätigung der jeweiligen Theorien herangezogenen Daten. Nach einer kritischen Analyse des deduktiv-nomologischen Theorie-Ideals, wie es beispielsweise im logischen Positivismus Verwendung gefunden hat, wendet sie sich der Analyse des kohärentistischen Theorieideals zu, dem zufolge das Bild einer strikten Trennung von empirisch unschuldigen Daten und axiomatisierten Theorien durch das Bild einer engeren wissenschaftstheoretischen Verwobenheit von Theorien und Daten ersetzt werden sollte. Schneider argumentiert dafür, dass der Theologie als theoretischer Unternehmung, die den vortheoretischen Gottesbegriff, wie er in der Rede von Religionsgemeinschaften verwendet wird, im Rahmen eines kohärentistischen Theorie-Ideals, wie es cum grano salis bei Pannenberg, Whitehead und Puntel diskutiert wird, nur schwerlich die Wissenschaftlichkeit abzuspüren ist. Schneider endet mit einer Analyse der Probleme, die sich vor diesem Hintergrund für eine wissenschaftliche Theologie in Bezug auf die Bestimmung und Existenz der für sie relevanten Daten ergibt.

Christoph Krauß analysiert in seinem Beitrag *Theologische Ethik als Wissenschaft zur Untersuchung von Gut und Böse?* sowohl den wissenschaftstheoretischen Status der zur Theologie gehörenden Disziplin der Theologischen Ethik als auch die Relevanz theologischer Ethik zum einen für den gesellschaftlichen Diskurs im Allgemeinen und zum anderen in ihrer Beziehung zu den Naturwissenschaften und der durch sie entwickelten Technologien. Krauß argumentiert, dass Theologische Ethik als interdisziplinär arbeitende Integrationswissenschaft zu verstehen ist, welche die Erkenntnisse anderer Wissenschaften biblisch fundiert

und personalistisch-dynamisch aufgreift und somit als rationaler Gesprächspartner im gesellschaftlichen Diskurs an der Lösung moralischer Konflikte mitarbeitet und auf diesem Weg einen Beitrag zur Wissenschaftlichkeit der Theologie als solcher leisten kann.

Im letzten Beitrag des vorliegenden Bandes, *Wenn Theologie Wissenschaft ist. Einige Anschlussfragen*, unterscheidet **Ludger Jansen** zunächst zwischen Verkündigungstheologie und Universitätstheologie und wendet sich dann der Frage zu, als welche Art von Wissenschaft Verkündigungstheologie und Universitätstheologie verstanden werden können. In negativer Hinsicht argumentiert Jansen dafür, dass Theologie nur in eingeschränkter Sicht als eine kumulative Wissenschaft verstanden werden kann, da es im Gegensatz zum oft von den modernen Naturwissenschaften gezeichnetem Bild im Falle der Universitätstheologie nicht klar sei, ob es beispielsweise in der Geschichte der Theologie einen Erkenntnisfortschritt in Bezug auf Existenz und Wesen Gottes gegeben habe. In positiver Hinsicht argumentiert Jansen dafür, dass Theologie als transdisziplinäres Unternehmen verstanden werden sollte, dass sowohl nach wissenschaftlich reflektiertem Wissen strebt als auch, analog zu den anderen universitären Fächern, auf die Ausübung gesellschaftlich relevanter Berufe durch qualifizierte Abschlüsse vorbereitet. Jansen endet mit einem Argument dafür, dass die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin weder notwendig noch hinreichend für ihre Integration an der institutionellen Universität ist.

Der vorliegende Band ist im Rahmen der von der DFG geförderten Emmy Noether-Nachwuchsgruppe „Theologie als Wissenschaft?“ entstanden. Ich danke meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die tatkräftige Unterstützung. Mein besonderer Dank geht an Max Brunner, Elisabeth Petersen und Xenia Dzambo für die Formatierung und die Erstellung des Registers.

Verwendete Literatur

- AERTS, Diederick, et al.: *World Views. From Fragmentation to Integration*, Brussels 1994: VUB Press.
- ALSTON, William: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, London 1991: Cornell University Press.
- APOSTEL, Leo/VAN DER VEKEN, Jan: *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, Kapellen 1991: DNB/Pelckmans.

- BECHINA, Friedrich: „Universitäre Theologie im Spannungsfeld kirchlicher und gesellschaftlicher Erwartungen heute“, in: G. Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg 2017: Herder, 41–106.
- BRANDOM, Robert: „Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell's Empiricism“, in: J. Boros (Hg.): *Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World*, Pécs 2005: Brambauer.
- DAVIDSON, Donald: „Truth and Meaning“, in: *Synthese* 17/3 (1967), 304–323.
- DICKE, Klaus: „Zur Zukunft der Theologie aus Sicht einer Universitätsleitung“, in: Gerhard Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg 2017: Herder, 118–131.
- DUHEM, Pierre: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, Hamburg 1998: Meiner.
- GADAMER, Hans-Georg: „Hermeneutik und Historismus“, in: *Philosophische Rundschau* 9/241-276 (1962).
- GATZEMEIER, Matthias: *Theologie als Wissenschaft? Band 2. Wissenschafts- und Institutionenkritik*, Stuttgart 1975: frommann-holzboog.
- GODFREY-SMITH, Peter: *Theory and Reality. An Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago 2003: University of Chicago Press.
- GOODMAN, Nelson: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis 1976: Hackett Publishing Company.
- HOYNINGEN-HUENE, Paul: *Systematicity. The Nature of Science*, Oxford 2013: Oxford University Press.
- HÜBNER, Kurt: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. 1978: Karl Alber.
- HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, hg. von Walter Biemel (Husserliana IV), Haag 1954: Martinus Nijhoff.
- KNAUER, Peter: „Ist Theologie eine Wissenschaft?“, in: *Theologie und Philosophie* 93 (2018), 81–96.
- KOSSO, Peter: *Reading the Book of Nature. An Introduction to the Philosophy of Science*, Cambridge 1992: Cambridge University Press.
- KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970: Chicago University Press.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Die Wege des Idealismus*, Paderborn 2006: Mentis.
- LAKATOS, Imre: „History of Science and Its Rational Reconstructions“, in: *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1970, 91–136.
- MCDOWELL, John: *Geist und Welt*, Paderborn 1998: Schöningh.
- MCGINN, Marie: „The Third Dogma of Empiricism“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society New Series* 82 (1981-1982), 89–101.
- MÜLLER, Klaus: „Gott-Rede als Teil der Universitas. Christliche Theologie als akademische Disziplin“, in: C. P. Sajak/R. Ceylan (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden 2017: Springer VS, 7–29.

Einleitung

- MÜLLER, Klaus: „Wahrheit“, in: C. Büchner/G. Spallek (Hg.): *Auf den Punkt gebracht. Grundbegriffe der Theologie*, Ostfildern 2017: Gründewald, 261–272.
- NAUGLE, David K.: *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids, Michigan 2002: B. Eerdmans Publishing.
- NIEDERBACHER, Bruno; LEIBOD, Gerhard (Hg.): *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster: Aschendorff.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987: Suhrkamp.
- POPPER, Karl: *Logik der Forschung*, Tübingen 1994: J.C.B. Mohr.
- POSER, Hans: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2012: Reclam.
- PUNTEL, Lorenz. B.: „Wahrheit“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Band 6*, München 1974, 1649–1668.
- QUANTE, Michael: „Zurück zur verzauberten Natur – ohne konstruktive Philosophie? McDowells Naturbegriff in ‚Mind and World‘“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48/6 (2000), 953–965.
- QUINE, Willard v. O.: *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts 1960: MIT Press.
- QUINE, Willard v. O.: *Grundzüge der Logik*, Frankfurt am Main 1998: Suhrkamp.
- RAPP, Christof: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016: C.H. Beck.
- RUNZO, Joseph: „The radical conceptualization of perceptual experience“, in: *American Philosophical Quarterly* 19/3 (1982), 205–216.
- SCHURZ, Gerhard: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Darmstadt 2014: WBG.
- SINDERMANN, Anna: *Analogie und Gotteserfahrung. Alstons Konzeption der Analogie zwischen religiöser Erfahrung und sinnlicher Wahrnehmung*, Münster 2012: Lit.
- STROHSCHNEIDER, Peter: „Theologien und religionsbezogene Wissenschaften an der Universität. Die Empfehlungen des Wissenschaftsrates“, in: Gerhard Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg 2017: Herder, 109–117.
- TETENS, Holm: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, München 2013: C.H. Beck.
- UNTERBURGER, Klaus: „Die Akademisierung der christlichen Theologie“, in: Rauf Ceylan/C. P. Sajak (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden 2017: Springer VS, 45–67.
- VAN DEN BRINK, Gijsbert: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction*, Frankfurt 2009: Peter Lang.
- VIDAL, Clément: „Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison“, in: *Metaphilosophy* 43 (2012), 306–347.
- WEHRLE, Paul: „Theologie – eine Investition in die gesellschaftliche Zukunft“, in: Gerhard Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg 2017: Herder, 25–40.
- WILTSCHKE, Harald A.: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Göttingen 2013: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wissenschaftsrat: „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologie und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“. Online, letzter (2010), online unter: <https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (Abgerufen am: 25.05.2018).

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophical Investigations*, Oxford 1986: Basil Blackwell.

Historisch-systematischer Teil

Michael Stichelbroeck

Präferenzen und Systemöffnungen in der theologischen Wissenschaftslehre bei Johannes Duns Scotus (nach dem Prolog zur *Ordinatio*)

1. Der historische Kontext: Überwindung des Nezessitarismus der „philosophi“

Es war eine radikale Aristotelesinterpretation, die man in 219 Thesen, in denen sich u.a. ein averroistischer Nezessitarismus ausdrückt, der für Freiheit keinen Raum lässt, zusammengefasst hat, um sie dann abzuweisen. „Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum“, heißt es dort in Artikel 154 des „Symbolum Parisinum“ (1277).¹ Dies zeigt an, dass es um die Spannung zwischen Philosophie und Glaube, der Wahrheit der *gentiles damnati* und der Wahrheit der Schrift, zwischen Weltwissenschaft und christlicher Weisheit geht.² Zur Debatte stand dabei das Wissenschaftsideal des heterodoxen Aristotelismus – eine in sich zum Abschluss jeder Erkenntnis kommende Philosophie, die von sich her alles erkennen kann, indem sie von selbstevidenten Prinzipien ausgeht, und die sich gegen eine aus der Offenbarung stammende Erweiterung der Erkenntnis abschließt. Sie formuliert den Primat des Notwendigen gegenüber dem Zufälligen, Geschichtlichen und Kontingenten und bleibt epistemisch strikt am Allgemeinen orientiert.

Welche Konsequenzen hat der Theologe aus den Pariser Verurteilungen für die Spur seines Denkens zu ziehen? Folgt daraus, wissenschaftliche Argumentation habe sich nicht auf die Prinzipien der natürlichen Vernunft zu gründen? Hat sich nicht auch die Theologie den Gesetzen der wissenschaftlichen Argumentation unterzuordnen, so sie als Wissenschaft auftreten, d. h. Vernunft für sich in Anspruch nehmen und nicht einfach auf einen Akt des Glaubens zurückziehen will?

¹ Vgl. ROLAND HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le mars 1277*, Louvain/Paris 1977; vgl. FERNAND VAN STEENBERGHEN: „Une légende tenace: la théorie de la doublé vérité“, in: ders. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain/Paris 1974, 555–570.

² Man wird hier nicht von „Aufklärung“ sprechen können, wie K. Flasch es tut, denn der Ausdruck ist viel zu modern, um die Probleme adäquat zu bezeichnen, um die es geht, da diese sich nämlich aus der Rezeption des Aristotelismus ergeben. Vgl. KURT FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz 1989.

Unter dem Einfluss der Aristoteles-Rezeption gewinnen diese Fragen im 13. Jahrhundert an Bedeutung: Kann die Philosophie ein rationales und vollständiges Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen beanspruchen? Und ist die Theologie nicht ihrerseits auf die Metaphysik angewiesen? Erst auf dem Hintergrund dieser Spannungen wird die von Duns Scotus im Prolog zur *Ordinatio* anvisierte Frage nach dem epistemischen status theologischer Aussagen und Argumente virulent.

2. Die Notwendigkeit einer Offenbarung

Aus der Mitte seines Denkens, das im Kern Theologie ist, entwickelt Scotus die Notwendigkeit der Offenbarung. Dem Philosophen ist nur ein Ausschnitt aus der Geschichte der Menschheit zugänglich. Daher kann er kein definitives Urteil über die Erkenntnisstruktur des menschlichen Verstandes fällen. Dem Theologen dagegen ist aufgrund einer heilsgeschichtlichen Perspektive eine andere Sicht möglich. Er sieht, dass die Begrenzung des Verstandes, dem die intuitive Erkenntnis jetzt nicht möglich ist und der darum auf die abstraktive Erkenntnis aus materiellen Dingen und den schlussfolgernden Diskurs verwiesen ist, nur *pro statu isto* gilt. Von der menschlichen Natur hat er deshalb vorläufig nur eine nicht ins individuelle Wesen reichende allgemein-abstraktive Erkenntnis, die das Woraufhin ihres Strebens, ihr Ziel, nicht zu erfassen vermag.³ Allerdings ist der menschlichen Natur die natürliche Sehnsucht nach der Gottesschau eigen. Daraus entwickelt Scotus sein wichtigstes theologisches Argument für die Notwendigkeit einer Offenbarung:

Jeder Handelnde handelt aus dem Streben nach dem Ziel heraus. Um sein Ziel aber klar zu erkennen, dazu bedarf der Mensch der übernatürlichen Offenbarung. Nur durch sie weiß er, dass sein letztes Ziel die *visio et fruitio Dei* ist.⁴ Der Vorrang der Offenbarung hat primär damit zu tun, dass wir unser Lebensziel nicht auf natürliche Weise erkennen können.⁵

³ Vgl. Ord. prol. q. un. n. 28. Die Scotus-Stellen werden zitiert nach der Editio Vaticana: Doctoris subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia, Rom 1950ff.

⁴ Vgl. Ord. prol. q. un. n. 1.

⁵ In der Argumentation, die sich bei Scotus findet, zeigt sich zudem eine Verschärfung des Kontingenzbegriffes: Der Neozessitarismus der Philosophen war davon ausgegangen, dass alles notwendig verlaufe, was von Gott unmittelbar gewirkt werde, genauso wie der Wille – als Naturstreben – für sie notwendig das erstrebte Ziel erreicht. Für Scotus ist aber mit dem freien Willen ein Wirkmodus erreicht, der sich radikal von jedem Naturwirken

„Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte. Igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis.“⁶

Zwar ist die Erkenntnis des Zieles ein theoretischer Akt, während die Erreichung des Zieles in den Bereich der Praxis fällt, die aber gerade auf diese vorgängige Erkenntnis angewiesen ist. Nicht zuletzt im offenbarten Ziel, das wir zu erreichen suchen, zeichnet sich die praktische Dimension der scotischen Theologie ab. Gott, wie er in sich selbst ist, bildet das letztendliche Ziel des Menschen. Dieser Gott ist aber für die natürliche Vernunft ein absolutes Geheimnis. Auch, was die Mittel anbelangt, um dieses Ziel zu erreichen, bleibt der Mensch im Dunkeln, denn sie entspringen dem kontingenten Willensentschluss Gottes, der damit festgelegt hat, welche Handlungen des Menschen es sind, von denen er will, dass der Mensch sie will:

„Non enim potest sciri naturali ratione utpote tamquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna.“⁷

Könnte der Philosoph von sich her das eschatologische Ziel des Menschen anvisieren und die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dafür angeben, würde dies die Offenbarung um ihren Sinn bringen.

3. Die Metaphysik als Ontologie bei Scotus

Scotus fragt bekanntlich nach dem ersten adäquaten Objekt des Verstandes. Darunter versteht er ein Objekt, das in allen vom Verstand wahrnehmbaren Dingen als gemeinsamer Inhalt enthalten ist oder ein solches, das alles vom Verstand wahrnehmbaren Inhalte in sich enthält.⁸ In der Seiendheit als solcher, dem *ens inquantum ens*, ist für ihn die *ratio* dieses ersten Objektes erfüllt. Dieser allgemeinste Begriff wird in einer letzten Abstraktion (*abstraccio ultima*), ausgehend von den Begriffen, die eine bestimmte „Washeit“ bezeichnen, gebildet. Die

unterscheidet. Auch ist für ihn ein freies Wirken in der Welt nur möglich, wenn schon die erste Ursache auf freie Weise tätig ist und sich nicht auf naturnotwendige Weise zu den Dingen außerhalb ihrer selbst verhält. Wo es freie Handlungen gibt, dort stehen wir im Bereich des Kontingenten und nicht des Notwendigen. Daher kann das Wissen um das, was zum Ziel hinführt, nur durch Offenbarung erlangt werden.

⁶ Ord. Prol. q. un. n. 13.

⁷ Ord. Prol p. 1 q. un. n. 18.

⁸ Vgl. LUDGER HONNEFELDER: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhThMA.NF, Bd. 16) Münster 1979, 62.

metaphysische Erkenntnis, die zum Begriff des *ens inquantum ens* führt, ist für Scotus aufgrund ihrer Prinzipien begrenzt, aber sicher.

Scotus arbeitet mit der epistemischen Differenz von intuitiver und abstrakter Erkenntnis, wobei letztere nur zum überzeitlichen washeitlichen Gehalt einer Sache vordringt, der in einem diminutiven Begriff erfasst wird, während die Intuition das konkrete Einzelseiende in seiner individuellen Besonderheit und aktuellen Existenz erkennt. Aus dieser Differenz ergeben sich verschiedene Konsequenzen für den Horizont des Erkennbaren.

In Anlehnung an Avicenna entwirft er eine Metaphysik, die axiomatisch fundiert ist, doch im Dienst der Theologie steht. Sie erfüllt bei Scotus zwei Funktionen: Zunächst eine genuin philosophische Aufgabe in der Erkenntnis des Seienden und dann einen begrifflichen Dienst, den sie für die Theologie verrichtet. Durch diese Weichenstellung kündigen sich in der philosophischen Wissenschaftstheorie erste Gabelungen an, die einerseits in die philosophische Ontologie, andererseits in Hinsicht auf die Offenbarung in eine philosophische Gotteslehre (oder Onto-theologie) führen, ohne dass dies – wie man später sehen wird – in der *theologia in nobis* eine adäquate Erkenntnis Gottes erlaubt.

3.1 *Ens inquantum ens*

Wenn man das präzisierende „inquantum“ exakt bestimmen will, eröffnen sich zwei Möglichkeiten: Zunächst kann es rein reduplikativ verstanden werden, dann aber auch spezifizierend.⁹ Wird es reduplikativ verstanden, so hebt der Begriff, indem er den Charakter der Seiendheit expliziert, auf die gemeinsame *ratio formalis* der Seiendheit ab, die indifferent ist gegenüber der Weise ihrer Verwirklichung, und die jedem Seienden als Seienden zukommt: auf jene „in der Weise einer Washeit“ erfasste *ratio* der Seiendheit, die sich noch einmal von allen anderen erfassbaren washeitlichen und formalen Bestimmungen unterscheidet, oder anders gesagt, auf jene allgemeinste *ratio obiecti*, aufgrund derer ein Gegenstand überhaupt erst greifbar ist.¹⁰

„Seiendes“ bildet für Scotus den Horizont unserer Welterfahrung. Es bildet wie die „res“ (Ding) das Ersterkannte (*primum cognitum*), wie er in Anlehnung an Avicenna sagt. Dies negiert nicht den Ansatzpunkt unserer Erkenntnis bei den

⁹ Den Hinweis auf diese entscheidende Gabelung verdanke ich Herrn Klaus Hedwig.

¹⁰ Vgl. HONNEFELDER: „„Gott‘ denken? Überlegungen im Anschluss an den Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus“, in: ders. *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*. Paderborn 2016, 143–165, hier: 151: „Das bei der Verdeutlichung von ‚Seiend‘ als Seiendes benutzte ‚in quantum‘ meint nach Scotus ja gerade, dass mit dem Begriff des ‚Seienden als Seienden (*ens in quantum ens*)‘ nichts erfasst wird als das schlechthin einfache Moment ‚Seiend‘.“

sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern bedeutet nur, dass die Analyse unserer welterfassenden Begriffe immer ein Moment miterfasst, dass sich selbst weiterer „Auflösung“ entzieht und nichts als „seiend“ zum Inhalt hat. Nicht eine generische Gegenständlichkeit noch ein Abhängig-Sein, Verursacht-Sein oder Geschaffen-Sein macht „Seiendes“ aus, sondern allein jenes Sinnmoment, das eine *non-repugnantia ad esse* besagt, durch die sich etwas vom Nichts unterscheidet.¹¹

Der Begriff erlaubt es, das Seiende als Seiendes mit Blick auf sein Wesen zu reflektieren, nicht aber im Hinblick auf irgendwelche Prinzipien oder Ursachen. Man kann darin den Beginn der Ontologie sehen, der in der Neuzeit weiterentwickelt und problematisiert wird. Da Seiendes als solches nicht noch einmal „als etwas“ erkannt werden kann, wird mit seinem Begriff nicht ein Gegenstand repräsentiert, dem ein eigener ontologischer Gehalt (so wie bei der Angabe der Art) zukäme. Unbestimmt und transkategorial, weist er eine Indifferenz auf hinsichtlich dem Modus seiner Intensität. Und darum ist er ein „unvollkommener Begriff“ und trotzdem ein „realer Begriff“ (*conceptus realis*).¹² Er liegt nicht auf der Linie der Artnatur. Es ist ein Begriff von „übergroßer Gemeinsamkeit“ (*nimia communitas*). Sie übersteigt noch den Gegensatz, in dem die Realität der Gattung und die des Artunterschiedes stehen.

Es war für Scotus naheliegend, das Seiende als univok aufzufassen, denn jeder Begriff ist für ihn zunächst univok, wobei sich die Univokation auf begriffliche Identität stützt.¹³ Die indirekt und negativ bestimmte Univozität ermöglicht die Erweiterung der univoken Prädikation auf transkategoriale Begriffe. Logische Univozität des Begriffs und reale Diversifikation schließen sich jedoch keineswegs aus. Bezieht sich ein gemeinsamer und identischer Begriff ohne Widerspruch auf mehrere *genera* und *species*, so gehen Univozität und Analogie auf verschiedenen Ebenen zusammen. Das heißt dann auch, dass der univoke Seinsbegriffs die Differenz zwischen dem endlichen und dem unendlichen Seienden (Gott) nicht aufhebt.¹⁴ Wenn man bedenkt, dass das Sein immer es selbst bleibt

¹¹ Vgl. dazu ROLF SCHÖNBERGER: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin/New York 1986, 223.

¹² Vgl. Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 125; Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 35.

¹³ Vgl. Ord. I d. 8 n. 89. Die Einheit eines univoken Begriffs muss zum Widerspruch hinreichen, wenn er von ein und demselben Subjekt bejaht und verneint wird; ferner muss der Terminus den Forderungen der Logik für den Mittelbegriff in einem Syllogismus genügen, so dass seine Schlussfolgerung ohne Äquivokation (*fallatia aequivocationis*) möglich ist.

¹⁴ Die Univozität kann nicht dazu dienen, entitativ getrennte Positionen zu vermischen. „Mensch“ (*homo*) wird von Petrus und Paulus univok ausgesagt, was aber nicht bedeutet, dass Petrus Paulus wäre und auch nicht, dass „Mensch“ die Individualität oder Eigenheit (*haecceitas*) von Petrus oder Paulus erklären könnte.

und daher in der Prädikation von allen verschiedenen Seienden ausgesagt werden kann, dann liefert der univoke Seinsbegriff gerade die Voraussetzung dafür, diese Verschiedenheit in Vergleiche und Proportionen (*per analogiam*) einzubinden.¹⁵

3.2 *Ens infinitum*

Wenn man im Verständnis des Seienden als Seienden das *inquantum* nun spezifizierend versteht, d. h. mit Blick auf bestimmte transkategoriale Eigentümlichkeiten, gelangt man u. a. zu den Transzendentalien, die Scotus in koextensive (*unum, verum, bonum*), Perfektionen (*sapientia, libertas, voluntas* etc.) und disjunktive (u. a. auch *finitum* und *infinitum*) aufteilt.¹⁶ Durch diese „modale Explikation“ erhält die tradierte Metaphysik eine entscheidende Erweiterung ihres Instrumentariums: Sie gestattet die Verfolgung der *ratio entis* durch ihre transkategorialen Modi. In seinem Gottesbeweis expliziert Scotus die *ratio entis*, indem er zeigt, dass endliches Seiendes nicht abschließend gedacht werden kann, ohne den Begriff des unendlichen Seienden zu denken.¹⁷

Die uns mögliche Theologie¹⁸ vermag ihren Gegenstand – *Deus sub ratione Dei* – nicht durch einen Begriff des göttlichen Gottes zu erfassen und kann einen solchen Begriff auch nicht der Metaphysik entnehmen. Den einzigen Weg, die Möglichkeit von Theologie zu sichern, sieht Scotus darin, den vergleichsweise vollkommensten Begriff, den die Metaphysik erreicht, als Explikation des in den Offenbarungsaussagen gebrauchten Namens „Gott“ aufzugreifen, und dies ist der Begriff des „unendlichen Seienden“ (*ens infinitum*).¹⁹ Sie verwendet ihn als „Stellvertreter“ (Honnefelder, Boulnois) ihres eigentlichen Subjektbegriffs, indem sie die Aussagen der Offenbarung, wie die, dass Gott dreifaltig einer ist oder ein frei und souverän handelndes *agens*, diesem Subjekt zuspricht.²⁰ In seinem Traktat „De primo principio“, in dem Scotus sich auf die Exodusmetaphysik („Ego sum qui sum“) bezieht, wird diese in den Gebetsbereich hineingezogen.²¹ Es bedeutet einen konzeptuellen Transfer, wenn der Begriff des infiniten

¹⁵ Vgl. dazu OLIVIER BOULNOIS: *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu e l'univocité de l'étant*, Paris 1988, 16f.

¹⁶ Vgl. ALLAN B. WOLTER: *The Trancendentals and Their Function in the Metaphysics of John Duns Scotus* 1946.

¹⁷ Vgl. De primo principio, c. 4 concl. 9 n. 79 (JOHANNES DUNS SCOTUS: *De primo principio*. hrsg. und übers. von W. Kluxen, Darmstadt 1974, 104f.)

¹⁸ Vgl. unten, 4.2.

¹⁹ Vgl. Ord. prol. p. 4 q. 1–2 n. 214.

²⁰ Vgl. HONNEFELDER: ‚Gott‘ denken?, 161.

²¹ Vgl. De primo principio, c. 1 n. 1 (ed. Kluxen 3.).

Seienden (nicht des *ens inquantum ens*) auf Gott übertragen wird, um ihn auszu-legen.²²

Um Missverständnissen entgegen zu treten, die sich daraus immer wieder er-geben haben, soll auf die Grenze des Begriffes hingewiesen werden: „Unendlich-keit“ ist zwar eine Differenz, aber nicht eine *differencia specifica*. Anders als der Artunterschied, der von außen bestimmend an die Gattung herantritt, ist Unend-lichkeit eine innerliche Bestimmung.²³ Es ist möglich, die Seiendheit ohne den sie konkret bestimmenden Modus mit zu erfassen, wenn ich sie als eine intensive Größe verstehe, die durch einen jeweiligen inneren Modus näher bestimmt ist.²⁴

Der Begriff des *ens infinitum* ist zwar zusammengesetzt. Dies bedeutet aber keine Zusammensetzung in der Sache, sondern weist nur auf die Unvollkom-menheit unserer begrifflich-abstrakten Erkenntnis hin. Wir erkennen das Sein und seine Qualitäten zunächst ohne ihren inneren Modus, jedoch gewährt uns diese Unvollkommenheit, den einzigen Begriff, der auf Gott anwendbar ist, so-fern er sich durch Indifferenz gegenüber dem Seinsunterschied von Gott und Ge-schöpf auszeichnet, zu konzipieren. Dass „seiend“ auch von Gott prädicierbar ist, kann modal verdeutlicht werden. Dem Geschöpf widerstreitet es nicht, zu sein, wohl aber, aus sich notwendig zu sein; Gott aber ist Seiendes, „dem es nicht wi-derstreitet, zu sein, dem es aber widerstreitet, nicht notwendig zu sein“. Gemein-sam ist beiden die (tranzendentale) Seiendheit, die sich in der *non repugnantia ad esse* ausdrückt.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, so Scotus, dass Gott und Geschöpf „in der Realität ursprünglich verschieden sind, weil sie in keiner Realität überein-kommen“.²⁵ Wie die reinen Vollkommenheiten in Gottes Wesen in unendlicher Intensität verwirklicht sind, dies entzieht sich der Fassungskraft unseres Verstan-des. Wir besitzen mit dem Begriff des *ens infinitum* keinen eigentümlichen Be-griff von Gott, der sein eigenes Wesen trifft.²⁶ Auch wenn wir damit so viel von ihm erfassen können, dass er das erste Seiende ist und im Besitz aller reinen Voll-kommenheiten, genügt der Begriff nicht, um zu erkennen, wer und wie Gott in seinem Wesen ist. So erklärt der Begriff des univoken Seins zwar eine gewisse (aber epistemisch genau qualifizierte) Gemeinsamkeit oder einen „Minimal Sinn“

²² Es ist nicht mehr – wie bei Thomas – das *ens commune*, das von sich her kausal auf das *primum esse* zurückverweist.

²³ Vgl. Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 136.

²⁴ Vgl. HONNEFELDER: ‚Gott‘ denken?, 151.

²⁵ Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 82: „[...] sunt [...] primo diversa in realitate quia in nulla realitate convenient.“

²⁶ Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 56; vgl. HONNEFELDER: ‚Gott‘ denken?, 161, Anm. 73: „‚Gott‘ als ‚unendliches Seiendes‘ zu erfassen, heißt nicht ihn zu definieren, sondern ihn als nicht zu übertreffende und unter keine Gattung zu subsumierende Erfüllung des Sinnes von ‚Seiend (ens)‘ zu erfassen.“

(Honnfelder) zwischen Geschöpf und Schöpfer, aber keineswegs die Einzigartigkeit des biblischen Gottes, die uns weitgehend verborgen bleibt.

Es wäre interessant, die spätere Destruktion der Metaphysik, die bei Christian Wolff einsetzt und die dann später bei Heidegger und Marion zum Programm der Philosophie wird, auf dem Hintergrund dieser *ratio entis* einer *Relecture* zu unterziehen. Die neuzeitliche Ontologie tendiert zu einer Vergegenständlichung Gottes, die für Heideggers Sorge um den göttlichen Gott in der Metaphysik einen Anknüpfungspunkt bietet.

4. Der Status der Theologie bei Scotus

Die Begriffe „subiectum einer Wissenschaft“ und „obiectum eines Wahrnehmungs- oder Erkenntnisvermögens“ gehören in der Scholastik verschiedenen wissenschaftstheoretischen und epistemologischen Ordnungen²⁷ an, die aber, wie bei Thomas²⁸, strukturell durch eine Proportionalität aufeinander bezogen sind und sich daher spiegeln: „Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum.“²⁹ Auch Scotus bewegt sich in diesem Rahmengenüge, aber mit der entscheidenden Differenz, dass er im Verhältnis dieser Verhältnisse eine zunehmende Konvergenz von „Subjekt“ und „Objekt“ annimmt, die man im Idealfall passend als „Subjekt-Objekt“³⁰ bezeichnet hat. Die Verschränkung beider Ordnungen rechtfertigt sich dadurch, dass die Wissenschaften bei Scotus weitaus strenger epistemologischen Kriterien unterstellt sind.

²⁷ Beide Begriffslinien gehen auf Aristoteles zurück: Die Wissenschaft bezieht sich auf etwas sachlich ihr Zugrundeliegendes (*hypokeinomen*), während die Wahrnehmung/Erkenntnis traditionell als Rezeptivität oder Erleiden verstanden wurden, von den Dingen als *pragmata* verursacht.

²⁸ Vgl. ALBERT ZIMMERMANN: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leuven ²1998, 250ff. Zimmermann war der erste, der sich (im Rahmen der Metaphysik) mit wissenschaftstheoretischen Fragen im MA beschäftigt hat.

²⁹ THOMAS, S. Th. I, q. 1 a. 7.

³⁰ Die Terminologie stammt von L. Honnfelder, *Ens in quantum ens*, 8 u. ö. Wie Honnfelder bemerkt, verwendet Scotus in der *Lectura* und *Ordinatio* vorwiegend *primum obiectum*; vgl. zur weiteren Differenzierung der Terminologie vgl. EDWARD D. O'CONNOR: „The Scientific Character of Theology according to Scotus“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scoticistici Internationalis Oxonii et Edimburgi* 11–17 sept. 1966 celebratii 3, Rom 1968, 3–50. Als Hauptquellen meiner Untersuchung, in der viele Themen nur angeschnitten werden können, stütze ich mich auf den Prolog der *Ordinatio* und dessen Interpreten: Honnfelder, Boulnois, Finkenzeller u. a.

Dasselbe „Subjekt“³¹ kann unter geänderten Erkenntnisbedingungen in anderen Wissenschaften³² expliziert werden. Das heißt, dass sich die epistemischen Kriterien auch wissenschaftstheoretisch auswirken. In Hinblick auf die Theologie unterstellt Scotus konsequent nur ein „Subjekt“, das unter variablen epistemischen Hinsichten in verschiedenen „Theologien“³³ legitimiert und untersucht werden kann.

4.1 Das Subjekt / Objekt von „Wissenschaft“

Duns Scotus ist primär an der Theologie als „Wissenschaft“ interessiert. Was aber ist für ihn Theologie als Wissenschaft, was ihr erstes erkanntes Objekt, was ihr Subjekt, was ihr Subjekt-Objekt? Diesen Fragen, die in ihren verschiedenen Hinsichten zusammenhängen, ist eine andere, grundsätzlichere Frage vorgeordnet, die sich letztlich auf die Rechtfertigung der „Wissenschaft“ richtet, die es dann auch gestattet würde, die Theologie als *scientia* aufzufassen oder nicht.

„Scientia“ bezieht sich im Mittelalter auf verschiedene Arten des Wissens, die sich in ihren Gegenstandsbereichen, aber auch in ihrer Logik unterscheiden. In Hinblick auf das Subjekt-Objekt einer Wissenschaft stellt Scotus fest: „Das erste Objekt (*obiectum*) einer Wissenschaft begreift allererst und virtuell die

³¹ Der Begriff „subiectum“ einer Wissenschaft wird von Scotus restriktiver bestimmt (auch gegenüber Thomas, der eine größere materiale Variationsbreite der engeren wissenschaftlichen Fragestellung annimmt: die Optik z. B. untersucht die Farbe eigentlich nicht nur als Farbe, sondern insofern sie eine Qualität des Körpers, des Lebendigen oder im Diaphanum) ist. Dagegen enger Scotus: „[...] ein bestimmtes *Subjekt*, in dem, wenn es in einer washeitlichen, inhaltlich jedoch noch näher entfalteten Erkenntnis erfasst wird, virtuell bereits alle Prinzipien und Schlussfolgerungen der betreffenden Wissenschaft, d. h. das gesamte von diesem Subjekt wissbare und in Form der betreffenden Wissenschaft habituell besessene Wissen, enthalten sind“. Vgl. Honnelfelder, *Ens in quantum ens*, 5 mit Zitation von *Rep. prol. q.1 a.2 n.5* (ed. *Viv. XXII*, 9).

³² Vgl. über das Beispiel der Mathematik: *Ord. prol. p. 3 q. 3 n. 141*: „*Theologia igitur in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato; theologia vero nobis est talis cognitio qualem intellectus noster natus est habere de illo obiecto. – Exemplum: si aliquis intellectus non posset intelligere geometricalia, posset tamen alicui credere de geometricalibus, geometria esset sibi fides, non scientia; esset tamen geometria in se scientia, quia obiectum geometriae natum est facere scientiam de se in intellectu proportionato.*“

³³ Vgl. *Ord. prol. p. 3 q. 1–3, n. 141*; OLIVIER BOULNOIS: *Duns Scotus. Die Logik der Liebe*, Stuttgart 2014, 87ff. („Theologien“). Nach Scotus ist zu unterscheiden zwischen einer *theologia Dei*, *theologia beatorum* und *theologia nostra*, wobei diese Typen der Theologie nicht ohne weiteres identisch sind mit der *theologia in se* und der *theologia in nobis*, denn letztere sind eher wissenschaftstheoretische Modelle. Innerhalb dieser Typen muss man dann auch zwischen der Theologie der notwendigen und jener der kontingenten Wahrheiten unterscheiden.

Erkenntnis aller Wahrheiten, die zu dieser Wissenschaft gehören, oder die, die in dieser Wissenschaft erkannt werden, in sich.“³⁴ In der Frage der Rechtfertigung des Wissens werden die Kriterien der *Analytica Posteriora* des Aristoteles übernommen, um zu präzisieren, welches Wissen sich als *scientia* ausweisen lässt oder nicht³⁵. Es handelt sich um vier Forderungen, die von einer Wissenschaft im strengen Sinn zu erfüllen sind: Wissen im Sinn der Wissenschaft wäre dann gegeben, wenn es in einer *certa cognitio* erfasst wird, wenn es etwas Notwendiges als Inhalt hat, wenn es durch eine Ursache, also durch Prämissen bewirkt wird, die der Verstand evident einsieht und – schließlich – wenn es aus der Evidenz der erkannten Ursache syllogistisch abgeleitet werden kann. Eine Wissenschaft, die diesen Kriterien in vollem Umfang entspricht, wäre in der Erkenntnis der Inhalte und in der logischen Rechtfertigung des Wissens perfekt und damit nicht zu übertreffen.

„Wissenschaft im strengen Sinn ist ein axiomatisch-deduktiver Zusammenhang von Sätzen, der es im Idealfall zulässt, alle zu dieser Wissenschaft gehörenden Sätze aus einem ‚ersten Subjekt‘ bzw. einem ‚ersten Objekt‘, nämlich einem Begriff, deduktiv (*propter quid*) abzuleiten, weil er alle entsprechenden Prädikate virtuell in sich enthält.“³⁶

Aber es ist fraglich, ob und inwieweit dieser „Idealfall“, der allen Kriterien entspricht, sich generell und näherhin für Scotus realisieren lässt.

Ein Wissen, das aus einem Subjekt oder Objekt alle axiomatisch realen und virtuellen Erkenntnisse als Sätze axiomatisch begründbar und damit logisch deduktiv oder syllogistisch darstellen könnte, würde einen Intellekt voraussetzen, der dieses Subjekt/Objekt gänzlich erschließt und ihm daher vollkommen angemessen wäre. Es würde sich um ein Wissen handeln, in dem nicht nur das Subjekt des Wissens sich im Wissen des Intellektes ganz erschließt, sondern auch der Intellekt im Gewussten vollkommen transparent bei sich ist und damit – wenn man problemgeschichtlich Parallelen anführt – der *epistème theologiké* des Aristoteles oder dem „absoluten Wissen“ Hegels affinit wäre. In seiner Terminologie spricht Scotus von einer *scientia in se*, die er Gott zuschreibt. Aber faktisch leben wir in einer Welt, in der Objekte von einem endlichen Verstand erkannt werden, der aus der Sinnlichkeit alle Erkenntnis abstrahieren muss und daher in enge

³⁴ Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3 n. 142: “[D]dico quod illud est per se primum obiectum alicuius scientiae quod continet virtualiter notitiam omnium veritatum illius scientiae.” Das Objekt enthält diese Wahrheiten nur virtuell in sich. Wenn man ein Objekt erkennt, erstreckt sich diese Kenntnis nicht ohne weiteres auch auf die Konklusionen, die sich daraus ableiten lassen. Andererseits entspringt der Kausalität, die ein Objekt des Erkennens in Hinblick auf den Verstand ausübt, der entsprechende *habitus* des Wissens, in dem sich ein Objekt oder Subjekt cognitiv erschließt.

³⁵ Vgl. ARISTOTELES, Anal. Post. I 74b 5–75b 37; vgl. Ord. prol. p. 4 q. 1–2, n. 211; Ord. III de. 24 p. 44b.

³⁶ Vgl. LUDGER HONNEFELDER: *Johannes Duns Scotus*, Nördlingen 2005, 22.

Grenzen eingeschlossen ist, denen er nicht entfliehen kann. In der Sprache des Scotus wäre hier von einer *scientia in nobis* zu sprechen, die in ihrer Extension, aber auch in der Legitimation der Einsichten beschränkt bleibt. Man muss also zwischen einer „Wissenschaft in sich“ und der „Wissenschaft in uns“ strikt unterscheiden.³⁷

Mit Blick auf diesen Differenzen stellt Scotus die Frage, ob die *theologia* eine Wissenschaft sei oder nicht. Die Antwort darauf ist in gewisser Weise affirmativ und negativ zugleich, da Scotus verschiedene „Theologien“ – im Plural – annimmt und sie in ihrer Wissenschaftlichkeit verschieden³⁸ beurteilt. Wenn man den Idealfall der *theologia in se* voraussetzt, dann würde sie den Kriterien³⁹ entsprechen, während die *theologia in nobis* zwar dasselbe „Subjekt“ besitzt, das aber nur „im Glauben“, also ohne Evidenz angenommen wird. Der Anspruch einer wissenschaftlichen Explikation würde damit entfallen. Aber Scotus wird diese Lücke durch die Metaphysik schließen.

4.2 *Theologia in se, Theologia Dei, Theologia in nobis*

Das Subjekt-Objekt der *theologia in se* ist Gott – nicht ein bestimmter Aspekt von ihm, auch nicht gewisse Inhalte oder Attribute, sondern seine ganze Wesenheit, wie sie sich für den göttlichen Verstand vollkommen erschließt und evident aufgefasst wird – war für unsere Gotteserkenntnis nicht gilt.

Die *theologia in se* – die Scotus als Idealfall voraussetzt – realisiert sich in einem Verstand, der von seiner Kapazität und Mächtigkeit her in der Lage ist, die göttliche Wesenheit⁴⁰ adäquat zu erkennen und unter dem Gesichtspunkt Gottes selbst zu erfassen – *sub ratione Deitatis*.⁴¹ Das heißt, dass Gott direkt „unter der Bestimmtheit seiner Wesenheit“ oder indirekt durch denominative Begriffe erkannt wird. Das Subjekt-Objekt dieser Theologie, Gott, wie er in sich selbst ist,

³⁷ Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3 n. 141; vgl. dazu L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, 7–11

³⁸ Nach Ord. Prol. p. 4 d. 4 n. 210–213 ist die *theologia nostra*, sofern sie kontingente Glaubenswahrheiten befasst, keine Wissenschaft. Anders verhält es sich mit der vollkommenen Erkenntnis Gottes (und der Seligen), die intuitive Schau ist, in der die Verbindung der Termini dieser Wahrheiten notwendig und evident gekannt werden.

³⁹ Vgl. Ord. Prol. p. 4, d. 4 n. 208. Dass Gott sich selbst in einem ewigen Augenblick schaut und alle Dinge in seinem Wesen, macht die Vollkommenheit seiner Erkenntnis aus. Also ist das Fehlen der 4. Bedingung (Syllogismus), also die Negation der Diskursivität der *scientia divina*, kein Defekt.

⁴⁰ Vgl. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, 13: “Da die göttliche Wesenheit als solche *alle* anderen erkennbaren Inhalte in der aktuellen Erkenntnis hervorruft, erstreckt sich eine vollkommene Erkenntnis, wie sie Gott von seiner Wesenheit hat [...] auf schlechthin alles Erkennbare.

⁴¹ Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3, n. 168.

schließt mithin real und virtuell alle Wahrheiten ein, die sich auf dieses Subjekt beziehen und in einer *scientia perfectissima* als erkannte ausgesprochen werden.⁴² Allein Gott – in sich selbst betrachtet – ist daher das erste Subjekt-Objekt einer Theologie, die als göttliche Erkenntnis alles – das Notwendige und das Kontingente – gleichermaßen unter dem Gesichtspunkt Gottes betrachtet.

In dieser Theologie werden gewissen Inhalte – etwa die Einheit Gottes und die Trinität – als notwendig erkannt, während andere, externe Akte (auch die Inkarnation) und die geschaffenen Dinge zwar kontingent sind, aber in Gott selbst als evident erfasst werden.⁴³ In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, dass Jesus Christus⁴⁴ nicht in seiner angenommenen menschlichen Natur, sondern nur als göttliche Person in der Einheit der Trinität ein adäquater Gegenstand der theologischen Aussage ist. Dagegen sind die geschöpflichen oder angenommenen Beschaffenheiten der Dinge theologisch nur insoweit relevant, als sie ein Verhältnis zu Gott einschließen.

In der *theologia Dei*⁴⁵ liegt eine theologische Annahme, die in der Neuzeit weithin zurückgetreten, wenn nicht sogar vergessen worden ist: Nämlich dass die eigentliche „Theologie“ (im ursprünglichen Sinn) primär in dem Wissen besteht, das Gott von sich selbst hat und – mit notwendigen und kontingenten Inhalten – vollzieht – ein Gedanke, der auf die *epistème theologiké* des Aristoteles zurückgeht, die wissenschaftstheoretisch im Hintergrund auch der späteren christlichen Konzeption steht. In ihrem Kern enthält die Theologie daher ein göttliches Wissen, das uns Sterblichen weitgehend entzogen bleibt. Das Wissen Gottes von sich selbst ist ein striktes Mysterium. Die in der Patristik und im Mittelalter daraus gezogene Konsequenz, nämlich die Theologien in eine *theologia negativa* zu überführen, ist ein Indiz dafür, dass sich philosophisch-theologische „Systeme“ – auch des Aquinaten oder des Duns Scotus – letztlich nicht abschließen lassen, sondern epistemische und strukturelle Öffnungen aufweisen. Der Vorwurf, die ältere Tradition habe Gott unter das „Joch“ epistemischer oder metaphysischer Konzeptionen gezwungen, trifft definitiv nicht zu. Über die *theologia Dei*, in der Gott sich selbst erfasst und weiß, wissen wir nur Weniges, fast nichts.

⁴² Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3, n. 167.

⁴³ Vgl. Ord. prol. p. 3, q. 1–3, n. 201.

⁴⁴ Vgl. dazu BOULNOIS: *Duns Scotus*, 94.

⁴⁵ Im Unterschied zur *theologia in se*, die ein wissenschaftstheoretisches Modell darstellt, geht es bei der *theologia Dei* um den realen alles umfassenden Erkenntnisvollzug Gottes, der alles umfasst, was es gibt und geben könnte.

4.3 *Theologia in nobis*

Dagegen stützt sich die *theologia in nobis* für ihre Inhalte auf die Offenbarung, die Gott in einem externen Akt der Selbsterschließung den apostolischen Zeugen (wie schon vorher partiell den Propheten) gewährt hat und die von uns „im Glauben“ angenommen wird. Die Exegesen, die sich auf diese Glaubensinhalte beziehen, sind radikal auf Offenbarung verwiesen und umfassen alles, was in den Heiligen Schriften enthalten und grundgelegt ist. In ihnen findet das theologische Denken ein Reflex des göttlichen Heilshandelns, über das in Erzählungen, Gleichnisse, Beispielen etc. oder in Ermahnungen *in concreto* berichtet wird. Allerdings reichen die Glaubensinhalte als solche nicht aus, eine wissenschaftliche Theologie zu rechtfertigen. Es ist hier nicht der Ort, der Frage weiter nachzugehen, ob eine Wissenschaft für diese von Gott angebotenen heilsnotwendigen Aussagen und für die Annahme des Evangeliums selbst überhaupt erforderlich ist oder ob es nicht ausreichen würde, die Offenbarungsinhalte einfach zu glauben und sie sich in den Akten der *lectio, meditatio* oder *oratio* persönlich anzu-eignen. Wer über die Dinge des Glaubens nachdenkt, der verfügt über hinreichende Erkenntnisse und semantische Fertigkeiten, die der Offenbarung vorausgehen⁴⁶ und ihn in natürlicher Weise befähigen, die Glaubenstexte (sozusagen in einer *theologia piscatoris*) zu verstehen. Allerdings würde die Theologie dabei auf ihren Anspruch der Wissenschaftlichkeit verzichten müssen. „Eine geglaubte Offenbarungswahrheit und eine sichere Erkenntnis im Sinne der Zweiten Analytiken schließen sich gegenseitig aus.“⁴⁷ In gewisser Weise könnte man zwar eine Glaubenswissenschaft annehmen, die alles behandelt, was innerhalb der Grenzen der Hl. Schrift liegt, aber mit der Einschränkung, dass der Glaube selbst nicht ausreicht, eine wissenschaftliche Legitimität zu liefern. Die Evidenz der theologischen Erkenntnisse fehlt.

Damit die Offenbarung, die nach Scotus immerhin über das „letzte Ziel“ unseres Lebens spricht, in einer Theologie wissenschaftlich aufgearbeitet werden kann, ist mehr nötig. Das „Subjekt“ der Theologie – Gott – ist sachlich dasselbe wie das „Objekt“, mit dem wir uns in der *theologia in nobis* befassen, aber mit dem Unterschied, dass wir die Offenbarungsinhalte als Objekt nur „im Glauben“ annehmen, also nicht „evident“ erkennen. Es ist nun entscheidend, dass Scotus diese epistemische Lücke durch die Metaphysik ausfüllt, die in Hinblick auf eine kreatürliche Theologie „als Wissenschaft“ eine doppelte Aufgabe übernimmt: Es geht zunächst darum, unter den Bedingungen einer kreatürlichen Metaphysik die

⁴⁶ Vgl. Ord. III de. 24. – Auf diesen Aspekt haben Kluxen und Honnefelder für Thomas / Scotus hingewiesen, aber eigentlich ergibt er sich schon aus dem Axiom: *Gratia non destruit, sed perficit naturam.*

⁴⁷ HONNELFELDER: *Ens in quantum ens*, 17.

Existenz Gottes⁴⁸ zu demonstrieren und darüber hinaus in der transzendentalen Bestimmung des *ens infinitum* einen Gottesbegriff auszuarbeiten, der ausreicht, die Differenz zwischen Glauben und Wissen zwar nicht zu schließen, aber doch zu überbrücken. Der Begriff des *ens infinitum* – durch eine *negatio infinitans* gewonnen, also kreatürlich leer und daher für die Offenbarung offen – kann vom Glauben übernommen werden, um die konkreten, nicht ohne weiteres verbundenen und direkt einsichtigen Offenbarungsinhalte wissenschaftlich erschließen, zu ordnen und aufzuarbeiten. „Diesen Begriff stellt die Metaphysik der Theologie zur Verfügung, die ihn ihrerseits als Stellvertreter für den ihr fehlenden adäquaten Begriff ihres primären Subjekt-Objekts benutzt.“⁴⁹ Die Metaphysik gestattet, auf der tieferen geschöpflichen Ebene der *theologia in nobis* das erste „Subjekt“ der Theologie, Gott, unter kreatürlichen Bedingungen zu erkennen und – allerdings nur indirekt und begrenzt – als „bekanntes Objekt“ zu analysieren. Die epistemischen Einschränkungen bleiben dabei bestehen. Die *theologia in nobis* befasst sich zwar auch mit den notwendigen und kontingenten Wahrheiten, die im ersten Subjekt-Objekt der Theologie enthalten sind, ohne sie aber vollkommen erschließen zu können.

5. Ablehnung des Subalternationsmodells

Im Gespräch mit anderen Theologen des 13. Jahrhunderts macht Scotus in der Diskussion um die Frage, ob die Theologie eine subalternierte Wissenschaft sei, das Argument stark, dass die Kenntnis einer Schlussfolgerung jene ihrer Prinzipien nicht übertrifft, sondern dieser gleichkommt. In der an Aristoteles orientierten Wissenschaftstheorie macht man einen Unterschied zwischen untergeordneten und übergeordneten Wissenschaften. Subalterniert ist eine Wissenschaft, wenn ihre Prinzipien entweder allein aus Erfahrung bekannt sind oder diese die Schlussfolgerungen aus einer höheren Wissenschaft bilden. Nach Thomas von Aquin ist unsere menschliche Theologie der Theologie Gottes subalterniert, weil die Prinzipien unserer Theologie (die Glaubensartikel) Schlussfolgerungen aus der Theologie Gottes bilden.

Wenn Thomas sagt, dass die Theologie die *res divinae prout in seipsis* behandelt, dann ist mit dieser Wissenschaft Gottes (*scientia Dei*) das Wissen gemeint, das Gott von sich selbst hat.

⁴⁸ Vgl. Ord. I d. 2 p. 1 q. 2 n. 145–147.

⁴⁹ HONNEFELDER: *Ens inquantum ens*, 21.

„Scientia divina [...] quae ipsa res divinae considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur.“⁵⁰

Das *propter quid* (die Legitimität oder Autorität) der Theologie liegt darum für Thomas in Gott selbst. Daraus ergibt sich die höhere Würde des in der Offenbarung gesprochenen Wortes, das wissenschaftlich untersucht wird, gegenüber den Gegenständen der empirischen Wissenschaften. Die Theologie, wie wir sie betreiben, ist darum für Thomas lediglich eine Teilnahme am Wissen Gottes. Der Mensch, der sich den Lehren der Offenbarung öffnet, empfängt, wie Thomas sagt, einen „Eindruck“ (*impressio*) des göttlichen Wissens: „Sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae.“⁵¹

Dies bedeutet, dass sich in der intellektuellen Haltung des Theologen, der diesen Eindruck erfährt (*habitus*), der göttliche Grund spiegeln muss. Weil die Theologie ihren Inhalt und Rechtfertigungsgrund in Gott selbst hat, ist sie sakral: *sacra doctrina*. In dieser sakralen Dimension ist die Theologie auf bestimmte Weise die mystische Nähe Gottes, Kult, *contemplatio Dei*, Heilserfahrung, Glück (*beatitudo*) und – so fügt Thomas hinzu – höchste Weisheit: „maxime sapiens, qui [...] considerat [...] Deum.“⁵²

Nun wird die geoffenbarte Wahrheit nicht eingesehen, sondern geglaubt. Die Glaubensgeheimnisse sind kein Objekt einer evidenten Erfahrung; sie gehen zurück auf Zeugnis und Glaube. Nach aristotelischem Verständnis kann aber eine Erkenntnis, die sich auf ein Zeugnis stützt, keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, weil das Zeugnis nie eine evidente Sicherheit besitzt. Um dieser Aporie zu entgehen, greift Thomas zur Konstruktion der *subalternatio*: Die Theologie ist eine Wissenschaft, die ihre Prinzipien einer höheren Wissenschaft – nämlich derjenigen Gottes und der Seligen – zu danken hat. In jener Wissenschaft wird das, was wir glauben, evident erkannt.

„Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetica, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.“⁵³

Die *articuli fidei* erfüllen innerhalb der wissenschaftlichen Theologie die Funktion von Prinzipien, die in der Erkenntnis Gottes und der Seligen einen evidenten Charakter hat. Die Theologie ist diesen subalterniert.⁵⁴ Durch den Glauben bleibt

⁵⁰ THOMAS, In Boeth. de Trin. V. q.4 195.

⁵¹ In Boeth. de Trin. I q. 3 a. 2.

⁵² S. Th. I q. 1, a. 6.

⁵³ S. Th. I q. 1, a. 2.

⁵⁴ Sent. Prol. q. 1 a. 3: „Theologia est inferior scientiae quae est in Deo. Nos enim imperfecte cognoscimus id quod ipse perfectissime cognoscit; et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua, et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter probati sunt in scientia Dei, supponit et eis credit et per istud procedit ad

die Theologie in Kontinuität mit der Erkenntnis Gottes selbst und partizipiert an der Sicherheit, die diese Erkenntnis besitzt:

„Ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognition continuator quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem.“⁵⁵

Wir bringen den Prinzipien unserer Theologie, die wir aus der Offenbarung kennen, nur Glauben entgegen. Aber dies ist vergleichbar dem Musikwissenschaftler, der den Prinzipien seiner Wissenschaft ebenfalls mit Glauben begegnet, da diese aus einer anderen, übergeordneten, entliehen sind. Eine Vorbedingung dieser Auffassung ist, dass es im Fall der *subalternatio* um zwei Wissenschaften geht, die insofern selbständig sind, als man die untergeordnete ohne die höhere Wissenschaft haben kann. Man muss Optiker sein können, ohne die Anfangsgründe der Mathematik zu beherrschen. Sonst wäre auch eine menschliche Theologie ohne das Wissen der Theologie Gottes nicht möglich. Es gibt zwei entscheidende Argumente⁵⁶, die Scotus gegen die Subalternationstheorie ins Feld führt:

1. Derjenige, der über die subalternierte Wissenschaft verfügt, muss im Prinzip auch die subalternierende erwerben können. Man kennt auch die Prämissen der höheren Wissenschaft, denn „von den verstandesmäßig erkennbaren Objekten sind jene Wahrheiten, die einfachhin früher sind, auch von uns früher zu erkennen“.⁵⁷ Im Wissenschaftsmodell, das Scotus zugrunde legt, besteht eine Wissenschaft aus einer Kette von Prämissen und Schlussfolgerungen, die bei den ersten Prinzipien beginnen. Wenn von Wissenschaft die Rede sein soll, dann kennt man dergleichen Kette als Ganze. Soll es in der „niedrigeren“ Wissenschaft echte Erkenntnisse geben, so müssen auch die Ableitungen dieser Prinzipien als Konklusionen in der höheren Wissenschaft gekannt werden.⁵⁸
2. Das andere, noch durchschlagendere Argument, bezieht sich auf die humane Dimension von Wissenschaft. Diese drückt sich darin aus, dass sie

probandum ulterius illa quae ex articulis sequuntur. Est ergo theologia quasi subalternata divinae sapientiae, a qua accipit principia sua.”

⁵⁵ De Veritate q. 14 a. 19 ad 3.

⁵⁶ Fünf Punkte in contra sind zu finden in Ord. III d. 24 nr. 7–12; Reportata Par. Prolog. q. 2 n. 4–5.

⁵⁷ Ord. III d. 24 n. 4.

⁵⁸ Jeder, der von untergeordneten intelligiblen Sachverhalten, die zur *scientia subalternata* gehören, ein Wissen hat, kann dieses auch von den übergeordneten haben, weil deren Prinzipien, die von Natur früher sind, der untergeordneten Wissenschaft angereicht werden. Und so könnte – für den Fall einer solchen *subalternatio* – mit dem *habitus* der *scientia subalternata* auch jener der *scientia subalternans* bestehen, so dass jemand – obgleich noch im Pilgerstand unterwegs – sich neben seinem Glaubenshabitus zugleich völliger Einsicht in das Geglaubte erfreuen könnte.

ein Wissenshabitus ist, der zu einem bestimmten Menschen gehört. Das Argument, das Scotus entwickelt, geht davon aus, dass ein solcher Wissenshabitus nur von dem abhängen kann, was seine wesentliche Ursache ist. Wesentliche Ursache von Erkenntnis kann aber nur das Erkenntnisobjekt und der Verstand sein. Für die Theologie bedeutet das: Das Wissen der Seligen kann nicht Ursache unserer Erkenntnis sein, denn das wäre das gleiche als zu sagen, dass die Wissenschaft des Johannes, an den ich glaube, und der Mathematiker ist, die Ursache meiner mathematischen Fähigkeiten wäre.⁵⁹

Es zeigt sich, dass der Wissenschaftsbegriff des Aristoteles aus den *Analytica Posteriora* streng genommen nicht ohne Einschränkung auf die Theologie angewandt werden kann. Den Kern des thomanischen Theologiebegriffs, die Lehre von der Theologie als *scientia subalternata*, lehnt Scotus klar ab. Die Theologie kann nicht wie eine profane Wissenschaft von einleuchtenden Prinzipien ausgehen und ihre Sätze evident beweisen. Damit wird aber nicht in Frage gestellt, dass die Theologie dem Verstand wirkliche Erkenntnisse und wahres Wissen vermittelt. Auch der Theologe muss nach einer sicheren Wahrheitserkenntnis streben.⁶⁰ In der Theologie geht es um eine feste Zustimmung zu einer Wahrheit, auch wenn dadurch keine Evidenz erreicht wird.⁶¹

Die kritische Bestimmung der Bedingungen und Grenzen unserer Erkenntnis führen Scotus dazu, in der uns möglichen Theologie einen wissenschaftlichen *habitus* eigener Art zu sehen.

⁵⁹ Vgl. Ord. III d. 24 n. 4. Das Objekt der Theologie Gottes und das uns bekannte Objekt unserer Theologie ist ein jeweils anderes, auch wenn das Subjekt gleich ist. Darum kann der Wissenshabitus der Seligen, d. h. die Erkenntnis, die sie vom dreifaltigen Gott haben, nicht die wesentliche Ursache unserer Theologie sein. Das Objekt ihres Habitus ist nicht das Objekt des unseren, noch ein Erkenntnisbild des Objektes, noch irgendwie Wirkursache eines Wissenshabitus für uns. Anders gesagt: Unser Habitus steht in keinem wesentlichen Verhältnis der Abhängigkeit zur Schau der Seligen, die ihr Erkenntnisobjekt *nude, clare et aperte* unmittelbar vor sich haben und intuitiv erfassen.

⁶⁰ Vgl. Ord. III d. 24 n. 13.

⁶¹ Vgl. JOSEF FINKENZELLER: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung*, Münster 1960, 215.

6. Das Verhältnis von Theologie und Onto-Theologie

Gott ist auch das Subjekt unserer Theologie, weil nur die Erkenntnis seiner selbst die Wahrheiten unserer Theologie, die wir in unserem Status größtenteils gläubig annehmen müssen, einschließt. Dagegen hat unsere Theologie nicht Gott in sich selbst zu ihrem ersten Objekt, weil dieses *per definitionem* etwas Bekanntes ist.

Die Frage, ob und inwieweit die Philosophie in Gestalt der Metaphysik die Theologie bei Scotus geformt, überformt oder vielleicht auch deformiert hat, lässt sich erst dann beantworten, wenn man klärt, welchen „inneren Ort“ die Metaphysik des *ens inquantum ens* in der Konstitution der verschiedenen „Theologien“ einnimmt. Dabei ist zu beachten, dass das Faktum der Offenbarung von philosophischen Begriffen oder Rückfragen ebenso wenig eingeholt werden kann wie umgekehrt die elementaren natürlichen Fähigkeiten des Erkennens und Verstehens, der Sprache oder der Wissenschaft der Offenbarung in einer natürlichen Apriorität vorausliegen. Die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen dieser Annahmen sind nicht konvertierbar; eine Differenz bleibt leitend.

Um das Glaubensverständnis der Offenbarung wissenschaftlich zu rechtfertigen, also die Theologie als *scientia* zu verfassen, ist Scotus gezwungen, auf die Metaphysik zurückzugreifen, weil sie den Gott der Offenbarung als existent erweisen kann und darüber hinaus mit dem Begriff des *ens infinitum* eine Prädikation liefert, die von Gott sicher auszusagen ist. Das „ens infinitum“ fällt in die Metaphysik, die das *ens inquantum ens* – ohne weitere Qualifikationen – reflektiert und sich in diesem Selbstbezug daher als Ontologie erweist, die gegenüber allen partikulären Seinspositionen, auch gegenüber einem möglichen Gottesbezug, „indifferent“ bleibt. Allerdings erlaubt die Reflexion des *ens inquantum ens* durchaus interne Spezifikationen, was zu dessen Unterteilung durch disjunktive Transzendentalien – *finitum* und *infinitum* – führt, die nicht im Sinne von Gattungsdifferenzen zu verstehen sind. Gott ist eben nur das *ens infinitum*, während das *ens* als solches als reiner minimalster Formalgehalt (*id, cui non repugnat esse*) breiter gefasst ist und eine Indifferenz im Hinblick auf das endliche oder unendliche Seiende aufweist. Unsere Theologie besitzt darin nur eine Ersatzbrücke, da das *ens* nicht ausreicht, um Gott zu interpretieren. Die Bestimmung des *ens infinitum*, die Scotus auf den Gott der Offenbarung bezieht, gewinnt in diesem Transfer eine ontologische Relevanz, die aber begrenzt ist. Möglicherweise liegt hier der erste Ansatz zu dem, was man später den „göttlichen Gott“, der ohne das Sein auskommt, genannt hat.⁶² Die Philosophie, die das *ens inquantum ens* thematisiert, besitzt für die Gotteserkenntnis nur noch eine Instrumentalfunktion,

⁶² Vgl. OLIVIER BOULNOIS: „Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance“, in: *RPhL* 99/3 (2001), 358–384.

sofern sie der Theologie ihr Subjekt „anreicht“. Die Prädikation des „unendlichen Seienden“ schöpft ontologisch weder das Seiende als solches aus, noch theologisch den Gott der Offenbarung. Gott gerät durch das *ens* keineswegs unter die „Herrschaft“ des Begriffs. Unsere Theologie besitzt, da wir im gegenwärtigen Zustand der Anschauung Gottes entbehren, ein erkennbares Subjekt nur insofern, als wir Gott als unendliches Seiendes denken.

Unsere Theologie setzt damit eine Gotteserkenntnis durch die Metaphysik voraus. In ihr wird „Erkenntnis“ als das aufgefasst, was dem natürlichen Verstandeslicht zugänglich ist. „Unendliches Seiendes“ schließt alle Wahrheiten unserer Theologie ein, jedoch nicht die viel wesentlicheren Wahrheiten, die wir in diesem Leben nur gläubig annehmen können. Im Hinblick auf ihr (erstes bekanntes) Objekt ist die Theologie in besonderer Weise mit der Metaphysik verwoben, von der sie dieses ihr erstes Objekt entleiht. In diesem und nur in diesem überschneiden sich Theologie und Metaphysik, weil gerade auch die Theologie *primo et principaliter* von Gott zu handeln hat.

Das, was die Metaphysik in der Theologie leistet, ist für „unsere Theologie“ daher viel und wenig zugleich. Der Begriff des *ens infinitum* trägt dazu bei, die Inhalte der Offenbarung kognitiv aufzuschließen und wissenschaftlich zu ordnen. Dabei setzt die *theologia nostra* diesen Begriff als „Stellvertreter“ ein für den Gott der Offenbarung, um die geglaubten Inhalte erkennen und auch systematisch verantworten zu können. So verwendet die Theologie als Wissenschaft metaphysische Begriffe, um die Inhalte und Selbstaussagen Gottes – auch das *Qui est*⁶³ – in ihrer Kohärenz und internen Ordnung aufweisen zu können. Aber dies bedeutet nicht, dass die Theologie von der Metaphysik des *ens* okkupiert würde.

Die Metaphysik kann ihrerseits nicht als *ancilla theologiae*, die der Theologie untergeordnet wäre, angesehen werden. Sie ist autonom, gerade auch in der Weise, dass ihre Erkenntnisse nicht aus einem höheren Offenbarungswissen desavouiert werden können. Ihr Subjekt wird mit dem natürlichen Verstandeslicht – ohne Zuhilfenahme einer Offenbarungserkenntnis – erkannt. Darum ist die Metaphysik eine von der Theologie unabhängige Wissenschaft. Diese Verhältnisbestimmung von Ontologie und Theologie muss noch eine wichtige Differenz in Rechnung stellen: jene von Theorie und Praxis.

⁶³ Die Theologie gewinnt ihren spezifischen Gegenstand, den sich in Ex 3,14 unter dem Namen „Qui est“ aussagenden Gott, indem sie die beiden einfachen Begriffe zusammenfügt. In dem Namen Gottes, der da lautet „Ich bin“ oder „Der da ist“, wird der metaphysische Grundbegriff „seiend“ von ihm ausgesagt. Vgl. *De primo principio*, c. 1 n. 1 (ed. Kluxen, 2); vgl. HONNEFELDER: *Ens in quantum ens*, 36.

7. Die Eigenart der Theologie als *scientia quaedam practica*

Wenn Scotus unsere Theologie (nicht ohne weiteres die *theologia Dei*) als praktische Erkenntnis wertet, so korrespondiert dies zunächst damit, dass Religionen praktische Lebensformen sein wollen. Darüber hinaus kommt dies mit dem Anspruch des in den Evangelien und den neutestamentlichen Briefen bezeugten Anspruch Jesu überein, der bevollmächtigte Ausleger des Vaters zu sein, dessen Sendung und Verkündigung den Glaubenden in die eigene Sohnesrelation mit dem Vater hineinzuführen.

Es ist dies eine Präferenz im Verständnis von Theologie, die nicht ohne Weiteres vom theologischen Spektrum und Fächerkanon unserer akademischen Theologie geteilt wird. Im Vergleich damit arbeiten unsere „Theologien“, bei denen man nicht immer unmittelbar erkennt, dass sie der Verkündigung dienen, nämlich irgendwie theoretisch. Dies gilt nicht zuletzt für die Dogmatik, die es mit der Auslegung des Glaubens im engeren Sinn zu tun hat; aber sogar die „praktische Theologie“ (Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft, Homiletik) ist theoretisch verfasst. Scotus, der für einen praktischen Charakter der Theologie optiert, setzt hier andere Akzente.

7.1 Die Definition von praktischer Erkenntnis

„Wissen ist praktisch, sofern praktisches Handeln damit übereinstimmen kann und dieses Wissen diesem Handeln vorausgeht.“⁶⁴ So bestimmt Scotus die Eigenart praktischer Erkenntnis. Die aus der Erkenntnis abgeleitete Regel ist jedoch nicht die Ursache des praktischen Handelns, weil der Wille vollkommen frei ist. Er wird nicht von der Vernunft determiniert und setzt kontingente Akte. Für die Art des Wissens bestimmend ist das erste Objekt einer bestimmten Wissenschaft. Praxis ist für Scotus Erkenntnis eines Objektes, das als erkanntes Objekt eine appetituelle Beziehung auf mögliches Handeln aufweist. Dies, nicht das Ziel des Handelns, gibt auch den Ausschlag dafür, ob Wissen praktisch ist.⁶⁵ Wenn die Vernunft gewisse Hinhalte, Projekte oder Objekte in einer vorausgehenden Erkenntnis (*cognitio prior actu*) betrachtet und richtig beurteilt, so dass dann auch

⁶⁴ Ord. prol. p. 5 q. 1–2, n. 236–237: “[...] ista extensio consistit in duplici relatione appetituali, videlicet conformitatis et prioritatis naturalis. [...] ‘Aptitudinali’ dixi, quia neutra relatio requiritur actualis. Quod enim praxis actualiter sequatur considerationem quae sit conformis ipsi considerationi, hoc omnino est accidentale consideratione et contingente.”

⁶⁵ Dass das Ziel dafür bestimmend sei, war die Ansicht des Aristoteles, die hier korrigiert wird. Vgl. ARISTOTELES, De Anima 10, 433a. 14–15.

der Wille richtig agieren könnte, dann liegt hier bereits eine praktische Erkenntnis vor, eine *scientia practica*, ohne dass faktisch überhaupt ein konkreter Akt vollzogen werden müsste. Freilich handelt der Mensch, um ein Ziel zu realisieren, doch ist das Ziel nur qua Objekt bestimmend.⁶⁶ Ob theoretisch oder praktisch, dies hängt – auch in der Theologie – ganz vom Objekt ab.

7.2 Die Hinordnung der Theologie auf Praxis

Theologie und Metaphysik unterscheiden sich nicht nur durch ihr Subjekt und ihren Wissensursprung, sondern auch wegen ihrer unterschiedlichen Hinordnung auf ein *agere*: Metaphysik verfährt theoretisch, Theologie ist praktische Wissenschaft. Der theologischen Erkenntnis kommt schon – vorweg zu jedem Akt des Willens – „aptitudinaliter“ die Hinordnung auf Praxis zu, und dies liegt am Inhalt der theologischen Erkenntnis selbst, d. h. an ihrem ersten Objekt. Wenn auch die Theologie hier den stellvertretenden Begriff des *ens infinitum* einsetzt (als erstes erkanntes Objekt), so erweist sich dieses durch die aus der Offenbarung entnommenen besonderen Prädikate als ein singuläres (d. h. hier personales und frei wollendes) einzigartiges Seiendes, in dem sich – nicht nur in „universale“ wie in der Metaphysik, sondern „in particulare“ – das höchste Ziel des Menschen zeigt.⁶⁷ So verschränken sich für den Theologen gerade in der Erkenntnis des Objektes, die der Praxis vorausgeht und dem möglichen Handeln die *rectitudo* verleiht, Theorie und Praxis, wobei die *scientia practica*, die in der Liebe aktiv wird, gegenüber der Theorie eine höhere Stellung einnimmt.

Das erste Objekt der Theologie ist für den Menschen also nicht ein bloß erkennbarer Gegenstand, sondern ein „cognoscibile operabile, id est attingibile per operationem, qua est vere praxis“.⁶⁸ Dies liegt daran, dass der Wille und nicht mehr – wie in der antiken paganen Tradition – die betrachtende Vernunft die eigentliche Wesensspitze des Menschen und der Inbegriff dessen ist, was Scotus unter „natura intellectualis“ versteht. Im Willen realisiert der Mensch seine Bestimmung, Gott über alles zu lieben.

⁶⁶ Ord. prol. p. 5 q. 1–2, n. 260: “Habitus non dicitur practicus ab actu proprio, quia et ille est practicus a causa priore. Nec cognitio aliqua habitualis vel actualis est per se practica quia ordinatur ad praxim ut ad finem; Potest tamen quandoque habere primam extensionem, scilicet conformitatem ad praxim, a fine ipsius praxis, non tamen in quantum est finis sed in quantum est obiectum.”

⁶⁷ Vgl. Ord. prol. p. 3 q. 1–3 n. 167; p. 5 q. 1–2, n. 274.

⁶⁸ Ord. prol. p. 5 q. 1–2 n. 354.

7.3 Eine praktische Theologie von notwendigen und kontingenten Wahrheiten

Ein Wissen, das mit einem rechten Willensakt übereinstimmen kann und diesem der Natur nach vorangeht, ist von praktischer Art, denn Wollen bildet, auch wenn kein auferlegter Akt damit gepaart geht, ein praktisches Handeln. Das erste Objekt der Theologie ist virtuell mit einem rechten Willensakt in Übereinstimmung, denn die Prinzipien des rechten Wollens werden dem ersten Objekt entlehnt. Gott ist das erste Objekt des Willens, weil er das letzte Ziel ist. Von ihm leiten sich praktische Prinzipien ab, die wir in der ersten Tafel des Dekalogs, genauer gesagt in den beiden ersten Geboten, finden. Diese lenken den Willen seinem letzten Ziel zu und sind einfachhin notwendig. So steht die Theologie notwendig in Relation zum praktischen Handeln. Sie ist darum praktisch.⁶⁹

Scotus sagt: „Die Erkenntnis des ersten Objektes und aller intrinseken Eigenschaften Gottes, die man dadurch erkennt, ist notwendig dazu geeignet, um mit praktischem Handeln überein zu stimmen und geht diesem – im Falle eines notwendigen Objektes voraus.“⁷⁰ So folgt aus der Wahrheit über die Trinität, dass es falsch wäre, nur eine der drei göttlichen Personen – mit Ausschluss der anderen – zu lieben, weil ein Akt, der sich auf zwei Personen richtet, die miteinander in Beziehung stehen, recht ist.⁷¹ Der vollkommene Glaubensakt ist auf den verdienstlichen Liebesakt hingebunden, weshalb der Glaubensakt und Glaubenshabitus als „*actus practicus*“ bezeichnet werden. Um Gott zu lieben, wie es sich geziemt – um seiner selbst willen nämlich –, muss man nicht nur die Eigenschaften Gottes erkennen, sondern auch die Personen.

Dieser praktische Charakter gilt nur von der Theologie der notwendigen Wahrheiten in Bezug auf den geschaffenen Verstand. Hingegen müssen bei der *theologia divina* Einschränkungen gemacht werden, denn die dem göttlichen Willen voraufgehende Tätigkeit seines Intellekts „lenkt“ seinen Willen nicht in die rechte Richtung, da er diese schon von sich aus besitzt. Der göttliche Wille allein kann sich selbst in Hinblick auf sein erstes Objekt recht machen. Nichts Anderes kann sein Maßstab sein. Die Frage schließlich, was es denn mit den Erkenntnissen der kontingenten Theologie auf sich habe, so wird deren praktischer Charakter für den Menschen bejaht, für Gott aber verneint. Die Dinge, die Gott nach außen hin bewirkt, werden allein aus der Freiheit seiner Liebe wirklich.

⁶⁹ Vgl. Ord. III d. 37 q. un. n. 5–6.

⁷⁰ Ord. prol. p. 5 q. 1–2 n. 321.

⁷¹ Vgl. Ord. prol. III p. 5 q. 1–2. n. 322.

8. Die Aktualität des Duns Scotus

8.1 Die Theologie als affektive Wissenschaft

Nach den gefälltten Grundentscheidungen gehört zur Theologie als praktischer Wissenschaft auch die *scientia affectiva*, die Scotus selbst retrospektiv (Albert, Augustinus) diskutiert. Damit vermag die Theologie von ihren anthropologischen Voraussetzungen her – und auch, weil sie praktische und theoretische Kriterien enthält – eine Tür zu dem aufzutun, was wir heute „Spiritualität“ oder „spirituelle Theologie“⁷² nennen würden – eine Theologie, die der Gottsuche des Menschen und seiner liebenden Hinbewegung auf ihn dienstbar ist. Und so sagt Scotus: „Man kann affektive Erkenntnis gut als eine irgendwie praktische Erkenntnis (*quaedam practica*) ansehen.“⁷³ Wir betreiben Metaphysik und Theologie um eines praktischen Zieles willen, nämlich Gott und den Nächsten zu lieben.

Duns Scotus versteht die Praxis nicht in erster Linie vom Handlungsakt und dessen Ziel her, sondern von dessen Objekt. Praxis wird ganz und gar durch das Objekt gesteuert. Wann immer das Objekt nur die *aptitudo* hat, praktisches Handeln zu initiieren, sieht er die Praxisrelevanz gegeben und besitzt die entsprechende Wissenschaft, die dieses Objekt betrachtet, einen praktischen Charakter, auch wenn dieses von sich her eine Indifferenz gegenüber der praktischen Realisierung aufweist. Die Aktualität des Scotus liegt darin, dass er der Theologie einen praktischen Impuls gibt. Entsprechend der vorgeordneten Rolle des Willens steht die Erweckung der Gottesliebe vornan, die auf die Offenbarung des Gottes antwortet, der selbst in sich Liebe ist, dreieiniges Liebesgeschehen, das sich auf den Menschen hin öffnet, um ihn darin als Mitgeliebten und Mitliebenden einzubeziehen.

Entsprechend seinem praktischen Verständnis von Theologie würde Scotus nicht sagen, dass es zuerst und vor allem darum gehe, Gott zu erkennen, ja das vielleicht auch, aber dann die Erkenntnis durch die Bewegung des Willens zu

⁷² Dabei vereinigt die spirituelle Theologie, die heute in anderen Sprachkreisen stärker als im Deutschen gewichtet wird, eine dogmatische und eine praktische Komponente. Sie ist vorrangig darum bemüht, dem Menschen Wege aufzuzeigen, wie er auf die Christus-Offenbarung, die von Gott ausgeht, der sich auf die Suche nach dem Menschen macht, mit allen seinen Vermögen (Verstand, Wille, Affektivität) antworten kann.

⁷³ Ord. prol. p. 5 q. 1–2 n. 303: “[...] quarta via, quae dicit quod theologia est affectiva. Quod bene potest intelligi si affective ponatur esse quaedam practica; si autem affective ponatur esse tertium membrum, distinctum contra practicum et speculativum, sic est contra dicta in primo articulo.”

realisieren. Die Theologie ist in erster Linie für die Vermittlung der Liebe Gottes zuständig.

8.2 Zum Problem der postmetaphysischen Theologie

Scotus nimmt in seinem Denken am Ausgang des Mittelalters Systemöffnungen vor. Theologisch gesehen ist das Gott-Denken nicht derart in die metaphysische Reflexion integriert, dass es darüber hinaus nicht andere Anwege gäbe, dem ersten Subjekt-Objekt der Theologie, Gott, wie er in sich selbst ist (*Deus sub ratione Deitatis*), näher zu kommen. Gerade die postmetaphysische Philosophie / Theologie, die sich heute zur Avantgarde rechnet, sichert ihren eigenen Ansatz merkwürdigerweise in der Auseinandersetzung mit mittelalterlichen Autoren ab.

Die nachmetaphysische Theologie ist mit Namen wie Martin Heidegger und Jean-Luc Marion, aber auch mit französischen Philosophen der Postmoderne verbunden. Heidegger traut dem, der bereits an Gottes Schöpfung glaubt, nicht mehr zu, die Seinsfrage authentisch zu stellen.⁷⁴ Für ihn sind Metaphysik und Theologie deshalb miteinander verwoben, „weil der Gott in die Philosophie kommt“⁷⁵:

Heidegger meint, die christliche Metaphysik betrachte das Sein als eine Eigenschaft des Seienden, und es stelle einen Bezug auf einen immer anwesenden Seinsgrund dar, wodurch es in ein „Kausalraster“ verspannt und vergegenständlicht würde. Damit verbindet sich die These von der Seinsvergessenheit, nach der das Sein gerade ungedacht geblieben sei. Die Metaphysik, das „Seinsgerede“, habe den Grund verstellt.⁷⁶ In der sogenannten Seinsvergessenheit habe die ältere Tradition (seit Plato übrigens) das Sein vom „Seienden“ (*ens*) her gedacht und letztlich auch Gott als Schöpfer des Seienden durch entitative Terminologien verdeckt.⁷⁷

Der Gott komme als Ursache des Seienden in die Philosophie. Er werde dementsprechend als Seinsgrund verstanden und mit dem Begriff „*causa sui*“ als Grund seiner selbst definiert.⁷⁸ „Onto-Theo-Logik“ nennt Heidegger die Metaphysik, die den Zugang zum „göttlichen Gott“ verstellt habe.⁷⁹ Sie habe das Sein mit Gott identifiziert, und darum seien die „Theo- und Onto-Logien“ derart

⁷⁴ Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, hg. von Petra Jaeger, Frankfurt 1984, 5.

⁷⁵ Vgl. DERS.: *Identität und Differenz*, hg. von Petra Jaeger, Pfullingen 1978, 46.

⁷⁶ Vgl. DERS.: „Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«“, in: ders. *Wegmarken*, 361–377, hier: 362f.

⁷⁷ Vgl. DERS.: *Einführung in die Metaphysik*, 5f; 147f.

⁷⁸ Vgl. DERS.: *Identität und Differenz*, 65.

⁷⁹ Vgl. ebd., 50; 63.

miteinander verwoben, dass Heidegger sagen kann: „Demgemäß heißen sie genauer Onto-Logik und Theo-Logik.“⁸⁰ Der Grund des Seienden werde darin nach dem Bild und Gleichnis des endlichen Seienden gedacht. Für Heidegger ergibt sich aus der Verfallsgeschichte der Metaphysik eine Beziehungslosigkeit zwischen dem theologisch zu bedenkenden Offenbarungswort und der ganz anders situierten philosophischen Seinsfrage.⁸¹

Wer Marion liest, kann nicht umhin festzustellen, dass er sich (bis in die Orthographie und Nomenklatur hinein) in Heidegger einklinkt. Weil es ihm primär um die christliche Theologie geht, kritisiert Marion – dieser Linie folgend – in einem ersten Schritt die metaphysische Begrifflichkeit der Theologie des Aquinaten, nimmt aber diese Kritik in der 2. Auflage (2002) von „Gott ohne Sein“ wieder zurück, da er nunmehr annimmt, „dass Thomas v. Aquin weder die Frage nach Gott noch die nach seinem Namen mit der Frage nach dem Sein gleichgesetzt habe, zumindest nicht mit dem Sein, wie es die Metaphysik versteht.“⁸² In einem zweiten Schritt geht er über die Scholastik hinaus auf die metaphysisch nicht belasteten, für ihn offeneren Spekulationen der Patristik zurück, die für ihn die Grenzen theologischer Aussagen mehr beachteten.

Marion fordert „den Schritt zurück aus der Metaphysik“ – ein Umdenken, das unter Berufung auf Heidegger auch noch radikaler (*Dieu sans l'être*) als bei diesem formuliert werden kann, wobei Marion explizit auf Scotus eingeht, den er in seinem Werk an sechs Stellen eingehend interpretiert.

Ausgangspunkt für Marions Überlegungen ist die Unzugänglichkeit Gottes: „‘Gott’ sagen oder schon nur sagen wollen, genügt schon, dass wir seine erste, radikale und definitive Charakteristik konstatieren – die Unzugänglichkeit (*l'inaccessibilité*).“⁸³ Darin ist die Option für eine völlig apophatische Theologie impliziert, die aus der Verwerfung der Metaphysik resultiert. Menschliches Denken ist unfähig, auch nur einen minimalen Begriff des Wesens Gottes zu präsentieren. Auf diese Weise zerreißt das Band zwischen Gott und seinem Begriff:

„[Die genannte Aporie als Zerreißung] befreit ihn [=Gott] davon, dass er im Rahmen der Logik, daher eventuell in der Onto-theo-logie, situiert wird. Sie findet so den Weg der Unsagbarkeit (apophase) wieder, daher das kritische Moment, das die mystische Theologie jedem Aufstieg zu dem Namen auferlegt, der jeden Namen übersteigt.“⁸⁴

⁸⁰ Ebd., 50.

⁸¹ Vgl. MARTIN HEIDEGGER: „Phänomenologie und Theologie“, in: ders. *Wegmarken*, 48f.

⁸² Vgl. JEAN-LUC MARION: *Gott ohne Sein*, Paderborn 32014, 9: Im Vorwort zur zweiten Auflage. Hier ist auch (als 8. Kapitel) der Vortrag aus der *Revue Thomiste* (Januar 1995) abgedruckt.

⁸³ DERS.: *Certitudes négatives*, Paris 2010, 87.

⁸⁴ Ebd., 88.

In seiner Scotus-Deutung wendet Marion die Heidegger'sche Geschichtsdeutung (Verfallsgeschichte der Metaphysik, epochale Irre), die den onto-theologischen Charakter der Metaphysik destruieren möchte, auf dessen Konzeption des *ens* an:

Der Ausgang von Avicenna (*equinitas est tantum equinitas, ens est tantum ens*) markiert, wie Marion bemerkt, eine Übereinstimmung zwischen Thomas und Scotus, die beide davon ausgehen, dass das Sein das erste ist, das in den Verstand „einfällt“. ⁸⁵ Für Thomas ist damit aber keine Erkenntnis eines ersten „Objektes“ gegeben (wie Marion meint), sondern ein primäres Erfassen der puren actualitas (*esse*) der Dinge, und für Scotus erreicht der Verstand den Seinsbegriff erst durch eine *resolutio* von Objektbegriffen. Marion sieht hier einen Vorrang oder eine „Herrschaft“ des *ens*, die das Gute aus seiner vorrangigen Stellung (Dionysius Areopagita) verdrängt habe. Die Theologie müsse – ausgehend von der Lehre über die göttlichen Namen – zu einer „Destruktion“ des *ens* gelangen, auch wenn sie ihren Status einer „Wissenschaft“, die auf Begriffen basiere, dadurch verlieren könnte. ⁸⁶ Die Entwicklung der Metaphysik führe nämlich zum „Einbegriffensein Gottes in das Sein“, so weit, dass „Gott“ schließlich (bei Suárez) als Gegenstand der Metaphysik „begriffen“ würde. ⁸⁷

Marion vermag der Lehre des Thomas von der „Analogie des Seins“ mehr abzugewinnen als der Konzeption des Duns Scotus. Während bei Thomas Gott als solcher „weder unter die Metaphysik, noch unter deren Theologie, noch unter das *ens commune*, noch unter das *ens in quantum ens*“ falle ⁸⁸, sei dies bei seinen Nachfolgern, die Gott wieder in die Metaphysik einbänden, schon ganz anders. Insbesondere habe Duns Scotus mit seiner Lehre von der Univozität des Seienden ein tragfähiges Fundament dafür geliefert, Gott „in eine einheitliche Ordnung des Seienden“ einzuschreiben. ⁸⁹ Der univoke Seinsbegriff schließe Gott sowohl in das *ens commune* als auch in die Metaphysik ein. ⁹⁰ Er lasse die „Göttlichkeit Gottes ungedacht“ und zwänge sie in sein gängiges Ordnungsgefüge ein. ⁹¹

Indem man Gott durch den Begriff des Seienden zu erfassen meinte, habe man „das Theologische ausgehend vom „Ontologischen“ gedacht und damit die Bedingungen für eine „Onto-Theologie“ geschaffen, die er so versteht, „dass nämlich ‚Gott‘ [...] ebenso sehr und genauso aus dem Sein herrührt wie das Seiende, das er (be)gründet“ ⁹²

⁸⁵ Vgl. Thomas v. Aquin, *De Ver.*, q. 21 a. 1.

⁸⁶ Vgl. MARION: *Gott ohne Sein*, 134.

⁸⁷ Vgl. ebd., 136.

⁸⁸ Vgl. ebd., 314.

⁸⁹ Vgl. ebd., 315.

⁹⁰ Vgl. ebd., 316f.

⁹¹ Vgl. ebd., 344f.

⁹² Vgl. ebd., 318.

Aufgrund der Überlegungen über den Begriff des *ens* bei Scotus kann kaum davon ausgegangen werden, dass Marion Scotus richtig interpretiert: Scotus war es darum gegangen, in den „mannigfaltigen“ Bedeutungen des Seienden die eine Grundbedeutung freizulegen, die dem „ens“ jene Einheit und Identität verleiht, welche ihm gegenüber allen anderen Begriffen eine allgemeine Priorität sichert. Ohne die strikte, ausschließende Einheit und Einfachheit des univoken Begriffs wäre es für Scotus um die Möglichkeit von Wissenschaft und damit auch von Metaphysik schlecht bestellt. Es wurde schon betont, dass der univoke Seinsbegriff die Differenz zwischen dem endlichen und dem unendlichen Seienden (Gott) nicht aufhebt. Dass Scotus keineswegs die Verschiedenheit zwischen dem unendlichen Sein Gottes und dem endlichen Sein der Geschöpfe verwischen will, folgt schon daraus, dass er auf der Differenz von konzeptueller Einheit und realer Verschiedenheit insistiert.⁹³

Das *ens* bezeichnet schließlich eine ursprüngliche, wenngleich nur minimale, aber den transzendentalen Modaldifferenzen gegenüber indifferente Einheit, die sogar vom Realitätsmodus absieht und nur in einem „diminutiven“ Begriff erfasst werden kann. Da sich damit, wenn er von Gott und endlichen Dingen prädiert wird, nicht so etwas wie eine inhaltliche „Kompaktheit“ verbindet, ist es keineswegs so, dass im Begriff des „Seienden“ Gott irgendwie unter die „Herrschaft eines Begriffes“ geriete.⁹⁴

Marion stellt zur Debatte, dass das Sein Gott erreicht und fragt, ob das Sein den ersten und höchsten Namen Gottes definiert. „Gott“ sagen oder schon nur sagen wollen, genügt schon, dass wir seine erste, radikale und definitive Charakteristik konstatieren – die Unzugänglichkeit (*l'inaccessibilité*).⁹⁵ Aus der Verwerfung der Metaphysik resultiert eine völlig apophatische Theologie. Menschliches Denken ist unfähig, auch nur einen minimalen Begriff von Gott zu präsentieren.

Solange jedoch nicht geklärt ist, wovon Marion spricht, wenn er „Gott“ sagt – eine nur vorgestellte Idee, ein existierendes oder rein mögliches X, eine Figur aus dem antiken Götterpantheon –, bleiben seine Ausführungen über „Gott“ in gewisser Weise dunkel und mehrdeutig. Wegen der getroffenen Vorentscheidungen wird es schwer, anzugeben, welchen transzendenten Referenzpunkt der Name „Gott“ noch bezeichnen soll. Fernab jeder Exodus-Metaphysik könnte sich unsere Gottesrede auch auf „Zeus“ beziehen. Man wird Gott immer schon irgendwie erfasst haben müssen, um sinnvoll von ihm zu reden.

⁹³ Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 164.

⁹⁴ Vgl. BOULNOIS: *Jean Duns Scot, Préface*: „La multiplicité des sens de l'être et la connaissance de Dieu passent sous l'égide du concept d'étant, neutre, indifférent et commun à toutes choses. Celui-ci permet l'institution d'une métaphysique entendue comme science de l'étant en tant qu'étant: la genèse d'une ontologie.”

⁹⁵ MARION: *Certitudes négatives*, 87.

Wenn man die wissenschaftstheoretisch gezogenen Grenzen zwischen Philosophie und Offenbarungstheologie ernst nimmt, wie sie Scotus zieht, so wird man einräumen, dass ein transmetaphysischer Zugang zu Gott möglich ist. Daher ist es keineswegs so, dass im Begriff des „Seienden“, der gegenüber den Unterschieden von endlich und unendlich neutral ist, Gott irgendwie unter den Begriff des Seienden subsumiert würde. Das Neue dürfte bei Scotus darin liegen, dass der Begriff des Seienden bei ihm auch gegenüber der Theologie eine neutrale Eigenständigkeit gewinnt. Für die Theologie besagt dies, dass Gott mit diesem Begriff nur noch partiell, wenn überhaupt, zu denken ist.⁹⁶ Seine Systemöffnungen gewähren anderen, sekundären Diskursarten die Möglichkeit, dem Geheimnis Gottes näher zu kommen: Sakrale Kunst und Musik, Predigt, Meditation, geistliche Lesung und geistliches Gespräch können Vollzugsformen von Theologie als *scientia quaedam practica* sein.

Trotzdem ist Theologie letztlich auf Metaphysik angewiesen, denn für die Beantwortung der Frage nach Gott ist der Horizont jener *ratio entis* unverzichtbar, die in jeder welthaften Erkenntnis miterkannt ist, die aber in ihrer schlechthinigen Erstheit und Einfachheit alle kategorialen Bestimmungen übersteigt. Ihr Sinn und damit auch der Sinn der Rede von Gott muss indirekt über die Modi verdeutlicht werden, in denen sie begegnet. Da wir in der Lage sind, die Wahrheit über das Dasein Gottes auf natürliche Weise zu erfassen, was allein mit Hilfe von transzendentalen Begriffen möglich ist, stellt die natürliche Theologie einen Unterteil der Metaphysik dar, ja sie bildet sogar deren Herz, denn eine Wissenschaft des Seienden als Seienden muss beim Gottesbegriff enden, wenn sie in der Ordnung des Wirklichen bleiben will. Jeder Begriff eines kontingenten Seienden muss – wenn analysiert – beim notwendig Seienden auskommen.

Obwohl Theologie sich nicht nur im Bereich metaphysischer Spekulationen über das *ens infinitum* bewegt, kann sie für Scotus nicht auf Onto-Theologie verzichten. Würde man diese aus der Theologie ausschließen, befreite dies das philosophische Denken nicht, sondern lähmte es. Und ein Verzicht auf Ontologie in der Philosophie reinigt die Theologie nicht, sondern lässt sie bodenlos werden.

⁹⁶ Vgl. BOULNOIS: *Jean Duns Scot*, 74: „L'étant devient l'objet d'un savoir transcendantal, neuter, indifférent et commun. Il est antérieur à toute considération théologique; et si la connaissance de Dieu suppose celle d'un concept univoque, la réciproque n'est pas vraie: le concept d'étant ne dit aucune référence prioritaire à Dieu. La métaphysique, science de l'étant en tant qu'étant, peut devenir, par son objet premier, une ontologie antérieure et indifférente à la théologie philosophique.“ Dabei würde ich nicht so weit gehen, von einer „onto-theologischen Struktur“ der Metaphysik im Mittelalter vor Scotus zu sprechen. Obgleich die Metaphysik bei Thomas etwa eine theologische Ausarbeitung zulässt, wird man nicht sagen können, diese sei von ihrer Konstitution her onto-theologisch fundiert. Gott ist nicht in der Weise Prinzip der Metaphysik, dass diese erst mit der Erkenntnis Gottes beginnen könnte, wohl aber, sofern sie damit endet. Vgl. ZIMMERMANN: *Ontologie oder Metaphysik?*, 173ff.

Warum? Weil mit dem Verzicht auf Ontologie der Gottesgedanke, der zum *ens infinitum* vordringt, selbst dahinfallen würde.

Verwendete Literatur

- BOULNOIS, Olivier: *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu e l'univocité de l'étant*, Paris 1988.
- BOULNOIS, Olivier: „Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance“, in: *RPhL* 99/3 (2001), 358–384.
- BOULNOIS, Olivier: *Duns Scotus. Die Logik der Liebe*, Stuttgart 2014.
- DUNS SCOTUS, Johannes: *De primo principio*. hrsg. und übers. von W. Kluxen, Darmstadt 1974.
- FINKENZELLER, Josef: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38), Münster 1960.
- FLASCH, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277* (excerpta classica VI), Mainz 1989.
- HEIDEGGER, Martin: „Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«“, in: ders. *Wegmarken* (Martin Heidegger Gesamtausgabe 9), 361–377.
- HEIDEGGER, Martin: „Phänomenologie und Theologie“, in: ders. *Wegmarken* (Martin Heidegger Gesamtausgabe 9).
- HEIDEGGER, Martin: *Identität und Differenz*, hg. von Petra Jaeger (Martin Heidegger Gesamtausgabe 11), Pfullingen 1978.
- HEIDEGGER, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, hg. von Petra Jaeger (Martin Heidegger Gesamtausgabe 40), Frankfurt 1984.
- HISSETTE, Roland: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le mars 1277* (Philosophes Médiévaux XXII), Louvain/Paris 1977.
- HONNEFELDER, Ludger: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhThMA.NF, Bd. 16), Münster 1979.
- HONNEFELDER, Ludger: *Johannes Duns Scotus*, Nördlingen 2005.
- HONNEFELDER, Ludger: „Gott‘ denken? Überlegungen im Anschluss an den Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus“, in: ders. *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*. Paderborn 2016, 143–165.
- MARION, Jean-Luc: *Certitudes négatives*, Paris 2010.
- MARION, Jean-Luc: *Gott ohne Sein*, Paderborn 2014.

- O'CONNOR, Edward D.: „The Scientific Character of Theology according to Scotus“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 celebratii 3* (Studia Scholastico-Scotistica 3), Rom 1968, 3–50.
- SCHÖNBERGER, Rolf: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (QSP 21), Berlin/New York 1986.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand: „Une légende tenace: la théorie de la doublé vérité“, in: ders. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Philosophes Médiévaux XVII), Louvain/Paris 1974, 555–570.
- WOLTER, Allan B.: *The Trancendentals and Their Function in the Metaphysics of John Duns Scotus* (Philosophy Series 3) 1946: Franciscan Institute Publications.
- ZIMMERMANN, Albert: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert* (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales Bibliotheca 1), Leuven ²1998.

Ruben Schneider

Struktural-systematische Theologie: Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende

Unter dem Diktum „Ohne analytische Philosophie keine Theologie als Wissenschaft“ stellt Benedikt Paul Göcke jüngst in der *Herder-Korrespondenz* fest, dass rein

„historisch-hermeneutische Analysen unter Ausklammerung metaphysischer und ontologischer Argumente den Bereich der historisch-hermeneutischen Analyse eben auch nicht verlassen [...] und deswegen wenig zur systematischen Frage der Plausibilität katholischer Weltanschauung im Dialog mit den Naturwissenschaften und der Philosophie beitragen“ [könnten; sie könnten nichts darüber behaupten,] „wie es sich denn nun mit der Wirklichkeit verhält – und würden sie es tun, könnten sie es nur im Modus der systematisch argumentierenden Metaphysik und Ontologie.“¹

Den Grund für diese Selbstbeschränkung der Theologie in die Grenzen einer rein historischen und exegetischen Wissenschaft verortet Göcke in der transzendentalen Wende Kants, nach der ein vernunftgemäßes Sprechen über

„Erkenntnis, Existenz und Wesen Gottes“ unmöglich sei und in der deutschsprachigen Theologie maßgeblich der Standpunkt vertreten werde, „dass der theoretischen Vernunft keine relevanten metaphysischen, epistemologischen und ontologischen Aussagen zuzutrauen seien und aus diesem Grund der letzte Zufluchtsort dogmatischer und fundamentaltheologischer Reflektionen die historisch-hermeneutische Analyse sei.“²

Göcke plädiert dafür, im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Vertretbarkeit der Theologie aus dieser Selbstbeschränkung auszutreten und hält pointiert fest:

„Nun ist Kant aber weder Anfang noch Höhepunkt noch Ende philosophischer Reflexionen gewesen und die katholische Theologie wäre gut beraten, in dieser Hinsicht aus ihrem kantischen Schlummer zu erwachen.“³

¹ BENEDIKT GÖCKE: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *Herder Korrespondenz* 1 (2017), 33–36, hier: 35. Vgl. auch DERS.: „Theologie als Wissenschaft? Erste Antworten auf die Herausforderungen von Naturalismus und Wissenschaftstheorie“, in: *Theologie und Glaube* 107/2 (2017), 113–136.

² GÖCKE: *Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel*, 35f.

³ Ebd., 35.

Magnus Striet kontert, ebenfalls in der *Herder-Korrespondenz*, unter dem Untertitel „Kantischer Schlummer?“⁴, dass mit Göckes Forderung nur eine Rückkehr zu einer (vorkantischen) objektivistischen Metaphysik gemeint sein kann:

„Man kann vollmundig fordern, Kants Vorsicht gegenüber hybriden Vernunftansprüchen zu überwinden – was doch zu Ende gedacht wohl nur heißen kann: einen neuen Realismus zu pflegen, der die Welt aus der Sicht Gottes betrachtet. Oder aber die neuen Wissenskonzepte sind auch nur Konzepte, und da bleibe ich dann doch lieber Kantianer. [...] Ohnehin hat Kant lediglich ein Wissen aufgehoben, dass keines war – aber: Er hat damit der Möglichkeit eines freiheitlichen Glaubens Platz geschaffen.“⁵

Den hohen Wert einer kantischen Restriktion der Vernunft erblickt Striet in der dadurch freigesetzten moralischen Autonomie und der Möglichkeit, „Freiheit denken zu können“⁶, womit auf den freiheitsanalytischen Ansatz der Präpperschule rekurriert wird. Ontologie bzw. Metaphysik und die Möglichkeit transzendentaler Freiheit sei nicht beides zusammen zu haben (ebd.). Dies sei im Sinne der Sehnsüchte des Menschen aber kein negatives Resultat:

„Frei sein zu können, aber auch in Freiheit religiös sehnsüchtig werden und den Sprung in den Glauben riskieren zu können, fordert als Bedingung eine metaphysisch ungesicherte, sich selbst fraglich gewordene Existenz.“⁷

Dieser geistig erwachsenen Autonomie stellt Striet die ‚kindliche Naivität‘ des metaphysischen Denkens gegenüber:

„[...] wer einmal im inneren Zwiegespräch erspürt hat, wie groß das ist, was der Begriff der Freiheit zu umschreiben versucht, wird sich so schnell nicht in den Zustand kindlicher Naivität zurückwünschen.“⁸

Im Folgenden möchte ich diesen Disput zum Anlass nehmen, um einen grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen Blick auf die objektivistische („vorkantische“) Metaphysik und die („nachkantische“) Transzendentalphilosophie zu werfen und beide hinsichtlich ihrer Intelligibilität und Kohärenz zu befragen. Dies sei zunächst durch einige historische Beobachtungen eingeleitet (Abschnitt 1), welche eine Unschärfe des Diskurses beleuchten wollen, um dann zu einer Diskussion im Rahmen der gegenwärtigen analytischen Philosophie überzugehen. Im Wesentlichen sollen zwei Thesen herausgearbeitet und begründet werden (Abschnitte 2–4):

(1) Es kann für die Theologie keinen Rückgang hinter die transzendente Wende Kants geben (in diesem Sinne ist er ein „Höhepunkt philosophischer

⁴ MAGNUS STRIET: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche - Willkommen in der Moderne!“, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017), 13–16, hier: 14.

⁵ Ebd., 14f.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

Reflexionen“). Die analytische Philosophie kann zwar, wie die Logikerin und analytische Philosophin *Ruth Barcan Marcus* feststellte, in vielen Teilen als ein Rückgang vor Kant verstanden werden⁹, jedoch ist das Gesamtprojekt der analytischen Philosophie meines Erachtens nicht gleichzusetzen mit einer vorkantischen objektivistischen Metaphysik. Der *linguistic turn*, mit dem die analytische Philosophie begann, ist vielmehr eine Radikalisierung der transzendentalen Wende. Beides muss von analytisch orientierten Theologen maximal ernst genommen werden.

(2) Die Theologie kann nicht bei Kant stehen bleiben (in diesem Sinn ist er nicht das „Ende philosophischer Reflexionen“). Sowohl die objektivistische Metaphysik als auch der transzendental Idealismus sind aporetisch. Jedoch gibt es Möglichkeiten, die berechtigten Kernanliegen von Metaphysik und Transzendentalphilosophie unter Vermeidung ihrer Aporien zu retten und zu harmonisieren. Einer dieser möglichen Theorierahmen sei hier (Abschnitt 5 und 6) vorgestellt und gezeigt, wie er die jeweiligen Kernanliegen zusammenführt und darüber hinaus eine methodische Vielfalt in grundlegender Einheit – in einer „holistischen Pluralität“ – zulässt und fordert.

1. Rückfall in die (Neu-)Scholastik?

1.1 „*Metaphysica infantilitas*“ – Die lutherische Metaphysik und ihre Kritiker

Ist eine Rückkehr zur Metaphysik oder natürlichen Theologie (*theologia naturalis*) im Gewande der analytischen Philosophie eine Repristinatio der (Neo-)Scholastik und ein ‚Rückfall hinter Kant‘? Dieser Vorwurf ist historisch gesehen unpräzise und führt auf eine kontraproduktive historische Zäsur zwischen Scholastik und Moderne – was sich vor allem daran zeigt, dass parallele Auseinandersetzungen ihre Vorläufer bereits vor Kant hatten und dies durchaus Rückwirkungen auf die scholastische Metaphysik selbst besaß. Dies sei anhand der Auseinandersetzung des deutschen Luthertums mit der spanischen Scholastik angeführt:

Obwohl das Zutrauen in die Fähigkeiten der theoretischen Vernunft durch Luthers Theologie im protestantischen Raum erschüttert war, entwickelte sich im 17. Jahrhundert eine an der spanischen Jesuitenscholastik orientierte

⁹ „The tradition up to Kant was analytical. [...] There was [...] a close connection between philosophy and science“, zit. nach RICHARD BERNSTEIN: „Philosophical Rift: A Tale of Two Approaches“, in: *New York Times*, 29. Dez. 1987.

lutherische Schulmetaphysik – insbesondere an den Universitäten Gießen (mit dem „protestantischen Suárez“ Christoph Scheibler, 1589–1653) und Helmstedt (Jakob Martini, 1570–1649).¹⁰ Der Nutzen dieser Metaphysik wurde vor allem darin gesehen, ein theoretisches Rüstzeug für die theologischen Auseinandersetzungen mit den Sozianern und Calvinisten bereitzustellen (so etwa Scheiblers *Opus Metaphysicum* von 1617). Durch die lutherische Gnadentheologie geprägte Skeptiker wie der Theologe Wenceslaus Schilling (erste Hälfte des 17. Jhd.s) warfen dieser lutherischen Scholastik jedoch vor, in eine metaphysische Kindlichkeit („*metaphysica infantilitas*“) zurückgefallen zu sein¹¹ und der Helmstedter Theologe Daniel Hoffmann (1538–1611) betrachtete die Jesuitenscholastik und ihre Metaphysik sogar als pures „Neuheidentum“¹².

Die Anlehnung an Suárez in der lutherischen Scholastik hatte jedoch eine typische Entwicklung auf dem Weg zur transzendentalen Wende Kants zur Folge: Insbesondere durch die Suárez-Rezeption von Jakob Martini angeregt, wurde nun der eigentlichen Ontologie die Behandlung erkenntnistheoretischer Probleme vorangeschickt, so wie sie in den *Disputationes Metaphysicae* von Suárez durch die Diskussion des Verhältnisses von *conceptus formalis* und *conceptus obiectivus* vorliegt¹³, welche bereits deutliche Züge der neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Wende zum Subjekt aufweist¹⁴. Jedoch setzt sich die lutherische Scholastik insbesondere dort schrittweise von der Metaphysikkonzeption der Jesuiten ab, wo es um die Reichweite der natürlichen Theologie geht. So wirft Henning Arnisaeus (ca. 1575–1636) in seiner „*Introductio in Metaphysicam*“ von 1606 den Jesuitenscholastikern vor, Gott zu stark *consideratus sub sua Deitate* zu behandeln, anstatt als *praecipua pars Entis* – was für den Lutheraner eine zu starke Vermischung von Theologie und Philosophie darstellte¹⁵.

Interessanterweise sieht später auch Kant in der „transzendentalen Methodenlehre“ der Kritik der reinen Vernunft den Nutzen der ganzen Vernunftkritik darin, eine erkenntniskritisch geläuterte Metaphysik (!) zu begründen, welcher

¹⁰ Vgl. ERNST LEWALTER: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des Deutschen Idealismus*, Darmstadt 1967, 71.

¹¹ Vgl. ERNST LEWALTER: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, 43; 78; WENCESLAUS SCHILLING: *De notitiis naturalibus*, Magdeburg 1616.

¹² LEWALTER: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, 79; DANIEL HOFFMANN: *De duplici veritate Lutheri*, Magdeburg 1600; diese Schrift löste den sog. Hoffmannschen Streit an der Universität Helmstedt aus.

¹³ LEWALTER: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, 65f.

¹⁴ HARALD SCHÖNDORF: *Das Sein: Begriff, Möglichkeit oder Wirklichkeit? Untersuchungen zum Seinsverständnis von Francisco Suárez*, München 1994, 14–44.

¹⁵ LEWALTER: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, 66–68.

die menschliche Natur „niemals entbehren könne“ und welche zwar nicht als „Grundfeste der Religion“, aber als ihre „Schutzwehr“ zu dienen habe (B 877).

1.2 „*Praecipuum obiectum, non tamen adaequatum*“ – Gott als Objekt der Metaphysik bei Suárez

Die scholastische Metaphysik war sich ihrer Sache längst nicht so sicher, wie dies oft vermutet wird. Davon zeugen insbesondere die ersten Disputationen der *Disputationes Metaphysicae* von Francisco Suárez. Hier seien einige zentrale Punkte hervorgehoben:

In der 1. Disputation diskutiert Suárez ausführlich, was das adäquate Objekt (*obiectum adaequatum*) der Metaphysik sei, d.h. was das spezifizierende Objekt ist, das der gesamten korrespondierenden metaphysischen Potenz des Menschen entspricht und welches den Gegenstandsbereich, Quell- und Einheitspunkt aller metaphysischen Untersuchungen darstellt.¹⁶ Suárez widerlegt mehrere Auffassungen hierzu, die sich in zwei Klassen einteilen lassen: (1) Auffassungen, welche das adäquate Objekt der Metaphysik zu weit fassen und (2) Auffassungen, welche es zu eng fassen.

Unter (1) fallen etwa die These, dass das völlig abstrakt genommene Seiende („ens abstractissime sumptum“, DM I, 1, 2) das adäquate Objekt sei, welches die realen Seienden (*entia realia*), die Gedankendinge (*entia rationis*) und die zufälligerweise Seienden (*entia per accidens*) umfasse. Hierbei lehnt Suárez ab, dass die zufälligen Seienden und die Gedankendinge zum adäquaten Objekt gehören.¹⁷ Unter (2) fallen nun die Ansichten, dass nur das höchste reale Seiende, also

¹⁶ EBERHARD CONZE: *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. Gegenstandsbereich und Primat der Metaphysik*, London 1928, 6f. Die *Disputationes Metaphysicae* werden zitiert nach FRANCISCUS SUÁREZ: *Opera omnia*. 26 Bde., hg. von M. André, ab Bd. V v. C. Berton, Paris 1856–1861 (Neudr. der Bde. 25 u. 26: *Disputationes Metaphysicae*, Hildesheim, 1965). Üs. von H. Schöndorf.

¹⁷ Das abstrakt genommene Seiende als *conceptus obiectivus* mit einem einheitlichen Begriffsinhalt bleibt hierbei unangetastet. Suárez lehnt eine real existierende univoke *ratio* des Seins ab (vgl. DM II, 2, 5 und 36), spricht aber von einer abstrakten epistemischen Einheit des Begriffs des Seienden („Datur una ratio entis obiectiva“, DM II, 2, 8; „Ens non significat substantiam et accidens immediate“, DM II, 2, 9; „Conceptus entis obiectivus praecisus est ab omni ratione particulari“, DM II, 2, 15.) Jedoch lehrt Suárez zugleich eine fundamentale Dualität dieses Begriffs in seiner *nominalen* und in seiner *partizipialen* Bedeutung: „Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi sum, et ut sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine“ (DM II, 4, 3). Vgl. SCHÖNDORF: *Das Sein: Begriff, Möglichkeit oder Wirklichkeit?*, 167–181.

Gott, das adäquate Objekt der Metaphysik darstelle, oder Gott und die reinen immateriellen Substanzen zusammen, oder die Substanz als solche („obiectum adaequatum huius scientiae esse substantiam, quatenus substantia est“, DM I, 1, 21). In der Begründung für die These, dass Gott allein das adäquate Objekt sei, liest man, dass andernfalls die Metaphysik lediglich einen allgemeinen, Gott und Geschöpfen gemeinsamen Sinngehalt des Seienden (*ratio entis*) behandeln könne,¹⁸ dies aber den wissenschaftlichen Rang der Metaphysik unterbiete. Zudem hätten Gott und Geschöpfe keinen gemeinsamen wissbaren Sinngehalt, weswegen Gott, um überhaupt Objekt der Metaphysik sein zu können, das alleinige und adäquate Objekt sein müsse.¹⁹ Suárez' Antwort hierauf verdient einige Beachtung:

„Zu letzterem lautet die Antwort, dass es Gott, insofern er durch die Geschöpfe erkannt wird, nicht widerstreitet, mit ihnen in irgendeinem gemeinsamen Sinngehalt des Objekts übereinzukommen; denn obwohl er in seinem Sein und gemäß seiner selbst mehr von jeglichem Geschöpf unterschieden ist, als diese untereinander, so kann doch gemäß dem, was von ihm durch eine natürliche Wissenschaft gezeigt werden kann, und gemäß dem Gesichtspunkt und der Weise, wie er von den Geschöpfen her aufgezeigt werden kann, ein größeres Verhältnis und eine größere Übereinkunft zwischen Gott und den Geschöpfen gefunden werden als unter einigen Geschöpfen untereinander“ (DM I, 1, 13).²⁰

Hier macht Suárez einen Unterschied auf zwischen Gott, wie er in seinem Sein und gemäß seiner selbst ist („in suo esse et secundum se“) und dem, was die natürliche Wissenschaft (Metaphysik und natürliche Theologie) von ihm wissen kann. Damit Gott Gegenstand der natürlichen Wissenschaft sein kann, muss er mit den Geschöpfen in irgendeinem Inhalt übereinkommen, aber dies betrifft dann nicht mehr Gott, wie er in sich ist. Der Unterschied wird also auf eine andere Ebene verschoben²¹. In Nr. 11 derselben Sektion spricht Suárez explizit und fast kantisch davon, dass die natürliche Wissenschaft Gott nicht erreicht, wie er an sich ist („prout in se est“):

¹⁸ „[...] illa scientia quae habet pro obiecto adaequato Deum, immediate et per se primo tendit in ipsum secundum propriam rationem eius; illa vero scientia quae solum respicit Deum ut principale obiectum, ad summum potest per se primo versari circa aliquam rationem entis communem Deo et creaturis“ (DM I, 1, 9).

¹⁹ „Quin potius argumentari possumus Deum non posse esse principale obiectum huius scientiae, si non est adaequatum, quia Deus et creatura non possunt convenire sub aliqua communi ratione obiecti scibilis; ergo, vel Deus dicendus est adaequatum obiectum huius scientiae, vel omnino excludendus ab obiecto illius“ (DM I, 1, 9).

²⁰ „Ad ultimum respondetur non repugnare Deum, ut cognitum per creaturas, convenire cum illis in aliqua ratione communi obiecti; nam, licet in suo esse et secundum se magis distet a creatura qualibet quam ipsae inter se, tamen secundum ea quae de ipso manifestari possunt scientia naturali, et iuxta rationem et modum quo manifestari possunt ex creaturis, maior proportio et convenientia inveniri potest inter Deum et creaturas quam inter aliquas creaturas inter se“.

²¹ SCHÖNDORF: *Das Sein: Begriff, Möglichkeit oder Wirklichkeit?*, 14–23.

„Ein Grund a priori ist schließlich, dass diese Wissenschaft, insofern sie in einer natürlichen Denkfolge voranschreitet, nicht Gott erreicht, wie er an sich ist, sondern nur insofern er sich dem natürlichen Licht des menschlichen Intellekts von den Geschöpfen her zeigen kann; und deshalb kann es keine natürliche Wissenschaft geben, die ihn selbst als adäquates Objekt erreicht und auffasst, da der Gesichtspunkt, unter dem er erfasst wird, immer mit den anderen geschaffenen Dingen gemeinsam ist. Daher steht fest [...], dass Gott im Objekt dieser Wissenschaft als erstes und vorzügliches, aber nicht als adäquates Objekt enthalten ist“ (DM I, 1, 11).²²

Die Erkenntnis Gottes, wie er an sich ist, bleibt für die scholastische Tradition der *visio beatifica* im Jenseits vorbehalten²³. Die Metaphysik kann nach Suárez also Gott nicht an sich erreichen, sondern sie bleibt innerhalb der Grenzen der menschlichen Erkenntnis – in den *praeambula fidei* wird Gott in Relation zur Welt erkannt, und nicht wie er unabhängig davon ist (d.h. wir erkennen ihn nur als Schöpfer). Gott ist daher zwar das vorzüglichste Objekt der Metaphysik (*praecipuum obiectum*), aber nicht ihr adäquates Objekt (*obiectum adaequatum*).

Suárez erkennt demnach die grundsätzliche Möglichkeit an, dass unser Erkennen die Wirklichkeit (hier jedoch nur im speziellen Fall der Gotteserkenntnis) nicht so wiedergibt, wie sie an sich ist, sondern dass es der an-sich-seienden Wirklichkeit auch völlig entgegengesetzt sein könnte²⁴. Hier zeigt sich bereits ein entscheidendes erkenntniskritisches Moment, das bei Kant in der ‚transzendentalen Wende‘ explizit auf die gesamte Erkenntnis ausgedehnt wird.

2. Die transzendente Wende Kants und die linguistische Wende der analytischen Philosophie

Die transzendente Wende besagt, dass die objektkonstitutiven Erkenntnisfunktionen des (transzendentalen) Subjekts – bei Kant sind dies die Urteilsfunktionen, die Reflexionsbegriffe, die Totalitätsbegriffe usw. – unhintergebar sind und wir die Realität nie ‚ungefiltert‘ so erkennen, wie sie unabhängig von der Filterstruktur dieser Erkenntnisfunktionen ist. Mit diesen Funktionen sind nun

²² „Ratio denique a priori est, quia haec scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quae ipsum attingat et respiciat ut adaequatum obiectum, quia ratio sub qua attingitur semper communis est aliis rebus creatis. Unde constat recte dictum esse, tractando fundamentum superioris sententiae, Deum contineri sub obiecto huius scientiae ut primum ac praecipuum obiectum, non tamen ut adaequatum.“

²³ CONZE: *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez*, 10.

²⁴ SCHÖNDORF: *Das Sein: Begriff, Möglichkeit oder Wirklichkeit?*, ebd.

aber bei Kant nicht neurologische Strukturen unseres empirischen Gehirns gemeint, auch wenn folgende moderne Analogie aus der Neurobiologie hilfreich sein kann²⁵: Unser Gehirn existiert als materielles Objekt in einer extramentalen physischen Realität₁ und erzeugt für uns durch seine neurologischen Funktionen eine phänomenale Realität₂, in der das Gehirn selbst wieder als Gegenstand vorkommt, der wissenschaftlich untersucht werden kann. Allerdings ist das Gehirn als Untersuchungsgegenstand das Gehirn, wie es in der phänomenalen Realität₂ vorkommt (als phänomenales Gehirn₂). Um das Gehirn in der ursprünglichen Realität₁ (Gehirn₁) erkennen zu können, müssten wir ohne unsere Gehirne₁ – weil sie immer eine phänomenale Realität₂ vermitteln – denken und erkennen können. Dies ist aber unmöglich, also bleibt uns Realität₁ epistemisch verschlossen. Wir können nicht wissen, ob Realität₁ und Realität₂ übereinstimmen oder nicht. – Es kann aber sogar angezweifelt werden, ob Realität₁ tatsächlich materiell ist (ein Berkeleyscher Idealismus oder dass wir in einer Matrix leben, wäre ebenso möglich).

Nach Kant ist nun aber bereits die Rede von einem Gehirn₁ vorstrukturiert durch (transzendente) Erkenntnisfunktionen der Subjektivität überhaupt. Was heißt das? Erkenntnis wird hier noch grundsätzlicher von der Relation zwischen einem (Erkenntnis-)Subjekt und einem (Erkenntnis-)Objekt überhaupt her gedacht: Die Erkenntnisrelation ist asymmetrisch, und das Subjekt kann daher nicht restlos als Subjekt zum Erkenntnisobjekt gemacht werden, ohne dabei eben das spezifisch Subjektive zu verlieren (d.h. ohne damit zum Objekt zu werden und dadurch eben gerade nicht mehr als Subjekt betrachtet zu werden)²⁶. Was Objekt ist, ist immer schon durch hintergründige, im Subjekt vorgegebene Strukturen mitbedingt (bzw. es wird durch diese Strukturen überhaupt erst zum Objekt für uns). Das Subjekt selbst ist uns dabei rein transzendental gegeben (d.h. es ist als letzter Einheitspunkt des ‚Ich denke‘ gegeben, aber nicht in seinen an-sich-seienden Eigenschaften – wobei Kant die Existenz-an-sich des Subjekts explizit voraussetzt²⁷). Die Erkenntnisfunktionen des transzendentalen Subjekts werden erst durch die transzendente Reflexion thematisiert. Sobald das Subjekt im robusten Sinne objektiviert wird, wird es zum empirischen Subjekt, welches nicht das Subjekt an sich ist, sondern das Subjekt, wie es ‚erscheint‘. Damit gilt aber auch für das Objekt, dass es uns nie so gegeben sein kann, wie es an sich unabhängig von den objektkonstitutiven Erkenntnisstrukturen des transzendentalen Subjekts ist, sondern nur, wie es ‚erscheint‘ (als ‚empirische Erscheinung‘). Das

²⁵ HANS J. SANDKÜHLER (Hg.): *Wirklichkeit und Wissen. Realismus, Antirealismus und Wirklichkeits-Konzeptionen in Philosophie und Wissenschaften*, Frankfurt 1992, 22f.

²⁶ NICOLAI HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin ⁵1965, insbes. 44–60.

²⁷ Vgl. KANT: *KrV.*, B 157 und B 422f., Anm.

„Ding an sich“ ist für uns unerreichbar – und somit insbesondere auch die ansich-seienden Gegenstände der transzendentalen Ideen (d.h. der Totalitätsbegriffe der Welt, Seele, und Gott).

Auf eine genauere Analyse der kantischen Herleitung des transzendentalen Idealismus werde ich unten zurückkommen. Wichtig ist an dieser Stelle noch, dass sich der transzendente Idealismus nicht empirisch widerlegen lässt, da man mit empirischer Beobachtung nicht hinter diese Beobachtung zurückgehen kann. Der gesamte empirische Realismus der Naturwissenschaften wird im transzendentalen Idealismus gewahrt, die Welt der Naturwissenschaft bleibt eine dem empirischen Subjekt gegenüberstehende, objektive und extramentale Welt. Damit ist aber auch eine klare Grenze aufgezeigt: Das Gebiet der Naturwissenschaften ist die empirische Realität, und nicht eine transzendente oder transzendente²⁸. Letztere wäre das Gebiet der Metaphysik, die als objektivistisch-rationalistische Metaphysik ebenso in ihre Grenzen gewiesen ist.

Die linguistische Wende (*linguistic turn*) der analytischen Philosophie kann nun als eine Radikalisierung der transzendentalen Wende aufgefasst werden: Besteht die transzendente Wende darin, die Unhintergebarkeit der subjektiven Erkenntnisfunktionen aufzuzeigen, so verschärft die analytische Sprachphilosophie diesen Rückgang auf die Bedingungen der Möglichkeit unserer Wirklichkeitserkenntnis, indem sie aufweist, dass die Erkenntnisfunktionen – die Kant in Gestalt der Urteils-, Kategorien-, und Schlusslehre im Rahmen der klassischen Logik einfach voraussetzt – noch einmal ihrerseits abhängig sind von Sprache überhaupt und ihren jeweiligen internen logisch-semantischen Tiefenstrukturen. D.h. die Sprachstrukturen sind die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnisfunktionen, die ihrerseits Bedingungen der Möglichkeit der Objekterkenntnis sind. Hier wird das von Kant selbst naiv vorausgesetzte sprachlich-semantische Instrumentarium in einem „semantischen Aufstieg“ (*semantic ascent*) untersucht: Es wird nicht mehr die erkenntnistheoretische Brille untersucht, durch die wir die Welt sehen und über sie reden, sondern es wird sozusagen unser Sprechen über diese Brille zum Thema gemacht²⁹. Es kann also bei der durch die transzendente Frage intendierten Reflexion auf die Gesamtheit der Bedingungen der Möglichkeit unsers Zugangs zur Wirklichkeit nicht bei „geistigen Erkenntnisfunktionen“ oder dergleichen stehen geblieben werden, sondern es muss die Gesamtheit der sprachlich-logisch-geistig-theoretischen Bedingungen bedacht

²⁸ Vgl. RUBEN SCHNEIDER: *Kant und die Existenz Gottes. Eine Analyse zu den ontologischen Implikationen in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal*, Münster 2011.

²⁹ Vgl. THOMAS BLUME; CHRISTOPH DEMMERLING: *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dummett*, Paderborn 1998, 9f.; EDMUND RUNGALDIER: *Analytische Sprachphilosophie*, Stuttgart 1990, 18f.

werden (im Folgenden: „SLGT-“ für „Sprache-Logik-Geist-Theorie-“ oder adjektivisch für „sprachlich-logisch-geistig-theoretisch“).³⁰

3. Realismus und Antirealismus (Taxonomie nach G. Brüntrup)

Die Entwicklung in der analytischen Philosophie und ihre explizite Thematisierung von Sprache und Semantik hat gezeigt, dass es ein enges Geflecht aus Ontologie, Erkenntnistheorie, Sprachanalyse und Semantik gibt³¹. Die klassischen Positionen der objektivistischen Metaphysik, des transzendentalen Idealismus usw. kehren in der analytischen Philosophie in neuem Gewand wieder (es ist also – es sei nochmals mit Nachdruck betont – falsch, wie in der analytischen Theologie und ihren Gegnerinnen weitgehend unterstellt wird, von einer Gleichsetzung von analytischer Philosophie und analytischer Metaphysik auszugehen). Der Unterschied ist, dass jetzt in zweiter Ordnung bzw. metasprachlich über die Objektsprache gesprochen wird: Zunächst muss eine vollständige semantische Sprachanalyse erfolgen, und erst dann ergeben sich daraus die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Folgerungen³²:

1. Transzendenter metaphysischer Realismus (objektivistische Metaphysik) [R]: Nach M. Dummett ist der metaphysische Realismus R eine semantische These über eine Klasse L von bedeutungsvollen Sätzen, nämlich darüber, was diese Sätze wahr oder falsch macht (Wahrheitsbegriff und Semantik), verbunden mit einer *Theorie der Referenz*, einer *Bedeutungstheorie* und einer *Aussage über die Möglichkeit einer absoluten Theorie*:

- (a) **SLGT-unabhängige Welt**: Der Begriff der SLGT-unabhängigen extramentalen Welt („ready-made world“) ist für den metaphysischen Realismus ein sinnvoller, intelligibler Begriff.
- (b) **Nicht-epistemischer Wahrheitsbegriff**: Der metaphysische Realismus vertritt einen nicht-epistemischen, korrespondenztheo-

³⁰ Vgl. LORENZ B. PUNTEL: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin/New York 1990, 272.

³¹ Vgl. GODEHARD BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung. Eine Theorie aus Perspektive des semantischen Anti-Realismus*, Stuttgart 1994, Kap. II.

³² Vgl. hierzu und zur gesamten folgenden Darstellung ebd., insbes. 181–183; LORENZ B. PUNTEL: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006, 481–505. Die folgenden Ausführungen verdanken sich auch langen Gesprächen mit G. Brüntrup und L.B. Puntel. Einteilung in Unterpunkte (a)–(f) von mir.

retischen Wahrheitsbegriff: Was die Sätze der Klasse L wahr oder falsch macht, ist die SLGT-unabhängige extramentale Welt selbst („ready-made world“).

- (c) **Bivalente Semantik:** Der metaphysische Realismus vertritt eine bivalente objektivistische Semantik: Ein bedeutungsvoller Satz ist entweder wahr oder falsch, unabhängig davon, ob dies jemand weiß oder nicht – d.h. auch für uns unentscheidbare Sätze sind an sich wahr oder falsch, es gibt kein Drittes (*Prinzip der Bivalenz*). Es gilt: „Eine realistische Semantik ist notwendigerweise objektivistisch und eine anti-realistische Position ist mit einer objektivistischen Semantik unverträglich. [...] Wo Bivalenz ist, da ist Realismus“³³.
- (d) **Explizierbarkeit der Referenz:** Damit wird die These der Explizierbarkeit der Referenz verbunden: Die Bedeutung von (nicht-atomaren) Sätzen aus L setzt sich zusammen aus der Bedeutung der subsententialen Satzteile und es gibt eine explizierbare Referenzrelation zwischen den singulären Termen dieser Sätze und einem SLGT-unabhängigen Relatum in der SLGT-unabhängigen Welt.³⁴
- (e) **Wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie:** Darauf wird eine wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie (*truthconditional semantics*) aufgebaut: Die Bedeutung eines Satzes wird dann erfasst, wenn man erfasst hat, was in der SLGT-unabhängigen Welt der Fall sein muss, damit der Satz wahr ist. Dies steht im Gegensatz zu etwa einer Gebrauchstheorie der Bedeutung, für welche die Bedeutung eines Ausdrucks dann erfasst ist, wenn man seinen Gebrauch in einer Sprecherinnengemeinschaft kennt.
- (f) **Möglichkeit einer absoluten Theorie:** Für den metaphysischen Realismus kann es darüber hinaus eine eindeutige absolute Theorie geben, welche die SLGT-unabhängige Welt so beschreibt, wie sie ist, aber sie muss für uns nicht epistemisch erreichbar sein, es reicht, dass sie für den idealen Denker möglich ist

³³ Ebd., 111.

³⁴ Dieses unabhängige Relatum muss kein reines Substratum oder keine Substanz sein, es kann sich auch um atomare Sachverhalte oder Prozesse handeln. Das semantische Kontextprinzip ist nicht notwendigerweise ausgeschlossen, die kleinsten Einheiten können satzartig sein – für komplexe Sätze, die aus diesen Einheiten zusammengesetzt sind, würde jedoch wieder das Kompositionalitätsprinzip gelten.

(„God’s eye view“).³⁵ Eine Theorie, die für menschliche Ansprüche perfekt ist (alle ihre Vorhersagen treffen ein, sie ist nach unseren Maßstäben maximal kohärent, usw.) kann immer noch falsch sein (man denke z.B. daran, dass die epizyklische Theorie des geozentrischen Weltbildes kosmologische Phänomene sehr gut vorhersagen konnte, dass sie aber dennoch falsch ist).³⁶ Evolutionär entstandene Wesen können, auch wenn sie die absolute Theorie nicht erreichen könnten, dennoch einzelne wahre Propositionen wissen oder sich der absoluten Theorie annähern. Der ideale Denker steht der SLTG-unabhängigen Welt ebenfalls äußerlich gegenüber, so dass es möglich ist, dass auch er falsche Theorien über sie bildet (aber es bleibt möglich, dass er die absolute Theorie erreicht).

2. **Methodologischer Non-Realismus (Instrumentalismus)** [r]: Eine erste Abschwächung des harten metaphysischen Realismus ist der deflationäre Non-Realismus (bezeichnet mit kleinem „r“):

- (a) **SLGT-unabhängige Welt:** Die Vorstellung einer von unseren Erkenntnisstrukturen, Theorien und Sprache(n) unabhängigen Welt (*ready-made world*) wird als Grenzbegriff zugelassen und als sinnvoll erachtet, aber er ist nutzlos und hat keine Relevanz für die Theoriebildung.
- (b) **Nicht-epistemischer Wahrheitsbegriff:** Eine korrespondenztheoretische Wahrheitstheorie (Wahrheit als Korrespondenz mit der SLGT-unabhängigen Welt) wird zwar beibehalten („from God’s point of view“ ist sie möglich), ebenso eine
- (c) **bivalente Semantik („from God’s point of view“),** jedoch wird zudem behauptet, dass unsere Theorien schlichtweg keine Wahrheitswerte haben.
- (d) **Explizierbarkeit der Referenz:** Aus der Gottesperspektive ist auch dies möglich, aber wir Menschen können die Referenz nicht fixieren.
- (e) **Wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie:** Die wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie ist für den methodologischen Non-Realismus ebenso nicht relevant. Die Bedeutung der Terme ergibt sich rein intratheoretisch. Über die Güte von Theorien

³⁵ Man kann also als metaphysischer Realist daran festhalten, dass kein evolutionär entstandenes Wesen in der Lage ist, prinzipiell alle Fakten zu erkennen (z.B. die Essenz Gottes).

³⁶ Vgl. BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 110–113.

wird in r anhand ihres Erfolgs in der Anwendung und bei Vorhersagen entschieden. Theorien gelten also als Instrumente für die Anwendung.

- (f) **Möglichkeit einer absoluten Theorie:** Als Grenzbegriff kann dies zugelassen werden, hat aber ebenso wie der Begriff der SLGT-unabhängigen Welt keine Relevanz für den Non-Realismus.

3. **Semantischer Anti-Realismus (epistemischer immanenter Realismus)**

[AR]: Dem starken metaphysischen Realismus entgegengesetzt ist der Antirealismus. Der semantische Antirealismus vertritt folgende Grundthesen:

- (a) **Keine SLGT-unabhängige Welt:** Die Annahme einer SLGT-unabhängigen Welt (*ready-made world*), die wir erkennend abbilden, ist für den semantischen Antirealismus nicht haltbar, da diese Welt außerhalb unserer epistemischen Reichweite liegt. Der Begriff einer SLGT-unabhängigen Welt wird als unintelligibel zurückgewiesen (dies ist ein wichtiger Unterschied zum methodologischen Non-Realismus).
- (b) **Epistemischer Wahrheitsbegriff:** Der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff wird abgelehnt. Der AR vertritt einen rein epistemischen Wahrheitsbegriff („quoad nos“): Erkenntnis ist nicht Abbildung der SLGT-unabhängigen Wirklichkeit. Wahrheit ist relativ zu den epistemischen Bedingungen des Menschen (Sprache, Theoriebildung, Praxis, Vorhersagen, intersubjektive Nachprüfbarkeit, etc.). D.h. eine ideale menschliche Theorie, die allen menschlichen Ansprüchen genügt, ist als wahr zu qualifizieren (daher wird der semantische Antirealismus im Gefolge von N. Rescher auch „*Homo-mensura-Realismus*“ genannt, d.h. als ein Realismus, der ontologisch auf die Welt des Menschen geerdet ist).
- (c) **Keine bivalente Semantik:** Die bivalente Semantik wird abgelehnt. Erkenntnis ist nicht Abbildung der SLGT-unabhängigen Wirklichkeit – Aussagen über die Wirklichkeit sind nicht entweder oder falsch, unabhängig davon, ob jemand ihre Wahrheit oder Falschheit beweisen kann, sondern es gibt etwas „Drittes“: Aussagen, die nicht konstruktiv bewiesen oder widerlegt werden können, sind weder wahr noch falsch.
- (d) **Unerforschlichkeit der Referenz:** Der Antirealismus behauptet, dass die Referenz im Sinne des metaphysischen Realismus (R) nicht explizierbar ist. Referenz ist ohne Bezugnahme auf realistische Korrespondenz und „truth conditions“ zu definieren,

sondern über „assertability conditions“. Erst der Gebrauch bzw. die Verifikationsprozedur fixiert die Referenz.³⁷

- (e) **Verifikationistische Bedeutungstheorie:** Dazu wird eine verifikationistische Bedeutungstheorie vertreten: D.h. Sätze, die nicht empirisch belegbar sind, sind semantisch leer. Man kennt die Bedeutung eines Ausdrucks dann, wenn man seine empirische Überprüfbarkeit kennt (womit dann auch die Referenz fixiert werden kann). Empirisch nicht belegbare Theorien sind sinnlos.
- (f) **Unmöglichkeit einer absoluten Theorie:** Die realistische These, dass auch für menschliche Ansprüche optimale Theorien dennoch falsch sein könnten, wird zurückgewiesen: „[...] the metaphysical realist’s claim that even the ideal theory T1 might be false ‘in reality’ seems to collapse into unintelligibility“³⁸ Auch die These eines Gottesstandpunkts wird abgelehnt, es kann keine absolute Theorie „from God’s eye view“ geben, welche die Wirklichkeit (die eine „big story“) so beschreibt, wie sie ist. Eine absolute Theorie ist nicht möglich.³⁹

4. **Metaphysischer immanenter Realismus [R*]:** Neben dem epistemischen immanenten Realismus (Antirealismus) gibt es in der gegenwärtigen Debatte den metaphysischen immanenten Realismus R*, der insbesondere durch H. Putnam stark gemacht wurde. Unten werde ich ausführlich auf eine Variante von R* eingehen, die nicht von Putnam stammt, daher seien hier nur einige Kernintuitionen angegeben, die von jeder Variante des R* geteilt werden:

- (a) **Keine SLGT-unabhängige Welt:** Eine radikal sprach- und erkenntnisunabhängige Welt wird vom metaphysischen immanenten Realismus als nicht intelligibel abgewiesen (dies teilt der metaphysische immanente Realismus mit dem epistemischen immanenten Realismus) und es kann eine solche nicht geben, jedoch ist die Welt nicht von einer endlich-partikularen

³⁷ Vgl. ebd., 158f.; und HILARY PUTNAM: *Meaning and the Moral Sciences*, Boston/London/Henley 1978, 123–140.

³⁸ DERS: „Models and Reality“, in: H. Putnam/P. Benacerraf (Hg.): *Philosophy of Mathematics. Selected Readings* 3. Cambridge 1983, 421–444, hier: 433.

³⁹ Streng genommen kann die Antirealistin dennoch eine externalistische Bedeutungstheorie vertreten – was sie nicht darf, ist zudem auch einen nicht-epistemischen Wahrheitsbegriff anzunehmen. Auch der Antirealismus geht davon aus, dass wir externe Fakten erforschen, jedoch nur relativ auf ein Begriffssystem: Nicht alles ist nur Konvention von Begriffssystemen, jedoch ohne jedwede Konvention von Begriffssystemen gibt es nicht einmal Fakten. Vgl. BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 175.

menschlichen Sprache und Erkenntnisstruktur abhängig (dies teilt der metaphysische immanente Realismus mit dem transzendenten metaphysischen Realismus R bzw. der objektivistischen Metaphysik) – conceptual schemes werden nicht mehr rein als „with a human face“ aufgefasst: Die Welt ist eine „ready-made world“, die aber nicht unabhängig von *jedweder* Sprache/Erkenntnisstruktur „ready-made“ ist. Die *Intelligibilität* der Welt (ihre Erkennbarkeit und Ausdrückbarkeit) gehört zu ihrer ontologischen Struktur, sie ist eine bereits an sich propositional konstituierte Welt. Zwischen Sprache und Welt liegt damit keine unüberspringbare Kluft (die Welt ist „sprachimmanent“, wobei damit nicht faktisch-kontingente Sprache gemeint ist).

- (b) Der **Wahrheitsbegriff** wird sowohl **nicht-epistemisch** als auch **nicht-korrespondenztheoretisch** aufgezogen, was auf verschiedene Weise geschehen kann (z.B. Wahrheitstheorie der SSP, s.u.).
- (c) **Bivalente Semantik**: Die bivalente Semantik hingegen bleibt erhalten: Es ist die Welt, die unsere Aussagen über sie an sich wahr oder falsch macht, unabhängig von unserem epistemischen Zustand. Doch ist diese Welt keine SLGT-unabhängige Welt (kein radikales „Ding an sich“), siehe (a).
- (d) **Explizierbarkeit der Referenz**: Referenz ist nicht unerforschlich, wird jedoch entsprechend des jeweiligen Wahrheitsbegriffs expliziert.
- (e) **Wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie**: Auch eine wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie ist möglich, wird aber ebenfalls entsprechend der jeweiligen Wahrheitstheorie verschieden expliziert.
- (f) **Möglichkeit einer absoluten Theorie**: Die propositional-sprachliche Fundamentalstrukturiertheit der vom Menschen unabhängigen Welt kann wiederum mehrfach verstanden werden, und entsprechend ergibt sich der Status einer absoluten Theorie:⁴⁰

- I. Der **atomistisch-pluralistische immanente Realismus** betrachtet die Welt als zerfallend in eine Vielzahl von letztlich inkommensurablen propositionalen Dimensionen und entsprechend zugehörigen Sprachen bzw.

⁴⁰ Vgl. ebd., 184; PUNTEL: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, 285f.

conceptual schemes⁴¹. Eine absolute Theorie, welche die Welt aus der Perspektive eines idealen Denkers bzw. allwissenden Wesens beschreibt, ist unmöglich (die Welt wäre widersprüchlich), d.h. Kriterium (f) des metaphysischen Realismus wird negiert. Die Immanenz kann hier also nur epistemische Immanenz bedeuten. Damit kollabiert der atomistisch-pluralistische immanente Realismus in einen epistemisch-immanenten Realismus, d.h. in einen semantischen Antirealismus⁴².

- II. Der **atomistisch-monistische immanente Realismus** (das Chuck-Norris-Universum, diese Position sei hier vernachlässigt).
- III. Der **holistisch-monistische immanente Realismus** reduziert die propositionalen Dimensionen und entsprechend zugehörigen Sprachen/Denkformen/Theorien auf eine einzige Sprache/Denkform/Theorie aus der Gottesperspektive, die absolute Theorie (holistisch-monistischer „Deus-mensura-Realismus“).
- IV. Der **holistisch-pluralistische immanente Realismus** lässt eine Vielzahl von Dimensionen und zugehörigen Sprachen/Denkformen/Theorien zu (Irreduzibilitätstheese), betrachtet sie aber alle holistisch eingebettet in eine allumfassende Meta-Sprache/Denkform/Theorie aus der Gottesperspektive, d.h. in die absolute Theorie (holistisch-pluralistischer „Deus-mensura Realismus“ – dieser Ausdruck sei unten genauer erläutert). Jene absolute Theorie kann für uns Menschen oder allgemein evolutionäre Wesen erreichbar sein oder nicht, woraus sich verschiedene Formen des holistisch-pluralistischen immanenten Realismus ergeben können.

⁴¹ Dies könnte etwa die Position des Neuen Realismus bzw. des metaontologischen Nihilismus der Sinnfeldontologie M. Gabriels sein. Vgl. MARKUS GABRIEL: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2015.

⁴² Vgl. BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 184. So negiert auch der Neue Realismus explizit die Möglichkeit einer absoluten Theorie (vgl. GABRIEL: *Sinn und Existenz*, 179). Der Neue Realismus spricht von „Sinnfeldern“, die Teil der objektiven Wirklichkeit (also nichts rein subjektiv-epistemisches) sein sollen. Existenz und Wahrheit sind relativ zu diesen Sinnfeldern. Da es aber keine letzte, allumfassende Einheit aller Sinnfelder und kein allumfassendes Sinnfeld gibt (vgl. ebd., 340–344), wäre es selbst für Gott unmöglich, die Wirklichkeit als Ganze zu artikulieren, d.h. es gäbe selbst für Gott immer nur partikuläre, beschränkte Artikulationen der Wirklichkeit. Damit ist der Neue Realismus ein Antirealismus.

Charakteristisch für den *metaphysischen Realismus* ist also insbesondere, dass es eine einzige wahre Theorie geben kann, welche die Welt so beschreibt, wie sie an sich ist (der Gottesstandpunkt – sei er für uns erreichbar oder für uns ein bloßes regulatives Ideal⁴³). Der Begriff einer einzigen, zusammenhängenden SLGT-unabhängigen Welt ist für den Realisten intelligibel, und sie ist prinzipiell erkennbar. So hält auch B. Göcke explizit an einem metaphysischen Realismus für die Theologie fest: „Selbst als [regulatives, R.S.] Ideal setzt daher der in den Wissenschaften verwendete Wahrheitsbegriff [...] die prinzipielle Erkennbarkeit der Welt als eine vor aller empirischen oder rationalen Forschung liegende transzendente Annahme a priori voraus. [...] [Es wird vorausgesetzt], dass die von den Wissenschaften vorgetragene Erklärungsmodelle dem vor- und außersprachlichen Geschehen der außermentalen Wirklichkeit entsprechen.“⁴⁴ Der *semantische Antirealismus* hingegen hält den Begriff einer SLGT-abhängigen Welt für nicht intelligibel und sinnlos. Zwar nimmt auch die Antirealistin an, dass die Welt bereits vor der Entstehung des Menschen existierte, aber diese Annahme ist wiederum nur relativ auf vom Menschen nachvollziehbare konstruktive Beweisbarkeit wahr. Der Begriff der Welt an sich ist nur relativ auf Beweisbarkeit *quoad nos* sinnvoll, ansonsten ist er nicht intelligibel. Der Antirealismus ist ein auf menschliche Kapazitäten und partikuläre Subjektivität relativer Realismus (*Homo-mensura-Realismus*).

Insbesondere ist der semantische Antirealismus nicht auf die präpperianische-neokantianische These festgelegt, dass Gottesbeweise für die natürliche Vernunft unmöglich sind. Ein Gottesbeweis kann für den Antirealismus unter idealen epistemischen Bedingungen behauptbar sein und damit als wahr angesehen werden, womit auch im Antirealismus bewiesen wäre, dass Gott unabhängig vom menschlichen Bewußtsein notwendig existiert. Jedoch würde diese Aussage für den Antirealismus nicht von der geistunabhängigen Realität wahrgemacht (der antirealistische Wahrheitsbegriff ist nicht korrespondenztheoretisch), sondern wäre Teil einer nach menschlichem Maß idealen Theorie. Werden jedoch die Quantoren und Junktoren intuitionistisch uminterpretiert, kann die semantische Antirealistin die Gotteslehre und Metaphysik problemlos weiter betreiben. Der Unterschied zum metaphysischen Realismus wäre der, dass es für den Antirealismus dabei Aussagen geben kann, die weder wahr noch falsch sind, weil wir weder über einen konstruktiven Beweis noch über eine konstruktive Widerlegung für sie verfügen. Darüber hinaus sind Thesen, für die es prinzipiell kein

⁴³ So GÖCKE, *Theologie als Wissenschaft?*, 122f.: Wir können „nicht vom endgültigen Besitz wissenschaftlicher Wahrheit ausgehen, sondern müssen das Streben nach ihr als regulatives Ideal betrachten“.

⁴⁴ GÖCKE, *Theologie als Wissenschaft?*, 124. Vgl. zum Folgenden BRÜNTRUP, *Mentale Verursachung*, 175 und 184–188.

menschenmögliches Beweisverfahren geben kann (die also nicht wenigstens *prinzipiell* für den Menschen beweisbar oder widerlegbar sind), im Antirealismus schlichtweg keine Wahrheitskandidaten.⁴⁵

Der Antirealismus bleibt also ein auf menschliche Subjekte beschränkter Realismus, ein Homo-mensura-Realismus. Je nachdem aber, auf welche Subjekte X sich das „...-mensura“ im Ausdruck „X-mensura Realismus“ bezieht, ergeben sich nach N. Rescher verschiedene Varianten von Realismus und Antirealismus (im folgenden Zitat: idealism), die im höchsten Fall in eins fallen:

„For something to be a fact it is necessary that it be knowable by,

- (1.) Oneself,
- (2.) One's contemporary (human) fellow inquirers,
- (3.) Us humans (at large and in the long run),
- (4.) Some actual species of intelligent creatures,
- (5.) Some physically realizable (though not necessarily actual) type of intelligent being – creatures conceivably endowed with cognitive resources far beyond our feeble human powers,
- (6.) An omniscient being (i.e. God).

The '*i*-th level' idealist maintains, and the '*i*-th level' realist denies such a thesis at stage (i). [...] No *sensible* idealist maintains a position as strong as (1). No *sensible* realist denies a position as weak as (6). [...] Let us focus upon case (3), the 'man is the measure', *homo mensura* doctrine. [...] By *this* standard both Peirce and Dummett [...] are clearly *homo mensura* realists, seeing that both confine the real to what *people* can, in principle, know.⁴⁶

Die Stufe (6) beinhaltet demnach die These, dass ein Faktum, das auch ein allwissendes Wesen nicht kennen kann (prinzipiell unwissbare Fakten) nicht intelligibel ist. Dies ist der minimale Anti-Realismus, den auch ein metaphysischer Realist akzeptieren kann. In Stufe (6) koinzidieren Realismus und Antirealismus im „Deus-mensura Realismus“.

Für obige Definitionen von Realismus, Nonrealismus und Antirealismus muss nun gezeigt werden, dass es auch tatsächlich Positionen gibt, welche diese Definitionen erfüllen. Dies sei an dieser Stelle jedoch nur in kursorischen Zuordnungen ausgeführt⁴⁷ (ein Beispiel für einen metaphysischen immanenten Realismus bzw. Deus-mensura-Realismus wird unten ausführlich in Gestalt der struktural-systematischen Philosophie behandelt werden):

⁴⁵ Vgl. BRÜNTRUP, *Mentale Verursachung*, 186f. und PUTNAM, *Meaning and the Moral Sciences*, 18–38.

⁴⁶ NICHOLAS RESCHER: *Scientific Realism. A Critical Reappraisal*, Dordrecht: Reidel, 1987, 152, zit. nach BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 185.

⁴⁷ Vgl. BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 182, Fn. 180.

Die klassische Metaphysik wäre mehr oder weniger dem transzendenten metaphysischen Realismus bzw. einer objektivistischen Ontologie zuzurechnen. Der transzendente Idealismus Kants kann sowohl dem methodologischen Non-Realismus (r) als auch dem semantischen Antirealismus (AR) zugeordnet werden, je nachdem, ob man Kant fikcionalistisch interpretiert oder nicht, d.h. ob man den Begriff des „Dings an sich“ als in sich unintelligibles, rein methodologisches Hilfskonstrukt versteht (AR) oder als einen sinnvollen metaphysischen Grenzbe- griff im Kantischen System beibehält (r) (letzteres wurde von Kant auch eindeutig selbst so vorausgesetzt).⁴⁸ Der epistemische immanente Realismus bzw. Anti- realismus wäre klassischerweise eine Form des subjektiven Idealismus (Fichte), während der objektive Idealismus wohl dem metaphysischen immanenten Idea- lismus zugeordnet werden müsste.

In der gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Theoriebildung können dem metaphysischen Realismus (R) die *received view* bzw. *statement view of the- ories* zugeordnet werden⁴⁹: Sowohl ein Objektivismus, der von einer naiven „An- häufung von Wahrheiten“ im Fortschritt der Wissenschaftsgeschichte ausgeht, als auch ein Popperscher Hypothetizismus, der eine „Annäherung an die Wahr- heit“ vertritt, gehören zu einem metaphysisch-realistischen Standpunkt. Dem methodologischen Non-Realismus bzw. Instrumentalismus (r) wäre vor allem der Strukturalismus à la Sneed und Stegmüller zuzuordnen (*non-statement view*). Er geht von einem Theorienholismus aus (Theoriekern und Klasse der

⁴⁸ Vgl. SCHNEIDER: Kant und die Existenz Gottes. In KrV, B 196f. scheint Kant Wahrheit wie die gesamte Tradition grundsätzlich korrespondenztheoretisch zu definieren („[...] Wahrheit, (Einstimmung mit dem Objekt) [...]“, B196f.), wobei dies sozusagen die *empirische Wahrheit* (Übereinstimmung mit dem empirischen Objekt) betrifft, während die *transzendente Wahrheit* im hier definierten antirealistischen Sinn zu deuten wäre. Doch zweifelt Kant in KrV, B 83, daran, dass sich überhaupt ein allgemeines und hinreichendes Kriterium für Wahrheit finden lasse: „Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist“ (B 83).

⁴⁹ Vgl. STEFAN BAUBERGER: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, Stuttgart 2016; PUNTEL: *Struktur und Sein*, 161–188.

Anwendungen), in dem Begriffe nur eine Bedeutung innerhalb von Theorien haben und Theorien als ganze Instrumentarien für Vorhersagen sind. B. v. Fraassen spricht hierbei prägnant von „empirischer Adäquatheit“ statt von „Wahrheit“ von Theorien. Ob der logische Positivismus Carnaps dem methodologischen Non-Realismus oder einem semantischen Antirealismus zuzuordnen ist, möchte ich an dieser Stelle nicht beurteilen.⁵⁰

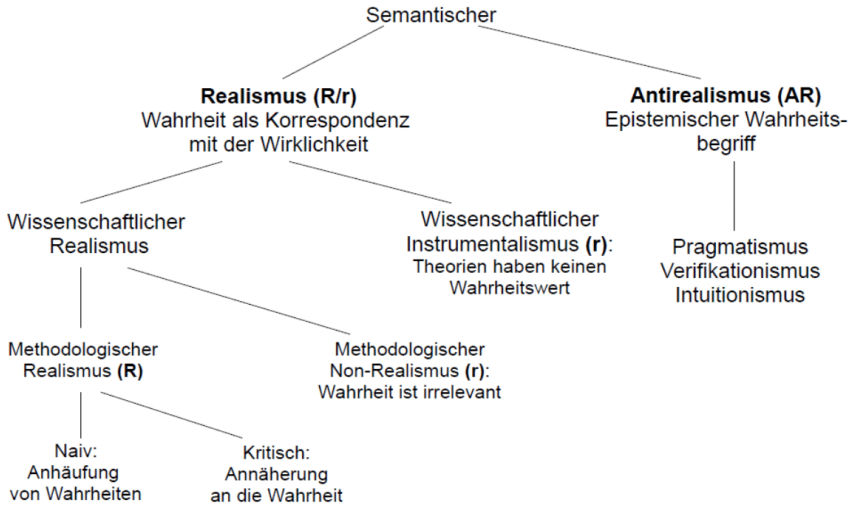
Metaphysisch entscheidend ist natürlich weitergehend, ob bei einem Realismus hinsichtlich des Leib-Seele-Problems ein Reduktionismus vorliegt oder nicht. Dies ist bei monistischen Ansätzen der Fall, weshalb sie dann auch jede Klasse von Sätzen auf eine Reduktionsklasse physischer Ereignisse zurückführen, was einen reduktionistischen Realismus ergibt. Ein Abstraktionismus und der Fiktionalismus wären zunächst ebenso in einer realistischen Semantik zu verorten⁵¹: Der Abstraktionismus sagt, dass Aussagen der entsprechenden Theorie ohne 1-zu-1-Referenz wahr sind, als grobmaschige Abstraktionen; der Fiktionalismus hingegen hält fest: Die Aussagen sind allesamt falsch (auch wenn sie eine eigene, pragmatisch nützliche Bedeutung haben). Aber wenn sie allesamt falsch sind, ist dennoch Bivalenz vorausgesetzt. Ein anti-realistischer Abstraktionismus wäre jedoch denkbar, wenn man sagen würde, dass die Abstraktionen wahr sind in dem Sinne, dass sie lediglich pragmatisch nützlich sind (aber das wäre nicht Dennetts Position, welcher sagt, dass die Abstraktionen „real causal patterns“ auf eine abstrakt-vereinfachte Weise herausgreifen und daher im Sinne einer Korrespondenztheorie als annähernd wahr betrachtet werden können).⁵² Diese allgemeine wissenschaftstheoretische Theorienbotanik sei zusammenfassend anhand einer graphischen Darstellung des finnischen Mathematikers Ilkka Niiniluoto wiedergegeben⁵³:

⁵⁰ Carnap lehnt das „Außenweltproblem“ als Scheinproblem ab, was in beide Richtungen interpretiert werden kann, doch ein Pragmatismus und Intuitionismus können als Antirealisten klassifiziert werden. Vgl. LORENZ B. PUNTEL: *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie*, Tübingen 2007, 281f.

⁵¹ BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 110–116; DERS.: *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 2016, 115.

⁵² Diesen Gedanken verdanke ich einem Austausch mit G. Brüntrup.

⁵³ Grafik nach: BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 107f.



4. Die Aporien von Metaphysik und Transzendentalphilosophie

4.1 Die Aporie der objektivistischen Metaphysik [R]

Im Folgenden will ich einige Einwände gegen die objektivistische Metaphysik (R) – und damit insbesondere auch gegen die objektivistische Metaphysik in der gegenwärtigen analytischen Theologie – anführen, auf die meines Erachtens keine zufriedenstellende Antwort gegeben werden kann und weswegen die objektivistische Metaphysik nicht als adäquater wissenschaftstheoretischer Standpunkt für die systematische Theologie in Frage kommt. Anschließend werde ich zeigen, dass dies ebenso für den semantischen Antirealismus (AR) und den transzendentalen Idealismus gilt. Die Einwände beruhen darauf, dass R und AR die fundamentalen Theoriebildungskriterien der Intelligibilität und Kohärenz verletzen⁵⁴. Auf Basis dieser beiden Kriterien soll anschließend der (hier vertretene) immanente Realismus abgeleitet werden.

Die objektivistische Metaphysik (R) vertritt, dass es eine einzige externe, SLGT-unabhängige Welt gibt, welche die „big story“ darstellt, die unsere wahrheitsdefiniten Behauptungen entweder wahr oder falsch macht. Das Verhältnis zwischen Sprache und Welt bleibt dabei ein äußerliches: Sprache (auf Seiten des

⁵⁴ Vgl. PUNTEL: *Struktur und Sein*, 500–504.

Subjekts) ist Abbildung einer ihrer externen Realität (eines Objekts), wobei eine radikale Kluft zwischen Sprache und externer Realität bestehen bleibt – die externe Realität bleibt radikal transzendent. Nach welchen Kriterien kann dann die Übereinstimmung von sprachlicher Artikulation und externer Realität in einem wahren Erkenntnisakt überhaupt festgestellt werden? Hier ergibt sich folgende Antinomie⁵⁵: Das Kriterium der Feststellung der Übereinstimmung von sprachlicher Artikulation und externer Wirklichkeit (von Satz und Sachverhalt) ist entweder (1) ein sprachliches oder (2) ein nichtsprachliches. Im ersten Fall (1) wird die sprachliche Artikulation wiederum mit etwas Sprachlichem verglichen, der Vergleich bleibt also rein sprachimmanent und es hat kein Vergleich mit der externen Realität stattgefunden. Im zweiten Fall (2) bleibt das Kriterium so sprachtranszendent wie die externe Realität, und es hat wiederum kein Vergleich mit der sprachlichen Artikulation stattgefunden. Um diese Antinomie überwinden zu können, müsste ein zweiter Vergleichsakt jenseits und unabhängig von der Relation zwischen sprachlicher Artikulation und externer Realität stattfinden, der uns sagt, ob beide übereinstimmen oder nicht. Aber auch für diesen zweiten, unabhängigen Akt gilt, dass er etwas auf der Seite des Subjekts mit dem Objekt vergleichen muss, und die Antinomie wiederholt sich für jenes „etwas“ (was auch immer man dafür einsetzen mag), solange eben Subjekt und Objekt einander radikal transzendent bleiben. Es bedarf also eines dritten Vergleichsaktes jenseits und unabhängig vom zweiten Vergleichsakt, und so *ad infinitum*. Eine ähnliche Aporie ergibt sich bei der erkenntnisdynamischen Konzeption einer „Annäherung an die Wahrheit“: Auch hier müssen sprachlich artikuliert bisherige Erkenntnisse (die als inadäquat zu qualifizieren sind) mit einer sprach- und erkenntnistranszendenten „Wahrheit“ verglichen werden, d.h. es muss etwas Gegenstand der Rede werden, was streng genommen noch nicht Gegenstand der Rede sein kann, da es erst künftig im Erkenntnisprozess zu einem solchen Gegenstand wird. Diese Einwände deuten auf ein Grundproblem der objektivistischen Metaphysik hin, das sie unter ihren Prämissen nicht zu lösen imstande ist: Der Begriff einer radikal sprachunabhängigen Welt ist nur innerhalb einer Sprache artikulierbar – unabhängig von Sprache ist er schlichtweg nicht intelligibel.

Einer der zentralen gegenwärtigen Einwände gegen die objektivistische Metaphysik bezieht sich auf den Zusammenhang zwischen den syntaktischen Strukturen der Sprache, der Information, die sie kodieren und dem Zusammenhang dieser Information mit den Ereignissen und Sachverhalten, auf die sie sich beziehen⁵⁶: der Einwand der Unerforschlichkeit der Referenz. Es handelt sich um den modelltheoretischen Einwand, dass es

⁵⁵ HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 61–76.

⁵⁶ Vgl. BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 152–167.

„zu viele korrespondenziale Wahrheiten“ gibt, d.h. „zu viele Erfüllungen, die unsere Sätze wahr machen, ohne daß wir mittels theoretischer oder operationaler Kriterien entscheiden könnten, welche Erfüllungen die wirkliche Welt darstellt. Modelltheoretisch ausgedrückt: Es gibt zu viele [nicht-isomorphe, R.S.] Modelle einer Theorie oder eines Satzes, und man verfügt nicht über die epistemischen Mittel, um das intendierte Modell herauszufinden“⁵⁷.

Man bräuchte bestimmte wundersame intentionale Fähigkeiten, welche uns helfen, genau jenes Modell zu identifizieren, das die „wahre Welt“ ist (etwa oben genannten zweiten Vergleichsakt), oder es bräuchte eine bestimmte kausale Relation zwischen der Welt und uns, die vermöge physikalischer Kausalität in uns das richtige Modell determiniert, was jedoch weitreichende Vorentscheidungen in der Beantwortung des Leib-Seele-Problems nach sich zieht. Ohne eine enorme philosophische Theorie zu solchen Ansätzen ist der objektivistisch-metaphysische Realismus in der analytischen Theologie jedenfalls nichts mehr als eine dogmatische Behauptung⁵⁸.

4.2 Die Aporie des transzendentalen Idealismus und des semantischen Antirealismus [AR]

Welchen erkenntnistheoretischen Status hat Kants eigene Kritik der reinen Vernunft und ihres Untersuchungsgegenstands (der Erkenntnis)? Um welche Art von Erkenntnis handelt es sich hierbei selbst? Es müsste sich streng genommen um die Erkenntnis einer an-sich-seienden Wirklichkeit bzw. eines Dings an sich handeln, da es widersprüchlich ist, dass die Tätigkeit und das Vermögen des Erkennens nur Erscheinungen sind (Erscheinungen wovon denn?). Aber von der Wirklichkeit an sich kann es nach Kant keine theoretische Erkenntnis geben. Man könnte jedoch argumentieren, dass die Restriktion der theoretischen Erkenntnis auf Anschauung die Erkenntnis von Gegenständen betrifft, aber die Reflexionen der Kritik der reinen Vernunft gar keine solche Erkenntnis darstellen, weil über die Natur des Gegenstands selbst, nämlich die Seele, gar keine deskriptiven oder metaphysischen Aussagen getroffen werden (von denen Kant im Paralogismuskapitel ja auch sagt, dass sie nicht beweisbar wären). Es wird nur von deren Funktionieren und ihren Beziehungen zu den Objekten der Erkenntnis gesprochen, und dies ist durch Kants eigene Restriktionen nicht unbedingt ausgeschlossen. Aussagen über das Funktionieren der Erkenntnis wären auch nur schwerlich Aussagen über Erscheinungen, da Erscheinungen erst Resultate der Prozesse sind, von denen die Kritik der reinen Vernunft handelt. Dann aber

⁵⁷ Ebd., 154f. Vgl. PUTNAM, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, 15–106.

⁵⁸ BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 152f.

wären diese Erkenntnisse der Kritik der reinen Vernunft rein apriorische Erkenntnisse ohne (apriorische bzw. intellektuelle) Anschauung und somit nach Kant inhaltlich völlig leer⁵⁹.

Es gibt in der Kritik der reinen Vernunft zwei unterschiedliche Standpunkte: Den transzendentalen, rein erkenntnis-immanenten Standpunkt, von dem aus alles, was die an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebundene menschliche Erkenntnis überschreitet, grundsätzlich als unerkennbar qualifiziert wird, und zum anderen einen meta-transzendentalen Standpunkt, von dem aus überhaupt erklärt wird, wie es zur Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung kommt, und in dessen Dimension unzweifelhaft von einer Existenz der Dinge an sich ausgegangen und gesprochen wird⁶⁰. Dabei enthalten Kants meta-transzendente Sätze eine Präsupposition, die ihrer expliziten Behauptung der Beschränktheit unserer Erkenntnis auf Erscheinung widerspricht – nämlich die Präsupposition, dass wir in der Lage sind, zu erkennen, dass unsere Erkenntnis an sich transzendental-idealistisch strukturiert ist, was jedoch von der transzendental-idealistischen Einschränkung unserer Erkenntnis auf Erscheinungen her ausgeschlossen ist⁶¹. Dieselbe Inkohärenz gilt analog für den kontemporären semantischen Antirealismus.

Darüber hinaus besteht das notorische Problem der Interpretation der Affektion der Sinnlichkeit durch das Ding an sich, inwieweit sie ein Geschehen auf der Ebene des Dings an sich oder auf der Ebene der Erscheinung ist: Wenn die Affektion die sinnliche Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht, dann müsste sie konsequenterweise auf der Ebene des Dings an sich angesetzt werden. Andererseits ist die Affektion den empiristisch-sensualistischen Voraussetzungen der kantischen Philosophie zufolge auch ein naturwissenschaftlich beschreibbarer Prozess und gehört damit wie alle naturwissenschaftliche Erkenntnis auf die Ebene der Erscheinung.

Um den Status des transzendentalen Idealismus genauer beurteilen zu können, sei ein Blick auf eine informale Rekonstruktion der Herleitung des Standpunktes geworfen, wie Kant ihn in der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena gibt⁶²:

⁵⁹ Vgl. SCHNEIDER: *Kant und die Existenz Gottes*, 110f. und WEISSMAHR, BÉLA: *Ontologie*, 24f.

⁶⁰ Vgl. ERICH ADICKES: *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, 149–150.

⁶¹ PUNTEL: *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie*, 208f.; PUNTEL: *Struktur und Sein*, 145–154; SCHNEIDER: *Kant und die Existenz Gottes*, 111, Fn. 46 und 223–225.

⁶² Vgl. hierzu SCHNEIDER: *Kant und die Existenz Gottes*, PUNTEL: *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie*, 194–199.

Kants Prämissen:

- (a) Das Anschauungsprinzip: (a1) Ohne empirische (d.h. auf Empfindung beruhende) Anschauung ist uns kein Gegenstand gegeben. (a2) Unsere Erkenntnis ist endlich, d.h. wir verfügen über keine intellektuelle Anschauung, d.h. alle unsere Anschauung ist grundsätzlich sinnlich, ob mit konkret vorliegender Empfindung versehen oder nicht.⁶³
- (b) Das Prinzip des Sinnesatomismus: Kant lehnt die scholastische Abstraktionstheorie ab: Die Formen der Objekte können nicht aus den Sinnesdaten abstrahiert werden. Kant hält es für „[...] unbegreiflich, wie [...] [die] Eigenschaften“ der Objekte „in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können“⁶⁴. Den Sinnen liegt (auf basalster Ebene der Apprehension, vor der Synthesis der Apprehension) nur eine reine Mannigfaltigkeit vor.
- (c) Das rationalismuskritische Prinzip: (c1) Erkenntnis der Objekte kann „[...] niemals durch Zergliederung der Begriffe (analytische Sätze) geschehen [...]“⁶⁵. Es gibt kein Präformationssystem der reinen Vernunft (d.h. Gott ist kein Ideengarant). (c2) Zur Erkenntnis gehören immer zwei Dinge: Begriff und Anschauung.

Daraus ergeben sich die Folgerungen:

- (d) Der formale Idealismus: (d') aus (b): Der Verstand nimmt keine *species intelligibiles* mehr entgegen, er ist also nicht mehr (auch) rezeptiv wie der scholastische *intellectus passibilis*, sondern nur noch spontan. (d'') aus (b) und (c1): Die Sinnesdaten bieten keine Basis für allgemeine Erkenntnis. Allgemeine und notwendige Erkenntnis liefern nur noch synthetische Urteile a priori. (d''') aus (b): Die Formen werden ganz auf die Funktionen des Subjekts beschränkt und die Objekte steuern nur noch das rein mannigfaltige Empfindungsmaterial bei.
- (e) Die Apriorität von Raum und Zeit: Beweis: Gemäß Voraussetzung (c2) bedarf alle Erkenntnis der Anschauung, also auch die mathematische Erkenntnis: „[...] es muß ihr irgendeine [...] Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto [...] konstruieren kann“⁶⁶. Die der Geometrie zugrundeliegende Anschauung ist der Raum, die der Arithmetik die Zeit. Arithmetik und Geometrie beinhalten apodiktisch gewisse Urteile und beruhen damit gemäß (b) nicht auf empirischer

⁶³ Prol., § 13.

⁶⁴ Prol., § 9, Orig. 51–52, AA 04: 282.17–20.

⁶⁵ Prol., § 14, Orig. 14, AA 04: 294.11–15.

⁶⁶ Prol., § 7, Orig. 49–50, AA 04: 281.11–14.

Anschauung, also muss es sich um eine reine apriorische Anschauung handeln. Da aber gemäß (a2) alle unsere Anschauung sinnlich ist, folgt, dass sie reine Formen der Sinnlichkeit sind.

- (f) Man erhält mit den obigen Prämissen und Ergebnissen eine Aufspaltung des Objektbereichs in Dinge an sich und Erscheinungen („Wenn X Erscheinung ist, dann ist X nicht (gleichzeitig auch) Ding an sich (selbst)“): (f') Es gibt keine aposteriorische Erkenntnis der Dinge an sich: Die apriorischen Formen der Sinnlichkeit sind die Bedingungen dafür, dass uns überhaupt Objekte gegeben werden können. Aber da sie apriorisch sind (wegen (e)), geben sie uns die Objekte nur als Erscheinungen (d.h. in Abhängigkeit von den Formen der Sinnlichkeit). Beweis. Wenn eine Anschauung Dinge an sich vorstellt, dann muss sie aposteriorisch, d.h. empirisch sein: Beweis durch hypothetischen Syllogismus: Wenn eine Anschauung Dinge an sich erfasst, dann kann sie aufgrund von (a1) nicht vor der Empfindung stattfinden. Wenn nun Anschauung nicht vor der Empfindung stattfinden kann, dann ist sie eine aposteriorische Anschauung. Also gilt die Implikation. Per *modus tollens* folgt sodann: Die Formen der Sinnlichkeit sind keine aposteriorischen Anschauungen, also stellen sie uns keine Dinge an sich vor. (f'') Es gibt keine apriorische Erkenntnis der Dinge an sich: Eine apriorische Wesenserkenntnis der Dinge an sich ist durch (c1) ausgeschlossen. Aus (f') und (f'') folgt somit die Konklusion: Zwischen Ding an sich und Erscheinung besteht eine unüberwindbare Kluft.

Sind die drei Prämissen einmal zugestanden, so scheint die Ableitung der Kluft zwischen Erscheinung und Ding an sich schlüssig zu sein. Betrachten wir also die Prämissen: Die erste Prämisse (das Anschauungsprinzip) wird von der gesamten aristotelischen Tradition zugestanden. Der dahinterstehende, sich bei Kant verschärfende Empirismus sei ebenso zugestanden. Die dritte Prämisse scheint für heutige Fragestellungen ebenfalls weitestgehend unproblematisch zu sein. Insbesondere aber die zweite Prämisse, das Prinzip des Sinnesatomismus, verdient Beachtung: Die Ablehnung der aristotelischen Abstraktionstheorie mit dem Argument, dass Eigenschaften nicht ins Erkenntnissubjekt „hinüberwandern“ können, würde jeder Aristoteliker der scholastischen Tradition konzederen, denn für Aristoteles können Formen nicht von einem Träger zum anderen wechseln.⁶⁷ Die in der Potenzialität der Materie des Objekts aufgenommene Objektform und die in der Potenzialität des Intellekts eingeprägte Form sind jeweils

⁶⁷ „Aristotle [...] does not suggest that forms flip from objects to sense organs, eventually penetrating our soul“. LEEN SPRUIT: *Species intelligibilis - From Perception to Knowledge*, Leiden 1994, 7, Anm. 17.

konkrete Formen und auf ihr jeweiliges Substrat beschränkt, denn die Potenzialität ist das Prinzip der Limitation.⁶⁸ Die aristotelische Abstraktionstheorie wird von Kant verfälscht dargestellt (die Rede von in die Sinnlichkeit „hinüberwandernden“ Formen findet sich bei Heinrich von Gent, nicht aber bei Thomas von Aquin).⁶⁹ Viel entscheidender ist aber, dass Kant hier eine metaphysisch-realistische These als Prämisse aufstellt, denn die These, dass Eigenschaften den Träger nicht wechseln können, ist eine Aussage über die geistunabhängige Wirklichkeit. Wie verträgt sich das mit Kants Folgerungen? Hier scheint eine tiefe Inkohärenz des kantischen Standpunktes zutage zu treten:

„Der Ausgangspunkt der Philosophie Kants ist eindeutig realistisch [...]. Das Ergebnis hingegen erscheint idealistisch: das erkennbare Objekt ist ein Produkt des transzendenten Subjektes. Diese Spannung wird nicht aufgelöst“⁷⁰

Eine ähnliche Spannung besteht auf der Ebene der Ideen, wenn Kant das transzendente Ideal einerseits als oberste Bedingung aller Erkenntnis bezeichnet (es wird von der Vernunft mit Notwendigkeit gebildet und ist die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt das Netzwerk der Totalität der Erfahrung denken zu

⁶⁸ Die Materie hat eine potenzielle Hinordnung zu einem konkreten Individuum (*materia signata*). Als solche ist die Materie aber allgemein. Eine für sich ebenfalls allgemeine Form (und nicht eine bereits individuelle Form) *aktualisiert* die Materie und die in ihr potenziell enthaltene Individualität. Durch dieses Zusammentreten von Akt und Potenz werden allgemeine Form und allgemeine Materie konkret. Allerdings reichen Form und Materie nicht aus für ein konkretes Individuum: Dazu gehört auch eine Wirkursache, bzw. ein kausaler Pfad, der zur Entstehung dieses Individuums führt und seine Determinationen in der Welt erzeugt. Vgl. JOSEPH GREDT: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Vol. I und II, Editiones Recognitae, Freiburg 1951/1953, und entspr. SCHÖNDORF, HARALD: *Das Sein: Begriff, Möglichkeit oder Wirklichkeit? Untersuchungen zum Seinsverständnis von Francisco Suárez*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift an der Hochschule für Philosophie München, München 1994.

⁶⁹ Vgl. SPRUIT: *Species intelligibilis* I, 205–212. Nach aristotelisch-thomistischer Erkenntnistheorie besteht „[...] some kind of *one-to-one* correspondence between sensory image and mental representation of cognitive content. To put it in a more modern jargon, the impression of intelligible species postulates *de facto* a type-type identity between the cognitive content and the sensory representational device embedded in physiological structures“ (Ebd., 254). Ein und dieselbe Form wird im sinnlichen Erkenntnisvorgang vom Seinsmodus der Potenzialität *im Objekt* in den Seinsmodus der Aktualität *im Erkennenden* überführt – sie wandert also nicht als jeweils schon aktuelle Form von einem Substrat zum anderen, sondern es findet ein Wechsel der Modalität statt, und dies geschieht in ein und demselben Akt. (Vgl. ebd., 36.) Da sich eine Form im modalen Wechsel von Potenz zu Akt nicht wesentlich ändern kann, herrscht eine Isomorphie zwischen modalen Zuständen derselben Form (der Form als potenziell allgemeinem *universale potenziale*, und der Form als aktuell allgemeinem *universale logicum*), und nicht zwischen zwei aktualen, numerisch verschiedenen Formen. (Vgl. hierzu entspr. GREDT: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*).

⁷⁰ BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 179.

können), aber andererseits die oberste Bedingung aller Erkenntnis keinen geringeren Realitätsstatus haben darf als das durch sie erkannte⁷¹. Interessanterweise gibt Kant selbst zu, dass diejenige Totalität, deren Modus das transzendente Ideal ist, also die transzendente Idee der allumfassenden disjunktiven Synthesis (und das ist das, worüber hinaus man in der Kritik der reinen Vernunft nichts größeres denken kann) selbst unbedingt wahr ist, d.h. existiert:

„Es mag nun sein, daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein Erstes habe, als oberste Bedingung, oder nicht, und also a parte priori ohne Grenzen; so muß sie doch Totalität der Bedingung enthalten, gesetzt, daß wir niemals dahin gelangen könnten, sie zu fassen, und die ganze Reihe muß unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. (B 389).

Dies ist, das sei abschließend zu Kant bemerkt, nichts anderes als der Kerngedanke des ontologischen Arguments bei Anselm von Canterbury: Das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, muss existieren.⁷²

Wie ich in Abschnitt 1.1 erwähnte, äußert sich Kant im letzten Teil der Kritik der reinen Vernunft dahingehend, dass er eine erkenntniskritisch geläuterte Metaphysik begründen will (B 877). Martin Heidegger hat in seinem Kant-Werk⁷³ daran angeknüpft und versuchte zu zeigen, wie eine nicht anti-metaphysische Lesart Kants dazu führt, eine genau am erkenntniskritischen Problem ansetzende Fundamentalontologie zu entwickeln: Das kantische Apriori darf nicht als eine verbergende Erkenntnisstruktur verstanden werden, die sich zwischen das Ding an sich und das Subjekt schiebt, sondern muss als eine entbergende Bedingung aufgefasst werden, d.h. als genau jene Bedingung der Möglichkeit im Wesen des Menschen, welche als vorausentwerfendes Wissen um die vorgezeichnete und vorausumgriffene Seinsverfassung des Seienden das zuvor schon offenbare Seiende überhaupt erst begegnen lässt: dieses Apriori ermöglicht gerade die Transzendenz des Subjekts auf das Seiende hin und eröffnet den ‚Horizont‘ für das Erscheinen des Seienden⁷⁴. Ohne den Heideggerschen Gedankengang weiter zu verfolgen, wird in der folgenden Darstellung der struktural-systematischen Philosophie einer ähnlichen Intuition nachgegangen: Was bedeutet es, wenn unsere SLGT-Bedingungen nicht das Seiende verbergen, sondern es offenbaren – und was bedeutet diese im Horizont vorausumgriffene „Offenbarkeit des Seienden“⁷⁵ unter den Maßgaben des *linguistic turn*?

⁷¹ Dies wäre widersprüchlich, vgl. HARALD SCHÖNDORF: „Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?“, in: *Kant-Studien* 86/2 (1995), 175–195.

⁷² Vgl. hierzu DERS.: „Kants eigener ontologischer Gottesbeweis“, in: F. v. Heeremann/S. Müller (Hg.): *Mitlieben. Jörg Splett zum 80. Geburtstag*, München 2016, 187–204.

⁷³ MARTIN HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt ⁴1973.

⁷⁴ Vgl. EMERICH CORETH: „Heidegger und Kant“, in: J. B. Lotz (Hg.): *Kant und die Scholastik heute*, München 1955, 207–255, hier: 211–213.

⁷⁵ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 22.

5. Immanenter Realismus und struktural-systematische Philosophie (SSP)⁷⁶

5.1 Die Intelligibilitäts- und die Kohärenzthese

Der metaphysische Realismus führte auf das Problem, dass entgegen seiner Grundannahme eine SLGT-jenseitige Welt nicht SLGT-erreichbar ist, während der semantische Antirealismus auf den retorsiven Widerspruch führte, dass die These der schlechthinnigen Unerkennbarkeit der SLGT-jenseitigen Welt selbst eine Aussage über die SLGT-jenseitige Welt ist. Wie kann man jedoch die durchaus richtigen und sogar unerlässlichen Intuitionen sowohl des Realismus als auch des Antirealismus retten, ohne in ihre jeweiligen Aporien zu fallen? Die wichtigste Intuition des metaphysischen Realismus scheint mir zu sein, dass es die von uns unabhängige Realität ist, die unsere Behauptungen entweder wahr oder falsch macht, dass es also keine postfaktische Beliebigkeit geben kann. Die wichtigste Intuition des Antirealismus ist hingegen, dass uns die Wirklichkeit niemals völlig frei von unseren begrifflichen Rastern und Denkformen (die immer auch schon geschichtlich und kulturell vorgeprägt sein mögen) gegeben ist. Wie geht die ‚Fakten-Härte‘ des Realismus mit der Relativierung auf Sprache(n) und Denkformen im Antirealismus zusammen? Im Folgenden möchte ich erläutern, dass sich eine solche Mittelposition zwischen hartem Realismus und hartem Antirealismus genau aus den Prinzipien ergibt, welche beide Positionen jeweils verletzen: Aus den Forderungen nach Intelligibilität und Kohärenz⁷⁷.

⁷⁶ Die eigentliche Darstellung der struktural-systematischen Philosophie (SSP) findet sich in *Struktur und Sein* (PUNTEL: *Struktur und Sein*) und *Sein und Gott* (DERS.: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Levinas und Jean-Luc Marion*, Tübingen 2010). Jedoch sind zentrale Thesen und Argumentationen schon in PUNTEL: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit* entwickelt worden, und obwohl sich manche Notationen aus ebd. nicht mehr in PUNTEL: *Struktur und Sein* / DERS.: *Sein und Gott* finden, möchte ich sie hier verwenden, da ich sie für eine knappe einführende Darstellung besonders geeignet halte.

⁷⁷ Vgl. PUNTEL: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, 114–119. Die Forderungen nach Intelligibilität und Kohärenz sind hier zunächst „Meta-Kriterien“ in der Dimension der Theoretizität. Sie erweisen sich im Folgenden als „immanente Merkmale“ derjenigen ultimativen Dimension, durch die sie als theoretische Kriterien letztlich „konstituiert“ bzw. strukturiert sind: Als einalogische und ontologische Merkmale des Seins als solchen. Als Kriterien erweisen sie sich als der *adäquate Ausdruck* der ultimativen Seinsdimension. Es geht hier also nicht um eine „logische Ableitung“ einer ontologischen Position aus rein logischen Komponenten eines argumentativen Verfahrens, sondern um eine *Explikation* bzw. *Ausfaltung* dessen, was als allerletzte, ultimative Dimension immer schon implizit vorausgesetzt ist und damit um einen „Rückgang“ in die implizit anwesende Sache selbst.

Zunächst seien jedoch zwei klärende Bemerkungen zu den Begriffen „Sprache“ und „Welt“ vorangeschickt: (a) „Sprache“ sei hier weiter gefasst als lediglich eine Klasse von Ausdrücken, Termen und Sätzen. Unter „Sprache“ sei auch nicht einfach ein Konglomerat von sprachlichen Vorkommnissen (tokens) und von (umgangs-)sprachlichen Kommunikationsinstrumentarien verstanden, sondern eine theoretische Darstellungsdimension aus deklarativen bzw. deskriptiven indikativen Sätzen und einer zugehörigen Logik, wie es in den Wissenschaften der Fall ist⁷⁸. Zwar sind „Sprache“, „Begriffssystem“ und „Theorie“ zu unterscheiden, aber im Folgenden möchte ich sie zunächst in Anlehnung an Puntel 1990, 272f., zusammenfassen unter dem Term SPRACHE. Unten werde ich dafür den näher bestimmten Ausdruck des „Theorierahmens“ einführen. Wenn nun von einer SPRACH-abhängigkeit der Welt die Rede ist, dann geht es nicht um die abwegige These, dass es die Welt nur solange gibt, wie wir in unserer alltäglichen Kommunikation darüber reden, sondern um die Frage, wie wissenschaftliche SPRACHE und das, was sie ausdrückt, semantisch innerlich zusammenhängen – ganz unabhängig davon, ob irgendwer gerade etwas an eine Tafel schreibt, darüber redet oder nachsinnt. (b) Unter „Welt“ sei eine maximal konsistente Menge von Sachverhalten verstanden.⁷⁹

Die Intelligibilitätsthese besagt nun: Es gibt keine Dimension der Wirklichkeit, die nicht in irgendeiner SPRACHE ausgedrückt werden könnte. Wenn etwas theoretisch nicht ausdrückbar ist, dann liegt das an der Schwäche der verwendeten SPRACHE und nicht an der Welt – und es gibt dann immer eine ausdrucksstärkere SPRACHE. Die Annahme, es existierte eine Dimension, die nicht ausdrückbar wäre, ist widersprüchlich. Denn wenn es keine ausdrückende Instanz (d.h. SPRACHE) für diese Dimension gäbe, welche sie als semantische Struktur enthält, dann kann diese Dimension auch nicht als semantische Struktur in der Aussage, dass sie nicht ausdrückbar wäre, enthalten sein. Man könnte also überhaupt keine Aussage über diese Dimension treffen, was offensichtlich dem Vollzug der Aussage selbst widerspricht.⁸⁰

Aus der Intelligibilitätsthese folgt, dass nicht für alle SPRACHEN **S** gilt, dass es mindestens eine Dimension **D** gibt, welche die betreffende Sprache nicht ausdrücken kann:

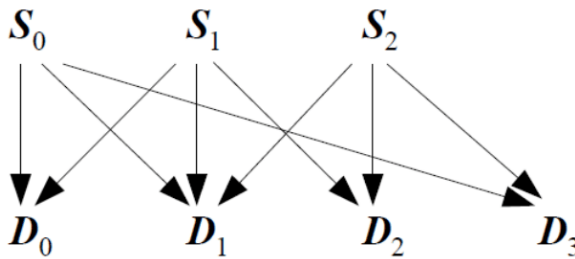
- (1) Wenn die Intelligibilitätsthese gilt, dann gilt auch: Nicht für alle **S** gibt es eine Dimension **D**, so dass **S** die Dimension **D** nicht ausdrücken kann.

⁷⁸ DERS.: *Struktur und Sein*, 103f.

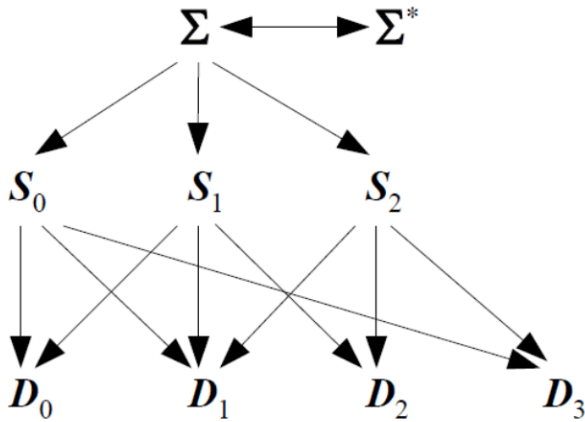
⁷⁹ „Welt“ ist damit selbst ein maximaler Sachverhalt **W**, für den gilt: Für alle Sachverhalte/Propositionen **p** gilt: **W** impliziert **p** oder **W** impliziert non-**p**, aber nicht beides. DERS.: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, 253.

⁸⁰ CHRISTINA SCHNEIDER: *Spontaneität und Freiheit. Ein ontologischer Theorieansatz* 2007, 27f.

Die notwendige Bedingung dieser Implikation sei die Kohärenzthese genannt. Ihre Negation besagt, dass es in jeder beliebigen SPRACHE irgendeine Dimension gibt, die für sie nicht erreichbar ist, dass es also eine letzte Inkohärenz der Dimensionen gibt. An einem einfachen Modell mit drei SPRACHEN S_0 , S_1 und S_2 und vier Dimensionen D_0 , D_1 , D_2 und D_3 kann dies folgendermaßen veranschaulicht werden, wenn die Pfeile das jeweilige Ausdrucksverhältnis darstellen (Pfeil von einem S auf ein D heißt: S drückt D aus) und jedes S_i nicht alle D_j ausdrückt:



Es bliebe also eine fundamentale Inkohärenz bestehen. Positiv gewendet besagt die Kohärenzthese in diesem einfachen Modell, dass es eine SPRACHE Σ gibt, welche die partikularen Sprachen S_0 , S_1 und S_2 umfasst bzw. ausdrückt und vermöge Assoziativität alle Dimensionen D_0 , D_1 , D_2 und D_3 erreichen kann. Das bedeutet, dass es einen letzten Zusammenhang vermöge Σ gibt. Dabei muss Σ nicht eindeutig bestimmt sein, es ist möglich, dass es (mindestens) eine nicht-isomorphe SPRACHE Σ^* gibt, welche sich mit Σ in einem mutuellen Ausdrucksverhältnis befindet und dasselbe zu leisten imstande ist (es folgt also nicht ein „absolutes System“ in Gestalt eines einzigen Σ):



Die Kohärenzthese besagt also, dass die Wirklichkeit vollständig zusammenhängend ist als uneingeschränktes *universe of discourse*. Es gibt grundsätzlich keine isolierten Dimensionen und Entitäten im *universe of discourse*, alles hängt mit allem zusammen. Nimmt man nun statt des vereinfachten Modells eine (möglicherweise überabzählbar-)unendliche Pluralität von Dimensionen und Entitäten, dann folgt daraus, dass nicht für jede SPRACHE gilt, dass es mindestens einen Bereich gibt, den sie nicht ausdrücken kann, dass eine umfassende Ausdrucksinstanz Σ_0 keine endliche SPRACHE mehr ist:

- (2) Wenn es nicht für alle S eine Dimension D gibt, so dass S die Dimension D nicht ausdrücken kann, dann gibt es eine unendliche ausdrückende Instanz Σ_0 .

SPRACHE auf der einen und Welt auf der anderen Seite gehören immer schon, ganz unabhängig vom Menschen, einer gemeinsamen Gesamtdimension an. Syntaktisch-semiotisch mag SPRACHE menschlich kontingent sein, aber syntaktisch-semantisch-ontologisch ist eine maximale, unendliche SPRACHE Σ_0 nicht mehr auf den Menschen reduzierbar. Damit ist der semantische Antirealismus ausgeschlossen. Diese SPRACHE ist grundsätzlich nicht begrenzt auf den Bereich des Denkens, d.h. die Welt liegt nicht ausserhalb ihrer (J. McDowell nennt dies „the unboundedness of the conceptual“) – und umgekehrt liegt die SPRACHE nicht ausserhalb der Welt („the unboundedness of being“).⁸¹

⁸¹ Vgl. PUNTEL: *Struktur und Sein*, 494.

„Although reality is independent of our thinking, it is not to be pictured as outside an outer boundary that encloses the conceptual sphere. [...] We find ourselves always already engaging with the world in conceptual activity within such a dynamic system [i.e. the system of concepts, R.S.]. Any understanding of this condition that it makes sense to hope for must be from within the system. It cannot be a matter of picturing the system's adjustments to the world from sideways on: that is, with the system circumscribed within a boundary, and the world outside it“⁸²

Zwischen der Welt und ihrer theoretischen Darstellung herrscht also ein immanenter Zusammenhang. Die Welt ist nicht sprachunabhängig, sprachlich ist sie ready-made. Die SPRACHE, von welcher die Welt nicht unabhängig sein kann, ist dabei genauer zu bestimmen als semiotisch-semantisches System mit überabzählbar-unendlich vielen Ausdrücken, d.h. es kann insbesondere nicht mehr Entitäten und Sachverhalte in der Welt geben als ausdrückende Instanzen: „Wenn Sprache als ein semiotisches System mit überabzählbar unendlich vielen Ausdrücken aufgefasst wird, ist sie grundsätzlich nichts anderes als die ‚Kehrseite‘ oder ‚Inverse‘ der universalen Ausdrückbarkeit der Welt“⁸³. Die einzelnen partikularen und endlichen SPRACHEN, auch die menschlichen SPRACHEN, bewegen sich dabei immer schon innerhalb dieser umfassenden überabzählbar-unendlichen SPRACHE, an welcher sie partizipieren. Es kann also insbesondere keine monadische Fensterlosigkeit der menschlichen Sprachen geben, sie sind als der unendlichen SPRACHE immanente SPRACHEN fähig zu einer „Transzendenz (des Innen) von innen heraus“, d.h. zu einer Selbsttranszendenz in der (Auto-)Immanenz der unendlichen SPRACHE⁸⁴. Damit ist ein atomistischer Pluralismus von SPRACHEN ausgeschlossen (wie er etwa, wenn man statt von SPRACHEN von „Sinnefeldern“ spricht, im Neuen Realismus vertreten wird).⁸⁵

5.2 Theorierahmen und moderater Wahrheitsrelativismus

Wenn wir voll theoretisieren, dann tun wir dies nicht in einer abgeschlossenen mentalen Sphäre, sondern mit zunehmender Kohärenz, Intelligibilität und Vollständigkeit stabilisieren sich die Strukturen der Theorien hin zur vollständigen, absolut-maximalen Struktur des Universums selbst. Synkatisch-semantisch vollständig determinierte theoretische Strukturen sind *identisch* mit den Strukturen

⁸² JOHN MCDOWELL: *Mind and World*, Cambridge/London 1994, 24–34; vgl. PUNTEL: *Struktur und Sein*, 492.

⁸³ Ebd., 518.

⁸⁴ PUNTEL: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, 282–287; vgl. DERS.: *Struktur und Sein*, 505ff.; DERS.: *Sein und Gott*, 269.

⁸⁵ Vgl. GABRIEL: *Sinn und Existenz*.

der Welt: „ens et structura convertuntur“⁸⁶. Sprachliche Strukturen sind dann also nicht nur semiotisch ein Teil der Wirklichkeit als solcher, sondern aufgrund der Kohärenzthese auch semantisch: Volldeterminierte Propositionen sind Tatsachen ‚in der Welt‘.⁸⁷ Sie dürfen also nicht entweder als etwas ‚rein epistemisches‘ oder etwas ‚rein ontologisches‘ aufgefasst werden – sie haben sowohl eine epistemische als auch eine ontologische Seite⁸⁸. Es gilt für die hier vorgelegte Position also keine Korrespondenztheorie der Wahrheit, aber es gilt das Prinzip der Bivalenz.⁸⁹ Es wird insbesondere nicht mehr (wie im Popperschen Realismus)

⁸⁶ PUNTEL: *Struktur und Sein*, 349.

⁸⁷ Für mathematische Strukturen vgl. SCHNEIDER: „Relational Tropes – A Holistic Definition“, in: *Metaphysica* (3), 2002, 97–112, hier: 101: „[...] mathematical structures or entities are not only real in some ‚platonian sense‘, but [...] they make up the ‚world‘ [...] This attitude towards mathematical entities or structures leads generally to holistic approaches to ontological architectures.“ M. Schottenloher konstatiert, dass theoretische Physiker u.a. vertreten, dass „Teilchen, Raum, Zeit, Wechselwirkungen,... letztlich alles nur Manifestationen von [mathematischen] Symmetrien sind. Ein Teilchen ist in dieser Vorstellung eine Darstellung einer geeigneten Symmetriegruppe, physikalische Gesetze sind Wirkungen der verschiedenen Symmetriegruppen, Bewegungen werden durch zugehörige Orbits beschrieben“ (MARTIN SCHOTTENLOHER: *Geometrie und Symmetrie in der Physik. Leitmotiv der Mathematischen Physik*, Braunschweig/Wiesbaden 1995, 18). Klassischerweise geht die epistemologische Frage lediglich in die eine Richtung, wie es dazu kommt, dass die Strukturen der Mathematik in der Physik so gut auf die Empirie passen, bzw. warum die Materie mathematisch-sprachlichen Strukturen gehorcht, wo doch mathematische Strukturen völlig losgelöst von der materiell-empirischen Welt entwickelt werden und ihr gegenüber eine Selbstgenügsamkeit besitzen. Jedoch gibt es auch die umgekehrte Richtung, es gibt Probleme in der reinen abstrakten Mathematik, für welche Lösungen anhand der Übernahme empirisch-physikalischer Ergebnisse und Methoden gefunden wurden. So hat man z.B. in der höheren Algebra einige Theoreme über algebraische Invarianten, die sich zunächst nicht formallogisch-mathematisch direkt beweisen ließen, dadurch klären können, indem die Invarianten als Quantenzahlen interpretiert und nur diejenigen Quantenzahlen benutzt wurden, von denen die Physik empirisch überzeugt ist, dass sie eine Entsprechung in der extramentalen, materiellen Wirklichkeit haben. D.h. die Übernahme eines empirischen physikalischen Ergebnisses in die reine Mathematik verhalf initial zur Lösung des Problems (vgl. ebd., 9f.) Dies spricht deutlich für den immanenten Zusammenhang von SPRACHE und Welt.

⁸⁸ PUNTEL: *Struktur und Sein*, 314f.

⁸⁹ Die Wahrheitstheorie der SSP hier darzustellen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Wichtig ist festzuhalten, dass sie eine Grundintuition der klassischen Korrespondenztheorie teilt, nämlich dass im letzten eine *Identität* zwischen Satz und Sachverhalt bestehen muss, wenn wirklich von Wahrheit die Rede sein soll und die Aporien des Antirealismus vermieden werden sollen. Andererseits ist die Wahrheitstheorie der SSP keine Korrespondenztheorie. Denn aufgrund der Kohärenzthese ergibt sich (als ihr adäquater Ausdruck) eine ganz spezifische Semantik: Da es keine isolierten Subdimensionen der Wirklichkeit geben kann, kann es insbesondere keine von SPRACHEN unerreichbare *bare substrata* geben. Da aber *bare substrata* notwendige Voraussetzung der kompositionalen Semantik sind, muss diese *per modus tollens* ebenfalls aufgegeben werden. In der SSP wird dagegen eine (starke) Version des semantischen

von einer „Annäherung an die Wahrheit“ gesprochen, sondern von einer zunehmenden Adäquatheit und zunehmenden Feinmaschigkeit/Feinstrukturiertheit unserer die Welt partial immer schon erreichenden SPRACHEN, je weiter sie sich im Prozess der Selbstdetermination zur vollständig saturierten Struktur der Welt hin stabilisieren.⁹⁰

Ist nun die unendliche SPRACHE Σ_0 für uns in unserer theoretischen Tätigkeit erreichbar? Sie ist rein formal zunächst genauso erreichbar, wie uns auch der archimedische Körper der reellen Zahlen durch Allquantifikation erreichbar ist.⁹¹ Um die Frage der Erreichbarkeit inhaltlich aber genauer beantworten zu können, muss wiederum die obige Kohärenzthese betrachtet werden. Sie hat Konsequenzen für Theorien über die Wirklichkeit und ihre Subdimensionen: Es kann aufgrund des wesentlichen Zusammenhangs aller Entitäten und Dimensionen miteinander keine isolierten Teilbereiche von Theorien geben, die abgeschlossen sind und voraussetzungslos für sich behandelt werden könnten. Jede theoretische Aussage ist also nur innerhalb eines ganzen Theorierahmens sinnvoll, wobei der Theorierahmen die Gesamtheit der vorausgesetzten Sprache mit ihrer Syntax und Semantik, ihrer Logik und Begrifflichkeit ist (ein Theorierahmen ist der zentrale Aspekt dessen, was oben mit SPRACHE bezeichnet wurde, und im Folgenden möchte ich daher nur noch von Theorierahmen und nicht mehr von SPRACHEN sprechen).

Kontextprinzips entwickelt. Dabei werden *Prim-Sätze* (oder auch *Primärsätze*) eingeführt, die weder singuläre Terme noch Prädikate beinhalten – und die jeweils mit konkreten oder abstrakten Entitäten korrespondieren würden. Ein Primsatz ist ein Satz, der nicht mehr in Subjekt-Prädikat-Struktur vorliegt, sondern von der Gestalt „Es verhält sich so dass φ “ ist, bzw. formal $(T)\varphi$, wobei (T) den „Theoretizitätsoperator“ und φ einen Sachverhalt wie „(es) grünt“ und kein Prädikat ausdrückt. Das Expressum eines Primsatzes ist eine *Prim-Proposition*. Auf der ontologischen Seite stellen sich diese als *Prim-Strukturen* dar, die definiert sind als Mengen von Primtatsachen, die von einer Familie von (ontologischen) Relationen verknüpft werden (dies können Zustände, Prozesse, usw. sein). Auch eine einfache Primtatsache ist ein Relations- bzw. Funktionsnetz. Dabei sind alle Primtatsachen originär, es gibt keine „universalen“ und davon abgehobene „einzelne“ Primtatsachen („einzeln“ wäre wieder dem „universalen“ zugehörig), womit sich eine Nähe der SSP zur Trope-Theorie zeigt. Dies hat auch enorme Konsequenzen für die Seinskonzeption, die weiter unten thematisiert wird: Das Sein selbst (*esse ipsum*) ist kein Universale, weder im (vulgär-)platonischen Sinn als allerrealstes Abstraktes, noch im aristotelischen Sinn als Form *in re* oder gar *ens rationis* (wie das thomanische *esse commune*). Das Sein selbst wird vielmehr artikuliert durch das „Es“ in den Primätzen „Es verhält sich so dass φ “, oder konkreter durch das „Es₁“ im Primatz „Es₁ verhält sich so dass es₂ φ “ (etwa: „Es₁ verhält sich so dass es₂ grünt“, wobei Es₁ die uneingeschränkte Seinsdimension und es₂ eine Raumzeitstelle angibt). Das Sein selbst ist der universale *Zusammenhang* oder die *universale Kohärenz* selbst. Vgl. PUNTEL: *Struktur und Sein*, 270ff., 518ff.; PUNTEL: *Sein und Gott*, 188.

⁹⁰ PUNTEL: *Struktur und Sein*, 545.

⁹¹ Ebd., 516.

Nun muss festgehalten werden, dass es eine irreduzible Pluralität von Theorierahmen gibt⁹². Aus dieser Irreduzibilitätsthese folgt zusammen mit der Kohärenzthese ein moderater Theorierahmenrelativismus bzw. ein moderater Wahrheitsrelativismus der Theorierahmen⁹³: Zwar ist jede Relativierung theoretischer Aussagen auf das partikulare Subjekt des Erkennens (die antirealistische These) ausgeschlossen, doch dies bedeutet keinen unkritischen Dogmatismus dergestalt, dass wir die Wirklichkeit in einer einzigen SPRACHE absolut erkennen. Vielmehr ist die Wahrheit jeder theoretischen Aussage intrinsisch relativ zu ihrem Theorierahmen, in dem sie artikuliert wird, und es gibt prinzipiell unendlich viele Theorierahmen. Dennoch ist Wahrheit damit nicht wesentlich relativ – ein absoluter Wahrheitsrelativismus wäre aporetisch wie der atomistische Pluralismus:

Der gemäßigte Relativismus leugnet eine absolute Wahrheit, die unabhängig von irgendwelchen Theorierahmen wäre, aber er leugnet nicht, dass es Wahrheit geben kann, die in allen Theorierahmen gilt. Die so verstandene(n) absolute(n) Wahrheit(en) ist (sind) relativ zu allen Theorierahmen. So ist beispielsweise das Nichtwiderspruchsprinzip, wie es von Aristoteles formuliert wurde und wie es in der gegenwärtigen formalen Logik formalisiert wird, hochgradig theorierahmenabhängig (allein schon syntaktisch-semiotisch, aber auch hinsichtlich der logischen Kalküle, in denen es als Axiom oder Theorem artikuliert wird), ohne dass damit jeweils etwas schlechthin Verschiedenes gemeint ist. So verstandene absolute Wahrheit wird in einem Theorierahmen dadurch artikuliert, dass sich ein Theorierahmen als eine/r unter vielen versteht – denn dann ist sie/er immer schon über sich hinaus und versteht sich als eingebettet in einen holistischen Meta-Theorierahmen. Denn jeder Theorierahmen kann als semiotisches System prinzipiell in größere semiotische Systeme eingegliedert werden, und selbst mit einer gewissen Maximalität ausgezeichnete Systeme können ihrerseits als relativ-maximale in weitere maximale Systeme eingebettet sein, daher auch Theorierahmen, welche eine überabzählbar-unendliche Sprache Σ_0 enthalten⁹⁴. Diese können sich als ein Σ_0 neben anderen Σ_0^* verstehen, zu denen ein nicht-isomorphes mutuelles Ausdrucksverhältnis besteht (s.o.). Der holistische Meta-Theorierahmen, innerhalb dessen sich alle Theorierahmen bewegen, ist dann als der nicht mehr mit einem partikularen Index versehene schlechthin absolut-maximale Theorierahmen⁹⁵. Damit ist neben der Bivalenz das zweite zentrale Ingrediens

⁹² Es ist also nicht nur der atomistisch-pluralistischer immanenter Realismus, sondern auch ein holistisch-monistischer immanenter Realismus abzulehnen, vgl. PUNTEL: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, 278.

⁹³ Vgl. zum Folgenden DERS.: *Struktur und Sein*, 324–326.

⁹⁴ Vgl. die Diskussion Hugly/Sayward (PHILIP HUGLEY/CHARLES SAYWARD: „Can a Language Have Indenumerably Many Expressions?“, in: *History and Philosophy of Logic* (4), 1983, 73–82), PUNTEL: *Struktur und Sein*, 506ff.

⁹⁵ PUNTEL: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, 291.

des metaphysischen Realismus gewahrt: Eine „absolute Theorie“, welche die Wirklichkeit einheitlich artikuliert, ist möglich – die Pluralität der Theorierahmen zerfällt nicht in eine inkommensurable Vielheit und die Welt zersplittert nicht in eine Vielzahl von getrennten „Welten“.

Diese „absolute Theorie“, der absolut-maximale holistische Meta-Theorierahmen kann jedoch nicht mehr konkret-partikular artikuliert werden. Er wird intuitiv-prospektiv-holistisch erfasst und artikuliert, ist als solcher aber nicht univok explizierbar – er stellt eine regulative Idee dar, allerdings nicht in einem kantisch-transzendentalidealistischen Sinn⁹⁶, sondern wie der oben erwähnte ‚Horizont‘ in Heideggers Fundamentalontologie.

Eine unmittelbare wissenschaftstheoretische Konsequenz hieraus ist: Theorien / Denkformen, die gewissen minimalen Intelligibilitäts- und Kohärenzstandards genügen, sind also nie einfach falsch, da die Wahrheiten, die sie artikulieren, relativ zu ihrem Rahmen sind.⁹⁷ Dies zerfällt jedoch eben nicht in eine relativistische Pluralität von Theorierahmen, sondern ist in eine umfassende logisch-kohärenziale Vergleichbarkeit, mutuelle Einschließung und (hinsichtlich ihrer Sachadäquatheit) Sequenzierung von Theorierahmen eingebettet, ohne dass für uns je ein absolutes System erreicht werden könnte. Diese Vergleichbarkeit kann im Sinne einer Russellschen ‚systematischen Mehrdeutigkeit‘ (*Systematic Amiguity*), oder aber einer *analogia attributionis interna* und *analogia proportionalitatis externa* expliziert werden.⁹⁸ Hinsichtlich absoluter (d.h. in allen Theorierahmen vorkommenden) Wahrheiten wie dem Nichtwiderspruchprinzip (NWP) beispielsweise würde dies bedeuten: Das NWP erhält zwar in jedem Theorierahmen eine jeweils theorierahmen-abhängige *Darstellung*, jedoch ist das

⁹⁶ Vgl. DERS.: *Struktur und Sein*, 323–328.

⁹⁷ D.h. wenn ein Theorierahmen sinnvoll und wohlgeformt ist, dann ist dieser Theorierahmen nie absolut falsch, denn Falschheit und Wahrheit gibt es nur innerhalb von Theorierahmen. Im Theorierahmen der Substanzontologie beispielsweise ist die Theorie der Primpropositionen falsch-relativ-zum-Theorierahmen-der-Substanzontologie. Und umgekehrt ist im Theorierahmen der SSP die kompositionale, „substanzontologische“ Semantik falsch-relativ-zum-Theorierahmen-der-SSP. Daher ist der Theorierahmen der Substanzontologie auch nicht „absolut falsch“, sondern aus der Perspektive eines adäquateren Theorierahmens (etwa der SSP) nicht annehmbar. Das, was ein adäquaterer Theorierahmen von der Substanzontologie an Richtigem übernehmen kann, wird in ihm „aufgehoben“ (im Sinn von „negare-conservare-elevare“). Ein solcher Theorierahmen wäre ein „wahrerer“ Theorierahmen als die Substanzontologie (Wahrheit-gemäß-einem-höheren-Grad). Der „Grad“ der Wahrheit bemisst sich dabei an den „Meta-Kriterien“ von Kohärenz, Intelligibilität, Ausdrückbarkeit, welche letztlich die immanenten Merkmale des Seins als solchen sind.

⁹⁸ RUBEN SCHNEIDER: „Analogie, kontextuale Semantik und holistischer Pluralismus“, in: B. Nitsche (Hg.): *Menschliche Zugangsformen zu großer Transzendenz*, Paderborn [Im Erscheinen]. Diese Gedanken verdanken sich auch einer Rücksprache mit L.B. Puntel.

jeweilige *Verhältnis* der Darstellung zu seinen Anwendungen in jedem Theorie-
rahmen dasselbe (d.h. es ist analog im Sinne der Proportionalitätsanalogie).

5.3 *Deus-mensura-Realismus und das Sein selbst (ἀντοεῖναι)*

Die Dimension, welche durch den allumfassend-unendlichen Zusammenhang bzw. die universale Kohärenz in den Blick kommt, kann man auch schlechthin als die Totalität des primordialen Seins im Ganzen bezeichnen. Damit ist jedoch nicht das „Sein“ der herkömmlichen objektivistischen Metaphysik gemeint (weswegen an dieser Stelle der Vorwurf nicht greift, dass es sich bei dem hier vorgelegten metaphysischen immanenten Realismus einfach um die alte thomistische Scholastik handle). Das Sein, wie es hier verstanden wird, ist die vollständige, Objektivität und Subjektivität umfassende Struktur schlechthin. Es umfasst nicht nur alles, was in einem objektiven Sinn als „seiend“ bezeichnet werden kann, sondern auch die gesamte Dimension der Theoretizität und Subjektivität. Jede semantisch vollaufdeterminierte theoretische Aussage in einem partikulären Theorie-
rahmen ist vermöge des Theoretizitätsoperators (T) ϕ ⁹⁹ Ausdruck einer Selbstartikulation des Seins in einem bestimmten Grad, der jeweils hinter der strukturalen Saturiertheit des Seins überhaupt zurückbleibt, es aber dennoch partial ausdrückt. Jeder endliche Theorie-
rahmen muss daher in einem fortlaufenden Prozess der Determinierung vervollständigt werden – und der höchste und vollständige Grad der Selbstartikulation ist die universale Theorie von allem, die aber nichts anderes als das Sein selbst ist – für uns in Gestalt des intuitiv-prospektiv-holistischen Meta-Theorie-
rahmens. Wir können immer schon die immanenten Strukturmerkmale des Seins selbst erfassen, und damit die innersten Strukturmerkmale von schlechthin allem, was existiert, innerhalb aller Theorie-
rahmen. Diese Strukturmerkmale konvergieren mit den klassischen Transzendentalien des *unum* (die universale Kohärenz des Seins), des *verum* (die universale Intelligibilität des Seins) und des *bonum*/der *perfectio* (die universale struktural Saturiertheit des Seins).¹⁰⁰

Bezüglich des Ausdrucks „Sein“ müssen jedoch einige terminologische Klärungen angefügt werden: Das deutsche „Sein“ entspricht dem substantivierten griechischen Verb εἶναι, und nicht dem griechischen ὄν (das substantivierte Partizip Maskulin Singular von εἶναι) und auch nicht der οὐσία (das substantivierte Partizip Feminin Singular von εἶναι). Das Lateinische unterscheidet zwischen *esse*

⁹⁹ Vgl. Fußnote 89.

¹⁰⁰ PUNTEL: *Struktur und Sein*, 583–587. Man kann das Transzendente des *bonum* zusätzlich auch über die grundsätzliche *Erstrebbarkeit* des Seins ableiten; überdies gibt es in der SSP auch noch das Transzendente des *pulchrum*, vgl. ebd.

und *ens*, wobei ersteres dem deutschen „Sein“ entspricht und zweites dem deutschen „Seiendes“. Letzteres denotiert das, was die analytische Philosophie mit „Entität“ (*entity*) bezeichnet. „Seiendes“ bzw. „Entität“ ist in der Regel etwas Gegenständliches wie die konkreten Einzeldinge, wobei es im analytischen Diskurs auch „abstrakte Entitäten“ gibt, denen die robuste Gegenständlichkeit der konkreten Entitäten fehlt, die aber in einem weiten Sinne ebenso Einzeldinge sind. Thomas von Aquin unterscheidet weiter zwischen *esse ipsum* und *esse commune* bzw. *communissime* (wobei Thomas das *esse commune* mit dem *esse creatum* identifiziert)¹⁰¹. Letzteres muss mit dem Heideggerschen Terminus „Seiendheit“ („Entitativität“) wiedergegeben werden. Die Seiendheit bezeichnet das Sein der Seienden (ihr „Seiend-sein“) und ist einerseits eine extensionale Totalität, die unter sich alle Seienden enthält. Unter diesem Aspekt könnte man sie als Allklasse bezeichnen.¹⁰² Andererseits bezeichnet die Seiendheit eine intensionale Totalität: Sie ist eine allen Seienden gemeinsame „quidditas“. Erst wenn man nach dieser „quidditas“ fragt, gelangt man zum Terminus des Seins selbst (*αὐτοεἶναι*): Die Seiendheit ist nicht identisch mit dem Sein selbst, aber sie partizipiert an letzterem. Zwischen beiden besteht die ontologische Differenz. Man muss jedoch von einer zweistufigen ontologischen Differenz und zweistufigen Partizipation sprechen: Die endlichen Seienden partizipieren in erster Stufe an der Seiendheit, welche selbst wiederum in zweiter Stufe am Sein selbst partizipiert. Das Sein selbst ist nun keine extensionale und intensionale Totalität mehr und hat keinerlei Klassencharakter. Es ist ein absolutes *singulare tantum*. Bei der Explikation des Seins selbst handelt es sich also um eine jeder Ontologie vorgeordnete *Einailogie*.¹⁰³ Man könnte das Sein selbst, um jede extensionale Konnotation zu vermeiden, in

¹⁰¹ Vgl. JOHN F. WIPPEL: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C. 2000.

¹⁰² Wenn Autoren wie Grim (PATRICK GRIM: *The Incomplete Universe. Totality, Knowledge and Truth*, Cambridge 1991), Gabriel (GABRIEL: *Sinn und Existenz*) und Kreis (GUIDO KREIS: *Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*, Berlin 2016) immer wieder den Begriff des Allumfassenden mittels des Cantorsche Theorems ablehnen, so muss hierzu gesagt werden, dass sie lediglich den Begriff einer extensionalen Totalität zurückweisen, also die extensional gefasste Seiendheit. Ob dies ausreicht, um die großen Intuitionen der klassischen Metaphysik zu widerlegen, sei hier explizit bezweifelt. Zudem muss darauf hingewiesen werden, dass es etablierte Mengentheorien gibt, in denen das Cantorsche Theorem für echte Klassen *nicht* gilt und in denen die Allklasse existiert (die alle Mengen und vermöge der Inklusionsrelation auch alle echten Klassen umfasst), etwa die Mengentheorien von Kelley-Morse oder Gödel-Bernays, vgl. JOHN L. KELLEY: *General Topology*, Toronto/New York/London 1955, 256f. Es wäre vermutlich aber methodisch auch völlig ausreichend, die extensionale Seiendheit als ein *Grothendieck-Universum* zu definieren.

¹⁰³ Diese Überlegungen habe ich aus einem privaten Gespräch mit Lorenz B. Puntel. Der Ausdruck „Seiendheit“ entspräche im Englischen dem Term „beingness“ und im Französischen der „étantité“.

einer von Puntel terminologisch, aber nicht sachlich abweichenden Weise das HOLON (ὅλον) nennen.

Hier muss nun nach der weiteren Explikation des Seins selbst gefragt werden, insbesondere nach dem Verhältnis von endlicher Subjektivität bzw. Geistigkeit zum Sein selbst. Dies führt in weiteren Schritten dazu, dass die absolute Dimension des Seins selbst ebenfalls als in einem analogen Sinne geistig bezeichnet werden muss:

Dass wir etwas wissen, setzt Sprache voraus, denn Wissen ist uns nur in sprachlicher Form gegeben. Es ist eine Konsequenz aus dem *linguistic turn*, dass Subjekte von der Sprache her bestimmt werden müssen und nicht umgekehrt die Sprache von den Subjekten her.¹⁰⁴ „Sprache“ ist, wie oben entfaltet wurde, nicht einfach ein Kommunikationssystem von Subjekten, sondern Sprache ist in einem universalen Sinn diejenige Instanz, welche die Ausdrückbarkeit (Intelligibilität) der Welt auch tatsächlich ausdrückt (das *intelligibile* muss immer schon *actu intellectum* sein). Das Wesen der Welt ist ihre umfassende „Ausdrückbarkeit“ und „Denkbarkeit“ und ein umfassendes Subjekt stünde der Welt nicht gegenüber: Der universale, perfekte Denker und die Wirklichkeit fielen in eins. Die ganze Welt ist sprachlich-propositional strukturiert, ja, das Universum *ist* die perfekte Proposition selbst – es ist eine Art „Weltformel“ oder „Weltsatz“, der absolut alle Strukturen des Seins ausdrückt: „esse et structura convertuntur“¹⁰⁵. Man denke hier an das Wort des Parmenides: Dasselbe ist Denken und Sein (Fragm. B3). Das Materielle wäre hierbei auf der semiotischen Ebene der universalen Ausgedrückt-heit anzusiedeln: Sprache ist wesentlich eine Einheitsdimension von Zeichenträger und propositional-semantischer Struktur). Wie oben gezeigt wurde, verfügen wir als endlich-partikulare Subjekte über ein Intelligibilitätspotenzial, welches den jeweils vorausgesetzten Theorierahmen grundsätzlich überschreitet, wir befinden uns immer schon in einer absoluten Meta-Dimension¹⁰⁶. Unser Geist ist intentional koextensiv mit der absolut-maximalen Totalität des primordialen Seins als solchen¹⁰⁷, und je mehr sich unser Wissen einfindet in diese propositionale Struktur der Welt, je mehr wir „die Welt selbst in uns sprechen lassen“, desto näher ist unser Geist bei der vollständigen Wirklichkeit. Im Grenzfall geht unsere

¹⁰⁴ Dass Sprache nicht eine Erfindung irgendeines partikularen Subjektes ist, kann man sich ganz einfach daran klarmachen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass jedes partikulare Subjekt immer schon Sprache hinnehmen muss und vorfindet, vgl. HARALD SCHÖNDORF: „Im Anfang war das Wort. Philosophische Überlegungen“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 161–174, hier: 167.

¹⁰⁵ PUNTEL: *Struktur und Sein*, 349.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 326.

¹⁰⁷ Nach einem Diktum von Aristoteles: „anima quoddammodo omnia“, vgl. ebd., 602.

partikuläre Subjektivität über in die *universale Subjektivität*, welche mit der objektiven Dimension der Welt koinzidiert¹⁰⁸:

- (1) Es verhält sich aus der Perspektive eines Subjekts so, dass das/die vollständig-ideale Wissen/Erkenntnis, dass p wahr ist, äquivalent ist zum Wissen aus Perspektive des universalen Subjekts, dass p wahr ist.

Das „universale Subjekt“ ist das Sein selbst aus der Perspektive des Seins, d.h. die fundamentale Sprachlichkeit des Seins ist die immer schon geschehene *Selbstartikulation* des Seins. Das Sein selbst ist der absolute Meta-Theorierahmen, der alle anderen Theorierahmen „umfasst“ – er ist als *explizitier* Theorierahmen der „Theorierahmen Gottes“ (der „Gottesstandpunkt“), der mit der absolut-notwendigen Seinsdimension koinzidiert, welche sich selbst und alles andere ausdrückt. Der „Gottesstandpunkt“ ist also nichts der Wirklichkeit äußerliches, sondern er koinzidiert mit der vollexplizierten Seinsdimension. Die SSP ist damit ein voller „Deus-mensura-Realismus“.

Für uns – d.h. für partikulare, evolutionär entstandene Subjekte – ist der „Theorierahmen Gottes“ jedoch nur intuitiv-prospektiv und analog erreichbar. Jeder partikulare Theorierahmen setzt zwar die universale Subjektivität voraus und wird von ihr impliziert und aus ihrer Perspektive aufgestellt (sonst würde er in anti-realistischer Weise etwas rein subjektiv-epistemisches bleiben¹⁰⁹), jedoch geschieht unser Zugang zur universalen Subjektivität aus einem jeweiligen partikularen Theorierahmen heraus und ist mit diesem liiert¹¹⁰. Wir können den absoluten Meta-Theorierahmen nie explizit machen – sobald wir dies mit unseren *partikularen* Mitteln tun, transformiert er sich selbst in einen partikularen Theorierahmen neben anderen und hört damit auf, „Theorierahmen Gottes“ zu sein. Wir endlichen Theoretiker erreichen in univoker Weise stets nur submaximale Artikulationen des Seins im Ganzen, die maximale und volladäquate Artikulation ist nur dem Gottesstandpunkt möglich.

Man kann also dem allumfassenden, absolut-maximalen Sein zumindest in einem analogen Sinn Subjektivität zusprechen, als „universale Subjektivität“ oder „universale Geistigkeit“. Inwiefern hier jedoch auch der Begriff der Personalität (wenn er denn einigermaßen geklärt ist) anwendbar ist, muss an dieser Stelle

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 159f.

¹⁰⁹ Um einen Antirealismus zu vermeiden, müssen (wie oben gezeigt wurde) alle Theorierahmen im letzten harmonisierbar sein, was die Perspektive des universalen Subjekts voraussetzt. Damit ein Theorierahmen Element der objektiven Dimension ist, braucht es also das universale Subjekt (die Perspektive des idealen Denkers), d.h. er muss im Skopus des universalistischen Subjekt-Operators stehen.

¹¹⁰ Vgl. PUNTEL: *Struktur und Sein*, 154f. Man könnte sagen, dass die partikuläre Subjektivität an der universalen Subjektivität partizipiert.

offen bleiben, denn mit diesen Fragen ist meines Erachtens bereits der Übergang in eine struktural-systematische Theologie¹¹¹ markiert (s.u.).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der immanente Realismus in Gestalt der struktural-systematischen Philosophie mit der Radikalisierung der transzendentalen Wende in der linguistischen Wende ernst macht und explizit die Dimension der Sprache thematisiert und zum zentralen Gegenstand der Untersuchung macht. Sowohl das Kernanliegen der objektivistischen Metaphysik als auch dasjenige des Antirealismus werden bewahrt unter Vermeidung ihrer jeweiligen Aporien: Es ist die von partikularen Subjekten unabhängige Wirklichkeit, welche unsere Aussagen entweder wahr oder falsch macht, aber es wird keine Wirklichkeit postuliert, die radikal von aller Sprachlichkeit und Geistigkeit getrennt bleibt. Die Grundforderungen von Intelligibilität und Kohärenz führen auf einen holistischen Pluralismus von Theorierahmen und Denkformen, der sowohl dem postmodernen Anliegen der Pluralität von Wirklichkeitszugängen (und in gewissem Sinne auch Wirklichkeiten) gerecht wird, als auch dem klassisch metaphysischen Gedanken von dem einen Sein, das letztlich ein sprachlich-geistiges (λογικός) Sein ist. Hiermit ist der Schritt zur Theologie nicht mehr weit¹¹²:

Im Anfang war das Wort (λόγος)
und das Wort war bei Gott,
und das Wort war Gott.
Im Anfang war es bei Gott.
Alles ist durch das Wort geworden
und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.
(Joh 1,1–3)

6. Struktural-systematische Theologie (SST): Die methodologische Zäsur

Die absolut-maximale Seinsdimension ist in der SSP nicht gleichbedeutend mit „Gott“ und darf ohne weitere Klärungen auch nicht einfachhin mit diesem Ausdruck bezeichnet werden. Daher wurde er in der obigen Darstellung der

¹¹¹ Den Terminus „struktural-systematische Theologie“ führe ich neu ein. Von L.B. Puntel und anderen wurde er bisher noch nicht verwendet, es gibt aber auf Rückfrage keine Einwände gegen die Einführung dieser Bezeichnung.

¹¹² JOSEF SCHMIDT: „Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur. Lorenz B. Puntels Buch ‚Struktur und Sein‘ als Resümee eines Denkweges“, in: *Theologie und Philosophie* 83/4 (2008), 574–586, hier: 582.

struktural-systematischen Philosophie auch nicht verwendet. Um berechtigt zu sein, im struktural-systematischen Theorierahmen von „Gott“ zu sprechen, müssen noch weitere Schritte getan werden, von denen einige erwähnt seien:

- (1) Die modale Zweidimensionalität des Seins / des HOLON: Der erste, der hier nur angerissen sei und der eigentlich noch in die struktural-systematische Philosophie, aber auch bereits zu dem gehört, was klassisch die *theologia naturalis* hieß, ist die Thematisierung der Modalitäten, welche in Gestalt der intensionalen Modallogik zum zentralen Gegenstand analytischer Philosophie gehören. Hier ist die Frage zu klären, ob die allkontingentistische These zutrifft, die besagt, dass der modale Status der absolut-maximalen Seinsdimension reine Kontingenz ist. In einer rigorosen modallogischen Ableitung kann dafür argumentiert werden, dass die allkontingentistische These falsch und die absolut-maximale Seinsdimension modal zweidimensional ist¹¹³: Sie gliedert sich in die absolut-notwendige Seinsdimension und die kontingente Seinsdimension (letztere kann als obige Dimension der Seiendheit der Seienden bzw. als extensionale Totalität der Seienden identifiziert werden). Damit ist aber noch nicht ein Gottesbeweis gegeben, d.h. von der absolut-notwendigen Seinsdimension kann noch nicht gleich gesagt werden: „Und dies nennen alle Gott“, sondern hiermit ist zunächst die grundlegende Intelligibilität des Gottesbegriffs gegeben¹¹⁴.
- (2) Die panentheistische Fundamentalstruktur: Ganz entscheidend für jeden theologisch weiterführenden Ansatz ist zunächst die Klärung des Verhältnisses von absolut-notwendiger und kontingenter Seinsdimension bzw. der Partizipation der Seiendheit am Sein selbst. Es lässt sich vom bisherigen ausgehend zeigen, dass die vollexplizierte Dimension des absolut-notwendigen Seins („esse ipsum per se subsistens“) in keiner vergegenständlichend-äußerlichen Relation zur kontingenten Seinsdimension steht.¹¹⁵ Beide sind keine getrennten Subdimensionen eines sie

¹¹³ Vgl. PUNTEL: *Struktur und Sein*, 588–599.

¹¹⁴ LORENZ B. PUNTEL: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006, 587; SCHMIDT: *Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur*, 584.

¹¹⁵ Zum Pantheismus vgl. BENEDIKT GÖCKE: „Pantheism and Classical Theism“, in: *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics* 52/1 (2012), 61–75; DERS.: *Alles in Gott? Zur Aktualität des Pantheismus Karl Christian Friedrich Krauses*, Regensburg 2012; DERS.: „Pantheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme“, in: *Theologie und Philosophie* 90/1 (2015), 38–59; DERS.: „Eine Analyse der Unendlichkeit Gottes“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 62/1 (2015), 142–160; DERS.: „The Paraconsistent God“, in: T. Schärfl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a Personal God*.

umfassenden Seins, sondern die Differenz zwischen der absolut-notwendigen Dimension als dem Sein selbst und dem Seiend-sein der kontingenten Seienden ist in der absolut-notwendigen Dimension selbst gesetzt als ein Unter-Schied zu sich selbst. Das Sein als solches ist das *esse primordiale*, welches den im Sein als Ganzem enthaltenen Unter-Schied zwischen *esse ipsum subsistens* und *esse commune* noch einmal umfasst, die Differenz-Setzung ist, um einen Terminus Heideggers zu verwenden, der „Austrag des Seins“ als solchen¹¹⁶. Die Transzendenz der absolut-notwendigen Seinsdimension gegenüber der kontingenten Dimension ereignet sich also in ihrer totalen Autoimmanenz.¹¹⁷ Die absolut-notwendige Seinsdimension ist bereits das HOLON (ὅλον / αὐτοεἶναι), und die Differenz zur kontingenten Seinsdimension ist eine ‚interne Strukturierung‘ des HOLON. Wird der Terminus „Gott“ für die absolut-notwendige Seinsdimension eingeführt, dann handelt es sich also weder um einen weltimmanenten Gott noch um einen radikal jenseitigen, abgeschiedenen Gott.¹¹⁸

Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016, 177–201.

¹¹⁶ MARTIN HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, hg. von Petra Jaeger, Pfullingen 1978, 22.

¹¹⁷ Vgl. PUNTEL: *Sein und Gott*, 296f.: „[...] die absolutnotwendige Seinsdimension und die kontingente Seinsdimension sind nicht im gewöhnlichen Sinne als zwei ‚Sub-Dimensionen‘ einer noch ursprünglicheren Dimension aufzufassen. Vielmehr sind sie die *explizierte* ursprüngliche Seinsdimension selbst, die sich eben zunächst als Zwei-Seinsdimensionalität, dann weiter als absolutnotwendige freie (personale) Seinsdimension, welche die kontingente Seinsdimension erschafft und somit ‚enthält‘. [...] ‚Immanenz‘ konnotiert eine Korrelativität zu einem ‚Äußeren‘, einem ‚Anderen‘, das durch den Gedanken der *Autoimmanenz* negiert wird; aber damit nimmt die Negation Bezug auf ein Äußeres/Anderes. Im Falle der ursprünglichen universalen Seinsdimension, expliziert als die-absolutnotwendige-Seinsdimension-als-Schöpfer-der-kontingenten-Seinsdimension, ist zu sagen, dass sie nur dann richtig gedacht wird, wenn dabei von so etwas Äußeren/Anderem keine sinnvolle Rede mehr sein kann, auch nicht in negativer Form. [...] Damit soll der entscheidende Punkt bei der Frage nach der Transzendenz Gottes artikuliert werden: Transzendenz Gottes hinsichtlich der kontingenten Seienden ereignet sich *in Gott selbst*, als sein eigenes aus seiner eigenen Freiheit heraus sich ereignendes ‚Geschehen‘. Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein setzt, schafft er in sich selbst jenen Unter-Schied zu sich, den wir Transzendenz nennen.“

¹¹⁸ Wie etwa das Eine des Neuplatonismus, das sich in einer radikal transzendierenden Negation vom Sein abhebt, vgl. JENS HALFWASSEN: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg 2005. In *Hegels Wissenschaft der Logik* zeigt sich am Ende der Wesenslogik bezüglich der radikalen negativen Theologie ein aufschlussreicher Schritt: Hegel erreicht im dritten Abschnitt der Wesenslogik („Die Wirklichkeit“) das Absolute als die „Negation aller Prädikate und als das Leere“ (WdL II, 157). Aber gerade dies ist wiederum eine *Bestimmung* des Absoluten. Eine ‚transzendierende Negation‘, die „das Leere“ als Resultat hat, führt zu einem neuen dialektisch-spekulativen Umschlag, der

- (3) Personalität der absolut-notwendigen Seinsdimension: Oben wurde bereits dafür argumentiert, dass dem Sein selbst eine universale Geistigkeit zukommen muss. Der fundamentalen Ausdrückbarkeit des Seins als solchen und im Ganzen muss eine ausdrückende Instanz entsprechen, welche das Sein auch wirklich artikuliert: „[...] ‚Ausdrückbarkeit‘ [ist] eine Relation [...], die nur dann erklärbar und damit verständlich ist, wenn man auch ihre Inverse anerkennt: X ist ausdrückbar nur dann, wenn es ein Y gibt, das die ausdrückende Instanz von X ist. Behauptet man, dass X in diesem Fall ‚völlig unabhängig‘ von (jedem!) Y ist, so widerspricht dies dem Begriff der Ausdrückbarkeit“¹¹⁹. Unser endlicher Geist ist zwar intentional koextensiv mit dem HOLON bzw. Sein selbst (s.o.), aber er ist aufgrund seiner Kontingenz und Endlichkeit nicht die schlechthinnige ausdrückende Instanz des Seins/des HOLON. Es muss die absolut-notwendige Seinsdimension/das HOLON selbst sein, das sich selbst und die kontingente Dimension artikuliert. Auf Basis des Prinzips des ontologischen Ranges (POR)¹²⁰ ließe sich weiter dafür argumentieren, dass der absolut-maximalen Seinsdimension in einem analogen Sinn auch Personalität zukommen muss, da sich sonst wieder eine Inkohärenz ergäbe: Die Seinsdimension wäre von geringerem ontologischen Rang als das, was sie strukturierend umfasst¹²¹.
- (4) Freiheit und Schöpfung: Auf dieser Grundlage kann man durch weitere Argumentation dazu gelangen, dass das Verhältnis zwischen absolut-

jedoch nicht mehr eine erneute Prädikation vom Absoluten (innerhalb einer linear-kompositionalen Subjekt-Prädikat-Semantik) nach sich zieht, sondern zur „*eigene[n]* Auslegung des Absoluten“ führt, als „ein *Zeigen dessen, was es ist*“ (ebd.). Dies ist in der Wissenschaft der Logik der Punkt, an dem die Methode vom Modus der Reflexion in den Modus der *immanenten Entwicklung* übergeht. Es handelt sich um die immanente *Entwicklung* der Idee als Einheit von Einheit und Differenz. Dies kann insbesondere nicht mehr als ein prädikatives Zusammenraffen von Bestimmungen zu einer (möglicherweise parakonsistenten) *omnitudo realitatis* verstanden werden, und auch nicht als ein rein prädikatives Zu- und Absprechen aller Bestimmungen, da dies weiterhin in einer verstandeslogischen, äußerlichen Reflexion verharren würde: „Insofern jenes Negieren und dieses Setzen der *äußeren Reflexion* angehört, so ist es eine formelle unsystematische Dialektik, die mit leichter Mühe die mancherlei Bestimmungen hierher und dorthier aufgreift und mit ebenso leichter Mühe einerseits ihre Endlichkeit und bloße Relativität aufzeigt, als andererseits, indem es ihr als die Totalität vorschwebt, auch das Inwohnen aller Bestimmungen von ihm ausspricht, – ohne diese Positionen und jene Negationen zu einer wahrhaften Einheit erheben zu können“ (WdL II, ebd.). Diese wahrhafte Einheit wäre statt als parakonsistenter Prädikathaufen viel eher in einer Cusanischen Einfaltungs-Ausfaltungs-Struktur zu denken.

¹¹⁹ PUNTEL: *Struktur und Sein*, 504.

¹²⁰ „(POR) Etwas von höherem ontologischem Rang kann nicht ausschließlich aus von etwas niedrigerem ontologischem Rang entstehen oder erklärt werden“ ebd., 604.

¹²¹ Vgl. hierzu ebd., 600–611.

notwendiger Seinsdimension und kontingenter Dimension der Seienden dem nahe kommt, was die klassische Theologie als „freie Schöpfung“ beschreibt¹²². Es ist genau die immanente Transzendenz, die in sich den Begriff der Freiheit birgt (das hat Hermann Krings gezeigt), und zusammen mit dem Prinzip des ontologischen Ranges kann begründet werden, dass von einem „freien Schöpferabsoluten“ zu sprechen ist. Es könnte hier sogar weiter in einer Zusammenführung mit den Gedanken aus H. Krings’ „Transzendentaler Logik“¹²³ gezeigt werden, dass die so konzipierte absolut-notwendige Seinsdimension gerade jene Dimension ist, welche die umfassende und „freisetzende Einheit“ der (mit Krings gesprochen) retroszenten Freiheitsstruktur der endlichen Subjekte ist – d.h. als die freisetzende Einheit von Beisichsein und Retroszendenz des Ich¹²⁴. Gerade die transzendente Freiheit war in der diesen Aufsatz einleitenden Auseinandersetzung in der *Herder-Korrespondenz* ja M. Striets Anliegen. Hier scheint mir ein großes Potenzial der Verbindung einer auf Basis des analytischen *linguistic turn* gewachsenen struktural-systematischen Philosophie und Theologie mit der freiheitsanalytischen Theologie zu liegen, in der zudem die Aporien eines transzendental-idealistischen Ansatzes ohne einen „Rückfall hinter Kant“ vermieden werden können. Es wäre also bei der hier konzipierten Seinsdimension keine „metaphysische Überschwänglichkeit“ im Sinne einer objektivistischen Metaphysik gegeben, vor der Lerch¹²⁵ warnt. Aber dies bleibt an dieser Stelle ein noch auszuarbeitender Gedanke.

- (5) Pluralität der theologischen Methoden: Der Gedanke der freisetzenden Seinsdimension führt weiter zu einer großen methodologischen Zäsur zwischen einer struktural-systematischen Philosophie und einer „struktural-systematischen Theologie“: Um die absolut-notwendige Seinsdimension als freies Schöpferabsolutes weiter bestimmen zu können, kann nicht in der bisherigen, analytisch-philosophischen Methodik weitergegangen werden. Um Freiheit zu „untersuchen“, muss wesentlich auch die Geschichte dieser Freiheit betrachtet werden – in diesem Fall die

¹²² Vgl. LORENZ B. PUNTEL: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006, 610f; PUNTEL: *Sein und Gott*, 269–291.

¹²³ HERMANN KRINGS: *Transzendentaler Logik*, München 1964.

¹²⁴ Vgl. MAGNUS LERCH: *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015, 425f; vgl. RUBEN SCHNEIDER: „Negative Theologie und analoge Gotteserkenntnis in Kants theoretischer Philosophie. Kantische und Thomatische Analogielehre im Vergleich“, in: N. Fischer/J. Sirovátka (Hg.): *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik*, Freiburg/Basel/Wien 2015, 296–316.

¹²⁵ LERCH: *Selbstmitteilung Gottes*, 425f.

Universalgeschichte, die Religionsgeschichte und die Offenbarungs- und Heilsgeschichte. Dies bedeutet eben eine Zäsur in der Methodologie: Ab hier müssen wesentlich exegetische, phänomenologische und hermeneutische Methoden einbezogen, ja zum zentralen Instrumentarium erhoben werden, da eine reine Begriffsanalyse und logische Inferenzen nicht mehr weiterführen (sie können dann aber weiterhin die Rolle der notwendigen korrektiven Bedingungen der Theoriebildung einnehmen)¹²⁶. Wir nähern uns „Gott“ stets vor dem nicht univok explizierbaren und in diesem Sinne „unverfügbaren“ Hintergrund des intuitiv-prospektiv-holistischen Meta-Theorierahmens, und alle Gotteserkenntnis muss durch die holistische Pluralität von Denkformen / Theorierahmen hindurchgehen, hin zu einer Gesamtschau. Hier ist daher auch Raum für eine analoge Gotteserkenntnis im Dialog einer Offenbarungsgeschichte und einer (holistisch verstandenen) Pluralität von menschlich-geschichtlich-religiösen Grunddimensionen,¹²⁷ ja sogar einer holistischen Pluralität von Zugangsweisen der verschiedenen Religionen.

- (6) Analoge Gottesrede: Die obige Zäsur hat darüber hinaus auch Konsequenzen für die Diskussion über univoke versus analoge Rede von Gott. Eine univoke Prädikation irgendwelcher „Superattribute“ scheint mir durch diesen Ansatz grundlegend ausgeschlossen zu sein. Ebenso ist aber die pure Äquivokation einer radikalen negativen Theologie (die nichts anderes als ein Rückfall in eine Ding-an-sich-Konzeption wäre) abzulehnen. Vielmehr geht ein holistischer Pluralismus der Zugangsweisen zu Gott natürlicherweise einher mit dem Grundgedanken der Analogielehre: Dass Einheit und Verschiedenheit keine einander exkludierenden Bestimmungen sind, sondern sich in einer holistisch-primordialen Einheit von korrelativer Einheit und Verschiedenheit befinden¹²⁸

¹²⁶ Vgl. PUNTEL: *Sein und Gott*, 272–291.

¹²⁷ Vgl. hinsichtlich der Dogmengeschichte THOMAS SCHÄRTL: *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg 2003, 18f.: „Die Geschichte der Trinitätstheologie bzw. der dogmatischen Gotteslehre ist eine Wechselwirkung zwischen der Selbstkundgabe Gottes und der als eigenständig zu würdigenden Kultur menschlichen Sprechens von Gott. Sie gehört als Geschichte der Selbstkundgabe zur Selbstkundgabe Gottes hinzu. [...] [D]ie Dogmengeschichte [ist] weder eindeutig als Verlust- noch eindeutig als Fortschrittsgeschichte, sondern als Resultat der Wortwerdung Gottes im Koordinatensystem menschlicher Kultur und Geschichte [zu verstehen]; dieser Prozeß bringt aufgrund der unterschiedlichen Situationen, in die hinein sich das Wort inkarniert, verschiedene Orte (τόποι) des Verstehens, Begreifens und Sagens hervor, die miteinander in ein Gespräch gebracht werden dürfen, wenn wir voraussetzen können, daß die Verschiedenheit der Orte trotzdem eine Einheit der Perspektive [...] erkennen läßt.“

¹²⁸ Vgl. hierzu SCHNEIDER: *Analogie, kontextuale Semantik und holistischer Pluralismus*.

- (7) Das kohärentistische Theorie-Ideal: Schließlich kann gesagt werden, dass der hier vorgeschlagene Rahmen der struktural-systematischen Theologie dem von Christina Schneider in ihrem Beitrag in diesem Band („‘Gott‘ als theoretischer Term?“) für die Theologie als methodisch sinnvoll ausgewiesenen kohärentistischen Theorie-Ideal entspricht (im Gegensatz zum deduktiven Theorie-Ideal etwa des logischen Positivismus). Für weiterführende Fragen zu der wissenschaftstheoretischen Situierung der struktural-systematischen Theologie sei also auf diesen Beitrag querverwiesen.

7. Schluss

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie ist nicht gefangen zwischen dem Entweder-Oder einer objektivistisch-vorkantisch-neoscholastischen analytischen Metaphysik auf der einen, und einer transzendental-idealistischen Flucht in hermeneutische Methoden auf der anderen Seite. Gerade die analytische Philosophie selbst bietet einen Ausweg, wenn sie ihre eigenen Ursprünge in der linguistischen Wende als einer Radikalisierung der kantischen transzendentalen Wende ernst nimmt. Die gegenwärtigen Entwicklungen in der Philosophie (außerhalb der „analytischen Theologie“) stellen einen Ansatz dazu bereit, der vor der Rigorosität der naturwissenschaftlichen Weltsicht und den Entwicklungen der kulturell-postmodernen Pluralität von Weltsichten Bestand haben kann: Der immanente Realismus in Gestalt einer struktural-systematischen Philosophie. Er vermeidet die jeweiligen Aporien der objektivistischen Metaphysik und Transzendentalphilosophie, unter Bewahrung ihrer Kernintuitionen: Es ist die von uns unabhängige Welt, die Bezugspunkt und Wahrmacher unserer theoretisch-wissenschaftlichen Bemühungen ist, und dennoch ist uns diese Welt nur in einer Pluralität von Dimensionen und Zugängen gegeben. Diese Pluralität ist jedoch keine zerfallende Pluralität, sondern eine holistische: Wir befinden uns als theoriebildende Subjekte immer schon in einer holistisch-prospektiven, allumfassenden Meta-Dimension, welche das Sein als solches und im Ganzen ist. Diese Meta-Dimension ist uns aber nie univok gegeben, sondern in einer analogen systematischen Kohärenz. Diese Dimension ist es erst, in der die Gottesfrage in adäquater Weise auftreten kann. Sie erlaubt und fordert eine Pluralität von systematisch-geschichtlich-hermeneutischen Methoden und Zugängen, und vereinigt sie zugleich im $\delta\lambda\omicron\nu$ ihres „Gegenstandes“: dem allumfassenden und unendlichen Absoluten. Das wäre der Gedanke einer an die struktural-systematische Philosophie anschließenden „struktural-systematischen Theologie“ – sie entspräche

einem kohärentistischen Theorie-Ideal, das im Gegensatz zu einem deduktiven Theorie-Ideal für die systematische Theologie wissenschaftstheoretisch angemessen ist (cf. den Beitrag von Christina Schneider in diesem Band).

Verwendete Literatur

- ADICKES, Erich: *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924.
- BAUBERGER, Stefan: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, Stuttgart 2016.
- BLUME, Thomas/DEMMLERLING, Christoph: *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dummett*, Paderborn 1998.
- BRÜNTRUP, Godehard: *Mentale Verursachung. Eine Theorie aus Perspektive des semantischen Anti-Realismus*, Stuttgart 1994.
- BRÜNTRUP, Godehard: *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 2016.
- CONZE, Eberhard: *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. Gegenstandsbereich und Primat der Metaphysik*, London 1928.
- CORETH, Emerich: „Heidegger und Kant“, in: J. B. Lotz (Hg.): *Kant und die Scholastik heute*. München 1955, 207–255.
- GABRIEL, Markus: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2015.
- GÖCKE, Benedikt: *Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus Karl Christian Friedrich Krauses*, Regensburg 2012: Friedrich Pustet.
- GÖCKE, Benedikt: „Panentheism and Classical Theism“, in: *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics* 52/1 (2012), 61–75.
- GÖCKE, Benedikt: „Eine Analyse der Unendlichkeit Gottes“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 62/1 (2015), 142–160.
- GÖCKE, Benedikt: „Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme“, in: *Theologie und Philosophie* 90/1 (2015), 38–59.
- GÖCKE, Benedikt: „The Paraconsistent God“, in: T. Schärfl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*. Münster 2016, 177–201.
- GÖCKE, Benedikt: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *Herder Korrespondenz* 1 (2017), 33–36.
- GÖCKE, Benedikt: „Theologie als Wissenschaft? Erste Antworten auf die Herausforderungen von Naturalismus und Wissenschaftstheorie“, in: *Theologie und Glaube* 107/2 (2017), 113–136.
- GREDT, Joseph: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Vol. I und II, Editiones Recognitae, Freiburg 1951/1953.
- GRIM, Patrick: *The Incomplete Universe. Totality, Knowledge and Truth*, Cambridge 1991.

- HALFWASSEN, Jens: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Hegel-Studien. Beiheft 40), Hamburg ²2005.
- HARTMANN, Nicolai: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin ⁵1965.
- HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt ⁴1973.
- HEIDEGGER, Martin: *Identität und Differenz*, hg. von Petra Jaeger (Martin Heidegger Gesamtausgabe 11), Pfullingen ⁶1978.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.: *Wissenschaft der Logik*, Lasson-Ausgabe (Philosophische Bibliothek 56/7), Hamburg 1963: Meiner.
- HOFFMANN, Daniel: *De duplici veritate Lutheri*, Magdeburg 1600.
- HUGLEY, Philip/SAYWARD, Charles: „Can a Language Have Indenumerably Many Expressions?“, in: *History and Philosophy of Logic* (4), 1983, 73–82.
- KELLEY, John L.: *General Topology*, Toronto/New York/London 1955: Van Norstrand.
- KREIS, Guido: *Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*, Berlin 2016.
- KRINGS, Hermann: *Transzendente Logik*, München 1964.
- LERCH, Magnus: *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015.
- LEWALTER, Ernst: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des Deutschen Idealismus*, Darmstadt 1967: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MCDOWELL, John: *Mind and World*, Cambridge/London 1994.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin/New York 1990.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006: Mohr Siebeck.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie*, Tübingen 2007.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Levinas und Jean-Luc Marion*, Tübingen 2010.
- PUTNAM, Hilary: „Models and Reality“, in: *The Journal of Symbolic Logic* 45/3 (1980), 464–482.
- PUTNAM, Hilary: „Models and Reality“, in: H. Putnam/P. Benacerraf (Hg.): *Philosophy of Mathematics. Selected Readings* 3, Cambridge ²1983, 421–444.
- PUTNAM, Hilary: *Meaning and the Moral Sciences*, Boston / London / Henley 1978.
- PUTNAM, Hilary: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, übers. von J. Schulte, Frankfurt a.M. 1990.
- RESCHER, Nicholas: *Scientific Realism. A Critical Reappraisal*, Dordrecht 1987
- RUNGGALDIER, Edmund: *Analytische Sprachphilosophie*, Stuttgart 1990.
- SANDKÜHLER, Hans J. (Hg.): *Wirklichkeit und Wissen. Realismus, Antirealismus und Wirklichkeits-Konzeptionen in Philosophie und Wissenschaften* (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften), Frankfurt 1992.
- SCHÄRTL, Thomas: *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg 2003.
- SCHILLING, Wenceslaus: *De notitiis naturalibus*, Magdeburg 1616.

- SCHMIDT, Josef: „Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur. Lorenz B. Puntels Buch ‚Struktur und Sein‘ als Resümee eines Denkweges“, in: *Theologie und Philosophie* 83/4 (2008), 574–586.
- SCHNEIDER, Christina: „Relational Tropes – A Holistic Definition“, in: *Metaphysica* (3), 2002, 97–112.
- SCHNEIDER, Christina: *Spontaneität und Freiheit. Ein ontologischer Theorieansatz*. Habilitationsschrift eingereicht bei der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft 2007.
- SCHNEIDER, Ruben: „Analogie, kontextuale Semantik und holistischer Pluralismus“, in: B. Nitsche (Hg.): *Menschliche Zugangsformen zu großer Transzendenz*, Paderborn [Im Erscheinen].
- SCHNEIDER, Ruben: *Kant und die Existenz Gottes. Eine Analyse zu den ontologischen Implikationen in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal*, Münster 2011.
- SCHNEIDER, Ruben: „Negative Theologie und analoge Gotteserkenntnis in Kants theoretischer Philosophie. Kantische und Thomatische Analogielehre im Vergleich“, in: N. Fischer/J. Sirovátka (Hg.): *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik*, Freiburg/Basel/Wien 2015, 296–316.
- SCHÖNDORF, Harald: *Das Sein: Begriff, Möglichkeit oder Wirklichkeit? Untersuchungen zum Seinsverständnis von Francisco Suárez*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift an der Hochschule für Philosophie München, München 1994.
- SCHÖNDORF, Harald: „Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?“, in: *Kant-Studien* 86/2 (1995), 175–195.
- SCHÖNDORF, Harald: „Im Anfang war das Wort. Philosophische Überlegungen“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 161–174.
- SCHÖNDORF, Harald: „Kants eigener ontologischer Gottesbeweis“, in: F. v. Heeremann/S. Müller (Hg.): *Mitlieben. Jörg Splett zum 80. Geburtstag*, München 2016, 187–204.
- SCHOTTENLOHER, Martin: *Geometrie und Symmetrie in der Physik. Leitmotiv der Mathematischen Physik*, Braunschweig/Wiesbaden 1995.
- SPRUIT, Leen: *Species intelligibilis - From Perception to Knowledge* (1 Classical roots and medieval discussions), Leiden 1994.
- STRIET, Magnus: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche - Willkommen in der Moderne!“, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017), 13–16.
- SUÁREZ, Franciscus: *Opera omnia*. 26 Bde., hg. von M. André, ab Bd. V v. C. Berton, Paris 1856–1861.
- WEISSMAHR, Béla: *Ontologie*, 2., durchges. Aufl., Stuttgart 1991.
- WIPPEL, John F.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C. 2000.

Stascha Rohmer

Hegel, Whitehead und die Wissenschaftlichkeit der Theologie

1. Einleitung

Wenn es zwei bedeutende Denker in der Moderne gegeben hat, die beanspruchten, in ihren jeweiligen theoretischen Entwürfen Theologie und Wissenschaft auf dem Boden der Philosophie zusammengeführt zu haben, dann sind dies wohl Georg Friedrich Wilhelm Hegel im 19. Jahrhundert und Alfred North Whitehead im 20. Jahrhundert gewesen. Schon der junge Hegel begreift es als Aufgabe der Philosophie, eine Art „spekulativen Karfreitag“ zu zelebrieren, um das „Gefühl, auf dem die Religion der neuern Zeit beruht – das Gott selbst tot ist“¹ zu überwinden. Das Philosophieren erscheint ihm dafür als probates Mittel, denn – so Hegels Überzeugung:

„Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.“²

Philosophie und Religion entspringen damit aus Hegels Sicht aus ein- und derselben Quelle – nämlich aus dem Bedürfnis nach der Überwindung der Entzweiung von Selbst und Welt. Hegel setzt mit dieser Annahme eines gemeinsamen Ursprungs von Philosophie und Religion im Leiden an „Entzweiung“ in gewisser Weise voraus, was er in seinem philosophischen Schaffen eigentlich erst beweisen will: nämlich, dass Selbst und Welt, Ich und Welt einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Diese gemeinsame Wurzel ist aus Hegel Sicht der Geist, der den schmerzlichen Gegensatz von Selbst und Welt erst hervortreibt und daher – ebenso wie der Telepheus-Speer – auch allein aufzuheben vermag. Philosophie und Religion haben aus dieser Perspektive nicht nur den gleichen Ursprung, sondern auch den gleichen Inhalt, nämlich das „unendliche Verhältnis“³ eben des göttlichen Geistes, der im Sich-zu-sich-Verhalten die Entzweiung von Ich und Welt und damit alle Bedingtheit von je her transzendiert hat: das „absolut Wahre“. Obwohl die Religion (ebenso wie die Kunst) dieses absolut Wahre zum

¹ 2, 432.

² 2, 22.

³ 16, 12.

Gegenstand hat, ist der Inhalt der Religion aus Hegels Sicht in derselben, aber ihm eigentlichen Form, „seiner Gewissheit noch ungleich“. ⁴ Dies drückt sich konkret darin aus, dass der Inhalt der Religion als transzendente Wahrheit vorgestellt und geglaubt – nicht aber als wirklich „wahr“ gewusst wird. Hegel sieht es daher als seine philosophische Aufgabe an, den Inhalt der Religion erstens zum Gegenstand des begrifflichen Denkens zu erheben, um von dort aus zweitens den reinen Begriff Gottes als notwendige Einheit von Denken und Sein als selbstevident zu erweisen. Unter dieser Perspektive erscheinen Hegel alle überkommenen Gottesbeweise als verkürzt. ⁵ „Denn die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert“, so Hegels Überzeugung, „kann allein das wissenschaftliche System derselben sein“. ⁶ Als „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ ⁷ hat philosophische Theologie zunächst im Rahmen einer „Phänomenologie des Geistes“ die Aufgabe, das natürliche Bewusstsein vom „unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes“ ⁸ zu befreien. Indem das Bewusstsein verschiedene Gestalten durchläuft, schreitet es aus Hegels Sicht so notwendig zum „absoluten Wissen“ voran, in dem sich der Geist als Subjekt in den Objekten seiner Erfahrung nur selbst als Urheber erkennt. Stellt aber der Geist – jenseits der Spaltung von Subjekt und Objekt – die eigentliche Grundlage des Universums dar, dann muss sich das Universum auch als ein komplexer Gedanke – als logisch strukturierte Idee – interpretieren lassen. Eben dies versucht Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ zu erweisen, die er als „Intellektualansicht des Universums“ ⁹ verstanden haben will. Als „metaphysische Theologie“ beansprucht die „Wissenschaft der Logik“ dabei nicht mehr und nicht weniger als „die Evolution der Idee Gottes in dem Äther des reinen Gedankens“ ¹⁰ zur Darstellung zu bringen. Die Logik enthält demnach, „den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist“ ¹¹

Eine zugleich ganz andersartige „Intellektualansicht des Universums“, die ebenfalls als metaphysische Theologie auftritt, stellt Whitehead mit seinem Hauptwerk „Process and Reality“ (1929) vor, das u.a. von der Lebensphilosophie Henri Bergsons und dem amerikanischen Pragmatismus beeinflusst ist. ¹² Unter Metaphysik versteht Whitehead konkret „die Beschreibung der allgemeinen

⁴ 3, 583.

⁵ Zu Hegels Begriff der überkommenen Gottesbeweise, vgl. UTE GUZZONI: *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Freiburg/München 1963.

⁶ 3, 14.

⁷ PhG, 80.

⁸ LI, 42.

⁹ LI, 44.

¹⁰ 17, 419.

¹¹ LI, 116.

¹² Vgl. DENNIS SÖLCH (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie*, Freiburg/Münster 2014.

Prinzipien, die sich auf alle Einzelheiten der Praxis anwenden lassen¹³. Metaphysische Kategorien fasst Whitehead als „vorläufige Formulierungen“¹⁴ auf und metaphysische Systeme sollten so versuchen, näherungsweise die „Grundprinzipien“¹⁵ dieses Universums zu formulieren. Whitehead versteht sein eigenes System in diesem Sinne als einen Versuch,

„ein kohärentes, logisches und notwendiges System allgemeiner Ideen zu entwerfen, auf dessen Grundlage ein jedes Element unserer Erfahrung interpretiert werden kann“¹⁶

Unter dem Einfluss von William James und dessen Konzept des „radikalen Empirismus“, sind dabei aus seiner Sicht die Zusammenhänge, wie sie in der Kontinuität subjektiver Selbsterfahrung introspektiv erfahren werden, ebenso wesentliche Erfahrungstatbestände wie die distinkten Sinnesdaten der Außenwelt. Zu diesen Erfahrungstatbeständen rechnet Whitehead nun auch das religiöse Empfinden der Menschheit, dem die philosophische Analyse daher Rechnung tragen muss. Whitehead vertritt nicht, wie Hegel die These, dass Religion und Philosophie letztendlich denselben Inhalt haben; wohl aber fasst er es als Aufgabe der Philosophie als „Kritik der Abstraktionen“ auf, zivilisatorische Ideale, religiöses Empfinden und Wertempfinden mit empirischer Forschung in Zusammenhang zu setzen.¹⁷ In methodologischer Hinsicht möchte Whitehead diese spezifische Verbindung von empirischer Wissenschaft, Religion und Wertempfinden durch die Entwicklung eines Schemas von Ideen (*Scheme of Thought*) leisten, in dem die ästhetischen, moralischen und religiösen Intuitionen der Menschheit mit den Begriffen der Naturwissenschaft zueinander in Beziehung gesetzt werden. Wie Christoph Kann¹⁸ unterstreicht, geht Whitehead bei der Entwicklung eines solchen Gedankenschemas davon aus, dass es keine strikte Trennung zwischen dem Bereich der wissenschaftlichen und der vorwissenschaftlichen Erfahrung gibt. Auch das wissenschaftliche Weltbild basiert aus Whiteheads Sicht auf spezifischen metaphysischen Voraussetzungen; hier insbesondere auf der unbewussten Überzeugung, dass überhaupt eine Ordnung in der Natur aufzufinden ist. Wissenschaft verweist so auf vor-sprachliche und vor-wissenschaftliche Systeme von Überzeugungen, die sich auf allgemeine, historisch gewachsene Weltanschauungen zurückführen lassen. Damit lässt sich eine epistemische Kontinuität zwischen Wissenschaft, Religion und Metaphysik behaupten, welche in diesem

¹³ PR 13/48.

¹⁴ PR 8/40.

¹⁵ PR 4/33.

¹⁶ PR 3/31.

¹⁷ Vgl. HANS POSER: „Whiteheads Kosmologie als revidierbare Metaphysik“, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986, 105–125.

¹⁸ CHRISTOPH KANN: „Schemes of Thought in the Making. Epistemic Continuity between Religion, Metaphysics and Science“, in: D. Sölch (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie*, Freiburg/Münster 2014, 242–266.

Denken die Bedingung der Möglichkeit der integrativen Funktion der Vernunft und damit einer wissenschaftlichen Theologie darstellt.

2. Hegels absoluter Idealismus

2.1 Wahrheit als Grundform des Universums

Hegels Philosophie ist als absoluter Idealismus in die Geschichte der Philosophie eingegangen. Denn Hegel vertritt bekanntlich die These, dass Grundlage der Wirklichkeit Wahrheitsbeziehungen sind – das Wahrheit Grundlage der Wirklichkeit ist. Wie kommt Hegel aber nun auf diese durchaus eigenwillige Idee, dass Ursprung und Grundlage der Wirklichkeit eine Wahrheit ist? Hier wird man anzumerken haben, dass Wahrheit für Hegel nicht nur und schon gar nicht in erster Linie eine Eigenschaft von Theorien oder Sätzen ist. Wahrheit stellt bei Hegel vielmehr eine spezifische Form von Harmonie – der Versöhnung und Vereinigung – d.h. der inneren Kohärenz der Wirklichkeit dar. Wahrheit ist unter dieser kohärenztheoretischen Perspektive in letzter Konsequenz die Form der Einheit des Universums. Daher sagt Hegel: „Das Wahre ist das Ganze.“¹⁹ Dieses wahre Ganze belegt Hegel auch mit dem Begriff des „Absoluten“. Damit will Hegel zum Ausdruck bringen, dass das Welt-Ganze nicht so aufgefasst werden kann, als würde es als Ganzes bloß Gegenstand einer möglichen Betrachtung und Erkenntnis – gleichsam von „außen“, d.h. durch einen Beobachter abgeben. Vielmehr ist das Ganze als solches auch nur im Erkennen wirklich, und die Wirklichkeit des Erkennens selbst in die Dynamik des Ganzen involviert.

Um sich Hegels Standpunkt anzunähern, ist zunächst festzuhalten, dass Hegel mit seinem kohärenztheoretischen Verständnis von Wahrheit einer panlogistischen Auffassung des Universums folgt, wie sie bereits von Leibniz entwickelt wurde: Die Wirklichkeit setzt sich offensichtlich aus einer Vielheit unterschiedlicher Wesenheiten zusammen: Atome, Moleküle, Tiere, Pflanzen, Menschen etc. Zugleich aber stellt das Universum eine Einheit dar. Wie kommt man nun von der Vielheit zur Einheit? Wieso fällt das Universum nicht einfach auseinander, so dass ein jedes Wesen isoliert in seinem eigenen Universum lebt? Hegel macht hier zunächst (insbesondere gegen Kants Auffassung der Urteilskraft) den Gedanken stark, dass unterschiedliche Wesenheiten, die zugleich in einer gemeinsamen Welt existieren, miteinander interagieren und kooperieren müssen, um

¹⁹ PhD, 24.

koexistieren zu können: Sie müssen ihr Leben – wie man im Deutschen zu sagt pflegt – miteinander ‚teilen‘. Wie aber ist nun solch eine Teilung des Lebens so zu denken, dass sich darin das Universum als Eines, als Einheit konstituiert? Hegel stellt sich hier auf den Standpunkt: Eine wirkliche Vereinigung ist nur im Geiste möglich. Das Universum als Einheit ist daher nur als Manifestation eines Geistes zu denken.

2.2 Kritik der endlichen Kausalität

Um diese Ansicht zu verteidigen, setzt sich Hegel nun mit verschiedenen Modellen der Verursachung auseinander, die in seiner Zeit kursierten. Dabei will er erweisen, dass keines der zu seiner Zeit gängigen Modelle dazu in der Lage ist, das Universum als Einheit zu begründen und als Endursache alles kosmischen Lebens zu fungieren. Das einfachste und zugleich schwächste Modell der Verursachung ist unter dieser Perspektive das der endlichen, mechanischen Kausalität. Man könnte es – vereinfacht – durch eine Kette einander anstoßender, umfallender Dominosteine veranschaulichen; eine Reihe, in der jeder Stein als angestoßener die Wirkung eines anderen Steines erleidet, um diese dann weiterzugeben, indem er selbst als Ursache für das Umfallen des auf ihn folgenden Steins fungiert. Die grundlegende Schwäche dieses Erklärungsmodelles als allumfassendes Erklärungsparadigma besteht erstens darin, dass Ursache und Wirkung hier stets getrennt auftreten. Jeder Stein ist in diesem Modell mal Ursache, mal Wirkung. Die Steine, die einander anstoßen, bzw. Ursache und Wirkung sind, sind daher stets andere gegeneinander. Auf Grund dieses „Anderssein“ können sie keine Einheit oder Totalität begründen. Ferner hat jeder Stein eine aktive und eine passive Funktion in der Kette der umfallenden Steine. Wie aber kommt es zum Umschlag von Passivität in Aktivität? Spinoza führt hier Gott als unendliche Ursache (*causa immanens*) dafür ein, dass die Kausalität nicht einfach im Sande verläuft – Gott ist die den Dingen innewohnende, nicht vorübergehende Kausalität. Damit überschreitet er aber offenkundig das Modell der endlichen, mechanischen Kausalität. Die dritte Schwäche des Modells ist eine Folge der letzteren beiden: Fragen wir nach einer ersten Ursache – gewissermaßen nach einer Ursache der Ursache –, so kommen wir in einen unendlichen Regress, in dem das Verursachte immer Wirkung einer anderen Ursache ist. Der Regress besteht darin, dass in einem Kausalzusammenhang „abwechslungsweise die Ursache auch als ein Gesetztes oder als Wirkung bestimmt“ wird, diese „dann aber wieder eine andere Ursache“²⁰ hat und sofort.

²⁰ LII, 298.

Das Universum als Ganzes kann aber nicht als Wirkung eines anderen Universums gedacht werden. Vielmehr muss es aus Hegels Sicht so gedacht werden, dass es sich in seinen Wirkungen selbst verursacht, d.h. *causa sui* ist. Und nun hatte schon Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ herausgestellt, dass Selbstverursachung nur in einer spezifischen Form denkbar ist, nämlich in der der Finalität, wie sie gerade für das Lebendige kennzeichnend ist. Denn nur dort, wo etwas das Ziel verfolgt, nicht etwas anderes, sondern sich selbst – sein ureigenes Sein – zu verwirklichen, kann von wirklicher Selbstverursachung gesprochen werden. Diese Form der Selbstverursachung bezeichnet Hegel als ideelle Verursachung (genauer gesagt: als den ideellen Grund), weil hier eine Idee, ein Plan als Zweckursache fungiert.

Allerdings ist der Gedanke, dass etwas ganz allein und ganz für sich selbst verursacht, offenkundig nicht minder paradox als die mechanische Kausalität. Denn wenn Ursache und Wirkung in Wahrheit unmittelbar identisch miteinander sind, dann stellt sich die Frage, warum sich beide überhaupt voneinander unterscheiden. Gibt es keinen Unterschied, dann gibt es auch keinen Weg, beide miteinander zu vermitteln. Dann aber ist ihr Zusammenhang tot, unbewegt. Aber wie sollte das Tote – das Unbewegte – Bewegter des Lebendigen sein? Gott muss aus Hegels Sicht als der „Lebendige“ d.h. als die „lebendige Substanz“ begriffen werden und hat daher ein Sein, welches nur insofern wirklich ist, insofern es „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerden mit sich selbst ist.“²¹ Insofern die lebendige Substanz nur als „sich wiederherstellende Gleichheit“ Einheit ist, muss sie daher auch einen „Gegensatz“, eine „Entzweiung“ in sich bergen.²²

Zunächst ist daher festzuhalten: Während der mechanischen Kausalität als Erklärungsparadigma im Falle des Anorganischen zweifelsohne ein hoher, explanatorischer Wert zugesprochen werden kann, fällt im Falle der Annahme einer ausschließlich ideellen Verursachung des Lebendigen die Erklärung in eine bloße Tautologie zusammen. Hegel unterzieht von hier aus zahlreiche Begründungsversuche („Ätiologien“) der Wissenschaft seiner Zeit einer herben Kritik, insofern er die Behauptung vertritt, es handle sich bei diesen Begründungsversuchen, um mehr oder weniger gut getarnte Tautologien. Wenn etwa, so ein Beispiel Hegels,

„eine Kristallisationsform dadurch erklärt wird, dass sie ihren Grund in dem besonderen Arrangement habe, in das die Moleküle zueinander treten, so ist die daseiende Kristallisationsform dieses Arrangement selbst, welches als Grund angeführt wird“.²³

²¹ PhD, 23.

²² Ebd.

²³ LII, 99.

Das Begründete (die Kristallisationsform) und der Grund (das Arrangement der Moleküle) haben hier denselben Inhalt; die Erklärung ist notwendig und führt auch nicht in einen unendlichen Regress, aber sie ist zugleich nichtssagend. Ebenso erweist sich die Erklärung, dass die Erde sich um die Sonne drehe, weil zwischen Sonne und Erde eine anziehende Kraft vorliege (Hegel bezieht sich hier auf Newton), als bloße Tautologie. Denn hinterfragt man,

“was die anziehende Kraft für eine Kraft sei, so ist die Antwort, dass sie die Kraft ist, welche macht, dass sich die Erde um die Sonne bewegt, d. h. sie hat durchaus denselben Inhalt als das Dasein, dessen Grund sie sein soll.”²⁴

Um zu einer wirklichen Begründung eines Geschehens vorzustoßen, die nicht tautologisch ist, aber Grund und Gegründetes auch nicht nur äußerlich aufeinander bezieht, gilt es daher, reale und formelle Gründe miteinander auszusöhnen. Gefragt ist damit nach einem Modell, das Unterschied und Identität von Ursache und Wirkung gleichermaßen zum Ausdruck bringt und auch dem Unterschied von Aktivität und Passivität Rechnung trägt. So kommt man recht zwanglos zu dem Gedanken, dass Endursachen nur in der logischen Form einer „Identität der Identität und des Unterschiedes“ gegeben sind; ein Grundgedanke, der denn auch in der Tat für Hegels gesamtes systematisches Schaffen konstitutiv ist.

2.3 Kritik der Wechselwirkung und der Grundprinzipien der Monadologie Leibnizens

In der Tat existierte zu Hegels Zeiten bereits ein Modell, das beanspruchte die mechanische, endliche Kausalität zu transzendieren und auch den Gegensatz von Aktivität und Passivität einer Deutung zuzuführen – nämlich das der Wechselwirkung. Der Grundgedanke dieses Modells ist denkbar einfach: Es existieren mindestens zwei Substanzen – sagen wir A und B. A wirkt jetzt auf eine Weise zielgerichtet auf B ein, so dass A davon ausgehen kann, dass B auf seine Wirkung, die es erleidet, in einer Weise reagiert, die wiederum für A konstitutiv ist – und für B gilt umgekehrt das Gleiche. In diesem Modell bewirken beide Substanzen – vermittelt durch die Wirkung auf ihr Anderes – also letztendlich sich selbst. Zugleich trägt das Modell offenkundig dem Unterschied von Aktivität und Passivität Rechnung. Auf deskriptiver Ebene ist es so in der Tat denkbar, dass z.B. ein komplexes biodiverses System sein ökologisches Gleichgewicht behält, indem es sich aus einer Vielzahl von Spezies konstituiert, die miteinander konstruktiv wechselwirken. „Universelle Harmonie“ hat schon Leibniz diese Form der Wechselwirkung genannt, in der sich ein jedes Lebewesen (Leibniz selbst bezeichnet

²⁴ LII, 98.

alle Organismen als „Monaden“) vermittelt durch seine Wirkung auf Anderes selbst konstituiert.

Nun hat aber das Konzept der Wechselwirkung einen entscheidenden Haken, der gerade in Leibnizens System deutlich zu Tage tritt: Leibniz ging davon aus, dass die universelle Harmonie ein Resultat des Tatbestandes ist, dass Gott von Anbeginn der Schöpfung alle Wesenheiten so aufeinander abgestimmt hat, dass sie miteinander harmonieren. Leibniz vertritt hier einerseits den Standpunkt, dass jedes Lebewesen als eine Konkretion des gesamten Universums aufzufassen ist. Denn es reflektiert das Gesamte des Universums als seine Möglichkeitsbedingung. Weil es eine Konkretion des gesamten Universums ist, verkörpert es aus Leibnizens Sicht in seiner Einzelheit zugleich einen universellen Begriff (d.h. eine Idee im Sinne Platons bzw. die Gattung als Formprinzip im Sinne Aristoteles). Der Begriff der Monade ist aus Leibnizens Sicht dabei ein vollständiger Begriff, d.h. er enthält alle Eigenschaften, welche der Monade im Laufe ihres Lebens zugesprochen werden können. Das Enthalten-Sein ist einerseits analytisch zu denken, sowie z.B. der Begriff des Junggesellen das Unverheiratet-Sein impliziert. Andererseits – und das ist mit universeller Harmonie gemeint – enthält der Begriff der Monade ein relationales Schema: der Begriff ist die konkrete Form, in der dieses Universum (als Totalität der Möglichkeitsbedingungen) sich im und als das Einzelne ereignet. Dieses relationale Schema garantiert die Kompatibilität aller monadischen Wirklichkeiten miteinander, d.h. die Kohärenz des Ganzen. Der Zusammenhang davon, dass dasjenige Handeln, das die eine Monade erleidet, in der anderen als Aktivität vorhanden („wiedergespiegelt“) ist, d.h. die Reziprozität von Ursache und Wirkung, ist also begrifflich gegeben. „Die wechselseitige Verknüpfung oder Anpassung aller geschaffenen Dinge“, so Leibniz, „hat nun zur Folge, dass jede einfache Substanz Beziehungen in sich schließt, durch die sie alle anderen zum Ausdruck bringt, und sie daher ein lebender, immerwährender Spiegel des Universums ist.“²⁵

Die Monaden sind „lebendige Spiegel des Universums“ aber nicht direkt miteinander in Beziehung gesetzt, sondern durch die Weisheit Gottes. Denn Gott hat in der *regio idearum* des göttlichen Denkens aus Leibnizens Sicht alle Monaden von Anbeginn der Schöpfung an so aufeinander abgestimmt, dass daraus die Beste aller möglichen Welt resultiert. Die universelle Harmonie ist damit eine prästabilierte Harmonie, die von außen hergestellt wird. Leibniz muss diesen eigenartigen Gedanken einführen, da die Harmonie den Monaden – wie Teilen eines Puzzlestücks – selbst äußerlich ist. Leibniz selbst sagt daher auch ganz offen: die Monaden sind „fensterlos“.²⁶ Dies tritt aber – wie zahlreiche Denker aufweisen – in Widerspruch zu Leibnizens eigener These, dass jede Monade in ihrem

²⁵ GOTTFRIED W. LEIBNIZ: *Monadologie*, Stuttgart 1998, § 56.

²⁶ Ebd., § 7.

Begriff ein relationales Schema enthält. Hegel spitzt diesen Widerspruch dahingehend zu, dass Monaden nicht „Andere füreinander“²⁷, d.h. konkrete Beziehung aufeinander sind: ihr Werden ist ein „simultanes Werden, in der das Fürsichsein einer jeden eingeschlossen“ ist.²⁸ Ähnlich kritisch äußert sich Whitehead:

“God and each individual monad were in communication. Thus there is, on this doctrine, an indirect communication between monads by the mediation of God. But each monad independently develops its own experience according to its character which is imposed on it aboriginally by communication with God. [...] But no reason can be given why the supreme monad, God, is exempted from the common fate of isolation. Monads according to this doctrine, are windowless for each other. Why have they windows towards God, and why has God windows towards them?”²⁹

Letztendlich lebt jede Monade in ihrem eigenen Paralleluniversum: Da sie *per se*, d.h. durch ihren vollständigen Begriff hindurch eine Ganzheit, ein „in sich geschlossenes Absolutes“³⁰ ist, ist die Monade auf Beziehungen auf anderes eigentlich gar nicht mehr angewiesen.

2.4 Anerkennung als Grundlage der Einheit des Selbstbewusstseins

Entfernen wir den eigenartigen Gedanken einer Prästabilisierung alles Existierenden durch Gott aus dem Modell der Wechselwirkung, fällt auch dieses als Erklärungsmodell im Sinne einer Letztbegründung aus Hegels Sicht in sich zusammen. Denn woher weiß A, wenn es auf B einwirkt, dass seine Wirkung auf B die für es selbst konstitutive Gegenwirkung hervorruft? Auf der Ebene der menschlichen Beziehungen ist dieses Problem natürlich einfach: A könnte B fragen, wie B auf seine Wirkung reagieren wird – und umgekehrt. A und B könnten sich so auf ein gemeinsames Ursache-Wirkungsschema – gleichsam einen Deal – verständigen, der für beide vorteilhaft ist. Nun aber setzt sprachliche Kommunikation aus Hegels Sicht immer schon eine gemeinsame Verbundenheit im Medium des Geistes voraus; und insgesamt krankt aus seiner Sicht die Theorie der Wechselwirkung daran, dass sie immer schon voraussetzt, was sie erklären will. Wechselwirkung kann nicht Endursache sein, da sie mit dem Widerspruch behaftet ist, einerseits unmittelbare, voneinander unabhängige Dinge vorauszusetzen, die aber andererseits sich in der gegenseitigen Interaktion erst als solche unmittelbaren Dinge konstituieren sollen.

²⁷ LI, 180.

²⁸ Ebd.

²⁹ AI 133/268.

³⁰ LI, 199.

Eine wirkliche Einheit und Harmonie zwischen zwei unterschiedlichen Dingen kann in der Tat auch aus Hegels Sicht nur dort zustande kommen, wo das eine seinem Anderen nicht nur entgegengesetzt ist, sondern zugleich in seinem Anderen präsent ist. Die Dinge dürfen also gar nicht erst als unabhängig und getrennt voneinander existierend gedacht werden, damit konstruktive Interaktion und Kommunikation wirklich möglich ist. Der Dreh- und Angelpunkt der Reflexion des einen Dinges in das Andere ist hier aus Hegels Sicht die Grenze. Der Unterschied oder die Grenze, die scheinbar bloß zwischen den Dingen vorliegt und diese voneinander trennt, muss auch verbindenden Charakter haben, wenn die Reflexion (Spiegelung) konstitutiv sein soll. Aus Hegels Sicht verkörpert die Grenze, die in ihrer trennenden Eigenschaft die Dinge zugleich aufeinander bezieht, daher einen Widerspruch. Dieser besteht darin, dass die Grenze die Momente, die sie reell unterscheidet, zugleich ideell in sich enthält.³¹ Während der Verstand davon ausgeht, dass Etwas und sein Anders sich „zunächst gleichgültig gegenüberstehen“, ist es Aufgabe der Philosophie, „ihre Beziehung“ als „ihre Wahrheit“ herauszuarbeiten.

Der Widerspruch der Grenze besteht darin, dass sie das, was sie voneinander abgrenzt, sowohl miteinander identifiziert, als auch voneinander unterscheidet. Und allein vernunftbegabte Subjekte sind aus Hegels Sicht nun dazu in der Lage, diesen Widerspruch der Grenze aufzulösen. Der Grund hierfür liegt aus Hegels Sicht in einer dialektischen Beziehung von Gleichheit und Ungleichheit, die ihm zufolge das Fundament aller menschlichen Beziehungen bildet. Gleichheit und Ungleichheit sind aus Hegels Sicht Reflexionsbestimmungen: denn wir gelangen zu dem Begriff der Gleichheit und Ungleichheit, wenn wir über die Verschiedenheit der voneinander abgegrenzten Dinge nachdenken und sie miteinander vergleichen. Das Vergleichen hat als Bestimmung der Reflexion für Hegel darüber hinaus aber eine eminent ontologische Dimension. Diese besteht darin, dass aus Hegels Sicht, die verscheiden Dinge, die als Gleichheit und Ungleichheit bestimmt sind, sich auch als solche zueinander verhalten: So verhalten sich z.B. Herr und Knecht – insofern sie beide Menschen sind, als Gleiche zueinander. Aus einer anderen Perspektive verhalten sie sich aber als unterschiedliche Individuen durchaus ungleich zueinander, denn der Knecht hat sich zu unterwerfen und umgekehrt wird er von seinem Herrn dominiert. So ist die Gleichheit aus Hegels Sicht der Widerspruch, dass sie nur Identität von solchen ist, die nicht dieselben, nicht identisch miteinander sind – denn von ein- und demselben Ding zu sagen, es sei gleich, ist Unsinn. Umgekehrt ist aber die Ungleichheit nur als Beziehung der Gleichen, denn die Ungleichheit tut sich erst vermittels eines Vergleichens von zwei Dingen hervor. Diese müssen aber, um überhaupt verglichen werden zu können, vorgängig auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können

³¹ Vgl. LI,138.

– selbst wenn dieser gemeinsame Nenner nur darin bestehen sollte, dass sie „Dinge oder zwei überhaupt sind“.³²

Nun würde man daher, so Hegel, auch einem, der zwei Dinge unterscheidet, die weit auseinanderliegen – wie etwa eine Schreibfeder und ein Kamel – keinen großen Scharfsinn zusprechen; ebenso, wie der, der nur nahe beieinanderliegende Dinge – wie einen Kirche und einen Tempel oder eine Buche und eine Eiche – vergleichen kann, es offenbar im Vergleichen nicht weit gebracht hat.³³ Wir verlangen daher beim Unterscheiden die Identität, ebenso wie wir im Vergleichen (d. h. im Falle der Identität) einen Unterschied voraussetzen müssen. Entscheidend ist bei der Reflexion, welche das Vergleichen ist, dass Identität (Gleichheit) und Unterschied (Ungleichheit) „nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinanderfallen, sondern das eine ist das Scheinen in die andere.“³⁴ Gleichheit und Ungleichheit sind daher in Wahrheit „in einem und demselben verschieden“³⁵. Die Dinge sind demnach an sich selbst als gleich und ungleich bestimmt. Und die Dinge sind dies, weil das All-Eine nun als so etwas wie die Bedingung der Möglichkeit eines Universums zu denken ist, in dem zugleich eine Vielheit verschiedener Dinge existiert: die vielen können miteinander nur in der Form der „coincidentia oppositorum“, der Einheit des Entgegengesetzten existieren. Die Einheit des Universums transzendiert damit aus seiner Sicht den Gegensatz von Einheit und Vielheit, indem es sich in der prinzipiell unbegrenzten Zweiheit einander entgegengesetzter und darin sich gegenüberseiender Dinge manifestiert.

Ein Gegensatz liegt aus Hegels Sicht eben dann vor, wenn Gleichheit und Ungleichheit in ein- und demselben Verhältnis und in ein- und derselben Hinsicht in einem Verhältnis auftreten. Der Gegensatz, so Hegel, ist dann die bestimmte Reflexion, d.h. der Unterschied, welcher die Grenze ist, in Vollendung: „Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit; seine Momente sind in einer Identität verschiedene; so sind sie entgegengesetzte“³⁶. Im Gegensatz ist der Widerspruch, der im Begriff der Grenze gleichsam nur implizit, unmittelbar und ganz unbestimmt vorhanden ist (d.h. Trennen und Verbinden), explizit vorhanden und damit selbst zum Gegenstand der Reflexion geworden; eine Reflexion, die daher einen bestimmten Inhalt hat. Und in der Tat vertritt Hegel nun die These, dass eine wirkliche zugespitzte Entgegensetzung als solche nur zwischen vernunftbegabten Wesen vorliegt.

³² LII, 54

³³ Vgl. 8, 242.

³⁴ 8, 242.

³⁵ LII, 54.

³⁶ LII, 55.

Dass menschliche Individuen ungleich sind, tritt laut Hegel darin zu Tage, dass jedem „Ich“ sein Anderer als ein „Du“ gegenübersteht: das „Du“ ist das Andere, das Ungleiche des „Ich“. Aber sie sind dieser Entgegensetzung auch wiederum entgegengesetzt, da beide „Ichs“ ja in ein- und derselben Hinsicht als „Du“ reflektiert sind – d.h. sie sind in gleicher Weise ungleich. Eben diese Dialektik von Ich und Du – die Husserl knapp hundert Jahre später „Reziprozität“ nennt – ermöglicht es allein den Menschen, ihre Unterschiedenheit als eine Form von Gemeinsamkeit zu reflektieren. Menschen finden zusammen und das eigene Selbst im Anderen, wenn sie sich miteinander auseinandersetzen. Sie sind erstens entgegengesetzt und zweitens der Entgegensetzung entgegengesetzt. Im Falle zwischenmenschlicher Verhältnisse liegt damit also eine potenzierte Entgegensetzung vor, in der die Entgegensetzung sich selbst noch einmal entgegengesetzt ist, daher einen Selbstwiderspruch enthält, der zu ihrer eigenen Aufhebung führt.³⁷ Solch ein Miteinander-Auseinandersetzen erfordert nun aus Hegels Sicht eine Reziprozität von „Ich“ und „Du“, wie sie in der außermenschlichen Natur nicht vorhanden ist.

Denn Tiere sind aus Hegels Sicht im Wesentlichen in zwei Formen des „intersubjektiven“ Verhältnisses aufeinander bezogen: Erstens im Jäger-Beute-Verhältnis d.h. als Teil der Nahrungskette und zweitens in Sexualität und Fortpflanzung. Eine echte Dialektik bzw. Transzendierung der Grenze kommt aber in beiden Fällen aus seiner Sicht nicht zustande. Denn die Jäger-Beute-Verhältnisse sind nicht reziprok: Die Maus ist kein ihr gleiches „Du“ für die Katze und die Katze keine gespiegelte Maus – hier liegt eine einfache Entgegensetzung d.h. ein „zu viel“ an Ungleichheit vor. In der Sexualität hingegen synthetisieren die Tiere einfach miteinander. Die individuelle Unterschiedenheit der Partner zählt hier aus Hegels Sicht nicht. Denn die Tiere unterscheiden sich aus Hegels Sicht füreinander gar nicht als Individuen, sondern nur als Gattungswesen. Daher liegt hier ein „zu viel“ an abstrakter Gleichheit vor. Die sexuelle Vereinigung würdigt Hegel so zwar wohl als „höchsten Punkt der Natur“³⁸ Denn hier konkretisiert sich das Allgemeine, der Geist, die Gattung. Aber der Geist wird sich in der sexuellen Vereinigung nicht bewusst – d.h. er existiert hier zwar als Empfinden der Vereinigung, gleichwohl aber nur an sich, nicht für sich. Um aus der Bewusstlosigkeit zu treten, müsste der Geist in seinem Anderen (d.h. seinem Du) sich selbst erkennen. Das bedeutet aus Hegels Sicht, dass der Geist sein Anderes, von ihm Unterschiedenes, zugleich als wesensmäßig Gleiches anerkennen („Fleisch von meinem Fleisch“) muss, um zu sich zu kommen.

³⁷ Vgl. STASCHA ROHMER: *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Freiburg/München 2016, 105–125.

³⁸ 10, 20.

Konkret konstituiert sich die Gemeinschaft als Einheit damit aus Hegels Sicht in der wechselseitigen Anerkennung des Anderen als Anderem und darin wesensmäßig Gleichen. Der Kampf um wechselseitige Anerkennung ist dabei aus Hegels Sicht nicht nur logische Notwendigkeit, sondern zugleich als ein historischer Prozess zu denken, der in seinen Augen konkret in der französischen Revolution und der Erklärung der Menschenrechte kulminiert. „Die denkende Vernunft aber spitzt sozusagen den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung, zum wesentlichen Unterschiede, zum Gegensatz zu.“³⁹ Das Resultat dieser wechselseitigen Anerkennung ist aus Hegels Sicht ein gemeinsames Bewusstsein jenseits der Grenze des eigenen Ich, das in dem Wort „Wir“ seinen sprachlichen Ausdruck findet. Das „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“⁴⁰, ist aus Hegels Sicht die Grundlage und die Einheit des Geistes: Es ist das „Ich“ in der „Wir“-Form. Diese Einheit als Grundlage des Geistes lässt sich aus Hegels Sicht zugleich als Wahrheit, nämlich als Übereinstimmung des Ichs mit sich selbst interpretieren. Als Wahrheit formuliert lautet sie: Ich bin ich. Das klingt banal, aber was Hegel damit zugleich sagen möchte ist, dass das Ich – insofern es ein „Wir“ ist – in seiner Einzelheit zugleich Allgemein ist. Das ist der Sinn, den Hegel Kants Formulierung: „Idee der Menschheit in uns“ gibt: nämlich, dass der Einzelne in seiner Einzelheit zugleich dem Begriff bzw. dem Ideal der Humanität zu entsprechen hat – weil diese Universalität selbst nicht mehr und nicht weniger als sein inneres Wesen begründet.

Aber die Dialektik des Anerkennens ist aus Hegels Sicht nicht nur für die Erkenntnis als rationale Selbsterkenntnis konstitutiv: Sie hat auch eminent ontologische Bedeutung. Denn da der Mensch als einziges Wesen dazu in der Lage ist, sich in seinem Anderen unmittelbar auf sich selbst zu beziehen, ist der Mensch auch das einzige Wesen in der Natur, das in der Lage ist, sich selbst zu verursachen, zu begründen und zu begreifen. Der Mensch ist damit einerseits – wie alles Existierende – aus Hegels Sicht Reflexion-in-Anderes: Insofern er auf andere selbständige Wesen durch die gemeinsame Grenze hindurch bezogen ist, ist er Sein für Sein-für-Andere. Aber als einziges Wesen auf der Welt verliert er sich aus Hegels Sicht nicht in dieser Reflexion-in-Anderes, d.h. in seiner Entäußerung an die Welt. Vielmehr vollzieht er sich im Erkennen seines Anderen als Anderem und darin wesensmäßig Gleichen als unendliche Rückkehr zu sich selbst. In dieser Dialektik von Reflexion-in-Anderes und Reflexion-in-sich, d. h. in der Dialektik von Entäußerung und Rückkehr-zu-sich, ist sich aus Hegels Sicht unendlich die Ursache als Ursache gegeben. In diesem konkreten Sinne ist der einzelne Mensch frei. Aber die Freiheit des Menschen fängt aus Hegels Sicht genau dort an, wo das eigene „Ich“ aufhört. Denn die menschliche Freiheit verdankt sich ja

³⁹ LII, 78.

⁴⁰ PhD, 145.

gerade der Fähigkeit des Menschen, die Grenze zwischen ihm selbst und seinem Anderen zu transzendieren. Grundlage der menschlichen Freiheit ist daher aus Hegels Sicht nicht der Einzelne, sondern das Allgemeine. Es ist das Universelle, das es dem Menschen ermöglicht, sich in seiner Freiheit und seiner Beziehung zum andern zu transzendieren: in der Liebe, in der Familie, in der Freundschaft – oder zumindest im gegenseitigen Respekt. In diesem Sinne ist der Mensch aus Hegels Sicht eine Verkörperung des universellen Geistes, d.h. Gottes. Er ist allerdings insofern darin auch wiederum nicht Gott, als dass er zu seiner Verwirklichung immer eines anderen, ihm wesensmäßig gleichen Wesens bedürftig ist.

Da der Geist auf menschliche Subjekte als Vermittler angewiesen ist, bedeutet dies, dass nun auch die Einheit des Universums, bzw. die Einheit der Natur nur durch den Menschen hindurch existiert. Der Geist „existiert“ aus Hegels Sicht zwar letztendlich jenseits des Gegensatzes von Ich und Du, Einzelheit und Allgemeinheit, Realität und Idealität. Er ist in diesem Sinne Einheit von Denken und Sein, indem er in Einheit mit und auf Grund seines Begriffes von sich existiert. Aber – das macht Hegel eben gegen Leibniz stark – der Geist enthält auch einen Gegensatz in sich, – nämlich die Realität real einander als Andere entgegengesetzter, verschiedener Individuen. Der Geist kann daher nur Einheit sein, wenn er den Gegensatz von Denken und Sein, Begriff und Realität ewig aus sich hervorbringt und ewig überwindet – „aufhebt“ wie Hegel zu sagen pflegt. Diese Struktur belegt Hegel mit dem Begriff „Idee“. Die Idee ist die teleologisch gedachte Form der Einheit des Universums. Sie zielt auf nichts als sich selbst ab und muss als unendliche „Selbstbewegung“⁴¹ und unendlicher „Prozess“⁴² gedacht muss:

„Die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewissheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.“⁴³

Insofern der Geist als Einheit und Endursache des Universums zu begreifen ist, ist er aus Hegels Sicht nun auch Endursache der Natur. Hegel sagt an einer Stelle konsequent daher auch, der Geist sei das „Insichsein“, und zwar als ein „Erinnern der Natur.“⁴⁴ Dem Geist kommt damit eine doppelte Funktion in der Natur zu: erstens ist er tragendes Fundament der Natur. Denn nur durch den Geist hindurch ist sich die Ursache als Ursache gegeben und die Totalität „causa sui“. Und zweitens ist er die universelle Harmonisierung aller Wirklichkeiten der Natur – er ist als dasjenige zu denken, was Leibniz universelle Harmonie nannte. Diese Harmonie, welche die Kohärenz des Ganzen bzw. die Kompatibilität aller

⁴¹ LII, 550.

⁴² LII, 467.

⁴³ LII, 468.

⁴⁴ 9, 37.

Wirklichkeiten stiftet, muss aber nun – anderes als bei Leibniz – so gedacht werden, dass sie dem Einzelnen (d.h. den Monaden im Sinne Leibnizens) nicht nur äußerlich (d.h. durch die vermittelnde Funktion Gottes) zukommt, sondern dem Einzelnen zugleich auch immanent ist. Der realen Vielheit existierender Einzelwesen, welche aus Hegels ebenso wie aus Leibnizens Sicht unbestreitbar unsere Erfahrungswelt charakterisiert, muss demnach eine Selbstunterscheidung der einen, allumfassenden Idee, d. h. ein- und demselben Allgemeinen zugrunde liegen. So kommt Hegel zu einem weiteren Grundgedanken, dass es sich bei Einzelwesen um existierende Begriffe handelt, die durch ein komplexes, allumfassendes System logischer Schlüsse konkret aufeinander bezogen sind.

2.5 Inhalt und Form: die Wirklichkeit als Erkenntnisprozess

Hegel knüpft mit seiner Deutung des Geistes (bzw. Gottes) als rationales Fundament aller Wirklichkeit zunächst an eine uralte Idee an, nämlich an die, dass die Ideen im Himmel und auf Erden nur existieren können, wenn sie gewusst werden. Ein Universum, das nur als Blumen bestünde, könnte sich aus Hegels Sicht daher nicht selbst begründen. Denn die Blumen können zwar blühen, aber sie können sich in ihrem Blühen nicht gegenseitig erkennen, begreifen und begründen. Hier ist zunächst nun noch eine weitere Perspektive ins Auge zu fassen: Nicht nur Philosophen wie Leibniz und Hegel auf der einen Seite, sondern auch Physiker wie Whitehead, David Bohm und Carl Friedrich von Weizsäcker auf der anderen Seite haben bekanntlich eine Relationsontologie vertreten. Auf Grund der nachweisbaren Eigenschaft der „Non-seperability“ von Systemen auf quantenlogischer Ebene vertraten z.B. Whitehead, Bohm und Weizäcker die Ansicht, dass ein jedes Ding insofern als eine Konkretion des gesamten Universums aufgefasst werden kann, insofern, dass das dieses Ding umgebende Universum in der Form der Totalität die allgemeinen Möglichkeitsbedingungen zur Verfügung stellt, aus denen es hervorgeht. Weizsäcker formuliert dies so,

„dass die Weise, in der ein zunächst isoliert gedachtes Objekt doch Objekt sein kann, also eigentlich überhaupt sein kann, seine Wechselwirkung mit andern Objekten ist.“⁴⁵

Und dies ist ja in der Tat genau die These, die Leibnizens Monadologie aus dem Jahre 1714 zugrundelag: Jedes Individuum ist ein Spiegel des gesamten Universums, insofern das Universum – verstanden als Totalität der Bedingungen – die konkreten Möglichkeitsbedingungen für dieses individuelle Dasein bereitstellt.

Wie aber kann das Ding, wie z.B. die Leibnische Monade, wissen, wie es die Totalität der es umgebenden Bedingungen so „reflektieren“ und ggf.

⁴⁵ CARL F. V. WEIZÄCKER: *Die Einheit der Natur. Studien*, München 1971, 490.

„transformieren“ kann, dass es sich darin in seiner Einzelheit als konkrete Blume d.h. „als es selbst“ realisieren und verursachen kann? Schließlich muss die Totalität der äußeren Bedingungen ja verinnerlicht werden, damit Form einen wirklichen Inhalt hat. In der Tat begriff schon Aristoteles die Form als das *Telos* (Ziel) und damit als die Zweckursache des Lebendigen. Offenkundig ist nun eine innere Beziehung von Form und Inhalt im Sinne des aristotelischen Begriffes der *Entelechie* in der Tat nur möglich, wenn das Ding in seiner Einzelheit das es umgebende Universum, das seine Möglichkeitsbedingung ist, nicht nur bloß einfach erfasst bzw. synthetisiert. Sondern die Synthese muss darüber hinaus zugleich als Geschehen der Selbstidentifikation aufgefasst werden, in der die Aktualisierung der Form als Zweckursache wirksam ist. Die Form muss antizipiert werden, damit sie als Zweckursache wirklich werden kann. Diese Antizipation aber setzt aus Hegelscher Perspektive voraus, dass die Ursache sich immer schon als Ursache gegeben ist: Zumindest der angestrebte Zweck muss ja in der Form der Erkenntnis vorliegen. Und nun sagt Hegel (ebenso wie Whitehead) gegen Kant: Es ist Unsinn, die Formen „in“ denen wir die Dinge erkennen, von den Formen zu unterscheiden, „in“ denen sich die Dinge – angefüllt mit Inhalt – in Natur und Geschichte als etwas Konkretes als sie selbst realisieren. Das bedeutet dann aber: die Prozesse in Natur und Geschichte müssen selbst als Erkenntnisprozesse verstanden werden. Objektive Erkenntnis und Subjektivität lassen sich dann aber nicht mehr – wie bei Kant – voneinander trennen in ein erkennendes Subjekt (transzendente Subjektivität) und ein erkanntes Objekt (empirische Subjektivität). Sondern in und untrennbar mit und durch seine eigene Erkenntnis vollzieht das erkennende Subjekt sich selbst – als es selbst.⁴⁶ Wesentlich ist hier die Grundannahme, dass in der sich-vollziehenden Erkenntnis, die ineins die Genese des erkennenden Subjektes ist, Begriffe als konkrete, universelle Formprinzipien (und nicht nur als Kategorien der Anschauung) wirksam sind. Die Tätigkeit des Begriffes jedoch ist das Begreifen. Dieses Begreifen wiederum ist nicht einfältig und unschuldig, sondern – wie man sagen könnte, zumindest zweifältig: Erstens hat das Begreifen einen realen, anschaulichen Inhalt – es wird etwas begriffen und erfasst. Hier kann man durchaus auch an den pragmatischen, quasi geradezu haptischen Sinn des Begriffes „Begreifen“ denken: Wir begreifen etwas gleichsam mit den Händen, wenn wir handeln. Das ist die natürliche Seite der Erkenntnis. Zweitens ist das Begreifen aber auch ideell und verfügt über einen rein geistigen Pol, weil es einen Prozess der Selbstidentifikation darstellt: Im Begreifen begreift

⁴⁶ Vgl. LII, 267 „An der apriorischen *Synthesis* des Begriffes hatte Kant ein höheres Prinzip, worin die Zweiheit in der Einheit, somit dasjenige erkannt werden konnte, was zur Wahrheit gefordert wird; aber der sinnliche Stoff, das Mannigfaltige der Anschauung war ihm zu mächtig, um davon weg zur Betrachtung des Begriffes und der Kategorien *an und für sich* und zu einem spekulativen Philosophieren kommen zu können.“

etwas sich selbst als es selbst. Solch einen geistigen Pol der Erkenntnis werden wir – wie insbesondere Whitehead unterstrich –, wohl bei allen Formen lebendigen Daseins unterstellen müssen. Aber nur beim Menschen ist aus Hegels Sicht der geistige Pol so ausprägt, dass der Mensch im Erkennen von etwas als etwas, darin zugleich sich selbst – sich als der Erkennende – gegeben ist. Da somit jede humane Erkenntnis mit einer Selbsterkenntnis der Erkenntnis einhergeht, daher wissen wir auch, dass unser Erkennen den Bedingungen der Wahrheit oder Falschheit zu genügen hat. Und nur wenn der Erkennende sich im Erkennen als der Erkennende gegeben ist, kann er für seine Handlungen verantwortlich gemacht werden – auch die ganze ethische Dimension humanen Handelns hängt von der Struktur der Erkenntnis ab. Im Problem der Verantwortlichkeit wird aber wiederum zugleich in paradigmatischer Weise deutlich, dass Selbsterkenntnis, Selbstverursachung und Selbstbegründung einer gemeinsamen Wurzel entspringen.

Nun kann man einer Pflanze (oder einem Tier) zwar natürlich zutrauen etwas zu „begreifen“ und zu „erfassen“ oder zu „synthetisieren – nämlich im Falle der Pflanze das für sie relevante Universum d.h. die Totalität der real gebenden Bedingungen (Wasser, Licht, Luft, Erde, Mineralien etc.). Aber man kann einer Pflanze kein Selbstbewusstsein unterstellen d.h. sie existiert nicht als Ursache, die sich als Ursache geben ist. Eine Folge davon ist, dass der Pflanze ihr Begriff von sich nur ansich (d.h. ansich selbst als Verkörperung), aber nicht für sich gegeben. Nun muss dieses Wissen-um-sich, diese Information darum, „wie es sich eigentlich mit ihr verhält“ und welche die Pflanze an sich verkörpert, jedoch nicht fürsich besitzt, Hegel zufolge aber irgendwo verstanden sein, damit die Pflanze überhaupt sein kann. Denn auch aus Hegels Sicht impliziert der Tatbestand, dass die Pflanze nicht um sich selbst weiß, dass sie – auf sich allein gestellt – sich in ihrem Sein nicht verantworten und d.h. auch nicht begründen kann. Hier mag ein einfacher Gedanke hilfreich sein: So wäre wohl auch die Idee nicht ganz sinnlos, dass eine unendliche Intelligenz sich aus der Analyse auch nur einer Pflanze die Gesamtstruktur unseres Universums erschließen könnte. Insbesondere wäre das Sein der Pflanze für solch eine unendliche Intelligenz wohl dann höchst aufschlussreich, wenn sie erstens sich selbst als Urheber dieser Pflanze erkennen und – noch einen Schritt weiter – „darin“ sich selbst in dieser Pflanze als die Pflanze erkennen könnte. „Darin“ heißt aber dann: Im Erkennen. Und wenn die Prozesse der Natur selbst Erkenntnisprozesse sein sollten, dann bedeutet dies, dass der Prozess, in dem der Geist sich selbst als er selbst in dieser Pflanze erkennt, in eins der Entstehungsprozess, d.h. die Genese und Selbstverursachung der Pflanze ist. Was damit zu denken aufgeben ist, ist die Frage, wie sich ein Erkennen denken lässt, das zugleich ein Verursachen und Erschaffen ist – ein schöpferisches Erkennen.

Hegel lässt sich in dieser Hinsicht offenbar zunächst von Spinoza leiten. Schon Spinoza vertrat die These, dass wir etwas erkannt haben, wenn wir um seine Ursachen wissen: „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein.“⁴⁷ Die Summe an Information – im Sinne Hegels als Erkenntnisgründe verstanden – die in der Pflanze enthalten sind, wäre demnach zunächst genau als die Summe aller erkennbaren Gründe aufzufassen, die rational dafür angeführt werden könnten, dass diese konkrete, einzelne Pflanze sich als eben diese Pflanze unter eben diesen Umständen aktualisieren konnte. Nun ist ein solches Erkennen „Wissen um Ursachen“ aber selbst noch äußerlich – denn wer weiß wirklich mit Sicherheit, ob es sich wirklich um wahres oder falsches Wissen handelt? Alle einzelnen, bloß angeführten Gründe dafür, dass es sich bei diesem Ding wohl um eine bestimmte Pflanze handelt; all diese angeführten Gründe verweisen aus Hegels Sicht vielmehr als konkrete Bedingungen zusammen in ihrer Totalität auf das Sein eines unbedingten Universums, dass in dieser Pflanze konkret wird. Dieses unbedingte Universum ist Voraussetzung dafür, dass die zahlreichen einzelnen Bedingungen, die der Verstand in der Analyse als Möglichkeitsbedingungen der Pflanze anführt, überhaupt auftreten können. Das bedeutet aber, dass jenseits ihrer unbestreitbaren Bedingtheit durch Umweltfaktoren, auch noch die Pflanze ein unbedingtes Sein hat, insofern sie selbst als ursprüngliche Ganzheit eine Synthese des gesamten Universums darstellt „Es ist das Tun der Sache“, so Hegel, „sich zu bedingen und ihren Bedingungen sich als Grund gegenüberzustellen“.⁴⁸

Die Sache (z.B. die Pflanze) in ihrer vorausgesetzten Unbedingtheit kann sich aber nun die endlichen Bedingungen nur als ihre Bedingungen vorsetzen, wenn die Bedingungen erstens als Erkenntnisgründe vorliegen; und dies zweitens im Rahmen einer teleologisch strukturierten Selbsterkenntnis der Erkenntnis, in der die unbedingte Sache in der schöpferischen Synthese der Totalität ihrer Bedingungen erst wird, was sie ist. Die spinozistische Form des Wissens „Wissen um Ursachen“ hingegen ist aus Hegels Sicht noch nicht wirklich wohlfundiert, denn das Subjekt als Ursache des Wissens liegt außerhalb des objektiven Wissens. Aus Hegels Sicht muss daher das Wissen (bzw. die Ursache) in der Selbstverursachung von etwas als etwas um-sich-selber-wissen, wenn der Erkenntnisprozess wohlfundiert sein soll und als solch ein wohlfundierter Prozess zugleich Realität haben soll. Unmittelbare Realität ist daher aus dieser Perspektive immer schon

⁴⁷ BARUCH D. SPINOZA: *Ethik*, Berlin 2014, 23. Zu Spinozas Einfluss auf Hegels Modell der Verursachung vgl. CHRISTIAN IBER: „Übergang zum Begriff. Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffes“, in: A. F. Koch/A. Oberauer/K. Utz (Hg.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*. Paderborn 2003, 49–66.

⁴⁸ LII, 119.

ein Produkt der Selbstvermittlung des absoluten Geistes im Sich-Selbst-Erkennen.

2.6 Einzelwesen als „existierende Begriffe“

Diese Selbstvermittlung ereignet sich aus Hegels Sicht nun darin, dass das Unendliche, Allgemeine im Endlichen zu sich in ein Verhältnis der Selbst-Entsprechung tritt. Diese Selbstentsprechung und davon ausgehend der Gedanken eines wirklich in sich-konkreten Allgemeinen tritt damit an die Stelle desjenigen Allgemeinen, das die Leibnizschen Monade in ihrer Isolation und Fensterlosigkeit aus seiner Sicht nur an sich, nur objektiv und in diesem Sinne nur als abstrakte Allgemeinheit verkörpert. Tatsächlich ist das Selbst des Einzelnen nun aus Hegels Sicht diese Selbstentsprechung – es ist in sich konkretes Allgemeines, weil es Resultat eines Selbstidentifikationsprozesses des Absoluten ist. Hegel nennt das Allgemeine daher auch die „Seele des Konkreten“⁴⁹, da aus seiner Sicht Allgemeinheit den Dingen nicht nur äußerlich zukommt (wie in der formalen Logik, wo das Einzelne dem Allgemeinen subsumiert wird), sondern inhaltliche Relevanz besitzt. Im Werturteil: Du bist ein wahrer Freund, dies ist eine besonders schöne Blume, dieser Mensch ist ein Unmensch usw. zeigt sich denn auch aus Hegels Sicht, dass die Allgemeinheit den Dingen als ein Ideal im Sinne eines Solles innewohnt, dem sie im „Gutsein“ bzw. „Schlechtsein“ auf mehr oder weniger vortreffliche Weise entsprechen können. Formallogisch betrachtet ist der Satz – „dieser Mensch ist ein Unmensch“ – hingegen schlicht und ergreifend falsch. Trotzdem kann er aus Hegels Sicht eine höhere Wahrheit zum Ausdruck bringen, nämlich die, dass eben dieser konkrete Mensch in seiner Einzelheit (z.B. ein Diktator oder ein Kriegsverbrecher) die Allgemeinheit, die an sich sein innerstes Wesen ausmacht, irgendwie korrumpiert hat.

Nun lässt sich natürlich die These, dass Einzeldinge in einer Selbstunterscheidung des Allgemeinen sich gründen bzw. aus dieser überhaupt erst hervorgehen („entspringen“), wiederum nur dialektisch rechtfertigen. Denn der Unterschied muss ja ein Sein haben, wenn Einzeldinge in irgendeinem denkbaren Sinne als „Unterschiede“ interpretierbar sein sollen. Hegel stützt seine Argumentation hier auf den logischen Sachverhalt, dass es unsinnig ist, von einem Unterschied von Identität und Unterschied zu sprechen – zumindest, wenn man meint, dass man dann mit dem erstgenannten Unterschied ein höherstufiges Unterscheidungskriterium an der Hand hätte, mit dem sich Identität und Unterscheid ohne weiteres auseinanderdividieren ließen. Vielmehr liegt es aus seiner Sicht im Wesen des

⁴⁹ LII, 276.

Unterschiedes selbst, sich von der Identität zu unterscheiden. Indem der Unterschied selbst aber Nicht-Identität ist, enthält er zugleich die Identität. Daher können wir von einer Vielheit unterschiedlicher Dinge auch behaupten, dass all diese Dinge unterschiedlich d. h. „Unterschiedliche“ sind. Die „Unterschiedlichen“, die sich durch ihre abstrakte Unterschiedenheit charakterisieren, sind aber nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Stigmatisierung durch „Unterschiedlichkeit“ betrachtet, zugleich identisch. Denn alle diese Unterschiedlichen kommen ja darin überein, dass sie unterschiedlich sind. Schon Schulkinder wären daher wohl in der Lage, eine Menge von unterschiedlichen Dingen (z.B. ein Kanu, ein Kamel, und einen Bleistift) von einer Menge von Dingen mit denselben Qualitäten (z.B. drei Schäferhunde) zu unterscheiden. Hierin zeigt sich aber aus Hegels Sicht, dass auch der Begriff der einfachen Identität (in seiner Terminologie auch „Sich-Selbstgleichheit“), einen Widerspruch enthält. Schon darin, dass wir sagen, die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit, bringen wir aus Hegels Sicht zum Ausdruck, dass die unmittelbare Identität zugleich auch ein „Verschiedenes“ ist. In dem vergeblichen Versuch der vermeintlich unmittelbar miteinander Identischen, das Fremde und Verschiedene aus dem Bereich des Identischen auszugrenzen, verwickelt sich die Identität damit in denselben Widerspruch, wie der Unterschied. Der Unterschied enthält daher sein Gegenteil, die Identität in sich – und das Gleiche gilt umgekehrt. So führt eine Analyse der grundlegenden Reflexionsbestimmungen unseres Denkens wiederum zu dem Gedanken, dass die Dinge als „Unterschiedliche“ bzw. „Verschiedene“ sich in ein und derselben Hinsicht als gleich (identisch) und ungleich (unterschieden) zueinander verhalten. Während aber das gewöhnliche Verstandesdenken versucht, dem darin enthaltenen Widerspruch auszuweichen, indem es z. B. die Gleichen und die Ungleichen in verschiedene Klassen (z.B. soziale oder ethische) einteilt, spitzt die dialektischen Vernunft den darin enthaltenen Widerspruch zum wesentlichen Gegensatz zu; und treibt diesen wiederum seiner Aufhebung entgegen – eine Aufhebung, die, wie letztendlich bemerkt, sich in der gegenseitigen Anerkennung realisiert.

Wirkliche d.h. inhaltsreiche Identität lässt sich eben nur als Resultat eines Prozesses einer unendlichen Vermittlung von Unterschied und Identität denken. Daher sagt Hegel: „Alle Dinge sind ein Urteil“⁵⁰ und des Weiteren: „Alle Dinge sind ein Schluss.“⁵¹ Denn durch Urteil (Unterschied) und Schluss (Identität) hindurch manifestiert sich eben der Begriff, kraft dessen die unbedingte Sache im schöpferischen Erkennen als Synthese der Totalität ihrer endlichen Bedingungen existiert. Hegel denkt in Bezug auf den Begriff des „Urteils“ an den (seiner Meinung nach) ursprünglichen, objektiven Sinn des Wortes Urteil: „Teilung des

⁵⁰ 8, 319.

⁵¹ 8, 332.

Ursprungs“. Hier geht es also nicht in erster Linie um die subjektive Urteilsfähigkeit als Vermögen, das strenggenommen nur vernunftbegabten Wesen zukommt. Sondern insofern aus seiner Sicht das All-Eine, das Absolute, Ursprung aller Dinge ist, sind singuläre Existenzen aus dieser Perspektive schon allein schon darum „geurteilt“, insofern sie überhaupt als verschiedene einzelne Existenzen auf Erden auftreten. Sie sind aber auch darum „geurteilt“, insofern sie nicht nur erstens in der gemeinsamen Grenze, die sie voneinander unterscheidet zugleich auf einander bezogen sind, sondern indem ihnen zweitens der Gegensatz von Ansich-Sein und Fürsichsein, von Subjektivität und Objektivität immanent ist. Insofern das Urteilen (anderes als die bloße Grenze) Subjektivität und Objektivität der geurteilten Sache nun zueinander in Beziehung setzt, wird es damit auch zu dem Prinzip, durch das hindurch die Sache ihren Begriff entwickelt. Begriff, Urteil und Schluss müssen demnach zugleich als Tätigkeiten verstanden werden, durch die hindurch sich alles Lebendige als der „lebendige Begriff“⁵² und der existierende Begriff fortfahrend als es selbst realisiert. In diesem Sinne bezeichnet Hegel etwa in einem bekannten Beispiel den Wachstumsprozess der Pflanze – das Werden der Wurzel, der Blüte und Blüten aus dem Keim usw. – als das „Urteil der Pflanze.“⁵³ Dieser kann aus Hegels Sicht als ein kontinuierliches Urteilen aufgefasst werden, insofern im Rahmen dieses Prozesses die Pflanze jeden bestimmten Zustand transzendiert (Same, Knospe, Blüte etc.) und in ihrer Einzelheit und darin ein allgemeines, ihr innewohnendes Prinzip realisiert. Damit verlagert Hegel die Kantische Diskrepanz von Sinnlichkeit (Einzelheit) und Verstand (als Vermögen der Begriffe) in den Gegenstand hinein:

„Alle Dinge sind ein Urteil – d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind, oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch“⁵⁴

Eben diese durch den aufgehobenen Unterschied angereicherte Identität – als Identität der Identität und des Unterschiedes – stellt sich aus Hegels Sicht im Schluss her. Der Schluss ist, so Hegel, „die Einheit des Begriffs und des Urteils; – er ist der Begriff als einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urteils zurückgegangen sind.“⁵⁵ Für den Schluss (bzw. die Tätigkeit des Schließens) gilt dabei das gleiche, was schon für das Urteil galt: Er darf nicht nur als eine subjektive Aktivität des Denkens verstanden werden. Hegel rügt in diesem Zusammenhang die Auffassung seiner Zeit (die wohl auch noch heute die gängige ist), die den Schluss zwar als die Seele des Denkens und das höchste Vermögen

⁵² Vgl. ANNETTE SELL: *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.F.W. Hegel*, Freiburg/München 2013.

⁵³ 8, 318.

⁵⁴ 8, 318.

⁵⁵ 8, 331.

der Vernunft betrachtet, aber den Schluss selbst nicht als eine Eigenschaft der Gegenstände des Denkens – zumal der höchsten Gegenstände des Denkens – begreift. Wenn aber die Wirklichkeit selbst begrifflich strukturiert ist bzw. sogar durch den Begriff gesetzt ist, dann muss auch dem Schluss ontologische Dignität zugesprochen werden. Das Wirkliche ist demnach insofern ein Schluss, insofern es „ein Einzelnes [ist], das durch die Besonderheit sich in die Allgemeinheit erhebt und sich identisch mit sich macht.“⁵⁶

Besonderheit ist dabei die Art und Weise, in der Hegel die Wechselwirkung in transformierter Form, als ein Element des Begriffes interpretiert. Während im klassischen Modell der Wechselwirkung Aktivität und Passivität – wie wir sahen – getrennt auftreten, bilden sie in der Besonderheit d.h. im Wirken und Erleiden eine Einheit. Besonderheit kommt daher insbesondere dem Lebendigen zu, das dazu in der Lage ist, auf je individuelle Weise mit seinem Anderen (d.h. der ihm entgegengesetzten Welt) zu interagieren und das sich ferner durch Leidensfähigkeit auszeichnet. Als Besonderheit betrachtet ist das Lebendige daher Irritabilität. Hegel bestimmt die Irritabilität als das Urteil, wonach sich das Lebendige „auf das Äußerliche als auf eine vorausgesetzte Objektivität bezieht und in Wechselwirkung damit ist“⁵⁷. Das Lebendige ist in der Wechselwirkung damit der Trieb, „jene ihm andere Welt für sich, sich gleich zu setzen, sie aufzuheben und sich zu verobjektivieren“⁵⁸. Auf diese Weise leitet die Besonderheit zum Schluss über. Ist das Urteil die erste Negation, in der das Lebendige und seine Welt auseinander-treten, so ist damit der Schluss die Negation dieser Negation, in der sich die Einheit von Selbst und Welt, von Subjektivität und Objektivität herstellt.⁵⁹ Und – wie schon bemerkt –, sind aus Hegels Sicht letztendlich nur vernunftbegabte Subjekte in der gegenseitigen Anerkennung dazu in der Lage, den Gegensatz von Ich und Welt in der Dialektik von Ich und „Du“ zu überwinden. Allein der Mensch ist daher aus Hegels Sicht die vollkommene Verkörperung der Idee, die sich als dieses Universum manifestiert.

Wahrheit – im Sinne von rationaler Selbstentsprechung in rationaler Selbsterkenntnis – ist von hier aus gleichsam als der Mörtel des Universums zu denken. Denn da das Universum aus Hegels Sicht begrifflich strukturiert ist, muss es sich als systematischer Zusammenhang wahrer Schlüsse zur Darstellung bringen lassen. Methodisch betrachtet möchte Hegel diese Identität von Denken bzw. Begriff und Sein evident machen, indem er hinterfragt, inwiefern die Denkformen

⁵⁶ 8, 332.

⁵⁷ LII, 479.

⁵⁸ LII, 481.

⁵⁹ Vgl. LII, 482.

„fähig seien, das Wahre zu erfassen“⁶⁰. Hegel gibt selbst zu, dass solch eine Fragestellung dem „gewöhnlichen Bewusstsein seltsam vorkommen“ muss:

„Denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten, und es hätte hiernach keinen Sinn, ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen“⁶¹

Aber in der Tat geht Hegels Fragestellung in seinem Hauptwerk, der „Wissenschaft der Logik“, gerade dahin, zu hinterfragen, inwiefern Gedankenbestimmungen für sich der Wahrheit entsprechen. Hegel gibt hier selbst zu bedenken, dass das nur möglich ist, wenn man sich von einem spezifischen Wahrheitsverständnis leiten lässt: „Dabei muss man freilich wissen, was unter Wahrheit zu verstehen ist.“⁶² Gewöhnlich verstehe man unter Wahrheit, die „Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung.“⁶³ Im philosophischen Sinne dagegen habe man unter Wahrheit die „Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst zu verstehen“⁶⁴. Das bedeutet aus Hegels Sicht letztendlich nichts Anderes, als darzulegen, dass Einzelnes und Allgemeines einander vollkommen entsprechen. Dieses Entsprechen ist die Wahrheit. Und da Wahrheit auch nur im Selbsterkennen sich konstituiert, muss nun die gesamte Evolution als Prozess der Selbsterkenntnis eines absoluten Geistes gedacht werden. Demnach sind die unterschiedlichen Stufen der Evolution als Stufen in der Entwicklung einer Wahrheit zu denken: „Die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen, die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems.“⁶⁵ Theologie als Wissenschaft ist unter dieser Perspektive zwanglos möglich, nicht da – wie fälschlicher Weise oft gemeint – Hegel die Wirklichkeit als Selbstbewegung von „Wissens“ auffasst, sondern da rationale Erkenntnis – einhergehend mit Selbsterkenntnis – auf allen Ebenen der Evolution und natürlich auch in der menschlichen Geschichte eine konstitutive Rolle spielt. Und insofern diese rationale Erkenntnis aus Hegels Sicht in der Selbsterkenntnis Gottes kulminiert, wird damit auch Gott selbst zum Erkenntnisgegenstand der Wissenschaft: nämlich insofern Gott sich in der Wissenschaft selbst erkennt und diese Erkenntnis das immanente Ziel aller Wissenschaft ist.

⁶⁰ 8, 86.

⁶¹ 8, 85.

⁶² 8, 86.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ 9, 32.

2.7 Naturalismus und Spiritualismus

Hegels Grundannahme, dass erstens der Geist Grundlage aller Wirklichkeit ist und dass zweitens dieser Geist auf menschliche Subjekte als Vermittler angewiesen ist, führt aber nun in kosmogonischer Hinsicht in einen Widerspruch. Dieser Widerspruch führte (u.a.) dazu, dass sich sofort nach dem Tod Hegels die Gruppe der Hegelianer in Althegeianer und Junghegeianer spaltete. Während die Junghegeianer wie Feuerbach, Marx und Engels in Hegel den Erfinder der Dialektik als Grundprinzip der Wirklichkeit sahen, sahen die Althegeianer, wie Carl Friedrich Göschel, Hegel als Vollender des christlichen Denkens. Die Geister scheiden sich hier am Gegensatz von Naturalismus und Spiritualismus, der in Hegels System selbst präfiguriert ist: Die Frage ist, welchen Stellenwert das Grundprinzip der Hegelschen Philosophie – die Dialektik – in der Wirklichkeit einnimmt. Ist die Dialektik so etwas ein Naturgesetz oder ein Gesetz des Denkens? Und was versteht Hegel überhaupt unter Dialektik?

Eines ist klar: Dialektik ist für Hegel der Ursprung aller Entwicklung – sowohl in der Natur, als auch in der Geschichte. „Dialektisch“ verfasst ist aus Hegels Sicht dabei die Bewegung der „Sache selbst“⁶⁶. Die Sache selbst entwickelt sich, da ein jedes Ding aus Hegels Sicht mit einem inneren Widerspruch behaftet ist, der letztendlich schon – wie wir sahen – in der Grenze zwischen etwas und seinem Anderen vorliegt. Indem das Ding diesen inneren Widerspruch „aufhebt“, erreicht es ein höheres Seins-Niveau, das seinerseits mit spezifischen Widersprüchen behaftet ist, die wiederum aufgehoben werden müssen. Ursprung der Dialektik ist dabei, wie sich zeigte, die Annahme einer vorgängigen Unangemessenheit des Einzelnen und des Allgemeinen, die sich darin ausdrückt, dass das Allgemeine in den Dingen nur an sich existiert, aber noch nicht für sich – d.h. in der Gestalt des Selbstbewusstseins – ins Dasein getreten ist. Denn insofern ein jedes Ding aus Hegels Sicht eine Verkörperung des universellen Geistes ist, ist es in seiner Einzelheit der ihm immanenten Allgemeinheit zunächst bloß entgegengesetzt. Dies gilt im Besonderen für die im herkömmlichen Verständnis „materielle Wirklichkeit“, die Hegel als äußerte Stufe der Selbstentfremdung des Geistes interpretiert. Wenn aber die Dialektik nun ein Naturgesetz ist, – wie Marx und Engels wähten –, dann kann man nun auf den „Weltgeist“ in Hegels Philosophie eigentlich verzichten. Denn die gesamte Entwicklung in Natur und Geschichte läuft ja auch ohne ihn ab. Der Geist ist so gesehen eine nicht sonderlich wesentliche Funktion der Materie, und er tritt erst mit dem Menschen, d.h. am Ende der Naturgeschichte als solcher in Erscheinung. Das ist der Standpunkt der

⁶⁶ Vgl. zur Bewegung der Sache selbst“ RÜDIGER BUBER: *Die Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980.

Junghegelianer, insbesondere des sogenannten historischen Materialismus. Der Geist spiegelt hier nur die objektiven Verhältnisse einer vom Geist unabhängig existierenden und dialektisch verfassten Realität mehr oder weniger adäquat wieder.

Der Standpunkt der Spiritualisten ist demgegenüber genau umgekehrt: Die Dialektik ist ein Denkgesetz. Das Selbstbewusstsein bzw. der Geist spiegelt daher nicht irgendwelche irgendwo „draußen“ in Natur und Gesellschaft gegebenen objektiven Verhältnisse wieder. Sondern der Geist treibt diese Verhältnisse in Natur und Geschichte überhaupt erst hervor. Und wenn dies der Fall ist, dann muss folglich alle Entwicklung als Entwicklung des Denkens d.h. als Entwicklung und Entfaltung einer Wahrheit gedacht werden. Dieser Standpunkt – der wie bemerkt Hegels eigener ist – bringt aber ein großes Problem mit sich. Denn Wahrheit kann streng genommen nur dort vorliegen, wo auch schon ein Geist vorhanden ist, der diese Wahrheit als Wahrheit versteht – d.h. ein Geist, der sich wirklich selbst transparent ist und nicht nur an sich, sondern auch für sich existiert. Der Geist kann daher in Hegels System nicht so gedacht werden, als ob er sich in der Natur erst entwickeln würde. Er ist vielmehr – wie Hegel selbst betont – immer schon vorausgesetzt: Der Geist „ist ebenso vor wie nach der Natur“, als „Zweck der Natur ist er eben darum vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen, jedoch nicht empirisch, sondern so, dass er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist.“⁶⁷

Wie aber kann der Geist als Voraussetzung der Evolution gedacht werden bzw. sogar sich eine Natur voraussetzen, wenn er auf menschliche Subjekt als seine Vermittler angewiesen ist? In der Tat scheint Hegel dieses Problem dadurch zu lösen, dass er zwar keinen kruden Kreationismus vertritt, er aber dennoch Evolution letztendlich bestreitet. Evolution sei als eine „nebulöse Vorstellung“⁶⁸ zu betrachten, denn Entwicklung komme als Metamorphose allein dem Begriff zu. Wie und warum sich diese Metamorphose des Begriffs ohne vernunftbegabte Subjektivität vollziehen soll (da diese aus derselben ja erst hervorgehen), kann aber Hegel nicht plausibel machen. Hegel verwickelt sich hier in den harten Widerspruch, dass er der Natur Subjektivität bzw. Geistigkeit sowohl zu - als auch absprechen zu muss.⁶⁹ Einfacher gesagt müsste der Mensch eigentlich immer schon dagewesen sein, damit die Vernunft wirklich ist. Angesichts dieses

⁶⁷ 9, 538 ff.

⁶⁸ 9, 31.

⁶⁹ Vgl. ROHMER: *Die Idee des Lebens*, 316; SELL: *Der lebendige Begriff*, 236. Überhaupt ist die zentrale Frage, wie die Weltentstehung (d.h. aus Hegels Sicht die Entäußerung der Idee in und als die Natur) zu denken ist, wie Vittorio Hösle und Dietmar Wandschneider betonen „bei Hegel selbst mit geradezu lakonischer Knappheit abgehandelt und auch in der Hegelauslegung kaum thematisiert und interpretiert worden ist.“ VITTORIO HÖSLE; DIETER WANDSCHNEIDER: „Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel“, in: *Hegel Studien* 18 (1983), 173–199, hier: 175.

Widerspruches wäre es daher wohl nur naheliegend, wieder einen materialistischen Standpunkt zu ergreifen, demzufolge die Außenwelt auch unabhängig von einem erkennenden Subjekt existiert.

3. Information: Der Urstoff des Universums?

Tatsächlich kommen nun aber gerade aus der Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts und hier insbesondere ausgerechnet aus der Physik starke Argumente gegen einen naiven erkenntnistheoretischen Realismus und für eine konstitutive Funktion des Erkennens im Prozess der Wirklichkeit. Wie nämlich der renommierte Wiener Physiker Anton Zeilinger (u.a.) als einer der führenden Quantenphysiker der Welt in paradigmatischer Form herausgestellt hat, lassen sich die experimentellen Ergebnisse der modernen Quantenphysik geradezu als Widerlegung des historischen Materialismus und des mit ihm verknüpften erkenntnistheoretischen Realismus begreifen. Für Marx und Engels war die Materie eine außerhalb des Bewusstseins existierende Realität. Die heutige Quantenphysik legt indes genau den gegenteiligen Gedanken nahe: nämlich, dass es außerhalb des Bewusstseinsraums einfach gar keine materielle Wirklichkeit gibt. Der Materiebegriff – ohnehin in der modernen Physik gegenüber dem Begriff der Energie in den Hintergrund – erweist sich im 21. Jahrhundert möglicherweise als überflüssig. Denn Energie tritt aus Sicht der heutigen Physik nun in zwei grundlegenden Form auf: als Welle und als Teilchen. Dabei entspricht das Teilchen dem, was man früher als Materie bezeichnet hat. Aber Teilchencharakter nimmt die Welle aus quantentheoretischer Sicht in unlösbar Zusammenhang mit „Beobachtungsakten“ durch menschliche Subjekte an. Daher geht man heute davon aus, dass die Welle nur eine mögliche Wirklichkeit darstellt (eine „Wahrscheinlichkeitswelle“ im Sinne der Terminologie der Kopenhagener Deutung), und im Falle der exakten Messung – wie z.B. im berühmten Doppelspaltexperiment – erfolgt ein Umschlag von Potentialität zu Aktualität: der sogenannte Kollaps der Wellenfunktion. Strenggenommen kann man über die Wirklichkeit im unbeobachteten Zustand gar keine Aussagen machen – man kann noch nicht einmal wissen, ob eine unbeobachtete „Welt“ überhaupt existiert. Anton Zeilinger – seit 2013 Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften – macht daher den ebenso programmatischen wie provokativen Vorschlag, das überkommene Konzept der „Materie“ im 21. Jahrhundert durch das Konzept

„Information“ schlechterdings zu ersetzen und die „Welt als Information“⁷⁰ aufzufassen. Information ist demnach als der „Urstoff des Universums“ zu begreifen. Wie Zeilinger selbst betont, kann der Begriff der Information „offenbar nicht unabhängig von dem gedacht werden, dessen Information sie ist“. Daraus folgt aus Zeilingers Sicht, dass „die Physik im Descartesschen Sinne nicht alleine die Welt »da draußen« beschreibt“, sondern eine „subjektive Komponente“ besitzt.⁷¹ Diese subjektive Komponente besteht eben darin, dass erkennbare objektive Realität immer nur in Beziehung auf ein erkennendes Subjekt existiert. Das heißt allerdings aus Zeilingers Sicht nicht schon, dass die Welt darin aufgeht, eine intellektuelle Konstruktion des Menschen zu sein. Die Welt ist aus seiner Sicht dadurch definiert, was über sie sinnvoll ausgesagt werden kann; ob aber diese Definition allein vom Menschen abhängt, das ist aus Zeilingers Sicht fraglich. Mit Sicherheit kann man aber aus Zeilingers Sicht davon ausgehen, dass die Erkenntnisgegenstände, die in ihrer Gesamtheit unsere Welt konstituieren, nicht unabhängig von einem erkennenden Subjekt existierten. Da die experimentellen Ergebnisse der Quantenphysik ferner intersubjektiv gültig und mitteilbar sind, kann der Erkenntnisakt des Weiteren nicht als solipsistischer Akt aufgefasst werden.

Philosophisch betrachtet müssen ihn ihm daher entweder universelle Formen wirksam sein (als Kategorien im Kantischen Sinne) oder der Akt als solcher muss selbst die Form der Universalität haben. Noch grundlegender als die Frage nach dem Ursprung der intersubjektiven Dimension des Erkenntnisaktes ist allerdings die, was überhaupt unter einem „erkennenden Subjekt“ zu verstehen ist. Welchem Typus von Subjekt können Beobachterqualitäten zugesprochen werden? Besitzen schon Bäume, Pflanzen, Tiere oder sogar Elementarteilchen Beobachterqualitäten und können durch ihre Akte einer Verobjektivierung, d.h. einen Übergang von Potentialität zu Aktualität – von Welle zu Teilchen – bewirken? Aus Hegels Perspektive ist die Frage wohl nur so zu beantworten: Allein der Mensch als vernunftbegabtes Wesen verfügt als Träger eines Geistes, der ihn in seiner Endlichkeit unendlich transzendiert, über die Fähigkeit, die Wirklichkeit zu verobjektivieren und damit einer Selbst- und Letztbegründung zuzuführen. Ein schlechterdings menschenunabhängiges Sein der Natur gibt es daher aus Hegels Sicht nicht. Denn nur im Selbstbewusstsein – oder besser – nur als Selbstbewusstsein, ist aus Hegels Sicht die Ursache sich als Ursache gegeben. Damit tritt aber wiederum das Problem der Evolution auf den Plan, dass auch schon von Quantenphysikern wie etwa insbesondere von John Archibald Wheeler in diesem

⁷⁰ ANTON ZEILINGER: *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*, München 2005, 207.

⁷¹ DERS.: „Information ist der Urstoff des Universums“, online unter: <http://sciencev2.orf.at/stories/1725331/index.html> (Abgerufen am: 11.06.2017)

Kontext problematisiert wurde. Wie ist es möglich, dass der Mensch dem Ganzen der Evolution fassbare Realität verleiht, wenn er erst am Ende einer langen Kette evolutionärer Prozesse auftritt – Prozesse, die für ihn als Naturwesen d.h. aus anthropologischer Hinsicht offenbar konstitutiv sind?

3.1 Whiteheads Panpsychismus

Einen möglichen Ausweg aus der Erklärungsnot präsentiert Whiteheads Prozessphilosophie, bei dem es sich um eines der letzten großen panpsychistischen Gedankengebäude⁷² des abendländischen Denkens handelt. Whiteheads Denken lässt sich dabei als in noch stärkerem Maße als dasjenige Hegels als Fortführung des Programmes der Leibnizschen Philosophie und hier insbesondere der Monodologie denken. Wie schon Leibniz geht Whitehead davon aus, dass dieses Universums atomistisch und pluralistisch strukturiert ist; und dass ferner allem Existierenden der Charakter der Lebendigkeit – wenn auch in einem noch so rudimentären Maße – zugesprochen werden muss. Daher besitzt aus Whiteheads Sicht alles Seiende den Seinssinn der Subjektivität und jedes Subjekt ist mit einer – sei es auch noch so geringen – Erkenntnisfähigkeit ausgestattet. Daher kann aus Whiteheads Sicht auch prinzipiell alles Existierende im Erkennen seiner Umwelt (Whitehead spricht hier von Erfassungen „prehensions“) einen Übergang von Potenzialität zur Aktualität bewirken – wie er sich paradigmatisch im Kollaps der Wellenfunktion darstellt. Whitehead erweitert dabei ausdrücklich seinen Erkenntnisbegriff dahingehend, dass „Wissen-von-sich“ – verstanden als Gewahrwerden der eigenen Selbstidentität – nicht erst im Selbstbewusstsein gegeben ist, sondern schon in basaleren Formen empfindender Selbsterfahrung und Selbsterfassung (*self-enjoyment*). Die Spontaneität des Begriffsvermögens – die Kant gegen Hume als entscheidendes Charakteristikum des Bewusstseins im Sinne der synthetischen Einheit der Apperzeption ins Feld führte – hat aus Whiteheads Sicht daher nicht – wie bei Kant und Hegel – im „Ich denke“, sondern in der Spontaneität des Lebendigen, d.h. in der schöpferischen Kraft des Lebensprozesses, ihre reale Grundlage.⁷³ Whitehead stellt damit in Frage, was Hegel immer schon voraussetzt, nämlich dass nicht auch schon einfachere Formen der Erkenntnis in Empfindungen und Gefühlen zu wirklicher Selbsterkenntnis führen können. Hegel würdigt zwar Empfindungen und Gefühle sowie insbesondere das

⁷² Vgl. REINER WIEHL: „Whiteheads Kant-Kritik und Kants Kritik am Panpsychismus“, in: ders. *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt 1996, 333–375.

⁷³ Zur Struktur der Erkenntnis bei Whitehead vgl. STASCHA ROHMER: „Selbsterkenntnis und Symbol. Zu Alfred North Whiteheads konstruktivismus-kritischer Deutung des Symbolischen“, in: *Philosophisches Jahrbuch II* (2017), 171–180.

kontinuierliche Selbstgefühl des Lebendigen als erste Formen der Selbststoffbarung des absoluten Geistes. Trotzdem sind Gefühle aus seiner Sicht mit einem spezifischen Mangel behaftet. Es ist dies ein Mangel an reiner Selbsttransparenz; jener reinen Selbsttransparenz, die aus Hegels Sicht das reine Selbstbewusstsein charakterisiert. Dieser Mangel an Selbsttransparenz, der aus Hegels Sicht allen Empfindungen und Gefühlen anhaftet, leitet sich seiner Meinung nach daraus ab, dass diese nicht dazu in der Lage sind, sich völlig von ihrer somatischen Grundlage zu lösen. Diese Bindung an eine unmittelbare, körperliche bzw. somatische Wirklichkeit muss aber aus Hegels Sicht vollkommen aufgehoben werden, damit der Geist als "existierender Begriff" zu sich und damit eine Vereinigung von Mensch und Mensch im Medium des Geistes zustande kommen kann.⁷⁴ Der Mensch muss sich daher in einem anderen Menschen als Anderer dieses Anderen objektiv gewahr werden, um dann dieses, sein Anderssein im Prozess des gegenseitigen Sich-Anerkennens aufzuheben. Die Aufhebung des Anderseins ist aus Hegels Sicht dabei zugleich die Aufhebung, die Erhebung des Einzelnen in das Allgemeine, in dem seine endliche Existenz zugleich aufbewahrt ist. Das Einzelne, Endliche gleichsam für sich und gleichsam isoliert betrachtet, ist aus Hegels Sicht noch nicht einmal ein in Wahrheit Seiendes. Einzelwesen sind vielmehr aus Hegels Sicht – wie schon bemerkt – existierende Begriffe. Insofern Einzelwesen einer Selbstunterscheidung des Einzelnen und des Allgemeinen entspringen, und auch an sich selbst in Subjektivität und Objektivität geurteilt sind, ist aus Hegels Sicht die Selbstunterscheidung des Allgemeinen (des „Weltgeistes“) mit der Selbstunterscheidung des Einzelnen in Subjektivität und Objektivität identisch. Hieraus leitet sich Hegels Gedanke einer List der Vernunft ab, demzufolge Individuen, darin, dass sie vermeintlich ihre eigenen Entscheidungen treffen und Zielsetzungen beurteilen, in Wahrheit den Willen des Weltgeistes ausführen; und ebenso auch der Gedanke, in dem Hegels Rechtsphilosophie kulminiert, nämlich dass die Geschichte als Ganzes ein vernunftgeleitetes „Weltgericht“ darstellt.

Auch aus Whitehead Sicht entspringen Einzelwesen einer Selbstunterscheidung des Allgemeinen; ebenso geht Whitehead davon aus, dass jedes Einzelwesen in Subjektivität und Objektivität „geurteilt“ – alles ein Urteil – ist. Aber die Selbstunterscheidung des Einzelnen in Subjektivität und Objektivität im Urteil (*judgement*) ist nicht identisch mit der Selbstunterscheidung des Allgemeinen – mit der List des Weltgeistes oder Gottes Urteil über die Welt. Hieraus resultiert, dass Einzelwesen aus Whiteheads Sicht etwas unabdingbar Partikuläres sind und sich

⁷⁴ Aus dieser Überzeugung leitet sich der Tatbestand ab, dass die "Anthropologie" nur den ersten Teil der "Philosophie des Geistes" Hegels darstellt. Sie Anthropologie hat aus Hegels Sicht den Bereich des unbewussten Seelenseelenlebens, dass Hegel auch mit dem Begriff des "Schlafs der Vernunft" charakterisiert, zum alleinigen Gegenstand. Der zum Selbstbewusstsein erwachte Mensch ist auch Hegels Sicht kein Gegenstand der Anthropologie mehr, dass er seiner natürlichen Existenz aufgehoben hat.

in dieser ihrer Partikularität auch nicht „aufheben“ und als existierende Begriffe interpretieren ließen. Hegel wollte die Begriffe ins Fließen bringen, und zwar in einer Weise, dass die Dynamik des Lebensprozesses mit der logischen Entwicklung, die dem Begriff zu eigen ist, schlechterdings identisch ist. Daher zögert Hegel auch nicht, von einem „logischen Leben“⁷⁵ zu sprechen. Das „logische Leben“, das seinerseits rationale Grundlage des Universums ist, ist aber nicht das Leben der Natur, sondern das Leben des Geistes, der das natürliche Leben (d.h. das „unmittelbare Dasein bzw. Leben“) als aufgehoben in sich enthält.

Whitehead hat hingegen, wie Reiner Wiehl betont, die „Prioritäten im Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit in gewisser Weise umgekehrt“: „Die Wirklichkeit des Lebens und der einzelnen Lebensprozesse ist hier ursprünglicher als die Wahrheit der Erkenntnis und als der Prozess ihres Wahrheitsbeweises“. Die Stufen des Lebens sind hier nicht

„Stufen der Wahrheit, nicht einzelne Schritte auf dem Wege ihres Beweises, sondern Entwicklungsstufen des Lebendigen selbst, welches der Wahrheit und dem Irrtum ihre jeweilige Lebensfunktion zumisst“.⁷⁶

Trotzdem teilt Whitehead mit Hegel den Gedanken, dass das Universum als Einheit betrachtet, notwendig teleologisch strukturiert ist. Ebenso wie Hegel nimmt er ferner an, dass diese teleologische Struktur sich konkret darin ausdrückt, dass das Universums einerseits sich selbst voraussetzt und andererseits im Einholen des Vorausgesetzten immer erst wird, was es ist. Aber dieser Prozess der Vermittlung lässt sich aus Whiteheads Sicht nur als vitaler Prozess, als Lebensprozess beschreiben. Die Grundbausteine von Whiteheads Kosmologie, die Lebewesen, d.h. Organismen, die diese Vermittlung leisten, stellen sogenannte aktuelle Entitäten (*actual entities*) dar. Der Begriff der *actual entity* lässt sich dabei als schöpferische Weiterentwicklung des Leibnizschen Begriffes der Monade verstehen, so dass man – wie Hans Poser betont – Whiteheads Hauptwerk „Process and Reality“ auch als eine „neue Monadologie“⁷⁷ lesen kann. Ebenso wie Leibniz und Hegel vertritt Whitehead dabei eine holistische Konzeption des Universums, der zufolge aktuelle Entitäten Konkretionen im Sinne von Synthesen des relationalen Ganzen des Universums sind, dass ihre Möglichkeitsbedingung darstellt. Allerdings konzipiert Leibniz seine Monaden als unvergängliche Substanzen, während Whiteheads aktuelle Entitäten über ein schöpferisches Werdesein verfügen: Whitehead vertritt damit eine dynamische Auffassung des Universums, der zufolge aktuelle Entitäten als Einzelereignisse zu denken sind. Als solche Prozesseinheiten

⁷⁵ LII, 470; 472.

⁷⁶ REINER WIEHL: „Whiteheads Kosmologie der Gefühle zwischen Ontologie und Anthropologie“, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986, 166ff.

⁷⁷ POSER: *Whiteheads Kosmologie als revidierbare Metaphysik*, 112.

besitzen sie zugleich eine strukturelle Doppelung, die sich konkret darin ausdrückt, dass alle aktualen Entitäten als Subjekte zu denken sind, die mit Erkenntnisvermögen ausgestattet sind. Whitehead spricht so jeder aktualen Entität nicht nur einen physischen, sondern auch einen psychischen Pol zu (auch wenn er selbst betont, dass im Falle der im herkömmlichen Sinne anorganischen Materie der „psychische Pol nur unentwickelt im Sinne eines Potentials vorläge). Dabei ist der physische Pol als der reale Grund (im Sinne Hegels) nichts anderes, als das je perspektivisch gegebene vergangene Universum, das jeder aktualen Entität als Potenzial für ihre Selbstwerdung zur Verfügung steht. Der psychische Pol hingegen charakterisiert die aktuelle Entität insofern als Subjekt (*subject*), als dass Whitehead den aktualen Entitäten die Fähigkeit zuspricht, das gegebene Universum so zu reflektieren und zu transformieren, dass sie sich darin selbst bestimmen kann (der ideelle Grund). Ist ihr Konkretionsprozess abgeschlossen, dann ist sie mit Whiteheads Worten ein sogenanntes „superject“ und steht als solches dann wieder als Potenzial für die Verwirklichung nachfolgender aktueller Entitäten zur Verfügung. Komplexe Organismen oder insbesondere die menschliche Person müssen immer schon als einander immanente Abfolge von Ereignissen – als Nexus von Ereignissen – gedacht werden.⁷⁸ In dieser Abfolge der Ereignisse sind in dem je gegenwärtigen Ereignis die bereits vergangenen Ereignisse aufgehoben. Jedes Ereignis hat damit seine eigene Geschichte und Vergangenheit, und vergeht es selbst, dann ist sein Sein aus Whiteheads Sicht nicht schlechterdings verloren, sondern besitzt insofern „objektive Unsterblichkeit“, insofern jede vergangene aktuelle Entität in ihrem Wirken bzw. Handlungen einen Beitrag zum Gewordensein der gegenwärtigen Welt liefert.

3.2 Whiteheads werdender Gott

Diese Immanenz und objektive Unsterblichkeit des Vergangenen in Gegenwart und Zukunft leitet sich aus Whiteheads Sicht aus der zeitlosen Einheit des Universums ab, die Whitehead mit Gott identifiziert. Ebenso wie die aktualen Entitäten hat auch aus Whiteheads Sicht Gott einen physischen und psychischen Pol. Der physische Pol Gottes, den Whitehead Folgenatur Gottes nennt (*consequent nature*) ist nichts anderes als die fortfahrende Verobjektivierung der zeitlichen Welt in Gott: „Die Folgenatur ist die fließende Welt, die durch ihre objektive

⁷⁸ Zum Verhältnis von *subject-superject* vgl. MARIA-SIBYLLA LOTTER: „Zur Dialektik von Privatheit und Öffentlichkeit. Subject-Superject“, in: H. Holzhey/R. Wiehl/A. Rust (Hg.): *Natur, Subjektivität, Gott. Beiträge zur Philosophie A. N. Whiteheads*, Frankfurt 1990, 169–197.

Unsterblichkeit in Gott »immerwährend« wird.⁷⁹ Daraus folgt, dass im Werden der Welt Gott selbst mit seiner Welt unendlich wird, was er ist. Der physische Pol Gottes ist damit dem Übergang von Subjektivität zur Objektivität, vom *subject* zum *superject* zugeordnet. Umgekehrt verhält es sich mit dem psychischen Pol Gottes, den Whitehead als Urnatur Gottes (*primordial nature*) bezeichnet: Dieser ist als ein Element innerhalb des Selbstgefühls bzw. der Selbsterkenntnis aller aktuellen Entitäten wirksam. Gottes Urnatur ist rein begrifflich, sie ist der Ort aller zeitlosen Ideen, die Whitehead aristotelisch als abstrakte Potentiale und Formprinzipien auffasst. Sie ist auf diese Weise Grundlage aller begrifflichen Geistestätigkeit. Ausgehend von dieser These fasst Whitehead Gott als „das Prinzip der Konkretion“ auf, weil er aus seiner Sicht das wirkliche Einzelwesen ist, von dem jede zeitliche Konkretisierung das anfängliche Ziel erhält, mit dem ihre Selbstverursachung einsetzt. Gott ist daher, wie Hampe betont, bei Whitehead als „ein Gegenüber für die reflexiven Einzelnen“⁸⁰ gedacht. In der Tat sagt Whitehead: „Gott ist der Spiegel, der jedem Geschöpf seine eigene Größe enthüllt.“⁸¹ Konkret bedeutet dies, dass Gott in einer „hybriden Fühlung“, die aus Whiteheads Sicht ein Erfahrungstatbestand in der Selbstkonstitution der aktuellen Entitäten darstellt, es prinzipiell allen aktuellen Entitäten ermöglicht, zu „erspüren“, welche Form der Selbstverwirklichung für sie den größtmöglichen Erfahrungsreichtum und die größtmögliche Intensität an Lebensgefühl verspricht. In diesem Sinne ist Gott in der Schöpfung nicht als Herrscher der Welt, sondern als ihr Lenker, indem er als „Anreiz für das Empfinden“ (*lure for feeling*) wirksam ist. Auf der Ebene des bewussten Erlebens (d.h. im Falle des Menschen) steigert sich dieser „Anreiz“ hin zu einem Empfinden von Bedeutsamkeit (*importance*), dass in einem Empfinden für das Heilige kulminieren und seinerseits und Gegenstand der Reflexion und des Nachdenkens werden kann. Aus Whiteheads Sicht spricht dabei in erster Linie die geordnete Struktur der Welt, die Wissenschaft als erfolgversprechendes Programm möglich macht, für die Existenz Gottes. Whitehead denkt allerdings bei geordneten Strukturen nicht in erster Linie z.B. an die ungeheure Komplexität des Lebens, die ein zufälliges Entstehen organisierter Wesenheiten fast ausschließt, sondern eher an das harmonische Aufeinander-Abgestimmt-Sein aller Wirklichkeiten, dass sich aus seiner Sicht in der Erfahrung der Schönheit manifestiert: „Die Ordnung der Welt ist kein Zufall.“⁸² „Die wirkliche Welt ist Resultat der ästhetischen Ordnung, und die ästhetische Ordnung ist von

⁷⁹ PR 347/620.

⁸⁰ MICHAEL HAMPE: *Alfred North Whitehead*, München 1998, 126.

⁸¹ RM 139/115.

⁸² RM 105/90.

der Immanenz Gottes abgeleitet.⁸³ Gott ist in diesem Sinne aus der Sicht Whiteheads der „Dichter der Welt“.⁸⁴

4. Ausblick

Konkret äußert sich das Wirken Gottes im individuellen Dasein aus Whiteheads Sicht in dem Impuls, individuelles Leben mit einem objektiven Anspruch zu versöhnen. „Religion“, so Whitehead, „ist Welt-Loyalität“. Als Weltloyalität geht es in ihr um Formprinzipien, die gleichermaßen „individuell und allgemein“⁸⁵ sind. Insofern es in der Wissenschaft ebenfalls darum geht, allgemeingültige Prinzipien zu formulieren, stehen sich aus seiner Sicht Rationalität und Religion keinesfalls feindlich gegenüber. Im Gegenteil begreift Whitehead die Geschichte des religiösen Bewusstseins als prinzipiell unabgeschlossenen Prozess der schrittweisen Rationalisierung, der in einer spezifischen Dialektik von Individualität und Universalität geprägt ist. Wie Melanie Sehgal aus kulturwissenschaftlicher Perspektive herausstellt, sind aus Whiteheads Sicht Religionen daher essentielle Faktoren in der Herausbildung der Universalität jener Denkhaltungen, welche das zivilisatorische Zusammenleben und die kulturelle Existenz des Menschen prägen. Indem das religiöse Empfinden aber zugleich der neuzeitlichen Dichotomie von Tatsachen und Werten opponiert, vermag es zugleich einen Beitrag zur Kritik der Abstraktionen der neuzeitlichen Wissenschaft zu leisten.⁸⁶ Auch Hegel hat bekanntlich der Philosophie in eben diesem Sinne eine kritische Funktion zugesprochen. Allerdings hat er dabei in seinem Denken Intuitionen erheblich weniger erkenntnistiftenden Raum eingeräumt, als Whitehead.⁸⁷ Für Hegel ist das innere Wesen der Wirklichkeit von rationaler Notwendigkeit geprägt. Rationale Notwendigkeit kann aber nur auf der Ebene des reinen Denkens transparent gemacht werden. Daher sind aus seiner Sicht Kunst und Religion noch unvollkommene Erscheinungsweisen des absoluten Geistes, deren Inhalt erst in der

⁸³ RM 91 f.;80.

⁸⁴ Zu Whiteheads Deutung Gottes als Dichter der Welt vgl. ROLAND FABER: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003.

⁸⁵ RM 48/48.

⁸⁶ MELANIE SEHGAL: „Zur Bedeutsamkeit religiöser Erfahrung. Whiteheads zivilisations-theoretische Perspektive auf Religion“, in: D. Sölch (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie*, Freiburg/Münster 2014, 185–216.

⁸⁷ Zur Rolle der Intuition bei Whitehead vgl. ALIJOSCHA BERVE: *Spekulative Vernunft, symbolische Wahrnehmung, intuitive Urteile. Höhere Formen der Erfahrung bei A. N. Whitehead*, Freiburg/München 2015.

philosophischen Reflexion und d.h. erst als Wissenschaft seine adäquate Form erlangt.

Es ist hier nicht der Ort, Hegels Konzeption des Universums und die darin enthaltenen theologischen Vorstellungen mit der Whiteheads in Beziehung zu setzen und zu diskutieren. Offensichtlich ist aber, dass Hegel und Whitehead bei dem Versuch, Philosophie und Theologie miteinander im Rahmen eines logisch kohärenten Systems miteinander zu versöhnen, den gleichen Grundfragen verpflichtet sind; und zwar Grundfragen, die schon in Leibnizens Denken im Vordergrund standen und die sich in der Tat philosophiehistorisch bis zu den Anfängen des abendländischen Denkens zurückverfolgen lassen. Diese Grundfragen sind (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) erstens die Frage nach der Endursache, zweitens die Frage nach der Rolle der Teleologie in diesem Universum, drittens die Frage nach der Form der Vermittlung von Einheit und Vielheit, viertens die Frage nach dem Wirklichkeitsstatus abstrakter Formen und fünftens die Frage nach der Rolle des Erkennens im Prozess der Wirklichkeit. Demgegenüber tritt die Theodizee-Problematik – die für Leibniz noch ganz zentral war – bei beiden Denkern eigentümlich in den Hintergrund. Hegels und Whiteheads Denken ist vielmehr in hohem Masse von dem Glauben an eine prinzipiell bruchlose Herrschaft einer das Weltganze gleichsam tragenden Vernunft geprägt. Dieser Glaube ermöglicht es innerhalb ihres Denkens, Philosophie, Theologie und Wissenschaft vorgängig auf einen gemeinsamen „Nenner“ zu bringen; d.h. die bereits zu Anfang erwähnte epistemische Kontinuität zwischen den drei Bereichen zu gewährleisten. Dies hat jedoch zugleich paradoxerweise zur Folge, dass spezifische Dimensionen der religiösen Erfahrung, die gerade im christlich-jüdischen Denken zentral sind, wie z.B. einerseits die Erfahrung des Bösen und die Erfahrung des Zwangs und andererseits die Hoffnung auf Erlösung und damit einhergehend auf einen radikalen Wandel, sich in ihre Systeme nur schwerlich integrieren lassen. In der gegenwärtigen historischen Situation, die von globalen Phänomenen wie Klimawandel, Artensterben, Verseuchung der Ozeane, Flüchtlingskrise, zunehmender Gewalt und einer immer grösser und grotesker werdenden Spaltung der Menschheit in Reiche und Arme geprägt ist, – eine Situation, die in diesem Sinne wohl zumindest als „erlösungsbedürftig“ erscheint – wird man aber gerade von einer Philosophie, die zugleich als Theologie auftritt, erwarten, dass sie zu diesen Problemen irgendwie Stellung bezieht. Phänomene wie die ökologische Katastrophe und die Überformung dieser Welt durch den Kreislauf des Kapitals stellen dabei offenkundig die Richtigkeit der nahezu in alle Welt exportierten westlichen Lebensform grundsätzlich in Frage. Diese aber ist Produkt einer Vernunft, in der Philosophie, Wissenschaft und Technik gleichermaßen wurzeln. Das Vorhaben, Wissenschaft und Theologie einander anzunähern, ist daher unter gegebenen Bedingungen wohl nur als ein ebenso kritisches, wie progressives Programm im Sinne einer Revision der

Grundbegriffe und Grundannahmen des abendländischen Denkens möglich. Sollte im 21. Jahrhundert wirklich der Materiebegriff durch den Begriff der Information ersetzt werden, käme dies einer wissenschaftlichen Revolution auf dem Gebiet der Naturwissenschaften gleich. Zweifelsohne liegen hier auch große Chancen für einen Dialog zwischen Theologie und Wissenschaft auf dem Boden einer integrativen Metaphysik. In solch einem Dialog werden Hegel und Whitehead – trotz ihres unbestreitbaren historischen Abstands – wohl auch in diesem Jahrhundert unverzichtbare Gesprächspartner darstellen.

Verwendete Literatur

I. Primärliteratur/Siglen

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

Die Werke Georg Friedrich Wilhelm Hegels werden nach der von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel editieren Ausgabe Werke in zwanzig Bänden im Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1970, zitiert.

Phd	<i>Phänomenologie des Geistes.</i>
LI	<i>Wissenschaft der Logik, Bd.1.</i>
LII	<i>Wissenschaft der Logik, Bd.2.</i>

Whitehead, Alfred North

Whiteheads Hauptwerk Prozess und Realität ist mit der Sigle PR, sein Werk Religion im Werden mit der Sigle RM.

PR	<i>Process and Reality, An Essay in Cosmology, Corrected Edition, by D. R. Griffin und D. W. Sherburne, New York 1978 (1929).</i>
dt	<i>Prozeß und Realität, Entwurf einer Kosmologie, übers. und mit einem Nachwort versehen von H.G. Holl, Frankfurt am Main 1979.</i>
RM	<i>Religion in the Making, Cambridge 1930 (1926).</i>
dt	<i>Religion im Werden, übers. v. H.G. Holl, Frankfurt am Main 1990.</i>

II. Sekundärliteratur

- ARNDT, Andreas: „Die Selbstbezüglichkeit des Begriffs“, in: A. Arndt/C. Iber/G. Kruck (Hg.): *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, 11–23.
- BERVE, Alijoscha: *Spekulative Vernunft, symbolische Wahrnehmung, intuitive Urteile. Höhere Formen der Erfahrung bei A. N. Whitehead*, Freiburg/München 2015.
- BRANDOM, Robert: *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge 1994.
- BUBER, Rüdiger: *Die Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980.
- EMMET, Dorothy: „On the Idea of Importance“, in: *Philosophy* 80/21 (1946), 234–244.
- EMUNDT, Dina/HORSTMANN, Rolf: *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.
- FABER, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003.
- FULDA, Hans F.: „Das Leben des Geistes“, in: *Hegel Jahrbuch* 2006, 27–35.
- GUZZONI, Ute: *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Freiburg/München 1963.
- HAMPE, Michael: *Alfred North Whitehead*, München 1998.
- HEINRICH, Dieter: „Hegels Grundoperation“, in: U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep (Hg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*. Hamburg 1976, 208–230.
- HORSTMANN, Rolf: *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt 1990.
- HÖSLE, Vittorio/WANDSCHNEIDER, Dieter: „Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel“, in: *Hegel Studien* 18 (1983), 173–199.
- IBER, Christian: „Übergang zum Begriff. Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffes“, in: A. F. Koch/A. Oberauer/K. Utz (Hg.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Paderborn 2003, 49–66.
- KANN, Christoph: „Schemes of Thought in the Making. Epistemic Continuity between Religion, Metaphysics and Science“, in: D. Sölch (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie* (Whitehead Studien 1), Freiburg/Münster 2014, 242–266.
- LEIBNIZ, Gottfried W.: *Monadologie*. Übers. v. Harmut Hecht (Hg.), Stuttgart 1998.
- LOTTER, Maria-Sibylla: „Zur Dialektik von Privatheit und Öffentlichkeit. Subject-Superject“, in: H. Holzhey/R. Wiehl/A. Rust (Hg.): *Natur, Subjektivität, Gott. Beiträge zur Philosophie A. N. Whiteheads*, Frankfurt 1990, 169–197.
- POSER, Hans: „Whiteheads Kosmologie als revidierbare Metaphysik“, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986, 105–125.
- ROHMER, Stascha: *Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität. Reflexion und Transformation in Alfred North Whiteheads Philosophie der Natur*, Freiburg/München 2000.
- ROHMER, Stascha: *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Freiburg/München 2016.

- ROHMER, Stascha: „Selbsterkenntnis und Symbol. Zu Alfred North Whiteheads konstruktivismus-kritischer Deutung des Symbolischen“, in: *Philosophisches Jahrbuch II* (2017), 171–180.
- SANS, Georg: *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlußlehre*, Berlin 2004.
- SCHRAG, Calvin O.: „Zur Struktur der Erfahrung in der Philosophie von Whitehead und James“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969), 479–494.
- SEHGAL, Melanie: „Zur Bedeutsamkeit religiöser Erfahrung. Whiteheads zivilisationstheoretische Perspektive auf Religion“, in: D. Sölch (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie* (Whitehead Studien 1), Freiburg/Münster 2014, 185–216.
- SELL, Annette: *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.F.W. Hegel*, Freiburg/München 2013.
- SÖLCH, Dennis (Hg.): *Erziehung, Politik und Religion. Beiträge zu A.N. Whiteheads Kulturphilosophie* (Whitehead Studien 1), Freiburg/Münster 2014.
- SPINOZA, Baruch de: *Ethik*. Übers. aus dem Lateinischen von Jakob Stern, Berlin 2014.
- THEUNISSEN, Michael: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt 1980.
- WEIZÄCKER, Carl F. v.: *Die Einheit der Natur. Studien*, München 1971.
- WIEHL, Reiner: „Whiteheads Kosmologie der Gefühle zwischen Ontologie und Anthropologie“, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986.
- WIEHL, Reiner: „Whiteheads Kant-Kritik und Kants Kritik am Panpsychismus“, in: ders. *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*. Frankfurt 1996, 333–375.
- ZEILINGER, Anton: „Information ist der Urstoff des Universums“, online unter: <http://sciencev2.orf.at/stories/1725331/index.html> (Abgerufen am: 11.06.2017).
- ZEILINGER, Anton: *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*, München 2005.

Klaus Müller

Idealistisches Apriori Zur Denkform-Frage christlicher Theologie

1. Anbahnung

Joseph Ratzinger hat von Anfang seiner akademischen Biographie bis in sein Pontifikat als Benedikt XVI. unterstellt, dass es, seit das Christentum in den Raum der spätantiken Öffentlichkeit getreten war, so etwas wie eine naturwüchsige Konvergenz zwischen Vernunft und Glaube bzw. Philosophie und Theologie gegeben habe, ein Einander-entgegen-Reifen beider Seiten, das der Theologie dann später wie von selbst einen Platz im Konzert akademischer Disziplinen gesichert habe. Die Tatsache, dass das Phänomen der okzidentalen Universität seine tiefsten Wurzeln in den christlichen Domschulen des Mittelalters hat, scheint ihn darin zu bestätigen. Dennoch waren die Verhältnisse schon am Anfang keineswegs so harmonistisch, wie diese Position unterstellt. Schon damals gab es namentlich durch berühmte Neuplatoniker wie Kelsos, Proklos, Porphyrios und Kaiser Julian eine dezidierte und vor allem philosophisch begründete Christentumskritik. Diese richtete sich neben einer historisch-philologischen Widerlegung von Bibelstellen vor allem gegen den Glaubensbegriff, die Auffassung von Wundern und die moralischen Überzeugungen christlicher Herkunft, ging aber ihrerseits durchaus mit einer philosophischen, bei einigen Autoren auch ins Spekulative, gar Irrationale ausfransenden Theologie einher.¹ In der Gegenwart wiederholt sich diese Konstellation in gewisser Weise: nicht durch den aus angelsächsischem Kontext kommenden *New Atheism* eines Richard Dawkins, Daniel C. Denett oder Christopher Hitchens² (dafür sind diese Wortmeldungen intellektuell einfach zu dünn), wohl aber durch Stimmen wie die eines Kurt Flasch, der nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit christlichen Traditionen und einigen darüber geschriebenen Klassikern im hohen Alter zur völlig polemikfreien Überzeugung kommt, aus rein intellektuellen Gründen nicht

¹ Vgl. dazu ausführlich: WINFRIED SCHRÖDER: *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Stuttgart, Bad Canstatt 2011.

² Vgl. dazu KLAUS MÜLLER: „Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema - und was Theologie daraus lernen kann“, in: M. Striet (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg 2008, 29–56.

mehr Christ sein zu können.³ Und ungleich wirkmächtiger werden solche Einsprüche natürlich literarisch transportiert und sickern sie ins kollektive Bewusstsein ein. Besonders markant geschieht dies etwa durch Maarten t’Harts autobiographischen Roman *Magdalena* über das fanatisch-calvinistische Leben seiner Mutter, in dem er – der erklärte Atheist – Grunddogmen der christlichen Tradition und namentlich das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser des schieren Schwachsinn zu überführen trachtet.⁴ Jede Theologie, die mit einem beruhigten Verweilen im traditionellen Theismus mit seinem personalen Gott, der über Bewusstsein und Freiheit verfügt und handelnd Geschichte macht, sich für solche Herausforderungen gewappnet meint, kann längst einpacken. Sie ist intellektuell einfach nicht mehr satisfaktionsfähig.

Doch wie gesagt: Das ist nichts Neues. Die christliche Theologie musste sich schon in der Frühzeit ihres Auftretens ihren Platz im Ensemble ernstzunehmender Welt- und Selbstbeschreibung des Menschen und damit der Wissenschaften erkämpfen. Und sie tat das dadurch, dass sie für sich in Anspruch nahm, in ihren Diskursen nicht einfach von Ethik, Politik und Poesie zu handeln (das alles auch), sondern Erkenntnis von Welt, Leben und Wirklichkeit im Ganzen zu sein. Kurz: Schon die frühen christlichen Theologen wie ein Justin der Märtyrer, ein Klemens von Alexandrien, ein Origenes, ein Augustinus etc. verstanden sich im Vergleich mit den vorchristlichen Denkern von Anaximander bis Aristoteles und erst recht in der Konkurrenz zu Neuplatonikern wie Plotin als die „besseren“ Philosophen. Sie alle waren überzeugt, in den Streit um die Wahrheit über Welt und Leben etwas einzubringen, was anderen Agenten in diesem Konkurs der Wissensformen nicht zugänglich war. Im Grunde befindet sich die Theologie derzeit in einer ganz ähnlichen Situation, aber sie hat in diesem Kampf um Anerkennung ihrer akademischen Dignität vor einigen Jahren einen notablen Schub erhalten.

2. Die Position des Wissenschaftsrats

Gut zwei Jahre lang – von 2008 bis 2010 – hatte sich eine Arbeitsgruppe des Wissenschaftsrates, des obersten Beratergremiums der Politik in Fragen von Wissenschaft, Lehre und Forschung, mit der Situation der christlichen Theologien und anderer auf Religion bezogener Disziplinen an deutschen Hochschulen befasst. Die Arbeitsgruppe bestand aus der Spitze des Wissenschaftsrates, Vertretern

³ Vgl. KURT FLASCH: *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013.

⁴ Vgl. MAARTEN T’HART: *Magdalena. Eine Familiengeschichte*, München 2015.

einiger Bildungs- und Wissenschaftsministerien aus Bund und Ländern sowie Vertretern diverser Disziplinen, so auch dreier christlicher Theologen und einer Theologin (zwei evangelisch, zwei katholisch).

Ausgangspunkt war die Beobachtung des Wissenschaftsrates gewesen, dass es sich bei den großen christlichen Theologien um Fächer handele, die den Eindruck erweckten, außerordentlich verrechtlicht, vermachtet, unterausgelastet, überausgestattet und forschungsschwach zu sein. Schnell machte darum anfangs das Schlagwort vom „intelligenten Sparen“ die Rede – und dem verband sich auch rasch die Idee, durch etwaige Einsparpotentiale Ressourcen für eine akademische Beheimatung des Islam als einer dritten theologischen Richtung an deutschen Hochschulen zu schaffen, um die dringend nötige professionelle Lehrerbildung für islamischen Religionsunterricht sicher zu stellen, auf den hunderttausende muslimischer Schülerinnen und Schüler an deutschen Schulen rechtlichen Anspruch besitzen.

Vom ersten Teil dieses Ausgangsszenarios – intelligentes Sparen – ist so gut wie nichts geblieben, weil schnell klar wurde, dass die Ausdifferenziertheit der Theologien, die verbürgten Mitspracherechte der jeweiligen Religionsgemeinschaften (Kirchen) und die außerordentlich quantitativ und qualitativ heterogene Landschaft der christlichen Theologien keine linearen Sparmaßnahmen nach dem Rasenmäherprinzip zulassen. Dem verband sich in der Arbeitsgruppe zudem nach wenigen Sitzungen eine hochkarätige Diskussion über den wissenschaftstheoretischen Status der Theologien quer durch alle vertretenen Gruppen der Mitglieder. So kam es, dass sich in den im Januar 2010 nahezu einmütig vom Wissenschaftsrat verabschiedeten Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen⁵ bisher in der deutschen Wissenschafts- und Bildungspolitik nie gehörte Aussagen über die Theologien finden. Allerdings gingen diese Passagen nach Präsentation der Empfehlungen in den Medien angesichts deren nahezu exklusiven Interesses an den Aussagen zum Islam mehr oder weniger unter. Um die einschlägigen Textteile angemessen zu verstehen, bedarf es eines kurzen Blickes auf die Prämissen, von denen die Arbeitsgruppe ausging⁶:

Die noch vor wenigen Jahrzehnten als *Common Sense* geltende These, dass Religionen in der Spätmoderne bedeutungslos würden, hat sich definitiv als falsch herausgestellt. Religionen prägen nach wie vor – und in vielem sichtbarer als noch vor wenigen Jahren – auch moderne Gesellschaften, in großen Teilen

⁵ So der Titel der entsprechenden Publikation des Wissenschaftsrates (Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010).

⁶ Ich resümiere hier Gedanken, die der damalige Vorsitzende des Wissenschaftsrates, Prof. Dr. Peter Strohschneider, mehrfach zu Beginn öffentlicher Kongresse zu den *Empfehlungen* vorgetragen hat.

der Welt ist sogar ein außerordentliches Wachstum religiöser Phänomene, gerade auch der Christentümer, wahrzunehmen, desgleichen aber auch eine Zunahme religiöser Konfliktlagen.

Abgenommen hat demgegenüber die Einheitlichkeit des gesellschaftlichen Erscheinungsbildes von Religion. Unübersehbar ist eine Pluralisierung der Bekenntnisse – Stichwort „Freikirchen“ –, aber auch die in keiner Weise mehr zu übersehende Präsenz fremder Religionen, zumal des Islam, in westlichen, traditionell christlich geprägten Gesellschaften.

Der Rechtsstaat möchte Religiosität fruchtbar machen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt (dahinter steht so etwas wie eine abgeschwächte Form der bekannten „Böckenförde-These“, dass auch moderne, säkular-demokratische Gesellschaften von Voraussetzungen leben, die sie nicht selbst schaffen können). Der Staat muss auf die Pluralisierung von Religion intellektuell und institutionell reagieren.

Daraus folgt zum einen eine Stärkung bekenntnisneutraler Beschäftigung mit Religion etwa durch die Religions- und die Islamwissenschaft, zum anderen aber auch eine forcierte Selbstausslegung der Religionen in Gestalt ihrerseits pluralisierter Theologien. Das entscheidende Anliegen ist dabei nicht einfach ein integrationspolitisches, sondern ein wissenschaftspolitisches im Rahmen des Religionsverfassungsrechts.⁷

Vor diesem Hintergrund wurde die Errichtung islamisch-theologischer Institute bzw. Fakultäten beraten. Es ging darum, Lösungen zu finden, die dem spezifischen, vom christlichen Theologiebegriff abweichenden Selbstverständnis islamischer Gottesgelehrtheit genauso entsprechen, wie sie sich vor einer Art Verkirchlichung des Islam zu hüten haben – und damit aber zugleich die schwierige Frage einer Mitwirkung islamischer Verbände an der Berufung von Hochschullehrern beantworten müssen.

Auf dem Hintergrund dieses Szenarios sind nun im Folgenden Aussagen der Empfehlungen über die christlichen Theologien in Blick zu nehmen. Dass es einer gewissen Justierung und Konzentration im Feld der theologischen Bildungsstätten bedarf, steht für das Papier außer Frage, auch wenn entsprechende Maßnahmen außerordentlich regional bedingt sein können. Das gilt etwa für die Frage der Zahl notwendiger theologischer Vollfakultäten in Bayern, für die Kleinteiligkeit vieler Institute der theologischen Lehrerbildung und für die Rolle der – in ihrer Bedeutung keineswegs verkannten – kirchlichen Hochschulen, denen ebendeshalb empfohlen wird, sich durch Spezialisierung ein

⁷ Die an einigen theologischen Fakultäten eine Zeit lang umlaufende These, man habe die Theologien gleichsam als Integrationslotsen ins Boot geholt, um sie dann – wenn sich das Scheitern der Integrationsprozesse herausgestellt habe – als funktionslos zu denunzieren und aus den Hochschulen zu verbannen, entbehrt jeglicher Grundlage.

Alleinstellungsmerkmal zu schaffen und zudem auch in staatliche Qualitätssicherungsprozesse einzuklinken.

Ungleich bedeutsamer als diese pragmatischen Empfehlungen aber ist die Weise, in der das Papier des Wissenschaftsrates den Ort der Theologien im gegenwärtigen Hochschulsystem beschreibt. Das geschieht in dreifacher Hinsicht:

Aus der Perspektive von Staat und Gesellschaft: Auch im spätmodernen, säkular-demokratischen Rechtsstaat sind Religionen eine wesentliche Quelle normativer Orientierung und tragen Religionsgemeinschaften Wesentliches zu gesellschaftlichen Verständigungsprozessen bei.

„Darum haben Staat und Gesellschaft auch ein Interesse an der Einbindung der Theologien in das staatliche Hochschulsystem. Die Integration der Theologien stellt sicher, dass die Gläubigen ihre faktisch gelebten Bekenntnisse im Bewusstsein artikulieren, von außen auch als historisch kontingent betrachtet werden zu können. Sie konfrontiert die Religionsgemeinschaften mit der Aufgabe, ihren Glauben unter sich wandelnden Wissensbedingungen und -horizonten immer neu auslegen zu müssen [...]. Damit beugen Staat und Gesellschaft auch Tendenzen zur Vereinseitigung und Fundamentalisierung von religiösen Standpunkten vor.“⁸

Aus der Perspektive der Kirchen und Theologien: Natürlich haben die Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen ein Interesse daran, ihre Optionen und damit verbundenen normativen Gehalte in die Prozesse der stark wissenschaftsgeleiteten Selbstverständigung der Gesellschaft einzuspeisen, was ihnen eine ganz erhebliche Übersetzungsleistung abverlangt. Diese können sie nur im engen Austausch mit anderen Kulturwissenschaften erbringen, indem sie deren Methodenentwicklung rezipieren und ihrerseits zu dieser beitragen.

Aus der Perspektive der Universität: Viele Disziplinen universitärer Forschung und Lehre finden sich aus der Dynamik ihrer eigenen Entwicklungsprozesse mit normativen Problemen konfrontiert, für deren konstruktive Bearbeitung gerade in den Theologien elaborierte Reflexionsformen bereitliegen. Zugleich fördern Theologien die kritische Reflexivität wissenschaftlicher Weltansichten, indem sie

„[...] die Grenzen einer rein wissenschaftsförmigen Selbstdeutung des erkennenden Menschen [thematisieren], insbesondere indem sie ein Bewusstsein von der Kontingenz menschlichen Handelns aufrechterhalten und der Frage nach den Bedingungen für ein Gelingen oder Scheitern menschlicher Existenz einen Ort geben.“⁹

Anders gesagt: Theologie fungiert als Katalysator kritischer Reflexivität wissenschaftlicher Welt- und Selbstbeschreibung. Und das steht in einem Papier des

⁸ Wissenschaftsrat: *Empfehlungen*, 58.

⁹ Ebd., 59.

Wissenschaftsrates! Besseres hätte der Theologie nicht passieren können.¹⁰ Daneben nehmen sich Vorschläge zur Theologisierung der Theologie etwa in Gestalt einer Ausgliederung religionswissenschaftlicher oder judaistischer Lehrstühle aus den theologischen Fakultäten als die buchstäblichen Peanuts aus. Beiden Fächern wäre damit aufs Höchste gedient, weil sie dadurch von den nur schwer verständlichen kirchlichen Mitspracherechten befreit würden (katholisch: Nihil obstat). Die Begeisterung für diese Prozesse hält sich aber bei den Betroffenen in durchaus engen Grenzen. Die Angst, dadurch bislang zugängliche „Beritte“, also Adressatenkreise zu verlieren, überwiegt.

3. Theologie versus Religionswissenschaft

Entsprechend der seit Jahren wachsenden öffentlichen Wahrnehmung von Religion, steigt auch das akademische Interesse an ihr. An den theologischen Fakultäten geht dieser Trend weitgehend vorbei. Die Studierendenzahlen im deutschen Sprachraum sinken. Im katholischen Bereich ragen einzelne Fakultäten gegen die Tendenz mit zunehmenden Studienfällen und hoher Auslastung heraus, wenige weitere bewegen sich in einem stabilen Mittelfeld, viele balancieren am Rand ihrer Existenzberechtigung und werden nur durch die konkordatäre Absicherung der Priesterausbildung am Leben erhalten (manchmal bis hinein in die Groteske, dass eine Fakultät pro Studienjahr genau einen Priesteramtskandidaten aufzubieten hat). Schon längst wird laut vernehmlich gefragt, wieso die öffentliche Hand solche Klitschen alimentieren soll und damit ein Orchideenfach hätschelt, während andere Disziplinen aus allen Nähten platzen. So reden keineswegs notorische Kirchenhasser.

Diese ganze Debatte bekommt eine zusätzliche brisante Dimension dadurch, dass gegenläufig zur insgesamt abnehmenden Zahl von Studierenden der Theologie die Religionswissenschaften ganz erheblichen Zulauf zu verzeichnen haben. Entsprechend selbstbewusst treten die Fachvertreterinnen und -vertreter in der Regel auf. Weiten Kreisen unter ihnen gilt als ausgemacht, dass sie unter den Bedingungen der Spätmoderne die legitimen Erben der Theologien seien, diese darum akademisch abzulösen hätten und Letztere streng genommen aus dem wissenschaftlichen Feld auszugliedern seien, weil sie wegen der von ihnen konstitutiv erachteten Bekenntnisdimension nach dem Maßstab zeitgemäßer

¹⁰ Schon kurze Zeit später wäre ein solches Statement einer politiknahen Institution angesichts des auch die deutsche katholische Kirche erfassenden Pädophilie-Skandals nicht mehr möglich gewesen.

Wissenschaftstheorie gar nicht wissenschaftsfähig seien. Der Seriosität halber ist sofort hinzuzufügen, dass gerade prominente Stimmen der gegenwärtigen Religionswissenschaft, wie etwa Carsten Colpe oder Theo Sundermeier, diese These der Objektivitätsunfähigkeit der Theologie vehement zurückweisen und manche ihrer Kollegen, die dieses Klischee hätscheln, ihrerseits einer Art unaufgeklärter Kryptotheologie zeihen.¹¹ Trotzdem sind religionswissenschaftliche Attacken auf die Theologie kein Sonderfall.

Andererseits schreibt sich diese Debatte bruchlos jenem Verhältnismodell von Religionswissenschaft und Theologie ein, das als Pazifizierungsinstrument die Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive einführt. Das mag fürs Allererste eine hilfreiche Intuition sein. Wie wenig sie ausreicht, erhellt daraus, dass zumindest jede systematische Theologie selbstverständlich den Anspruch erheben wird, ihre fraglose Wahrnehmung der Innenperspektive einer Religion kraft ihrer Reflexionsarbeit zugleich mit einer Außenperspektive zu verbinden und für diese auch kompetent zu sein, während die Religionswissenschaft umgekehrt genau darauf achten wird, neben der von ihr konstitutiv beanspruchten Außenperspektivität auf keinen Fall mit einer Innenperspektive in Verbindung gebracht zu werden, jedenfalls mit keiner, die die Wahrheitsfrage tangiert. Diese Asymmetrie markiert ziemlich genau den Kern des Strittigen zwischen Religionswissenschaft und Theologie. Es geht präzise um die Frage, ob der Anspruch der Theologie genuin kognitiv geladen und im öffentlich-wissenschaftlichen Diskurs satisfaktionsfähig ist. Wäre er das nicht, hätte Theologie als Kulturwissenschaft zu gelten und würde als solche mit der Religionswissenschaft koinzidieren, das heißt: Sie würde von dieser beerbt und absorbiert mit allen Konsequenzen. Ist der Anspruch der Theologie dagegen berechtigt, muss er als solcher ausgewiesen werden. Ein Mitglied der erwähnten Arbeitsgruppe des Wissenschaftsrates brachte ebendies bereits bei deren ersten Sitzung auf den Punkt mit der Bemerkung, dass die akademisch-wissenschaftliche Legitimation der Theologie davon abhinge, dass sie Gotteserkenntnis vermittele. Ich stimme dieser These uneingeschränkt zu. Der Ausweis dieser Legitimität entspringt freilich nicht einer Selbstbehauptung der Theologie, sondern einer Prüfung des Erkenntnisanspruchs mit dem Instrumentar autonomer Vernunft. Das heißt: Diese wissenschaftstheoretische Grundfrage ist in der Instanz der Philosophie auszutragen.

Wenn diese Vorgabe bei Vertreterinnen und Vertretern der Theologie Unbehagen auslösen sollte, dann – das sage ich so ungeschminkt –, weil sich die Theologie in dieser Grundfrage ihrer Identität schon des Längeren eine bemerkenswerte Laxheit gestattet. Denn man darf sich erst gar nichts vormachen: Diese Vergewisserung über den Anspruch auf Gotteserkenntnis tangiert zum einen –

¹¹ Vgl. THEO SUNDERMEIER: *Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh 2007, 287–296.

ich sage es sehr vorsichtig – jenen Bereich der Vernunfttätigkeit, der in einer Grenzregie die Reichweite menschlichen Denkens ausmisst und auch noch die strittige Denkform der Gottesbeweise einbezog bzw. einbezieht. Und zum anderen – vielleicht noch prekärer – hängt der Anspruch von Gotteserkenntnis zumindest für die Monotheismen auch an der Wahrheitsfähigkeit religiöser Narrative, also zugespitzt formuliert an der Frage, ob auch Fiktionen wahr sein können – denn dass es sich bei den heiligen Büchern des Judentums, Christentums und Islams über weite Strecken um solche handelt, gehört seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode zu den Standards neuzeitlichen Bewusstseins und einer mit diesem Bewusstsein nicht zerfallenen Theologie. Genau diesen beiden Fragen, einer begründungstheoretischen und einer hermeneutischen also, hätte die systematische Theologie aus ureigenstem Interesse intensiv nachzugehen.¹²

4. Irritationen

Von einem gesellschaftlichen und kulturtheoretischen Konsens freilich ist diese Beschreibung von wissenschaftlicher Beschäftigung mit Religion meilenweit entfernt. Was dabei an systematischer Strittigkeit auftreten kann, greift bisweilen direkt bis in wissenschaftspolitische Anfragen durch, so etwa wenn der Philosoph Christoph Türcke, den ich im Übrigen wegen seiner Verteidigung der Wahrheitsfrage sehr schätze, über die Theologien Folgendes schreibt:

„Wer heute von ‚Gott‘ redet, den monotheistischen meint, so tut, als spräche für seine Existenz ungefähr gleich viel wie dagegen, als sei es wissenschaftlich ebenso seriös, ‚ihn‘ auszulegen wie zu bezweifeln, der setzt sich nicht nur über die Theodizeefrage hinweg, als sei sie für Menschen zwar unlösbar, in Gott aber gelöst; er ignoriert auch jenen mühsamen und grausamen Weg von der ersten Götterdämmerung bis zum Monotheismus, der immerhin an die 90 Prozent bisheriger Religionsgeschichte ausmachen dürfte. Kurzum, er redet fahrlässig daher, und es gibt immer noch ganze Fakultäten, an denen solche Fahrlässigkeit Einstellungsbedingung ist.“¹³

In einem gebe ich Türcke völlig recht: dass es alles andere als selbstverständlich ist, von Gott, zumal vom monotheistisch-personalen Gott so einfach zu sprechen.

¹² Zu einem diesbezüglich möglichen Programm vgl. KLAUS MÜLLER: „Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität“, in: J. Meyer zu Schlochtern/R. A. Siebenrock (Hg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 289–306.

¹³ CHRISTOPH TÜRCKE: „Gott. Inexistent, aber unabweisbar?“, in: *Merkur - Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 53 (1999), 819–827, hier: 825.

Worüber vor diesem Hintergrund heute der Streit geführt werden muss, ist darum schlicht die Frage, ob denn dem Gottesgedanken ein wie auch immer verfasster Geltungs- und Wahrheitsanspruch zuerkannt werden kann und wie denn dieser Gottesgedanke als konsistenter näherhin verfasst sein müsste. Meine These in den nachfolgenden Überlegungen wird sein, dass menschliche Vernunft auf diesen Gedanken – ich betone: Gedanken! – nicht Verzicht tun kann, ohne sich selbst zu unterbieten.

Was diese These an Herausforderungen impliziert, blitzt schlaglichtartig in folgendem Zitat auf:

„Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.“¹⁴

Der das zu Papier brachte und überzeugt war, mit dem, was er schreibe, die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte zu erzählen¹⁵ – Friedrich Nietzsche –, hätte sich wohl kaum träumen lassen, dass sich seine Prognose bereits in weniger als der Hälfte der von ihm erwarteten Zeit erfüllen würde. Doch exakt dies ist der Fall. Bis ins 18. Jahrhundert galt die Annahme der Existenz Gottes philosophisch als weitgehend selbstverständlich (Ausnahmen wurden als Konsequenz eines moralischen Defizits verbucht).¹⁶ Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde die Frage heftig debattiert. Dann setzt der Prozess ein, der gewöhnlich als ein Gottvergessen seitens der Philosophie¹⁷ oder als Verdunstungsprozess beschrieben wird¹⁸ – bis dahin, dass es philosophisch gesehen eigentlich sinnlos sei, nach Gottes Existenz zu fragen.¹⁹ Sehr originell ist das alles nicht. Andere Diagnosen verfügen über ungleich mehr Tiefenschärfe, etwa diejenige Thomas Manns, dass das Schweigen über das Heiligste einer ‚Gottesscham‘ über den Missbrauch des Wortes Gott entspringe. Oder die noch schärfere von Martin

¹⁴ FRIEDRICH NIETZSCHE: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“, in: G. Colli/M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (5), München/Berlin/New York ³1999, 9–243, hier: 73.

¹⁵ Vgl. DERS.: „Nachgelassene Fragmente 1887–1889. Nr. 411“, in: G. Colli/M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (13). München/Berlin/New York ³1999, 189.

¹⁶ Vgl. dazu STEPHAN GRÄTZEL; ARMIN KREINER: *Religionsphilosophie*, Stuttgart/Weimar 1999, 118–119.

¹⁷ Vgl. etwa HANS M. BAUMGARTNER, HANS WALDENFELS (Hg.): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, München ⁹1999, 84f.

¹⁸ Vgl. etwa ANTON W. J. HOUTEPEN: *Gott. Eine offene Frage*, Gütersloh 1999, 7–21; 45–68

¹⁹ Vgl. etwa HANNES CORNELISSEN: *Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens?* Freiburg, Basel, Wien ²1999, 56. – Die These nimmt im Übrigen keine Rücksicht auf seit Jahren international geführte Diskussionen. Vgl. dazu PHILIP L. QUINN; CHARLES TALIAFERRO (Hg.): *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997. CHRISTOPH JÄGER (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998. CHRISTOF GESTRICH (Hg.): *Gott der Philosophen. Gott der Theologen*, Berlin 1999. KURT WOLF: *Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt*, München 1999.

Buber, dass der Name „Gott“ als das beladenste und besudeltste aller Menschenworte nicht einmal durch sein Beschweigen erlöst werden könne, nur vom Boden aufgehoben und aufgerichtet „über einer Stunde großer Sorge“²⁰. Oder aber – in die systematische Herzmitte aller Gottrede weisend – die These, dass unter neuzeitlichen Bedingungen die Geschichte religiöser Verkündigung und damit die Rede von einer transzendenten Wirklichkeit identisch sei mit der Geschichte ihrer Metaphorisierung und die Versuche von deren Zurücknahme den Namen „Fundamentalismus“ trügen.²¹ Doch so einfach verhält es sich nicht. Christliche Theologie hat sich – wie bereits erwähnt – von Anfang an als Erkenntnis verstanden und darum für ihre Aussagen einen Wahrheitsanspruch erhoben, den sie den Kriterien ‚Erster Philosophie‘, d.h. einem Fragen nach unbedingt Gültigem unterstellte.²² Wie das unter den zeitgenössischen Bedingungen und gegen den die Möglichkeit solcher Gedanken ausschließenden Mainstream geschehen kann, wird zu prüfen sein.

„Ein heute gängiger Vorbehalt gegen den Rekurs auf letzte Überzeugungen besteht in dem Gedanken, daß derlei Überzeugungen [...] in der Vergangenheit verantwortlich für jenes bornierte Verhalten gewesen seien, das man Bigotterie nennt. Aber schon ein geringes bißchen Erfahrungswissen kann diese Ansicht auflösen. In praxi nämlich sind am bigottesten diejenigen, die überhaupt keine Überzeugung besitzen“²³

schrieb Gilbert Keith Chesterton in seiner Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter. Aber wie kommt man zu solchen Überzeugungen?

Grob gesprochen seit Gotthold Ephraim Lessing ist klar, dass die wissenschaftliche Erforschung der Bibel, die Exegese, das, was die Kirchen – die katholische und die protestantischen – aus der Heiligen Schrift ableiten, nicht nur nicht zu decken vermag, sondern in eine fundamentale Glaubwürdigkeitskrise führt. Das mündete damals – Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts und dann über

²⁰ MARTIN BUBER: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953, 13–15.

²¹ Vgl. RUDOLF BURGER: „Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilreligion“, in: K. H. Bohrer/K. Scheel (Hg.): *Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 1999, 922–935, hier: 922–935 Vgl. dazu auch HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000, 7–11.

²² Vgl. dazu LUDGER HONNEFELDER: „Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen“, in: H. M. Baumgartner/H. Waldenfels (Hg.): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. Freiburg, München 1999, 47–64, hier: Bes. 57–62; JOSEPH RATZINGER: „Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 57 (08.03.2000), 52–53. Vgl. auch KLAUS MÜLLER: *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten*, Münster 2000, 6–15; 405–413. DERS.: „Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*. Freiburg, Basel, Wien 2002, 33–56

²³ GILBERT K. CHESTERTON: *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*, Frankfurt 1998, 277.

Jahrzehnte – in grundstürzende Auseinandersetzungen um die Geltungsansprüche religiöser Traditionen. Die katholische Seite hat lange versucht, sich diese Herausforderung durch lehramtliche Verurteilungen bestimmter theologischer Positionen oder Richtungen vom Leib zu halten: Eine päpstliche Bibelkommission hat jahrzehntelang teils aberwitzige, nicht selten gegen den gesicherten Wortlaut des hebräischen oder griechischen Urtextes biblischer Bücher, autoritativ Entscheidungen über die Bedeutung wichtiger Bibelstellen gefällt. Die evangelische Seite hat sich – sehr verkürzt gesagt – in eine evangelikal-buchstabengetreue und eine kulturprotestantische Richtung gespalten, die eine den biblischen Wortlaut bis aufs i-Tüpfelchen verteidigend, die andere alle Geltungsansprüche der Überlieferung historisch entzaubernd und relativierend. Im Alltagsgeschäft von Theologie und Verkündigung hat sich dem die katholische Seite längst angeschlossen. Hier wie dort stehen Ergebnisse theologischer Arbeit und Verkündigung mehr oder weniger beziehungslos nebeneinander. Immer wieder kam und kommt es zu einem gegeneinander Ausgespieltwerden von Hirn und Herz. Mit Belegen könnte man ein Lexikon füllen. Auf der Strecke bleibt – die intellektuelle Redlichkeit. Die aber gehört wegen des Erkenntnisanspruchs unverzichtbar zum christlichen Glauben. Manche versuchen, diese intellektuelle Redlichkeit dadurch wiederzugewinnen, dass die Ergebnisse der wissenschaftlichen Schriftauslegung in Zweifel gezogen oder unter Ideologieverdacht gestellt werden – das tut etwa auch das dreibändige *Jesus*-Buch von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.²⁴ mit einer äußerst selektiven und ersichtlich interessegeleiteten Wahrnehmung ganz bestimmter, eng umgrenzter Sektoren der Exegese aus den letzten Jahrzehnten. Gegen sie wird der Versuch unternommen, die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens bis zum Exzess auf Historisches zurück zu leiten. So kann man natürlich reagieren. Aber dann sollten die einschlägigen Stimmen auch so konsequent sein, nicht bloß die religiöse Dimension ihrer Welt, sondern deren *gesamtes* Bild in Einklang mit der Wörtlichkeit ihres Bibelverständnisses zu bringen. Der Preis dafür: ein wirklicher *clash of cultures*, weil ein solches vom Übernatürlichen durchzogenes Weltbild mit den Bildern, die uns die Wissenschaften vom Universum vorlegen, zwangsläufig ungebremst zusammenprallen muss. Daraus kann nur die Verabschiedung der einen oder der anderen Seite resultieren – also Atheismus versus Fundamentalismus – oder eine strukturelle Schizoidie zwischen Religion und restlichem Leben.

Es gibt aber noch eine Alternative: ein wissenschaftlich gestütztes Bild von der Welt, in dem von Anfang an auch das konstitutiv vorkommt, was die Sinne übersteigt und von dem die Religionen und viele Philosophien handeln, wie umgekehrt ein religiöses Denken und Reden, das mutig genug ist, sich um seiner

²⁴ Vgl. JOSEPH RATZINGER (Benedikt XVI): *Jesus von Nazareth*, Freiburg/Basel/Wien 2007–2012.

intellektuellen Redlichkeit willen in Transformationen selbst seiner vertrautesten Grundbegriffe hineinziehen zu lassen. Diese Denkform ist so uralte wie aktuell lebendig. Erst 2012 wieder ist um sie ein heftiger Streit entbrannt: Der bekennende Atheist und einstige knallharte Materialist Thomas Nagel hat in einem Büchlein mit dem Titel *Mind and Cosmos*²⁵ die These verteidigt, dass eine materialistische Auffassung des Universums so gut wie sicher falsch sei, weil sie die ganze Dimension des Geistigen – alles Mentale, Psychische etc. – weder erklären noch eliminieren könne. Dafür hat Nagel postwendend vor allem in online geführten Diskussionen heftig Prügel bezogen. Dabei hat das für ihn noch überhaupt nichts mit Religion oder der Gottesfrage zu tun. Es ist nur die These, dass möglicherweise das Geistige – ähnlich wie etwa die Schwerkraft – so etwas wie ein Grundbaustein unseres Universums ist. An dieser These wird im Grunde seit Jahrzehnten bereits laboriert. Ihr zentrales Stichwort lautet „Panpsychismus“ (Allbeseelung). Damit ist keiner Esoterik das Wort geredet, die die Bäume oder Felsblöcke zu umarmen empfiehlt, weil die auch beseelt seien. Gemeint ist lediglich, dass manches dafür spricht, dass Geistiges auch außerhalb des Bewusstseins von Menschen und dem Sich-Gewahren höherer Organismen auftritt, vielleicht sogar bis in den anorganischen Bereich hinein. In der Naturphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings findet sich dafür ein schönes Beispiel: Kristalle wachsen bekanntlich – und zwar nach einem wohl bestimmten, harmonischen Muster, d.h. sie folgen einem Baugesetz, modern gesprochen: einer Information, und die ist etwas Geistiges.²⁶

Wie gesagt: Das alles hat noch überhaupt nichts mit der Gottesfrage oder mit Religion zu tun. Aber wenn man sich philosophisch auf diese Denkform einlässt und dann in ihrem Licht die Gottesfrage aufwirft, verändern sich nicht nur auf markante Weise die alltäglichen und eingespielten Vorstellungen, die wir gemeinhin mit dem Wort „Gott“ verbinden. Sondern zugleich entdeckt man, dass sich dieser Gedanke einer untrennbaren Zusammengehörigkeit von Geistigem, also Übersinnlichem, und Sichtbarem seit je wie ein Tiefenstrom durch so gut wie alle Religionen und sehr viele philosophische Gotteslehren zieht. Auch in den biblischen und christlichen Traditionen ist sie vital präsent – bald unterschwellig bald offenkundig. Die Namen, die sie erhielt und erhält, sind allesamt mehr oder weniger missverständlich, ziehen jedenfalls meist eine ganze Schleppe von Vorurteilen hinter sich her: Wenn man von „All-Einheit“ spricht, schwingt gleich der ganze Ferne Osten mit, „Monismus“ ist mit dem Verdacht auf atheistischen

²⁵ Vgl. THOMAS NAGEL: *Mind & Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost certainly false*, Oxford/New York 2012.

²⁶ Vgl. dazu HERMANN KRINGS: „Natur als Subjekt. Ein Grundzug in der spekulativen Physik Schellings“, in: R. Heckmann/H. Krings/R. W. Meyer (Hg.): *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling 1983*, 111–127, hier: Bes. 126–127.

Materialismus behaftet, „Pantheismus“ klingt fast wie „Pantheismus“ und wird einer Gleichsetzung von Gott und Welt geziehen, in der alle wohl bestimmten und herkömmlichen Gottesbilder in mystischem Nebel verschwinden usw.

Hinter und jenseits solcher Verstellungen und Verzerrungen geht es dieser Denkform im Kern darum, das Gesamt der Wirklichkeit, Absolutes und Endliches, Gott und Welt in und aus einer wesenhaften Einheit zu denken – und so zu denken, dass die Differenz zwischen beidem sehr prägnant zur Geltung kommt, aber eben so, dass sie in diese Einheit einbegriffen bleibt. Dass dann auch traumnahe, imaginative Konkretisierungen dieses Gedankens ihr gutes Recht haben, ist ganz unbestritten und steht auf einem anderen Blatt. Und es bleibt zu erwägen, ob nicht genau das den Kern des Phänomens der Religionen ausmacht. In jedem Fall aber wird auf diesem Weg die Theologie gegen jeglichen Irrationalitätsvorbehalt (den manche ihrer eigenen Vertreter mit einer Art Lust auf Kamikaze beanspruchen) auf dem Forum akademischer Diskurse beheimatet.²⁷ Und vor allem: Wenn ein Programm wie das eben skizzierte ein Label verdient, dann nur ein einziges: Idealismus. Denn den macht exakt aus, Absolutes und Endliches inklusive ihrer Differenz so zusammenzudenken, dass auch in diesem Bild des Ganzen der Wirklichkeit die diese Ganzheit denkende Instanz in Teilnehmer- und Beobachterperspektive zugleich vorkommt. Für das, was das theologisch bedeutet, komme ich am Ende nochmals auf meinen Gewährsmann vom Anfang zurück: Den jungen Joseph Ratzinger.

5. Zeugnis eines verhinderten Idealisten

Der für unseren Zusammenhang einschlägige Gedanke, der sich von Ratzingers Antrittsvorlesung 1954 in Bonn bis Wortmeldungen aus seinem Pontifikat als Benedikt XVI. nachverfolgen lässt, findet sich in Ratzingers *Einführung in das Christentum*, und zwar genau in der Funktion, „[d]ie Verwandlung des Gottes

²⁷ Vgl. dazu KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006. DERS.: „Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“, in: F. Meier-Hamidi (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede*, Regensburg 2010, 9–46. DERS.: „Angemessener über Gott sprechen. Kann der Gottesgedanke philosophisch gerettet werden?“, in: *Herder Korrespondenz* 69/12 (2015), 642–646. DERS.: „All-Einheit christlich. Eine kleine Provokation mit Folgen“, in: T. Marschler/T. Schärtl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 97–116.

der Philosophen²⁸, wie er schreibt, zur Geltung zu bringen, also Vernunft und Glaube zusammen zu halten: Er bezieht sich dazu auf ein von einem anonymen Jesuiten stammendes Diktum am Anfang von Hölderlins Hyperion-Roman. Dort heißt es:

„Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est – Nicht umschlossen werden vom Größten, sich umschließen lassen vom Kleinsten – das ist göttlich.“²⁹

Und Ratzinger kommentiert:

„Jener unbegrenzte Geist, der die Totalität des Seins in sich trägt, reicht über das ‚Größte‘ hinaus, so daß es gering ist für ihn, und er reicht in das Geringste hinein, weil nichts zu gering ist für ihn. Gerade diese Überschreitung des Größten und das Hineinreichen ins Kleinste ist das wahre Wesen des absoluten Geistes. Zugleich aber zeigt sich hier eine Umwertung von Maximum und Minimum, von Größtem und Kleinstem, die für das christliche Verständnis des Wirklichen kennzeichnend ist.“³⁰

In eben diesen Zusammenhang und seinen an den Cusaner gemahnenden Sprachduktus findet sich das Motiv eingebettet, um dessentwillen ich mich hier auf Ratzinger/Benedikt XVI. beziehe. Ein fein gestelltes philosophisches Sensorium hat gewiss bei dem letzten Ratzinger-Zitat eben schon aufgemerkt. Da war vom „wahren Wesen des absoluten Geistes“ die Rede. Klingt das nicht nach Idealismus? Es klingt nicht nur so: Wenige Seiten später in der Einführung entfaltete Ratzinger den Primat des Logos auf exakt eben die Weise, wie das auch die idealistische Tradition in ihren besten Stimmen tat und tut: Wenn Vernunft – wie erläutert – um ihrer selbst willen Gründe hat, für einen Primat des Logos zu optieren, dann folge daraus, dass alles Sein seiner innersten Struktur nach logisch, also Gedanke sei. Was sich an objektivem Geist in den Dingen finde, sei „Abdruck und Ausdruck“³¹ eines schöpferischen Vorge-dacht-werdens durch einen subjektiven Geist – und unser Denken sei dessen Nach-Denken im buchstäblichen Sinn. Von daher kommt Ratzinger zu dem kühnen Resümee:

„Zu sagen ‚Credo in Deum‘ – ‚Ich glaube an Gott‘ drückt die Überzeugung aus, das objektiver Geist Ergebnis subjektiven Geistes ist und überhaupt nur als dessen Deklinationsform bestehen kann, daß – anders ausgedrückt – Gedachtsein (wie wir es als Struktur der Welt vorfinden) nicht ohne Denken möglich ist.“³²

²⁸ JOSEPH RATZINGER: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. In: Ders.: *Einführung in das Christentum. Bekenntnis - Taufe - Nachfolge* (Gesammelte Schriften; 4), Freiburg i. Br. 2014, 29–322. Hier 141.

²⁹ Ebd., 143–144.

³⁰ Ebd., 144.

³¹ Ebd., 149.

³² Ebd., 151.

Das aber heißt für ihn, dass auch Materie in letzter Konsequenz „[...] Gedachtsein, objektivierter Gedanke ist“³³ – eine Überzeugung, der der nachmalige Kardinal auch Jahrzehnte später, bei einem Kolloquium an der Sorbonne, im Blick auf die prominente Gegenposition Jacques Monods vom reinen Zufall als der einzig denkbaren Hypothese erneut Ausdruck verlieh.³⁴ Auf den Nenner gebracht sagt er damit: Wenn es einen Primat des Logos gibt, dann gilt:

„[...] alles Sein ist letzten Endes Gedachtsein und ist auf Geist als Urwirklichkeit zurückzuführen – wir stehen vor dem ‚idealistischen‘ Weg.“³⁵

Und das verhält sich in der Tat so. Denn unter Idealismus ist – systematisch gesehen – ein Doppeltes zu verstehen: Dieser Titel kennzeichnet (a) die Überzeugung von einer fundamentalen Erkennbarkeit und Verständlichkeit alles Wirklichen. (b) Und das impliziert die Annahme, dass alle Wirklichkeit im Letzten etwas Geistiges ist, weil wir wirklich bis zum Grunde nur uns und unser geistiges Leben selbst erkennen, denn nur da steht uns ein unmittelbarer Bezug zum Erkannten offen. Fundamentale Wirklichkeitserkenntnis kann es darum nur in Bezug auf eine Wirklichkeit geben, die von Wesen geistig, also logos-förmig ist. Schon Platon war überzeugt, dass die Seele nur das wirklich zu erkennen vermag, was ihr selbst zuinnerst verwandt ist, also das Geistige.³⁶

Diesen Ansatz teilt Joseph Ratzinger im Kern seit je. Doch zugleich sucht er die Abgrenzung zu den historisch aufgetretenen Positionen des philosophischen Idealismus, indem er in der Einführung schreibt:

„Gewiß, auch er [sc. der christliche Glaube; K.M.] wird sagen: Sein ist Gedachtsein. Die Materie verweist selbst über sich hinaus auf das Denken als das Vorgängige und Ursprünglichere. Aber entgegen dem Idealismus, der alles Sein zu Momenten eines umfassenden Bewußtseins werden läßt, wird der christliche Gottesglaube sagen: Das Sein ist Gedachtsein – aber doch nicht so, daß es nur Gedanke bliebe und daß der Schein der Selbständigkeit sich dem näher Zusehenden als bloßer Schein erweise. Christlicher Glaube an Gott bedeutet vielmehr, daß die Dinge Gedachtsein von einem schöpferischen Bewußtsein, von einer schöpferischen Freiheit her sind, und daß jenes schöpferische Bewußtsein, das alle Dinge trägt, das Gedachte in die Freiheit eigenen, selbständigen Seins entlassen hat.“³⁷

Genau diese Abgrenzung aber – und da verlasse ich meinen theologischen Gewährsmann wieder – vermag nicht zu überzeugen. Wer immer sich in den Quellen des idealistischen Denkens ein wenig umtut, wird unschwer Belege beibringen können, die genau für das aufkommen, was Ratzinger dem philosophischen

³³ Ebd., 152.

³⁴ Vgl. JOSEPH RATZINGER: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 121–122.

³⁵ DERS.: *Einführung in das Christentum*, 152.

³⁶ Vgl. FRANZ V. KUTSCHERA: *Die Wege des Idealismus*, Paderborn 2006, 252–261.

³⁷ RATZINGER: *Einführung in das Christentum*, 153.

Idealismus kritisch als Defekt anrechnet. Hier nur ein einziges, aber besonders geeignetes Beispiel: Schelling beschreibt das Verhältnis von Absolutem und Endlichem, von Gott und Schöpfung in der Logik des Bildes. Weil alles Bild Gottes ist, ist in diesem Bild auch Gottes Selbständigkeit abgebildet, die sich als Selbststand des Seienden geltend macht:

„Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit“.³⁸

Die Grenzziehung zum Idealismus, die Ratzinger vornimmt, erweist sich systematisch gesehen als künstlich und gegenstandslos. Ratzinger hat leider, je später, je mehr, dieses ganze Areal der philosophischen Moderne ausgeblendet und seine christlich-idealistische Verankerung philosophisch nahezu exklusiv im Gespräch mit Platon entfaltet bzw. als platonische ausgegeben. Schon länger bin ich überzeugt, dass das intrinsisch mit seinem beinahe gescheiterten Habilitationsverfahren zusammenhängt, in dessen Verlauf ihm der Zweitgutachter Michael Schmaus vorgeworfen hatte, von Bonaventura her einen subjektivistischen und modernistischen Offenbarungsbegriff zu vertreten.³⁹ Dieses Trauma hat meines Ermessens Ratzinger zu einem völlig verengten Moderne- und Idealismusbild gedrängt.

Das ist – bei aller Hochschätzung Platons – insofern bedauerlich, als sich gerade bei den modernen Idealisten mehr als anderswo Ressourcen für jene „[...] Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs“⁴⁰ fänden, die Benedikt XVI. in der *Regensburger Vorlesung* gegen eine nur auf die instrumentelle Vernunft sich beschränkende Aufklärung eingefordert hat.⁴¹ Gerade dort lägen auch Anschlüsse bereit, die sich als Liebe offenbarende „Vernunft des Weltalls“⁴² theodizeesensibel auszulegen „als jene größere Rationalität, die auch das Dunkle und Irrationale in sich aufnimmt und heilt.“⁴³

Wenn man Benedikts argumentativen Gebrauch des Logos-Begriffs im Kern zustimmt, dann folgt daraus nicht zuletzt, dass bei aller Anerkennung der Grenzen menschlicher Vernunft, wie sie auch in dem von Benedikt ausdrücklich

³⁸ FRIEDRICH W. J. SCHELLING: „Philosophie und Religion“, in: M. Schröter (Hg.): *Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck (4)*, München 1965, 1–60, hier: 29.

³⁹ Vgl. JOSEPH RATZINGER: *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998.

⁴⁰ JOSEPH RATZINGER (Benedikt XVI.): *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006, 29.

⁴¹ Vgl. dazu auch SIGMUND A. BONK: „... der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen? Eine Nachfrage und der Versuch ihrer Beantwortung“, in: C. Dohmen (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 73–85, hier: bes. 78–84.

⁴² RATZINGER: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 126.

⁴³ Ebd.

erwähnten Analogieprinzip zur Geltung kommt⁴⁴, die heute in Theologenkreisen so beliebte Rede von „Gott als dem ganz anderen“ etc. logisch, philosophisch und theologisch fehlgeht: Logisch, weil etwas, das in jeglicher Hinsicht ein ganz Anderes wäre, überhaupt nicht gedacht werden könnte und wir darum von ihm schlichtweg nichts zu wissen vermöchten⁴⁵; philosophisch, weil – wie unter anderem auch Gianni Vattimo betont – dieses Theorem sozusagen die christliche Aufklärung revoziert und den alten Gott der vorchristlichen Metaphysik und der Naturreligionen mit seiner für Vernunft verschlossenen Transzendenz und Machtförmigkeit, also seinem Gewaltprofil restituert⁴⁶ – dass das faktisch dann gerade durch Stimmen wie Derrida oder Levinas geschieht, ist mehr als eine Ironie der Geschichte; und theologisch geht die Rede von Gott als dem ganz anderen fehl, weil sie die Selbsterschließung des Logos in der Inkarnation, den Logos als Fleisch gewordenen, der eben kein anderer als der Urlogos alles Wirklichen ist, epistemisch ausblendet.⁴⁷ Es führt kein Weg darum herum: Für eine Theologie, die „Vernunft“ groß schreibt – und was sollte sie unter dem Vorzeichen der Spätmoderne und angesichts des Verdachts struktureller Gewaltförmigkeit der monotheistischen Denkform überhaupt anderes tun können! –, entpuppt sich das Theologoumenon von der großen Differenz als dekonstruktionsbedürftiges Märchen. Ausgerechnet in Benedikt XVI. dafür einem Gewährsmann zu begegnen, wird nicht jedem ins Schema passen. Was mich von dieser unerwarteten Gewährsinstanz freilich dennoch fundamental trennt, ist unbeschadet aller Gemeinsamkeit hinsichtlich der Fundamentalität des Logos die Zentralstellung des autonomen, selbstbewussten Subjekts, die Ratzinger/Benedikt XVI. zu keiner Zeit anzuerkennen vermochte, vielmehr als ins Aporetische führende Anmaßung des modernen Menschen verstand, während ich sie als *conditio sine qua non* einer auf dem Areopag der Vernunft rechenschaftsfähigen Theologie betrachte. Von wo anders her wüssten wir denn überhaupt um so etwas wie den Logos, wenn nicht einzig aus der unmittelbaren wissentlichen Selbstbeziehung!⁴⁸ Dennoch verdanken wir dem nach Jahrhunderten ersten deutschen Papst, dass er wie kein anderer vorher die Gottesfrage in die *breaking news* der Weltpresse katapultiert hat und die Frage anscharfte, wie denn der Gottesgedanke zu fassen sei.

⁴⁴ Vgl. RATZINGER (Benedikt XVI.): *Glaube und Vernunft*, 21.

⁴⁵ Vgl. ROLF SCHÖNBERGER: „Weite der Vernunft. Philosophische Reflexionen über die Grenzverläufe der Vernunft“, in: C. Dohmen (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*: Regensburg 2007, 131–142, hier: 137.

⁴⁶ Vgl. GIANNI VATTIMO: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München 2004, 55–58.

⁴⁷ Einen Vermittlungsversuch aus jüngster Zeit vgl. bei ERWIN DIRSCHERL: *Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie*, Tübingen 2007, 98–113.

⁴⁸ Vgl. KUTSCHERA: *Die Wege des Idealismus*, 254.

Verwendete Literatur

- BAUMGARTNER, Hans M; WALDENFELS, Hans (Hg.): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München ⁹1999.
- BONK, Sigmund A.: „... der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen? Eine Nachfrage und der Versuch ihrer Beantwortung“, in: C. Dohmen (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 73–85.
- BUBER, Martin: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953.
- BURGER, Rudolf: „Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilreligion“, in: K. H. Bohrer/K. Scheel (Hg.): *Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 1999, 922–935.
- CHESTERTON, Gilbert K.: *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*. Aus dem Englischen neu übersetzt von Monika Noll und Ulrich Enderwitz, Frankfurt 1998.
- CORNELISSEN, Hanns: *Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens?* Freiburg/Basel/Wien ²1999.
- DIRSCHERL, Erwin: *Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie* (Theologische Quartalschrift 187), Tübingen 2007.
- ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (Hg.): *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005.
- FLASCH, Kurt: *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013.
- GESTRICH, Christof (Hg.): *Gott der Philosophen. Gott der Theologen: Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Berlin 1999.
- GRÄTZEL, Stephan/KREINER, Armin: *Religionsphilosophie*, Stuttgart/Weimar 1999.
- HONNEFELDER, Ludger: „Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen“, in: H. M. Baumgartner/H. Waldenfels (Hg.): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München ⁹1999, 47–64.
- HOUTEPEN, Anton W. J.: *Gott. Eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit*, Gütersloh 1999.
- JÄGER, Christoph (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998.
- KRINGS, Hermann: „Natur als Subjekt. Ein Grundzug in der spekulativen Physik Schellings“, in: R. Heckmann/H. Krings/R. W. Meyer (Hg.): *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung*, 1983, 111–127.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Die Wege des Idealismus*, Paderborn 2006.
- MENDELSSOHN, Moses; THOM, Martina (Hg.): *Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt 1989.
- MÜLLER, Klaus: *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten*, Münster 2000.

- MÜLLER, Klaus: „Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg, Basel, Wien 2002, 33–56.
- MÜLLER, Klaus: „Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien“, in: G. Essen/M. Striet (Hg.): *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 129–161.
- MÜLLER, Klaus: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.
- MÜLLER, Klaus: „Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema - und was Theologie daraus lernen kann“, in: M. Striet (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg 2008, 29–56.
- MÜLLER, Klaus: *Glauben, Fragen, Denken. Selbstbeziehung und Gottesfrage* (III), Münster 2010.
- MÜLLER, Klaus: „Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“, in: F. Meier-Hamidi (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede*, Regensburg 2010, 9–46.
- MÜLLER, Klaus: „Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität“, in: J. Meyer zu Schlochtern/R. A. Siebenrock (Hg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft* (Paderborner Theologische Studien 52), Paderborn 2010, 289–306.
- MÜLLER, Klaus: „Angemessener über Gott sprechen. Kann der Gottesgedanke philosophisch gerettet werden?“, in: *Herder Korrespondenz* 69/12 (2015), 642–646.
- MÜLLER, Klaus: „All-Einheit christlich. Eine kleine Provokation mit Folgen“, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 97–116.
- NAGEL, Thomas: *Mind & Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost certainly false*, Oxford, New York 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“, in: G. Colli/M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (5), München/Berlin/New York ³1999, 9–243.
- NIETZSCHE, Friedrich: „Nachgelassene Fragmente 1887–1889. Nr. 411“, in: G. Colli/M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (13), München/Berlin/New York ³1999.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1987.
- QUINN, Philip L; TALIAFERRO, Charles (Hg.): *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997.
- JOSEPH RATZINGER: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. In: Ders.: *Einführung in das Christentum. Bekenntnis - Taufe - Nachfolge* (Gesammelte Schriften; 4), Freiburg i. Br. 2014, 29–322.
- RATZINGER, Joseph: *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998.

- RATZINGER, Joseph: „Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 57 (08.03.2000).
- RATZINGER, Joseph: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003.
- RATZINGER, Joseph: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine Schwan, Freiburg 2006.
- RATZINGER, Joseph: *Jesus von Nazareth*, Freiburg/Basel/Wien 2007–2012.
- SCHELLING, Friedrich W. J.: „Philosophie und Religion“, in: M. Schröter (Hg.): *Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck* (4), München 1965, 1–60.
- SCHÖNBERGER, Rolf: „Weite der Vernunft. Philosophische Reflexionen über die Grenzverläufe der Vernunft“, in: C. Dohmen (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 131–142.
- SCHRÖDER, Winfried: *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit* (Quaestiones 16), Stuttgart, Bad Canstatt 2011.
- SPAEMANN, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996.
- SPAEMANN, Robert: „Das unsterbliche Gerücht“, in: *Merkur - Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 53 (1999), 772–783.
- SPAEMANN, Robert: „Die Taube auf dem Dach. Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen“. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten, in: *Die Zeit* 23 (31.05.2000).
- SUNDERMEIER, Theo: *Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 2007.
- T'HART, Maarten: *Magdalena. Eine Familiengeschichte*, München 2015.
- TÜRCKE, Christoph: „Gott. Inexistent, aber unabweisbar?“, in: *Merkur - Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 53 (1999), 819–827.
- VATTIMO, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Italienischen von Martin Pfeiffer*, München 2004.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.
- Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010.
- WOLF, Kurt: *Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt*, München 1999.

I. Analytisch-systematischer Teil

Benedikt Paul Göcke

Katholische Theologie als Wissenschaft? Einwände und die Agenda der analytischen Theologie

1. Einleitung

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie ist aus mindestens zwei Gründen eine aktuelle Frage. Erstens: Obwohl die theologische Auseinandersetzung mit religiösen Aussagen im letzten Jahrhundert oft als gesellschaftliches Auslaufmodell betrachtet worden ist, konnte eine Rückkehr des Religiösen beobachtet werden, die genuin philosophische Behauptungen über die Struktur der Wirklichkeit und ihren geschichtlichen Sinn und Zweck mit sich bringt. Dies führt notwendigerweise dazu, unter den Vorzeichen der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie erneut nach der wissenschaftlichen Relevanz dieser religiösen und theologischen Aussagen zu fragen.¹ Zweitens: Über ihre gesellschafts- und wissenschaftstheoretische Relevanz hinaus ist die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie auch hochschulpolitisch brisant: wenn sich zeigen lässt, dass konfessionsgebundene Theologie nicht den Ansprüchen der Wissenschaftlichkeit gerecht wird, dann gehört sie auch nicht an die staatliche Universität und ihre institutionelle Verankerung in der Gesellschaft müsste neu überdacht werden.²

Das Ziel dieses Artikels besteht darin, einen ersten Überblick über die zentralen Fragen und Themen der gegenwärtigen Diskussion der Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie zu geben. In einem ersten Schritt wird argumentiert, dass die Frage nach der Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie aus

¹ Vgl. ULRICH BECK: *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt 2008, 34 f.; THOMAS RUSTER: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg 2000; BENEDIKT GÖCKE; MARGIT WASMAIER-SAILER: „Idealismus als Chance für die natürliche Theologie“, in: B. Göcke/M. Wasmaier-Sailer (Hg.): *Idealismus und Natürliche Theologie*, München 2011, 9–28., KURT KOCH: „Die Gottesfrage in Gesellschaft und Kirche“, in: G. Augustin/K. Krämer (Hg.): *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Freiburg 2008, 171–187.

² Vgl. EDGAR MORSCHER: „Das Basis-Problem in der Theologie“, in: E. Weinzierl (Hg.): *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz 1974, 331–368., JÜRGEN WERBICK: „Theologie als Wissenschaft? Zu Wolfhart Pannenberg's Buch ‚Wissenschaftstheorie und Theologie‘“, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 327–338.

wissenschaftstheoretischer Perspektive im Kern die Frage nach der Wissenschaftlichkeit von Dogmatik und Fundamentaltheologie ist, insofern diese Fächer als metaphysisch durchdrungene Disziplinen aufgefasst werden. In einem zweiten Schritt wird der Begriff der Wissenschaft, insofern er für die Debatte der Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie relevant ist, kurz unter Verweis auf drei notwendige Kriterien jeder wissenschaftlichen Disziplin analysiert. In einem dritten Schritt wird dann ein systematischer Überblick über die diskutierten Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie gegeben, um so einen Gesamtüberblick über die prekäre Lage der katholischen Theologie zu skizzieren. Basierend auf diesem Einblick wird in einem vierten Schritt die Agenda, vor der die katholische Theologie steht, analysiert und argumentiert, dass die Methodik der analytischen Theologie besonders geeignet ist, um in der gegenwärtigen Diskussion die Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie gegenüber ihren Einwänden zu rechtfertigen.

2. Was sind die wissenschaftstheoretisch zentralen Disziplinen katholischer Theologie?

Obwohl an deutschen Universitäten katholische Theologie als singuläres Studienfach belegt werden kann, setzt sie sich faktisch aus verschiedenen Fächern zusammen. Die Apostolische Konstitution *Sapientia Christiana* nennt folgende Fächer, die an einer katholisch-theologischen Fakultät mindestens gelehrt werden müssen:

Heilige Schrift: Einführung und Exegese; [...] Fundamentaltheologie, [...]; [...] dogmatische Theologie; [...] Moralthologie und Spiritualität; [...] Pastoraltheologie; [...] Liturgie; [...] Kirchengeschichte, Patristik und Archäologie; [...] Kirchenrecht.³

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie kann in Bezug auf diese Fächereinteilung auf zweierlei Weise spezifiziert werden: Zum einen kann angenommen werden, dass die katholische Theologie genau dann eine Wissenschaft ist, wenn ihre Einzeldisziplinen jeweils den Kriterien der Wissenschaftlichkeit genügen. Dieser Herangehensweise folgend hängt die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie von der Frage nach der Wissenschaftlichkeit ihrer Einzeldisziplinen ab. Um sie zu beantworten, müsste für jede der theo-

³ Die Wichtigkeit dieser Fächer für die katholische Theologie zeigt sich daran, dass sie kirchenrechtlich notwendig sind für die Ausbildung der Anwärter für das Priesteramt, welche als wichtige Aufgabe der katholisch-theologischen Fakultäten angesehen wird. Vgl. Art. 74. § 1 der Apostolischen Konstitution *Sapientia Christiana*.

logischen Einzeldisziplinen gezeigt werden, dass sie eine Wissenschaft ist. Zum anderen kann die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie auf die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der theologischen Disziplinen Fundamentaltheologie und Dogmatik eingeschränkt werden.

Obwohl es in der Diskussion verschiedene Selbstverständnisse von Dogmatik und Fundamentaltheologie gibt, die sich durch eine unterschiedliche Gewichtung der Bedeutung und Relevanz historisch-hermeneutischer und metaphysisch-logischer Elemente für die Arbeit des Dogmatikers und Fundamentaltheologen unterscheiden lassen, gehe ich von folgendem Selbstverständnis aus: Auf der einen Seite untersucht die Dogmatik die wahrheitswertfähigen und im Paradigma des theologischen Realismus verankerten Glaubensüberzeugungen der katholischen Kirche intern sowohl auf metaphysische Konsistenz und Kohärenz als auch auf ihren Anschluss an das vorausgesetzte Offenbarungsgeschehen Gottes und dessen Auslegung in der kirchlichen Tradition. Auf der anderen Seite beschäftigt sich die Fundamentaltheologie mit der grundlegenden metaphysischen und semantischen Plausibilität und Rechtfertigung zentraler katholischer Annahmen wie derjenigen der Existenz Gottes und der Erkennbarkeit Gottes aus den Werken der Natur, also mit denjenigen Annahmen, die zuvörderst das Fundament für die Möglichkeit dogmatischer Reflexionen konstituieren.⁴ Die für Dogmatik und Fundamentaltheologie entscheidenden Glaubensannahmen zeichnen sich dabei aus wissenschaftstheoretischer Perspektive dadurch aus, dass sie gehaltvolle Annahmen über die Geschichte der Welt und die metaphysisch-fundamentale Struktur der Erfahrungswirklichkeit des Menschen und ihres letzten ontologischen Grundes sind, die weder intersubjektiv verpflichtend noch empirisch verifizierbar sind.

In Bezug auf die Frage nach der Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie als ganzer sprechen vor dem Hintergrund dieser kurzen Analyse zwei Argumente dafür, den Fokus auf die Frage nach der Wissenschaftlichkeit von Dogmatik und Fundamentaltheologie zu legen.

Erstens: Obwohl jedes der katholischen Fächer eine bedeutsame und unerlässliche Rolle für die systematische Reflexion katholischen Glaubens spielt, und es zahlreiche Querverbindungen sowie einen notwendigen inhaltlichen Austausch zwischen den einzelnen Fächern gibt, sind Dogmatik und Fundamentaltheologie aus wissenschaftstheoretischer Perspektive der Ort, an welchem die aus der christlichen Tradition stammenden Glaubenssätze und Glaubensüberzeugungen zusammenkommen und dadurch das Charakteristikum katholischen

⁴ Vgl. MAX SECKLER: „Fundamentaltheologie. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, in: W. Kern/Pottmeyer, Hermann, Josef/M. Seckler (Hg.): *Traktat Theologische Erkenntnislehre*. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg 1988, 451–514, hier: 470. Und: PETER HOFMAN: *Katholische Dogmatik*, Paderborn 2008, 30.

Glaubens ad extra wie ad intra philosophisch greifbar machen. Wie Morscher argumentiert:

„Nur diese Kernfächer und deren theoretische Bearbeitung geben nämlich einer Theologischen Fakultät ihre theologische Legitimierung: Ohne die religiösen Glaubenssätze, die in diesen Disziplinen behauptet werden, wäre sie nicht theologisch, und ohne deren wissenschaftliche Behandlung wären sie nicht theologisch, sondern eine bloße Ausbildungsstätte für die Funktionäre einer bestimmten Religion“⁵

Zweitens: Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der anderen theologischen Fächer ist wissenschaftstheoretisch sekundär, da sie im Wesentlichen ein Konglomerat aus der Frage nach der Wissenschaftlichkeit ihrer jeweiligen konfessionsfreien Schwesterdisziplinen und der Frage nach der Wissenschaftlichkeit von Dogmatik und Fundamentaltheologie ist.⁶ Wenn sich zeigen lässt, dass Dogmatik und Fundamentaltheologie den Kriterien der Wissenschaftlichkeit genügen, dann folgt, dass auch die anderen theologischen Disziplinen den Kriterien der Wissenschaftlichkeit genügen, insofern sie ihre Arbeit auf den Ergebnissen der Dogmatik und Fundamentaltheologie sowie auf der hier vorausgesetzten wissenschaftlichen Methodik ihrer jeweiligen Schwesterdisziplin aufbauen. Um kurz ein Beispiel zu nennen: Wenn Rechtswissenschaft eine Wissenschaft ist, und wenn der entscheidende Unterschied zwischen Rechtswissenschaft und Kirchenrecht darin besteht, dass der Kirchenrechtler sich auf in der Dogmatik und Fundamentaltheologie verankerte Annahmen stützt, dann ist im Falle der Wissenschaftlichkeit von Dogmatik und Fundamentaltheologie auch das Kirchenrecht eine wissenschaftliche Disziplin.

3. Was ist Wissenschaft?

Die Frage, ob Dogmatik und Fundamentaltheologie Wissenschaften sind, zieht sofort die Frage nach sich, wonach denn entschieden werden soll, ob eine intellektuelle Tätigkeit eine wissenschaftliche Tätigkeit ist oder nicht, also nach den Kriterien für die Wissenschaftlichkeit menschlichen Erkenntnisbemühens.

Das Spektrum möglicher Antworten auf die Frage nach den Kriterien der Wissenschaftlichkeit wird systematisch von zwei Extrempositionen begrenzt.

⁵ EDGAR MORSCHER: „Was ist gute Theologie?“, in: C. Sedmak (Hg.): *Was ist gute Theologie?* Innsbruck 2003, 324–333, hier: 326.

⁶ Vgl. ebd., 325 und MARKUS KNAPP: „Fundamentaltheologie als wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie. Stellungnahme zu Jürgen Werbick“, in: R. A. Siebenrock/J. Meyer zu Schlochtern (Hg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 273–283, hier: 277.

Auf der einen Seite des Spektrums kann angenommen werden, dass es eine für alle Wissenschaften verbindliche Definition der Wissenschaft gibt, welche die notwendigen und im Verbund hinreichenden Bedingungen der Wissenschaftlichkeit umfasst, die jede dieser Bezeichnung würdige Disziplin ausnahmslos erfüllen muss. Auf der anderen Seite des Spektrums kann angenommen werden, dass es keine allgemeinverbindlichen Kriterien gibt, sondern jede Disziplin eigene Kriterien entwickelt, anhand derer sie ihre Wissenschaftlichkeit definiert. Beide Zugänge bringen einige Probleme mit sich.

Erstens scheint es aus aussichtslos zu sein, eine wohldefinierte Menge hinreichender und notwendiger Bedingungen zu formulieren, die eindeutig den Umfang des Wissenschaftsbegriffes bestimmen. Dies ist sowohl in Bezug auf die Geschichte der Wissenschaftsentwicklung inadäquat, da kriteriologisch ganz unterschiedliche Tätigkeiten als Wissenschaften bezeichnet worden sind, als es auch verkennt, dass es keine abstrakte Idealwissenschaft gibt, anhand derer wir diese Kriterien bestimmen könnten, da der wissenschaftlich zu erforschende Gegenstand immer ein konkreter Gegenstand ist, dessen Beschaffenheit die Methode seiner Erforschung a priori mitbestimmt.

Zweitens ist es wenig plausibel, davon auszugehen, dass es keinerlei Gemeinsamkeiten der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen gibt und jede menschliche Tätigkeit gewissermaßen für sich selbst ihre eigenen Kriterien definiert. Das Problem besteht darin, dass dieser Position folgend wohl kaum eine menschliche Tätigkeit nicht als Wissenschaft bezeichnet werden könnte.

Es scheint daher vernünftig zu sein, davon auszugehen, dass der Begriff der Wissenschaft ein Clusterbegriff ist, der dadurch gekennzeichnet ist, dass er verschiedene notwendige Kernkriterien der Wissenschaftlichkeit benennt, die von jeder wissenschaftlichen Disziplin erfüllt werden müssen, und im Weiteren hinreichende Spezifika bereitstellt, die sich als durch den Untersuchungsgegenstand vorgegebene Adäquatheitsbedingungen verstehen lassen. Diese Annahme erlaubt uns auf der einen Seite, davon auszugehen, dass es notwendige Gemeinsamkeiten von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften geben muss, wenn man – wie es den Intuitionen der meisten Wissenschaftstheoretiker entspricht – einen allgemeinen Oberbegriff von „Wissenschaft“ beibehalten will. Auf der anderen Seite erlaubt sie uns, in einem geisteswissenschaftlichen und speziell im theologischen Vorgehen Kriterien anzunehmen, die ganz anders sind als in den Naturwissenschaften und doch nicht *eo ipso* gegen die Wissenschaftlichkeit der jeweiligen Disziplin sprechen.⁷

Um den Idealbegriff einer katholischen Theologie als Wissenschaft, von dem zu fragen sein wird, ob er realisierbar ist, skizzieren zu können, werden im Folgenden drei der notwendigen Merkmale der Wissenschaftlichkeit menschlicher

⁷ Vgl. ebd., 277.

Tätigkeit benannt und kurz analysiert. Da es kaum ein Kriterium gibt, das in der Wissenschaftstheorie nicht strittig ist, wird jeder Versuch der Spezifizierung zentraler Kernbedingungen der Wissenschaftlichkeit notgedrungen Elemente einer Festsetzung und intuitiven Entscheidung mit sich bringen, die aus anderen Perspektiven angezweifelt werden können. Dies scheint aber kein systematisches Problem zu sein, da philosophische und wissenschaftstheoretische Reflexionen im Allgemeinen zu einem Großteil auf unseren vorphilosophischen Intuitionen basieren.

3.1 *Wissenschaft als System wahrer Sätze*

Ein zentrales Merkmal einer jeden Wissenschaft besteht darin, dass sie sich als menschliche Tätigkeit verstehen lässt, die darauf ausgerichtet ist, ein System von wahren Sätzen zu entwickeln, die untereinander in klar definierten logischen, semantischen und explanatorischen Beziehungen stehen und durch einen klar umrissenen Gegenstandsbereich geeint sind.⁸

Obwohl die Forderung, dass Wissenschaften auf den Erwerb von wahren Sätzen über einen bestimmten Gegenstandsbereich ausgerichtet sein müssen, zunächst trivial erscheinen mag, versteckt sich hinter dieser Annahme eine ganze Bandbreite philosophischer und wissenschaftstheoretischer Probleme und Vorentscheidungen, denn es besteht keine Einigkeit darüber, wie genau der für den Wissensbegriff konstitutive Begriff der Wahrheit zu verstehen ist.

Mindestens drei verschiedene Wahrheitsdefinitionen sind heute geläufig: Wahrheit als Korrespondenz einer Aussage mit einer außermentalen Wirklichkeit, Wahrheit als Kohärenz mit anderen Aussagen und Wahrheit als Konsens einer bestimmten Sprachgemeinschaft, eine Aussage zu akzeptieren. Obwohl jede dieser Optionen mit guten Gründen problematisiert werden kann, ist das korrespondenztheoretische Paradigma der Wahrheit für das Verständnis des in der Wissenschaft angestrebten Wissens meiner Ansicht nach die einzige plausible Option, wobei eine Aussage genau dann korrespondenztheoretisch wahr ist, wenn der in ihr behauptete Sachverhalt besteht.⁹

Wenn Kohärenz oder Konsens hinreichend für die Wahrheit von Aussagen wären, dann würden diese Aussagen prinzipiell von der außersprachlichen Wirklichkeit getrennt sein, denn ein Konsens in Bezug auf und ein kohärentes

⁸ Vgl. PAUL WEINGARTNER: *Wissenschaftstheorie I. Einführung in die Hauptprobleme*, Stuttgart 1971, 47.

⁹ Vgl. ALAN MUSGRAVE: *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus*, Tübingen 1993, 253–254. Und: GUNNAR SKIRBEKK (Hg.): *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1977.

Satzsystem von Aussagen ist auch möglich ohne den Anspruch der Wirklichkeitserfassung. Stattdessen lässt sich die Kohärenz eines bestimmten Satzsystems und der Konsens der beteiligten Diskurspartner als Wahrheitskriterien erst durch die Annahme erklären, dass die Wahrheit einer Aussage in ihrer Korrespondenz mit den Tatsachen besteht. Wenn Wahrheit korrespondenztheoretisch verstanden wird, und wenn die Wirklichkeit selbst vernünftig strukturiert ist, dann erst ist einsichtig, wie ein Konsens und ein kohärentes Aussagensystem möglich sein können: in diesem Fall bürgt die abgebildete Wirklichkeit selbst aus metaphysischer Perspektive für die Möglichkeit des Konsens und der Kohärenz wahrer Aussagen. Wie Naess argumentiert, „Wissen und Wirklichkeit können nicht auseinanderfallen“¹⁰. Da die Geschichte der Wissenschaften allerdings gezeigt hat, dass es zahlreiche Probleme und Schwierigkeiten in Bezug auf unsere konkrete Wahrheitserkenntnis gibt – vermeintliches Wissen stellt sich oft als falsch oder zu kurz gegriffen heraus, liebgewonnene Theorien und Paradigmen werden über Bord geworfen –, können wir nicht vom endgültigen Besitz wissenschaftlicher Wahrheit ausgehen, sondern müssen das Streben nach ihr als regulatives Ideal betrachten.¹¹

3.2 Erklären und Verstehen als Ziel der Wissenschaft

Das zweite Kernkriterium der Wissenschaftlichkeit besteht darin, dass sie mithilfe wissenschaftlicher Methodik in einem ersten Schritt Wissen zu erwerben trachtet, um das Bestehen bestimmter ihrem Gegenstandsbereich zugeordneter Sachverhalte zu erklären und diese Sachverhalte unserem Verstehen näher zu bringen, um, in einem zweiten Schritt, dem Menschen verlässliche weltanschauliche Orientierung zu ermöglichen.

Um dies zu erläutern, ist es hilfreich, die wissenschaftlichen Sätze in Basis- und Sekundärsätze zu unterteilen. Die Basissätze einer Wissenschaft bilden ihr *Explanandum*, d.h. in ihnen werden die zu erklärenden Sachverhalte sprachlich formuliert. Sie bilden somit die grundlegende Beschreibung des Gegenstandsbereiches einer Wissenschaft. Zu den Sekundäraussagen einer Wissenschaft gehören ihre Theorien, ihre Gesetze, ihre allgemeinen Normen und ihre besonderen Hypothesen; letztlich also all das, was in den Wissenschaften als Erklärung

¹⁰ ARNE NAESS: „Kann man Wissen erreichen?“, in: G. Skirbekk (Hg.): *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1977, 391–401, hier: 391.

¹¹ Vgl. KARL POPPER: „Die Logik der Sozialwissenschaften“, in: T. W. Adorno (Hg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München 1978, 103–123, hier: 116.

herangezogen wird. Die Sekundäraussagen einer Wissenschaft erklären die Wahrheit der Basissätze und dadurch das Bestehen der ihnen korrespondierenden Sachverhalte.

Da es verschiedene Modelle der Erklärung und des Verstehens gibt, und da verschiedene Gegenstandsbereiche unterschiedliche Erklärungsmodelle erfordern, ist es wenig sinnvoll, a priori einen bestimmten Typus von Erklärung – sei es deduktiv, abduktiv, probabilistisch, kausal oder pragmatisch – als den einzig wissenschaftlich legitimen Erklärungstyp anzunehmen. Es ist sinnvoller, davon auszugehen, dass das allgemeine Merkmal der verschiedenen Erklärungstypen darin besteht, dass sie den in den Basissätzen bestehenden Sachverhalt unter Beachtung wissenschaftlicher Methodik in einen größeren Verstehenszusammenhang einordnen.

Die entscheidende Frage an dieser Stelle ist dabei die Frage nach dem Wesen wissenschaftlicher Methodik, deren Anwendung eine wissenschaftliche von einer pseudo-wissenschaftlichen Erklärung unterscheidet. Um sie zu beantworten, muss jede menschliche Tätigkeit, die einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, in einem ersten Schritt die von ihr verwendete Methodik explizit und intersubjektiv verständlich formulieren, und klarstellen, welche Grundannahmen von ihr aus welchen Gründen als legitime Grundannahmen vorausgesetzt werden, bevor in einem zweiten Schritt gezeigt werden muss, warum, auf der einen Seite, die in der jeweiligen Disziplin verwendete Methodik eine verlässliche Methodik zur Erforschung des jeweiligen Gegenstandsbereiches ist, und wie, auf der anderen Seite, mit Problemen im Verlauf der Erforschung des Gegenstandsbereiches umgegangen wird.

In der Analyse der Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie weiter unten werden wir zwei konkrete Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit der Methodik von Dogmatik und Fundamentaltheologie diskutieren, die sich auf die oft zur wissenschaftlichen Methodik gezählten Kriterien der Begriffsklarheit und Revidierbarkeit beziehen.

3.3 Einzelwissenschaften und das System der Wissenschaft

Obwohl in der analytischen Wissenschaftstheorie in den vergangenen Jahrzehnten davon ausgegangen wurde, dass es genau eine bestimmte Grundwissenschaft gibt – die Physik – und dass alle übrigen Wissenschaften sowohl in Hinsicht auf ihre ontologischen als auch in Hinsicht auf ihre semantischen Implikationen und Forderungen auf die Ontologie und Semantik der Physik reduziert werden können müssten, oder andernfalls als nichtig und obsolet aus dem Kanon der Wissenschaften ausgeschlossen sein sollten, hat sich dieses wissenschaftstheoretische

Paradigma in großen Teilen der Diskussion als verkürzt und inadäquat herausgestellt.

Es ist heute wieder salonfähig, von der Wissenschaft als System oder Organismus zu sprechen, in dem es zwar semantische und ontologische Relationen zwischen den einzelnen Wissenschaften gibt, diese sich aber nicht auf eine empirische Grundlagenwissenschaft reduzieren lassen. Wissenschaft wird zunehmend wieder als System von Systemen verstanden, in dem jeder Bereich mit anderen Bereichen in verschiedenen ontologischen, epistemischen und semantischen Relationen steht.¹²

Die dritte Kernbedingung an die Wissenschaftlichkeit einer menschlichen Tätigkeit besteht daher darin, dass eine Wissenschaft nicht den Erkenntnissen einer oder mehrerer anderer Wissenschaft widersprechen darf und idealerweise die Erkenntnisse einer jeden Wissenschaft mit den Erkenntnissen jeder anderen Wissenschaft kohärent sein sollen.

4. Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Basierend auf der Analyse der Wissenschaftlichkeit menschlicher Tätigkeit und der Annahme, dass die wissenschaftstheoretisch entscheidenden katholischen Disziplinen diejenigen der Dogmatik und Fundamentaltheologie sind, lässt sich das Ideal einer katholischen Theologie als Wissenschaft wie folgt umreißen:

Unter Wahrung wissenschaftlicher Methodik und basierend auf gehaltvollen Annahmen über die Geschichte der Welt und die fundamentale metaphysische Struktur der Wirklichkeit, die weder intersubjektiv verpflichtend noch empirisch überprüfbar sind, strebt die katholische Theologie danach, mithilfe wissenschaftlicher Methodik wahre Theorien über ihren Gegenstandsbereich – Gott und Gottes Offenbarung in Jesus Christus – zu entwickeln, die unser Erstaunen über die relevanten Sachverhalte reduzieren, mit den Erkenntnissen der anderen Wissenschaften kohärent sind, und den Menschen verlässliche weltanschauliche Orientierung ermöglichen.

¹² Vgl. ARTHUR PEACOCKE: „Articulating God’s Presence in and to the World unveiled by the Sciences“, in: P. Clayton/A. Peacocke (Hg.): *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*, Cambridge 2004, 137–155, hier: 147. Und: DENIS EDWARDS: „A Relational and Evolving Universe. Unfolding within the Dynamism of the Divine Communion“, in: P. Clayton/A. Peacocke (Hg.): *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*, Cambridge 2004, 199–210, hier: 202.

Obwohl man erwarten sollte, dass die katholische Theologie ein reges Interesse daran hat, die Wissenschaftlichkeit von Dogmatik und Fundamentaltheologie unter Bezug auf die gegenwärtigen Debatten und Entwicklungen in der analytischen Wissenschaftstheorie zu rechtfertigen, wird man bis auf einige Ausnahmen im deutschsprachigen Raum keine breit geführte Diskussion der Theologie über die Einwände gegen ihre Wissenschaftlichkeit finden.¹³

Es scheint beinahe so zu sein, dass sich seit dem Scheitern der verifikationistischen Kritik an Theologie und Metaphysik die katholische Theologie aus der interdisziplinären wissenschaftstheoretischen Diskussion ins innere Exil zurückgezogen hat. Hierfür könnten zwei Gründe sprechen. Zum einen, wie Morscher argumentiert,

„die Tatsache, dass sich die Kritik an Disziplinen wie Metaphysik, Ethik und Theologie als überspitzt und [...] als letztlich unbegründet herausstellte. [Dies] führte dazu, dass die Vertreter jener Disziplinen ihre Arbeit fortsetzen konnten, als wäre nichts geschehen“¹⁴.

Zum anderen scheint es gewisse Selbstverständnisse der Theologie zu geben, welche sich durch eine Entkernung des philosophischen und metaphysischen Gehaltes katholischer Glaubensüberzeugungen auszeichnen, um von vorneherein einer substantiellen wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung mit der Philosophie und den Naturwissenschaften zu entgehen. Diesen Auffassungen katholischer Theologie folgend ist ihr wissenschaftstheoretischer Status dann auch unproblematisch, da sie nicht mehr sein will, als aus historischem und religionswissenschaftlichem Interesse betriebene Geschichts- und Kulturwissenschaft.

Wenn allerdings, wie hier vorausgesetzt, davon ausgegangen wird, dass Dogmatik und Fundamentaltheologie mit metaphysischen Anspruch betrieben

¹³ Vgl. WINFRIED LÖFFLER: „Naturalismus und Anti-Naturalismus. Eine philosophische Kriteriologie“, in: H.-G. Nissing (Hg.): *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Darmstadt 2010, 149–165. DERS.: „Brüchige Demarkationsformeln. Über ‚methodischen Naturalismus‘, ‚NOMA‘, und ‚POMA‘ als Deutungen des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft“, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 133 (2011), 465–490. KLAUS MÜLLER: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2009. DERS.: „Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen“, in: *Herder Korrespondenz* 61/11 (2007), 552–557. HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie. Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theorienbildung*, Frankfurt 2009. JOSEF QUITTERER; EDMUND RUNGALDIER (Hg.): *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart 1999. THOMAS SCHÄRTL: „Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung“, in: *Stimmen der Zeit* 3 (2008), 147–161. CHRISTIAN TAPP; CHRISTOF BREITSAMETER (Hg.): *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin 2014. CHRISTIAN WEIDEMANN: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, München 2007. SASKIA WENDEL: „Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft“, in: *Stimmen der Zeit* 4 (2002), 254–262. JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg 2010.

¹⁴ MORSCHER: *Das Basis-Problem in der Theologie*, 332.

werden und gehaltvolle Aussagen über die Geschichte der Welt als auch über die fundamentale Struktur der Wirklichkeit mit sich bringen, dann kommt man nicht umhin, zu erkennen, dass der wissenschaftstheoretische Status der Dogmatik und Fundamentaltheologie in der gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Debatte der analytischen Philosophie und dem sich daran anschließendem Naturalismus äußerst umstritten ist.

Die diskutierten Einwände lassen sich dabei systematisch auf drei Argumente reduzieren: Das erste Argument versucht zu zeigen, dass die katholische Theologie alleine deswegen keine Wissenschaft sein kann, da sie über keinen wissenschaftstheoretisch relevanten Gegenstandsbereich verfüge. Das zweite Argument will zeigen, dass die katholische Theologie, selbst wenn es einen Gegenstandsbereich gäbe, diesen nicht mit angemessener wissenschaftlicher Methodik behandelt und daher aus dem Kanon der Wissenschaften ausgeschlossen werden muss. Das dritte Argument schlussendlich ist bemüht zu klären, dass theologische Aussagen und Annahmen mit den Erkenntnissen der Natur- und Geschichtswissenschaften in Widerspruch stehen und daher eine katholische Theologie als Wissenschaft nicht möglich sei. Im Folgenden werden die drei Argumente kurz unter Verweis auf ihre jeweils in der Diskussion zu findende Rechtfertigung analysiert.

4.3 Das Argument vom fehlenden Gegenstandsbereich der Theologie

Obwohl es viele ontologische Annahmen der Theologie gibt, die im Zentrum der gegenwärtigen Kritik stehen, konzentriert sich der erste Einwand paradigmatischerweise auf die theologische Grundannahme der Existenz Gottes. Das entsprechende Argument gegen die Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie lässt sich wie folgt formulieren:

1. Katholische Theologie kann nur dann eine Wissenschaft sein, wenn Gott existiert.
2. Es ist nicht der Fall, dass Gott existiert.
3. Daher kann die katholische Theologie keine Wissenschaft sein.

Da das Argument logisch korrekt ist, ist die entscheidende Frage diejenige nach der Wahrheit seiner Prämissen. Die erste Prämisse ist wahr: Es kann keine Wissenschaft von Gott geben, wenn Gott nicht existiert. Die entscheidende Frage ist also diejenige nach der Wahrheit der zweiten Prämisse. Diese wird in der Diskussion durch eine ganze Reihe verschiedener Argumente zu zeigen versucht, die sich sowohl auf vermeintliche Widersprüchlichkeiten des christlichen Gottesbegriffs und seiner Implikationen als auch auf eine generelle Unvereinbarkeit der

Existenz übernatürlicher Entitäten mit als evident vorausgesetzten naturalistisch-weltanschaulichen Grundannahmen beziehen. So wird, beispielsweise, mithilfe des Problems des Übels in der Welt versucht zu zeigen, dass die Annahme eines moralisch vollkommenen, allmächtigen und allwissenden Schöpfergottes angesichts des Übels in der Welt entweder zu direkten logischen Widersprüchen oder zumindest zu einem erheblichen Plausibilitätsverlust der Annahme der Existenz des christlichen Gottes führt: Denn, wenn Gott existieren würde, dann dürfte es kein Übel in der Welt geben. Da die Welt aber zweifelsohne eine Reihe *prima facie* vermeidbarer Übel enthält, so die Schlussfolgerung des Arguments, könne daher nicht wissenschaftstheoretisch verantwortlich von der Existenz eines theologischen Gegenstandsbereiches ausgegangen werden.

4.4 *Das Argument der fehlenden wissenschaftlichen Methodik der Theologie*

Das zweite Argument versucht nicht zu zeigen, dass die Theologie über keinen Gegenstandsbereich verfügt. Stattdessen wird argumentiert, dass die katholische Theologie keine Wissenschaft sein kann, da sie ihren Gegenstandsbereich nicht mithilfe adäquater wissenschaftlicher Methodik und ihrer Implikationen erforscht. Das entsprechende Argument hat die folgende Struktur:

1. Katholische Theologie kann nur dann eine Wissenschaft sein, wenn sie ihren Gegenstandsbereich mithilfe adäquater wissenschaftlicher Methoden erforscht.
2. Es ist nicht der Fall, dass die katholische Theologie ihren Gegenstandsbereich mithilfe adäquater wissenschaftlicher Methoden erforscht.
3. Daher kann die katholische Theologie keine Wissenschaft sein.

Wie im Falle des ersten Arguments gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie ist auch dieses Argument logisch korrekt und die erste Prämisse ist wahr: Es ist gerade die Wissenschaftlichkeit ihrer Methodik, welche Wissenschaften von Pseudo-Wissenschaften unterscheidet. Die entscheidende Prämisse ist daher auch hier die zweite. Sie wird in der Diskussion durch zahlreiche Argumente plausibilisiert, von denen aufgrund ihrer systematischen Bedeutung das Argument der Begriffsklarheit und das Argument der Revidierbarkeit kurz skizziert werden sollen.

Das Argument der Begriffsklarheit geht davon aus, dass es eine Implikation wissenschaftlicher Methodik ist, dass die in einer Wissenschaft verwendeten Begriffe und Wörter verständlich definiert werden müssen, wobei ein Begriffs- und Wortgebrauch nur dann verständlich ist, „wenn die Richtigkeit seiner

Verwendung zweifelsfrei feststellbar ist. Diese Richtigkeit bezieht sich einerseits auf die Semantik [...], andererseits auf die methodische Funktion eines Wortes“¹⁵. Basierend auf dieser Annahme wird dann argumentiert, dass die katholische Theologie beispielsweise nicht über eine verständliche Verwendungsweise ihres Grundbegriffes „Gott“ verfügt, da, wie Gatzemeier vorträgt,

„die Untersuchung hermeneutisch-traditioneller, logischer und sprachanalytischer theologischer Sprachlehren [...] nicht den Nachweis erbringen [konnte], dass eine [verständliche Verwendung] des Wortes `Gott` möglich ist“¹⁶.

Da die katholische Theologie dennoch von Gott spricht, könne dies konsequenterweise nur unter Verletzung adäquater wissenschaftlicher Methodik geschehen.

Das Argument der Revidierbarkeit wiederum basiert auf der Annahme, dass zur wissenschaftlichen Methodik gehört, dass sowohl die Grundlagen als auch die konkreten Theorien einer Wissenschaft ausnahmslos im Lichte neuer Erkenntnisse revidiert werden können müssen. Das Kriterium der Revidierbarkeit verlangt von einer wissenschaftlichen Disziplin daher sowohl die Klärung derjenigen Umstände, die sie dazu zwingen würden, ihre Annahmen und Theorien zu verwerfen, als auch die Bereitschaft, liebgewonnene Annahmen und Aussagen im Lichte neuer Forschungsfortschritte zu verwerfen, sofern dies nötig sein sollte. Für die Frage der Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie ist dieses Kriterium von großer Bedeutung und kirchenpolitischer Brisanz: Auf der einen Seite ist die prinzipielle Möglichkeit des Revidierens wissenschaftlicher Aussagen eng verbunden mit der Forschungsfreiheit der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, da die Revidierbarkeit bestimmter Aussagen oder Theoreme eben die Freiheit voraussetzt, sie unter Einbezug neuer Erkenntnisse verwerfen zu dürfen. Auf der anderen Seite ist in der katholischen Theologie eine kirchenrechtlich geforderte Rückbindung an bestimmte normative Vorgaben und Aussagen des Lehramtes gegeben, die die Forschungsfreiheit der Wissenschaftler und die Revidierbarkeit theologischer Aussagen prima facie in einem unzulässigen Maß einzuschränken scheinen.¹⁷

¹⁵ MATTHIAS GATZEMEIER (Hg.): *Theologie als Wissenschaft? Wissenschafts- und Institutionenkritik*, Stuttgart 1975, 22.

¹⁶ Ebd., 89–90.

¹⁷ Durch die „Nihil-obstat“-Regeln ist hier prima facie auch ein direkter hochschulpolitischer Einfluss auf die Forschungsfreiheit der katholischen Theologen auszumachen. Diese wissenschaftstheoretischen Spannungen in Bezug auf die Forschungsfreiheit werden beispielsweise durch CIC Can. 212 (3) und Can. 218 erzeugt, die den katholischen Theologen (*qui disciplinis sacris incumbunt*) zwar Forschungsfreiheit (*iusta libertas inquirendi*) einräumen, diese jedoch durch die Forderungen des schuldigen Gehorsams gegenüber dem Lehramt der Kirche (*obsequium erga Ecclesiae magisterium*) und durch

Das Argument der Revidierbarkeit nimmt diesen Befund zum Anlass, der Theologie zunächst eine prinzipielle Unfähigkeit zu unterstellen, ihre Annahmen im Lichte neuer wissenschaftlicher Entwicklungen zu revidieren und revidieren zu dürfen, um dann zu schließen, dass sie daher in der Erforschung ihres Gegenstandes die Grenzen wissenschaftlicher Methodik verletze.

4.5 Das Argument des Widerspruchs zu den Natur- und Geschichtswissenschaften

Das dritte Argument gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie will zeigen, dass die Annahmen und Thesen der katholischen Theologie den Erkenntnissen der Natur- und Geschichtswissenschaften widersprechen. Es hat die folgende Struktur:

1. Katholische Theologie kann nur dann eine Wissenschaft sein, wenn ihre Annahmen und Thesen den Erkenntnissen der Natur- und Geschichtswissenschaften nicht widersprechen.
2. Die Annahmen und Thesen der katholischen Theologie widersprechen den Erkenntnissen der Natur- und Geschichtswissenschaften.
3. Daher kann die katholische Theologie keine Wissenschaft sein.

Wenn von der Annahme der Einheit der Wissenschaften und dem Axiom, dass Wahrheit sich nicht widerspricht, ausgegangen wird, dann ist auch dieses Argument ein logisch korrektes Argument, dessen erste Prämisse wahr ist. Die zweite Prämisse wird in der Diskussion durch Argumente plausibilisiert, die einen direkten Widerspruch zwischen theologischen Annahmen und vermeintlichen historischen wie naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zeigen wollen.

Als Beispiel sei hier auf das Argument gegen die Möglichkeit des Handelns Gottes in der Welt verwiesen: Um die Unwissenschaftlichkeit katholischer Theologie zu zeigen, wird oft argumentiert, dass die grundlegende theologische Annahme der Möglichkeit des Handelns Gottes in der Welt fundierten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen widersprechen würde, da aus naturwissenschaftlicher Perspektive ausgeschlossen sei, dass Gott in die Welt eingreifen und etwas in ihr bewirken könne. Diese Annahme verletze das für die Wissenschaft konstitutive Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt, demzufolge jedes

die Forderung nach der Achtung der Unversehrtheit der Glaubenssätze und -werte (*salva integritas fidei morumque*) im selben Atemzuge einzuschränken scheinen.

physikalische Ereignis nur physikalische Ursachen haben kann.¹⁸ Gott als übernatürliche Ursache weltlichen Geschehens sei daher von den Naturwissenschaften ausgeschlossen und die Annahme dieser Möglichkeit führe zum Ausschluß der Theologie aus dem Kanon der Wissenschaften.

5. Die wissenschaftstheoretische Agenda der analytischen Theologie

Angesichts der gegen ihre Wissenschaftlichkeit vorgebrachten Einwände steht die katholische Theologie vor zwei Aufgaben: Sie muss, erstens, die Argumente gegen ihre Wissenschaftlichkeit im Dialog mit der analytischen Wissenschaftstheorie und den Natur- und Geschichtswissenschaften entkräften. Da die Zurückweisung dieser Argumente allerdings nur notwendig, aber nicht hinreichend für die Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie ist, muss sie, zweitens, durch das Entwickeln einer allgemeinen, die Erkenntnisse der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie aufgreifenden und damit interdisziplinär anschlussfähigen Wissenschaftstheorie zeigen, dass Dogmatik und Fundamentaltheologie die Bedingungen der Wissenschaftlichkeit erfüllen und katholische Theologie somit nicht nur aus politischen, sondern aus wissenschaftstheoretischen Gründen mit Fug und Recht ein universitäres Fach ist und bleiben muss.

Zur Durchführung dieser Aufgabe ist die Methodik der analytischen Philosophie bestens geeignet. Obwohl es keine eindeutige und von allen am Diskurs Beteiligten akzeptierte Definition des Propriums analytischer Philosophie gibt, lassen sich doch einige wesentliche Charaktereigenschaften analytischen Philosophierens benennen.

Zunächst einmal bezeichnet der Begriff der analytischen Philosophie keine spezifische, inhaltliche Position, sondern einen gewissen Stil des Philosophierens, der, wie Löffler zurecht feststellt, „besonderen Wert auf die Offenlegung argumentativer Strukturen legt und dabei besonders auf sprachliche Präzisierung achtet.“¹⁹ Das Hauptmerkmal der analytischen Methodik liegt darin, dass begriffliche Klarheit und argumentative Transparenz, sowie der Verweis auf, und die Explizierung der zur Anwendung kommenden Rechtfertigungsstrukturen

¹⁸ Vgl. BENEDIKT GÖCKE: „Physicalism Quaerens Intellectum“, in: *The Philosophical Forum* 39 (2008), 463–468.

¹⁹ WINFRIED LÖFFLER: „Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getrüben Verhältnis“, in: *Stimmen der Zeit* 6 (2007), 375–388, hier: 386.

und deren Voraussetzungen im methodischen Vordergrund der philosophischen Arbeit stehen.²⁰

Das inhaltliche Ziel philosophischer Arbeit wiederum wird in der analytischen Philosophie darin gesehen, dass sie durch die Auseinandersetzung mit grundlegenden metaphysischen, ontologischen, epistemologischen, logischen und moralischen Fragestellungen ein System wahrer Theorien entwickelt, die die Grundstrukturen der Erfahrungswirklichkeit des Menschen rational durchdringen und dem Verständnis näherbringen. Wie Rea argumentiert:

„The ambitions [of analytic philosophy] seem generally to be these: (i) to identify the scope and limits of our powers to obtain knowledge of the world, and (ii) to provide such true explanatory theories as we can in areas of inquiry (metaphysics, morals, and the like).“²¹

Dieses Verständnis der Aufgabe analytischer Philosophie ist, mit kurzen Unterbrechungen postmodernen Philosophierens im letzten Jahrhundert, allerdings seit jeher das gängige Verständnis der Aufgabe philosophischer Reflexion sui generis und ist, im Gegensatz zum oft in der Selbstbezüglichkeit hermeneutisch-historischer Zirkel wie gelähmt und belanglos erscheinendem Philosophieren postmoderner Couleur, in der Lage, die jeweiligen ontologischen Verpflichtungen metaphysischer Systeme klar zu benennen, wie es auch nicht davor zurückschreckt, seine Thesen argumentativ-systematisch zu untermauern.²²

²⁰ Vgl. auch ebd., 375: „Analytisches Philosophieren ist ein Stil des Philosophierens und nicht ein Bündel bestimmter inhaltlicher Positionen.“ Vgl. auch MICHAEL REA: „Introduction“, in: M. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009, 5–6: „The analytic style might roughly be characterized as a style paradigmatic instances of which are distinguished by conformity (more or less) to the following prescriptions: P1. Write as if philosophical positions and conclusions can be adequately formulated in sentences that can be formalized and logically manipulated. P2. Prioritize precision, clarity, and logical coherence. P3. Avoid substantive (non-decorative) use of metaphor and other tropes whose semantic content outstrips their propositional content. P4. Work as much as possible with well-understood primitive concepts, and concepts that can be analysed in terms of those. P5. Treat conceptual analysis (insofar as it is possible) as a source of evidence.“

²¹ Ebd., 4.

²² Natürlich spielen historische Kenntnisse in der analytischen Philosophie eine große Rolle, entscheidend sind aber die Argumente und die systematische Rechtfertigung der Prämissen. Damit hat die analytische Philosophie große Ähnlichkeit zur Scholastik und Neuscholastik und ist natürlich für rein auf die Analyse geschichtlicher Deutungsmuster verschiedener Begriffe konzentrierte philosophiegeschichtlich betriebene Philosophie nicht leicht zu verorten. Vgl. LÖFFLER: *Wer hat Angst vor analytischer Philosophie?*, 382: „War die Neuscholastik eine stark systematische, d.h. um inhaltliche Fragen kreisende Philosophie gewesen, die die Philosophiegeschichte mehr aus mittelbarem Vergleichsinteresse in den Blick nahm, so präsentiert sich die professionelle Philosophie im katholischen Raum heute (mit wenigen Ausnahmen) als stark historisch geprägt“ Oftmals sorgen Vorträge analytischer Philosophen an postmodern ausgerichteten theologischen

Übertragen auf die Theologie führt die Methodik der analytischen Philosophie zu einer bestimmten Art des Theologisierens, nämlich der analytischen Theologie. Historisch hat sich die analytische Theologie aus der analytischen Philosophie entwickelt. Sie kann daher wie folgt definiert werden:

“Analytic theology is just the activity of approaching theological topics with the ambitions of an analytic philosopher and in a style that conforms to the prescriptions that are distinctive of analytic philosophical discourse”.²³

Die Methodik der analytischen Theologie ist deswegen besonders geeignet, die Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie zu analysieren, da sie dieselbe methodische Sprache spricht, mit welcher auch die gegenwärtigen Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie zum Ausdruck gebracht werden, daher ist sie in der Lage, deren Signifikanz klar zu erkennen. Darüber hinaus ist es der katholischen analytischen Theologie ein grundlegendes Anliegen, die systematische Plausibilität und Relevanz katholischer Annahmen im Modus der metaphysischen Seriosität – auch entgegen der derzeit an einigen theologischen Fakultäten vorherrschenden metaphysikfeindlichen Stimmungen – klar herauszustellen, denn nur eine Theologie, die sich auch systematisch und argumentativ in den gegenwärtigen Diskurs einmischt und nicht davor zurückschreckt, für die philosophische Plausibilität ihrer zentralen Annahmen auf Augenhöhe mit dem Großteil der längst wieder metaphysisch arbeitenden Philosophinnen und Philosophen zu argumentieren, kann überhaupt eine Chance haben, der Eingliederung in kulturwissenschaftliche und historische Fakultäten zu entgehen. In anderen Worten: Wer davor zurückschreckt, etwas Relevantes über die Welt oder ihre Struktur zu behaupten, der muss sich nicht wundern, wenn ihm ein eigener Platz an der Universität auf Dauer verwehrt wird.

Im Kontext der Frage nach der Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie steht die analytische Theologie also vor einer zweifachen Aufgabenstellung: Erstens müssen die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der genannten Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie explizit formuliert werden, damit untersucht werden kann, ob sie sich vorurteilsfrei gegen genuin katholische Annahmen und Methoden richten und tatsächlich die Ergebnisse der Natur- und Geschichtswissenschaften widerspiegeln – oder ob sie nur aus einer bestimmten anti-katholischen Weltanschauung wie dem Naturalismus folgen und in diesem Fall selbst fragwürdig sind.

Fakultäten für Befremdlichkeitserlebnisse auf beiden Seiten, die als Chance für einen konstruktiven Dialog genutzt werden sollten.

²³ REA: *Introduction*, 7. Vgl. GEORG. GASSER: „Toward Analytic Theology. An Itinerary“, in: *Scientia et Fides* 3/2 (2015), 23–56, hier: 23: „Analytic theology is an outgrowth of analytic philosophy of religion“ und ebd., 50: „Analytic theology is one proposed model of an account of faith seeking understanding – no more, but also no less.“

Zweitens muss unter Einbezug der gegenwärtigen Debatte mit den Mitteln der analytischen Philosophie eine analytische Wissenschaftstheorie entwickelt werden, die ihrem Anspruch nach als allgemeine Wissenschaftstheorie auftritt und nicht a priori auf die zu zeigende Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie ausgerichtet ist. Anhand dieser Wissenschaftstheorie wird dann gezeigt werden müssen, dass die katholische Theologie, insbesondere die Dogmatik und die Fundamentaltheologie, den Ansprüchen einer Wissenschaft gerecht werden und aus der christlichen Weltanschauung sogar die Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt fruchtbar begründet werden kann. Die meines Erachtens dringendsten wissenschaftstheoretischen Fragen lauten dabei schlicht: Ist eine Wissenschaft möglich, wenn sie auf gehaltvollen Annahmen über die Geschichte der Welt und deren fundamentaler metaphysischer Struktur basiert – obwohl diese Annahmen weder intersubjektiv verpflichtend noch empirisch verifizierbar sind? Und: Basiert nicht jede Wissenschaft auf solchen Annahmen?²⁴

Verwendete Literatur

- BECK, Ulrich: *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt 2008.
- EDWARDS, Denis: „A Relational and Evolving Universe. Unfolding within the Dynamism of the Divine Communion“, in: P. Clayton/A. Peacocke (Hg.): *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Cambridge 2004, 199–210.
- GASSER, Georg.: „Toward Analytic Theology. An Itinerary“, in: *Scientia et Fides* 3/2 (2015), 23–56.
- GATZEMEIER, Matthias (Hg.): *Theologie als Wissenschaft? Wissenschafts- und Institutionenkritik (Problemata 2)*, Stuttgart 1975.
- GÖCKE, Benedikt: „Physicalism Quaerens Intellectum“, in: *The Philosophical Forum* 39 (2008), 463–468.
- GÖCKE, Benedikt/WASMAIER-SAILER, Margit: „Idealismus als Chance für die natürliche Theologie“, in: B. Göcke/M. Wasmaier-Sailer (Hg.): *Idealismus und Natürliche Theologie*, München 2011, 9–28.
- HOFMAN, Peter: *Katholische Dogmatik*, Paderborn 2008.

²⁴ Dieser Artikel entstand in der Emmy Noether-Nachwuchsgruppe „Theologie als Wissenschaft“, Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen, Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr Universität-Bochum.

- KNAPP, Markus: „Fundamentaltheologie als wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie. Stellungnahme zu Jürgen Werbick“, in: R. A. Siebenrock/J. Meyer zu Schlochtern (Hg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 273–283.
- KOCH, Kurt: „Die Gottesfrage in Gesellschaft und Kirche“, in: G. Augustin/K. Krämer (Hg.): *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Freiburg 2008, 171–187.
- LÖFFLER, Winfried: „Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getrüben Verhältnis“, in: *Stimmen der Zeit* 6 (2007), 375–388.
- LÖFFLER, Winfried: „Naturalismus und Anti-Naturalismus. Eine philosophische Kriteriologie“, in: H.-G. Nissing (Hg.): *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Darmstadt 2010, 149–165.
- LÖFFLER, Winfried: „Brüchige Demarkationsformeln. Über ‚methodischen Naturalismus‘, ‚NOMA‘, und ‚POMA‘ als Deutungen des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft“, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 133 (2011), 465–490.
- MORSCHER, Edgar: „Das Basis-Problem in der Theologie“, in: E. Weinzierl (Hg.): *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz 1974, 331–368.
- MORSCHER, Edgar: „Was ist gute Theologie?“, in: C. Sedmak (Hg.): *Was ist gute Theologie?* Innsbruck 2003 Tyrolia, 324–333.
- MÜLLER, Klaus: „Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen“, in: *Herder Korrespondenz* 61/11 (2007), 552–557.
- MÜLLER, Klaus: *Selbstbeziehung und Gottesfrage* (Glauben-Fragen-Denken 3), Münster 2009: Aschendorff.
- MUSGRAVE, Alan: *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus*, Tübingen 1993.
- NAESS, Arne: „Kann man Wissen erreichen?“, in: G. Skirbekk (Hg.): *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1977, 391–401.
- PEACOCKE, Arthur: „Articulating God’s Presence in and to the World unveiled by the Sciences“, in: P. Clayton/A. Peacocke (Hg.): *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*, Cambridge 2004, 137–155.
- PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie. Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theorienbildung*, Frankfurt 2009.
- POPPER, Karl: „Die Logik der Sozialwissenschaften“, in: T. W. Adorno (Hg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München 1978, 103–123.
- QUITTERER, Josef; RUNGGALDIER, Edmund (Hg.): *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart 1999.
- REA, Michael: „Introduction“, in: M. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009.
- RUSTER, Thomas: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg 2000.
- SCHÄRTL, Thomas: „Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung“, in: *Stimmen der Zeit* 3 (2008), 147–161.

- SECKLER, Max: „Fundamentaltheologie. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, in: W. Kern/Pottmeyer, Hermann, Josef/M. Seckler (Hg.): *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie* (Handbuch der Fundamentaltheologie 4), Freiburg 1988: Herder, 451–514.
- SKIRBEKK, Gunnar (Hg.): *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1977.
- TAPP, Christian; BREITSAMETER, Christof (Hg.): *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin 2014.
- WEIDEMANN, Christian: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, München 2007.
- WEINGARTNER, Paul: *Wissenschaftstheorie I. Einführung in die Hauptprobleme*, Stuttgart 1971: Frommann.
- WENDEL, Saskia: „Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft“, in: *Stimmen der Zeit* 4 (2002), 254–262.
- WERBICK, Jürgen: „Theologie als Wissenschaft? Zu Wolfhart Pannenberg's Buch 'Wissenschaftstheorie und Theologie'“, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 327–338.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg 2010.

Uwe Meixner

Eine Theorie des Handelns Gottes

In dem Gedanken, Gott ein Handeln in der physischen Welt abzusprechen, liegt eine große Versuchung. Zum einen passt er gut zu der neuzeitlichen und gegenwärtig immer stärker werdenden naturalistischen Tendenz, die physische Welt als selbstgenügsam zu betrachten (wer den „Interventionismus“ bestreitet, kann also von vornherein mit breiter Zustimmung rechnen); zum anderen scheint er mit einem Schlag Gott von dem beständigen Vorwurf zu befreien, der gegen Ihn aufgrund des obwaltenden Übels in der physischen Welt erhoben wird. Dieser Aufsatz legt (u. a.) dar, worin das Handeln Gottes, wenn Er denn handelt, besteht, und verteidigt darüber hinaus die Auffassung, dass Gott tatsächlich handelt – auch jetzt noch, auch in der physischen Welt.

1. Was ist Handeln, insbesondere Gottes?

Handlungsbegriffe gibt es viele. Nicht alle davon sind interessant, insbesondere nicht für das Thema dieses Aufsatzes. Viele Handlungsbegriffe werden nur deshalb eingeführt, weil irgendwie vom Handeln noch gesprochen werden soll, obwohl an die Existenz von *eigentlichem Handeln* schon nicht mehr geglaubt wird. Es ist davon auszugehen: Wenn es bei einem Handlungsbegriff offensichtlich ist, dass es etwas gibt, was ihn erfüllt (also was eine Handlung im Sinne des fraglichen Handlungsbegriffs ist), so ist der fragliche Handlungsbegriff *nicht interessant*. Ich bin hier – ich denke, verständlicherweise – ausschließlich an interessanten Handlungsbegriffen interessiert. Was wäre ein solcher? Beispielsweise der Handlungsbegriff, der wie folgt definiert ist:

(A) *Das Handeln im primären und vollen Sinn*

(A.1) X handelt genau dann, wenn für ein Y gilt: X will Y bewirken und X bewirkt Y, in eins mit diesem Wollen,¹ auch wirklich, und zwar als einzige, rein unmittelbare, erste und freie Ursache von Y.

(A.2) X handelt Y² genau dann, wenn X Y bewirken will und X Y, in eins mit diesem

¹ Gemeint ist nicht, dass X Y und, zugleich mit Y, das Bewirkenwollen von Y bewirkt, sondern gemeint ist, dass das Bewirkenwollen von Y und das Bewirken von Y einen einzigen Akt von X bilden. Was das bedeuten kann, wird deutlich werden.

² Die sprachliche Härte des zweistelligen Prädikats „X handelt Y“, womit „handeln“ zu einem transitiven Verb – zu einem Verb, das des Passivs fähig ist – wird, möge man

Wollen, auch wirklich bewirkt, und zwar bewirkt als einzige, rein unmittelbare, erste und freie Ursache von Y.

Dieser Handlungsbegriff ist *interessant*. Folgerichtig ist es nicht offensichtlich, dass es etwas gibt, was den angegebenen Handlungsbegriff erfüllt, mit anderen Worten: dass es etwas gibt, was im primären und vollen Sinn handelt. Dass es dergleichen gibt, ist kaum weniger fraglich, als es fraglich ist, dass es Gott gibt. Es besteht nämlich der folgende analytische Zusammenhang:

(B) Gottes Existenz und Sein Handeln im primären und vollen Sinn

Gott existiert genau dann, wenn für ein Y gilt: Gott will Y bewirken und Gott bewirkt Y, in eins mit diesem Wollen, auch wirklich, und zwar als einzige, rein unmittelbare, erste und freie Ursache von Y (mit anderen Worten: Gott existiert genau dann, wenn Gott *in mindestens einem Fall im Sinne von (A.2) handelt*).

Da Bewirken die Existenz des Bewirkenden beinhaltet, ist die Äquivalenzaussage (B) „von rechts nach links“ analytisch wahr. Von „links nach rechts“ ist sie aber deshalb analytisch wahr, weil unter „Gott“ dasselbe zu verstehen ist wie unter „das allvollkommenste Wesen“. Wenn Gott existiert, dann ist Er also logischerweise – eben weil „Gott“ nichts anderes heißt als „das allvollkommenste Wesen“ – ein allvollkommenstes Wesen,³ und zu jedem allvollkommensten Wesen gehört analytisch per se, dass es in mindestens einem Fall im primären und vollen Sinn – wie in (A.2) definiert – handelt. Es gehört hingegen nicht analytisch per se zu einem allvollkommensten Wesen, dass es *in jedem überhaupt möglichen Fall* im primären und vollen Sinn – wie in (A.2) definiert – handelt; aber das wird ja durch (B) von Gott – als notwendige Bedingung Seiner Existenz – auch gar nicht behauptet.

Bevor ich mich mit Gottes Handeln im primären und vollen Sinn – kurz: mit Gottes Gott-würdigem Handeln – befasse, gehe ich erläuternd auf den in (A.2) definierten zweistelligen Begriff des Handelns und auf alle Begriffe, die in diesem involviert sind, näher ein.⁴ Offensichtlich handelt es sich dabei um einen (*suffizienz*)*kausalen* Handlungsbegriff: Der (die, das) *Handelnde* (X) steht gemäß jenem Handlungsbegriff in der Beziehung des (*hinreichenden*) *Bewirkens* zum

hinnehmen. Die Vorteile, die diese sprachliche Neuerung hat, werden sogleich augenfällig werden.

³ „Wenn Gott existiert, dann existiert das allvollkommenste Wesen“ ist eine analytische Wahrheit (denn „Gott“ meint dasselbe wie „das allvollkommenste Wesen“). „Wenn das allvollkommenste Wesen existiert, dann ist das allvollkommenste Wesen ein allvollkommenstes Wesen“ ist eine analytische (weil kennzeichnungslogische) Wahrheit. Folglich (gemäß „Kettenschluss“ und weil „Gott“ dasselbe meint wie „das allvollkommenste Wesen“): „Wenn Gott existiert, dann ist Gott ein allvollkommenstes Wesen“ ist ebenfalls eine analytische Wahrheit.

⁴ Es ist gemäß (A.1) und (A.2) unmittelbar ersichtlich: Für alle X: X handelt genau dann, wenn für mindestens ein Y gilt: X handelt Y. Der einstellige Begriff des Handelns wird also bei Erläuterung des zweistelligen miterläutert.

Gehandelten (Y). Jener Begriff ist aber auch ein *intentionaler* Handlungsbegriff, denn ihm gemäß wird ja das Gehandelte vom Handelnden auch *gewollt*. Ein erstes Vollkommenheitsmerkmal des in (A.2) definierten Handlungsbegriffs ist es dann, dass gemäß ihm Bewirken und Wollen des Gehandelten zusammenfallen. Und vier weitere Vollkommenheitsmerkmale kommen beim Handeln im Sinne von (A.2) noch hinzu: (a) Der Handelnde ist *einzigste Ursache* des Gehandelten; das bedeutet, dass es keine weitere Ursache des Gehandelten gibt. (b) Der Handelnde ist *rein unmittelbare Ursache* des Gehandelten; das bedeutet, dass der Handelnde und das Gehandelte durch keine Zwischenursachen verbunden sind, sondern nur direkt. (c) Der Handelnde ist *erste Ursache* des Gehandelten; das bedeutet, dass der Handelnde Ursache des Gehandelten ist, ohne selbst eine Ursache zu haben. (d) Der Handelnde ist *freie Ursache* des Gehandelten; das bedeutet, dass der Handelnde Ursache des Gehandelten ist, aber genauso (bei derselben Okkasion) auch etwas hätte bewirken können, das mit dem Gehandelten per se inkompatibel ist; das Bewirken von diesem *lag bei ihm*.

Die Kausalitätsvollkommenheiten (b) und (c) sind in der Kausalitätsvollkommenheit (a) enthalten: Was einzige Ursache des Gehandelten ist, ist auch rein unmittelbare und erste Ursache davon (eine Zwischenursache wäre ja eine *weitere* Ursache des Gehandelten, und eine Ursache des Handelnden wäre wegen der Transitivität der Kausalität ebenfalls eine *weitere* – seiner Alleinursächlichkeit widersprechende – Ursache des Gehandelten). Weit wichtiger als diese Feinheiten ist aber die Frage, welcher ontologischen Natur X und Y sind, wenn X Y (im primären und vollen Sinn) handelt. Die Antwort darauf ist: Wenn X Y handelt, dann ist X eine Substanz und Y ein Ereignis. Dies ist aber nun nichts, was man (A.2) ergänzend an die Seite stellen müsste; denn die Aussage „X ist eine Substanz und Y ein Ereignis“ ist in derjenigen Aussage, welche gemäß (A.2) das Definiens von „X handelt Y“ bildet, bereits (im weiteren Sinne) *logisch* enthalten. Aus dem in jener Aussage auftretenden Bewirkensprädikat – „X bewirkt Y“ – folgt analytisch: „Y ist ein Ereignis“; aus dem in jener Aussage ebenfalls auftretenden Wollensprädikat – „X will Y bewirken“ – folgt analytisch: „X ist eine Substanz“. Diese analytischen Folgerungsverhältnisse entsprechen legitimen und alles andere als willkürlichen Deutungen von „X bewirkt Y“ und „X will Y bewirken“. Was aber sind *Substanzen* und was *Ereignisse*?

2. Substanzen und Ereignisse

Substanzen sind nichtabstrakte Individuen, die keine intrinsisch-essenzielle – in ihre innere ontologische Verfasstheit eingebaute – zeitliche Dimension haben und die zudem über einen hinreichend großen Grad an ontologischer Selbständigkeit verfügen. Anders gesagt: Substanzen sind konkrete Partikularien, die nicht schon aus sich heraus eine bestimmte zeitliche Lokalisierung aufweisen und deren Existenz, wenn sie existieren, von nichts außerhalb von ihnen abhängt, oder jedenfalls, wenn sie doch von etwas außerhalb von ihnen abhängt, dann so davon abhängt, dass sie sich jenem gegenüber in hinreichend vielen Hinsichten nicht rein passiv, sondern existenzerhaltend aktiv verhalten können. Der durch (A.2) definierte Begriff des Handelns erfüllt schon aus *dem* Grund die (im vorausgehenden Abschnitt) angegebene notwendige Bedingung für das Interessantheit von Handlungsbegriffen, weil vielfach angezweifelt wird, dass es Substanzen gibt – woraus eben folgt, dass es nicht offensichtlich ist, dass es etwas gibt, das jenen Handlungsbegriff erfüllt (denn: Kein Handeln ohne Handelnde, und Handelnde im Sinne von (A.2) wären eben Substanzen).

Ereignisse wiederum sind nichtabstrakte Individuen, die sehr wohl eine intrinsisch-essenzielle zeitliche Dimension haben. Als Folge davon verfügen sie aus sich heraus über eine bestimmte zeitliche Lokalisierung, darstellbar durch eine bestimmte nichtleere Menge von Zeitpunkten. Wenn das Ereignis sich ereignet, so läuft das Ereignis zu genau den Zeitpunkten in jener Menge – also zu genau den Zeitpunkten in seiner intrinsisch-essenziellen zeitlichen Lokalisierung – im Nacheinander jener Zeitpunkte ab, mit anderen Worten: An jedem dieser Zeitpunkte ereignet sich nacheinander genau eine *Momentanphase* des Ereignisses.⁵ Die zeitliche Lokalisierung ist aber nicht das einzige intrinsisch-essenzielle Element bei einem Ereignis; das andere intrinsisch-essenzielle Element ist dessen inhaltliche Bestimmtheit, also das, was sich Momentanphase für Momentanphase ereignet, wenn das Ereignis abläuft. Was hingegen keinem Ereignis intrinsisch-essenziell ist, das ist dies: dass es überhaupt abläuft, dass es sich *ereignet* (geschieht, stattfindet), mit anderen Worten: dass es ein *aktuales*, ein *wirkliches* Ereignis ist. Ebenso ist es keinem Ereignis intrinsisch-essenziell, dass es sich *nicht ereignet*, dass es *kein aktuales*, *kein wirkliches* Ereignis ist. Es gilt analytisch:

(C) *Die intrinsisch-essenzielle Wirklichkeitsneutralität jedes Ereignisses*

Kein Ereignis ist eo ipso (oder: aus sich heraus) wirklich; kein Ereignis ist eo ipso nicht wirklich.

⁵ Im Grenzfall ist ein Ereignis mit seiner einzigen Momentanphase identisch, mit anderen Worten: seine intrinsisch-essenzielle zeitliche Lokalisierung umfasst nur einen einzigen Zeitpunkt. Solche Ereignisse nennt man „Momentanereignisse“.

Es ist hier zu beachten: (1) dass (C) zusammen mit der formallogischen Wahrheit wahr ist, dass jedes Ereignis entweder wirklich oder nicht wirklich ist; (2) dass (C) zusammen mit der weiteren (immerhin im weiteren Sinne) logischen Wahrheit wahr ist, dass viele Ereignisse Y und Z sich unmöglich beide zusammen ereignen können: deshalb, weil sie (jeweils intrinsisch-essenziell) mindestens einen gemeinsamen Zeitpunkt haben, bei dem sie (jeweils intrinsisch-essenziell) Inhalte darbieten, die im stärksten Sinne inkompatibel sind; (3) dass weder (1) noch (2) noch beide zusammen es weder logisch ausschließen, dass überhaupt kein Ereignis wirklich ist, noch es logisch ausschließen, dass wenigstens ein Ereignis wirklich ist. Es gilt analytisch:

(D) *Die intrinsisch-essenzielle Wirklichkeitsneutralität der Menge aller Ereignisse*

Es ist nicht eo ipso ausgeschlossen, dass kein Ereignis wirklich ist; es ist auch nicht eo ipso ausgeschlossen, dass mindestens ein Ereignis wirklich ist.

Angesichts dessen, dass viele Ereignisse wirklich sind und viele nicht, bedingen (C) und (D) zusammen die rationale Berechtigung der folgenden Spezialisierungen der 1. und der 2. Leibniz'schen Frage:⁶ *Warum ist überhaupt ein Ereignis wirklich und nicht vielmehr keines? Warum sind gerade diese Ereignisse wirklich und nicht vielmehr andere?*

Die Ereignisse bilden einen Möglichkeitsraum, sodass jedes seiner Gebiete (das bedeutet: jedes Ereignis) sowohl zum Nichtwirklichsein als auch zum Wirklichsein fähig ist (gemäß (C)), einen Möglichkeitsraum zudem, der sowohl der Wirklichkeitsleere als auch der Wirklichkeitserfülltheit fähig ist (gemäß (D)) – allerdings *nicht* der *vollständigen* Wirklichkeitserfülltheit fähig ist (bei der *alle* Ereignisse wirklich wären), denn das würde (2) widersprechen. Besonders hervorzuheben sind diejenigen Gebiete dieses Raumes aller Ereignisse, welche

⁶ Die 1. Leibniz'sche Frage lautet: „Warum existiert etwas und nicht vielmehr nichts?“ Die 2. Leibniz'sche Frage lautet: „Warum existieren gerade diese Sachen und nicht vielmehr andere?“ Vgl. dazu den Abschnitt 7 von Leibnizens *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en Raison* (z. B. in GOTTFRIED W. LEIBNIZ, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hg. von Hans H. Holz, Darmstadt 1985, 414–439), wo sich die Prototypen der beiden Leibniz'schen Fragen finden (dort ebenfalls in nichtspezialisierter Form, also mit unspezifischem Ausdruck der Existenz und ohne Einschränkung auf etwas ontologisch Bestimmtes): „[L]a première question qu'on a droit de faire, sera, *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* [das ist der Prototyp der 1. Leibniz'schen Frage] [...] De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, *pourquoi elles [les choses] doivent exister ainsi, et non autrement* [das ist der Prototyp der 2. Leibniz'schen Frage].“ (S. 426 der angg. Ausgabe; die französische Rechtschreibung wurde von mir modernisiert, „et non autrement“ von mir ergänzend kursiviert.) Es ist der Beachtung wert, dass es Leibniz offenbar nicht nur um einen Grund des Seins und Soseins geht, sondern darüber hinaus um einen *Notwendigkeitsgrund* von Sein und Sosein. Auf einen *solchen* Grund sollte man sich lieber nicht kaprizieren.

sowohl zeitlich als auch inhaltlich maximal sind. Diese Gebiete sind *die möglichen Welten*, aufgefasst als Ereignisse.

Es ist ein Korollar von (2), dass nicht jede Teilmenge der Menge aller Ereignisse dergestalt ist, dass es möglich ist, dass alle ihre Elemente wirklich sind. Es ist hinwiederum ein Korollar von (D), dass jede Teilmenge der Menge aller Ereignisse dergestalt ist, dass es möglich – nicht eo ipso ausgeschlossen – ist, dass alle ihre Elemente nichtwirklich sind. Die wirklichen Ereignisse finden sich *de facto* zusammen in einer nichtleeren Menge von Ereignissen, sodass kein Ereignis außerhalb ihrer wirklich ist und alle ihre Elemente wirklich sind; bei der es aber hätte sein können, dass kein einziges ihrer Elemente wirklich ist; von der zugleich gilt, dass sie um kein einziges in ihr noch nicht vorhandenes Ereignis vergrößerbar ist, ohne dass dieses mit einem in ihr bereits vorhandenen Ereignis in Inkompatibilität geriete (in dem Sinne, der in (2) zum Ausdruck kommt). Daraus folgt: Die wirklichen Ereignisse bilden in ihrer (ereignismereologischen) Summe ein zeitlich und inhaltlich maximales Ereignis, eine bestimmte mögliche Welt, die selbst wirklich ist. Sie ist *die Wirklichkeit, die (wirkliche) Welt*; und es sind nun auch die folgenden weiteren Spezialisierungen der 1. und 2. Leibniz'sche Frage rational berechtigt: *Warum ist eine mögliche Welt wirklich und nicht vielmehr keine? Warum ist gerade diese mögliche Welt wirklich und nicht vielmehr eine andere?*

Das metaphysisch-erkenntnistheoretische Postulat, von dem in der hier gegebenen Theorie des Handelns Gottes ausgegangen wird, ist nun dieses:

(E) Menschenmetaphysik und Ereigniswirklichkeit

Auf die folgenden vier Fragen – nämlich genau auf die schon herausgestellten Spezialisierungen der beiden Leibniz'schen Fragen – gibt es wahre und die menschliche Vernunft letztbefriedigende Antworten, die wir Menschen wenigstens partiell erkennen können: Warum ist überhaupt ein Ereignis wirklich und nicht vielmehr keines? Warum sind gerade diese Ereignisse wirklich und nicht vielmehr andere? Warum ist eine mögliche Welt wirklich und nicht vielmehr keine? Warum ist gerade diese mögliche Welt wirklich und nicht vielmehr eine andere?

3. Bewirken

Das zentrale Element des durch (A.2) definierten Begriffs des Handelns ist der Begriff des *Bewirkens*, oder synonym: des *Verursachens*, und aufgrund des am Ende von Abschnitt 1 Gesagten ist bereits klar, dass es sich in (A.2) nur um *agenskausales* Bewirken handeln kann: Aus „X handelt Y“ folgt gemäß (A.2) analytisch „X bewirkt Y“ und „X will Y bewirken“, und aus Letzterem folgt analytisch

„X ist eine Substanz“; es folgt also analytisch gemäß (A.2) aus „X handelt Y“: „X ist eine Substanz und X bewirkt Y“. Jedes Bewirken durch eine Substanz ist aber ipso facto ein agenskausales Bewirken.

Ein agenskausales Bewirken kann sich mit einem ereigniskausalen verbinden: Ein Ereignis, das durch eine Substanz – also agenskausal – bewirkt wird, mag seinerseits – also ereigniskausal – ein anderes Ereignis bewirken; *in gewissem Sinne* bewirkt dann die Substanz agenskausal auch dieses weitere Ereignis. Aber das agenskausale Bewirken, von dem in (A.2) die Rede ist, ist nicht von dieser Art, sondern ist nun eben unmittelbar, sogar *rein unmittelbar*. Letzteres liegt, wie gesagt, schon in der Alleinursächlichkeit des Handelnden gemäß (A.2). Würde da Y zwar durch die Substanz X unmittelbar bewirkt, aber zugleich auch durch ein Ereignis Z, so wäre X ja nicht *einzig*e Ursache von Y (mag auch Z von X verursacht sein). Weiter ist es der Beachtung wert, dass, anders als ereigniskausales Bewirken, das Bewirken durch eine Substanz ipso facto *erstursächlich* ist; denn notwendig ist das, was bewirkt wird (wodurch auch immer es bewirkt wird), ein Ereignis (siehe das am Ende von Abschnitt 1 Gesagte). Eine Substanz kann also nicht bewirkt werden, denn notwendigerweise ist sie kein Ereignis. Wenn sie also Ursache ist (etwas bewirkt), so ist sie dabei selbst ohne Ursache, ist also Erstursache.

Wenn auch die rein unmittelbare Ursächlichkeit (wie auch die Erstursächlichkeit) der Substanz X für das Ereignis Y in der Alleinursächlichkeit von X für Y begrifflich enthalten ist (wie in Abschnitt 1 gesehen), so steckt doch der eigentliche Gehalt derjenigen Kausalität, die in (A.2) für die Bestimmung des Handelns im primären und vollen Sinn in Anspruch genommen wird, im Begriff der *unmittelbaren Ursächlichkeit*. Hier ist dessen Analyse:

(F) *Unmittelbares Bewirken durch eine Substanz*

Eine Substanz X bewirkt *unmittelbar* ein Ereignis Y genau dann, wenn X Y das Wirklichsein (die Aktualität) ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilt.

Angesichts von (C) – der intrinsisch-essenziellen Wirklichkeitsneutralität jedes Ereignisses – stellt sich die Frage, wodurch ein Ereignis wirklich wurde, wenn es denn nun tatsächlich wirklich ist (denn es ist ja nicht *aus sich heraus* wirklich, ebenso wie es nicht aus sich heraus nicht wirklich ist). Prima facie mögliche Antworten auf diese Frage sind die folgenden: (a') Das Ereignis ist ontologisch zufällig wirklich, also: ohne jede Ursache wirklich (zusätzlich dazu, dass es nicht aus sich heraus wirklich ist); (b') das Ereignis ist durch ein anderes Ereignis wirklich; (c') das Ereignis ist dadurch wirklich, dass es das Wirklichsein von einer Substanz ohne ereigniskausale Vermittlung mitgeteilt erhielt.

Das folgende Prinzip nun ist ein Gebot der Vernunft, wenn überhaupt irgendetwas nicht rein Logisches ein Gebot der Vernunft ist (doch davon, dass dem so ist, sei ausgegangen):

(G) *Der Satz von der zureichenden Ursache*

Alles, was geschieht (m. a. W.: jedes wirkliche Ereignis), hat eine zureichende Ursache.

Wegen (G) verbietet sich die Antwort (a'). Versuchen wir es mit der Antwort (b'). Offensichtlich stellt sich für ein Ereignis Y_2 , durch welches ein Ereignis Y_1 wirklich wurde, dieselbe Frage wie für Y_1 : Wodurch wurde das Ereignis wirklich? Denn wirklich muss Y_2 ja sein, damit durch es in ereigniskausaler Weise Y_1 wirklich wurde (das Nichtwirkliche wirkt nicht), und wirklich aus sich heraus ist – wegen (C) – Y_2 ebenso wenig wie Y_1 . Blicke also die Antwort (b') *allein für sich*, dann täte sich – angesichts von (G) – hinter jedem wirklichen Ereignis ein infinitter Regress von ursächlichen Ereignissen auf.⁷ Das aber widerspräche (E): Denn offenbar gäbe es dann *keine* die menschliche Vernunft letztbefriedigende und von uns Menschen wenigstens partiell erkennbare Antwort auf die Frage, warum gerade diese Ereignisse wirklich sind und nicht vielmehr andere. Offenbar gäbe es dann auch *keine* solche Antwort auf die Frage, warum überhaupt ein Ereignis wirklich ist und nicht vielmehr keines.

Antwort (b') *allein für sich* kommt also ebenfalls nicht in Frage, um die Frage zu beantworten, wodurch ein wirkliches Ereignis wirklich wurde. Aber die dem folgenden Postulat zu entnehmende Kombination von Antwort (b') mit Antwort (c') wäre im Hinblick auf das durch (E) Postulierte immerhin vielversprechend:

(H) *Ein Kausalplan für alle wirklichen Ereignisse*

Für jedes wirkliche Ereignis Y gilt: *entweder* gibt es keine Substanz, die Y das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilte, aber Y ist das Ende einer (mindestens zweigliedrigen) ereigniskausalen Kette, an deren Anfang ein Ereignis steht, das allein dadurch wirklich ist, dass ihm eine Substanz das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilte; *oder* Y selbst ist allein dadurch wirklich, dass ihm eine Substanz das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilte.

Hiernach zerfallen alle wirklichen Ereignisse in diejenigen Ereignisse, die *rein indirekt* durch eine Substanz verursacht sind (also durch eine Substanz indirekt verursacht sind und durch keine direkt), und in diejenigen Ereignisse, die *rein direkt* durch eine Substanz verursacht sind (also durch eine Substanz direkt verursacht sind und durch keine indirekt). Angesichts dessen, dass manche Ereignisse wirklich sind, ergibt sich aus (H), dass auf jeden Fall *manche* wirklichen Ereignisse allein dadurch wirklich sind, dass ihnen eine Substanz das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilte. Die – *nichtleere* – Menge genau dieser Ereignisse ist *das Fundament alles Geschehens*. Es ist nicht logisch ausgeschlossen – widerspricht aber unseren Denkgewohnheiten, die der Ereigniskausalität einen sehr weiten Raum geben, sie gar als unentbehrlich

⁷ Eine weitere Schwierigkeit ist, dass überhaupt fraglich ist, ob jedes wirkliche Ereignis eine ereigniskausale Ursache haben kann. Kann die Gesamtheit aller wirklichen Ereignisse – selbst ein wirkliches Ereignis – ein Ereignis als Ursache haben?

ansehen –, dass dem Fundament alles Geschehens sämtliche wirklichen Ereignisse angehören. Es ist zudem nicht logisch ausgeschlossen, dass das Fundament alles Geschehens das Werk einer einzigen Substanz ist. Dass es tatsächlich so ist, ergibt sich, wenn man erwägt, was in dem unscheinbaren Ausdruck „das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilen“ liegt. Fragen wir: Kann irgendetwas einem Ereignis *Wirklichsein unmittelbar* (d. h.: *ohne ereigniskausale Vermittlung*) mitteilen? Mit anderen Worten: Kann irgendetwas ein Ereignis *unmittelbar verwirklichen, unmittelbar es wirklich machen*? Mit anderen Worten: Kann irgendetwas im wahrsten Sinne des Wortes für ein Ereignis *causa efficiens* sein? Ereignisse können es nicht; bestenfalls können sie Wirklichkeit, die sie erhalten haben, an andere Ereignisse weiterleiten, gemäß gewissen, mit einer gewissen „Wenn, dann“-Notwendigkeit versehenen Gesetzen (über die noch zu sprechen sein wird); eben darin besteht Ereigniskausalität. Wir Menschen – obwohl Substanzen – können das Fragliche ebenfalls nicht (was genau es ist, was wir in kausaler Hinsicht können, das wird gleich – im nächsten Abschnitt – thematisiert werden). Vielmehr gilt mit Notwendigkeit:

(I) *Das göttliche Monopol*

Jede Substanz, die einem Ereignis das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilen kann, ist identisch mit Gott.

Das einstweilige Gesamtbild, das nun vor Augen steht (als Folge der aufgestellten Prinzipien), ist dieses: Manche der wirklichen Ereignisse bilden das Fundament alles Geschehens; sie sind allein dadurch wirklich, dass eine Substanz – nämlich *immer dieselbe*, die einzige, die es kann: Gott – ihnen das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilte. Alle übrigen wirklichen Ereignisse ergeben sich aus dem Fundament alles Geschehens rein ereigniskausal. Gott ist also der (rein direkte bzw. rein indirekte) Verwirklicher – *der Wirklichmacher* – aller wirklichen Ereignisse. Das bedeutet mitnichten – man beachte es wohl –, dass Er auch *der Bestimmer* aller wirklichen Ereignisse ist. Aber der Anfang einer Antwort auf die vier metaphysischen Erzfragen, die in (E) (und zuvor schon) angeführt wurden, ist nun gemacht.

Gewissermaßen nebenbei herausgesprungen ist bei diesem Zwischenresultat die Existenz Gottes; denn alles, was manchem das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilt, muss selbst wirklich sein, also existieren. Da Gott manchem das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilt, ist Er also wirklich, und also existent,⁸ und folglich zudem *aus sich heraus* existent; denn

⁸ Der Schluss von Wirklichsein auf Existenz scheint selbstverständlich korrekt, ist aber im Fall eines Kennzeichnungsterms, wie es „Gott“ verstecktermaßen ist („Gott“: „das allvollkommenste Wesen“), tatsächlich nicht ganz selbstverständlich korrekt. Denn der zum genannten Schluss logisch äquivalente (kontrapositive) Schluss von Nichtexistenz auf Nichtwirklichsein ist ja nur dann für einen Kennzeichnungsterm korrekt, wenn das

zweifellos gilt notwendig für Gott – für das allvollkommenste Wesen –, dass wenn Er existiert, Er aus sich heraus existiert. Mit der Existenz Gottes wiederum steht wegen (B) und (A.2) fest, dass Gott in mindestens einem Fall *im primären und vollen Sinn handelt*. Somit hat die Frage „Warum ist überhaupt ein Ereignis wirklich und nicht vielmehr keines?“ schon ihre Antwort gefunden: Die Tatsache, dass manches Ereignis wirklich ist, ist auf der Grundlage der angegebenen Prinzipien der *Erkenntnisgrund* dafür, *dass Gott existiert*, was aber seinerseits der *Erklärungsgrund* dafür ist, dass manches Ereignis wirklich ist: Gottes Existenz bedeutet ipso facto (wegen (B) und (A.2)), dass Er in mindestens einem Fall im primären und vollen Sinn handelt, worin ipso facto liegt (gemäß (A.2), gemäß dessen Auslegung⁹ und gemäß (F)), dass Er einem Ereignis das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilt; worin wiederum ipso facto liegt, dass ein Ereignis wirklich ist. Zirkulär ist hieran nichts, und es wird auch nicht zirkulär erscheinen, sofern nur berücksichtigt wird, dass ein Explanandum sehr wohl *Erkenntnisgrund* (aber selbstverständlich *nicht* Erklärungsgrund) für sein Explanans – also seinen Erklärungsgrund – sein kann.

Doch sind noch nicht alle Elemente, die zum Handeln im primären und vollen Sinn gehören, hier schon einer näheren Betrachtung unterzogen worden. Über das Wollen des Bewirkens und über die Freiheit des Bewirkens ist noch zu sprechen.

4. Bewirkenwollen und Bewirken

Daraus, dass X Y bewirken will, folgt nicht allgemein (für alle X und Y) analytisch, dass X Y (wirklich) bewirkt. Umgekehrt folgt daraus, dass X Y bewirkt, nicht allgemein analytisch, dass X Y bewirken will, ja nicht einmal, dass X Y überhaupt will.¹⁰ Zum Handeln im primären und vollen Sinn gehören aber gemäß (A) *beide*

Ersatzobjekt, das der Kennzeichnungsterm bei Fehlen oder Nichteindeutigkeit seines intendierten Designatums bezeichnet, so gewählt ist, dass es nichts Wirkliches ist. (Beispiel: „Der aktuelle König von Frankreich im Jahre 2000 ist nicht existent“ ist wahr, wobei zudem nichts aktueller König von Frankreich im Jahre 2000 ist; „Der aktuelle König von Frankreich im Jahre 2000 ist nicht wirklich [nichts Wirkliches]“ folgt aus jener Wahrheit nur dann, wenn das per Konvention ersatzweise Bezugsobjekt von „der aktuelle König von Frankreich im Jahre 2000“ nicht gerade ein wirkliches Objekt ist, z. B. nicht gerade Obama ist.)

⁹ Gemeint ist die Auslegung von (A.2) am Ende von Abschnitt 1, die erbrachte, dass das relevante Handlungsobjekt – das Handelnde – eine Substanz ist, das Handlungsobjekt – das Gehandelte – jedoch ein Ereignis.

¹⁰ Umgekehrt beinhaltet, dass X Y will, nicht allgemein (nicht für alle X, Y), dass X Y bewirkt, oder auch nur, dass X Y bewirken will. Wenn Y ein Ereignis ist, so besteht zwar, Y zu

begrifflichen Elemente *in einem*: das tatsächliche Bewirken eines Ereignisses *in eins* mit dem es Bewirkenwollen. Das ist nicht unrealisierbar; denn für das höchstbesondere Bewirkenssubjekt *Gott* – das allvollkommenste Wesen – gilt *analytisch*:

(J) *Gottes Bewirkenwollen und Sein Bewirken*

Für jedes Ereignis Y: Wenn Gott Y bewirken will, dann bewirkt Gott Y.¹¹

Und hierzu gesellt sich:

(K) *Kreatürliches Bewirkenwollen und Bewirken*

Für jedes Ereignis Y und für jede von Gott verschiedene Substanz X gilt: Wenn X Y bewirken will, dann bewirkt X Y *nicht*.

(K) ist kein neues Postulat, sondern es ist eine triviale logische Folge dessen, *dass keine von Gott verschiedene Substanz irgendein Ereignis bewirkt*. Letzteres aber ergibt sich wie folgt: Würde eine von Gott verschiedene Substanz X ein Ereignis Y bewirken, so würde X dies entweder (i) *unmittelbar tun*: Y das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilen (siehe (F)); oder (ii) *mittelbar*: über eine ereigniskausale Kette, deren letztes Glied Y ist, deren erstes Glied aber ein Ereignis ist, dem X das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilt. In beiden Fällen würde X einem Ereignis (Y oder einem anderen) das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung mitteilen, müsste also gemäß (I) mit Gott identisch sind – was aber der Voraussetzung, dass X von Gott verschieden ist, widerspricht.

Wie bereits im vorausgehenden Abschnitt gesehen (aber mit anderen Worten zum Ausdruck gebracht), ist Gott nicht nur *der einzige (im primären und vollen Sinn) Handelnde*,¹² sondern auch *der (agenskausale) Bewirker* aller wirklichen Ereignisse (entweder rein direkt oder rein indirekt). Das bedeutet aber, wie gesagt, *nicht*, dass Er auch *der Bestimmer* aller wirklichen Ereignisse ist. Er wäre der Bestimmer aller wirklichen Ereignisse genau dann, wenn Er jedes wirkliche Ereignis gemäß *Seinem reinen Eigenwillen* bewirkte. Obwohl Leibniz bekanntlich anderer Meinung war, so ist doch zu sagen, dass die Ereignisse, die de facto wirklich sind

wollen, in nichts anderem als darin, das Wirklichsein von Y zu wollen; aber das heißt nicht, dass der Y-Wollende Y auch *bewirken* will.

¹¹ Vgl. NICOLAS MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Paris 1991, 797 und 798: „Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoit une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause [...] [I]l suffit qu'il veuille afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction qu'il veuille et que ce qu'il veuille ne soit pas.“

¹² Es wurde im vorausgehenden Abschnitt erkannt, dass Gott (eine Substanz) in mindestens einem Fall (einem Ereignis als Handlungsobjekt) im primären und vollen Sinn handelt; dass Er darüber hinaus *der einzige* im primären und vollen Sinn Handelnde ist, ergibt sich daraus mit (A.2), (F) und (I).

(darunter schrecklichste Verbrechen), vielfach einen derart negativen Charakter haben, dass es absolut ausgeschlossen ist, dass sie alle von Gott – dem allvollkommensten Wesen – gemäß Seinem reinen Eigenwillen bewirkt sind:

(L) Gott – Allbewirker, aber nicht Allbestimmer

Jedes wirkliche Ereignis ist von Gott bewirkt, aber nicht jedes wirkliche Ereignis ist von Gott gemäß seinem reinen Eigenwillen bewirkt.

Was jedoch bedeutet es genau, dass Gott ein Ereignis gemäß Seinem reinen Eigenwillen bewirkt, oder es zwar bewirkt, aber nicht gemäß Seinem reinen Eigenwillen? Und *welche* Ereignisse wären diejenigen, die Er gemäß Seinem reinen Eigenwillen bewirkt, und *welche* diejenigen, die Er zwar bewirkt, doch nicht gemäß Seinem reinen Eigenwillen? Ist es etwa eine Konsequenz von (L), dass Gott mindestens ein Ereignis bewirkt, das Er gar nicht bewirken will? Das würde Gottes Vollkommenheit nun gewiss widersprechen; vielmehr gilt analytisch nicht nur (J), sondern auch die Umkehrung von (J):

(M) Gottes Bewirken und Sein Bewirkenwollen

Für jedes Ereignis Y: Wenn Gott Y bewirkt, dann will Gott Y bewirken.

Wenn Gott also ein Ereignis bewirkt, welches Er nicht gemäß Seinem reinen Eigenwillen bewirkt, dann will Er das fragliche Ereignis also *sehr wohl* bewirken (gemäß (M)). Doch *Sein Wille* bzgl. des Bewirkens des Ereignisses ist nun eben nicht identisch mit *Seinem reinen Eigenwillen* bzgl. des Bewirkens desselben: Er bewirkt das Ereignis und will es demnach (gemäß (M)) bewirken; aber es ist nicht der Fall, dass Er es gemäß seinem reinen Eigenwillen bewirkt, und folglich (mittels einer naheliegenden Ergänzung von (J)) ist es nicht der Fall, dass Er es gemäß Seinem reinen Eigenwillen bewirken will.

Gottes Wille ist das (am Ende maßgebliche) Modifikat *Seines reinen Eigenwillens*, welches durch die Berücksichtigung und Einberechnung all dessen zustande kommt, was alle anderen aktualen Substanzen – und das sind nicht wenige – *wollen* (was oft schlicht bedeutet: aus ihrem reinen Eigenwillen heraus wollen). Die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit würden aber überschritten, wenn man sich unterfinde, den Modus der göttlichen Berücksichtigung und Einberechnung des Wollens aller anderen aktualen Substanzen anzugeben. Das ist menschenunmöglich; es ist hier in der Tat angemessen, von „Gottes unerforschlichem Ratschluss“ zu sprechen. Ungeachtet solch angemessener Bescheidenheit bleibt es aber legitimerweise verstörend, dass Gott – unabweislich – dem bösen Wollen so oft nicht wehrt, sondern vielmehr solchem Wollen dessen böses Ziel so oft tatsächlich bewirkt.

Bei der wenigstens prinzipiell-allgemeinen Behandlung der Frage nach dem Modus der „universellen Wollensverarbeitung“ durch Gott wird man davon ausgehen, dass Gott (als allvollkommenstes Wesen) allwissend und allmächtig ist und dass Er *der Welt* (also der Gesamtheit der wirklichen Ereignisse) eine

Gesamtform und ein Gesamtziel gesetzt hat (worüber noch zu sprechen sein wird). *Gottes Eigenwille* ist also durch das Einfließen des Wollens aller anderen aktualen Substanzen alles andere als gänzlich aus dem Felde geschlagen. *Gottes Eigenwille* ist in *Gottes Willen* aufgehoben; er ist darin nicht rein belassen, sondern modifiziert; er ist aber keineswegs darin vernichtet. Besser, als Gott gedanklich sogleich auf die Anklagebank zu befördern, ist es jedenfalls, Ihn sagen zu lassen: „Das ist es, was Ihr gewollt habt. Aus Achtung vor Euch habe ich Euch die Gelegenheit zum Guten und zum Bösen gegeben und habe Euch im Rahmen der Bedingungen, die ich gesetzt habe, wollen lassen und Eurem Wollen entsprechend *Eure Welt* werden lassen. Ihr hättet unter den Bedingungen, die ich gesetzt habe, weit Besseres wollen können. Wenig Liebe war in Euch. Doch werde ich aus Eurer Welt noch ein relativ Bestes machen. Die ganze Zeit über habe ich dafür die Möglichkeit offengehalten.“

5. Handeln, aber nicht im primären und vollen Sinn

Gott allein handelt im primären und vollen Sinn. Und was ist mit *uns*, die wir uns doch gerne selbst als Handelnde sehen, oder jedenfalls: die wir von unseren Artgenossen gerne als Handelnde angesehen werden dann, wenn es ums Verantwortlichmachen und Schuldzuweisen geht? Wir handeln auch – wenn auch nicht im primären und vollen Sinn, so doch immerhin in *einem sekundären und reduzierten Sinn*.

Jeder sekundäre und reduzierte Sinn von „X handelt“ und „X handelt Y“ ist mit dem primären und vollen Sinn dieser Prädikate mehr oder minder verwandt und stellt diesem Sinn gegenüber eine mehr oder minder große Abschwächung dar. Es belehrt über den Kontrast zwischen göttlichem, eigentlichem Handeln und *anderem*, bloß analogischem „Handeln“ einen Blick auf sekundäre und reduzierte Handlungsbegriffe zu werfen. Folgende Festlegung sei dafür getroffen:

(N) Volles Handeln₁ und reduziertes Handeln₂

Die Prädikate „X handelt₁“ und „X handelt₁ Y“ seien synonym mit den Prädikaten „X handelt“ und „X handelt Y“ *im primären und vollen Sinn*, also synonym mit diesen Prädikaten unter demjenigen Sinn, der ihnen durch (A) verliehen wird. Die Prädikate „X handelt_{2j}“ und „X handelt_{2j} Y“ hingegen mögen verwendet werden, um sekundäre und reduzierte Handlungsbegriffe auszudrücken („j“ deutet eine Indexstelle zur Unterscheidung solcher Begriffe an).

Es folgen zwei Definitionen des Handelns in einem sekundären und reduzierten Sinn. Die zweite von ihnen liefert einen Handlungsbegriff, der weniger reduziert ist als derjenige, der durch die erste der beiden Definitionen gegeben wird. Dieser

an zweiter Stelle definierte Handlungsbegriff ist der für uns Menschen einschlägige. Obwohl er ein *reduzierter* Handlungsbegriff ist, ist im Laufe der Geistesgeschichte, und auch in jüngster Zeit, immer wieder auch gegen ihn (oder einen mit ihm nahverwandten Handlungsbegriff) der Einwand erhoben worden, dass er schlicht auf nichts zutrifft. Gewiss ist jedenfalls, dass es nicht offensichtlich ist, dass er *erfüllt* ist; immerhin erfüllt er somit die notwendige Bedingung für seine *Interessantheit* (siehe Abschnitt 1).

(O) *Handeln*₂₁

(O.1) X handelt₂₁ genau dann, wenn für ein Ereignis Y gilt: X will Y und Y geschieht, in eins mit diesem Wollen, auch wirklich.

(O.2) X handelt₂₁ Y genau dann, wenn Y ein von X gewolltes Ereignis ist und, in eins mit diesem Wollen, auch wirklich geschieht.

(P) *Handeln*₂₂

(P.1) X handelt₂₂ genau dann, wenn für ein Ereignis Y gilt: X will Y *in Freiheit* und Y geschieht, in eins mit diesem Wollen, auch wirklich.

(P.2) X handelt₂₂ Y genau dann, wenn Y ein von X *in Freiheit* gewolltes Ereignis ist und Y, in eins mit diesem Wollen, auch wirklich geschieht.

Zur Erläuterung ist zu sagen: (1') *Handeln*₂₂ beinhaltet (offensichtlich) *Handeln*₂₁, aber *Handeln*₂₁ beinhaltet nicht *Handeln*₂₂. (2') Ein Ereignis Y wollen bedeutet das Wirklichsein (Geschehen, Stattfinden, Sichereignen) von Y wollen, wie schon gesagt (siehe Fußnote 10). (3') Daraus, dass X ein Ereignis Y bewirken will, folgt analytisch, dass X das Ereignis Y will, und letzteres Wollen, welches für die durch (O) und (P) gegebenen Handlungsbegriffe konstitutiv ist, mag gelegentlich durch ersteres Wollen gegeben sein; anders als das *Das-Wirklichsein-eines-Ereignisses-Wollen* ist aber das *Ein-Ereignis-bewirken-Wollen* für Substanzen, die von Gott verschieden sind, ein in gewissem Sinne *illusorisches* Wollen, da solche Substanzen nun eben kein Ereignis bewirken *können*. (4') Dass X ein Ereignis Y *in Freiheit* will, bedeutet, dass X Y will und das Wollen von Y bei X liegt; sodass X genauso (bei derselben Okkasion) auch ein Ereignis hätte wollen können, das mit Y per se inkompatibel ist. (5') Dass ein Ereignis Y in eins mit seinem Gewolltsein durch X wirklich geschieht, kann für jede Substanz X, die von Gott verschieden ist, nur bedeuten, dass zwischen dem Gewolltsein von Y durch X und dem Geschehen von Y „kein Blatt passt“; es kann nicht bedeuten, dass das Gewolltsein von Y durch X das Geschehen von Y per se mit sich bringt (wie es bei Gott als Handelndem₂₁ bzw. Handelndem₂₂ sehr wohl der Fall ist).

6. Metaphysische Topologie

Die eben gebrauchte Wendung „passt kein Blatt dazwischen“ drückt im gegebenen Zusammenhang aus, dass zwischen dem Gewolltsein von Y durch X und dem Geschehen von Y eine größtmögliche Nähe besteht. Das wirft die Frage auf, in welchem „topologischen“ Verhältnis die Substanzen und deren Akte, die sich auf Ereignisse beziehen – vor allem Wollen und Bewirken –, zu eben den Ereignissen stehen, auf die sie sich beziehen. Zunächst ist zu sagen: *Keiner dieser Akte und keine Substanz ist selbst ein Ereignis*. Wenn eine Substanz ein Ereignis will, oder es bewirken will, oder es bewirkt, dann sind diese Akte keine Ereignisse. Bewirken und Wollen richten sich vielmehr sozusagen „von außen“ – von einem „Raum außerhalb“ des Möglichkeitsraumes der Ereignisse – auf (manche der) Ereignisse. Diese Akte und ihre Akteure – die Substanzen – sind folglich nicht nur keine Ereignisse, *sondern sie sind zudem nicht einmal Teile oder Konstituenten*¹³ von Ereignissen.

Das bedeutet nicht, dass sich Substanzen und ihre Akte nicht in Ereignissen darstellen. Sie stellen sich sehr wohl in Ereignissen dar. Am augenfälligsten ist das bei den Wollenserlebnissen – die nichts anderes sind als mentale Ereignisse, die das Wollen einer Substanz ereignishaft darstellen. Aber Wollenserlebnisse – es ist zu betonen – sind nicht etwa das Wollen selbst einer Substanz. Substanzen wiederum stellen sich nicht nur in Wollenserlebnissen, sondern überhaupt in allen Erlebnissen – allen Bewusstseinsereignissen – dar: durch das jeweilige den Erlebnissen immanente Subjekt des Erlebens. Aber keines der Erlebnisse – auch keine der maximalen Summen von subjektidentischen Erlebnissen – ist eine Substanz; und da jedes Subjekt des Erlebens einem Erlebnis immanent, also Konstituente von ihm ist, ist auch keines von diesen Subjekten eine Substanz.¹⁴

Wie hängen jedoch die in Ereignissen sich darstellenden, aber selbst ereignis- und damit auch gewissermaßen zeittranszendenten Akte und Akteure zeitlich

¹³ Es liegt nahe, das Wort „Teil“ so zu verstehen, dass das, was Teil ist, stets *kategorial gleich* zu dem ist, von dem es Teil ist; hiernach können nur Ereignisse *Teile* von Ereignissen sein. Der Sinn des Wortes „Konstituente“ weist hingegen nicht in diese Richtung; vielmehr können (wenn kein besonderer Grund dagegen spricht) auch von Ereignissen *kategorial unterschiedene* Entitäten *Konstituenten* von Ereignissen sein.

¹⁴ Eine Substanz, die über Bewusstsein verfügt, ist aber sehr wohl ein *transzendentes Subjekt* des Erlebens. Wenn ich zu verschiedenen Zeiten „ich“ sage, dann beziehe ich mich auf ein transzendentes Subjekt des Erlebens (nämlich *mich*), da ich mich auf etwas beziehe, was bei zeitlich getrennten Erlebnissen (die doch *meine* sind) ein und dasselbe ist. Die immanenten Subjekte des Erlebens sind hingegen Ereignissen immanent und an sie gebunden und können nicht in zeitlich getrennten Erlebnissen (die ja keine Teile und Konstituenten gemeinsam haben) identisch sein; sie stellen das transzendente Subjekt des Erlebens nur dar (z. B. *mich*), sind es aber nicht.

mit den Ereignissen zusammen, auf die sich diese Akte und Akteure beziehen? Es wäre unbefriedigend, wenn sich kein solcher Zusammenhang herstellen ließe. Es lässt sich aber sagen:

(Q) *Die Zeit der Akte von Substanzen und der Substanzen selbst*

(Q.1) Eine Substanz, die ein Ereignis handelt_{ij} – sei es im Sinne von (A.2), von (O.2) oder von (P.2) –, handelt_{ij} dieses Ereignis genau zu der Zeit, zu der es geschieht.

(Q.2) Eine Substanz, die ein Ereignis unmittelbar bewirkt, bewirkt dieses Ereignis genau zu der Zeit, zu der geschieht.

(Q.3) Eine Substanz, die ein Ereignis will, das in eins mit diesem Wollen geschieht, will dieses Ereignis genau zu der Zeit, zu der es geschieht.

(Q.4) Die Zeit, zu der eine bewusste Substanz aktual ist, umschließt die Zeit ihres wirklichen Bewusstseinsstroms (also die Zeit eines gewissen – in der Regel oftmals unterbrochenen – Ereignisses) mehr oder minder genau.

Die Zeit jedoch, zu der ein Ereignis geschieht – sofern es geschieht (d. h. gemäß (G): bewirkt ist¹⁵) –, ist keine andere Zeit als die dem Ereignis intrinsisch-essenzielle Zeit, welche nun aber im Geschehen sozusagen *lebendig* wird durch das progressive, in Zeitrichtung fortschreitende Wirklichwerden des Ereignisses: durch seinen wirklichen Ablauf.

Wenn eine Substanz ein Ereignis will, das in eins mit diesem Wollen geschieht, wenn also die Substanz handelt₂₁, so gehört gemäß (Q.3) dazu, dass die Zeit des Wollens des Ereignisses identisch ist mit der Zeit des Geschehens des gewollten Ereignisses (die die intrinsisch-essenzielle Zeit des Ereignisses ist). Zweifellos ist das aber nicht der einzige Aspekt der größtmöglichen Nähe zwischen dem Wollen des Ereignisses und dem Geschehen des Ereignisses beim Handeln₂₁ (und Handeln₂₂). Was auch immer darüber hinaus noch eingeht in *das Einssein*¹⁶ des Geschehens des Ereignisses mit dem Wollen des Ereignisses durch eine von Gott verschiedene Substanz, es ist *Sache Gottes*.

7. Das Spiel, die Spieler und die Spielregeln

Die Modifizierbarkeit und tatsächliche Modifikation von Gottes reinem Eigenwillen durch das Wollen aller anderen aktualen Substanzen ist kein Mangel, sondern ein Vollkommenheitsmerkmal, das Gott – als allvollkommenstem Wesen – zukommen muss: Wenn auch keine Substanz außer Gott irgendein Ereignis

¹⁵ Aus dem Wirklichsein eines Ereignisses ergibt sich gemäß (G) *rationalwahrheitlich* (wenn auch nicht analytisch) sein Bewirktsein. Aus dem Bewirktsein eines Ereignisses folgt hingegen analytisch dessen Wirklichsein.

¹⁶ Es ist klar, dass es sich bei diesem Einssein nicht um Identität handeln kann.

bewirkt oder auch nur bewirken kann,¹⁷ so hat Er doch sehr viele von Ihm verschiedene und untereinander willensmäßig stark divergierende Substanzen (darunter unzählige menschliche Substanzen) durch Aktualisierung – jede zu ihrer Zeit, jede mit ihrem Potential, viele von ihnen zugleich – in den Stand gesetzt, am Lauf der Dinge „mitzuwirken“, besser gesagt: mitzuwollen und den Lauf der Dinge dadurch (bis zu einem gewissen Grad) mitzubestimmen, je in der Zeit, zu der sie aktualisiert sind. Er hat sie dazu nicht nur in den Stand gesetzt, sondern geradezu ins Mitwollen und Mitbestimmen *hineingestellt*. Diese Aktualisierung ist Gottes Anerkenntnis der anderen Substanzen, ein Akt Seiner freisetzenden Liebe, und sie ist Seiner Vollkommenheit vollkommen angemessen – würde man aus metaphysisch optimistischer Sicht sagen; der metaphysische Pessimismus kann hingegen in dem Ins-Wollen-und-Mitbestimmen-Setzen einer willensmäßig stark divergierenden Vielheit von Substanzen nur einen fundamentalen Fehler in der Verfasstheit des Seins erblicken.

Bei der Aktualisierung *der mitspielenden Substanzen* durch Gott handelt es sich aber um kein Bewirken (im eigentlichen Sinn); denn jedes Bewirken ist ein Bewirken eines Ereignisses. Ebenso – und aus genau demselben Grund – ist die In-Geltung-Setzung *der Naturgesetze* durch Gott kein Bewirken im eigentlichen Sinn. Beide Akte schaffen – in ganz verschiedener Weise – Selbsteinschränkungen Gottes, die jederzeit durch Ihn wieder beseitigt werden können; die aber, solange Gott sie beibehält, den Grad Seiner Freiheit reduzieren, freilich diesen Grad nicht so weit reduzieren, dass, dadurch bedingt, ein Handeln Gottes im primären und vollen Sinn unmöglich würde; denn Gott handelt ja tatsächlich, im primären und vollen Sinn, zu welchem Handeln gemäß (A) auch Gottes *freie* Ursächlichkeit für jedes von Ihm gehandelte Ereignis gehört. Im Bewirkensverhältnis Gottes zu den Ereignissen gibt es allerdings *eine bedeutsame Unmöglichkeit*, nämlich dass Gott überhaupt kein Ereignis bewirkt. Wäre dies nicht unmöglich, sondern möglich, so wäre es auch möglich, dass Gott nicht existiert (gemäß (B)); aber wir haben schon gesehen (in Abschnitt 3), dass Gott nicht nur existiert, sondern auch

¹⁷ Die Verschärfung von „[jede von Gott verschiedene Substanz] bewirkt nicht“ zu „kann nicht bewirken“ ist möglich, weil (I) nicht lautet: „Jede Substanz, die einem Ereignis das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung *mittelt*, ist identisch mit Gott“, sondern *logisch stärker* lautet: „Jede Substanz, die einem Ereignis das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung *mitteilen kann*, ist identisch mit Gott.“ „*Könnte* eine von Gott verschiedene Substanz X ein Ereignis bewirken, so *könnte* X einem Ereignis das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung *mitteilen*“ gilt nicht weniger (und ist nicht weniger herleitbar) als „*Würde* eine von Gott verschiedene Substanz X ein Ereignis bewirken, so *würde* X einem Ereignis das Wirklichsein ohne ereigniskausale Vermittlung *mitteilen*“ (zur Herleitung dieses „Würde“-Satz siehe Abschnitt 4, unterhalb von (K)). Wegen (I) lässt sich jede der beiden angeführten Aussage fortsetzen durch: „..., wäre also mit Gott identisch“, womit in beiden Aussagen ein Widerspruch zum jeweiligen Antezedenz erreicht wird. Der Rest ist reine Logik.

– weil bei Ihm, dem allvollkommensten Wesen, Existenz nur intrinsisch-essenzielle Existenz sein kann – *aus sich heraus existiert*, m. a. W.: intrinsisch-essenziell, eo ipso, per se existiert, also *notwendig* existiert.

Durch die von Ihm gesetzten Naturgesetze formt Gott *die Welt* (die Gesamtheit aller wirklichen Ereignisse) global übergreifend im Sinne seiner Vollkommenheit bis zu einem gewissen Grad *vor*, so wie ein Spiel durch die Spielregeln eine Form erhält. Zu dieser Vorformung gehört an erster Stelle, dass die Welt eine mögliche Welt im in Abschnitt 2 definierten Sinn zu sein hat, also ein zeitlich und inhaltlich maximales Ereignis, ein Ereignis, das durch die Hinzunahme weiterer Ereignisse nicht (konsistent) vergrößerbar ist. An zweiter Stelle gehört zur göttlichen Vorformung der Welt, dass der Modus der Verwirklichung aller zur Wirklichkeit kommenden Ereignisse *das Werden* zu sein hat, also deren Verwirklichung notwendig ein entlang der Gesamtzeit, die allen möglichen Welten intrinsisch-essenziell ist, *fortschreitendes* – bei kontinuierlicher Zeitordnung: *fließendes* – *Verwirklichen* ist.¹⁸ Zur göttlichen Vorformung der Welt gehört aber auch die Aufstellung des Kausalplans (*H*) und das Setzen all derjenigen Gesetze, deren Erkenntnis die menschlichen Naturwissenschaften anstreben und die sie – mehr oder minder genau und mehr oder minder vollständig – tatsächlich erkennen.

Die durch die göttliche Vorformung gegebene Weltform legt das konkrete Spiel – die Füllung der Form – nicht fest, sondern das konkrete Spiel ist – innerhalb der vorgegebenen Form – *Sache der Spieler*. Mit der Festlegung der Naturgesetze sind alle Möglichkeiten der ereigniskausalen (nomologischen) Verbundenheit von Ereignissen definiert, ebenso wie alle Möglichkeiten des unmittelbaren agenskausalen Bewirktwerdens von Ereignissen. Der komplettierende Rest – das ist nun aber der wesentlichste Teil, auf den alles andere ausgerichtet wurde – ist *der verwirklichende Input* der Spieler. Dieser geht bei *diesem Spiel* – *dem tatsächlichen Weltspiel, dem realen* – allein von Gott aus (wie gesagt), wobei aber eben Gottes reiner Eigenwillen durch das Wollen aller anderen aktualen Substanzen modifiziert wird (wie gesagt) und Sein (resultierender) Wille zweifellos eine Richtung einschlägt, die er ohne diesen von Gott frei eingeräumten Einfluss der anderen Substanzen nicht eingeschlagen hätte. Die Abweichung des Willens Gottes von Seinem reinen Eigenwillen hält sich jedoch in Grenzen; dafür hat Gott schon gesorgt. Zum einen gibt es die – von Gott selbst gesetzten – naturgesetzlichen Grenzen, die, im Willen Gottes, allein Seinem reinen Eigenwillen zuzuordnen sind: Er *allein* hat das Weltspiel als Regelgebilde gemacht, als *Langue*, um mit Ferdinand de Saussure zu sprechen (bei der faktischen *Parole* mischen andere mit – aber nur, weil Er es so will). Zum anderen bestimmt Gott *Seinem Eigenwillen gemäß* den Spielverlauf *mit*: Er räumt zwar anderen ein

¹⁸ Das ist das, was der Erscheinung des sogenannten „Fließens der Zeit“ zugrunde liegt.

Mitspracherecht ein, was aber keineswegs heißt, dass Er selber *kein* Mitspracherecht mehr hätte. Er hat es, und Er nutzt es. Dieses göttliche Mitbestimmen ist allerdings etwas, an das *heute* (bedingt durch die geistesgeschichtliche Lage) viele – insbesondere auch viele Theologen – nicht mehr glauben wollen oder können, obwohl die biblischen Geschichten, die Liturgie und das Gebetsleben überhaupt – die Bittgebete, aber nicht minder die Dankgebete – eindeutig von dem nicht unwesentlichen göttlichen Mitbestimmen des Weltverlaufs künden bzw. ein solches Mitbestimmen voraussetzen.

8. Gott und wissenschaftliches Weltbild

Warum ist ein Ereignis wirklich und nicht vielmehr keines? – Weil es bei Gottes Existenz und Allvollkommenheit nicht anders sein kann. Warum ist eine mögliche Welt, ein temporal und inhaltlich maximales Ereignis, wirklich und nicht vielmehr keine(s)? – Weil Gott es gemäß Seinem reinen Eigenwillen so will und so macht (es bleibe dahingestellt, ob Seine Allvollkommenheit litte, wenn Er es nicht so wollte und machte). Warum aber sind gerade *diese* Ereignisse – u. a., der Dreißigjährige Krieg und der Holocaust – wirklich und nicht vielmehr andere? – Weil Gott es so will und so macht, aber freilich *nicht* gemäß Seinem reinen Eigenwillen so will und so macht. Warum ist gerade *diese* mögliche Welt wirklich und nicht vielmehr eine andere? – Abermals ist im Sinne der diesem Abschnitt vorausgehenden Darlegungen zu sagen: Weil Gott es so will und so macht, freilich *nicht* gemäß Seinem reinen Eigenwillen. Ob aber dieser Zusatz – „freilich nicht gemäß Seinem reinen Eigenwillen“ – ausreicht, den überaus heftigen Protest zu stillen, der ohne Zweifel *aufsteht* gegen die gegebenen Antworten auf die beiden zuletzt gestellten Fragen? Vermutlich nicht, und es ist deshalb dazu noch einiges mehr zu sagen, was in den nächsten beiden Abschnitten geschehen wird (wogegen sich aber – nun von anderer Seite kommend – wiederum Protest rühren wird und nicht weniger heftiger).

Zunächst ist jedoch kurz einzugehen auf einen ganz anderen Einwand gegen alle vier gerade gegebenen Generalantworten auf die in (*E*) angeführten und hier soeben noch einmal wiederholten Fragen, nämlich auf den Einwand, diese Antworten widersprüchen dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild. Dazu ist zu sagen, dass die besagten Antworten zwar als metaphysische Antworten über alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse hinausgehen, diesen aber in keinem Punkt widersprechen. Dass es anders ist, kann nur deshalb so erscheinen, weil man das atheistische und materialistische – kurz: das *naturalistische* – Weltbild

mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild verwechselt. Das letztere Weltbild ist – oder sollte – reine Naturwissenschaft sein; das erstere Weltbild ist jedoch eindeutig (eine) Metaphysik. Der Verwechslung der beiden Weltbilder wird dadurch Vorschub geleistet, dass trotz der Bemühungen Kants die erkenntniskritische Unterscheidung zwischen empirischen und metaphysischen Thesen und Begriffen nach wie vor weithin unterlassen wird. Sie wird insbesondere dann vorzugsweise unterlassen, wenn verdiente Naturwissenschaftler das negative Vorbild geben und ohne jedes Bewusstsein dafür, dass sie in ein anderes Erkenntnisgenre hinüberwechseln, das *naturalistische*, *nicht* mehr das naturwissenschaftliche, Weltbild vertreten und ihre echte naturwissenschaftliche Autorität ummünzen – unbemerkt, insbesondere von ihnen selbst – in eine falsche Autorität in metaphysischen Dingen.

Überall dort, wo die Naturwissenschaften Erklärungslücken offenlassen (darunter solche, die ihrer Natur nach niemals rein naturwissenschaftlich geschlossen werden können), platziert das naturalistische Weltbild den blinden objektiven (ontologischen, nicht bloß epistemischen) Zufall, also etwas Metaphysisches (aber dabei höchst Lückenbüßerisches), *widerspricht* damit (u. a.) dem höchst rationalen Prinzip (*G*), nennt das Ergebnis aber unverantwortlicherweise „science“ (um das Wort zu nennen, das weit mehr als das Wort „Naturwissenschaft“ die Konnotationen von Stringenz, Härte, Illusionslosigkeit, aber auch von absoluter Zuverlässigkeit und Rationalität mit sich führt). Die hier gebotene Theorie des Handelns Gottes ist frei von derartigem Etikettenschwindel.

9. Der Charakter des göttlichen Tuns

Gott ist das allvollkommenste Wesen und also auch „dasjenige, als welches Größeres nicht gedacht werden kann“, wie Anselm von Canterbury einst definierte. Folglich kann Gott nicht kleiner sein als all unsere Erkenntnis. Wir wissen aber, dass Jahrmilliarden kosmischer und terrestrischer Evolution dem Erscheinen des Menschen vorausgegangen sind und Jahrmilliarden solcher Evolution dem Verschwinden des Menschen folgen werden. Wenn die hier gegebene Theorie des Handelns Gottes richtig ist, so ist die physische Realität – die Gesamtheit aller aktuellen physischen Ereignisse – *Gottes Werk*. Gott bewirkt *dies alles* (und zwar gemäß (*H*): rein direkt oder rein indirekt), eine Gesamtheit unvorstellbaren Ausmaßes auf allen Ebenen raumzeitlicher Dimensioniertheit, erfüllt, beispielsweise, von gigantischen Untergängen und Neuanfängen: Sonnengeburten, Sonnentode; erfüllt von unzähligen Quantensprüngen (die „Zufallereignisse“ seien, sagt man); erfüllt von Leben, Kämpfen und Sterben.

Die Menschheitsgeschichte ist in der *Weltgeschichte* – in *dem*, was wirklich die Bezeichnung „Weltgeschichte“ verdient¹⁹ – eine kurze Episode; eine noch um vieles kürzere Episode ist ein gewisses Leben, das sich zwischen dem Stall von Bethlehem und dem Kreuz von Golgatha erstreckte. Das bedeutet nun *nicht*, dass die Menschheitsgeschichte und Jesu Leben im Gesamtzusammenhang der Ereignisse bedeutungslos sind, aber diesen beiden Ereignissen muss ihre wahre Rolle darin zugewiesen werden, und mit ihnen auch allen *besonderen Taten* Gottes vor den Menschen, den *Wundern*, von denen die Bibel erzählt, die wir *nicht* allesamt als völlig unhistorisch, als mythisch-märchenhaft ansehen können, wenn wir die Substanz des Glaubens an Gott – nämlich den Glauben an die wirklich geschehene *echte, handgreifliche* Begegnung zwischen Gott und Mensch – bewahren wollen.²⁰

Es drängen sich beunruhigende Fragen auf: Wo sind über gewaltige Strecken der Weltgeschichte hinweg die anderen Substanzen, die mitwollend – wenn auch nicht (eigentlich) mitwirkend – mitmischen und, angesichts ihrer Berücksichtigung durch Gott, mitbestimmend „den Brei verderben“? Wo waren sie etwa beim Untergang der Dinosaurier, der für die Schreckensechsen gewiss nicht ohne Leiden ausgefallen ist? Die einzige plausible Antwort ist: Die anderen Substanzen waren schlicht nicht da, und der Untergang der Dinosaurier geschah folglich nicht nur bewirkt durch Gott (wie alles, was geschieht), sondern auch *durch Ihn bewirkt gemäß Seinem reinen (unmodifizierten) Eigenwillen*. War das eine liebevolle göttliche Tat? Wohl kaum. Sie ähnelt vielmehr dem Verhalten eines Kindes, welches mit Lust das Spielzeug zerschlägt, das es zu langweilen beginnt; und sie passt zu manchen Szenen des Alten Testaments, in denen nicht bloß einer zorniger Gott, sondern ein jähzorniger Totschlägergott auftritt. Wurde in solchen Szenen des Alten Testaments ganz unangemessen von Gott gesprochen? Wohl doch nicht ganz. Der Tod, heißt es, sei der Sünde Sold und der Mensch habe ihn durch seinen Ungehorsam in die Welt gebracht. Das kann aber nicht sein; denn den Tod, auch den massenhaften, sinnlosen und leidvollen, gab es schon lange vor dem Menschen. Auch der Tod überhaupt – „für alles Fleisch“ – kam also in die Welt nicht bloß als eine Wirkung Gottes, sondern als *durch Ihn bewirkt gemäß Seinem reinen Eigenwillen*. Oder soll man etwa dem Wollen eines bösen Engels die Schuld geben am Kommen des Todes? Doch nicht. Denn welches Ende nun hat Gott für die Welt und welches Zulaufen darauf *naturgesetzlich vorgesehen*, also vorgesehen schon vor dem Auftreten des Menschen und ohne auf dessen

¹⁹ Recht besehen ist es eine anthropozentrische Anmaßung, die Geschichte der Menschen auf Erden als „Weltgeschichte“ zu bezeichnen.

²⁰ Die naturgesetzliche Form der Welt ist – *nicht* gemäß unserer Vorstellung von dieser Form, sondern so, wie diese Form wirklich ist: so, wie Gott sie gesetzt hat – *derart*, dass Wunder geschehen können, m. a. W.: unerhörte Ereignisse, die von dem (uns) gewohnten Stil des Laufs der Dinge erheblich abweichen.

Willen oder auf den Willen eines „Fürsten dieser Welt“ zu reagieren? Mit anderen Worten: Welches Zum-Ende-Laufen – Jahrmilliarden weit – hat Er für die Welt *gemäß Seinem reinen Eigenwillen* vorgesehen? Für die physische Realität jedenfalls, die wir kennen, ist das von Gott vorgesehene Ende der kosmische Tod und das vorgesehene Zulaufen darauf ein allmähliches – grundtonmäßiges – kosmisches Sterben; das lehrt, soweit es rein um das zugrunde liegende physikalische Faktum geht, die kosmologische Physik: Der Schlusspunkt der physischen Realität ist die Gleichverteilung aller Energie im Raum, die Nivellierung aller Energiedifferenzen, der sogenannte „Wärmetod“. Ist nun das Setzen dieses kosmischen Todes und des dahin führenden Sterbens eine liebevolle göttliche Tat? Wiederum ist zu sagen: Wohl kaum.

Gott ist eben – unbeschadet seiner Allvollkommenheit – nicht nur und nicht immer und nicht in jeder Hinsicht *liebevoll*. Und doch ist Er wahrlich ein *liebender* Gott. Der Versuch angesichts der grausamen, tödlichen, zerfallenden Züge im Antlitz der Realität, Gott diesen Negativitäten entsprechend *realistisch* zu denken, führt gewöhnlich dazu, Gott *reduziert* zu denken, was in der Regel heißt: Ihn als vollkommen gut zu denken, *aber auch*, im Effekt, als vollkommen ohnmächtig, ob aus eigener Wahl (Seiner Wahl) oder nicht – jedenfalls, sodass aus „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen“ ein folgenloses Wortgeklingel wird. Das ist unvereinbar mit der hier gegebenen Theorie des Handelns Gottes – und mit dem Sichsehnen der Gläubigen nach *der Liebe Gottes*, nach ihrer liebevollen Erlösung.

Jakob Böhme hat einen anderen Weg gewiesen. In seinen eigenen kraftvollen, wenn auch nicht leicht verständlichen Worten heißt es:

„Ist noch der Abgrund und Hölle auch Gottes ... aber man heißets nicht Gott, sondern Gottes Zorn.“ (S. 127)²¹

„In der Finsternis ist er ein zorniger, eifriger Gott, und im Geistfeuer ein verzehrend Feuer, und im Licht ist er ein barmherziger, lieber Gott, und in der Kraft des Lichts heißet er vor allen anderen Eigenschaften Gott.“ (S. 125)

„Es wäre Gottes Majestät nicht, wenn nicht sein Zorn wäre, der das Dunkle, Verborgene der Ewigkeit durch den Grimm der Natur schärfet, daß es in Feuer verwandelt wird, daraus das hohe Licht in der freien Ewigkeit erboren wird, welches in dem sanften Quall eine Majestät machet.“ (S. 124)

„Gott ist alles, er ist Finsternis und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet sich allein einen Gott nach dem Lichte seiner Liebe.“ (S. 127)

²¹ Dieses Böhmezitat und alle nachfolgenden Böhmezitate entstammen der Sammlung *Morgenröte. Jakob Böhme in einer Auswahl aus seinen sämtlichen Schriften*, hg. von Alfred Wiesenhütter, Berlin 1925. Die Seitenangaben beziehen sich auf diese Sammlung.

Und dazu, was Gottes Absehen in Seinem *zweiseitig-einen*, kurz: *dialektischen*, Tun ist, sagt Böhme:

„Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teuflich, Irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine als das Ja, ist eitel Kraft und Leben, und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkennlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und Etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich, wollend, und das zu lieben sei.“ (S. 151)

10. Das Ziel der Welt

Die Welt, die Gesamtheit aller wirklichen Ereignisse, ist nicht identisch mit der physischen Realität, der Gesamtheit aller wirklichen physischen Ereignisse. Letztere Gesamtheit ist nur ein dereinst zum Abschluss kommender Teil der ersteren. Für die Welt – *nicht* für die physische Realität, die wir kennen (denn es ist dem Wesen dieser Realität nach gar nicht möglich) – will und bewirkt Gott *das Heil*,²² die ewige Seligkeit. Aber es soll und kann kein leeres Heil sein, sondern muss und soll ein substanzielles, ein bedeutungsvolles Heil sein: ein erkämpftes Heil, welches aus der Überwindung des Unheils kommt; ein Heil, dessen keine Substanz, die seiner teilhaftig wird, je überdrüssig wird – in immerwährender Erinnerung daran, *was* es gekostet hat. Es gibt kein wahres Heil ohne wahres Unheil.²³ Noch einmal Jakob Böhme:

„Die Finsternis ist die größte Feindschaft des Lichts, und ist doch die Ursach, daß das Licht offenbar werde. Denn so kein Schwarzes wäre, so möchte ihm das Weiße nicht offenbar sein, und wenn kein Leid wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar.“ (S. 127)

Und der amerikanische Dichter Jack LaZebnik sagt das, was dieses Böhmezeitat zusammen mit dem ihm nächstvorausgehenden transportiert, in unübertrefflicher Kürze:

²² Dazu bedarf es der Planung Gottes, aber keiner absoluten Vorsehung, keines Vorauswissens Gottes der gesamten Zukunft bis in jedes letzte Detail. Eine solche Vorsehung ist ja auch wegen der Willensfreiheit der Substanzen unmöglich. Der Allwissenheit Gottes ist damit nicht widersprochen, denn Allwissenheit bezieht sich nur auf alles, was gewusst werden kann; wie sich eine Substanz in Freiheit in der Zukunft entscheiden wird, kann aber nicht gewusst werden, auch nicht von Gott.

²³ Das ist geradezu eine analytisch wahre Aussage. Die Umkehrung – „Es gibt kein wahres Unheil ohne wahres Heil“ – scheint dagegen durchaus nicht analytisch wahr zu sein.

„Without suffering, there's no conflict; without conflict, no drama; without drama, no meaning.“²⁴

Das Unheil, das zu überwinden ist, aber *ohne welches* das Heil auch des Gewichts und Sinns entbehrte und gar kein Heil wäre – das ist das in die Welt getragene innere Unheil jeder aktuellen Substanz, das geboren ist aus selbstischem Wollen. Dazu gehört auch das innere Unheil Gottes selbst. Dessen Überwindung durch Gott selbst ist Christi Leben, Leiden, Tod und Auferstehung. Die Überwindung unseres eigenen inneren Unheils bestünde in Seiner Nachfolge. Wie weit wir dabei auch kommen im Lieben, Hoffen, Glauben, der große Rest des Weges muss allein in Gottes Gnade stehen.²⁵

Verwendete Literatur

- BÖHME, Jakob: *Morgenröte. Jakob Böhme in einer Auswahl aus seinen sämtlichen Schriften*, hg. von Alfred Wiesenhütter, Berlin 1925: Hochweg-Verlag.
- KEILLOR, Garrison (Hg.): *Good Poems for Hard Times*, London 2006: Penguin.
- LEIBNIZ, Gottfried W.: *Kleine Schriften zur Metaphysik* (Philosophische Schriften 1), hg. von Hans H. Holz, Darmstadt 1985: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MALEBRANCHE, Nicolas: *Recherche de la vérité*, Paris 1991: Galerie de la Sorbonne.
- MEIXNER, Uwe: *Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation*, Paderborn 1997: Schöningh.
- MEIXNER, Uwe: *Liebe und Negativität*, Münster 2017: Aschendorff.
- MEIXNER, Uwe: *Modelling Metaphysics. The Metaphysics of a Model*, Heusenstamm, 2010: Ontos.
- MEIXNER, Uwe: *Theorie der Kausalität. Ein Leitfaden zum Kausalbegriff in zwei Teilen*, Paderborn, 2001: Mentis.

²⁴ Zitiert nach KEILLOR, Garrison (Hg.), *Good Poems for Hard Times*, London 2006, 315.

²⁵ Viele (aber nicht alle) der in diesem Aufsatz vorgetragene Gedanken finden sich bereits – aber weit eingehender entwickelt – in meinen beiden Büchern *Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation*, Paderborn 1997 und *Modelling Metaphysics. The Metaphysics of a Model*, Heusenstamm, 2010. Für die metaphysische Plausibilität der vorgetragene Gedanken ist insbesondere die Rechtfertigung der zugrundeliegenden Kausalitätslehre entscheidend; eine solche Rechtfertigung habe ich umfassend vorgelegt in meinem Buch *Theorie der Kausalität. Ein Leitfaden zum Kausalbegriff in zwei Teilen*, Paderborn, 2001. Eine Sinndeutung, schließlich, des Handelns Gottes wird ausführlicher als in diesem Aufsatz (doch in der Aussage ähnlich) dargeboten in: UWE MEIXNER, *Liebe und Negativität*, Münster 2017.

Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen

Stellen wir uns einmal vor, ein angesehener Historiker reicht bei einer Fachzeitschrift einen Artikel ein, in welchem er ein historisches Ereignis sorgfältig aufgrund der Quellenlage rekonstruiert, es dann aber klar und unmissverständlich als ein Strafgericht Gottes deutet und erklärt.

Oder stellen wir uns vor, ein Quantenphysiker kündigt im Vorfeld einer quantenmechanischen Fachtagung einen Vortrag durch eine Zusammenfassung an, wonach er aus der Bellschen Ungleichung und der These vom irreduzibel statistischen Charakter der Quantenmechanik schließen möchte: Physikalische Vorkommnisse wie der Zerfall eines einzelnen Atoms, quantenmechanisch als Einzelereignis unerklärbar und unvorhersehbar, sind am besten mit dem unmittelbaren Wirken Gottes an seiner Schöpfung zu erklären.

Unser Historiker darf nicht damit rechnen, dass sein Aufsatz begutachtet wird. Vielmehr werden die Herausgeber und zuständigen Redakteure der Fachzeitschrift das Manuskript mit einem gewissen Gefühl der Peinlichkeit, ein bisher geschätzter Kollege verabschiedete sich gerade aus der Gemeinschaft der wissenschaftlichen Historiker, mit mehr oder weniger verlegenen Ausreden oder gänzlich kommentarlos an den Verfasser zurücksenden. Auch unser Quantenphysiker darf nicht damit rechnen, den angekündigten Vortrag halten zu dürfen. Die Ausrichter der physikalischen Fachtagung werden ähnlich peinlich berührt nach Mitteln und Wegen suchen, die Einladung an den Kollegen doch noch unter einigermaßen erträglicher Gesichtswahrung aller Beteiligten zurückzunehmen.

Genau an diesen Episoden, obwohl von mir ausgedacht, also kontrafaktisch und doch sehr realistisch, lässt sich ablesen, wie unerbittlich inzwischen der methodische Atheismus für die Wissenschaften geworden ist. Aus der wohlgemuten Laplaceschen Maxime „Die Hypothese Gott benötigen wir nicht“ ist längst ein gebieterischer Imperativ geworden: „In den Wissenschaften müssen und sollen wir daher nichts mit dem Wirken Gottes oder einer anderen erfahrungstranszendenten Macht und Intelligenz erklären“. Der methodische Atheismus ist forschungsstrategisch und forschungspolitisch ein eisernes Tabu, das niemand verletzen darf, ohne einen mehr oder weniger höflichen Rauswurf aus der Gemeinschaft der Wissenschaftler zu riskieren.

Was ist mit der Theologie als einem akademischen Fach an unseren Universitäten? Ist eine vermeintliche Wissenschaft von Gott nicht angesichts des methodischen Atheismus schlicht und ergreifend ein hölzernes Eisen?

„Theologie ist im Ernst keine Wissenschaft.“ Machen wir uns nichts vor: Zumindest hinter vorgehaltener Hand denken das – euphemistisch formuliert – nicht wenige Mitglieder unserer Universitäten. Und ich werde den Eindruck nicht los, dass nicht wenige Theologen durch manchmal geradezu vorauseilenden Gehorsam gegenüber dem methodischen Atheismus die Wissenschaftlichkeit der Theologie gegen den theologiefindlichen Zeitgeist nicht zuletzt an den Universitäten glauben retten zu können.

Kann sich Theologie als wissenschaftliche Disziplin behaupten, indem selbst Theologen den methodischen Atheismus streng befolgen? Dabei werden sofort wichtige theologieinterne Unterschiede sichtbar. Kirchenhistoriker oder Neutestamentler oder praktische Theologen sind so dicht dran an den übrigen geisteswissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Fächern, dass sie wohl dem methodischen Atheismus genügen können, ohne den Gegenstand ihrer theologischen Teildisziplin zu verraten.

Aber was ist mit der systematischen Theologie, der Fundamentaltheologie, der Dogmatik? Nur von diesen Fächern soll im Folgenden unter dem Titel „Theologie“ die Rede sein. Wird man für die systematische Theologie die Bestimmung „Theologie ist die Wissenschaft von Gott“ im Ernst und ehrlicher Weise jemals los? Diese Bestimmung jedoch, daran führt kein Weg vorbei, beißt sich nun einmal mit dem methodischen Atheismus.

Wenn ich es richtig sehe, definieren allerdings auch systematische Theologen den Gegenstand ihrer Disziplin nicht einheitlich. Theologen haben – ganz im Grundsätzlichen verbleibend – vier Gegenstandsbestimmungen für systematische Theologie vorgeschlagen¹:

1. Theologie ist die Wissenschaft von Gott.
2. Theologie ist die Wissenschaft nur von der Beziehung zwischen Mensch und Gott².

Oder schließlich: Theologie ist die Wissenschaft vom religiösen Bewusstsein, und zwar entweder

¹ Ein unveröffentlichter Vortrag von Friedrich Hermanni über die Einheit der Theologie und ein Gespräch mit ihm haben mir sehr eindrücklich vor Augen geführt, dass in der Geschichte der Theologie die vier genannten Gegenstandsdefinitionen für Theologie immer wieder ins Spiel gebracht worden sind. Dafür sei ihm herzlich gedankt.

² Luthers Theologieauffassung, aber auch Bultmanns Theologieverständnis fallen unter diese Aufgabendefinition.

3. aus der Binnenperspektive der Gläubigen³ oder
4. aus der Außenperspektive eines weltanschaulich neutralen Beobachters⁴.

Theologie als die Wissenschaft vom religiösen Bewusstsein aus der Außenperspektive eines weltanschaulich neutralen Beobachters aufzufassen, hat mit dem methodischen Atheismus die wenigsten Schwierigkeiten. Für die Bewusstseinsinhalte der an Gott religiös Glaubenden wird die Wahrheitsfrage dann ja ausdrücklich eingeklammert, weil die weltanschauliche Neutralität eines Beobachters genau in dieser Art von Wahrheitsabstinenz besteht. So wie heute kein Geisteswissenschaftler, der sich mit dem mythischen Bewusstsein der antiken Welt beschäftigt, an Zeus oder Demeter glaubt und nichts am mythischen Bewusstsein mit der Wirksamkeit dieser beiden griechischen Göttergestalten erklärt, muss kein weltanschaulich neutraler Beobachter selber an Gott glauben, um den monotheistischen Gottesglauben von Menschen wissenschaftlich zu untersuchen und zu erfassen. Insbesondere wird er nichts am Gottesbewusstsein von Menschen mit der Wirksamkeit Gottes erklären. Natürlich, systematische Theologie wird so zur Unterabteilung Gottesglaube/monotheistische Religionen innerhalb der empirischen Religionswissenschaften oder zur Unterabteilung Christentum einer allgemeinen Kulturgeschichte⁵. Aber immerhin, selbst systematische Theologie kann sich unter der vierten Gegenstandsdefinition zumindest mehr oder weniger problemlos als Wissenschaft präsentieren und legitimieren.

Bei den drei anderen eben unterschiedenen Gegenstandsdefinitionen für systematische Theologie bleibt es allerdings unklar, wie sie sich dem Imperativ des methodischen Atheismus beugen können, ohne für ihren Gegenstand die Wahrheitsfrage und den Erklärungsanspruch in bedenklicher Weise herunterschrauben oder gar gänzlich suspendieren zu müssen.

Es soll im Folgenden versucht werden, ein komplexes Argument schrittweise dialektisch zu skizzieren, das die Wissenschaftlichkeit der Theologie verteidigt, ohne sich dem methodischen Atheismus zu unterwerfen. Im Gegenteil, das Argument bringt den methodischen Atheismus in Bedrängnis.

Ich beginne mit der schlichten Prämisse: Theologie ist die Wissenschaft von Gott. Schon von der Wortbedeutung her wirkt es einigermaßen gezwungen, Theologie nicht direkt und umstandslos als die Wissenschaft von Gott

³ Schleiermacher hat mit dieser Theologieauffassung bis heute viele Anhänger besonders in der protestantischen Theologie.

⁴ Letztlich fasst Ernst Troeltsch Theologie in dieser Weise auf. Eine zeitgenössische Variante scheint mir in Jörg Lausters Buch „Die Verzauberung der Welt“ vorzuliegen, ohne generell etwas über das Theologieverständnis von Lauster auszusagen.

⁵ Das scheint mir zum Beispiel in JÖRG LAUSTER: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014 der Fall zu sein.

aufzufassen. Was aber ist es dann, was selbst Theologen immer wieder zögern lässt, Theologie so zu bestimmen?

Nun, der Bestimmung, Theologie sei die Wissenschaft von Gott, hält man vor allem entgegen, dass sowohl unklar, als auch höchst umstritten sei, wer oder was Gott eigentlich sei und ob und in welchem Sinne Gott existiere. Allerdings ist nicht im Ernst einzusehen, warum das allein schon gegen die Möglichkeit einer Wissenschaft von Gott sprechen sollte.

Natürlich, der Begriff „Gott“ muss geklärt werden. Vor einer solchen Aufgabe, dem Begriff ihres eigentlichen Gegenstandes jenseits vager Vorverständnisse klare inhaltliche Konturen zu verschaffen, steht jede Wissenschaft. Und der sich daran anschließenden Frage, ob und in welchem Sinne der Gegenstand so existiert, wie die für ihn zuständige Wissenschaft ihn begrifflich geklärt oder gar definiert hat, kann keine Wissenschaft ausweichen. Der Physik zum Beispiel ist das bisher wissenschaftstheoretisch Erinnerungswürdige alles andere als fremd, und die Frage nach der Existenzweise der letzten Materiebausteine ist in ihr angesichts einer kontroversen und unabgeschlossenen Debatte um die richtige Interpretation der Quantenmechanik so wenig restlos geklärt wie in der Theologie die Frage nach dem Dasein Gottes.

Für die Wissenschaftlichkeit der Theologie bedeutet das nur Eines: Es ist eben Teil der Theologie, den Begriff „Gott“ zu klären und Argumente für oder gegen das Dasein eines so begrifflich explizierten Gottes auf ihre Gültigkeit und Schlüssigkeit zu prüfen. Selbstverständlich schließt das die legitime Metafrage ein, ob und warum es möglicherweise keine zwingenden Beweise für das Dasein Gottes geben kann. Allein, Begriffe zu klären und Argumente für oder gegen die Realität des begrifflich Gekläarten zu prüfen, fiel schon immer und fällt bis heute legitimer Weise in die Kernkompetenzen von Wissenschaft. Begriffliche und ontologische Unklarheiten mit ihrem vornehmlichen Gegenstand Gott mögen in der Theologie notorisch sein, das allein hindert nicht, dass sich Theologie trotzdem in die Wissenschaften einreihen darf.

Überlegen wir jedoch weiter. Stellte es die Wissenschaftlichkeit der Theologie in Frage, käme sie sogar einhellig – was faktisch natürlich nicht der Fall ist – zu dem Resultat, dass sich das Dasein Gottes in keiner Weise zwingend beweisen lasse? Natürlich nicht. Lediglich das Unterkapitel „Gottesbeweise“ wäre dann vergleichsweise kurz und mit einem klaren Resultat einvernehmlich unter Theologen abgeschlossen. Eine wichtige Frage – und die Frage nach der Beweisbarkeit Gottes ist in jedem Falle eine wichtige Frage – wäre wissenschaftlich streng endgültig gelöst. Was bitte will man mehr? Man dürfte sogar von einem erstaunlichen Erfolgsbeweis, von einem Triumph der Wissenschaft sprechen.

So triumphal gut allerdings ist es um die Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht bestellt. Argumente für oder gegen das Dasein Gottes sind umstritten. Auch das Unterkapitel „Gottesbeweise“ haben die Theologen nicht abgeschlossen und

werden es vermutlich niemals abschließen. Dass sich das Dasein Gottes nicht zwingend durch schlüssige deduktive Argumente beweisen lässt, sei die zweite Prämisse unseres Arguments.

Mit dieser Prämisse sind trotzdem nicht die Akten der Theologie bereits zu schließen. Lässt sich das Dasein Gottes nicht zwingend beweisen, heißt das ja nicht, dass es Gott nicht gibt oder dass direkte oder indirekte nicht-deduktive Möglichkeiten, Gott zu erkennen, auch schon ausgeschlossen sind.

Auch mit dieser Feststellung bewegt man sich weiterhin auf dem Boden unbestrittener Wissenschaftlichkeit. Denn letztlich gehört es zu jeder Wissenschaft, nicht nur Erkenntnisse über einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit zu gewinnen, sondern auch zu klären, auf welche Weise, mit welchen Methoden uns die Tatsachen aus diesem Wirklichkeitsausschnitt zugänglich sind, wobei schlüssige deduktive Beweise die Ausnahmen unter den vielfältigen Verifikationsmethoden sind, die sich in den Wissenschaften durchgesetzt haben. In jedem Falle kennzeichnet erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Selbstreflexion jede gute und zuverlässige Wissenschaft. Dass viele Wissenschaftler in ihrem mühsamen Forschungsalltag diese erkenntniskritische Selbstreflexion sträflich vernachlässigen, ändert nichts daran, dass seit den griechischen Anfängen erkenntnistheoretische Selbstreflexivität die philosophische Idee von Wissenschaft mitkonstituiert⁶.

Das Ideal erkenntnistheoretischer Selbstreflexivität lässt es allerdings schon fragwürdig erscheinen, die vier vorgeschlagenen Gegenstandsbestimmungen für die Theologie gegeneinander auszuspielen. Denn es ist konstitutiv für die Wissenschaften, dass sie Behauptungen „Im Wirklichkeitsausschnitt W ist p der Fall“ immer zu ergänzen haben um Behauptungen der Form „Dass im Wirklichkeitsausschnitt W p der Fall ist, wissen oder zumindest glauben wir Menschen aufgrund der folgenden geistigen Akte A“. Das gilt auch und gerade für die Theologie und ihre Rede von Gott. Gott und menschliches Bewusstsein von Gott, auch religiöses menschliches Bewusstsein, religiöser Glaube an Gott sind nicht verschiedene Gegenstände theologischer Wissenschaft, die sich jemals sinnvoll voneinander separieren ließen. Wie gesagt, das ist nicht der Theologie eigentümlich, das gilt für die Mathematik, die Physik, die Geschichtswissenschaften oder jede andere Wissenschaft genauso.

Halten wir das ausdrücklich als unsere dritte Prämisse fest: Auch die Theologie muss epistemisch selbstreflexiv auf die Frage eingehen, wie wir etwas von Gott erkennen und wissen können, und sie muss diese Frage in jedem Falle selbstkonsistent und kohärent beantworten.

Spätestens an dieser Stelle kommt eine Eigentümlichkeit der Theologie zum Vorschein. Wie immer man in der Theologie den Gottesbegriff angemessen

⁶ Vgl. HOLM TETENS: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, München 2013.

explizieren mag, zwei Bestimmungen für den Gottesbegriff, die zudem miteinander zusammenhängen, werde ich hier unterstellen. Und ich gehe davon aus, dass ich mit diesen beiden Bestimmungen Gottes nicht schon der theologischen Erforschung der Wirklichkeit Gottes viel zu weit inhaltlich vorgreife. Die erste Bestimmung besagt: Gott ist kein gewöhnlicher innerweltlicher Erfahrungsgegenstand unter anderen Erfahrungsgegenständen. Und diese negative Bestimmung lässt sich ergänzen um eine sehr allgemeine und äußerst abstrakte positive Bestimmung Gottes, die ich unter anderen mit Rudolf Bultmann und Wolfhard Pannenberg in dem Satz formulieren möchte: Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit. Diese beiden Bestimmungen Gottes machen die vierte Prämisse unseres Arguments aus.

Was lässt sich aus diesen vier Prämissen folgern? Nun zunächst: Wenn Gott kein gewöhnlicher Erfahrungsgegenstand unter anderen Erfahrungsgegenständen ist, sondern die alles bestimmende Wirklichkeit, dann kann sich niemand, der etwas von Gott zu wissen und zu erkennen glaubt, einfach nur auf etwas berufen, was er genauso erfährt, wie er die Gegenstände der empirischen nicht-theologischen Wissenschaften erfährt und erfahren kann. Mehr noch, Gott, ist er die alles bestimmende Wirklichkeit, bestimmt und ermöglicht natürlich dann auch allererst unsere Welt- und Selbsterfahrung, und zwar einschließlich der Art und Weise, wie jemand Gott erfahren kann. Gottesbewusstsein und damit auch religiöser Gottesglaube ist mithin keine gewöhnliche Einzelerfahrung, sondern betrifft immer auch die Möglichkeit der Welt- und Selbsterfahrung überhaupt. In diesem Sinne ist Gottesbewusstsein, Gotteserkenntnis, Gottesglaube – wir müssen das im Augenblick nicht ganz genau unterscheiden – mit Fug und Recht eine transzendente Metaerfahrung zu nennen. Pannenberg hat das in seiner wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie immer besonders betont und gründlich herausgearbeitet. Mit etwas anderer Stoßrichtung als bei Pannenberg wäre natürlich Karl Rahner zu nennen⁷.

Als Metaerfahrung charakterisiert auch Eberhard Jüngel den Gottesglauben:

„Glauben aber ist ein die eigene Existenz sammelndes Vertrauen auf Gott und als solches zwar keine Erfahrung in der Reihe weltlicher Erfahrung, wohl aber eine Erfahrung mit der Erfahrung, in der der Glaubende sich inmitten aller Bedrohung durch die Möglichkeit des Nichtseins als von Gott ins Sein gerufen und zu ewigem Sein bestimmt erfährt.“⁸

⁷ Vgl. WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973; KARL RAHNER: *Hörer des Wortes*, Freiburg/u. a. 1997. Aufschlussreiche Überlegungen zur Transzendentalität des Gottesglaubens finden sich auch in: WINFRIED LÖFFLER: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013; besonders Abschnitt 3.8, S. 97–102.

⁸ EBERHARD JÜNGEL: „Zum Wesen des Christentums“, in: H. G. Zachau (Hg.): *Orden Pour Le Mérite für Wissenschaften und Künste. Reden und Gedenkworte*. Vierundzwanzigster Band 1993–1994. Gerlingen, 171–202; Zitat S. 173, Hervorhebungen von mir.

Gottesbewusstsein, Gotteserkenntnis und Gottesglaube als Metaerfahrung mit und von den Möglichkeiten der Welt- und Selbsterfahrung. Was heißt das genau? Wie schlägt sich das in unserer epistemischen Praxis nieder? Wie lässt sich das gewissermaßen methodologisch, insbesondere wissenschaftsmethodologisch operationalisieren?

Nun, Gottesbewusstsein, Gottesglaube und Gotteserkenntnis als Metaerfahrungen mit und von den Möglichkeiten der Welt- und Selbsterfahrung, das bedeutet jedenfalls unter anderem und zentral Folgendes: Jemand erkennt und erfährt die Welt und sich selbst nur dann angemessen, wenn er alles, was er von der Welt und sich erfährt, im Lichte seiner Überzeugungen von Gott interpretiert und erfährt. Es heißt aber auch umgekehrt: Jemand hat frühestens dann angemessene Überzeugungen von Gott, wenn er alles von der Welt und sich selbst im Lichte seiner theistischen Überzeugungen angemessen interpretieren kann.

Doch erneut müssen wir nachhaken: Was heißt das genau, dass jemand alle seine Welt- und Selbsterfahrungen im Lichte seiner Überzeugungen von Gott interpretiert? Mir will scheinen, dass die Ermöglichung von Welt- und Selbsterfahrung im Lichte theistischer Überzeugungen letzten Endes darauf hinausläuft, sich seine Überzeugungen über die Welt und sich selbst nach den drei folgenden Regeln und im Einklang mit der hierarchischen Reihenfolge dieser drei Regeln zu bilden:

- (1) Regel I: Wenn E_1 ein gewöhnlicher und erst einmal akzeptierter Erfahrungssatz ist und wenn aus E_1 zusammen mit den theistischen Überzeugungen G der Erfahrungssatz E_2 logisch-begrifflich folgt, so akzeptiert man in den allermeisten Fällen auch den Erfahrungssatz E_2 oder befolgt, das aber nur in ganz seltenen Ausnahmefällen, die Regel II.
- (2) Regel II: Angenommen, man akzeptiert den aus E_1 und G folgenden Erfahrungssatz E_2 nicht, dann verwirft man in den allermeisten Fällen den Erfahrungssatz E_1 , nicht aber die Glaubensaussagen G , oder wendet, das aber wiederum nur wirklich in seltenen Ausnahmen, die Regel III an.
- (3) Regel III: Kann man weder E_1 verwerfen noch E_2 akzeptieren, verändert man Begriffe, die in E_1 und E_2 vorkommen, semantisch so, dass zwar E_1 und Nicht- E_2 immer noch wahre Erfahrungen beinhalten, aber aus E_1 und den theistischen Überzeugungen G nicht mehr logisch-begrifflich der verworfene Satz E_2 folgt.

Es dürfte klar sein, worauf diese Regeln zielen. Man akzeptiert in den allermeisten Fällen die empirischen Konsequenzen der theistischen Überzeugung G , diese selber aber lässt man unangetastet. Denn sind solche empirischen Konsequenzen unannehmbar, wendet man den *Modus tollens* nur auf die empirischen Voraussetzungen dieser inakzeptablen empirischen Konsequenzen an, nicht auf die

theistischen Überzeugungen. Die bleiben weiterhin sakrosankt. Erscheint es uns, aus was für Gründen auch immer, in seltenen Fällen unmöglich, diese empirischen Voraussetzungen zu verwerfen, modifiziert man trotzdem immer noch nicht die theistischen Überzeugungen. Man verändert stattdessen die Begriffe, mit denen man seine Erfahrungen beschreibt, genauer: man verändert die inferenziellen Beziehungen zwischen den Begriffen⁹, mit denen wir unsere Welt- und Selbsterfahrungen beschreiben.

Wer nun Schritt für Schritt seine Überzeugungen mit Hilfe der theistischen Überzeugungen G nach den Regeln I bis III bildet und organisiert, von dem darf man sagen, dass er sich seine übrigen Überzeugungen ausdrücklich im Lichte seiner theistischen Überzeugungen bildet. Er sieht dann die Welt und sich selbst immer stärker im Lichte dieser theistischen Überzeugungen, die eben auf diese Weise als transzendente, d.h. Welt- und Selbsterfahrung ermöglichende Rahmenannahmen fungieren. Durch konsequente Anwendung der Regeln I bis III etabliert man allmählich ein Begriffs- und Überzeugungssystem, in welchem in die begriffliche Artikulation unserer Erfahrungen die theistische Perspektive G logisch-begrifflich immer besser eingearbeitet und immer fester und selbstverständlicher verankert ist.

Es sind die Regeln II und III, die theistische Überzeugungen ausdrücklich davor schützen, widerlegt zu werden. Aber es sollen die theistischen Überzeugungen nicht dogmatisch vor unliebsamen Erfahrungen geschützt werden, sie sollen nicht vor Kritik immunisiert werden, wie seit Poppers Tagen dieser Vorwurf immer wieder formuliert wird. Vielmehr müssen wir allererst ausloten und erkennen, welches Potenzial bestimmte theistische Überzeugungen besitzen, uns die Welt und die Stellung von uns Menschen in der Welt zu erschließen und

⁹ Hinter der Regel III, die man auch die Quinesche Regel nennen könnte, steht ein fundamentaler logisch-semantischer Tatbestand. Man kann die Bedeutung eines Begriffs (Prädikator, genereller Terminus) B auf zwei Weisen festlegen: Man verweist erstens auf prototypische Gegenstände, die unter den Begriff B fallen (paradigmatische Beispiele für B-Gegenstände), oder auf prototypische Gegenstände, die nicht unter den Begriff B fallen (paradigmatische Gegenbeispiele für B-Gegenstände); man legt zweitens inferenzielle Beziehungen des Begriffs B zu anderen Begriffen fest, sodass bestimmte Sätze, in denen der Begriff B zusammen mit anderen Begriffen vorkommt, als begrifflich (analytisch) wahr gelten. Ein Beispiel: Im Westen geht die Sonne unter (paradigmatische Anwendungsfall des Begriffs „Westen“); liegt ein Ort X westlich von Y, so liegt Y östlich von X (begrifflich wahrer Satz, der materiale Schlüsse erlaubt wie etwa von „Hannover liegt westlich von Berlin“ zu „Berlin liegt östlich von Hannover“).

Die Regel III lebt davon, dass die beiden Verfahren, die Bedeutung eines Begriffs festzulegen, ein Stück weit unabhängig voneinander sind. Man kann eine bisher als begrifflich wahr akzeptierte Aussage, in der der fragliche Begriff vorkommt, aufgeben, ohne dass ein exemplarischer Gegenstand aufhören muss, unter den Begriff zu fallen.

aufzuschließen. Dazu sind die Regeln II und III vonnöten. Das hat vor allem zwei Gründe.

Erstens besitzen wir niemals auf Anhieb einen Überblick über die inferenzielle Rolle von Sätzen in einer umfassenderen Satzklasse. Logisch-begriffliche Folgerungen zwischen Sätzen müssen wir explizit vollziehen, erst dann haben wir sie erkannt. Und das braucht durchaus Zeit. Oft sind wir dann mehr als überrascht, was alles aus bestimmten Sätzen am Ende logisch-begrifflich folgt, aber auch, was nicht oder nicht so ohne weiteres logisch-begrifflich impliziert wird. Einsichten in Folgerungsbeziehungen und damit in die inferenzielle Rolle¹⁰ von Sätzen sind echte Entdeckungen, die uns nicht mir nichts dir nichts in den Schoß fallen, sondern uns durchaus anstrengende und konzentrierte Gedankenarbeit abverlangen.

Zweitens können wir selbstverständlich nicht alle unsere Wahrnehmungen und Beobachtungen und unsere sprachlichen Reaktionen auf sie in Gestalt von Erfahrungsurteilen vorwegnehmen und antizipieren. Ein transzendentaler Rahmen, wie ihn theistische Überzeugungen darstellen, kann uns bei den ersten Malen mehr oder weniger zwingen, auf unsere Wahrnehmungen mit bestimmten empirischen Urteilen innerhalb eines bestimmten Begriffssystems zu antworten und zu reagieren, obwohl wir spontan anders zu reagieren gewohnt und geneigt sind. Aber wir müssen, vor allem: wir dürfen damit rechnen, dass es uns zwar anfänglich unplausibel erscheinen mag, bestimmte Sätze als wahre Erfahrungssätze hinzunehmen, und trotzdem kann sich langfristig sehr wohl herausstellen, dass wir mit den begrifflichen Reaktionen auf Wahrnehmungen, die uns die theistischen Überzeugungen im Gefolge der Regeln I bis III zumuten und abverlangen, sogar sehr gut zurecht kommen. Um noch einmal Jüngels Formulierung aufzugreifen, Metaerfahrungen mit dem Erfahrungsmachen innerhalb eines bestimmten theistischen Überzeugungsrahmens sind auch Erfahrungen, und wie viele Erfahrungen können wir auch sie nicht vollständig durch Nachdenken antizipieren, sondern müssen sie tatsächlich machen, bevor wir beurteilen können, ob wir langfristig mit ihnen in unserem Leben gut zurecht kommen.

Diese Überlegungen empfehlen ausdrücklich einen Grundsatz: Wir sollten theistischen Überzeugungen G eine ernsthafte und das heißt eine Chance über einen längeren Zeitraum einräumen, uns erfahren zu lassen, wie sie uns die Welt und unser Selbst erschließen und wir damit zurecht kommen. Durch die Regel I bis III wird dieser Grundsatz wissenschaftsmethodologisch operationalisiert. Er ist nicht, wie wir jetzt gesehen haben, das traurige Zeugnis für einen kritikresistenten Dogmatismus. Vielmehr wird nur dieser Grundsatz der Aufgabe gerecht,

¹⁰ Unter der inferenziellen Rolle eines Satzes S verstehe ich, die Gesamtheit der inferenziellen Beziehungen, also der Schlussbeziehungen, in denen der fragliche Satz S als Prämisse oder Konklusion vorkommt.

jeweils für bestimmte theistische Überzeugungen Schritt für Schritt auszubuchstabieren und zu explizieren, wie sich die Welt und unsere Stellung in der Welt im Lichte dieser theistischen Überzeugungen darstellen, und das heißt immer auch, wie wir die Welt und uns selbst im Lichte der theistischen Überzeugungen erfahren und erleben können.

Diese Explikationsaufgabe ist anspruchsvoll und verlangt etwas, was typischerweise von Wissenschaften zu bewältigen ist, nämlich Begriffe zu klären und die inferenzielle Rolle von Überzeugungen möglichst übersichtlich zu entfalten. Die Explikation mündet in wahren Sätzen der Form: „Wenn die theistische Überzeugung G, dann weist unsere Welt- und Selbsterfahrung das Merkmal M auf“. Weist man – nahe liegender Weise – der Theologie diese Explikationsaufgabe zu, steht deren Wissenschaftlichkeit außer Frage.

Und noch etwas lässt sich behaupten: Die systematische Theologie ist eine Erfahrungswissenschaft. Denn Metaerfahrungen sind auch Erfahrungen. Das ist ja der Sinn des Grundsatzes, den theistischen Überzeugungen die ernsthafte Chance einzuräumen, uns erfahren zu lassen, wie sie uns die Welt und unser Selbst aufschließen und ob wir damit längerfristig in einem existenziell anspruchsvollen Sinne gut leben können.

Damit haben wir die wichtigste Folgerung aus unseren vier Prämissen gezogen. Hier das Argument noch einmal im Zusammenhang:

1. Prämisse: Theologie ist die Wissenschaft von Gott.
2. Prämisse: Das Dasein Gottes lässt sich nicht deduktiv schlüssig beweisen.
3. Prämisse: Auch die Theologie muss epistemisch selbstreflexiv auf die Frage eingehen, wie wir etwas von Gott erkennen und wissen können, und in jedem Falle muss sie diese Frage selbstkonsistent und kohärent beantworten.
4. Prämisse: Gott ist kein gewöhnlicher Erfahrungsgegenstand neben anderen Erfahrungsgegenständen, sondern die alles bestimmende Wirklichkeit.
5. Konklusion: Dann ist es jedenfalls die erste Aufgabe der Theologie als Wissenschaft, und zwar als einer Erfahrungswissenschaft, durch systematische Anwendung der obigen Regeln I bis III darzulegen, wie wir Menschen die Welt und uns selbst im Lichte bestimmter theistischer Überzeugungen über Gott erfahren und erleben können. Die Explikation mündet in wahren Sätzen der Form: „Wenn die theistische Überzeugung G, dann weist unsere Welt- und Selbsterfahrung das Merkmal M auf“.

Aus unserer Konklusion und ihrer Begründung ergibt sich nun endgültig, was sich schon vorher andeutete: Es ist nicht sinnvoll, Gott, die Gott-Mensch-

Beziehung oder das religiöse Gottesbewusstsein als alternative, sich wechselseitig ausschließende Gegenstandsbestimmungen der Theologie gegeneinander ins Feld zu führen.

Wie aber steht es um die Frage, ob das religiöse Bewusstsein aus der Binnenperspektive eines Gottgläubigen oder aus der Außenperspektive eines religiös neutralen Außenbeobachters untersucht werden kann oder soll? Betrachten wir dazu erneut die Konklusion unseres Arguments. Theologie legt dar, was aus der Anwendung der Regeln I bis III auf bestimmte theistische Überzeugungen für unsere Welt- und Selbsterfahrung resultiert. Man kann jedoch die Regel I bis III anwenden und kann die Wahrheit von Wenn-Dann-Aussagen der Form „Wenn die theistische Überzeugung G, dann weist unsere Welt- und Selbsterfahrung das Merkmal M auf“ einsehen, gleichgültig, ob man die theistischen Überzeugungen teilt und sich im Ernst in seinem Leben existenziell an ihnen orientiert oder ob sie einem gleichgültig sind oder man sie sogar ablehnt. Sicher, Menschen werden in der Regel kaum hinreichend motiviert sein, den Konsequenzen einer Anwendung der Regel I bis III auf theistische Überzeugungen mit dem dafür nötigen langen Atem und der erforderlichen Geduld nachzugehen, wenn ihnen die theistischen Überzeugungen an sich gleichgültig oder gar zuwider sind. Doch davon einmal abgesehen ist die Differenz zwischen theistischer Binnen- und agnostischer oder non-theistischer Außenperspektive für die Explikation der Welt- und Selbsterfahrung im Lichte theistischer Überzeugungen irrelevant. Und das spricht natürlich abermals nicht gegen, sondern noch einmal massiv für eine ganz selbstverständliche Wissenschaftlichkeit systematischer Theologie. Idiosynkratische Unterschiede zwischen den Forschern sollen so weit wie eben möglich die intersubjektiven Ergebnisse unberührt lassen. Auch dieser Grundsatz ist konstitutiv für die Wissenschaft. Übertragen auf die Theologie ergibt das: Systematische Theologie muss nicht das Werk frommer Theologen sein. Aber sie darf und kann es sein. Wissenschaft bleibt sie trotzdem.

Wie verhält sich jedoch die jetzt hergeleitete primäre Aufgabenbestimmung der Theologie zum methodischen Atheismus in den nicht theologischen Wissenschaften? Mit diesem Problem hatte ich ja begonnen.

Nun, nach der Konklusion unseres Hauptarguments muss die Theologie die Konsequenzen theistischer Überzeugungen für unsere Welt- und Selbsterfahrung explizieren. Sie erhebt dann den Anspruch, dass Aussagen der Form „Wenn die theistische Überzeugung G, dann weist unsere Welt- und Selbsterfahrung das Merkmal M auf“ wahr sind. Solche Wenn-Dann-Aussagen kann man als wahr erkennen unabhängig davon, ob sich der methodische Atheismus verteidigen lässt oder nicht. Insofern widerlegt die Theologie aber den methodischen Atheismus, weil die Theologie eindeutig eine Erfahrungswissenschaft ist und Wahrheit für ihre Aussagen beanspruchen darf, ohne dass Theologen ausdrücklich auf dem Boden des methodischen Atheismus stehen müssen. Theologie ist das erste

und beste Beispiel für eine Erfahrungswissenschaft jenseits des methodischen Atheismus.

Die Theologie stellt den methodischen Atheismus noch in anderer Hinsicht radikal in Frage. Denn indem sie expliziert, wie Menschen im Lichte bestimmter theistischer Annahmen die Welt und sich selbst erfahren und erfahren können, bestreitet sie, dass der Gottesgedanke keine Konsequenzen für unser Welt- und Selbstverständnis hat. Damit bestreitet die Theologie mit guten Gründen eine Voraussetzung, ohne die der methodische Atheismus sich nicht legitimieren lässt. Denn die Behauptung, dass wir die Hypothese Gott nicht benötigen, um irgendetwas in und an der Erfahrung der Welt zu erfassen, zu erklären, zu begreifen, setzt voraus, dass es keinen wichtigen Unterschied in und für die Welterfahrung macht, ob es Gott gibt oder nicht. Es ist die Erfahrungswissenschaft Theologie, die uns in dieser Hinsicht eines Besseren belehrt.

Natürlich, neben den explikativen Wenn-Dann-Aussagen „Wenn die theistische Überzeugung G, dann weist unsere Welt- und Selbsterfahrung das Merkmal M auf“ kann und muss man fragen, ob und wie man die Wahrheit der theistischen Überzeugungen auch unabhängig von ihrer transzendentalen Rolle für unsere Welt- und Selbsterfahrung beurteilen und erkennen kann. Unsere Prämissen legen auch hier eine Antwort nahe. Ich will sie nur kurz andeuten: Da sich das Dasein Gottes nicht beweisen lässt, lässt sich die vernünftige Akzeptanz theistischer Überzeugungen nur daran festmachen, ob sie sich dabei bewähren, wie sie uns die Welt und uns selbst auf eine angemessene Weise erfahren lassen. Auch diese Frage kann die Theologie, wie mir scheint, partiell wissenschaftlich bearbeiten. Aber diese zweite weitergehende Aufgabenbestimmung für die Theologie provoziert eine komplexe und kontroverse Debatte. Diese Debatte soll jetzt hier nicht noch eröffnet werden.

Kommen wir noch einmal auf die Titelfrage zurück. Muss ein Theologe methodischer Atheist sein? Natürlich nicht. Vor allem, er sollte es nicht sein und schon gar nicht, um sich dem Zeitgeist anzudienen. Gerade dann ist er ein wissenschaftlicher, wohlgemerkt: ein wissenschaftlicher Herausforderer ersten Ranges für methodische und auch für andere Atheisten.

Verwendete Literatur

JÜNGEL, Eberhard: „Zum Wesen des Christentums“, in: H. G. Zachau (Hg.): *Orden Pour Le Mérite für Wissenschaften und Künste. Reden und Gedenkworte*. Vierundzwanzigster Band, Gerlingen 1993–1994: Lambert Schweitzer, 171–202.

Müssen Theologen methodische Atheisten sein?

LAUSTER, Jörg: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014.

LÖFFLER, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013.

PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973.

RAHNER, Karl: *Hörer des Wortes*, Freiburg/u. a. 1997.

TETENS, Holm: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, München 2013.

Christian Tapp

Wissenschaftliche Theologie: Anforderungen und Grundlinien eines theorie-orientierten Modells

1. Anspruch, Relevanz und Kriterien

Die Theologie tritt, zumal in der deutschen Universitätslandschaft, mit dem Anspruch auf, eine Wissenschaft zu sein. Ist dieser Anspruch begründet? Welche Relevanz hat diese Frage überhaupt? Und wenn sie relevant ist, nach welchen wissenschaftstheoretischen Kriterien kann man dann darüber entscheiden?

Was zunächst den Anspruch betrifft, ist zu konstatieren, dass die Theologie zu den Gründungsdisziplinen der abendländischen Universität gehört. Dies verlangt wenigstens, den Anspruch nicht leichtfertig abzuweisen. Zweitens gilt ein sehr großer Teil der Literatur, die an theologischen Fakultäten produziert wird, unbestritten als wissenschaftlich – nämlich nach den Standards anderer, benachbarter Fächer (z.B. Philologie, Geschichte, Philosophie). Drittens finden sich bei vielen theologischen Produkten, deren Wissenschaftlichkeit sich eher auf fachinterne Standards stützen muss, ebenfalls unbestritten viele Merkmale wissenschaftlichen Arbeitens (z.B. erkennbares Bemühen um logische Stringenz, Bedeutungsklarheit und Bedeutungskonstanz, Quellennachweise, Berücksichtigung von Forschungsstand und Kritik anderer, selbstkritische Grundhaltung usw.). *Prima facie* scheint daher der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht vollkommen unbegründet zu sein.

Dass er begründet ist, wird jedoch sowohl von außen (Politik, Gesellschaft) als auch von innen (Wissenschaftler anderer Disziplinen, Wissenschaftsphilosophen, wissenschaftliche Entscheidungsträger) substantiiert bestritten. Die Palette der Einwände ist groß: von fehlender Neutralität und mangelnder Objektivität ist die Rede, davon, dass sich theologische Behauptungen nicht nachprüfen ließen, dass die Theologie ihre Thesen vor Kritik immunisiere, keine Basis für ihre Behauptungen vorweisen könne, von unbeweisbaren Annahmen ausgehe und dass sie dem maßgeblichen Einfluss wissenschaftsfremder Organisationen unterliege – um nur einige Beispiele aufzurufen. Auch sind die Kritiker nicht zimperlich damit, die praktischen Folgerungen aus der behaupteten Nicht-Wissenschaftlichkeit zu ziehen: Theologie gehöre nicht an Universitäten, theologische

Fakultäten zu finanzieren könne keine staatliche Aufgabe sein, wissenschaftliche Religionslehrausbildung könne man streichen, da Religionsunterricht eh nicht an öffentliche Schulen gehöre, usw. Die Zeit des gesellschaftlichen Konsenses, dass der Staat die Theologie schon deshalb zu fördern habe, weil es bei der Theologie um den Inbegriff der zur Kirchenleitung nötigen Kenntnisse gehe (Schleiermacher¹), ist vorbei.

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie ist aber höchst relevant: für praktische Fragen der Wissenschaftsinstitutionen, für ein theoretisches Erkenntnisinteresse von außen, für das Selbstverständnis von Theologinnen und Theologen, und nicht zuletzt für gesellschaftliche Orientierungsbedürfnisse im Bereich der Religion. Die moderne Gesellschaft hat die Religionen als Thema neu entdeckt. Man spürt geradezu die Nachfrage auf dem religiösen Markt, woraus sich – angesichts des immensen Angebots – auch ein Bedürfnis nach aufgeklärter-rationaler Orientierung auf diesem Markt ergibt. Religionswissenschaften erhalten so Rückenwind, doch ihre Auskunftsfähigkeit bleibt, verkürzt gesprochen, wegen ihrer Abstinenz vom Untersuchungsgegenstand und ihrem spezifischen methodischen Zugriff begrenzt. So empfiehlt der Wissenschaftsrat die Fortführung, ja in Bezug auf den Islam sogar den Ausbau des bestehenden Systems theologischer Fakultäten an Universitäten.²

Aus diesen praktischen Erwägungen allein wird aber noch kein schlagendes Argument gegen die wissenschaftstheoretische Kritik.³ Denn wenn Argumente vor allem auf die Nützlichkeit von Religion und/oder von Theologie für die Gesellschaft abheben, stellt sich immer die Frage, ob dieser Nutzen nicht auch anderweitig mindestens genauso gut erbracht werden kann.⁴ Argumentativ ließe sich so nur Zeit gewinnen, solange man nämlich darauf verweisen kann, dass

¹ FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, hg. von Heinrich Scholz, Leipzig 1935 (1811), §5.

² WISSENSCHAFTSRAT: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, 2010. Vgl. auch den Beitrag von Klaus Müller „Idealistisches Apriori. Zur Denkform-Frage christlicher Theologie“, in diesem Band, 123–142, bes. 124–128.

³ So stellt es auch Werbick fest, allerdings im Hinblick auf pragmatische Argumente aus der Perspektive der Theologie selbst, also etwa, dass es für eine gesellschaftlich wünschenswerte Zukunft der Theologie als Wissenschaft besser wäre, dass sie im Raum der kritischen akademischen Öffentlichkeit betrieben wird. Solche Argumente scheitern aber schon daran – wie Werbick feststellt – dass das Interesse an einer gedeihlichen Zukunft der Theologie nicht allgemein geteilt wird. Vgl. JÜRGEN WERBICK: „Theologie als Wissenschaft? Zu Wolfhart Pannenberg's Buch ‚Wissenschaftstheorie und Theologie‘“, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 327–338, hier: 327.

⁴ „Können“ muss dabei mehr sein als theoretische Möglichkeit: Es müssen auch die Gesichtspunkte der praktischen Umsetzbarkeit und -willigkeit betrachtet werden.

noch nicht gezeigt sei, dass man denselben Nutzen auch ohne Religion erzielen könnte.

Wenn aber ein begründeter, obgleich umstrittener Anspruch von hoher Relevanz besteht, so muss verhandelt und entschieden werden. Doch nach welchen Kriterien soll diese Entscheidung erfolgen? In der wissenschaftstheoretischen Diskussion hat sich bislang kein Konsens darüber herausgebildet, was eigentlich eine Wissenschaft ausmacht. Das Abgrenzungsproblem (*demarcation problem*) zwischen Wissenschaft und Nicht- bzw. Pseudowissenschaft ist notorisch.⁵ Die verschiedenen vorgeschlagenen Kriterien (Gewissheit, Methodologie, empirische Falsifizierbarkeit, intersubjektive Kritisierbarkeit usw.) scheitern meist daran, dass nicht jedes von ihnen für alle Wissenschaften gleichermaßen notwendig ist und Zweifel bestehen, ob sie zusammen hinreichend sind. Vielleicht bezeichnen wir mit „Wissenschaft“ tatsächlich nur eine Familienähnlichkeit: Wie je zwei Mitglieder einer Familie haben je zwei Wissenschaften eine Menge ähnlicher Merkmale, ohne dass es auch nur ein einziges Merkmal geben müsste, das alle Familienmitglieder respektive Wissenschaften gemeinsam hätten.

Diese Offenheit der Kriteriendiskussion könnte Theologen veranlassen, die wissenschaftstheoretische Infragestellung ihres Faches zu ignorieren und auf „in dubio pro reo“ zu plädieren: So lange keine klaren Kriterien für Wissenschaftlichkeit erkennbar sind und so lange nicht bewiesen ist, dass die Theologie diese Kriterien nicht erfüllt, könne man den Anspruch der Theologie auf Wissenschaftlichkeit nicht abweisen. Nun ist aber generell bekannt, dass so begründete Freisprüche zweitklassig sind. Überdies aber bestehen bei einem Prädikat wie „wissenschaftlich“ erhebliche Zweifel, ob tatsächlich bis zum Beweis des Gegenteils die Unschuldsumutung – sprich: die Vermutung, dass es sich bei der fraglichen Tätigkeit um eine Wissenschaft handelt – gelten kann. Weder ist man gewillt, Astrologie oder Parapsychologie als Wissenschaften gelten zu lassen, bis das Gegenteil bewiesen wäre; noch entspräche dies der üblichen Praxis der Verleihung des Prädikats „wissenschaftlich“. Diese Praxis folgt eher dem Schema der auszeichnenden Außen-Beurteilung einer bereits ausgeübten Tätigkeit (ähnlich wie „Weltklasse-Spiel“ oder „überzeugendes Argument(ieren)“).

Es ist daher von erheblicher Bedeutung, der substanziellen Kritik an der Wissenschaftlichkeit der Theologie nachzugehen, wie sie vor allem von der professionellen Wissenschaftsphilosophie ausgearbeitet worden ist, und ihr – soweit

⁵ KARL POPPER: *Logik der Forschung*, Tübingen 1976, 8–13; THOMAS KUHN: „Logic of Discovery or Psychology of Research?“, in: P. A. Schilpp (Hg.): *The Philosophy of Karl Popper* 1947, 798–819; MARTIN MAHNER: „Demarcating Science from Non-Science“, in: T. Kuipers (Hg.): *General Philosophy of Science. Focal Issues*, Amsterdam 2007, 515–575. Einen guten Überblick über die Abgrenzungsproblematik bietet: SVEN O. HANSSON: „Science and Pseudo-Science“, in: E. N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*, 2017.

möglich – differenziert etwas entgegensetzen. Stellte sich nämlich heraus, dass z.B. wissenschaftlicher Anspruch und Glaubensbindung grundsätzlich unvereinbar sind, so verlöre eine theologische Fakultät, wie der Wissenschaftsphilosoph Edgar Morscher feststellt,

„ihre theo-logische Legitimierung: Ohne die religiösen Glaubenssätze [...] wäre sie nicht *theologisch*, und ohne deren wissenschaftliche Behandlung wäre sie nicht *theologisch*, sondern eine bloße Ausbildungsstätte für die Funktionäre einer bestimmten Religionsgemeinschaft.“⁶

Morscher schlussfolgert, dass der Theologie die Zerreißprobe zwischen ‚theo‘ und ‚logie‘ nicht erspart bleibt, wenn sie sich nicht in Form einer interreligiösen Wissenschaft der Religionen selbstauflösen will.⁷ Und Morscher stellt auch die praktischen Konsequenzen plastisch dar:

„Wenn eine wissenschaftliche Theologie nicht möglich ist, dann sollte man den Anspruch der Theologie auf Wissenschaftlichkeit aufgeben. [...]. Man muß sich vor Augen halten, daß die Theologie ihre jahrhundertealte Stellung im Rahmen der Universitäten ihrem tatsächlichen oder bloß vermeintlichen Wissenschaftscharakter verdankt; wäre die Theologie keine Wissenschaft, so würde ihr [...] wohl nicht ein Platz im Rahmen der Universität zustehen.“⁸

Die argumentative Auseinandersetzung um die Möglichkeit von Theologie als Wissenschaft muss also aufgenommen werden.

Der vorliegende Aufsatz versteht sich als Beitrag zu einer Teilfrage dieses Großprojekts. Es lassen sich durch entsprechend konstruktive Lektüre aus der diskursiven Auseinandersetzung um den Wissenschaftsstatus der Theologie nämlich einige Kriterien oder Anforderungen gewinnen, die die Theologie erfüllen sollte, wenn ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit begründet sein soll. In diesem Aufsatz möchte ich eine erste Reihe solcher Kriterien oder Anforderungen vorstellen und einige Überlegungen dazu anstellen, ob und wie Theologie diese Kriterien erfüllen könnte. Die Liste der Anforderungen erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Leitend war für mich vielmehr, dass es genügend Kriterien sind, um einerseits der Theologie eine entschieden nichttriviale Aufgabe zu stellen, wenn sie diese Kriterien erfüllen will, und andererseits dem wissenschaftstheoretischen Theologiekritiker etwas Wind aus den Segeln zu nehmen, wenn die Umrisse einer Theologiekonzeption sichtbar werden, die eine Reihe von wissenschaftstheoretischen Anforderungen erfüllt und dem Selbstverständnis des Faches nicht allzu fremd ist.

⁶ EDGAR MORSCHER: „Was ist gute Theologie?“, in: C. Sedmak (Hg.): *Was ist gute Theologie?* Innsbruck 2003, 324–333, hier: 326.

⁷ Ebd., 333.

⁸ EDGAR MORSCHER: „Das Basis-Problem in der Theologie“, in: E. Weinzierl (Hg.): *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz 1974, 331–368, hier: 351.

Um dies zu plausibilisieren sollen in einem zweiten Teil die Grundlinien einer Theologiekonzeption vorgestellt werden, bei der es aussichtsreich erscheint, dass sie die vorgenannten Kriterien erfüllen kann. Dabei geht es um nicht mehr als skizzenhafte Grundlinien, die weiterer Ausarbeitung bedürfen und – das sei ausdrücklich als Einladung zur Replik formuliert! – auf ihre Adäquatheit gegenüber dem Selbstverständnis des Faches zu prüfen sind. Man wird allerdings Näherungen und Abstraktionen nicht scheuen dürfen, denn Grundlinien können selbstverständlich kein halbwegs detailreiches Abbild einer so vielschichtigen und geschichtsträchtigen Disziplin wie der Theologie sein.

2. Anforderungen an wissenschaftliche Theologie

Die Wissenschaftstheorie ist heute skeptisch, ob es überhaupt möglich ist, ein Set von Kriterien zu entwickeln, nach dem sich einheitlich für alle Kandidaten für Wissenschaftlichkeit entscheiden lässt, ob es sich um eine Wissenschaft handelt oder nicht. Diese Skepsis betrifft vor allem die notwendigen Bedingungen für Wissenschaftlichkeit, also diejenigen Bedingungen, die für Wissenschaftlichkeit mindestens erfüllt werden müssen. Sie sind oft zu allgemein und unklar (z.B. „Wissenschaft muss rational sein“) oder anhand gewisser Paradigmen gewonnen, die bei unvorsichtiger Verallgemeinerung zum ungerechtfertigten Ausschluss von abseits des Paradigmas angesiedelten Unternehmungen führen, deren Wissenschaftlichkeit aber aus anderen Gründen naheliegt.

Daher soll im Folgenden wie oben angekündigt versucht werden, hinreichende Kriterien anzugeben, die in den Augen der meisten Wissenschaftstheoretiker, wenn sie denn von der Theologie erfüllt würden, ihre Wissenschaftlichkeit nahezu außer Frage stellen, die aber außerdem gute Chancen hätten, von der Theologie auch erfüllt werden zu können. Dabei geht es um eine Idealbild oder ein Modell, dem die Wirklichkeit nicht vollständig entsprechen muss. So wie der Mathematiker seiner Wissenschaft das Idealbild rein logischer Schlüsse aus Axiomensystemen zugrundelegen kann, ohne bei seinen alltäglichen Beweisen tatsächlich rein logische Deduktionen zu produzieren, so wird auch in der wissenschaftlichen Praxis eine gewisse Abweichung von dem Idealbild unproblematisch sein – solange nur sicher, wahrscheinlich oder wenigstens plausibel ist, dass man die alternative Praxis zumindest prinzipiell auf die ideale Praxis zurückführen könnte. Was eine solche Zurückführung im Einzelnen genauer bedeutet, kann ich in diesem Beitrag nicht ausführen.

Ich setze bei all dem voraus, dass Religionen sich zwar bei weitem nicht in kognitiven Zuständen wie religiösen Überzeugungen erschöpfen, dass diese kognitiven Zustände aber höchst bedeutsam für die Identität einer Religion sind und dass sie überdies den einzigen Ansatzpunkt für eine Theologie einer Religion darstellen.⁹

Aus der Auseinandersetzung mit der wissenschaftstheoretischen Kritik der Theologie lassen sich m.E. folgende Kriterien gewinnen, die bei Erfüllung gute Aussichten auf das Prädikat „wissenschaftlich“ gewähren.

2.1 Logische Struktur

Wie alle wissenschaftlichen Theorien sollen auch theologische Theorien eine logische Struktur aufweisen. Das muss keine vollständige Axiomatisierung bedeuten. Aber zwischen Grundprinzipien und Schlussfolgerungen sollte unterschieden werden. Genauer sollten die theologischen Sätze durch Inferenzbeziehungen verschiedenster Art geordnet sein: durch logische Folgerungsrelationen, aber auch andere Stützungsrelationen wie Schlüsse auf die beste Erklärung, Plausibilitätsüberlegungen usw.¹⁰

2.2 Basissätze

Theologische Theoriebildung findet im Rahmen der Vorgaben einer Glaubens- und Reflexionsgemeinschaft statt.¹¹ Deren Glaube muss sich in gewissen Basissätzen niederschlagen. Sie dienen der Theoriebildung als Adäquatheitskriterium (ohne von theologischer Theorie unabhängig zu sein, s.u.). Welche Sätze diese

⁹ Vgl. dazu auch WINFRIED LÖFFLER: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013, 33; CHRISTOPH JÄGER (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, 13–16; im Blick auf den christlichen Glauben, aber durchaus verallgemeinerbar OLIVER WIERTZ: *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*, Mainz 2003, 420–428.

¹⁰ Meine Liste liegt etwas quer zu Tetens' Liste von fünf „Wissenschaftlichen Idealen“ (HOLM TETENS: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, München 2013, 17), die für alle Wissenschaften gelten soll. Das Kriterium der logischen Struktur fasst hauptsächlich Teile dreier Tetensscher Ideale zusammen, nämlich des Ideals der Wahrheit (weil logisch gültige Schlüsse wahrheitserhaltend sind), des Ideals der Begründung und des Ideals der Erklärung (weil Begründungen und Erklärungen zu den o.g. Inferenzbeziehungen verschiedenster Art gehören).

¹¹ Mit Ausnahme der „natürlichen“ oder „philosophischen Theologie“ ist Theologie immer „Theologie von x“ bzw. „x-ige Theologie“ (z.B. christliche Theologie oder islamische Theologie).

Basis bilden, kann sich diachron verändern, aber auch synchron ist eine gewisse Bandbreite zuzulassen. Irgendwie müssen sich die Basissätze aus den kognitiven Glaubenseinstellungen der betreffenden Religion bzw. der Gläubigen ergeben. Im Fall des Katholizismus wäre die Tradition der Kirche inklusive der Bibel eine solche Basis. Wie aber kommt man von diesen Data zu den Basissätzen? Hier greift m.E. Weingartners Ansatz zu kurz, wenn er Sätze der Bibel als Basissätze in dem Sinn ansetzt, dass sich die übrigen Sätze durch logische Folgerung aus ihnen ergeben.¹² Es fehlen dabei nicht nur die in Nr. 1 genannten weiteren Inferenzbeziehungen neben der logischen Folgerung, sondern vor allem ein entscheidendes Zwischenglied. Ich nenne es:

2.3 Hermeneutische Einstellung

Diese Einstellung resultiert aus der Einsicht, dass alle uns begegnenden Äußerungen interpretationsbedürftig sind.¹³ Die biblischen Sätze können nicht unmittelbar die Basis für die Theologie sein. Das wäre schon nach christlich-theologischem Selbstverständnis inadäquat, da die Bibel ein (mittelbares) Zeugnis von der Offenbarung darstellt und nicht die Offenbarung selbst. (Das ist im Islam nach Mehrheitsmeinung anders. Dort wird die hermeneutische Einstellung sich stärker auf die Anwendungssituationen von Normen fokussieren, die als historisch bedingt ergangene aufgefasst werden.) Texte und sonstige Äußerungen müssen vom Interpreten in einem im Einzelnen komplexen Prozess auf ihren Aussagegehalt hin erschlossen werden. In diesen Prozess fließt vieles ein, etwa das Vorwissen des Interpreten über die konkreten historischen Umstände der Äußerung, über das in vorangegangenen hermeneutischen Prozessen bereits erschlossene Bild des Autors, über dessen historisches Umfeld mit den betreffenden Üblichkeiten usw. Daneben gibt es aber auch stärker subjektive Einflussfaktoren wie die Interessen und Meinungen des Interpreten. Die Grundzüge der

¹² Weingartner spricht zwar etwas vorsichtiger davon, dass Sätze der Bibel zu den erklärenden Aussagen gehören können (PAUL WEINGARTNER: *Wissenschaftstheorie I. Einführung in die Hauptprobleme*, Stuttgart ²1978, 152), später aber spricht er kurz von der „Folgerungsmenge der Sätze der Bibel“ (a.a.O.). Er erkennt schon deutlich, dass weitere „profane Sätze“ zu den Explanantia der Theologie gehören können, die Fokussierung auf deduktive Ableitung einerseits und die direkte a-hermeneutische Übernahme biblischer Sätze jedoch bleiben in meinen Augen problematisch.

¹³ Dies in aller Radikalität herausgestellt zu haben, ist eines der bleibenden Verdienste der Theorie der Radikalen Interpretation, die Donald Davidson im Ausgang von Quines Theorie der Radikalen Übersetzung entwickelt hat. Davidson ging damit über die Einsichten der klassisch-kontinentaleuropäischen Hermeneutik-Tradition hinaus. Dazu siehe: CHRISTIAN TAPP: *Der allwissende Interpret Donald Davidsons in theologischer Perspektive*, Münster 2004, Kap. 1.

Hermeneutik sind allgemein bekannt und brauchen nicht im Einzelnen besprochen zu werden. Zwei Punkte sind aber gesondert herauszuheben: Erstens bin ich davon überzeugt, dass die hermeneutische Einstellung für wissenschaftliche Beschäftigung mit Kommunikationsinhalten unverzichtbar ist. Zweitens aber kann nicht sie allein für die Wissenschaftlichkeit aufkommen. Denn offensichtlich verwenden wir hermeneutische Techniken bei sehr vielen Gelegenheiten in unserem Alltag, ohne dass wir bei diesen Gelegenheiten von Wissenschaft sprechen würden.

2.4 Wahrheitsbezug

Der Wahrheitsbezug bedeutet zunächst, dass theologische Theorien auf Wahrheit ausgerichtet sind.¹⁴ Dies gilt für realistische, aber auch für manche anti-realistische Theorien. Sie enthalten Sätze, die mit dem Anspruch auf Wahrheit in die Theorie aufgenommen werden. Daraus ergeben sich weitere Konsequenzen, zum Beispiel die Forderung nach Widerspruchsfreiheit in Form von innerer Konsistenz der theologischen Theorien und in Form von äußerer Konsistenz mit unseren sonstigen Wissensbeständen. Drittens schließlich impliziert der Wahrheitsbezug auch den Erfahrungs- und Geschichtsbezug theologischer Theorien – welche beide selbstverständlich wiederum hermeneutisch zu regulieren sind.

2.5 Theorieförmigkeit

Theologie ist eine Wissenschaft, die Theorien produziert. Theorien sind in erster Näherung strukturierte Satzmengen mit Anwendungszusätzen, etwa Anwendungsregeln, intendierten Anwendungsbereichen und einem Set von paradigmatischen Anwendungsfällen. Die theologischen Theorien sind den allgemeinen Anforderungen an wissenschaftliche Theorien zu unterstellen: Klarheit, Konsistenz, Erklärungsleistung, ontologische Sparsamkeit, Einfachheit, Daten-Adäquatheit, Integrationsleistung usw. Theologische Theorien können mit Hilfe theoretischer Termini formuliert sein.¹⁵ Eines der Kriterien für wissenschaftliche Theorien will ich noch einmal gesondert erwähnen:

¹⁴ Vgl. auch Tetens' erstes der fünf „wissenschaftlichen Ideale“ in TETENS: *Wissenschaftstheorie*, 17.

¹⁵ Vgl. hierzu auch den Beitrag von CHRISTINA SCHNEIDER, „Gott‘ als theoretischer Term“, im vorliegenden Band, 315–336.

2.6 Adäquatheit gegenüber der Datenbasis

Die theologischen Theorien müssen, wie alle anderen wissenschaftlichen Theorien auch, der Datenbasis gegenüber adäquat sein. Das heißt, dass die Folgerungen der Theorie zusammenpassen mit den theologischen Basissätzen (2.), die sich aus der hermeneutischen Durcharbeitung (3.) ergeben, sowie, zumindest *grosso modo* und dem Anspruch nach, mit unseren sonstigen Wissens- und Theoriebeständen (4.). „Zusammenpassen“ meint dabei eine Zielvorstellung im Rahmen einer äußerst komplexen wissenschaftstheoretischen Sach- und Reflexionslage im Kontext der Theorienwahl. In erster Näherung könnte man sagen, dass die Mehrheit der Basissätze Folgerungen der Theorie sein müssen, dass nur eine geringe Zahl an Widersprüchen auftreten darf und dass solche Widersprüche größtenteils erklärbar sind.

Die Auffassung von Theologie als einer theorie-orientierten Wissenschaft hat zwei weitere Vorteile, die man auch als Anforderungen an eine wissenschaftliche Theologie ansehen kann:

2.7 Revidierbarkeit

Theologische Aussagen müssen im Lichte berechtigter intersubjektiver Kritik revidiert werden können.¹⁶ Ein solcher Revisionsprozess wäre im Rahmen einer theorie-orientierten Konzeption wissenschaftlicher Theologie ein Beispiel für den eben angedeuteten Prozess der Theorienwahl. So wie Quine eine gewisse Breite an Reaktionsmöglichkeiten auf widerspenstige Beobachtungssätze sieht,¹⁷ kann auch hier die Revision verschieden ausfallen. Der Grundsatz ist aber, dass überhaupt Revisionen stattfinden können. Das muss durch die Theologiekonzeption sichergestellt sein.

2.8 Pluralität

Wenn Theologie theorie-orientiert konzipiert wird, ergibt sich von selbst die Möglichkeit einer gewissen Pluralität. Theorien sind schon dadurch, dass ihre

¹⁶ Zur Forderung der intersubjektiven Kritisierbarkeit s. auch MORSCHER: *Das Basis-Problem in der Theologie*, hier 335f.

¹⁷ „Jede beliebige Aussage kann als wahr aufrechterhalten werden, was da auch kommen mag, wenn wir nur anderweitig in dem System ausreichend drastische Anpassungen vornehmen“ (WILLARD VAN ORMAN QUINE: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*, Frankfurt 1979, 47.

Datenbasis endlich ist, unterbestimmt. Daher gibt es stets verschiedene, der Datenbasis gleichermaßen adäquate Theorien. Diese kann man nach den übrigen Kriterien (innere und äußere Konsistenz, Sparsamkeit usw.) miteinander vergleichen. Vermutlich kann es dabei leicht zu einem Unentschieden kommen. Und dann hat man rational gleichermaßen vertretbare, echte Alternativen. Und da die Adäquatheit zu den Basissätzen vorausgesetzt war, ist diese Art von Pluralität nicht einmal identitätsbedrohend!

Die Pluralität besteht übrigens auf verschiedenen Ebenen: von der Ebene der Teiltheorien für sehr kleine Ausschnitte des religiösen Überzeugungssystems (z.B. eine Theorie der Auferstehung) bis hinauf zu der Ebene des Gesamtverständnisses.

2.9 *Metaphysische Integrationsleistung*

Theologische Theorien sollen schließlich eine metaphysische Integrationsleistung erbringen. Sie sollen möglicherweise vereinzelt religiöse Überzeugungen in den Rahmen einer zusammenhängenden Weltanschauung eingliedern und sollen erschließen, wie eine religiöse Option zu den Grundfragen des Menschen in Beziehung gesetzt werden kann. Diese metaphysische Integrationsleistung ist unverzichtbar, um der Stellung religiöser Überzeugungen im Überzeugungssystem eines Menschen gerecht werden zu können. Viele religiöse Überzeugungen sind nämlich weltanschauliche Überzeugungen, d.h. grundlegende, für den Welt- und Selbstbezug eines Menschen entscheidende, lebenstragende und erstorientierende Überzeugungen. Sie gehören, mit Quines Bild eines „web of belief“ gesprochen, in den inneren Bereich des Netzes unserer Überzeugungen, der zwar grundsätzlich der Revision offensteht, den wir aber weniger leicht an neue Daten anpassen.

3. TOM – Grundlinien eines Theorie-Orientierten Modells

Nachdem ich eine Reihe von Anforderungen an eine wissenschaftliche Theologie entwickelt habe, möchte ich nun die Grundzüge eines eigenen Modells von Theologie vorstellen. Es handelt sich dabei um eine Weiterentwicklung von Gedanken der Wissenschaftstheoretiker Paul Weingartner und Edgar Morscher. Sie werden einerseits ergänzt durch den verallgemeinerten Gedanken eines Quineschen „web of belief“, das holistischen Intuitionen in der Bedeutungstheorie Rechnung

trägt und durch mehr als nur logisch-deduktive Relationen zusammengehalten wird. Und sie werden andererseits in der Hinsicht umgearbeitet, dass ein Modell entsteht, das auch der Komplexität des theologischen Selbstverständnisses gerecht wird. Im Einzelnen geht es um folgende Anpassungen:

Im Gegensatz zu den ursprünglichen Konzeptionen der Wissenschaftstheoretiker soll kein Fundamentalismus mit einer festen Menge von Basissätzen vertreten werden. Beibehalten werden soll aber: die Orientierung an Aussagesätzen mit kognitivem Gehalt; die Bedeutung logischer Ableitbarkeitsrelationen und die Auszeichnung gewisser Sätze als „eher basal“. Jedoch muss die Menge der Basissätze verbreitert und vertieft werden. „Horizontal“ besteht die Verbreiterung darin, dass nicht nur Glaubenssätze, sondern auch historische – bzw. allgemein: erfahrungsbezogene – Sätze zur Basis gehören. „Vertikal“ ist die Basis zu vertiefen um Hermeneutiken, sowie graduelle Abstufungen der „Sicherheit“ und der „Zentralität“ von Sätzen. Schließlich werden (philosophische) Möglichkeitsbeweise, Modellkonstruktionen u.ä. berücksichtigt.

3.1 Grundzüge der Theoriebildung

Für mein Modell gehe ich aus von einem vereinfachten Modell für die Naturwissenschaften. Demzufolge leben Naturwissenschaften von dem Wechselspiel zwischen Beobachtung und Theoriebildung. Ich stelle mir für die Theologie ein ähnliches Wechselverhältnis vor, wobei die Rolle der Beobachtungen, oder sagen wir besser allgemein der „Daten“, von mehreren Gruppen von Sätzen gespielt wird. Dazu gehören sowohl Sätze des objektivierten, sprich: kirchlichen, Glaubens, als auch Sätze, die persönliche Überzeugungen ausdrücken. Dazu gehören außerdem Sätze über historische Tatsachen, Erkenntnisse anderer Wissenschaften, Alltagswissen, moralische Intuitionen usw.

Ausgehend von diesen Daten entwerfen Theologen Theorien. Diese Theorien sollen einerseits den üblichen internen Anforderungen an Theorien entsprechen: von relativ klaren Definitionen ausgehen, bestimmte Grundprinzipien explizit einführen, die Theorie deduktiv (oder probabilistisch oder durch sonstige Stützungsrelationen) entwickeln, Konsistenz- und Kohärenzforderungen erfüllen usw. Andererseits sollen diese Theorien externen Anforderungen genügen, d.h. vor allem den externen Daten adäquat sein. So, wie die naturwissenschaftlichen Theorien der Erfahrung bzw. den Beobachtungen grundsätzlich nicht widersprechen dürfen, dürfen die theologischen Theorien dem entsprechenden Glauben, den Erfahrungen des Einzelnen, dem gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnisstand (wie immer der genau zu bestimmen ist) oder unaufgebbaren

Alltagsannahmen grundsätzlich nicht widersprechen („grundsätzlich“ heißt hier: „nicht oder höchstens in sehr begrenztem Maße“, oder: „wenn, dann nur begründet“).

Das alles heißt genau wie in den Naturwissenschaften nun nicht, dass die Basissätze unabhängig von der Theoriebildung und dass sie nicht selbst erst im Lichte der Theorie interpretierbar wären. Der Satz: „Es ist extrem heiß und ich sehe hinten auf der Straße eine Wasserlache“, wird anders interpretiert, sobald man die Theorie der Luftspiegelungen kennt. Dann hat man eben keine Wasserlache gesehen, sondern etwas, das so aussieht wie eine Wasserlache. Entsprechend beeinflussen die theologischen Theorien in einem guten hermeneutischen Zirkel die Durcharbeitungen der theologischen Rohdaten, wie etwa der Traditions- und Offenbarungsurkunden.

Das Modell von Theologie soll grundsätzlich holistisch sein. Auch für theologische Sätze gilt, dass sich ihre Bedeutung nur aus einem Kontext von ihnen benachbarten Sätzen und damit letztlich erst aus dem theoretischen Gesamtzusammenhang erschließen lässt. Theologische Theorien haben die Struktur eines Quineschen Netzes. Im Zentrum dieses Netzes stehen eher die grundsätzlichen metaphysischen Optionen und Überzeugungen, am Rand hingegen berührt es sich mit den Daten. Zu den Daten gleich in einem eigenen Abschnitt noch Näheres. Hier aber schon so viel, dass diese eher am Rand des Netzes gelegenen Sätze die Funktion einnehmen, die in einem klassisch-fundamentalistischen Bild die „Basis“ aus Erfahrungs- oder Protokollsätzen innehatte. Ich halte es jedoch für inadäquat, vom Theologen zu verlangen, im Einzelnen und ein für allemal festzulegen, welche Sätze genau dazu gehören und welche nicht.¹⁸

Entsprechend den genannten Kriterien für Theorien kann man dann auch in der Theologie bessere und schlechtere Theorien unterscheiden. Eine theologische Theorie wäre etwa dann besser, wenn sie *ceteris paribus* mehr Kohärenz bietet, weniger Annahmen benötigt oder wenn sie eine größere Erklärungsleistung besitzt, d.h. mehr Basissätze impliziert oder (um vom fundamentalistischen Bild zur Netzstruktur überzugehen) mit mehr Sätzen am Rand des Netzes verknüpft ist. Das Analogon zur experimentellen Bestätigung einer neuen Theorie hätte man dann, wenn eine neue theologische Theorie andere Implikationen hat als die alte (also quasi neue „Voraussagen“ macht), und diese Implikationen zum Glaubensbestand gehören, theologisch jedoch bislang vernachlässigt wurden, oder besser zu den persönlichen Erfahrungen des Einzelnen passen.

¹⁸ Vgl. auch Alvin Plantingas Klarstellung dazu, dass es von Person zu Person und von Situation zu Situation variieren kann, welche Überzeugungen berechtigterweise basal sind, siehe etwa ALVIN PLANTINGA: „Reason and belief in God. Faith and Rationality“, in: A. Plantinga/N. Wolterstorff (Hg.): *Reason and belief in God*, Notre Dame 1983, 16–93, hier: 50–51, dazu CHRISTIAN TAPP: „Christliche Philosophie. Ein hölzernes Eisen?“, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 139 (2017), 1–23, hier: 12–17.

3.2 *Basis-Verbreiterung und -Vertiefung*

Ein solches Modell hat aber nur dann eine Chance, der Theologie gegenüber angemessen zu sein, wenn die Datenbasis gegenüber den Ansätzen von Weingartner und Morscher deutlich verbreitert wird. Die „Daten“, die ein Theologe in eine Gesamtheorie zu integrieren hat, lassen sich nicht auf eine Gruppe von Sätzen – etwa nur über Offenbarungsinhalte, oder nur über subjektive Erfahrungen des Einzelnen, oder nur über historische Fakten – beschränken. Die Theologie selbst betont, dass ihr alle drei Bereiche wichtig sind: Der Glaube als eine persönliche Einstellung des Einzelnen, der Glaube als eine intersubjektiv integrierende, weil ein Stück weit objektivierte Größe und die historisch-empirischen Fakten „dieser Welt“ (letzteres ergibt sich etwa aus der Bedeutung geschichtlicher Ereignisse für das Christentum). Mithin sollten neben subjektiven und objektiven Glaubenssätzen auch Sätze über einschlägige historische bzw. empirische Fakten zur Basis gerechnet werden.

Allerdings ist die Verbindung zwischen Glauben und historischen Fakten wesentlich komplexer, als Morscher und andere suggerieren. So würde ich z.B. sagen, dass der Satz „Jesus Christus ist Ostern auferstanden“ nicht synonym ist mit dem Satz „Das Grab Jesu war an Ostern leer“. Die Auferstehungsbotschaft sagt etwas anderes aus als eine positivistisch nachprüfbar, historische Faktenbehauptung. Sie ist aber auch nicht völlig unabhängig davon. Würden heute sterbliche Überreste Jesu gefunden werden, wäre das für die Christenheit wohl sehr verstörend. Es müsste aber vielleicht nicht notwendig eine Falsifikation des Auferstehungsglaubens sein. Nach der holistischen Grundüberzeugung ist jedenfalls nicht zu erwarten, dass man einen „Faktenanteil“ und einen „echten Glaubensanteil“ solcher Überzeugungen wird sauber auseinandertrennen können.

Wie alle Basissätze haben auch die Faktenbehauptungen unterschiedlichen Verbindlichkeitsgrad bzw. unterschiedliche Bedeutung für die Stabilität des theologischen Theorienetzes. Es gibt Sätze, die nahe daran sind, echte Basissätze für die Theologie zu sein – etwa Sätze über die Existenz Jesu, die ungefähren Rahmendaten seines Lebens, Kerngedanken seiner Verkündigung usw. Auch hier würde ich aber sagen, dass der christliche Glaube nicht automatisch zusammenbrechen würde, wenn sich die eine oder andere dieser Annahmen als falsch herausstellte. Wie in den Naturwissenschaften würde dies eine größere Revision des Gesamtnetzes der Glaubenssätze nötig machen. Und je nach Umfang der nötigen Revision würde die angebliche Falsifikation skeptischer betrachtet und kritischer geprüft. U.U. könnte man hier mit Lakatos zwischen degenerativer und progressiver Problemverschiebung als Reaktion auf eine widersprechende Beobachtung unterscheiden. Ein endgültiges Aus für eine Theorie wäre erst dann gegeben,

wenn sich die meisten dieser fundamentalen Sätze als falsch herausstellen und Revisionen kaum noch Aussicht auf Erfolg haben würden.

Ich würde also historische Faktenbehauptungen zu den Kernsätzen einer christlichen Theologie zählen, die jedoch in gut holistischer Manier nicht einzeln, sondern nur als durch das gesamte Netz verknüpftes Ganzes mit der empirischen Erfahrung oder dem kirchlichen Glauben konfrontiert werden sollten.¹⁹ Und ich möchte noch einmal ausdrücklich betonen, dass dies kein Schachzug ist, um Rückzugsgefechte noch etwas zu verlängern, sondern dass dieses Verständnis der Theologie von sich her wesentlich angemessener ist, als die einfache Auszeichnung gewisser historischer Sätze als ein für allemal feststehende Basis der Theologie.

Was die Heilige Schrift betrifft, muss man Morschers Modell um eine hermeneutische Komponente ergänzen. Für das gemäßigte Christentum sind nicht die Sätze der Bibel selbst Worte Gottes, sondern das Wort Gottes (im Singular) ist in den Worten der Bibel enthalten, ohne mit den Bibelworten identisch zu sein („Gotteswort in Menschenwort“).²⁰ Wenn die Bibel in erster Linie als ein normatives Glaubenszeugnis angesehen wird, eröffnet sich ein größerer hermeneutischer Spielraum. In der Textauslegung ist aus der Vielfalt der biblischen Textformen und Bildwelten zu erschließen, was der Glaubensinhalt ist, der in diesen Bildern transportiert wird, und welche Anteile davon als zeitbedingt und welche als normativ angesehen werden. Dabei sind verschiedenste Erkenntnisse heranzuziehen, historische über den Kontext der Textentstehung, philologische über den Text und seine Geschichte, aber auch religionsphilosophische Einsichten etwa in die Vielfalt und Probleme von Wunderkonzeptionen. Zusammenfassend gesprochen: Der Bibeltext muss auf eine biblische Theologie hin interpretiert werden und erst aus dieser ergeben sich u.U. Glaubenssätze, die dann eine mehr oder weniger basale Rolle für die theologische Theoriebildung haben können.

Aber auch hier sollte, noch mehr als bei den historischen Faktenbehauptungen, eine gewisse hermeneutische Flexibilität gewahrt bleiben. Nicht alles, was man zu einer Zeit *t* aus der Bibel herauslas, konnte man zu einer späteren Zeit *t'* noch darin finden. Die Grundeinsicht der Hermeneutik, dass es bei der Auslegung zu einer Verschmelzung von Aussagen des Textes und Überzeugungen des Auslegers kommt, spielt auch hier hinein. Und daher muss man sich von dem Gedanken verabschieden, als könne man die Aussagen des Textes quasi in

¹⁹ An dieser Stelle könnte man in mein Modell das Vorgehen von Pannenberg einordnen, der eine Geschichtsphilosophie in Hegelscher Manier entwirft und von den religiösen Aussagen auf diese Weise indirekt verlangt, sich zu bewähren, nämlich als Deutungsrahmen für die Geschichte (WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1987).

²⁰ Dadurch dass die Bibel nicht das Wort Gottes ist, sondern es enthält, ermöglicht sie ihrem Leser wiederum die Möglichkeit einer Offenbarung im subjektiven Sinne.

Reinform erhalten und zu einer ein für alle Mal fixen Basis für die Theologie machen. Das ist quasi das Analogon zu der in der Wissenschaftstheorie wohlbekannten Erkenntnis von der Theoriegeladenheit der Beobachtung: die Basissätze der Theologie werden in einem hermeneutischen Aneignungsprozess gewonnen, der selbst durch zugrundegelegte Theorieteile beeinflusst ist. Dabei kann man klarlegen, dass hermeneutische Flexibilität keineswegs zur Beliebigkeit der Interpretationsergebnisse führt. Die Tatsache, dass es mehrere Interpretationen geben kann, bedeutet alleine noch lange nicht, dass das zu Interpretierende inhaltsleer, unklar oder irgendwie sonst zweifelhaft wäre, sondern nur, dass die Interpretation durch das *Interpretandum* unterbestimmt ist.

Zu diesen biblischen Kernsätzen müssen weitere Sätze aus der religiösen Tradition hinzukommen, etwa aus Glaubensbekenntnissen und Dogmen. Hier sollte man ebenfalls einen hermeneutischen Spielraum beachten, der allerdings wohl nicht so weit zu fassen ist wie bei den biblischen Sätzen. Denn die dogmatischen Festlegungen waren in der Regel Teil eines längeren Prozesses, der auf begriffliche Klärung und Fixierung abzielte. Gleichwohl ist auch hier, nach klassischer Methode der Dogmengeschichte, stets der historische Kontext zu beachten, der die strittige Fragestellung bestimmte, und damit auch die Form der Antwort. Auch bei der Einbeziehung dieser Traditionselemente kommt also die geforderte hermeneutische Einstellung zum Tragen und damit die Einbeziehung verschiedenster Formen historischen, empirischen und begrifflichen Wissens.

Schließlich muss sich aus dem Zusammenspiel zwischen hermeneutischer Auslegung und rudimentären ersten Theorien auch eine Hierarchisierung oder bedeutungsmäßige Abstufung der so erzeugten theologischen „Daten“ ergeben. Auch in den Naturwissenschaften kennt man dies: Singuläre Beobachtungen zählen weniger als wiederholte Beobachtungen, unter diesen wiederum zählen die rein rezeptiv-protokollarischen Beobachtungen weniger als die experimentell reproduzierbaren usw.

Die theologischen Theorien müssen diesen abgestuften Daten gegenüber adäquat sein. Da ausnahmslose Passung jedoch illusorisch ist, wird es im Allgemeinen einer sorgfältigen Abwägung bedürfen, mit wievielen Daten welcher Hierarchiestufe die Theorie in Konflikt stehen kann und wie auf diese Konflikte zu reagieren ist. Und es wird auf die geübte Praxis ankommen, wie in der Wissenschaft bei solchen Konflikten tatsächlich verfahren wird.

Neben der Theoriekritik aufgrund der internen Kriterien wäre dies ein zweiter Punkt, wo dem Kriterium der intersubjektiven Kritisierbarkeit genügt wird, wenn auch je näher am Kern des Glaubens, desto weniger. In ganz ähnlicher Weise hat ja auch Quine, wie erwähnt, unterschieden zwischen Sätzen, die wir aufgrund neuer Erfahrungen bereitwillig ändern würden, und anderen Sätzen, die wir nicht so schnell zu ändern bereit sind.

Inwiefern schließlich die subjektive religiöse Erfahrung des Einzelnen ebenfalls zur Basis der Theologie gezählt werden soll, würde ich gern offen lassen. Ich bin einigermaßen skeptisch, ob sich die Erfahrungen des Einzelnen hinreichend beschreibend verobjektivieren lassen, um diese Funktion zu erfüllen. Man sollte sie aber in einem Gesamtmodell mitberücksichtigen, falls

- (a) religiöse Erfahrungen in einer Religion häufiger oder sogar mit einer gewissen Regelmäßigkeit auftreten, wenn sie
- (b) nach dem Selbstverständnis dieser Religion zu deren bedeutendsten Merkmalen zählen, und wenn die Religion
- (c) kognitiv nachvollziehbare Deutungsmuster solcher Erfahrungen bereithält, die sie hinreichend mit den anderen Bestandteilen der Religion, etwa den Glaubenssätzen oder den historischen Faktenbehauptungen, verknüpfen.

Das Problem des religiösen Psychologismus scheint mir in dem Moment erledigt zu sein, wo die Sätze über religiöse Erfahrungen nicht die einzigen Basissätze der Theologie sind. Es stellt sich dann allerdings die dringende Frage nach dem Zusammenhang zwischen „innen“ und „außen“, zwischen den Inhalten religiöser Erfahrung und den in den Glaubenssätzen behaupteten und in der historischen Erfahrung möglicherweise bewährten Inhalten. Anders gesagt: die Frage, warum ein bestimmtes Erlebnis in einer bestimmten Religion als religiöse Erfahrung gilt.

Rechnet man die Erfahrung des Einzelnen zu den Quellen der Theologie, so kommt ein Moment hinein, das der Theologie häufig kritisch vorgehalten wird: die Bindung an die persönlichen Überzeugungen des Einzelnen und der damit verbundene Subjektivismus. Ich halte dies aber für wenig problematisch. Vielleicht muss man sogar sagen, dass eine Theologie dem zugrundegelegten christlichen Glauben nur adäquat sein kann, wenn sie eine direkte Bindung zwischen dem Einzelnen und den Glaubensinhalten aufrechterhält. (Zumindest das hat in meinen Augen die Existenzphilosophie gezeigt: dass eine existenzielle Haltung und Bindung, wie sie auch für den Glauben typisch ist, sich nicht mit Satzmenge verrechnen lässt.) Das ist zwar bei naturwissenschaftlichen Theorien anders, aber es kann dennoch unproblematisch sein oder sogar eine Notwendigkeit, wenn man die Relevanz von Theologie daran knüpft, dass es Menschen gibt, die die darin vertretenen Theorien als zu ihrem Leben und Glauben passend ansehen.

Theologie ist demnach ein viel pluraleres Geschäft als die Naturwissenschaften, die ja gelegentlich doch dem Ideal eines linearen Wissensfortschritts zumindest auf der großen Skala nahekommen. Auch wenn es qua Definition dieses Ideals nur *einen* christlichen Glauben (im objektiven Sinne) geben kann, gibt es qua dieser Konzeption von Theologie nicht nur eine Vielfalt subjektiv-persönlicher

Ausprägungen des christlichen Glaubens, sondern eben auch eine legitime Vielfalt von theologischen Theorien.

3.3 Argumente und Modelle

Nach dem bisher gesagten wäre es die Aufgabe der Theologie, an Theorien zu arbeiten, die den allgemeinen Anforderungen an wissenschaftliche Theorien entsprechen, die dem christlichen Glauben sowie den subjektiven Erfahrungen und theoretischen Grundoptionen des Einzelnen gegenüber adäquat sind und die auf methodisch geleitete Weise gewonnen und fortentwickelt werden. Aufgrund des Einbezugs der persönlichen Komponente sind diese Theorien nicht in gleicher Weise intersubjektiv verpflichtend wie naturwissenschaftliche Theorien, bieten dadurch aber auch die Möglichkeit, in Lebensbereichen angewandt zu werden, über die sich nicht so leicht Einigkeit herstellen lässt wie über die Frage, ob ein bestimmtes Messgerät gerade 4 oder 5 angezeigt hat.

Das Netz der Sätze einer theologischen Theorie wird dabei durch theoretische Relationen verschiedener Art zusammengehalten: von der logisch zwingenden Ableitung über die Erklärungsleistungen, die Kohärenz von Teiltheorien, die Plausibilität gewisser Grundoptionen oder Rahmenannahmen, die Konsonanz mit den Erkenntnissen anderer Wissenschaften, bis hin zum reinen Möglichkeitsbeweis. Je nachdem in der Nähe welcher „Quelle“ der Theologie man sich im Netz befindet, haben diese theoretischen Methoden verschiedenen Stellenwert. So wird man bei eher historischen Aussagen, wie z. B. über den genauen Inhalt der Verkündigung Jesu, eher die Erkenntnisse und Methoden historischer Wissenschaften heranziehen. Bei Aussagen über Gott wird man eher philosophische oder formallogische Argumente für seine Existenz oder die Vereinbarkeit der Gottesprädikate in Anschlag bringen. Bei theologischen Spitzenaussagen schließlich wird man wohl mehr oder weniger alle diese Zusammenhänge betrachten müssen. Nehmen wir als Beispiel die Zweinaturenlehre, nach der Jesus Christus eine Person ist, die zwei Naturen hat, eine göttliche und eine menschliche. Historische Untersuchungen beleuchten die Hintergrundtheorien, in denen diese Lehre einst fixiert worden ist. Das gehört zur Hermeneutik der zentralen Sätze und liefert einen Ansatzpunkt für die Bestimmung dessen, was mit den verwendeten Begriffen wie „Person“, „Natur“ überhaupt zum Ausdruck gebracht werden sollte. Philosophische Argumentation kann dann z. B. versuchen zu zeigen, wie das überhaupt möglich ist, etwa in dem sie – wie etwa Thomas V. Morris und Richard Swinburne – die Möglichkeit einer Person mit zwei relativ

getrennten Überzeugungssystemen plausibel macht.²¹ Der systematische Zusammenhang mit der restlichen theologischen Lehre muss schließlich die Frage beantworten, ob ansonsten in der Theologie immer in diesem historischen Sinne etwa von „Person“ oder „Natur“ gesprochen wird, oder ob diese Lehre in die Gesamtheorie nur dann eingegliedert werden kann, wenn man sie in andere Termini übersetzt.²² Usw.

3.4 Anwendungsproblem, Falsifizierbarkeit oder Revisionsbedarf

Stellt man sich nach diesem Modell auch die Theologie teilweise als Arbeit an solchen Theorien vor, so müsste man auch fragen, wie und wo solche theologischen Theorien angewendet werden. Meine Vorstellung wäre hier, verkürzt gesagt, dass theologische Theorien sowohl von Glaubensgemeinschaften als auch von einzelnen Gläubigen angewandt werden können, indem sie prüfen, in welchem Maß eine vorgeschlagene Theorie ihren Glauben zum Ausdruck bringt.

Entwickelt etwa ein Theologe eine Schöpfungstheorie, nach der Gott die Welt notwendigerweise erschaffen musste, so wird diese Theorie in einem christlichen Glaubenskonzext auf größere Schwierigkeiten treffen. Man könnte sagen, dass diese Anwendung der Theorie „falsifiziert“ wird – ich würde aber lieber davon sprechen, dass sie sich als „inadäquat“ herausgestellt hat, und den Ausdruck „Falsifikation“ für den speziellen Fall empirischer Inadäquatheit reservieren. Während eine naturwissenschaftliche Theorie also auf einen bestimmten empirischen Bereich angewendet und den darin vorliegenden Beobachtungsdaten widersprechen kann, kann eine theologische Theorie auf einen bestimmten Bereich von Glaubensüberzeugungen angewendet werden und den darin vorhandenen Grundüberzeugungen widersprechen. In einem Fall ist die angewandte Theorie gegenüber empirischen Daten inadäquat, im anderen Fall gegenüber so etwas wie „Glaubensdaten“. So könnte man darüber nachdenken, auch für die Theologie so etwas ähnliches wie eine Falsifikationsforderung aufzustellen, ohne dass man einen Theologen vor die falsche Alternative stellen würde, entweder nur empirisch Überprüfbares zu behandeln oder gar keine Wissenschaft zu betreiben. Und

²¹ Vgl. etwa RICHARD SWINBURNE: „Could God Become Man?“, in: G. Vesey (Hg.): *The Philosophy in Christianity*. Cambridge 1989, 53–70; THOMAS V. MORRIS: „The Two Minds View of Incarnation“, in: W. L. Craig (Hg.): *Philosophy of Religion. A Reader and Guide*, Edinburgh 2002, 568–576.

²² Vgl. Anselm von Canterburys Haltung, er könne die Trinitätslehre – entgegen dem Wortlaut des Dogmas – auch als „*una persona – tres substantiae*“ formulieren. Mit den Termini ist dann freilich etwas anderes gemeint, als man herkömmlich mit ihnen meint. Vgl. ANSELM VON CANTERBURY: *Monologion*, hg. von Franciscus S. Schmitt, Stuttgart 1964, prol. & c.79.

ähnlich wie die Bedeutung einer naturwissenschaftlichen Theorie daran gemessen wird, wie viele Phänomenbereiche sie zu erklären vermag, würde eine theologische Theorie daran gemessen, wie viele Bereiche der objektiven Glaubenslehre oder der Glaubenswelt des Einzelnen sie zu erklären vermag, d.h. wie sie sie in kohärenter Weise in sich selbst, mit ihrer Datenbasis und mit unseren sonstigen Erkenntnissen und Grundüberzeugungen verknüpft.

4. Schlussbemerkungen

Ich habe in diesem Beitrag Kriterien dafür entworfen, die zusammengenommen dafür hinreichen dürften, dass die Theologie begründet als Wissenschaft auftreten kann, sowie die Grundzüge eines Modells wissenschaftlicher Theologie. Dieses Modell sollte einerseits den wissenschaftsphilosophischen Anforderungen, andererseits dem theologischen Selbstverständnis möglichst gut entsprechen. Es verbindet dazu vier Aspekte, nämlich hermeneutische, deduktive, modellierende und historische.

Das Modell versucht, der wissenschaftstheoretischen Kritik an der Theologie als Wissenschaft gerecht zu werden. Als die wichtigsten Kritikpunkte erscheinen mir:

- (1) dass die Theologie sagen muss, wie ihre Aussagen wahr sein können,
- (2) dass sie, um überhaupt relevant zu sein, nicht neutral gegenüber der empirischen Realität sein kann, und schließlich
- (3) dass sie sich grundsätzlich an den Vorzügen klarer theoretischer Strukturen mit logischen Beziehungen, Plausibilitäten, Modellen usw. orientiert und ihre Quellen sowie ihren Umgang mit diesen offenlegt.

Die hier entworfene Konzeption hat den Vorteil, dass die Theologie nicht so reduktionistisch und einseitig behandelt wird wie in den meisten klassischen Einwänden der Wissenschaftstheoretiker. Es finden Aspekte Berücksichtigung, die der Theologin sehr wichtig sind. Um nur ein paar Beispiele zu nennen: die holistische Natur der Bedeutung theologischer Termini, die Netzstruktur religiöser Überzeugungssysteme, die Vielschichtigkeit der Ausgangsdaten, denen die Theologie gerecht werden will, die Pluralität theologischer Theorien trotz des Wahrheitsanspruchs, und schließlich das Verschränkungsverhältnis von positiven Fakten und spekulativer Theoriebildung.

Es handelt sich bei alledem nur um eine Skizze. Aber auch über Skizzen kann man lohnend diskutieren. Und diese Diskussion müssen die Theologen führen, wenn sie wenigstens ansatzweise zu erkennen geben wollen, dass sie die teils harsche wissenschaftstheoretische Theologie-Kritik verstehen, ernstnehmen und an der Beseitigung der berechtigterweise kritisierten Schwierigkeiten arbeiten.

Meine Grundidee ist, dass sich moderne Wissenschaft durch ihren Wechselbezug zwischen Datenbasis und Theoriebildung auszeichnet. In den Naturwissenschaften liefern Beobachtung und Experiment die Datenbasis. Die Theoriebildung vollzieht sich auf komplexen Wegen von der Feststellung von Regularitäten, über gesetzesartige Verallgemeinerungen und Strukturanalogien bis hin zu ganzen Theorienetzwerken, die – fast wie in einem hermeneutischen Zirkel – wiederum die Experimente und damit die Datenbasis mitbestimmen. Im Fall von Abweichungen zwischen Theorie und Experimentausgang schließt sich daran der hochkomplexe Vorgang der wissenschaftlichen Weiterentwicklung an, der so unterschiedliche Vorgehensweisen umfasst wie das Wegerklären einzelner störender Daten, die Revision von Theorien, die Postulierung neuer Entitäten u.v.a.m. Fasst man nun „Theorien“ weiter als die häufig mathematisierten Theorien der Naturwissenschaften; löst man sich vom allzu engen Paradigma des Gesetzeszusammenhangs zugunsten von Regularitätsfeststellungen; und versteht man unter einer „Datenbasis“ mehr als nur das quantitativ Messbare, dann kommt man zu einem viel weiteren Verständnis dieses Wechselspiels von Datenbasis und Theoriebildung, das auch in geisteswissenschaftlichen Kontexten fruchtbar angewendet werden könnte. Ein Schritt in diese Richtung sollte im vorliegenden Beitrag gemacht worden sein.

Vieles muss hier offen bleiben: ob die Kriterien wirklich hinreichend für Wissenschaftlichkeit sind; ob die vorgestellte Konzeption dem Selbstverständnis der Theologie gegenüber adäquat ist; welche anderen Konzeptionen von Theologie die Kriterien in welchem Maße erfüllen; und ob es nicht auch möglich ist, dass ein Übermaß von faktisch durchgeführter Theologie, die weder diesen noch ähnlich aussichtsreichen Kriterien genügt, den Vertrauensvorschuss wieder verspielt, der durch die hier angestrebte Plausibilisierung der Möglichkeit wissenschaftlicher Theologie gewonnen werden sollte.

Verwendete Literatur

- ALSTON, William: „Functionalism and Theological Language“, in: *American Philosophical Quarterly* 22 (1985), 221–230.
- BIDESE, Ermenegildo; FIDORA, Alexander; RENNER, Paul (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute*, Darmstadt 2008: WBG.
- BOCHENSKI, Joseph M.: *Logik der Religion*, Köln 1968: Bachem.
- CANTERBURY, Anselm von: *Monologion. Lateinisch-deutsche Ausgabe*, hg. von Franciscus S. Schmitt, Stuttgart 1964: Frommann.
- CARVALHO, John J.: „Overview of the Structure of a Scientific Worldview“, in: *Zygon* 41 (2006), 113–124.
- DAMBERG, Wilhelm; SELLMANN, Matthias (Hg.): *Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition*, Freiburg 2015: Herder.
- GATZEMEIER, Matthias: *Die Sache der Theologie (Theologie als Wissenschaft? 1)*, Stuttgart 1974: Frommann.
- GATZEMEIER, Matthias: *Wissenschafts- und Institutionenkritik (Theologie als Wissenschaft? 2)*, Stuttgart 1975: Frommann.
- GÖCKE, Benedikt: „An Analytic Theologian’s Stance on the Existence of God“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 5/2 (2013), 129–146.
- GÖCKE, Benedikt: „Did God do it? Metaphysical Models and Theological Hermeneutics“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 78/2 (2015), 215–231.
- HANSSON, Sven O.: „Science and Pseudo-Science“, in: E. N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*, 2017.
- HOYNINGEN-HUENE, Paul: *Systematicity Oxford. The Nature of Science*, Oxford 2013: Oxford University Press.
- JÄGER, Christoph (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998: Schöningh.
- KERN, Walter; Pottmeyer, Hermann, Josef; SECKLER, Max (Hg.): *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie (Handbuch der Fundamentaltheologie 4)*, Freiburg 1988: Herder.
- KUHN, Thomas: „Logic of Discovery or Psychology of Research?“, in: P. A. Schilpp (Hg.): *The Philosophy of Karl Popper (The Library of Living Philosophers 14/2)* 1974, 798–819.
- KUHN, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1996: University of Chicago Press.
- LAKATOS, Imre: „Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme“, in: Lakatos, Musgrave (Hg.): 1974 – *Kritik und Erkenntnisfortschritt*.
- LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (Hg.): *Kritik und Erkenntnisfortschritt (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 9)*, Braunschweig 1974: Vieweg.
- LÖFFLER, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013,

- LÖFFLER, Winfried: „Naturalismus und Anti-Naturalismus. Eine philosophische Kriteriologie“, in: H.-G. Nissing (Hg.): *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Darmstadt 2010 WBG, 149–165.
- LÖFFLER, Winfried: „Brüchige Demarkationsformeln. Über ‚methodischen Naturalismus‘, ‚NOMA‘, und ‚POMA‘ als Deutungen des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft“, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 133 (2011), 465–490.
- MAHNER, Martin: „Demarcating Science from Non-Science“, in: T. Kuipers (Hg.): *General Philosophy of Science. Focal Issues* (Handbook of the Philosophy of Science), Amsterdam 2007 Elsevier, 515–575.
- MAURER, Ernstpeter: „Dogmatik als Wissenschaft“, in: E. Maurer (Hg.): *Grundlinien der Dogmatik*, Rheinbach 2012 CMZ, 23–40.
- MORRIS, Thomas V.: „The Two Minds View of Incarnation“, in: W. L. Craig (Hg.): *Philosophy of Religion. A Reader and Guide*. Edinburgh 2002, 568–576.
- MORSCHER, Edgar: „Das Basis-Problem in der Theologie“, in: E. Weinzierl (Hg.): *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz 1974 Styria, 331–368.
- MORSCHER, Edgar: „Die Gottesbeweise als vermeintliche Stütze von Religion und Theologie“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 42 (1995), 101–117.
- MORSCHER, Edgar: „Was ist gute Theologie?“, in: C. Sedmak (Hg.): *Was ist gute Theologie?* Innsbruck 2003 Tyrolia, 324–333.
- MURPHY, Nancy: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca 1990: Cornell University Press.
- MUTSCHLER, Hans-Dieter: „Die Dogmen des Naturalismus“, in: *Theologie und Philosophie* 89 (2014), 161–176.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1987: Suhrkamp.
- PLANTINGA, Alvin: „Reason and belief in God. Faith and Rationality“, in: A. Plantinga/N. Wolterstorff (Hg.): *Reason and belief in God*, Notre Dame 1983: Notre-Dame University Press, 16–93.
- POPPER, Karl: *Logik der Forschung*, Tübingen 1976: Mohr.
- QUINE, Willard Van Orman: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*. Mit einem Nachwort von Peter Bosch, Frankfurt 1979: Ullstein.
- QUITTERER, Josef; RUNGALDIER, Edmund (Hg.): *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart 1999: Kohlhammer.
- RENTSCH, Thomas: „Wie ist Philosophische Theologie heute möglich?“, in: E. Bidese/A. Fidora/P. Renner (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute*, Darmstadt 2008 WBG, 27–45.
- ROHS, Peter: *Der Platz zum Glauben*, Paderborn 2013: Mentis.
- SCHÄRTL, Thomas: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster 2007: Aschendorff.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E.: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, hg. von Heinrich Scholz, Leipzig 1935.
- SCHNEIDER, Theodor (Hg.): *Handbuch der Dogmatik* (1), Düsseldorf 2009: Patmos.

- SECKLER, Max: „Fundamentaltheologie. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, in: W. Kern/Pottmeyer, Hermann, Josef/M. Seckler (Hg.): *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie* (Handbuch der Fundamentaltheologie 4), Freiburg 1988 Herder.
- SECKLER, Max: „Theologie als Glaubenswissenschaft?“, in: W. Kern/Pottmeyer, Hermann, Josef/M. Seckler (Hg.): *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie* (Handbuch der Fundamentaltheologie 4), Freiburg 1988 Herder.
- SIMON, Manuel: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hamburg 1989: DTV.
- SWINBURNE, Richard: „Could God Become Man?“, in: G. Vesey (Hg.): *The Philosophy in Christianity*, Cambridge 1989, 53–70.
- SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism*, Oxford 1993: Clarendon Press.
- TAPP, Christian: *Der allwissende Interpret Donald Davidsons in theologischer Perspektive*, Münster 2004: LIT.
- TAPP, Christian: „Kann es im kirchlichen Glauben Neues geben?“, in: W. Damberg/M. Sellmann (Hg.): *Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition*, Freiburg 2015: Herder, 139–168.
- TAPP, Christian: „Christliche Philosophie. Ein hölzernes Eisen?“, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 139 (2017), 1–23.
- TAPP, Christian; BREITSAMETER, Christof (Hg.): *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin 2014: De Gruyter.
- TETENS, Holm: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, München 2013: Beck.
- TETENS, Holm: „Der Gott der Philosophen. Überlegungen zur Natürlichen Theologie.“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 57/1 (2015), 1–13.
- TETENS, Holm: *Gott Denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015: Reclam.
- VIDAL, Clémens: „Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison“, in: *Metaphilosophy* 43 (2012), 306–347.
- WEIDEMANN, Christian: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Freiburg 2007: Alber.
- WEINGARTNER, Paul: *Wissenschaftstheorie I. Einführung in die Hauptprobleme* (I), Stuttgart²1978: Frommann.
- WENDEL, Saskia: „Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft“, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002), 243–262.
- WERBICK, Jürgen: „Theologie als Wissenschaft? Zu Wolfhart Pannenberg's Buch ‚Wissenschaftstheorie und Theologie‘“, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 327–338.
- WERBICK, Jürgen: „Prolegomena“, in: T. Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik* (1). Düsseldorf 2009: Patmos.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg 2010: Herder.
- WIERTZ, Oliver: *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*, Mainz 2003: Grünewald.
- WISSENSCHAFTSRAT: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. 2010.

Thomas Schärfl

Theologie – Weisheit – Wissenschaft Ein Vorschlag

1. Wissenschaft und Weisheit

Jürgen Mittelstraß hat in seinen vielschichtigen Reflexionen zum Wissenschaftsbegriff auf ein eigenartiges Paradox, das *mutatis mutandis* auch für die Theologie gilt, verwiesen: Einerseits ist Wissenschaft von Alltagswissen und Lebenswelt entfernt, in Rationalitätsstandards und Wissensbegriff davon sogar deutlich geschieden. Andererseits ist Wissenschaft über die komplexen Rückkopplungseffekte gesellschaftlicher Prozesse bzw. institutioneller Verankerung mit der Lebenswelt und all ihren Ausläufern verbunden. Schon allein dieser Umstand schließt es aus, die Ebene der Wissenschaft kategorisch von der Ebene der Lebenswelt trennen zu wollen oder die Ebene wissenschaftlicher Diskussion unvermittelt neben oder gar über der Ebene grundlegender Überzeugungen oder des Alltagswissens zu stellen:

»Wir haben uns seit langem daran gewöhnt, Wissenschaft als ein hochspezialisiertes und zudem weitgehend (zumindest für den nicht unmittelbar Beteiligten) unverständliches Handeln einer geschlossenen scientific community, einer kleinen Gesellschaft in der Gesellschaft, anzusehen. Wissenschaft erscheint, in den Worten Max Webers, wie ein ‚hinterweltliches Reich von künstlichen Abstraktionen, die mit ihren dünnen Händen Blut und Saft des wirklichen Lebens einzufangen trachten‘. Natürlich vergeblich, wie Weber sogleich betont, weil es nun einmal unmöglich geworden ist, in der Arbeit des Wissenschaftlers jene lebensweltliche Verständlichkeit wiederzufinden, in der wir uns alle üblicherweise bewegen. Dennoch besteht kein Anlaß zur Trauer [...] und kein Anlaß zur Resignation. Es geht vielmehr darum, Wissenschaft auch noch in ihren fachlich spezialisiertesten und begrifflich differenziertesten Formen als ein Stück jener Arbeit des Menschen zu begreifen, mit der dieser an seiner zweiten Natur (als Vernunftwesen) baut. Dazu ist es erforderlich, im Problemfeld Wissenschaft zwischen Wissenschaft als Teil eines Natur und Gesellschaft umfassenden rechtlich-politischen Zusammenhangs, d.h. als Institution, und Wissenschaft als systematischen Zusammenhang von Aussagen und Begründungshandlungen, d.h. als (institutionalisierte) Form der Wissensbildung, zu unterscheiden. Wissenschaft also einerseits als durch bestimmte Rationalitätsnormen von den üblichen Formen des sogenannten Alltagswissens abgehobene Tätigkeit, andererseits als gesellschaftliche Form der Tätigkeit, die das wissenschaftliche Wissen produziert.«¹

¹ JÜRGEN MITTELSTRAß: *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt am Main 1982, 101f.

Im Bewusstsein dieser Wechselverweisungen soll das Augenmerk zunächst aber doch auf den ersten Aspekt dieses Paradoxons gelegt werden. Der hier etwas umständlich eingeführte Gedankengang ließe sich etwas einfacher formulieren und in einer schablonenhaften Form wie folgt darlegen: Wissenschaft hat, zumindest in Teilen, ein falsifikationistisches Ethos. Sie muss bestimmte Aussagen und Theoriezusammenhänge als Hypothesen betrachten. Sie lebt davon, Gewissheiten in Frage zu stellen. Theologie als Wissenschaft kann sich von diesen Vorgaben nicht ausnehmen; und es lässt sich, wie Wolfhart Pannenberg gezeigt hat, ein Theologiebegriff entwerfen, der zu diesen Vorgaben einigermaßen passt (das „einigermaßen“ bezieht sich auf den Umstand, dass wir legitimerweise mit dem Wechsel von Gegenstandsbereichen auch einen Wechsel von Methoden und Maßstäben unter dem Schirm eines übergreifenden wissenschaftlichen Ethos annehmen dürfen). Pannenberg schreibt in diesem Sinne:

»Theologische Aussagen stehen dabei ebenso wie andere wissenschaftliche Sätze im Rahmen von Theoriezusammenhängen und können nur im Hinblick auf ihre Funktion im Zusammenhang theoretischer Entwürfe überprüft werden. Daraus ergibt sich für die Theologie die wissenschaftsethische Forderung nach ausdrücklicher und systematischer Ausbildung von theoretischen Modellen. Diese und die ihnen zugehörigen Aussagen haben dann die Form von Hypothesen.«²

Noch einmal betont: Die Form des Hypothetischen ist kennzeichnend für das Ethos eines *wissenschaftlichen Diskurses*, an dem Theologie als Wissenschaft partizipieren muss. Die epistemischen Pflichten werden für die Theologie daher andere sein müssen als für jene Vergewisserungsformen, die sich auf der primären Ebene der religiösen Überzeugungen (in ihrem lebensweltlichen Kontext) befinden und auf diese Ebene auch beziehen. Die Differenz von Wissenschaft und Lebenswelt schreibt sich ein in die Differenz von wissenschaftlicher Infragestellung einerseits und Überzeugungs-Gewissheit andererseits.

Allerdings wird die Situation, wie schon angedeutet, dadurch verkompliziert, dass auch für Wissenschaft der Bezug zur Lebenswelt nie völlig verloren geht, ja auch nicht verloren gehen darf. Jürgen Mittelstraß hat dies in einer zum geflügelten Wort gewordenen Mahnung an die Wissenschaften so formuliert:

»In dem Maße, in dem Wissenschaft heute nahezu allgemein als Aufbau und Vermittlung von Verfügungswissen (über Natur und Gesellschaft) verstanden wird, wurde dieser ihr älterer Sinn als Orientierungswissen (in Natur und Gesellschaft) zugeschüttet. Hier ist deswegen auch Veränderung des wissenschaftlichen Bewusstseins und der wissenschaftlichen Verhältnisse geboten, wenn Wissenschaft nicht ihre Rolle, das theoretische und praktische Wissen von unseren Lebensverhältnissen unter der Idee autonomer Lebensformen zu organisieren, gänzlich entraten soll. Wir, die in der Wissenschaft Tätigen, sollten der Gesellschaft nicht allein darin dienen, daß wir ihre Ausbildungsprobleme lösen

² WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987, 335.

und ihre Zweckrationalitäten steigern, sondern auch darin, daß wir die wissenschaftliche Lebensform (nachdem wir sie als solche wieder erkannt haben) mit den allgemeinen Lebensformen im Sinne der genannten Idee vermitteln. Dies sollte über die Zwecke der Bildung geschehen.«³

Wer den Ausdruck »Bildung« mitsamt seinen Assoziationen, die von der Antike bis zur Geburtsstunde der deutschen Universität reichen, lange genug nachklingen lässt und auch darüber nachdenkt, was Orientierungswissen einschließt oder einschließen sollte, wird nicht leugnen können, dass Mittelstraß dem kühl-rationalen Kopf des Wissenschaftstreibens ein – biblisch und antik gesprochen – weisheitliches Herz einpflanzen möchte, ohne welches der Bezug zur Lebenswelt und der ‚Orientierungsdienst an der Lebenswelt‘ nicht möglich sind. Auch hier wird sich die Theologie weder ausnehmen können noch ausnehmen wollen – auch für sie (und dies mag heutzutage die Anschlussstelle für jene theologiegeschichtlich nachweisbare Linienführung sein, die die Theologie als ‚scientia practica‘ apostrophierten) wird es einen Orientierungsdienst an der Lebenswelt geben (müssen).

In diesem Rahmen ist aber unter Heranziehung der angedeuteten Unterschiedenheit zunächst zu fragen, welche epistemisch-wissenschaftlichen Pflichten sich für die Theologie im Detail ergeben, wenn wir vom Bezug zur Lebenswelt zeitweise absehen und die wissenschaftliche Ebene als ein relativ in sich stehendes Gebilde zu betrachten suchen, das sozusagen seiner eigenen ‚systemischen Logik‘ folgt. Es empfiehlt sich hier, mit Hans Kraml einen ganz kurzen Blick ins Mittelalter zu tun – Kramls Leistung besteht insbesondere darin, einen klassisch-mittelalterlichen Wissenschaftsbegriff mit den wissenschaftstheoretischen Ansprüchen der Gegenwart (speziell Poppers) konfrontiert zu haben. Kraml nennt zwei wesentliche Kriterien, die uns helfen werden zu verstehen, was den Umgang mit Aussagen wissenschaftlich macht⁴:

- (1) Aussagen müssen angreifbar sein.
- (2) Aussagen müssen verteidigbar sein.

Anders als Kraml, der den spezifischen Kontext dieser Kriterien – obwohl anhand des mittelalterlichen Theologiebegriffes gewonnen – offen zu lassen scheint, soll hier unterstrichen werden, dass der Rahmen für die Anwendbarkeit dieser Kriterien nur ein dezidiert wissenschaftlicher Kontext sein kann. Denn außerhalb des Gebildes ‚Wissenschaft‘ reflektieren und markieren beide Kriterien nicht automatisch und in jedem Fall ein rationales Verfahren oder eine rationale

³ MITTELSTRAß: *Wissenschaft als Lebensform*, 103.

⁴ Vgl. HANS KRAML: *Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren*, Innsbruck/Wien 1984, 165–167.

Einstellung. Aber speziell für die Kontexte wissenschaftlichen Diskutierens können Angriff und Verteidigung als elementare Strategien, ja vielleicht sogar als Haltungen bezeichnet werden, denen für die Wissenschaft unabdingbare Tugenden zugrunde liegen. Sie prägen einen allgemeinen Wissenschaftsbegriff, dem sich dann (logischerweise) auch die Theologie zu stellen hat.

Ob aber beide Strategien und Einstellungen auf der primären Ebene der Glaubensüberzeugung und ihres lebensweltlichen Kontextes ebenfalls Tugenden sind und für den Ansatz einer lebensweltlichen Rationalität taugen, die gewiss Elemente von Klugheit wesentlich enthält, kann legitimerweise befragt und auch bezweifelt werden. Wissenschaftliche Rationalität ist anders als lebensweltliche Rationalität. Wenn die Tugend der Klugheit oder Weisheit im aristotelischen Sinne primär in den Kontext der lebensweltlichen Handlungsrationalität gehören, dann ist die Frage offen, *wie* sich Weisheit auf der Ebene wissenschaftlicher Strategien darstellen und ausbuchstabieren lässt. Genügt es, etwa mit Mittelstraß, das weisheitliche Element als Bewusstsein um die Verantwortung für das lebensweltlich notwendige Orientierungswissen zu verstehen und eine derartige Verantwortlichkeit auch für die Theologie in Rechnung zu stellen? Und – wenn dieser Weg ein gangbarer Weg sein sollte – gibt es vielleicht auch eine Möglichkeit, diese Verantwortung in ihrer Bezüglichkeit in eine Vermittlungsfigur zu fassen, die Wissenschaft und Lebenswelt verbindet, ohne die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft einerseits und die Dignität der Lebenswelt andererseits aufzugeben?

Wissenschaft ist – und das muss bei aller berechtigter Betonung der Dignität lebensweltlicher Daseinsorientierung auch gesagt werden – kein beliebiges Instrument, mit dem wir uns in der Welt orientieren können, wenn wir darauf Lust haben, sondern sie ist das in jeder Hinsicht herausstechende Mittel der Wahl, wenn es darum geht, Wahrheit und Objektivität zu garantieren (oder wenigstens anzustreben). In einem zumindest prozedural orientierten Verständnis von Rationalität muss ein epistemisches Verständnis von Wahrheit (wie bei Hilary Putnam) oder von Objektivität (wie bei Jürgen Habermas) so formuliert werden können, dass die Wissenschaft in der Konkretisierung und Realisierung dieser Leitvorstellungen einen bevorzugten Ort bekommt. Das bedeutet natürlich wiederum nicht, dass hier ein neuerlicher Szientismus auf den Schild gehoben wird, sodass die lebensweltliche Orientierung *ab ovo* diskreditiert wäre, es bedeutet vielmehr, dass der Wissenschaft aufgrund einer bestimmten Eigenart in Begründungsspielen eine besondere Rolle zuwachsen kann, die sie nur deshalb einnimmt, weil in ihr *Methoden* des Wissenserwerbes *kanonisiert* sind, die in der lebensweltlichen Orientierung in der Regel nicht vorkommen (müssen). Aber was soll die Eigenart von Wissenschaft sein? Die These, unter der die folgenden Überlegungen stehen, lautet, dass es das *Erklären* ist, weshalb die Wissenschaft zu einer besonderen Form von Wissen beiträgt.

2. Mehr als Verstehen?

Es hat sich in vielen Köpfen freilich die Vorstellung festgesetzt, dass es einen grundlegenden Unterschied zwischen *erklärenden* und *verstehenden Wissenschaften* gebe und dass Theologie (wenn überhaupt) in die Kategorie der *verstehenden Wissenschaften* gehöre. Zu diesem *Prima-facie*-Eindruck schreibt Jürgen Werbick:

»Auf den ersten Blick erscheint es einleuchtend, ja selbstverständlich, zwischen zwei elementar heterogenen Wissensformen zu unterscheiden: zwischen einem Wissen, das sich – in der Perspektive des ‚objektiven‘ Beobachters gewonnen – auf Vor-Gegebenheiten unserer Welt und auf das Funktionieren von welthaften Zusammenhängen richtet, und einem Wissen, bei dem es um die Würdigung menschlicher Selbstbezeugungen geht, seien es solche mit ethisch-normativem Anspruch, seien es künstlerische oder historisch greifbare oder auch in religiösen Handlungszusammenhängen lokalisierbare.«⁵

Werbick macht indirekt darauf aufmerksam, dass eine mehrschichtige Polarität für diesen vermeintlichen Unterschied zwischen Erklären und Verstehen verantwortlich ist: Da spielt die Spannung zwischen Natur und Kultur ebenso eine Rolle wie die Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen Distanz und Involviertsein ebenso wie zwischen neutraler Beschreibung und aneignender und urteilender Würdigung.⁶ Doch Werbick wird nicht müde, auf eine gewisse Vorläufigkeit des genannten Gegensatzes hinzuweisen, mithin auf eine gewisse Dialektik von Erklären und Verstehen, die am Ende des Tages eine ganze Bandbreite von wissenschaftlichen Methoden für verschiedene Disziplinen neben und innerhalb der Theologie erlaube:

»Die Unterscheidung in hermeneutisch verfahrenende und deduktiv-nomologische Wissenschaften hat sich einerseits als triftig, andererseits aber nicht als taugliche Abgrenzung zwischen voneinander getrennten Wissensbereichen erwiesen. Sie markiert eine Polarität wissenschaftlicher Verfahren, zwischen denen sich eine große Bandbreite ‚gemischter‘ wissenschaftlicher Vorgehensweisen erstreckt. Einer dieser Pole wird von Wissenschaften gebildet, denen es um ‚ideale‘ (logische) Zusammenhänge und um allgemeine, deshalb allgemeingültige naturgesetzlich bestimmte Verhältnisse geht. [...] Es geht ihnen um das, was immer ist. Den anderen Pol bilden die idiographischen (Geistes- oder Kultur-)Wissenschaften, die das Einmalige als solches verstehen wollen: das, was einmal war [...]. In heutiger Wissenschaftspraxis durchdringen sich nomothetisch ausgerichtete und idiographisch orientierte Verfahren vielfach: Einzelnes [...] und Allgemeines beleuchten und relativieren sich vielfach gegenseitig; und das ist mit den unterschiedlichsten Methoden

⁵ JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Breisgau 2010, 238.

⁶ Vgl. ebd., 239–245.

geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlich, aber durchaus auch naturwissenschaftlich nachzuvollziehen.«⁷

Jürgen Werbick will die genannte Spannung nicht aufheben, aber den Prima-facie-Eindruck des kontradiktorischen Gegensatzes abmildern; stattdessen sieht er in den Wissenskulturen des Erklärens und Verstehens zwei produktiv aufeinander bezogene Pole, in deren Hintergrund im Wesentlichen die unterschiedliche ‚Bearbeitung‘ des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen zu stehen kommt.

Leider ist dadurch noch nicht sehr viel über das Proprium von Wissenschaft gesagt und noch nicht sehr viel zur Eigenart von Theologie als Wissenschaft angedeutet. Wenn es so etwas wie selbst-involvierendes, das eigene Selbst- und Weltverständnis affizierendes Alltagsverstehen geben kann, wie unterscheidet sich dann wissenschaftliches Verstehen von dieser anderen Form des Verstehens? Ich sehe auf diese Frage zwei mögliche, alternative Antworten, die mir bedeutsam erscheinen (vielleicht gibt es mehr):

- (a) Wissenschaftliches Verstehen unterscheidet sich von Alltagsverstehen durch die Einhaltung diskursiv-rationaler Standards.
- (b) Wissenschaftliches Verstehen unterscheidet sich von Alltagsverstehen dadurch, dass es ein Abkömmling des Erklärens ist.

Die erste Antwort ist offensichtlich weicher; sie verlangt von der Wissenschaftlichkeit hermeneutischer Wissenschaften ‚nur‘ die Einhaltung von Regeln, die in diskursiven Praktiken geübt und eingehalten werden. Jürgen Werbick scheint dies auch als Proprium von ‚hermeneutischer‘ Wissenschaft aufzufassen und für die Theologie dienstbar zu machen:

»Theologie [...] hat es gewiss entscheidend damit zu tun, dass die elementaren Geltungsansprüche der biblisch-christlichen Überlieferungen heute identifiziert und in Verantwortung vor der Gesamtheit der biblischen Überlieferung wie ihrer kirchlichen Bezeugung authentisch zur Sprache gebracht werden. Aber diese Aufgabe kann sie nur so wahrnehmen, dass sie diese Geltungsansprüche heute zur Diskussion stellt, damit zu ihnen jetzt rational verantwortet Stellung genommen werden kann. Nicht die immer schon vollzogene affirmative Stellungnahme zu den elementaren biblisch-christlichen Geltungsansprüchen ist das ureigene Thema und der Gegenstand der Theologie, sondern die rational verantwortbare Möglichkeit, diese Geltungsansprüche nachzuvollziehen und zu affirmieren – auch angesichts dessen, was dem Nachvollzug und der Affirmation dessen, was als authentisch christlich geglaubt wird, im Wege steht und deshalb mit guten Gründen dagegen eingewandt werden kann.«⁸

⁷ Ebd., 248f.

⁸ Ebd., 249f.

Theologie wird aus dieser Sicht Wissenschaft, weil sie eine rationale Reflexion auf Geltungsansprüche ist. Wichtig an Werbicks Hinweis ist die Ebenenunterscheidung: Die Ebene der religiösen Überzeugung mit ihrer eigenen Glaubensgewissheit ist von der Ebene der Theologie zu trennen; wo die religiöse Überzeugung zum Nachvollzug des Geltungsanspruchs einlädt, reflektiert Theologie auf die bloße *Möglichkeit* des Nachvollzugs solcher Geltungsansprüche. Was passiert aber, wenn in einem rationalen Diskurs die Reflexion auf die Möglichkeit solchen Nachvollzuges stecken bleibt, weil etwa – sagen wir – die Diskursteilnehmer essentielle Voraussetzungen, auf denen die in Rede stehenden Geltungsansprüche aufruhend, gar nicht unterschreiben können? Spätestens an dieser Stelle beißt sich die Katze in den Schwanz. Denn wenn man Wissenschaft als rationalen Diskurs versteht, der – in Anlehnung an Habermas⁹ – der Entstörung von in Konflikt geratenen primären Gewissheiten dienen soll und wenn Theologie in diesem Sinne als Wissenschaft arbeitet, dass sie ihren Beitrag zur Entstörung leistet, dann kann es nicht sein, dass Theologie sich mit der Reflexion auf die Möglichkeit des Nachvollzuges von Geltungsansprüchen begnügt und dabei mit einkalkuliert, dass neue Störungen auftreten können, weil eben diese Geltungsansprüche in Konflikt mit anderen Ansprüchen geraten. Das wäre – im einfachsten Falle – wie eine Eingabe ans Parlament, die sich mit der reinen Debatte zufrieden gäbe und auf eine endgültige Abstimmung und Beschlussfassung keinen Wert legte. Sollten wir nicht einen anderen Wissenschafts- und Theologiebegriff fordern, der am Ende auch dem Arbeiten der Theologie als Wissenschaft in Hinsicht auf die methodologische Reflexion gerecht werden kann?

Die zweite Antwort auf die Frage nach der Eigenart wissenschaftlichen Verstehens ist daher provokativer (und ich neige ihr zu): Sie versucht nämlich ernsthaft, die Dialektik von Erklären und Verstehen zu überwinden. Der Erklärungs-begriff, auf den Werbick anspielte, ist nämlich zu gewissen Teilen eine (wenn auch feinlinig gezeichnete) Karikatur: als ob das Erklären darauf hinausliefe, das Einzelne seiner Einzelheit zu berauben und an ehern-ewige Notwendigkeiten, die in Gesetzaussagen gegossen sind, festzuketten und als ob Verstehen mit einer empathischen Identifikation mit dem Singulären gleichzusetzen wäre. Aber kann man das Einzelne wirklich verstehen, wenn man es nicht als Instantiierung des Allgemeinen zu begreifen sucht? Ist nicht die Allgemeinheit des Begreifens und des Begriffes auch eine Leitvorstellung der historischen und kulturellen Wissenschaften? Ließe sich nicht durch die Modifikation des Gesetzesbegriffes – etwa in einer Weise, die Intentionalität¹⁰ als Wirklichkeit setzenden Faktor in Rechnung

⁹ Vgl. JÜRGEN HABERMAS: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999, 254f.

¹⁰ Vgl. dazu auch ALEXANDER ROSENBERG: *Philosophy of Social Science*, Boulder 2012, 55–70.

stellt oder die nicht eiserne Notwendigkeiten, sondern Wahrscheinlichkeiten in den Blick nimmt – ein anderes Verständnis des Allgemeinen erwirken? Hängt nicht manches, was hier stillschweigend einem angeblich naturwissenschaftlichen Begriff von Erklären unterstellt wird, davon ab, wie sehr man die Rolle von Prognose im Gegensatz zu Rekonstruktion wertet? Und sind die nicht ganz zu übersehenden Vorurteile gegenüber der Rolle des Erklärens nicht zuletzt darin begründet, dass man naturwissenschaftliche Methodik mit naturalistischer Metaphysik verwechselt? Lässt man diese Fragen gelten, dann ist es nicht unbotmäßig, einen Begriff wissenschaftlichen Verstehens zu entwerfen, der ein passgenaues Gegenstück zum Erklären darstellt oder zur Voraussetzung des Erklärens wird: Wo das Erklären die Anwendung eines Gesetzes oder einer Regel auf einen Phänomenbereich darstellt, da wäre das Verstehen die Fertigkeit, für einen Phänomenbereich eine Regel ausfindig zu machen, die dann in eine Theorieform gegossen wird, sodass über die Applizierbarkeit solcher Regeln rational diskutiert werden kann.¹¹ Zudem ist das Verstehen auf einer noch grundlegenden Ebene eingefordert, wo es darum geht, einen bestimmten Phänomenbereich als den zu untersuchenden und damit sozusagen die relevanten ‚Daten‘ bereit stellenden Bereich auszuweisen. Darauf wird weiter unten noch zurückzukommen sein.

3. Theologie als Wissenschaft unter Wissenschaften

Die Situation der Theologie scheint nun besonders eigenartig zu sein: Sie verweist – zumindest im Hintergrund des Offenbarungsbegriffes – auf Gegebenheiten, die als Erfahrungen nicht allen zugänglich sind. Und sie setzt ein Wesen voraus, dessen Existenz ausgesprochen umstritten ist. Aber ist die Situation der Theologie hier wirklich einmalig? Die Reflexion auf nicht (mehr) universalisierbare

¹¹ Einen anders gelagerten Begriff von wissenschaftlichem Verstehen vertritt z.B. GERHARD SCHURZ: „Was ist wissenschaftliches Verstehen? Eine Theorie verstehensbewirkender Erklärungsepisoden“, in: G. Schurz (Hg.): *Erklären und Verstehen in der Wissenschaft*, München 1990, 235–298, hier: 235–298. Für Schurz ist die Verhältnisbestimmung von Erklären und Verstehen noch wesentlich einfacher und elementarer (als mein Vorschlag); aus seiner Sicht ist Erklären das, was Verstehen *bewirkt*, indem die Menge des applizierbaren Wissens im Verlauf des Erklärens vergrößert wird. Verstehen wäre dann nicht so etwas wie eine Regel-Heuristik (so mein Differenzierungsvorschlag), sondern eher die überprüfbare Fähigkeit, eine aufgezeigte Regelkonformität in einem weiteren Fall, in dem sich ein Phänomen darbietet und die Frage auftaucht, warum dieses Phänomen auftritt oder worin es besteht, *erfolgreich* zur Anwendung zu bringen. Vor dem Hintergrund dieses Verstehensbegriffes gibt es natürlich noch weniger Grund, von einer Spannung zwischen Erklären und Verstehen auszugehen.

Erfahrungsgegebenheiten, ist kein Spezialproblem der Theologie; sie sitzt hier in einem Boot mit historischen oder kulturellen Wissenschaften. Und in Hinsicht auf die Tatsache, dass sie nicht vollkommen wertneutral verfahren kann, ähnelt sie einerseits der Medizin und andererseits der Jurisprudenz. Zunächst dürfen wir aber deutlich optimistischer, als die bisherigen Ausführungen nahe legten, festhalten, dass sich Theologie von anderen Wissenschaften in der (holzschnittartig formulierten) Grundaufgabe des Erklärens durch die Zuordnung von Theorie und Phänomenbereich nicht prinzipiell unterscheidet.¹²

Der Düsseldorfer Philosoph Gerhard Schurz hat in seiner Wissenschaftstheorie vier Merkmale aufgelistet, die für Wissenschaften grundsätzlich typisch sind (und daher *mutatis mutandis* auch für die Theologie gelten müssten):

- (1) Wissenschaft sucht und untersucht wissenschaftliche Hypothesen, die so allgemein und so reichhaltig wie möglich sind. Diese Hypothesen schließen Gesetze und Gesetzmäßigkeiten ein, sind Bestandteil von Theorien und umschließen auch hypothetische singuläre Sätze (die aus den allgemeinen Sätzen via Ableitung gewonnen werden können).¹³
- (2) Wissenschaft sucht und protokolliert Erfahrungssätze – und zwar so viele relevante wie möglich –, die die Ergebnisse von Experiment und Beobachtung reflektieren.¹⁴
- (3) Wissenschaft versucht auf der Basis von allgemeinen Sätzen und Hypothesen die gegenwärtig bekannten Erfahrungen (Erfahrungssätze) zu erklären und neue Erfahrungssätze vorherzusagen.¹⁵
- (4) Wissenschaft versucht allgemeine und hypothetische Sätze zu testen, indem z.B. die vorausgesagten Erfahrungssätze mit den aktuell bekannten Erfahrungssätzen abgeglichen werden.¹⁶

Die Rede von „Test“, „Experiment“ und „Vorhersage“ zeigt, dass Schurz sich in seiner Bestimmung von Wissenschaft an den Naturwissenschaften orientiert. Sollen die genannten Merkmale typisch für alle Wissenschaften sein, so müssen

¹² Gegen die These von zwei separaten Wissenschaftskulturen votiert auch DERS.: *Philosophy of Science: A Unified Approach*, New York 2014, 29: »The frequently supposed opposition between natural and cultural sciences is an instance of what Snow [...] has called the two 'cultures' in the current scientific age. In this book we intend to refute the view that there exists a principal methodological gap between the sciences of nature and culture; this gap, where it exists, is more a matter of different value-attitudes and world-views than a matter of unbridgeable differences in method.«

¹³ Vgl. ebd., 26.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. ebd.

einige Parameter modifiziert werden. Die Modifikationen könnten wie folgt aussehen:

- (1) Wissenschaft formuliert allgemeine Sätze und hypothetische Sätze, die nicht nur logisch reichhaltig sind (weil eine Reihe von anderen Sätzen rein logisch-begrifflich aus ihnen ableitbar sind), sondern die auch erfahrungsmäßig reichhaltig sind, weil eine Reihe von (hypothetischen) Erfahrungssätzen aus ihnen ableitbar sind.
- (2) Wissenschaft legt eine distinkte Menge von relevanten Basissätzen oder mehrere distinkte Mengen von relevanten Basissätzen fest, die im weitesten Sinne Erfahrungen reflektieren, die für den Wirklichkeitsbezug einer wissenschaftlichen Theorie kriteriell einschlägig sind.
- (3) Wissenschaft versucht Basissätze und den Zusammenhang von Basissätzen im Rekurs auf allgemeine Sätze (Gesetzmäßigkeiten) zu erklären.
- (4) Wissenschaft versucht Theorien durch die Herstellung eines Zusammenhangs mit Basissätzen zu testen oder (zumindest) die Überlegenheit oder Unterlegenheit alternativer Theorien durch die entsprechende Bezugnahme auf die relevanten Mengen von Basissätzen zu erweisen.

Tatsächlich lässt sich dieser Merkmalskatalog auch auf den Umgang mit Theorien in der Theologie übertragen, sodass sich eine Wissenschaftsauffassung von Theologie konturieren lässt, die mit allgemeinen wissenschaftstheoretischen Standards nicht in Widerspruch stehen muss. Paul Weingartner hat dies in der ihm eigenen Nüchternheit festgehalten:

»Es scheint zweckmäßig, hier noch im Besonderen zu erwähnen, daß in der Theologie, formal betrachtet, ganz derselbe Erklärungsvorgang stattfindet wie in den anderen Wissenschaften. Auch in der Theologie werden [...] Ereignisse oder individuell Gebotenes dadurch erklärt, daß Sätze, die diese Ereignisse oder das Gebotene beschreiben oder ausdrücken, aus universellen Gesetzen oder Normen [...] mit Hilfe von einschränkenden Bedingungen deduktiv abgeleitet werden.«¹⁷

Das wissenschaftliche Verfahren, das Weingartner hier vorschwebt, erinnert an die ‚positive‘ Beweisführung in materialdogmatischen Traktaten:

»So muß z.B. eine theologische Theorie über die Erbsünde imstande sein, einzeln verstreute biblische Sätze über die Erbsünde zu erklären, d.h. diese biblischen Sätze müssen (evtl. mit Hilfe von Randbedingungen) aus der Theorie ableitbar sein. Wenn die Konse[qu]enzen der theologischen Theorie mit den Sätzen der Bibel übereinstimmen, findet dadurch eine relative Bewährung der Theorie statt. Aus diesem Grund ist es auch möglich, daß theologische Theorien kritisiert werden, nämlich dann, wenn ihre Folgerungen mit Sätzen der Bibel in Konflikt [...] treten [...]. So wie die physikalischen Theorien

¹⁷ PAUL WEINGARTNER: *Wissenschaftstheorie I: Einführung in die Hauptprobleme*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1971, 145.

deshalb kritisierbar und prüfbar sind, weil die Folgerungen aus ihnen (+ Randbedingungen) mit den von der Physik als unbewiesen und wahr angenommenen (jedoch durch die Erfahrung überprüfaren) Basissätzen (die Beschreibung von experimentellen Ergebnissen sind) in Widerspruch treten können, so sind die theologischen Theorien deshalb kritisierbar und prüfbar, weil die Folgerungen aus ihnen [...] mit den von der betreffenden Theologie [...] als wahr angenommenen [...] Aussagen oder Normen [...] in Widerspruch stehen.«¹⁸

Wie Weingartner sich die Arbeit der Theologie – insbesondere der systematischen Theologie – vorstellt, mag sich etwas arg simplifizierend anhören, aber im Prinzip ist an seinem Vorschlag vieles richtig gesehen: Auch der Theologie geht es um Erklärungen, die im Wesentlichen darin bestehen, Theorien zu formulieren, die zu den ‚Phänomenen‘ passen. Natürlich wäre es ein empiristischer Kurzschluss, als Phänomene nur theorie-unbelastete Erfahrungsdaten zuzulassen. Die Basis, auf die sich eine Theorie bezieht, muss bereits satzartig geformt und erfasst sein, um theorie-sensitiv zu werden. Freilich lässt sich über die Menge der in Frage kommenden, relevanten Basissätze streiten. Wenn Weingartner hier nur Sätze der Bibel zulässt, ist dies nicht nur eine propositionalistisch-verengte Sicht auf den Sinn der biblischen Bücher, sondern auch eine Verkürzung der reichhaltigen Arbeitsweise systematischer Theologie. Aber Weingartners Konzept ist ohne Probleme erweiterbar dadurch, dass wir für verschiedene Disziplinen der systematischen Theologie weitere Mengen von Basissätzen zulassen, die wir entlang der Loci-Tradition¹⁹ in Bereiche untergliedern dürfen: So werden wir neben den Sätzen, die wir aus der biblischen Überlieferung ‚destillieren‘ können, Sätze des Magisteriums, der theologischen Tradition, der allgemeinen Glaubensreflexion (im Sinne des *consensus fidelium*), aber auch Sätze, die sich als Abkömmlinge von zeitgenössischer Wissenschaft und Weltdeutung zu erkennen geben, in Rechnung zu stellen haben. Die Stärke einer theologischen Theorie bemisst sich daran, wie es ihr gelingt, diese verschiedenen Mengen von Basissätzen so zu integrieren, dass größtmögliche Kohärenz resultiert. Im Falle von Konfliktfällen wird – wie in anderen Wissenschaften auch – entweder eine Neugewichtung der Relevanz bestimmter Mengen von Basissätzen anstehen oder aber die Revision einer theologischen Theorie.

Tatsächlich lässt sich an dieser Stelle bereits sehen, warum die hermeneutische Aufgabenstellung nicht im Gegensatz zum Erklären steht: Die Auszeichnung einer bestimmten Menge von Sätzen als für eine Theorie relevanten Basissätzen, ja die Destillation von Sätzen aus einer Fülle von komplexen Erfahrungsmaterialien ist eine unbestreitbar grundlegend-hermeneutische Aufgabe, vor der auch die angeblich so objektiv und kühl verfahrenenden

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. PETER HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 162–166.

Naturwissenschaften stehen. Denn eine Menge von Sätzen als eine Menge von relevanten Basissätzen auszuweisen und anzuerkennen (und damit von nicht relevanten Mengen von Sätzen abzugrenzen), hat immer schon mit Verstehen zu tun. Dass die Entscheidung über Relevanz oder Irrelevanz diskursiv verhandelbar sein muss, ist Zeichen von Wissenschaftlichkeit. Und dass solchen Verhandlungen umso komplexer werden, je mehr die Basissätze nicht nur einfache Reportagen von Erfahrungsdaten sind, sondern bereits theoriendurchdrungene und kontextgeformte Gebilde darstellen, ist einsichtig und stellt für wissenschaftliche Methodik ein Problem dar, das ja nicht allein die Theologie hat.²⁰ Wichtig ist freilich für die Theologie, will sie Wissenschaft sein, dass es ihr überhaupt gelingt, Theorien zu formulieren und Bezugsmengen von Sätzen als Mengen von Basissätzen auszuweisen. Eine systematische Theologie, die im Ganzen anti-kognitivistisch und anti-propositionalistisch angelegt ist, wird im Haus der Wissenschaften wohl oder über die allergrößten Schwierigkeiten haben.

Für Situationen kompetitiver theologischer Theoriebildung lassen sich die Kriterien, die Weingartner im Anschluss an Popper²¹ für die Bewährung von Theorien bzw. Hypothesen auflistet, zumindest analog in Anschlag bringen.²²

²⁰ Vgl. WEINGARTNER: *Wissenschaftstheorie I*, 77: »Die Basissätze [...], die in den nicht-mathematischen Wissenschaften als das Ergebnis von Experimenten, Quellenforschungen, Textinterpretationen, Befragungen, Tests, Interviews, Tatbestandsuntersuchungen, Fall-Studien usw. aufgestellt werden, sind keineswegs immer auf einfache Art zu gewinnen. [...] Einmal sind neue theoretische Ideen, Hypothesen usw. nötig, damit überhaupt Daten einer bestimmten Art planmäßig gesucht und die Untersuchungen so eingestellt werden können, daß möglicherweise relevante Ergebnisse aufgefunden werden. Dann bedarf es oft langwieriger und komplizierter Voruntersuchungen, bis relevante Daten überhaupt gefunden werden. Schließlich ist eine kritische Untersuchung des gefundenen Datenmaterials nötig [...]«

²¹ Vgl. KARL POPPER: „Wahrheit, Rationalität und das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis“, in: ders. *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Tübingen 1994, 312–365, hier: 338f. Karl Popper kleidet die Feststellung, dass unter gegebenen und erfüllten Bedingungen eine Theorie einer anderen Theorie vorzuziehen sei, in die Formulierung, dass die bevorzugte Theorie ‚näher‘ an der Wahrheit sei als die andere Theorie. Auf die Frage, ob solche Formulierungen nicht seltsam oder irreführend sind, antwortet Popper, a.a.O.: »Ich denke nicht, daß solche Äußerungen in irgendeiner Weise irreführend sind. Im Gegenteil, ich glaube, daß wir ohne eine solche Vorstellung einer besseren oder schlechteren Annäherung an die Wahrheit einfach nicht auskommen. Denn es gibt überhaupt keinen Zweifel, daß wir von einer Theorie t_2 sagen können und oft zu sagen wünschen, daß sie mit den Tatsachen besser übereinstimmt oder daß sie, soweit wir wissen, mit den Tatsachen besser übereinzustimmen scheint als eine andere Theorie t_1 .« Solange wir das „Übereinstimmen“ als Platzhalterfunktion für jene eigentümliche Relation verstehen, die mit den Ausdruck „wahr“ hergestellt werden soll, kann Poppers Intuition auch von einer epistemischen Wahrheitsauffassung aufgefangen werden und bleibt insgesamt offen für die Operationalisierung in alternativen Wahrheitstheorien.

²² Vgl. WEINGARTNER: *Wissenschaftstheorie I*, 114f.

Nach diesen Kriterien ist eine Hypothese H_2 einer Hypothese H_1 vorzuziehen, wenn die folgenden Bedingungen erfüllt sind:

- »(1) H_2 macht präzisere Aussagen (enthält präzisere) Normen als H_1 und diese präziseren Aussagen (Normen) halten mehr präzisen Prüfungen stand.
- (2) H_2 betrachtet, erklärt und begründet mehr Ereignisse, Vorgänge, Tatsachen (mehr individuell Gesolltes, Gesolltes, Normeninhalte) als H_1 .
- (3) H_2 beschreibt oder erklärt die Ereignisse, Vorgänge, Tatsachen (das individuell Gesollte, das Gesollte, die Normeninhalte) mit mehr Detail und differenzierter als H_1 .
- (4) H_2 hat Prüfungen standgehalten, denen H_1 nicht standgehalten hat.
- (5) H_2 hat neue Tests, Experimente, Überprüfungen angeregt und vorgeschlagen, die bisher [...] nicht bekannt waren [...]. H_2 hat außerdem diesen neu vorgeschlagenen Tests standgehalten.
- (6) H_2 hat Probleme und Sachverhalte, die bisher nicht miteinander in Beziehung standen oder nicht in Beziehung gebracht werden konnten, miteinander verknüpft und unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt gestellt.
- (7) H_2 geht von einer neuen, einfachen einigenden, wirksamen und umfassenden Idee aus, die in H_1 noch nicht vorhanden war.«²³

Natürlich muss für theologische Theorien und Hypothesen der Überprüfungsbe-
griff anders gefasst und kann nicht empiristisch eingeschränkt werden, daher ist
die Rede von „Test“, „Prüfung“ etc. zunächst als Platzhalterformulierung für eine
Praxis zu verstehen, die eine logische Beziehung der Implikation zwischen einer
Hypothese (als Teilsätzen einer Theorie) und Basissätzen herzustellen versucht.
Die sogenannte Überprüfung erfolgt ja relativ zu dem, was sich in den Basissätzen
bzw. Mengen von Basissätzen zeigt und kundgibt. Im Hinblick auf die Qualität
theologischer Theorien bzw. Hypothesen können wir vor diesem Hintergrund
zwei Dignitätskriterien herauspräparieren:

- (a) Eine theologische Theorie ist umso besser, je größer und breiter ihr Be-
zug zu verschiedenen Mengen von Basissätzen ist (wobei die unter-
schiedlichen Mengen von Basissätzen in der systematischen Theologie
entsprechend der klassischen Loci geordnet werden müssten).
- (b) Eine theologische Theorie ist umso besser, je fruchtbarer sie sich hin-
sichtlich der Integration anderer Problem- und Themenbereiche er-
weist.

Für die Dogmatik, Fundamental- und Moraltheologie lassen sich diese Gütekri-
terien im Rückblick auf den seit dem Konzil wieder erblühten Theorienwettbe-
werb durchaus zur Anwendung bringen, weil angesichts rivalisierender Theorien

²³ Ebd.

immer die Frage im Raum stand, ob die Theorie mit den sogenannten Bezeugungsinstanzen des Glaubens in Einklang steht (was – in Weingartners Worten – die breite Beziehung zu den Basissätzen betrifft), ob sie überhaupt alle relevanten Instanzen berücksichtigt (was – ebenfalls mit Weingartner ausgedrückt – die legitime, relevante und in ihrer Hierarchie ‚ausgemittelte‘ Ordnung dieser Mengen von Basissätzen meint) und ob sie es ermöglicht, eine ‚spekulative Theologie aus einem Guss oder einem integrativen Ansatz heraus‘ zu formulieren.

Im Grundsatz führen uns diese Überlegungen an einen Kern von Wissenschaft zurück: Durch das Erklären ist das wissenschaftliche Wissen eine Wissensform, die eine Differenz zur Orientierungsleistung des Alltagswissens erlaubt.²⁴ Erklären ist der Kern von Wissenschaft; will Theologie als Wissenschaft fungieren, wird auch für sie die Maßgabe des Erklärens zum Maßstab von Wissenschaftlichkeit. Gerhard Schurz hat eine Definition des erkenntnistheoretischen Ziels von Wissenschaft angegeben, das auch für die Theologie maßgebend sein sollte:

»The supreme epistemic goal [...] of science is to find true and content-rich statements, laws, or theories, relating to a given domain of phenomena.«²⁵

Das Erklären wurde in den bisherigen Überlegungen ins Zentrum gestellt. Aber der Erklärungs begriff selbst hat, wie die wissenschaftstheoretischen Debatten immer wieder gezeigt haben, bereits einige Tücken, sodass seine Brauchbarkeit für Geisteswissenschaften und Theologie *prima vista* schwierig, wenn nicht unmöglich erscheint. Diese Schwierigkeiten werden sichtbar, wenn wir mit Rosenberg die klassischen vier Erfordernisse des so genannten deduktiv-nomologischen Erklärungsschemas genauer betrachten. Dieses Schema fordert²⁶, dass

- (1) die Erklärung als valides deduktives Argument niedergeschrieben werden kann.
- (2) das Explanans mindestens eine allgemeine Gesetzesaussage enthält, die für die Ableitung innerhalb des Arguments auch gebraucht wird,
- (3) das Explanans ‚empirisch‘ geprüft werden kann.
- (4) die Sätze, aus denen das Explanans besteht, wahr sind.

Außer dem ersten Kriterium, das vielleicht angesichts der Komplexität mancher Erklärungsvorgänge in eine gewisse Bedrängnis kommen könnte, sind alle weiteren Bedingungen in höchstem Maße erläuterungs-, ja sogar modifikationsbedürftig. Beginnen wir von unten nach oben: Die Forderung, dass jene Sätze, aus

²⁴ Vgl. ALEXANDER ROSENBERG: *Philosophy of Science. A Contemporary Introduction*, London ²2005, 21.

²⁵ SCHURZ: *Philosophy of Science*, 19.

²⁶ Vgl. ROSENBERG: *Philosophy of Science*, 30f.

denen das Explanans besteht, wahr sein müssen, ist unhaltbar; im wissenschaftlichen Betrieb der Formulierung von Hypothesen und der Ausgestaltung von Theorien finden wir maximal eine Wahrheitsunterstellung, aber nicht mehr. Im Sinne einer zielführenden Modifikation, müssen wir hier eine ‚rationale Akzeptierbarkeit‘ als Platzhalter einsetzen. Auch das Kriterium der empirischen Überprüfbarkeit – in Forderung (3) – ist unzureichend, weil es auf den ersten Blick nur die naturwissenschaftlichen Verfahren auszeichnet und auf den zweiten Blick doch auch zu dogmatisch bleibt. An die Stelle dieses empiristischen Flaschenhalses ließe sich allenfalls ein Kriterium setzen, das mit Kritizierbarkeit²⁷ am besten eingefasst ist und im Detail fordert, dass eine Beziehung zu einer Menge von Basisätzen, deren Basissatzcharakter innerhalb einer Wissenschaft jeweils rational akzeptabel sein sollte, hergestellt werden muss, soll der Erklärungsvorgang überprüfbar oder erfolgreich sein. Eine Minimalbestimmung lässt sich aus dieser modifizierten Forderung insofern destillieren, als die Sätze des Explanans in jedem Fall angreifbar und verteidigbar sein müssen, um Teil eines auf Akzeptanz zielenden Diskurses zu werden. Die zweite Forderung schließlich birgt das Problem der Gesetzesformulierungen in sich, die einerseits als Allaussagen rekonstruiert werden müssen und die andererseits einen Notwendigkeitscharakter zu haben scheinen. Nicht nur die Frage, ob diese beiden Elemente zur logischen Form von Gesetzesaussagen gehören, steht dabei im Raum, sondern auch, ob jede Erklärung immer und ausschließlich mit Gesetzesaussagen zu operieren hat. Es ist die im Gesetzesbegriff implizit versteckte Notwendigkeit, weswegen wir bei Geisteswissenschaften und bei der Theologie Schwierigkeiten anmelden würden. Wenn wir aber auch hier nur von einer Platzhalterfunktion des Ausdrucks „Gesetz“ ausgehen und neben einer (notwendigen) Verknüpfung von Universalien auch Regeln oder Muster als Wahrmacher für Gesetzesaussagen zulassen²⁸ und wenn wir zudem bei diesen Regeln und Mustern

²⁷ Vgl. WEINGARTNER: *Wissenschaftstheorie I*, 115: »Die Kritizierbarkeit ihrer Sätze, bzw. die Möglichkeit der Kritik an ihren Sätzen, ist eine der fundamentalsten Bedingungen, die ein System von Sätzen erfüllen muß, um eine Wissenschaft zu sein. Zudem muß es sich [...] so verhalten, daß jene Sätze, durch welche die Sätze des Systems der Wissenschaft kritizierbar sind, selbst in der betreffenden Wissenschaft zugelassene Sätze sind.«

²⁸ Selbst im Blick auf naturwissenschaftliches (aber nicht nur naturwissenschaftliches) Erklären muss die Notwendigkeit ‚abgeschwächt‘ werden; es ist offensichtlich, dass es sich hierbei nicht um logische Notwendigkeit handeln kann, sondern eine andere, weniger ambitionierte Notwendigkeit meint. Vgl. ROSENBERG: *Philosophy of Science*, 35: »This question of what kind of necessity laws have, and accidental generalizations lack, is exactly the sort of ‘metaphysical’ question that the logical empiricists hoped to avoid by not invoking the notion of causality in their analysis of explanation. For nomological necessity just turns out to be the same thing as the necessity that connects causes and their effects and is missing in merely accidental sequences. The nature of the causal connection turns out to be unavoidable even if it is metaphysical. But perhaps we can make progress

Wahrscheinlichkeitselemente integrieren, um damit die Relevanz von Intentionalität abfedern zu können, hätten wir ein Gleis gefunden, das den Erklärungsbegriff auch über Grenzen naturwissenschaftlichen Forschens hinaustragen kann.

4. Theologie in Misskredit?

Zweifellos bleiben nach diesem ersten Versuch, Theologie unter ein gemeinsames Dach von Wissenschaft(en) einzuordnen einige komplexe Überhangfragen. Da ist zum einen das Problem der Wertneutralität. Zum anderen hat die Theologie mit dem Problem zu kämpfen, dass es ihr letzten Endes ja um Gott geht, dessen Realität sich jedem wissenschaftlichen Zugriff – so sagt eine weit verbreitete Vormeinung – entzieht.

Auf das Problem der sogenannten Wertneutralität gibt es zwei denkbare Antworten: Entweder wir lassen – wie Paul Weingartner – Wissenschaften zu, die explizit mit Wertprädikaten arbeiten²⁹ oder sich sogar als normative Disziplinen³⁰ verstehen. Oder wir folgen (im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners) der Empfehlung Gerhard Schurz', die besagt, dass wir Wertunterstellungen dadurch einklammern und wissenschaftlich bearbeitbar machen, dass wir sie als Implikationen in einer Zweck-Mittel-Relation unter einen hypothetischen Vorbehalt stellen: Unter der Bedingung, dass *N* eine Norm darstellt, ist *M* ein Mittel, um ein Ziel *Z* zu realisieren, das der Norm *N* entspricht.³¹ Schurz verweist darauf, dass auf diese Weise Wertsetzungen in der Politologie oder in der Pädagogik – denken wir an demokratietheoretische Leitvorstellungen oder an lerntheoretisch brisante anthropologische Leitbilder – handhabbar werden, ohne dass diese Disziplinen jeweils für die Einlösung der Geltung bestimmter Normen aufzukommen hätten.³² Die Einlösung der Geltungsansprüche kann – und dies ist ein

understanding what makes a generalization a law by thinking more about causality. At a minimum the connection between the necessity of laws and causation will illuminate the sense in which scientific explanation is causal even when the words 'cause' and 'effect' do not figure in the explanation.« Zu ergänzen wäre das Modell nomologischer Gesetzmäßigkeit um eine weitere Sub-Differenzierung: Neben dem Muster von Ursache und Wirkung wäre für die Geisteswissenschaften auch ein (handlungs-)teleologisches Muster zuzulassen. Vgl. hierzu WEINGARTNER: *Wissenschaftstheorie I*, 127f.

²⁹ Vgl. ebd., 128–132.

³⁰ Vgl. ebd., 133–140.

³¹ Vgl. SCHURZ: *Philosophy of Science*, 39f.

³² Vgl. ebd., 40: »The fundamental norm of a means-end inference cannot be scientifically justified but is externally given. The scientist takes fundamental norms, for example from

wissenschaftlich berechtigtes Verfahren – unter ein hypothetisches Vorzeichen gestellt (oder – wenn man Weingartners Wissenschaftsvorstellungen folgt – an andere, explizit wert-diskutierende Disziplinen delegiert) werden.

Kommen wir auf das zweite, größere Problem zu sprechen. Ganz im Sinne einer Problemanzeige äußert sich Gerhard Schurz zum Status von Theologie:

»Theology can only be seen as a factual science if we assume the reality of God; as this reality cannot be scientifically demonstrated, its inclusion here is questionable.«³³

Schurz präsentiert eine Liste von Wissenschaften³⁴, zu der er probenhalber auch die Theologie zählt. Sein Fazit ist jedoch in seiner lakonischen Form ernüchternd, weil es nicht nur echte Vorbehalte des Wissenschaftsbetriebs gegenüber der Theologie ins Wort fasst, sondern auch die genuinen Ängste von Theologen und Theologinnen artikuliert, für die die Existenz Gottes eine reine Glaubenssache ist, die mit wissenschaftlichen Methoden nicht hinreichend erfasst werden kann. Dazu sind zunächst zwei Dinge festzustellen:

(i) Dass die Existenz Gottes kein Gegenstand der Wissenschaft sei, ist nur dann wahr, wenn wir den Wissenschaftsbegriff von vornherein empiristisch einfärben (und z.B. eine Basissatzauffassung vertreten, die der guten alten, aber als unzureichend erwiesenen Protokollsatzvorstellung entspricht). Wenn wissenschaftlich das ist, was mit Erklären in einem weiteren Sinne und mit einem das Erklären ermöglichenden Bilden von Theorien zu tun hat, dann ist nicht zu sehen, warum und wieso die Existenz Gottes nicht eine wissenschaftliche Frage sein kann (dass sie keine naturwissenschaftliche Frage ist, scheint mir trivial zu sein).

(ii) Methodologisch kann der Ausdruck „Gott“ für die erste Stufe der Kritizierbarkeit und Diskutierbarkeit theologischer Theorien so eliminiert werden, wie Frank P. Ramsey dies mit dem Modell der so genannten Ramsey-Sätze vorgeschlagen hat. Dabei wird davon ausgegangen, dass eine Theorie eine Reihe von theoretischen (und damit ‚belasteten‘ oder unzureichend bestimmten) Termen mit empirischen oder ‚unbelasteten‘ Termen in Beziehung setzt.³⁵ Wir können (mit einer gewissen Abstraktion) eben dieses Verfahren bei Thomas von Aquin am Werk sehen; er empfiehlt in der *Summa Contra Gentiles* im Blick auf die Gottesbeweise ein Verfahren, das passgenau Ramseys Verfahren der ‚Eliminierung‘ strittiger theoretischer Terme entspricht; bei Thomas ist dieses Verfahren von

politicians or society, and uses her descriptive knowledge to give them back several derived norms. Thereby it is essential for the scientist to relativize her recommendations explicitly as being *derived* from the assumed fundamental norm in each given case.«

³³ Ebd., 29.

³⁴ Vgl. ebd., 28.

³⁵ Vgl. ebd., 299f. Zur weiteren Diskussion vgl. DAVID PAPINEAU: „Theory-dependent Terms“, in: *Philosophy of Science* 63 (1996), 1–20; DAVID LEWIS: „How to Define Theoretical Terms“, in: *Journal of Philosophy* 67 (1970), 427–446.

erkenntnismetaphysischen Prämissen angeleitet, die die Frage der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens betreffen. Sieht man von dieser sehr speziellen Prämisse ab, so ist die Empfehlung, die Thomas von Aquin gibt, deckungsgleich mit der Erzeugung eines ‚theologischen Ramsey-Satzes‘:

»In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis ‚Deus‘. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.«³⁶

Wenn Thomas hier empfiehlt, die Wirkungen Gottes in Betracht zu ziehen und nicht das (*per se* unerkennbare) Wesen Gottes einzusetzen, dann geht er wie ein Wissenschaftler vor, der theoretisch hochprekäre Terme wie „Elektron“³⁷, „Boson“ etc. durch Ramsey-Sätze eliminiert, um anhand der ‚Funktionen‘ dieser theoretischen Entitäten zu zeigen, wofür sie stehen und welchen spezifischen Ort sie in einer Theorie haben. Wo ein Elementarteilchenphysiker als Basissätze eine ganz bestimmte Sorte empirischer Sätze heranziehen kann, die als unentbehrliche Bezugsgröße in einem Ramsey-Satz dienen können, da greift Thomas von Aquin auf Grundsätze der (aristotelischen) Metaphysik zurück – wie etwa: »Omne quod movetur, ab alio movetur«³⁸ – und (was im Sinne der Basissatzauszeichnung wichtiger ist) auf metaphysik-relevante Erfahrungssätze: »Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem.«³⁹ Thomas von Aquin hat im Beweis der *Summa contra Gentiles* (wie auch sonst in den *Quinque Viae der Summa Theologiae*) den Gottesbegriff – genauerhin: den Terminus „Gott“ – konsequent ausgespart, zeigt aber den Ort dieses Terminus für die theologische Theorie durch das an, was dank des in Rede stehenden Terminus an Elementen der Theorie verbunden werden kann. Und eben auf dieser Folie können die Ausführungen zum Bewegungsbeweis bei Thomas gelesen werden:

³⁶ THOMAS VON AQUIN, ScG lib. I, cap. XII.

³⁷ Vgl. zur weiteren Beschreibung dieses Verfahrens auch DAVID J. CHALMERS: *Constructing the World*, Oxford 2012, 319: »On [...] [sc. this, TS] method, one analyses a theoretical term such as ‘electron’ by regimenting and Ramsifying. First, one lists the core principles in one’s theory of electrons: electrons have negative charge, they surround the nucleus, they play such-and-such role in bonding, and so on. One then Ramsifies the expression ‘electron’ by replacing it with a corresponding description: perhaps ‘that kind *E* such that objects with *E* have negative charge, orbit around the nucleus, play such-and-such role in bonding, and so on’. [...] Then any sentence containing ‘electron’ can be translated into a sentence that does not contain ‘electron’, but will just contain a number of other terms, which Lewis calls ‘O-terms’ (for ‘observational terms’ or ‘old terms’). We can assume that we have an antecedent understanding of the O-terms.«

³⁸ THOMAS VON AQUIN, ScG lib. I, cap. XIII.

³⁹ Ebd.

»In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a mutione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum puterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.«⁴⁰

Der Rückgriff auf Thomas von Aquin zeigt zum einen, dass die Ramsey-Satz-Methode nur ein Mittel darstellt, um einen prekären theoretischen Term einstweilen zurückzustellen oder die Rolle dieses Terms in der Theorie genauer bestimmen zu können. Zum anderen drückt dieser Rückgriff auch eine Anforderung an Theologie aus, die im Kontext gegenwärtiger theologischer Diskurse altmodisch, vermessen und uneinlösbar klingt: Gottesbeweise sind aufs engste mit dem Wissenschaftscharakter der Theologie verflochten.

Das heißt nun aber auch nicht automatisch, dass Gottesbeweise begrifflich nur dann relevant sind, wenn sie gelingen. Gerade die Strittigkeit mancher Argumentationsfiguren oder einzelner, in den Argumenten zum Tragen kommender Prämissen, könnte das Problem der Wissenschaftlichkeit von Theologie – wie es scheint – eher verschärfen als mildern. Die Wissenschaftlichkeit hängt aber primär an der Klarheit begrifflicher Verfassungen. Wenn wir unter Umständen die Prämissen ϕ und ψ eines Gottesbeweises nur hypothetisch gelten lassen können, so erfahren wir doch im Verfahren einer hypothetischen Argumentation einiges über begriffliche Zusammenhänge, weil wir ja – schematisch gesprochen – auf jeden Fall notieren können: $\phi \wedge \psi \Rightarrow \theta$, wobei $\lceil \theta \rceil$ für den Satz: „Gott existiert“ steht.

Muss die Existenz jenes Gegenstandes, mit dem sich eine Wissenschaft befasst, wirklich bewiesen werden oder beweisbar sein? Oder könnte man nicht eher fragen, ob der in Rede stehende Gegenstand nicht fraglos als existierend vorausgesetzt werden darf? Der Rekurs auf die Ramsey-Sätze kann hier vielleicht noch einmal etwas Klarheit schaffen. Nehmen wir ein nicht-theologisches Beispiel: Muss ein Genetiker den Nachweis erbringen, dass es ‚Gene‘ gibt (in ontologischer Hinsicht ist dies eine durchaus spannende Frage, weil gar nicht so klar ist, was Gene eigentlich sind oder sein sollen)? Bei ontologisch so schwer zu fassen zu bekommenden Entitäten wie Genen wird der Ramsey-Satz zum idealen Ausweg, weil durch ihn die Funktion des problematischen Terms „Gen“ über seine durch die Theorie strukturierte Verbindung mit weniger problematischen oder unproblematischen Termen dargelegt werden kann und im Umweg über den Nachweis einer funktionalen Relevanz auch die Existenz jener Entitäten, auf die der problematische Term verweist, erwiesen werden kann. Der Existenznachweis würde in diesem Rahmen darin bestehen, dass der in Rede stehende

⁴⁰ Ebd.

Terminus eine echte und relevante Funktion hat (und nicht nur eine vermeintliche oder eine prinzipiell verzichtbare) und dass mit diesem Terminus keine nur fiktionalen Entitäten verdeckt werden.⁴¹ Der springende Punkt dürfte hier aber sein, dass dieses Verfahren nicht wissenschaftsdisziplinen-übergreifend angewendet werden muss oder kann, sondern eben bezogen auf eine jeweils ganz bestimmte Wissenschaftsterminologie zur Anwendung kommt.

In der Problematisierung ihrer Wissenschaftlichkeit weiß sich die Theologie im selben Boot wie die Metaphysik. Zumindest indirekt lässt sich aus der Frage, ob Metaphysik je Wissenschaft sein kann⁴², eine Einsicht für die Theologie gewinnen. Gegenüber einer alten, an Kant oder Carnap erinnernden Auffassung, die besagt, dass Metaphysik unmöglich oder unsinnig ist, aber auch gegenüber einer jüngeren Tendenz, die Metaphysik für die Exploration des begrifflich Möglichen hält und sich dann bei der Ausmalung metaphysischer Theoriegebilde im Wesentlichen mit der Konsistenz begnügt, votiert Theodore Sider für einen verstärkten Realitätsbezug des Metaphysiktreibens, der in einer Verlängerung dieses Anspruchs auch über die Wissenschaftlichkeit von Metaphysik Auskunft gibt. Für Sider ist eine metaphysische Problemstellung dann diskussionswürdig und im weiteren Sinne wissenschaftlich, wenn sie gehaltvoll und substanziell ist.⁴³ Ob eine Problemstellung gehaltvoll und substanziell ist, lässt sich daran erweisen, dass ein Konzept eine Mehrzahl von Implikationen hat und in Rivalität zu einem Alternativkonzept mit entsprechend anderen Implikationen steht. Vor allem aber lässt sich Substantialität einer Problemstellung daran erweisen, ob eine wesentliche Einsicht fehlen würde, wenn die entsprechende Problemstellung nicht rational-begrifflich durchgeklärt würde. Das reicht für Sider aber noch nicht aus. Substantialität wird bei ihm am Ende durch eine Auskunft bestimmt, ob es auf eine metaphysische Frage keine gleich guten Antworten gibt, die je für sich mit gleichem Recht behaupten könnten, die Strukturen der Wirklichkeit besser zu treffen als andere Antworten.⁴⁴ Sider verbindet mit der Explikation von Substantialität dezidiert die Vorstellung, dass es Metaphysik letztlich um begrifflich-prinzipielle Fragen geht, die mit der Struktur der Wirklichkeit zu tun haben.⁴⁵ Darin verbirgt sich aber auch die Forderung, metaphysische Diskussionen in eine

⁴¹ Ein markantes Beispiel bei dem dieses Verfahren zum Einsatz kommt (aber auch debattiert wird), ist die Philosophie des Geistes, wo etwa der Status von ‚Entitäten‘ wie Wünschen, Gedanken, Vorstellungen, Präferenzen, Gefühlen, Qualia etc. heftig diskutiert wird. Vgl. exemplarisch DANIEL STOLJAR: „Four Kinds of Russellian Monism“, in: U. Kriegel (Hg.): *Current Controversies in Philosophy of Mind*, New York 2014, 17–39, hier: bes. 29f.

⁴² Vgl. STEPHEN MUMFORD, „Metaphysics“, in: Stathis Psillos/Martin Curd (Hg.): *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London/New York 2008, 26–35.

⁴³ Vgl. THEODORE SIDER: *Writing the Book of the World*, Oxford 2011, 67–84.

⁴⁴ Vgl. ebd., 46–54, bes. 46: »The answer to a substantive question is not sensitive to a choice amongst equally joint-carving candidates.«

⁴⁵ Vgl. ebd., 4–8.

Form zu bringen, die sie als substanzielle Fragen erkennbar machen. Diese Charakterisierung wäre zu ergänzen um den Hinweis, dass zwar die empirische Seite solcher Strukturen Gegenstand empirischer Wissenschaften sein kann, wobei es in allen Strukturen aber begrifflich-abstrakte Aspekte gibt oder modale Eigenarten, deren Bewertung oder Kritik eben keine empirische Frage mehr ist. Mehr noch: Jüngere Debattenlagen in der Metaphysik (nehmen wir als Beispiel die Diskussionen zwischen Dreidimensionalisten oder Vierdimensionalisten) zeigen, dass wir trotz der identischen ‚empirischen Faktenlage‘ (sofern es dies in metaphysisch unbehauener Nacktheit je so gibt) recht verschiedene metaphysische Theorien entwickeln können, die genauso gut zu den empirischen Daten passen, aber in ihrem Gehalt rivalisieren und im Anspruch, die Struktur der Wirklichkeit zu treffen (und im Wettbewerb um die begriffliche Erklärungsleistung), Konkurrenten sind.

Aber ist Metaphysik auch Wissenschaft? In Siders Überlegungen schwimmen die Grenzen zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaften, auch wenn im Duktus seiner Überlegungen deutlich wird, dass Metaphysik in ihrer Konzentration auf begrifflich und logisch zu reflektierende Strukturzusammenhänge abstrakter und erfahrungsdistanzierter verfahren muss wie einzelwissenschaftliche Realdisziplinen. Hier könnte eine Klärung zur Eigenart von Metaphysik weiterhelfen, die von Otto Muck stammt. Muck verweist darauf, dass Metaphysik erklärend ist, indem sie Prädikationsweisen ‚klärt‘ – also begriffliche Zusammenhänge, die ohne die Klärungsvorgänge in einem antinomischen Knäuel verbunden zu sein scheinen, entflechtet und aufeinander abstimmt.⁴⁶ Die Erklärungsleistung metaphysischer Begriffsarbeit beziffert Otto Muck wie folgt:

»Was also aus dieser Erklärung abgeleitet werden kann, ist nicht eine Voraussage darüber, welches variable Prädikat einem Ding zu einem bestimmten Zeitpunkt zugesprochen werden kann, sondern, daß die Verwendung der unterschiedenen Prädikationen nicht willkürlich geschehen darf, sondern bestimmten Einschränkungen unterliegt, Regeln entsprechen muß. Durch Unterscheidung und Zusammenordnung der verschiedenen Betrachtungsweisen [...] wird eine einheitliche Deutung möglich. Diese ersetzt nicht die einzelnen Betrachtungsweisen, Prädikationsweisen, regelt aber ihre Anwendbarkeit und ihr gegenseitiges Verhältnis.

So hat die metaphysische Erklärung zwar keine prognostische Funktion, wohl aber eine integrative. Und in Erfüllung dieser Funktion liegt auch ihr Prüfstein – daß sie nämlich fähig ist, die Antinomien zu lösen.«⁴⁷

⁴⁶ Vgl. OTTO MUCK: „Metaphysische Erklärung als ganzheitliches Verfahren“, in: ders. *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*. Innsbruck/Wien 1999, 225–231, hier: 226f.

⁴⁷ Ebd., 227.

Muck selbst erläutert dies an der Klärungsleistung, die dem klassischen aristotelischen Form-Materie-Schema eigen ist⁴⁸: Die Analyse von Veränderung und Werden scheint in eine Antinomie zu geraten, bei der sich eine parmenideische und eine heraklitsche Weltsicht unbefriedbar gegenüberstehen. Erst das aristotelische Form-Materie-Schema entwickelt eine Deuteperspektive dank begrifflicher Klärungsleistung, die aus der Antinomie herausführt. Auch für metaphysische Diskurse der Gegenwart lässt sich diese Klärungsfunktion von Metaphysik sehr gut verdeutlichen: Nehmen wir die Personal-Identity-Debatten oder die Teil-Ganzes-Problematik; in unseren Prädikationsweisen und in unseren Intuitionen liegt begrifflich so viel Ungeklärtes, dass sich Antinomien sehr schnell einstellen werden. Alternative metaphysische Theorien versuchen hier leistungsfähige und vereinheitlichende Deutungsperspektiven bzw. Ordnungsschemata für Prädikationsweisen zu erstellen, die je für sich beanspruchen, dass sie aus den Antinomien herausführen können. Ergänzt man an dieser Stelle noch einmal Siders Forderung der ‚Substantialität‘ einer begrifflich-theoretischen Rivalität, erhält man zwei einander stützende Kriterien für die Dignität (und Wissenschaftlichkeit) metaphysischer Theorien. Als Basissätze dienen in diesem Fall freilich bestimmte, im Alltag und in den Einzelwissenschaften benutzte Prädikationsweisen, die sich ohne weitergehende Klärung nicht in ein Gesamtsystem von Prädikationen integrieren lassen, weil sie *prima vista* im ungeklärten Verbund Antinomien erzeugen.

Was bringt uns diese Einsicht für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie? Nun, sobald wir einräumen, dass es eine Überlappung des Gegenstandsbereiches und der Fragestellung zwischen Metaphysik und Theologie gibt, können wir gewisse Parallelisierungen vornehmen. Vorauszusetzen ist dafür aber, dass wir zunächst noch einmal klar benennen können, was die metaphysische Perspektive von der einzelwissenschaftlichen unterscheidet. Otto Muck macht dies *e contrario* deutlich:

»Die methodologischen Postulate der erfahrungswissenschaftlichen Erklärung sind nicht unbeschränkt zu verallgemeinern. Sie müssen angesehen werden als Anwendung von Postulaten, die für die Erklärung im Allgemeinen gelten, auf jene besonderen Bedingungen, die für die Erfahrungswissenschaft charakteristisch sind. Diese Bedingungen schließen ein Absehen vom Bezug zum Ganzen als Ganzen ein.«⁴⁹

Der Bezug auf das Ganze als Ganzes scheint nun also der entscheidende Blickwinkel zu sein, der die Metaphysik zur Metaphysik macht. Auch wenn diese vollmundige Formulierung ein wenig an Fichtes oder Hegels erkenntnismetaphysisches Pathos erinnert, ist sie formal ein Nachhall der *aristotelischen* Begriffsbestimmung von Metaphysik. Aus meiner Sicht wäre aber der

⁴⁸ Vgl. ebd., 226f.

⁴⁹ Ebd., 228f.

aristotelische Tonfall noch zu ergänzen: Metaphysik hat es mit dem Ganzen als Ganzes zu tun, insofern dem Ganzen und dem, woraus das Ganze sich als Ganzes fügt, das Existenzprädikat (klassisch: Sein) zugesprochen werden kann. Aus dieser Bestimmung ließe sich die konkrete metaphysische Arbeitsbeschreibung ableiten, die genau danach fragt, was es im eigentlichen Sinne gibt, weil eben das, was es im eigentlichen Sinne gibt, nicht mit dem deckungsgleich sein kann, was die Wissenschaften für existierend halten, da verschiedenen Einzelwissenschaften in ihren oftmals konkurrierenden Prädikationsweisen und angesichts ihrer *prima vista* nicht harmonisierbaren Existenzsuppositionen begriffliche Antinomien heraufbeschwören, die mit den Methoden einzelwissenschaftlicher Untersuchung und Überprüfung nicht aufgelöst werden können. Auch der Theologie geht es um die Perspektive des Ganzen als Ganzes; dabei geht es ihr aber nicht so sehr um die Klärung von Prädikationsweisen oder die Auflösung von Antinomien (das kann freilich auch ein Teil ihrer Arbeitsbeschreibung sein). Es geht ihr vielmehr um die theoretische Reflexion auf das Gründen des Ganzen als Ganzen in einem absoluten Grund, der zugleich selbstvermittelt als auch selbstmitteilend gedacht wird. Damit steht für die Theologie nicht die Ordnung von Begriffen und Prädikationsweisen unter der ganzheitlichen Sicht auf die Anwendbarkeit des Existenzprädikators im Mittelpunkt, sondern die Deutung alles Gegebenen unter der Perspektive seines Gründens im Absoluten. Die resultierenden, miteinander im wissenschaftlichen Wettstreit konkurrierenden theologischen Theorien haben keine prognostische Funktion und auch keine primär nur klärende Aufgabe. Ihre Eigenart ist – etwas unpräzise formuliert – erhellend, insofern sie eine Möglichkeit der Interpretation des Ganzen im Grund des Ganzen aufzuzeigen versuchen. Mit der Metaphysik kommen theologische Theorien aber darin überein, dass sie in dieser Rolle eine integrative Funktion besitzen. Und mit der Metaphysik haben theologische Theorien ebenfalls zwei fundamentalen Basiskriterien zu genügen: dem schon angedeuteten Kriterium der Integrationskraft und dem ebenfalls relevanten Kriterium der Substantialität.

5. Eine Basis für spekulative Theologie

Gehen wir die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie aber noch einmal anders an. Könnte es nicht sein, dass wir zwar für die argumentative Rationalität der Theologie im Binnenbereich eine Theorie-Basissatz-Zuordnung zustande bringen, dank der einige systematische Disziplinen (wie die Moraltheologie oder die Dogmatik) wissenschaftstheoretischen Grundkriterien entsprechen

können, wohingegen eine Basissatzfundierung für das theologische Theoretisieren im Außenbereich wiederum fehlt. Im Blick auf den Fächerkanon der Theologie könnte man sagen, dass davon besonders die Fundamentaltheologie betroffen ist, die ihrem Selbstverständnis gemäß ja die Glaubwürdigkeit der Theologie an und mit der Glaubwürdigkeit des Gegenstandes erweisen soll. Noch zugespitzter und als Überhangproblem aus den vorausgehenden Überlegungen formuliert: Von welcher Basis aus kann Theologie überhaupt den Versuch wagen, die Existenz Gottes argumentativ darlegen (erweisen) zu wollen? Hinter dieser Frage drückt sich auch die Sehnsucht von Theologie als Wissenschaft aus, eine für das theologische Arbeiten kristallklare Bezugsmenge von Basissätzen ausfindig zu machen, an deren objektivem Bestand auch eine noch so hartgesotten naturalistisch eingestellte Realwissenschaft nicht zu rütteln vermag. Und findet die Theologie, wenn sie die Reflexion auf das Gründen des Ganzen in einem selbstvermittelt und selbstmitteilend gedachten Absoluten sein will, einen Ausgangspunkt, der zumindest als Abstoßpunkt auch von den anderen Wissenschaften nicht ignoriert werden kann?

An dieser Stelle möchte ich einen vielleicht gewagten Vorstoß versuchen, bei dem ich mich an eine Vision von David Chalmers anlehne. Sein Anliegen ist, die Rationalität metaphysischer Begriffsarbeit (aber nicht nur dieser) durch ein Kriterium der *Prüfbarkeit* abzusichern.⁵⁰ Er folgt damit einem zunächst gescheiterten Versuch von Rudolf Carnap in seinem Werk *Der logische Aufbau der Welt*. Es war Carnaps frühes Anliegen, eine Art definitorischer Elementarisierung zu erreichen, bei der komplexe Ausdrücke auf einfachere Ausdrücke zurückgeführt werden. Der *Aufbau* geht aus von einfachsten Konzepten als den basalsten Elementen, von Erfahrungserlebnissen und Raum-Zeit-Stellen und von der Ähnlichkeitsrelation, die Carnap benötigt, um das Reden über Allgemeines, insbesondere über Eigenschaften in den Griff bekommen zu können. Die Methode der Rückführung erlaubt in der Umkehr die Entfaltung eines sogenannten Konstitutionssystems:

»Unter einem ‚Konstitutionssystem‘ verstehen wir eine stufenweise Ordnung der Gegenstände derart, daß die Gegenstände einer jeden Stufe aus denen der niederen Stufe konstituiert werden. Wegen der Transitivität der Zurückführbarkeit werden dadurch indirekt alle Gegenstände des Konstitutionssystems aus den Gegenständen der ersten Stufe konstituiert; diese ‚Grundgegenstände‘ bilden die ‚Basis‘ des Systems.«⁵¹

Carnaps Projekt gilt (nicht erst aus heutiger Sicht) als gescheitert, weil er als Basis eigenpsychische Elementarerlebnisse ansetzte⁵² (aus denen sich dann eine komplexe, intersubjektive Welt formen sollte) und weil der Rückführbarkeitsgedanke

⁵⁰ Vgl. CHALMERS: *Constructing the World*, 39–71.

⁵¹ RUDOLF CARNAP: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1999, 2.

⁵² Vgl. ebd., 85f.

in einem Konstitutionssystem ausgesprochen starke Implikations- und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den in Relation gebrachten Ausdrücken und ihren Bedeutungen postulieren musste.⁵³ Hinter dem Ideal eines Konstitutionssystems (mit nach unten durchgehender Konstituiertheitsbeziehung) steht gewissermaßen ein Traum von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit als Einheitswissenschaft:

»Wenn ein Konstitutionssystem der Begriffe oder der Gegenstände [...] in der angedeuteten Art möglich ist, so folgt daraus: die Gegenstände zerfallen nicht in verschiedene, unzusammenhängende Gebiete, sondern es gibt nur ein Gebiet von Gegenständen und daher nur eine Wissenschaft. Trotzdem können freilich verschiedene Gegenstandsarten unterschieden werden, die charakterisiert sind durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Stufen des Konstitutionssystems und durch die verschiedene Konstitutionsform bei Gebilden gleicher Stufe.«⁵⁴

David Chalmers adaptiert diesen Gedanken und modifiziert ihn, um Kriterien der *Prüfbarkeit* einzuführen. Dabei unterscheidet er drei Arten der Prüfbarkeit. Dabei sei *S* ein bestimmter Satz, der prüfbar sein soll, *C* ein kohärentes Satzsystem, das als wahr vorausgesetzt wird und *s* ein epistemisches Subjekt, das in einer epistemisch relevanten Relation sowohl zu *C* als auch zu *S* steht:

»*S* is inferentially scrutable from *C* for *s* iff, if *s* were to come to know *C*, *s* would be in a position to know *S*.

S is conditionally scrutable from *C* for *s* iff *s* is in a position to know that if *C*, then *S*.

S is a priori scrutable from *C* for *s* iff *s* is in a position to know a priori that if *C*, then *S*.«⁵⁵

Für das Geschäft der Wissenschaft ist die sogenannte konditionale Prüfbarkeit besonders interessant. Da die materiale Implikation (mit dem *ex falso quodlibet*) zu liberal ist, muss die Implikation innerhalb des Skopus des Wissensoperators anders gedeutet werden. Chalmers schlägt hier eine wahrscheinlichkeitstheoretische Deutung vor⁵⁶: Die Glaubwürdigkeit eines Satzes *S* wird signifikant erhöht, wenn wir ihn in eine Relation zu einem Satzsystem *C* stellen.⁵⁷ Das Satzsystem *C* ist in einem weiteren Sinne die Basis, von der aus wir die Glaubwürdigkeit eines anderen Satzes beurteilen. Zu dieser Basis zählen Sätze, *die wir als wahr erachten müssen*. Alle weiteren Sätze, die wir (mit welcher Absicht auch immer) formulieren, können und müssen gegen diese Basis geprüft werden. Wir sollten uns dieses Verfahren für die Wissenschaften so vorstellen, dass Theorien als ein Konglomerat von allgemeinen Sätzen gelten dürfen, die gegen die genannte Basis ‚gehalten‘ und geprüft werden können. Für das Geschäft der Metaphysik wiederum ist die

⁵³ Vgl. dazu weiterführend CHALMERS: *Constructing the World*, 7–12.

⁵⁴ CARNAP: *Der logische Aufbau der Welt*, 4.

⁵⁵ CHALMERS: *Constructing the World*, 40.

⁵⁶ Vgl. ebd., 53–58.

⁵⁷ Vgl. ebd.

apriorische Form der Prüfbarkeit besonders interessant (freilich nicht nur sie).⁵⁸ Aber das sei nur am Rande erwähnt.

Besonders spannend ist nun, welche Satzbasis Chalmers für sein generelles Programm wählt⁵⁹:

- (a) Sätze der Physik,
- (b) Sätze über Qualia,
- (c) Indexikalische Sätze (vor allem solche, die das Ich-Indexical benutzen),
- (d) Negative Existenzsätze.

Nur auf den allerersten Blick wirkt diese Auswahl willkürlich. Chalmers nimmt Sätze dieser Art als Basis, weil und wenn sie zwei wesentlichen Kriterien genügen⁶⁰: (i) Die Bedeutung und die Wahrheit der Sätze des jeweiligen Gebiets hängt nicht notwendig von der Bedeutung und Wahrheit der Sätze eines anderen Gebiets ab (auch wenn faktisch Korrelationsbeziehungen bestehen). Nennen wir dies das Kriterium der Nichteliminierbarkeit und Nichtrückführbarkeit. (ii) Bei diesen Bereichen handelt es sich um Gebiete, bei denen die Aussicht, zu Wissen zu gelangen, relativ groß ist. Nennen wir dies das Kriterium der erfolgversprechenden Wissbarkeit. Sätze der Physik oder Sätze über Physisches gelten als Paradebeispiele objektivierbarer Wissenschaft; Sätze über Qualia und Sätze, die *Indexicals* enthalten, unterliegen (sofern man ihnen eine epistemische Valenz zugesteht) der Cartesischen Irrtumsimmunität. Und negative Existenzsätze sind zumindest rational diskutierbar und sogar falsifizierbar. Die letztgenannte Kategorie ist besonders relevant, weil sie in das Gebiet einer konstruktiven, aber durchaus erfahrungssensitiven (d.h. von wissenschaftlichen Diskursen lernenden) Metaphysik führen. Negative Existenzsätze wie „Es gibt keine fünfte Grundkraft“ oder „Es gibt kein Multiversum“ oder „Es gibt keine Veränderung ohne Zeit“ sind Ausdruck unserer fundamentalen Überzeugungen, die den begrifflichen Rahmen von Wissen und Wissenschaft abstecken.

Die Metaphysik ist aber auch zwischen den einzelnen Satzgebieten gefordert – und zwar in dem Sinne, wie Otto Muck die Erklärungsleistung von Metaphysik beschrieben hatte: als Antinomien beseitigende Klärung von Prädikationsweisen. Dabei wäre zu ergänzen, dass sie – nimmt man Chalmers' System für bare Münze – auch die Zusammenhänge und Übergänge zwischen den Satzgebieten in einem konsistenten begrifflichen System darzulegen hat. Denn je für sich genommen scheinen diese Satzgebiete wie Silos zu wirken, die voneinander unabhängig sind und einfach so nebeneinander bestehen können. Das ist aber durchaus nicht das

⁵⁸ Vgl. ebd., 59f.

⁵⁹ Vgl. ebd., 22f., 49f., 108–156.

⁶⁰ Vgl. ebd., 108–156, 312–361.

korrekte Bild, das wir uns *metaphysisch* von unserer Wirklichkeit machen. Begriffliche Brückenbeziehungen – denken wir an den Konstitutions- oder Realisationsbegriff oder wenigstens an Korrelationsverhältnisse – stellen strukturierte Zusammenhänge her und müssen metaphysisch durchgeklärt werden.

Was könnte Chalmers' Perspektive für die Theologie an Einsicht vermitteln? Die Theologie bewegt sich mit dem Gottesbegriff sowohl zwischen als auch über den skizzierten Gebieten, indem sie begrifflich darzulegen sucht, worin die Wahrheiten dieser Satzgebiete letztlich ‚gründen‘. In einem ersten Schritt hat die Theologie in der Explikation des Gottesbegriffes die Aufgabe, die Rolle von Sätzen, die von Gott handeln, so auszuweisen, dass die Funktion dieser Sätze für die Strukturierung der Zusammenhänge der Satzgebiete deutlich wird. Ein markantes Paradebeispiel (das ich nicht nur aufgrund von Schulzugehörigkeiten, sondern auch aufgrund seiner innovativen Kraft erwähne) finden wir etwa in der theologischen Metaphysik Klaus Müllers, der Sätze, die von Gott handeln, mit Sätzen, die das Ich-Indexical verwenden, in einen Zusammenhang bringt, der Implikationsbeziehungen aufzeigt.⁶¹ Auf diese Weise soll die Prüfbarkeit und Rationalität des Gottesbegriffes sichergestellt werden. Aber es lassen sich andere Beispiele denken: die Herstellung von Zusammenhängen mit dem Gebiet der Sätze über Qualia oder über Physisches (oder eben über beides zusammen, weil sich hier eine metaphysische Überhangfrage auftut, die nach einem letzten Grund sucht) und natürlich auch die Herstellung von Zusammenhängen mit dem Gebiet der negativen Existenzsätze. Daraus erhellt, dass diese Satzgebiete als die primären Basissätze fundamentaltheologischer Theoriebildung zu gelten haben. Es mag daneben noch ein weiteres, für die materiale Dogmatik oder Moralthologie relevantes Gebiet von Sätzen geben (nennen wir sie mit großem Vorbehalt, weil die Formulierung einem instruktionstheoretischen Verständnis das Wort zu reden scheint, ‚Offenbarungswahrheiten‘). Aber um dieses zusätzliche Gebiet von Sätzen in einer rational gerechtfertigten Weise einführen zu können, wären zumindest die tragenden Grundsätze dieses Gebietes gegen die Basis der schon als mit hoher Wissbarkeitsdignität ausgezeichneten anderen Gebiete abzugleichen (was, in meinem Verständnis, eine dezidiert fundamentaltheologische Aufgabe wäre). Prüfbarkeit erzeugt nicht ein einfaches Wissen, sondern oft genug nur ein Wissen um die Geltung von konditionalen Zusammenhängen und um die Wahrscheinlichkeit einer Gegebenheit. Aber das entspricht durchaus dem Procedere von Wissenschaften und lässt sich mit der intrinsischen Fragilität von Theorien *qua* Theorien in Einklang bringen.

⁶¹ Vgl. dazu u.a. KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 209–249. Grundgelegt in DERS.: *Wenn ich ‚ich‘ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*, Frankfurt am Main 1994.

6. Über Wissenschaft hinaus?

Die bisherigen Ausführungen haben eingangs einen Kontrast umspielt – nämlich den Gegensatz zwischen lebensweltlich-praktischer Klugheit einerseits und wissenschaftlichem Ethos andererseits. Dieser Kontrast lässt per se noch einmal nach dem Ort weisheitlichen Vernunftgebarens auf der Ebene der Wissenschaft, hier der wissenschaftlichen Theologie fragen und lässt, wie schon angedeutet, nach Vermittlungsfiguren suchen. Die folgenden Skizzen wollen daher einen Vorschlag formulieren, der die Differenz zwischen lebensweltlich-praktischer Klugheit und wissenschaftlicher Wissensrationalität einerseits ansichtig macht und andererseits auch überbrückt. Ein Instrumentarium, das diesen zu überbrückenden Graben verdeutlichen könnte, ist die Semiotik von Charles S. Peirce, die in jüngerer Zeit Hermann Deuser für den Ansatz einer ausgefeilten, mehrere Ebenen im Blick behaltenden Religionsphilosophie benutzt hat.⁶² Deuser geht von drei Schlussformen aus, die in ihrer Verschiedenheit – namentlich in der Differenz von Abduktion, Induktion und Deduktion – auch noch einmal den Unterschied zwischen Lebenswelt und Wissenschaft, aber auch den Zusammenhang deutlich machen könnten. Deuser schreibt:

„Abduktiv ist die Gott-Hypothese unwiderstehlich und als solche nicht demonstrierbar oder mit derselben Intensität vermittelbar; ihre Kraft liegt in der Versonnenheit, religiöser (unbedingter) Wahrnehmung und einem (existentiellen) Lebensentwurf, dessen begriffliche Unbestimmtheit aufgrund der Gefühlsqualität des Glaubens (faith) gerade keinen Einwand darstellt. [...]“⁶³

„Induktiv und kosmologisch ist die Gott-Hypothese erfahrungsoffen und gelehrig gegenüber den Fakten, vergisst aber nicht das Staunen über die Unerschöpflichkeit der Zusammenhänge und das Zusammenspiel von Zufall und Ordnung. Die Gott-Hypothese wächst aus diesen Zusammenhängen kontinuierlich heraus [...]“⁶⁴

„Deduktiv steht die Überprüfung der Hypothese im Kontext des Kontinuums universaler Erfahrungsprozesse von Natur und Kultur, die die Schlussform der Notwendigkeit mit der Überzeugungsbildung von Glaube und Handeln, Forschung und Wahrheit in the long run aufs engste verbunden sehen.“⁶⁵

Dieses Zitat enthält eine ganze Reihe von sehr speziellen technischen Formulierungen, die Peirce geschuldet sind – und natürlich auch die Anspielung an einen pragmatischen Wahrheitsbegriff, den Deuser allem Anschein nach auch für die

⁶² Vgl. HERMANN DEUSER: *Religionsphilosophie*, Berlin/New Haven 2009, 421–503.

⁶³ Ebd., 503.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

Wissenschaft und die wissenschaftliche Theologie in Anschlag bringt.⁶⁶ Trotz dieser terminologischen Eigenwilligkeiten zeigt dieses Zitat doch sehr genau den Unterschied der Schlussformen – semiotisch gewendet: einen Unterschied, der sich im Übergang von Index zu Symbol (um erneut Peirce zu bemühen) ausdrückt. Die Erwirkung religiöser Überzeugungen durch religiöse Erfahrung ist dabei ein geradezu pures indexikalisches Element, das per se die Gewissheit der Präsenz des Erfahrenen (in einer non-inferentiellen Weise) impliziert. Induktives Schließen genauso wie deduktives Schließen gehören demgegenüber auf die Ebene des Argumentativen, also der symbolischen Verständigung (in Sprachzeichen und sprachlich formulierten Argumenten) – einer Verständigung, deren Rationalität bestimmten Kriterien (beispielsweise den Kriterien der Angreifbarkeit und Verteidigbarkeit) unterliegt. Der Umgang mit dem, was sich als Index von Präsenz zeigt, ist anders und muss anders sein als der Umgang mit Argumenten auf der Ebene des Symbolischen. Und doch bleibt ein Zusammenhang: Denn das Symbol wäre leere Begriffsdrescherei, würde es nicht auf die Erfahrungsrealität im Index zurückverweisen. Auch wenn sich die Pflichten auf der Ebene des Symbolisch-Argumentativen anders darstellen, so bleiben sie doch auf die geballte, begrifflich vielleicht noch ungeschliffene Präsenzerfahrung im Indexikalischen bezogen, ansonsten wäre das Argumentative vollkommen leer. An der Fundamentaltheologie – und ihrer Stellung im theologischen Getriebe – lässt sich das sogar exemplarisch studieren; denn ein an Angriff und Verteidigung orientiertes Vorgehen fundamentaltheologischer Argumentationen geschieht ja immer mit Blick auf die erste, urtümliche Ebene: mit Blick auf die Glaubensüberzeugung und mit Blick auf die ersten Verständigungsformen, die sich lebensweltlich um die Erwirkung und Geltung von Glaubensüberzeugungen ranken. Und andererseits drängt das Indexikalische von sich aus zum Symbolischen, bliebe ohne die Ebene des Argumentativ-Symbolischen wesentlich unvollständig, weil unverständlich. Es ist von daher anzunehmen, dass sich auch auf der Ebene des Argumentativ-Symbolischen jenes Moment spiegelt, das für die urtümliche Unwiderstehlichkeit und Intensität des Indexikalischen typisch ist. Für den Bereich des Symbolisch-Argumentativen bilden sich Unwiderstehlichkeit und Intensität, und das soll als Hinweis auf die eingangs gesuchte Vermittlungsfigur als These formuliert werden, in einem ganz platonischen Sinne als Eros ab. Theologischer Eros ist jene Haltung, die die Wissenschaftlichkeit der Theologie anleitet und justiert und die getrennten Ebenen miteinander vermittelt.

⁶⁶ Eine eigene Frage ist mit dem Ausdruck „Gott-Hypothese“ aufgeworfen. Ich würde zumindest für die erste Ebene nicht von einer Gott-Hypothese sprechen. Deuser nimmt a.a.O. den hypothetischen Charakter der Gott-Hypothese für die erste Ebene eigentlich wieder zurück, wenn er von Unwiderstehbarkeit und Intensität als den Charakteristika dieser Ebene spricht.

Macht sich im theologischen Eros *Weisheit* bemerkbar? Bernard Lonergans Erkenntnistheorie und theologische Methodenlehre sind ein vorzügliches Beispiel für eine geradlinig-rationale Verfahrensweise, die am Ende aber in einer ‚erotischen‘ Sinnspitze gipfelt. In Lonergans spät entfalteter *theologischer* Erkenntnislehre spielt neben den strikt kognitiven Elementen das Grundmoment der Aufmerksamkeit und Intensität ebenso eine Rolle wie der Gedanke der *Konversion*⁶⁷ und des – um es genauso würzig auszudrücken wie Lonergan selbst dies getan hat – Sich-Verliebens in den Erkenntnisgegenstand.⁶⁸ Auch wenn theologische Wissenschaft für die Lebenswelt des gläubig Überzeugten nicht notwendig ist, so ist Wissenschaft doch die Fortsetzung eines allgemein menschlichen Erkenntnisstrebens, zu dem Aufmerksamkeit, Einsicht und das Sich-Verlieben in den Erkenntnis-Gegenstand wesentlich gehören. Und es dürfte auch gar nicht so schwer sein, sich die desaströsen Konsequenzen einer wissenschaftlichen Einstellung auszumalen, die nicht von diesen Grundlinien durchzogen ist. Das gilt samt und sonders auch für die Theologie, sodass wir die folgende summarische These wagen können: Theologie ist sapiential, insofern sie an der Intensität und Unwiderstehlichkeit dessen, was die religiösen Überzeugungen, auf die sie reflektiert, grundsätzlich erwirkt hat, orientiert bleibt und insofern sie von einem Eros befeuert wird, ohne den menschliches Erkenntnisstreben, dem Wissenschaft am Ende immer zu dienen hat, leere Akrobatik des Denkens und damit vielleicht reine Sophisterei wäre. Theologie ist „sciential“, insofern sie sich als Wissenschaft einzufügen hat in eine akademische Diskursform, für die (neben anderen Standards) als Grundcharakteristika *Angreifbarkeit* und *Verteidigbarkeit* diskursbestimmend sein müssen.

Es ist allemal auffallend, dass Jürgen Mittelstraß für den an sich weiten Bereich von Wissenschaft im Allgemeinen nach einem ähnlichen Vermittlungsmoment gesucht hat. Wenn er hier als Vermittlungsmoment die Lebensform des Wissenschaftlers als *Lebensform des Gebildetseins* anführt⁶⁹, dann präsentiert er

⁶⁷ Es ist wichtig zu sehen, dass Lonergan das Element der *Konversion* gerade auch im Rahmen spezifisch wissenschaftlicher Methoden thematisiert. Konversion gehört damit in den Möglichkeitshorizont eines wissenschaftlichen Standpunktes. Vgl. BERNARD LONERGAN: *Method in Theology*, London 1971, 237–244. Vielleicht lässt sich mit diesem Instrumentarium die Realität und Notwendigkeit von Paradigmenwechseln in der Wissenschaft (und natürlich auch in der Theologie) besser verstehen und erfassen. Indirekt wäre damit aber auch gesagt, dass Konversionen nicht einfach aus Wissen sich ergeben, sondern am Ende von Weisheit bzw. Klugheit motiviert sein müssen. Die Rationalität der Konversion ist eine andere als die des inner-paradigmatischen Disputes.

⁶⁸ Vgl. LONERGAN: *Method*, 104–107. Lonergan scheint diese Eigentümlichkeiten a.a.O. erstens dem Erkenntnisgegenstand (= Gott) und zweitens der basalen Ebene religiöser Erfahrung zuzurechnen. Es dürfte aber doch auch im seinem Sinne sein, die genannten Eigentümlichkeiten für Wissenschaftlichkeit als solche in Rechnung zu stellen.

⁶⁹ Vgl. MITTELSTRAß: *Wissenschaft als Lebensform*, 25–31.

zumindest einen begrifflichen Torso, der sich (vielleicht im Umweg über Lonergan) so weitergestalten lässt, dass ein ‚erotisches‘ Erkenntnisideal ansichtig wird. Denn wenn Gebildetsein mehr sein soll als das enzyklopädische Bescheid-Wissen eines Gelehrten, so muss es angeleitet bleiben von einer urtümlichen, im Prinzip für jeden denkbaren Bereich in Anschlag zu bringenden Verliebtheit in den Erkenntnisgegenstand. Nur auf diese Weise lässt sich die Dignität des Erkenntnisgegenstandes in die Selbstzwecklichkeit des Gelehrtseins abbilden.

Pflanzt man der Theologie als Wissenschaft ein sapientiales Herz ein, so bedeutet das: Auch auf dieser wissenschaftlichen Ebene lässt Theologie das Weisheitliche nicht einfach hinter sich. Dass Grundkriterien weisheitlichen Vernunftgebrauchs unabdingbar sind, auch wenn wir die praktisch-lebensweltliche Ebene überstiegen haben, lässt sich schon daran ersehen, dass man Einsicht benötigt, um die als Grundpfeiler wissenschaftlichen Argumentierens angeführten Standards der Angreifbarkeit und der Verteidigbarkeit für verschiedene Wissenschaften auszulegen und anzuwenden. Einsicht aber – folgt man hier erneut der Spur Lonergans – ist eine Form von Wissen, das schon weise (geworden) ist; es handelt sich hier um eine Form des Wissens-wie, das dem Wissen-dass leitend vorausleuchten muss, damit Wissen am Ende mehr ist als ein enzyklopädisches Museum interessanter Gedankengänge.

Für die Frage danach, ob Theologie eine theoretische oder praktische Wissenschaft ist, ist damit noch nicht alles entschieden. Wer einen spekulativen Philosophie- und Wissenschaftsbegriff vertritt, wird hier andere Konsequenzen ziehen als derjenige, der einen eher „therapeutischen“ und grundsätzlich stärker an der Lebenswelt vermessenen oder darauf bezogenen Philosophie- und Wissenschaftsbegriff verfißt. Doch lässt sich, wie mir scheint, dieser Streit befrieden in dem Gedanken, dass am Ende aller Wissenschaft nicht nur das Wissen-dass, sondern auch ein Wissen-wie zu stehen hat, das im Theoretischen das Praktische zu adressieren vermag. Gleiches könnte auch für die Theologie gelten, ohne sie auf die Figur einer didaktisch reflektierten Spiritualitätskompetenzerwerbsstrategie oder eines Abkürzungsverfahrens für überkomplexe ethische Diskurse zu reduzieren.

Wie die Basis von eigenformatigen Rationalitätsstandards von Theologie aussehen könnte, ließe sich mit Charles M. Wood als *Vision and Discernment* benennen.⁷⁰ Als Vertreter der so genannten Yale-School ist Wood sicher unverdächtig, einen irgendwie intellektualistischen oder kühl-szientistischen Wissenschaftsbegriff (der von aller Lebenswelt oder auch von aller Kirchlichkeit abgekoppelt wäre) zu favorisieren. Aber in beiden Begriffen legt Wood auseinander, was Lonergan im Begriff der *Einsicht* zusammengezogen hatte – eine

⁷⁰ Vgl. CHARLES M. WOOD: *Vision and Discernment. An Orientation in Theological Study*, Atlanta 1985, 57–77.

notwendige Doppelpoligkeit von Vernunft, die sich auch in wissenschaftlicher Vernunft spiegeln muss: *Vision* and *Discernment*. *Vision* und *Discernment* könnten in *theologicis* die Adaptierung und Transposition der etwas hölzern daher kommenden Unterscheidung von Orientierungswissen und Verfügungswissen darstellen, ohne eben diese hölzerne Unterscheidung eins zu eins auf die Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie zu übertragen. Dass *Vision* and *Discernment* etwas sind, was die Theologie als Haltungen und Methoden sowohl dem Wissenschaftsbetrieb als auch der lebensweltlichen Orientierungssuche anzubieten hat, spricht für die natürliche Inklinaton der Theologie, im Kern immer auf die Lebenswelt (gläubiger) menschlicher Existenz hin orientiert zu sein.

7. Response auf Sarah Rosenhauer

Auf eine frühere Version dieses Aufsatzes⁷¹ hatte Sarah Rosenhauer⁷² eine Reihe von gravierenden Anfragen formuliert, die im Folgenden kurz vorgestellt und diskutiert seien. Rosenhauers *Gravamina* kreisen um die hier verwendete Vorstellung einer Bewährung von Hypothesen an bestimmten Basissätzen (und die damit verbundenen hermeneutischen Voraussetzungen), zudem um das mit Chalmers aufgerufene Prüfbarkeits- bzw. Rückbindungsmodell und um das Problem des Kohärenzkriteriums, das noch einmal die Frage nach der Rationalität von Theologie als Wissenschaft aufruft und aufrollt.

7.1 Unmöglichkeit der Proposition?

Der entscheidende Kerngedanke in Rosenhauers Überlegungen scheint die Ablehnung des von ihr so identifizierten *Propositionalismus* zu sein. In der Tat wirkt der in den vorausgehenden Abschnitten skizzierte Versuch, für theologische Theorien Basissatzmengen im engeren und weiteren Umkreis der theologischen Theoriebildung aufzusuchen oder gar auszweisen, dem ersten Hinsehen nach naiv, vielleicht sogar theologisch-methodisch im pejorativen Sinne scholastisch,

⁷¹ Vgl. THOMAS SCHÄRTL: „Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: Dürnberger, Martin/Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus/Wurst, Melanie (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017 (= ratio fidei 60), 13–42.

⁷² Vgl. SARAH ROSENHAUER: *Das Paradox der Proposition. Replik zu Thomas Schärtl: Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation*, in: Dürnberger/Langenfeld/Lerch/Wurst (Hg.): *Stile der Theologie*, 43–54.

weil der vorliegende Entwurf ein starkes Interesse an der theologischen Theoriebildung bekundet und dabei von satzartigen Gebilden seinen Ausgangspunkt nimmt. Sowohl die Konzentration auf die Aussageform als auch der begründungstheoretische Kohärenzismus scheinen der problematische Kern des von mir vorgelegten Entwurfes zu sein:

»Die Kritik der propositionalistischen Prämisse richtet sich gegen die Prämisse eindeutiger propositionaler Bestimmbarkeit des theologisch relevanten Phänomenbereichs. Das Kriterium internen explikativer Kohärenz geht von der Prämisse aus, dass der theologisch relevante Phänomenbereich in ein System propositionaler Sätze übersetzbar ist. Dies, so die Kritik, führt in eine wissenschaftstheoretische Paradoxie. Die durch die propositionalistische Prämisse erzeugte wissenschaftstheoretische Paradoxie besteht [...] darin, dass die propositionale Form theologischer Rede sowohl die Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaftlichkeit von Theologie als auch die Bedingung ihrer Unmöglichkeit ist.«⁷³

Mit „propositionalistischer Form“ meint Rosenhauer wohl die prädikative oder prädikatenlogische Form, in der Aussagen über Gott im einfachsten Fall niedergeschrieben werden. Propositionen sind im Jargon der neueren Metaphysik ideale bzw. abstrakte Gebilde, die z.B. als Bedeutungen von Deklarativsätzen oder von Dass-Sätzen gelten und die Wahrmacher bestimmter epistemischer Einstellungen sein können.⁷⁴ Dänzer und Hoeltje führen ein Argument für die Existenz von Propositionen an – nicht jeder/jede wird dieser doch sehr starken These zuneigen wollen oder können –; dieses Argument zeigt aber immerhin, wozu Propositionen gut sind.⁷⁵

1. Es ist wahr, dass ϕ .
2. a glaubt, dass ϕ ; und b glaubt dies ebenfalls.
3. Es gibt *etwas*, das wahr ist und das sowohl a als auch b glauben.

Würde man nun wie Rosenhauer eine Unmöglichkeit der Proposition behaupten, müsste man in Rechnung stellen, dass jenes Gemeinsame, das hinter ϕ steht und von dem a und b annehmen können, dass es wahr ist, gar nicht intendierbar ist. Das hätte aber für die Theologie die durchaus desaströse Konsequenz, dass wir auf eine theologische Bedeutungskepsis zulaufen, weil – folgt man Rosenhauer – niemals sicher ist, dass a und b in Hinsicht auf jede beliebige Aussage ϕ , ϕ^* , ϕ^{**} , die von Gott handelt, dasselbe meinen oder annehmen könnten.

⁷³ ROSENHAUER: *Paradox*, 44.

⁷⁴ Vgl. LARS DÄNZER/ MIGUEL HOELTJE: „Propositionen“, in: Schrenk, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 367–373.

⁷⁵ Vgl. ebd., 368f.

Diese tendenziell bedeutungs skeptische Konsequenz drängt sich gerade auch durch die Analogie mit der Ästhetik auf, die Rosenhauer bemüht, um die *Unmöglichkeit der Proposition* zu erweisen:

»Weil ästhetische Objektie nicht Realisierung einer selbstbewussten Handlung, einer Intention etc., sondern Ausdruck spielender Kräfte sind, muss das ästhetische Urteil um Willen seines Objektbezugs die Form aktiver Schematisierung und selbstbewusster Kategorisierung immer wieder suspendieren zugunsten eines Zustandes rezeptiver Passivität, des Sich-Einlassens von Imagination und Empfindung auf das Signifikantenspiel des Objekts. Gefordert ist damit eine Entspontaneisierung der Einbildungskraft, das Aussetzen der auf Kategorisierung gerichteten Vergegenständlichung. Diese Änderung in der phänomenalen Struktur des Urteils muss sich formal darin ausdrücken, dass die prädikative Form des Urteils ersetzt oder unterlaufen wird durch ein Urteilen, das die Form der Expression hat: Weil ästhetische Objekte sich durch eine Logik des Spiels (von sinnlichen Kräften/Signifikanten) und nicht eine Logik allgemeiner Normen konstituieren, kann ein Urteil prädikativer Form, das das Objekt qua Form nur als Fall eines Allgemeinen, als je individuellen Ausdruck einer allgemeinen Intention etc. erfassen kann, ihnen nicht gerecht werden. Um dem Objekt gerecht werden zu können, muss das Urteil Ausdruck des Zustandes des Involviertseins der Imagination in das Spiel der Kräfte des Objekts sein.«⁷⁶

Nun ist aber gerade diese Parallelisierung hoch problematisch und ihrerseits nicht begründet: Wieso, fragt man sich, müssen theologische Aussagen mit ästhetischen Urteilen parallelisiert werden? Hat es Theologie nicht in erster Linie mit Texten zu tun, deren Gehalt auch in der narrativen, poetologischen oder metaphorischen Gestalt auf rational rekonstruierbaren Überzeugungen aufruht, die eine Interpretation anleiten, die gerade *nicht* darin besteht, ein freies Spiel der Kräfte und Signifikanten abzubilden oder auszulösen? Muss die vermeintliche Freiheit des Spiels bei den Bezugsgrößen theologischer Theorien nicht durch eine hermeneutisch zu achtende Normativität⁷⁷ begrenzt werden, die einen deutlichen Unterschied zwischen einem auslegungsbedürftigen (aber eben auch auslegungswilligen) Text einerseits und einem reinen ästhetischen Objekt oder Erlebnis auf der anderen Seite markiert? Würde Rosenhauer mit ihrer Forderung nach einer, das ästhetische Erleben re-evozierenden Sprachform nicht am Ende auf jener Ebene des religiösen Bewusstseins stehen bleiben, die Deuser in Anlehnung an Peirce indexikalisch nennen würde: bei einer Anzeige von Gegebenheit und Gewährwerden, die den Schritt in die symbolische Verarbeitung tun muss, um kommunikabel und diskutabel zu sein?

Und selbst wenn man diese Parallelisierung von religiöser Überzeugung und ästhetischem Erleben mit Gewinn vornehmen könnte, bliebe immer noch die nicht weniger wichtige Frage, ob ein ästhetisches Urteil nicht auch unter dem

⁷⁶ ROSENHAUER: *Paradox*, 50.

⁷⁷ Vgl. zur Diskussion der entsprechenden hermeneutischen Fragen NICHOLAS WOLTERSTORFF: *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1997.

Vorbehalt einer *Ansage von Wahrheit* steht – in Anspielung an Kant: ob ein ästhetisches Urteil zwar aus puren ‚subjektiven‘ erkenntnistheoretischen Quellen schöpft, aber qua Urteil letztendlich auch unter dem Vorbehalt einer Objektivität und Normativität steht.⁷⁸ Worauf Rosenhauer hier anspielt, scheint nicht ein ästhetisches Urteil zu sein, das ein begründbares Schönheits-Urteil sein müsste (genauso wie ein ethisches Urteil ein begründbares Gutheits-Urteil ist), sondern die Dynamik des ästhetischen Erlebens selbst und den prekären Vorgang des Vermittelns des ästhetischen Erlebens durch Sprache. Dabei scheint im Stillen die Forderung im Raum zu stehen, dass der sprachliche Ausdruck, der sich auf das in Rede stehende ästhetische Erleben zu beziehen hat, dieselben Erlebnisqualitäten auszulösen habe wie das ästhetische Erleben als solches. In der Tat ergeben sich unter der Maßgabe dieser Forderung zwei skeptische Gelenkstellen – nämlich in 2) und 4):

- 1) Jedes ästhetische Erleben löst ein Bündel von Empfindungsqualitäten aus.
- 2) Empfindungsqualitäten sind prinzipiell subjektiv.
- 3) Jeder sprachliche Ausdruck, der ein ästhetisches Erleben transportieren will, soll dieselben Empfindungsqualitäten auslösen wie das ästhetische Erleben selbst.
- 4) Jeder sprachliche Ausdruck, der ein ästhetisches Erleben transportieren will, ist prinzipiell subjektiv.

Der Übergang von 3) nach 4) ist ausgesprochen holprig, das Argument selbst ist nicht konklusiv; denn der Rekurs auf 2) bietet hier keine Begründung, weil 2) sich strikt nur auf die Eigenart von Empfindungsqualitäten bezieht. In Anlehnung an Wittgenstein könnte man 2) eine rein grammatische Wahrheit nennen. Wittgensteins berühmtes Privatsprachenargument⁷⁹ kreist um eine vergleichbare Beobachtung (allerdings unter Heranziehung der Analyse von Schmerzerlebnissen):

»Der Satz ‚Empfindungen sind privat‘ ist vergleichbar dem: ‚Patience spielt man allein‘.«⁸⁰

Es gehört zur *grammatischen* Eigenart von Erlebnissen, subjektiv und privat zu sein. Aus genau diesem Grund scheinen sie subjektinvolvierend zu sein. Daraus

⁷⁸ Vgl. hierzu auch SCHÄRTL: *Gott Glauben – Gott Denken*, in: Viertbauer, Klaus/Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 289–320, bes. 297–299

⁷⁹ Vgl. PETER M. S. HACKER: *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1978, 300–308.

⁸⁰ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, in: Werkausgabe 1, Frankfurt a. M. 2011, § 248.

lässt sich aber nicht schließen, dass auch der sprachliche Ausdruck nur subjektiv (verständlich) sei. Das scheitert, wie Wittgenstein anmerkt, schon daran, dass wir ohne das intersubjektive Regulativ einer Sprache im eigentlichen Sinne keine differenzierenden Identitätsbedingungen von Empfindungen angeben können⁸¹ – jenseits zum Haben eben dieser Empfindungen, sodass die leichtfertige Formulierung in 3) eher einer *oberflächengrammatischen Täuschung* unterliegt. Wittgenstein versucht uns gegen die Versuchung zu wappnen, das Gefüge von Wort und Empfindung in den Bahnen eines reinen semantischen Internalismus zu denken.⁸² Auch eine Sprache über Empfinden (und darin eingeschlossen ästhetisches Erleben) muss als Sprache intersubjektiven Regeln folgen, damit das Subjekt, das sie verwendet, sie selbst überhaupt verstehen und artikulieren kann:

»Schau auf das Blau des Himmels, und sag zu dir selbst ‚Wie blau der Himmel ist!‘ – Wenn du es spontan tust – nicht mit philosophischen Absichten – so kommt es dir nicht in den Sinn, dieser Farbeindruck gehöre nur *dir*. Und du hast kein Bedenken, diesen Ausruf an einen Andern zu richten. Und wenn du bei den Worten auf etwas zeigst, so ist es der Himmel. Ich meine: du hast nicht das Gefühl des In-dich-selber-Zeigens, das oft das ‚Benennen der Empfindung‘ begleitet, wenn man über die ‚private Sprache‘ nachdenkt. Du denkst auch nicht, du solltest eigentlich nicht mit der Hand, sondern nur mit der Aufmerksamkeit auf die Farbe zeigen. (Überlege, was es heißt, ‚mit der Aufmerksamkeit auf etwas zeigen‘.)«⁸³

Neben dem mit Rosenhauers Parallelen aufgerufenen *Privatsprachenproblem*, stellt sich auf einer Metaebene die oben schon angedeutete Frage, ob und inwiefern religiös-theologische Aussagen mit ästhetischem Erleben und ästhetischen Urteilen verglichen werden können und dürfen.⁸⁴ Dabei soll nicht geleugnet werden, dass wir es auf einer primären Stufe religiöser Überzeugungen auch mit

⁸¹ Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, § 253.

⁸² Vgl. ebd., § 274.

⁸³ Ebd., § 275.

⁸⁴ Sarah Rosenhauer beruft sich in ihren Überlegungen auf Christoph Menke. Es ist kein Zufall, dass der von Menke vorgelegte Begriff des Ästhetischen hier abfärbt. Für Menke hat Freiheit immer eine paradoxe Struktur, ästhetische Freiheit wiederum ein geradezu anarchisches Moment. Nun wäre aber zu fragen, ob und inwiefern wir das Konzept ästhetischen Erlebens, ästhetischer Urteilsbildung und ästhetischer Freiheit nutzen können, wenn wir über die Versprachlichung religiöser Überzeugungen nachdenken. Selbst wenn wir für die Formierung religiöser Überzeugungen und ihrer Artikulation eine doxastische Freiheit in Anspruch nehmen, liegt es nicht auf der Hand, dass wir sie im Sinne von Menkes ästhetisch-anarchischer Freiheit interpretieren müssen. Vgl. CHRISTOPH MENKE: *Die Kraft der Kunst*, Frankfurt a.M. 2014, 155–157. Menke sieht a.a.O. praktische und ästhetische Freiheit einander dialektisch zugeordnet, hinter der praktischen Freiheit sieht er die Folie (praktischer) Normativität. Deutet man Sprache als linguistische Praxis würde ich hier den Aspekt der sozial vermittelten Normativität unterstreichen. Das Ästhetische wäre dann eine Unterbrechung, die ihre eigene Würde besitzt. Anders als Rosenhauer würde ich Wissenschaft als Sprachgeschehen vornehmlich, wenn nicht ausschließlich im Raum des Sozial-Normativen verorten.

Phänomenen zu tun haben können, die dem Bereich des Ästhetischen ähnlich sind (denken wir etwa an liturgische Riten und die Poetik religiöser Texte). Und selbst wenn wir sagen müssten, dass solche Phänomene wichtige Erkenntnisquellen darstellen, aus denen die Theologie schöpfen soll, so werden wir von theologisch-wissenschaftlichen Sätzen doch nur zu fordern haben, dass sie sich auf diese Phänomene beziehen, nicht aber dass sie die für diese Phänomene möglicherweise konstitutiven Erlebnisqualitäten re-evozieren. Läuft Rosenhauers Mahnung am Ende nicht auf eine Überforderung von Theologie als Wissenschaft hinaus – eine Überforderung, die darin besteht, dass theologische Sprache nur dann angemessen sei, wenn sie die Performativität, die performative, erlebnisauslösende Durchschlagskraft eines Ursprungsphänomens wiederholt? Es sei nicht geleugnet, dass im weiten Bereich religiöser Sprachverwendung bestimmte Areale religiöser Kommunikation unter dieser Maßgabe stehen können – so kann man durchaus die Forderung erheben, dass kerygmatische Sprache eine, die Erlebnisqualitäten eines Ursprungsphänomens re-evozierende Kraft besitzen müsse (mit all den performativen Balanceakten, die sich daraus ergeben), aber es ist nicht einzusehen, warum die Sprache wissenschaftlicher Theologie solcher Maßgabe genügen müsse.⁸⁵ Sie kann sich auf Ursprungserlebnisphänomene beziehen, wie sich jede Sprache auf Erlebtes und Empfundenes (nach Wittgenstein) bezieht, in der vermittelten Unmittelbarkeit des öffentlich ansichtigen Benehmens empfindender Wesen, die sich in der Dimension sozial-praktischer Kommunikation verstehen.⁸⁶

7.2 Unmöglichkeit der Prädikation?

In Rosenhauers Replik findet sich aber noch ein weiterer, von der Analyse des Ästhetischen und den damit einhergehenden Parallelen unabhängiger Argumentationsstrang. Sie bezweifelt, dass die prädikative Form gerade mit Blick auf Gott als den ultimativen ‚Gegenstand‘ der Theologie angemessen sei:

»Die propositionalistische Form theologischer Rede verunmöglicht die Wissenschaftlichkeit der Theologie in einem gegenstandstheoretischen Sinn, denn sie verunmöglicht die

⁸⁵ Die These von der Unmöglichkeit der Proposition scheint mir in großen Teilen von Menkes These von der Unmöglichkeit des Kunstwerks abgeleitet zu sein. Die gründlichen Überlegungen zur Dialektik des ästhetischen Phänomens halte ich bei Menke für ausgesprochen hellichtig und treffend. Vgl. MENKE: *Kunst*, 17–40. Ich würde nur schlicht darauf hinweisen, dass diese Dialektik nicht (zumindest nicht eins zu eins) auf Prädikationen übertragen werden kann. Der Beweis, dass die Artikulation religiöser Überzeugungen oder die methodische Reflexion auf diese Artikulation wie ein ästhetisches Phänomen zu behandeln sei, muss erst noch erbracht werden.

⁸⁶ Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, § 281.

[...] Phänomenangemessenheit theologischer Theorien. Die Übersetzung des für die Theologie relevanten Phänomenbereichs in propositionale Basissätze impliziert einen problematischen Reduktionismus i.S. der Reduktion des theologischen ‚Letztegegenstands‘ [...] – Gott – auf einen Gegenstand begrifflicher Identifizierungsoperationen. Gott aber überschreitet qua Absolutheit, Unendlichkeit etc. prinzipiell die begrifflich-eindeutigen Identifizierungen, die die Grundlage propositionaler Aussagen bilden. Was mit Gott gemeint ist, ist nicht sagbar in einer endlichen Reihe logisch untereinander verknüpfter Aussagen. Der theologische Letztegegenstand ist gegenüber seiner propositionalen Artikulation prinzipiell überdeterminiert.«⁸⁷

Das Kernargument dieses Einwands ist zunächst nicht leicht zu durchschauen; Rosenhauer selbst gibt eine doppelte Regieanweisung:

»Das erkenntnistheoretische Argument gegen den propositionalistischen Reduktionismus setzt daher auf zwei Ebenen an: auf semiologischer Ebene als Kritik konventionsbasierter Selektion von Signifikanten (a) und auf urteiltheoretischer Ebene als Kritik der Vergegenständlichung (b).«⁸⁸

Wenden wir uns zunächst dem Vergegenständlichungsproblem zu. Dieses Problem entstehe angeblich daraus, dass wir keine eindeutigen begrifflichen Identifizierungen bei Gott vornehmen können. Das Kernargument hat in etwa die folgende Form:

- 1) Jede wahrheitswertfähige prädikative Aussage identifiziert einen Gegenstand, von dem sie handelt.
- 2) Wenn ein Gegenstand identifiziert wird, muss der in Rede stehende Gegenstand auch identifizierbar sein.
- 3) Gott ist kein identifizierbarer Gegenstand.
- 4) Es gibt keine wahrheitswertfähige prädikative Aussage, die von Gott handelt.

Die Konsequenz in Satz 4) ist aber ausgesprochen radikal. Die ganzen Überlegungen entpuppen den Ansatz von Rosenhauer als eine bestimmte Spielart negativer Theologie. Auch hier gilt erneut: Auch dieser Ansatz müsste eigentlich erst begründet, allen affirmativ-theologischen Ansätzen als überlegen entgegengestellt werden. Zudem wäre zu fragen, ob aus der angeblichen ‚Überdeterminiertheit‘ des Ausdrucks „Gott“ die Prämisse 3) überhaupt folgen muss. Der Pferdefuss in Rosenhauers Überlegungen besteht darin, dass erstens ein verkürztes Konzept von Referenz verwendet wird und dass zweitens ein voreiliger Schritt von einer semantischen auf eine ontologische Ebene getan wird (gelegentlich geht der Schritt auch in die umgekehrte Richtung): Rosenhauer tut so, als wäre die Referenzialität der theologischen Sprache ausschließlich an eine

⁸⁷ ROSENHAUER: *Paradox*, 45.

⁸⁸ Ebd.

Identifikation Gottes mittels begrifflicher Charakterisierungen, d.h. mittels begrifflicher ‚Determinierungen‘ gebunden. Darin spiegelt sich aber nur eine Möglichkeit, wie wir den Vorgang des Referierens deuten können – sie findet ihren Wiederhall in der Literatur unter dem Etikett einer ‚Referenz durch Beschreibung‘. Die andere denkbare Form ist eine so genannte direkte Referenz, in der uns etwa eine im weitesten Sinne kausale Beziehung durch eine Verbindung zum Referenzgegenstand die Identifikation relativ unabhängig von einer Charakterisierung erlaubt.⁸⁹ Die charakterisierenden Elemente wären in diesem Konzept zwar nicht unentbehrlich, aber doch eher zweitrangig. Begriffsanaloge Minimalbestimmungen ließen sich anführen, die diese Form des Referierens umsäumen könnten. Nun mag es der Fall sein, dass angesichts der von Rosenhauer so genannten Überdeterminiertheit Gottes⁹⁰ der Versuch einer Referenz durch Beschreibung scheitert (bei Licht betrachtet, ist diese Überdeterminiertheit eher eine Unterbestimmtheit, weil Gott kategorientranszendent und typenkonnex-transzendent ist⁹¹); aber es ist damit nicht gesagt, dass eine direkte Referenz unter Einschluss begrifflicher Minimalbestimmungen gänzlich unmöglich wäre.⁹² Mir scheint, dass die These der Unmöglichkeit der Proposition/Prädikation entweder zu viel behauptet – und in einen theologischen Skeptizismus mündet – oder aber in dem, was behauptet wird, nicht stabil genug begründet ist.

Überdies wirft Rosenhauers Rede von ‚Sachangemessenheit‘ die Frage auf, anhand welcher *externen* Kriterien wir überhaupt bestimmten wollen, welche Ausdrucksform *in theologicis* sachangemessen ist. Ihr Hinweis auf Gottes Absolutheit lässt sich als eine prädikative Minimalbestimmung des Gottesbegriffes deuten, die in ihrer Darstellungsweise eben eines ist: *prädikativ*. Aber wenn es keine höhere Warte jenseits oder außerhalb der Sprache gibt, hängt die Problematisierung jeder Sachangemessenheit solange in der Luft, als nicht von vornherein gezeigt wird, dass und wie sie *in Sprache* vollzogen werden kann:

»Ich beschreibe Einem ein Zimmer, und lasse ihn dann, zum Zeichen, daß er meine Beschreibung verstanden hat, ein *impressionistisches* Bild nach dieser Beschreibung malen. – Er malt nun die Stühle, die in meiner Beschreibung grün hießen, dunkelrot; wo ich ‚gelb‘

⁸⁹ Vgl. HANS-CHRISTIAN SCHMITZ/THOMAS E. ZIMMERMANN: „Der Bezug der Sprache auf die Welt“, in: Schrenk, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 359–366, hier bes. 360–364.

⁹⁰ Vgl. ROSENHAUER: *Paradox*, 47.

⁹¹ Vgl. SCHÄRTL: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster 2007, 69–83.

⁹² Man könnte hier in Anlehnung an Klaus Müller an eine egologische Fundierung direkter Referenz denken, weil sich auch das „Ich“ eigentlich nur sachangemessen einer direkten, d.h. Beschreibungselemente auf einen sekundären und tertiären Rang verweisenden Referenz öffnet. Vgl. SCHÄRTL: *Glaubens-Überzeugung*, 85f.

sagte, malt er blau. – Das ist der Eindruck, den er von diesem Zimmer erhielt. Und nun sage ich: ‚Ganz richtig; so sieht es aus.‘⁹³

Der Eindruck, von dem Wittgenstein spricht, ist nicht unabhängig von der sprachlichen Formulierung, von der Praxis der Ausdrücklichmachung evaluierbar. Die Praxis, d.h. die praktische Ausführung entscheidet über die Angemessenheit; die Angemessenheitsfrage wird wiederum nur als Anleitung der sprachlichen Praxis verstehbar. Nur vor dem Hintergrund einer alternativen sprachlichen Praxis wird – umgekehrt – auch die Unangemessenheit sichtbar. Mit dem Verweis auf eine angebliche Überdeterminiertheit des Gottesbegriffes scheint allerdings generell *jeder* prädikativen Artikulation der Boden entzogen zu werden. Aber solch ein Verweis ist aus Wittgensteinscher Perspektive sinnlos: Wenn ich ein impressionistisches Gemälde auf der Grundlage einer naturalistischen Kunstauffassung kritisiere, muss sich das letztendlich daran zeigen, dass ich ein anderes Gemälde *entwerfe*. Die generelle Kritik an einer bestimmten Artikulationsweise im Namen einer Sachangemessenheit bleibt solange ohne Pointe, als ich keinen anderen Stil der Artikulation konkret dagegenhalte *und* solange ich nicht *begründe*, warum eben dieser andere Stil der bessere sei. Das heißt – für unseren Fall: Auch die Kritik an einem bestimmten Gottesbegriff und die Gefahr, Gott durch einen bestimmten Gottesbegriff zu verdinglichen, muss sich als eine sprachliche Praxis artikulieren, die eine andere sprachliche Praxis mit guten Gründen kritisiert. Das lässt sich auf höherer, wissenschaftstheoretischer Ebene als *Spiel der Theorierevisionen* kenntlich machen, die allerdings nicht (zumindest vornehmlich nicht) von der *Anarchie des Ästhetischen erzwungen*, sondern von *rationalen Diskursen* um die Evidenz- und Satzbasis, auf die sich theologische Theorien kritisch beziehen müssen, *angeleitet* werden.

Die These von der Unmöglichkeit der Proposition/Prädikation hat – wie bereits angedeutet – auch eine ontologische Untermauerung. Verwiesen wird auf eine Überdeterminiertheit, die schlussendlich in der Einzigartigkeit Gottes begründet liegt. Um Prädizieren vor diesem Hintergrund zu problematisieren, müssten einige Zusatzelemente eingeführt werden – vor allem solche, die die Inkommensurabilität Gottes herausstellen und das Prädizieren seinerseits wiederum an Komensurabilitätsstandards binden.⁹⁴ Das Argument müsste in etwa so lauten:

- 1) Nur wenn x und y etwas in Hinsicht auf F etwas gemeinsam ist, kann man $F(x)$ und $F(y)$ in einem gleichlautenden Sinne behaupten.
- 2) Gott kann mit keinem anderen Gegenstand etwas gemeinsam haben – also auch nicht in Hinsicht auf ein Prädikat F .

⁹³ Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, § 368.

⁹⁴ Vgl. SCHÄRTL: *Glaubens-Überzeugung*, 97–100.

- 3) Also kann man $F(x)$ und $F(y)$ für Gott (im Vergleich zu einem anderen Gegenstand) nicht in einem gleichlautenden Sinne behaupten.

Nun kann man wieder um die Grundlagen dieser Prädikationstheorie diskutieren.⁹⁵ Setzen wir sie in Geltung, so bleiben nach wie vor die Auswege der klassischen Theologie als Möglichkeiten intakt: zum einen die Analogielehre, die eine gleichlautende, univoke Verwendung von in Rede stehenden Prädikaten zwar verbieten, aber eine gehaltliche Verbindungslinie herstellen würde. Da ist zum anderen die klassische Lehre von der *Simplicitas Dei*⁹⁶, die herausstreicht, dass Gottes Eigenschaften nicht neben oder vor ihm existieren, sondern mit seiner Natur identisch sind, sodass er den Maßstäben herkömmlicher Prädikation nicht mehr unterliegt. Dabei können Gottes Eigenschaften aber – in Ahnlehung an die Eigenart der platonischen Ideen, die das gehaltlich verkörpern, was sie als abstrakte Eigenschaft darstellen, ohne dafür an etwas anderem partizipieren zu müssen – immer noch als Paradigmen vollkommener eigenschaftlicher Gehaltlichkeit gewertet werden. Anders gesagt: Es müsste gezeigt werden, dass die Analogielehre in eine Aporie mündet und dass die Vorstellung von der Maßstäblichkeit der mit der Natur Gottes identischen göttlichen Eigenschaften in eine Antinomie mündet, um der These von der Unmöglichkeit der Prädikation ein ontologisch plausibles Fundament einzuziehen.

7.3 Selektion, Konvention, Rezeptivität

Darüber hinaus bietet Sarah Rosenhauer noch ein weiteres, von der Gottesfrage und den Problemen der Gottesrede teilweise unabhängiges Argument⁹⁷; man könnte es als fundamentalsemiotisches Argument verstehen, durch das jede Art von Einordnung eines Konkreten unter ein Allgemeines problematisiert wird:

⁹⁵ Verallgemeinert man diese Position, so würde das Problem der Nichtunivozität von Prädikation für jedes beliebige a im Vergleich zu einem b gelten. Die für jede Wissenschaft relevanten generischen Implikationen, die Gesetzaussagen der Form $\lceil \forall x (F(x) \rightarrow G(x)) \rceil$ darstellen, würden dadurch buchstäblich unterhöhlt. Wissenschaftslogisch zeigt sich, dass solche Gesetzaussagen an anderen Problemen laborieren, weil im genannten Fall $\lceil F(a) \wedge G(a) \rceil$ eine Bestätigung für $\lceil \forall x (F(x) \rightarrow G(x)) \rceil$ wäre genauso wie $\lceil \neg F(b) \wedge \neg G(b) \rceil$, was bedeuten würde, dass z.B. der Satz: „Der Elefant ist rosa“ eine Bestätigung für die Aussage: „Alle Raben sind schwarz“ wäre. Vgl. CARL FRIEDRICH GETHMANN: „Die Logik der Wissenschaftstheorie“, in: DERS.: *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Frankfurt a.M. 1980, 15–42, hier 22f.

⁹⁶ Vgl. SCHÄRTL: „Divine Simplicity“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 10 (2018), Erscheinen in Vorbereitung.

⁹⁷ Vgl. ROSENHAUER: *Paradox*, 46f.

»Die Kritik [...] liegt im Aufweis der Äußerlichkeit und Reduktivität jeder Bedeutungsidentifizierungsoperation gegenüber dem Material, auf das sie sich bezieht. Die Äußerlichkeit und Reduktivität der Identifizierung gegenüber dem Material gründet in dem konventionsbasierten Prozess der Signifikatselektion, den sie voraussetzt. Weil Material nicht aus sich heraus signifikant ist, müssen Phänomene als Zeichenträger erst durch den Interpretieren in einem Prozess der Signifikantenbildung, i.e. der Selektion des bedeutungstragenden Materials, gebildet werden. [...] Kriterium der Signifikantenbildung ist nicht das Material, sondern Konvention. Im ästhetischen Verstehen wird nun der Automatismus der konventionsbasierten Selektion unterbrochen, indem die Selbstverständlichkeit der Kontextdeutung irritiert wird. Die Entwürfe von Kontexten haben dadurch nur noch hypothetischen Charakter und verlieren ihren regulativen Status.«⁹⁸

Das im Begriff zu bestimmende Allgemeine wird als Resultat eines Selektionsprozesses beschrieben, der auf Konventionen beruht, die aber gerade beim Ausdruck des ästhetischen Erlebens aus den Fugen geraten kann.⁹⁹

An dieser fundamentalsemiotischen Grundthese sind drei Aspekte fragwürdig: zum einen die Selektionsthese; zum anderen der eigenartige Konventionalismus, der der eigentliche Motor der bedeutungsskeptischen Manöver ist. Drittens – und dieser Punkt sei zuerst herausgegriffen – verfängt der oben skizzierte Gedankengang nur, wenn wir zwischen Spontaneität und Rezeptivität des Urteilens klar trennen könnten. Aber dagegen dürfen wir – belehrt von John McDowell¹⁰⁰ – das folgende Argument anführen:

- 1) Nur wenn wir scharf zwischen Spontaneität und Rezeptivität in unserer kognitiven Befassung mit der Welt und unserer Begriffsbildung trennen können, ist die Empfehlung eines Zustandes rezeptiver Passivität sinnvoll. [Prämisse, Bikonditional]
- 2) Wir können nicht scharf zwischen Spontaneität und Rezeptivität trennen [McDowells These].
- 3) Die Empfehlung eines Zustands rezeptiver Passivität ist nicht sinnvoll.

Natürlich bleibt dieses Argument in der ersten Prämisse angreifbar. Es könnte ja durchaus sein, dass die Empfehlung einer rezeptiven Passivität auch dann sinnvoll ist, wenn wir nicht über die notwendige Trennschärfe verfügen sollten. Allerdings würde sich Rosenhauers Empfehlung dann aber als ausgesprochen unpraktisch und unpraktikabel erweisen: Wo die Grenze zwischen Spontaneität und Rezeptivität nicht markiert werden kann, kann nicht gesagt werden, wann solch ein Zustand rezeptiver Passivität ‚sachangemessen‘ erreicht wäre. McDowells These wiederum scheint mir – angesichts seiner grundlegenden Auseinan-

⁹⁸ Ebd., 47f.

⁹⁹ Vgl. erneut ebd., 50.

¹⁰⁰ Vgl. JOHN MCDOWELL: *Mind and World*, Cambridge (Mass)/London 1994 (ND 1996), 3–23, bes. 13f.

dersetzung mit der Realismus-Antirealismus-Kontroverse – nur um den Preis eines Rückfalls in einen naiven Realismus oder einen transzendental-solipsistischen Idealismus zu bestreiten zu sein.

Wenden wir uns den beiden anderen Subthesen zu: der *Selektionsthese* und der *konventionalistischen These*. Die Selektionsthese scheint das folgende Argument zugrunde zu legen:

- 1) Jede Prädikation ruht auf einer willkürlichen semantischen Selektion kognitiv belangvoller Marker an einem Gegenstand auf.
- 2) Was immer auf einer willkürlichen Selektion aufruht, kann keine verlässlichen normativen Ansprüche erheben bzw. keinen verlässlichen Zugang zur Wirklichkeit eröffnen.
- 3) Keine Prädikation kann einen verlässlichen normativen Anspruch erheben bzw. einen verlässlichen Zugang zur Wirklichkeit eröffnen.

Die Selektionsthese wird von der Konventionalismusthese gestützt, dergemäß Zeichenverwendung und Sprachgebrauch rein arbiträr seien und die zugehörigen Regeln nur auf Konventionen basierten. Auf beide Thesen lässt sich mit einer anti-konventionalistischen (im sehr weiten Sinne) ‚naturalistischen‘ Strategie antworten:

Eine *erste Form* des Naturalismus findet sich z.B. bei Stephen Evans¹⁰¹, der ein semiotisches Konzept entwickelt, das an Alvin Plantingas externalistischen Realismus angelehnt ist (und diesen Ansatz auch für eine Art natürlicher Theologie der in der Schöpfung zu identifizierenden Indizien Gottes nutzt): Es ist durchaus möglich, dass unser Zeichengebrauch und unser elementares Verstehen von einer kognitiv gut funktionierenden, an Wirklichkeitsorientierung justierten Maschinerie produziert wird, sodass wir im Wesentlichen von der Zuverlässigkeit, d.h. von einer die Wirklichkeit sicher treffenden Bezüglichkeit unserer etablierten Zeichen ausgehen dürfen. *Mutatis mutandis* könnte so das Bild eines insgesamt verlässlichen Prädizierens skizziert werden, bei dem die Produktion der Sprachzeichen und der Prädikationskategorien ähnlich grundlegend und zuverlässig ist wie die Produktion basaler Propositionen, die z.B. von Sinneswahrnehmungen handeln. Sollte einem diese Art von euphemistischer reliabilistischer Zeichen-Theorie unheimlich vorkommen, so bliebe noch eine Zwischenmöglichkeit, die einerseits einräumt, dass konzeptuelle Schemata zwar nicht naturwüchsig sind, dass wir ihnen gegenüber aber auch keine Art von Distanz haben,

¹⁰¹ Vgl. CHARLES STEPHEN EVANS: *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, Oxford 2010, 26–46.

die uns eine auf bloßer Konvention beruhender und sich darauf berufender Rekonfiguration solcher Schemata erlaubte.¹⁰²

Eine *zweite Form* des Naturalismus (ein Naturalismus zweiter Ordnung) findet sich bei Wittgenstein und McDowell: Unsere sprachliche Kultur ist unsere *zweite*, die biologische *verfeinernde* und erweiternde *Natur*.¹⁰³ Weil uns sprachliche Bezugsweisen in Fleisch und Blut übergegangen sind, sind sie nicht Gegenstand konventionsbasierender Änderung oder frei einstellbarer Selektionsvorgänge. Weil sich aus Wittgensteiner Perspektive die Normativität der Wirklichkeitsbezüge immer nur als Normativität unserer Sprachbezüge und unserer Grammatik zeigt, *scheint* es so, als wären die Regeln unserer Sprache nicht fundiert.¹⁰⁴ Sie sind aber in unserer sprachlichen Praxis gegründet, in der sich das semantische ‚Natur-Artefakt‘ einer normativen, durch Sprache geleisteten Wirklichkeitsbeziehung sozusagen erst erschafft.¹⁰⁵ Anders gesagt: Sowohl die Selektionsthese als auch die konventionalistische These sind nur vor dem Hintergrund eines Bildes von Sprache sinnvoll, in welchem wir irgendwie bloß beobachtend und teilnahmslos zwischen das Sprachzeichen und die Wirklichkeit treten könnten. Aber wie soll solch ein Dazwischengehen überhaupt möglich sein, wenn das Hinaustreten aus der Sprache immer auch ein Hinaustreten aus allen Sprachregeln impliziert?¹⁰⁶

Nun ist Sarah Rosenhauer selbst mit den bedeutungsskeptischen Aspekten ihrer Überlegungen auch nicht restlos zufrieden; sie lenkt ein und versucht ihr eigenes, im Kern in Hinsicht auf die skeptische Tonlage ausgesprochen radikales Ergebnis ein wenig zu domestizieren. So möchte sie den propositionalistisch-prädikativen Anspruch des Wissenschaftstreibens mit der Unmöglichkeit der Proposition versöhnen, indem sie eine Dialektisierung empfiehlt:

»Der Prozess des Denkens muss so, um den doppelten Anspruch der Phänomenangemessenheit und der Diskursivität zu erfüllen, die Form eines dialektischen Prozesses annehmen [...]«¹⁰⁷

»Der paradoxe Befund einer simultanen Ermöglichung und Verunmöglichung der Wissenschaftlichkeit von Theologie qua propositionaler Form ihrer Aussagen kann nicht auf eine Seite hin aufgelöst werden. Weder das irrationalistische Ersetzen begrifflicher Artikulation theologischer Erkenntnis durch rein sinnlich-expressive, performative etc. Ausdrucksmodi noch eine kognitivistisch-propositionalistische Leugnung der konstitutiv

¹⁰² Vgl. PETER GÄRDENFORS: *Conceptual Spaces. The Geometry of Thought*, Cambridge (Mass.) 2000, 26–30, 80–84.

¹⁰³ Vgl. MCDOWELL: *Mind and World*, 108–121.

¹⁰⁴ Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, § 372: »Überlege: ‚Das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Naturnotwendigkeit ist eine willkürliche Regel. Sie ist das Einzige, was man von dieser Naturnotwendigkeit in einen Satz abziehen kann.‘«

¹⁰⁵ Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, §§ 380–381.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., §§ 259 und 351.

¹⁰⁷ ROSENHAUER, *Paradox*, 51.

prekären Genese propositionaler Rede zugunsten größerer begrifflicher Klarheit wird der Situation gerecht [...] Die Paradoxie kann daher nur aufgelöst werden durch eine [...] prozessuale Dialektisierung theologischer Urteils- und Verstehensprozesse. [...] Theologische Urteile sind zu denken als dialektische Vermittlung von Akten begrifflich-identifizierender Artikulation mit Momenten epistemischer Passivität. Diese Dialektik muss in die Basissätze eingetragen werden – als Relativierung ihres geltungstheoretischen Status, die das Zugleich von Ermöglichung und Verunmöglichung, das in ihrer propositionalen Form liegt, und damit ihre prinzipielle Unabgeschlossenheit markiert.«¹⁰⁸

Leider sind hier aber zwei Punkte relativ ungeklärt: Bleibt Rosenhauer bei der in ihren Konsequenzen radikalen Unmöglichkeit-der-Propositions-These, dann ergibt sich eigentlich gar kein Raum mehr für jene irgendwie produktive Dialektisierung, die ihr vorzuschweben scheint. Gelingt es ihr aber doch noch, solch einen Raum ausfindig zu machen, so fehlt immer noch ein Richtungssinn, auf den hin diese Dialektisierung angestrengt werden soll. So lässt sich etwa an negativ-theologisch beginnenden, aber mit dem Willen zur Systembildung ausgestatteten protoidealistischen theologischen Entwürfen – zu nennen wären Johannes Scottus Erigena oder Nikolaus Cusanus – studieren, dass hier ein Verfahren der Dialektisierung begrifflicher Formierungsbeziehungen bemüht wird, das schlussendlich eine immer feinporigere Begriffsarbeit anleitet: Das Verfahren der Dialektisierung dient dazu, vermeintliche Kontradiktionen in bloß konträre Oppositionspaare zu verwandeln, die durch eine Dynamisierung *bestimmter* Negationen noch einmal begrifflich synthetisiert werden sollen. Ein solches Vorgehen ließe sich – etwas weniger spekulativ formuliert – auch in den von mir skizzierten wissenschaftstheoretischen Entwurf integrieren: als rational zu diskutierendes Verfahren der *Revision von Theorien* und der *Revision bzw. Re-evaluierung der Basissatz-Grundlage*, deren – wie ja mehrmals unterstrichen wurde – Charakter nicht der eines fixen Depositum ist, sondern vielmehr der eines onto-semantischen Artefakts, dessen Konturen und dessen Umfang hermeneutisch immer wieder neu ermittelt und auch verhandelt werden muss. Könnte Sarah Rosenhauer mit solch einem Angebot der Dynamisierung zufrieden sein? Wenn der Richtungssinn der von ihr empfohlenen Dialektisierung letztlich aporetisch ist oder sogar sein muss, wenn die einzig legitime Form von Dialektik eine negative Dialektik ist, dann ergeben sich hier wohl auch keine Konzessionen.

7.4 *Diesseits und jenseits des Kohärentismus*

Ein begründungstheoretischer Punkt sei hier noch kurz gestreift; mein Vorschlag bemühte sich ja darum, eine großformatige Kohärenztheorie anzudeuten. An

¹⁰⁸ Ebd., 52.

dieser Stelle greift Rosenhauer auf die bekannten Kritiken an jeglicher Kohärenztheorie (von Begründung, Wissen und Wahrheit) zurück:

»Kohärenz ist [...], auch in fundamentalistischer Modifikation, weder notwendig noch hinreichend für die Rechtfertigung von Überzeugungen oder Theorien. Sie ist nicht notwendig, denn eine Hypothese/Theorie kann durch Erfahrung, Introspektion oder eben [...] reliabilistisch durch das Zustandegekommensein in zuverlässigen Verfahren der Überzeugung, direkt gerechtfertigt werden. Sie ist auch nicht hinreichend, denn eine Theorie, die ein System von Basissätzen kohärent integriert, muss, um gerechtfertigt zu sein, nochmals zusätzlich begründet werden. Die Kohärenzfaktoren setzen immer fundamentale Rechtfertigungsquellen voraus.«¹⁰⁹

Es gibt evidentialistisch-fundamentalistische Alternativen zum Kohärentismus. Rosenhauer scheint auf diese Alternativen anzuspielden – noch dazu auf ihre internalistischen Ausprägungen, wenn sie Erfahrung, Introspektion etc. als Begründungsbasis für Überzeugungen nennt.¹¹⁰ Aber wäre solche eine Alternative wissenschaftstheoretisch überhaupt gangbar? Zum einen – und das haben die Diskussionen um den Kohärentismus immer wieder gezeigt – ist eine fundationalistische Basis am Ende zu schmal, um eine theoretische Wissenskathedrale zu stützen.¹¹¹ Zum anderen gibt es – denken wir an inter-theoretische Zwischenstücke – auch die Notwendigkeit, Begründungsvorgänge dynamisieren zu können, sodass wir je nach Aufgabe und Wissensgebiet ganz unterschiedliche Begründungsbasen ins Spiel bringen müssen. Ein klassischer Fundamentalismus erlaubt solche Dynamisierungen eigentlich nicht. Darüber hinaus gibt es hoch-theoretische Aussagen, die in die Mitte einer Theorie gehören, die wir aber aus den von Rosenhauer aufgezählten möglichen Basen niemals direkt werden ableiten können, sodass nur durch ein Kohärenzkriterium der Begründungspflicht genüge getan wird.¹¹² Durch meinen Rekurs auf Chalmers wird einem solchen Kohärentismus auch eine Verankerung verliehen, weil für alle innerhalb eines kohärentistischen Rahmens zu spielenden Begründungsspiele bestimmte Satzmen-gen als besonders markant, widerständig und einflussreich ausgezeichnet werden. Dass die Anverwandlung eines solchen Kohärentismus zu unpraktikabel ist, ist nicht einzusehen, wenn man – und dies wurde in Anlehnung an den philosophisch-theologischen Entwurf Klaus Müllers angedeutet – sich darum bemüht, die für die christlichen Rede von Offenbarung, für die Erschließung des Gottesbegriffs und die Verpflichtung auf metaphysische Grundannahmen relevanten Satzmen-gen entlang von Chalmers Konzept anzuzeigen. Solch ein Projekt wäre in einem

¹⁰⁹ Ebd., 53.

¹¹⁰ Vgl. SCHÄRTL: *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg 2004, 49–69.

¹¹¹ Vgl. mit Blick auf religiöse Überzeugungen PAUL HELM: *Faith with Reason*, Oxford 2000, 21–42.

¹¹² Vgl. weiterführend ebd., 43–65.

Gefilde, in dem sich evidentialistische und foundationalistische Alternativen theologisch als nicht gangbar erweisen, ein starkes *Äquivalent* zu einer theologischen Letztbegründung, die in einem kohärentistischen Sinne als begründend, in einem foundationalistischen Sinne aber freilich nicht als ein Letztes ausweisend agiert. Votiert Sarah Rosenhauer nun für die klassische Alternative zum Kohärentismus, die sie selbst andeutet: also für einen internalistisch ansetzenden Fundamentalismus?

Man ist am Ende doch ziemlich erstaunt, zu erfahren, welches andere *Begründungsmodell* Rosenhauer einem Kohärentismus entgegensetzt:

»Gute Gründe für eine theologische Wirklichkeitsdeutung könnten etwa dadurch gefunden werden, dass das Paradox der Proposition, statt übergangen zu werden, zum Ausgangspunkt fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung gemacht wird, indem auf das transgressive Potenzial der sich in der paradoxen Struktur des Urteils [...] zeigenden Negativität reflektiert wird: Gerade weil wir das Gelingen unserer Vollzüge aus eigenen Vermögen nicht sicherstellen können, uns dabei vielmehr in Paradoxien verstricken, können sie in einem Maß gelingen, das über das hinausgeht, was wir zu leisten imstande sind. Dieses Transgressionspotenzial vermögenstheoretischer Negativität ist der Ort, an dem der Gedanken Gottes als Gedanke entgegenkommender Gelingensbedingungen subjektiver Vollzüge denkbar wird.«¹¹³

Man wird eine Reflexion auf das ‚transgressive Potenzial der sich in der paradoxen Struktur des Urteils [...] zeigenden Negativität‘ nun sicherlich nicht eine Begründung im herkömmlichen, logischen Sinne nennen können. Begründungen liegen da vor, wo ein *q* aus einem *p* *abgeleitet* werden kann. Eine hermeneutische Strategie ist in diesem Sinne weder eine Proposition noch eine Voraussetzung, aus der etwas abgeleitet werden könnte. Das gilt auch für das ‚Transgressionspotenzial vermögenstheoretischer Negativität‘, womit wohl gemeint ist, dass der Ausdruck „Gott“ als konsequente Durchstreichung semantischer Festlegungen aller Art zu werten wäre. Es soll gar nicht geleugnet werden, dass dies durchaus eine Rolle sein kann, die der Ausdruck „Gott“ auf einer kulturell-semantischen Ebene spielen kann (im Sinne eines wichtigen semantischen Störsenders, der allzu etablierte Grammatiken und die sie unterlegenden Machtgefüge aufbricht). Aber – wie gesagt – eine *Begründung* in Hinsicht auf einen Wissens- und Rechtfertigungsanspruch oder in Hinsicht auf die Verankerung von theologischen Theorien ist damit schlicht nicht geleistet. Eine vermögenstheoretische Negativität als Begründung anzusehen oder gar zu bezeichnen, ist womöglich nur ein Taschenspielertrick, der – so würden atheistisch oder naturalistisch eingestellte Wissenschaftstheoretiker argumentieren – nichts anders tut, als eine womöglich mangelnde Begründetheit der Theologie als Wissenschaft rhetorisch und diskursstrategisch zu verschleiern, ein Verfahren, das aus einer Not eine Tugend zu machen versucht. Damit betreibt Sarah Rosenhauer am Ende nichts anderes als

¹¹³ ROSENHAUER: *Paradox*, 54.

die zweifelhaft-verzweifelte Herosierung der Marginalität oder aber eine diskursstrategische Verschiebung, die sich eine Begründung ‚von oben‘, aus der Gnade der Selbsteschließung Gottes, die wir nicht erzwingen können, erhofft (und was für eine Begründung sollte das dann sein).

Nicht jedes Transgressionspotenzial öffnet sich einer rationalen Durchklärung. Und eine bloße vermögenstheoretische Negativität ist noch kein Ausweis von Wissenschaftlichkeit. Das Ergebnis eines solchen Vermögens mag (im günstigsten Falle) Kunst sein, wissenschaftliche Theoriebildung und Theorienbewährung kann sie nicht ersetzen.

Verwendete Literatur

- CARNAP, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1999.
- CHALMERS, David J.: *Constructing the World*, Oxford 2012.
- DEUSER, Hermann: *Religionsphilosophie*, Berlin/New Haven 2009.
- DÄNZER, Lars/HOELTJE, Miguel: „Propositionen“, in: Schrenk, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 367–373.
- EVANS, Charles Stephen: *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, Oxford 2010.
- GÄRDENFORS, Peter: *Conceptual Spaces. The Geometry of Thought*, Cambridge (Mass.) 2000,
- GETHMANN, Carl Friedrich: „Die Logik der Wissenschaftstheorie“, in: DERS.: *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Frankfurt am Main 1980, 15–42.
- HACKER, Peter M.S.: *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1978.
- HABERMAS, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999.
- HELM, Paul: *Faith with Reason*, Oxford 2000,
- HÜNERMANN, Peter: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube - Überlieferung - Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.
- KRAML, Hans: *Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren*, Innsbruck/Wien 1984.
- LEWIS, David: „How to Define Theoretical Terms“, in: *Journal of Philosophy* 67 (1970), 427–446.
- LONERGAN, Bernard: *Method in Theology*, London 1971.
- MCDOWELL, JOHN: *Mind and World*, Cambridge (Mass)/London 1994 (ND 1996).
- MENKE, Christoph: *Die Kraft der Kunst*, Frankfurt am Main 2014.
- MITTELSTRAß, Jürgen: *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt am Main 1982.

- MUCK, Otto: „Metaphysische Erklärung als ganzheitliches Verfahren“, in: ders. *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, Innsbruck, Wien 1999, 225–231.
- MÜLLER, Klaus: *Wenn ich ‚ich‘ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*, Frankfurt am Main 1994.
- MÜLLER, Klaus: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987.
- PAPINEAU, David: „Theory-dependent Terms“, in: *Philosophy of Science* 63 (1996), 1–20.
- POPPER, Karl: „Wahrheit, Rationalität und das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis“, in: ders. *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis I: Vermutungen*, Tübingen 1994, 312–365.
- ROSENBERG, Alexander: *Philosophy of Science. A Contemporary Introduction*, London ²2005.
- ROSENBERG, Alexander: *Philosophy of Social Science*, Boulder ⁴2012.
- ROSENHAUER, Sarah: „Das Paradox der Proposition. Replik zu Thomas Schärtl: Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: Dürnberger, Martin/Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus/Wurst, Melanie (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017 (= ratio fidei 60), 43–54.
- SCHÄRTL, Thomas: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster 2007.
- SCHÄRTL, Thomas: „Gott Glauben – Gott Denken“, in: Viertbauer, Klaus/Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 289–320.
- SCHÄRTL, Thomas: „Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: Dürnberger, Martin/Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus/Wurst, Melanie (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017 (= ratio fidei 60), 13–42.
- SCHÄRTL, Thomas: *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg 2004.
- SCHMITZ, Hans-Christian/ZIMMERMANN, THOMAS E.: „Der Bezug der Sprache auf die Welt“, in: Schrenk, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 359–366.
- SCHURZ, Gerhard: „Was ist wissenschaftliches Verstehen? Eine Theorie verstehensbewirkender Erklärungsepisoden“, in: G. Schurz (Hg.): *Erklären und Verstehen in der Wissenschaft*, München 1990, 235–298.
- SCHURZ, Gerhard: *Philosophy of Science: A Unified Approach*, New York 2014.
- SIDER, Theodore: *Writing the Book of the World*, Oxford 2011.
- STOLJAR, Daniel: „Four Kinds of Russellian Monism“, in: U. Kriegel (Hg.): *Current Controversies in Philosophy of Mind*. New York 2014, 17–39.
- WEINGARTNER, Paul: *Wissenschaftstheorie I: Einführung in die Hauptprobleme*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1971.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Breisgau 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe, Bd. 1), Frankfurt am Main ²⁰2011.

WOOD, Charles M.: *Vision and Discernment. An Orientation in Theological Study*, Atlanta 1985.

WOLTERSTORFF, Nicholas: *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1997.

Dominikus Kraschl

Christliche Theologie als paradigmenbasierte Wissenschaft

Ein Plädoyer in wissenschaftstheoretischer Perspektive

Kann christliche Theologie beanspruchen, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein? Dagegen wird unter anderem eingewandt, dass die Bekenntnis- und Kirchegebundenheit christlicher Theologie sich nicht mit dem Wissenschaftsideal erfahrungsbezogener, ergebnisoffener und freier Forschung vereinbaren lasse. Der Beitrag plädiert vor diesem Hintergrund für ein paradigmengestütztes Wissenschaftsverständnis, innerhalb dessen sich der wissenschaftstheoretische Status christlicher Theologie erläutern lässt.

1. Einleitung

Kann christliche Theologie beanspruchen, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein?¹ Diese Frage stellt sich im Wandel der Zeiten und Wissenschaften immer wieder neu. Sie betrifft zunächst das Selbstverständnis einer an kirchlichen und staatlichen Hochschulen angesiedelten akademischen Praxis. Darüber hinaus gewinnt die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status christlicher Theologie zunehmend an universitätspolitischer Brisanz. Der gesellschaftliche

¹ In unserem Kontext lassen sich mehrere Typen christlicher Theologie unterscheiden: (1) Zunächst ein *wissenschaftlicher* und *nicht-wissenschaftlicher* Typ. So wären etwa sapientiale oder politische Theologien dem zweiten Typ zuzurechnen, sofern sie sich keiner wissenschaftlichen Methoden bedienen oder keine wissenschaftsförmigen Ziele verfolgen. (2) Sodann ist innerhalb der wissenschaftlichen Theologie zwischen einem *konfessionellen* und einem *überkonfessionellen* Typ christlicher Theologie zu unterscheiden. Auf theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum wird grundsätzlich konfessionelle Theologie betrieben, während das für Divinity Departments bzw. Schools im anglo-amerikanischen Raum nicht generell gilt. (3) Schließlich kann wissenschaftliche christliche Theologie in einem *kirchlichen (Sendungs- und Verkündigungs-)Auftrag* stehen, sie muss es aber nicht. Im Folgenden beziehe ich mich mit dem Terminus christliche Theologie vorwiegend auf eine institutionell organisierte, auf wissenschaftlich etablierten Methoden basierte Reflexion der christlichen Weltanschauung. Im Fokus steht dabei die Wissenschaftsförmigkeit der systematischen Theologie (d. h. vor allem von Fundamentaltheologie und Dogmatik).

Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen spielt dabei ebenso eine Rolle wie die zunehmend knapper werdenden Ressourcen im Bereich des Bildungssektors.²

Gegen das Projekt einer christlichen Theologie werden vonseiten ihrer Kritiker verschiedene Einwände erhoben.³ So wird etwa eingewandt: Christlicher Theologie gelinge es nicht, ihren eigenen Gegenstandsbereich auszuweisen; vielmehr seien Gottes Existenz und Effektivität weder allgemein anerkannt noch ausreichend begründet. Zudem wird der Verdacht geäußert, christliche Theologie könne, wo es nicht um historische oder praktische Fragen geht, letztlich keine wissenschaftlich etablierte Methodologie für sich reklamieren. Ihre Aussagen entzögen sich vielmehr jeder empirischen Nachprüfbarkeit. Nicht minder schwer wiegt ein weiterer Einwand, den sich auch einige Repräsentanten der theologischen Zunft zu eigen machen: Die weltanschauliche und/oder kirchliche Gebundenheit christlicher Theologie sei letztlich nicht mit universitären Idealen wie ergebnisoffener und selbstbestimmter Forschung zu vereinbaren.⁴

Auf dieser Linie und nicht ohne polemische Spitze formuliert Hans Albert:

„Die theologischen Fakultäten sind trotz interner Spannungen, die sie zu ihren Kirchen zu haben scheinen [...] in wirklich theologischen Fragen – nicht unbedingt auch in Fragen der Kirchengeschichte usw. – nichts anderes als institutionelle Residuen des apologetischen und dogmatischen Denkens im Bereich der Forschung und Lehre. Sie erwecken durch ihre Existenz an den Universitäten den Eindruck, daß die Theologie als solche prinzipiell eine Wissenschaft wie alle anderen ist, obwohl die mehr oder weniger starke kirchliche Bindung ihrer Mitglieder ihnen gerade oft die konsequente Anwendung der Methode kritischer Prüfung auf diejenigen Fragen nicht erlaubt, die als besonders wichtig gelten. Sie sind in dieser Hinsicht teilweise Stätten der Ausarbeitung, Verfeinerung und ‚wissenschaftlichen‘ Abstützung von Ideologien, und ihre Methoden und Produkte können demjenigen, der sich für Methodologie und für Ideologiekritik interessiert – zwei Problemkreise, die, wie wir wissen, eng zusammenhängen –, als Gegenstände der Analyse wärmstens empfohlen werden, damit er sieht, in welcher abwechslungsreicher Weise es möglich ist, Auffassungen zu dogmatisieren, die man für richtig hält.“⁵

² Vgl. HEINRICH SCHMIDINGER: *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck 2000, 17–32.

³ Vgl. dazu BENEDIKT P. GÖCKE: „A Scientific Theology? A Programmatic Account of the Problems and Prospects for Confessional and Scientific Theology“, in: *TheoLogica* 1/1 (2017), 53–77. Für konkrete Belege im Kontext deutschsprachiger Universität, vgl. STEFANIE ROTERMANN: *Wozu (noch) Theologie an Universitäten?*, Münster 2001, 71–76.

⁴ Vgl. ERWIN FISCHER: *Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik*, Frankfurt ²1971, 290f. Weiterführend vgl. ANTON GRABNER-HAIDER (Hg.): *Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft*, Paderborn/Wien u.a. 2012; SCHMIDINGER: *Hat Theologie Zukunft?*, 91–102; sowie die Diskussionsbände: ALBERT FRANZ (Hg.): *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1999; BENJAMIN LEVEN (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg/Basel/Wien 2016.

⁵ HANS ALBERT: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ⁵1991, 155.

Nun sei gar nicht in Abrede gestellt, dass derartige Einlassungen mit Blick auf faktisch bestehende Verhältnisse ihre Berechtigung haben können. In diesem Beitrag wird indes noch grundlegender gefragt, ob sich der Verweis auf wissenschaftliche Standards (wie Forschungs- und Lehrfreiheit, kritisches Denken, Ergebnisoffenheit, Revisionsbereitschaft etc.) zur Grundsatzkritik einer mit wissenschaftlichem Anspruch betriebenen Theologie eignet. Die akademische Theologie steht dabei vor der Herausforderung, eine wissenschaftstheoretische Grundlegung ihres Faches zu entwickeln, die sowohl den verschiedenen Infragestellungen ihrer Wissenschaftlichkeit begegnen als auch ihrem fachspezifischen Selbstverständnis gerecht zu werden vermag.⁶

Zu diesem Projekt wollen diese Ausführungen einen Beitrag leisten. Sie gliedern sich in folgende Schritte:

Zunächst erläutere ich das paradigmengestützte Wissenschaftsverständnis, wie es von Thomas S. Kuhn entworfen und von Wissenschaftstheoretikern wie Imre Lakatos und Larry Laudan weiterentwickelt wurde (Abschnitt 2).

In einem zweiten Schritt argumentiere ich dafür, dass sich das Konzept wissenschaftlicher Paradigmen auf metaphysische und religiöse Orientierungssysteme übertragen lässt (Abschnitt 3).

In einem dritten Schritt wird dann die zentrale These dieses Beitrags entfaltet, der zufolge christliche Theologie im Rahmen eines paradigmengestützten Wissenschaftsverständnisses als eigenständige Forschungstradition aufgefasst werden sollte (Abschnitt 4).

Einige abschließende Ausblicke widmen sich dem Verhältnis von kirchlich-konfessioneller Gebundenheit christlicher Theologie und öffentlicher Universität (Abschnitt 5).

⁶ In nicht wenigen Veröffentlichungen zur Thematik ist die fragwürdige Tendenz zu bemerken, für die eigene Disziplin faktisch einen wissenschaftstheoretischen Sonderstatus geltend zu machen. Dieser Eindruck wird zumindest nahegelegt, wenn christliche Theologie als Glaubens- und Offenbarungswissenschaft bzw. als wissenschaftliche Reflexion autoritativer Bezeugungsinstanzen wie Heiliger Schrift und authentischer Überlieferung bestimmt wird. Obwohl solche Bestimmungen auch richtig verstanden werden können, dürften sie doch insofern missverständlich sein, als der (zunächst einmal nur behauptete) autoritativ-normative Charakter der genannten Bezeugungsinstanzen im wissenschaftlichen Diskurs sich nicht unbesehen voraussetzen lässt, wenn und sofern christliche Theologie wissenschaftstheoretisch anschlussfähig bleiben soll.

2. Das paradigmengbasierte Wissenschaftsverständnis

Wie wissenschaftliche Praxis faktisch verläuft oder *idealerweise* verlaufen sollte, ist nach wie vor Gegenstand wissenschaftstheoretischer Kontroversen. In einem Punkt gibt es allerdings wenig Dissens: Wissenschaftliche Forschung ist nicht voraussetzungslos. Vielmehr bedarf sie eines hermeneutisch-methodologischen Rahmens, der ihr ermöglichend vorausliegt. Es war Thomas S. Kuhn, der dieser Einsicht in der wissenschaftstheoretischen Diskussion der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Durchbruch verholfen und sie nach dem Logischen Positivismus und dem Kritischen Rationalismus in eine dritte Phase geführt hat.⁷

Im Zentrum von Kuhns Wissenschaftsverständnis steht das Konzept des wissenschaftlichen Paradigmas. Es bezeichnet in seiner weitesten Bedeutung eine Gesamtkonstellation. Sie umfasst einen Kanon von Hintergrundannahmen, fundamentalen Theorien, mustergültigen Problemlösungen, symbolischen Verallgemeinerungen, heuristischen Modellen, Wert- und Zielvorstellungen, Verfahrensweisen, etablierten Lehrbüchern, Lehrautoritäten u. ä. m. Eine solche Gesamtkonstellation besteht relativ zu einer Forschergemeinschaft, die sie weit hin teilt. Es handelt sich um einen umfassenden Verstehensrahmen, der die Funktion hat, wissenschaftliche Praxis zu definieren und zu organisieren.⁸

Kuhns wissenschaftshistorische und -soziologische Untersuchungen erschütterten das zu seiner Zeit vorherrschende Wissenschaftsverständnis. Der vor allem von logischen Positivisten (teilweise aber auch von kritischen Rationalisten) geteilten Auffassung, dass Wissenschaftsentwicklung kontinuierlich und Wissenschaftsfortschritt kumulativ verläuft, setzte Kuhn entgegen, dass einschneidende wissenschaftliche Entwicklungen sich in der Regel im Rahmen „wissenschaftlicher Revolutionen“ vollziehen. Dabei unterschied er drei aufeinanderfolgende Phasen:

(a) In der vornormalen Wissenschaft („prescience“) existiert so etwas wie eine allgemein akzeptierte Theorie noch nicht; divergierende und rivalisierende Theorieansätze bestehen vielmehr nebeneinander.

⁷ Die folgenden Ausführungen wollen keine Kuhn-Exegese betreiben. Es sollen lediglich Grundlinien von Kuhns paradigmengbasierten Wissenschaftsverständnisses vermittelt werden, ohne gewisse Zuspitzungen, von denen er im Laufe der Zeit selbst abgegangen ist, zu übernehmen. Vgl. zu Abschnitt 2 und 3 dieses Beitrags ausführlicher (und mit einigen Übernahmen) DOMINIKUS KRASCHL: *Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 2017, 155–214.

⁸ Vgl. THOMAS S. KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago ²1970 (1962) Kuhn bezeichnete wissenschaftliche Paradigmen im umfassenden Sinn später zeitweise auch als „disziplinäre Matrix“ (vgl. ebd., 175, sowie ebd., 1978, 193–203).

(b) Darauf folgt die sogenannte Normalwissenschaft („normal science“). In ihr hat sich ein Theorieansatz durchgesetzt, wobei (Beobachtungs)-Anomalien zunächst wenig Gewicht beigemessen wird.

(c) In der dritten Phase kommt es zur wissenschaftlichen Revolution („scientific revolution“, „paradigm shift“). Angesichts zunehmender Beobachtungen, die der vorherrschenden Theorie entgegenstehen und zu einer Krise innerhalb der Normalwissenschaft führen, entwickeln einige Forscher eine neue Theorie, die sich nicht oder nur bedingt mit der alten vergleichen lässt. Als Beispiel lässt sich etwa der Übergang von der newtonschen Physik zur relativistischen Physik oder der Übergang von der vordarwinistischen zur darwinistischen Biologie anführen. Kuhn meinte in diesem Zusammenhang beobachten zu können, dass neue wissenschaftliche Theorien sich nicht deshalb durchsetzen konnten, weil sie etwa den etablierten Theorien an Erklärungskraft überlegen gewesen oder die etablierten Theorien falsifiziert worden wären. Die neuen Theorien hätten sich vielmehr durchgesetzt, weil die Anhänger der alten Theorie mit der Zeit zunehmend an Einfluss verloren und/oder allmählich ausgestorben seien.⁹

Die Frage, ob Kuhns pointierte These revolutionsartiger Umwälzungen tatsächlich zutrifft, oder ob mit Stephen Toulmin nicht doch eher von einer Evolution wissenschaftlicher Paradigmen gesprochen werden sollte, kann hier offengelassen werden.¹⁰ Für das Anliegen dieses Beitrags ist ein anderer Aspekt vorrangiger: die Bedeutung wissenschaftlicher Paradigmen für die Beschreibung und Erklärung empirischer Gegebenheiten.

2.1. Wissenschaftliche Paradigmen und empirische Daten

Paradigmen (in der weiten skizzierten, aber auch in der etwas engeren Bedeutung als fundamentale Theorien) sind im normalen Wissenschaftsbetrieb nicht so sehr Gegenstand als vielmehr Grundlage fachspezifischer Forschung. Als solche ermöglichen sie die Beschreibung, Erklärung oder Voraussage gegenstandsrelevanter Phänomene, aber sie erschließen auch neue Anwendungsbereiche wissenschaftlicher Theorien. Die Bedeutung des Kuhnschen Wissenschaftsverständnisses liegt dabei vor allem in der Einsicht, dass die Ergebnisse einzelner empirischer Beobachtungen und Experimente erst im Licht eines wissenschaftlichen Paradigmas Bedeutung erlangen.¹¹

⁹ Ähnlich bereits MAX PLANCK: *Wissenschaftliche Selbstbiographie. Mit einem Bildnis und der von Max von Laue gehaltenen Traueransprache*, Leipzig 1948, 22.

¹⁰ Vgl. STEPHEN E. TOULMIN: *The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton 1972.

¹¹ Vgl. FRANZ V. KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, Paderborn 2008, 52f.

Da empirische Erfahrungen im Licht einer fundamentalen Theorie gedeutet werden und Theorien zu einem guten Teil bestimmen, was wir beobachten, sind empirische Beobachtungen als theoriebeladen zu bezeichnen. Man könnte sogar sagen, dass bereits die Bestimmung dessen, was als empirisches Faktum zu werten ist, auf einer metaphysischen Grundentscheidung beruht. Aber auch Fakten helfen uns als solche noch nicht weiter, denn wissenschaftliche Paradigmen gehen weit über die gegebenen Fakten hinaus. Aus diesem Grund benötigen wir ein wissenschaftliches Paradigma, um diese Fakten angemessen deuten und bewerten zu können.

Das ist übrigens auch der Grund dafür, dass sich aus Sätzen über empirische Beobachtungen („Protokollsätzen“) und analytisch wahren Sätzen nicht ohne weiteres wissenschaftliche Gesetze und Theorien ableiten lassen. Der logische Positivismus, der wissenschaftliche Sätze von nicht-wissenschaftlichen Sätzen zunächst über das Kriterium empirischer Verifizierbarkeit voneinander abgrenzen wollte, scheitert an der Theoriebeladenheit von Beobachtungsaussagen, und abgesehen davon scheint sich die Gültigkeit induktiven Schließens weder apriorisch noch aposteriorisch begründen zu lassen.¹²

Karl Popper hatte dies klar gesehen und bekanntlich vorgeschlagen, wissenschaftliche von nicht-wissenschaftlichen Sätzen über das Kriterium der (empirischen) Falsifizierbarkeit voneinander abzugrenzen. Kuhn konnte Popper jedoch entgegenhalten, dass sich empirische Beobachtungen aufgrund ihrer Theoriebeladenheit in vielen Fällen nicht einmal als neutrale Beurteilungsinstanzen eignen, auf die man im Streit zwischen konkurrierenden Paradigmen problemlos rekurren könnte.¹³ Mitunter lassen sich Konflikte zwischen konkurrierenden Paradigmen nämlich nicht einmal neutral beschreiben, weil diese sich unterschiedlicher Theoriesprachen bedienen. Die Aussagen eines Paradigmas gehen stets mit einer holistischen Theorie der Bedeutung und Referenz einher: „Ihr Sinn und ihre Geltung bestimmt sich vor dem Hintergrund des ganzen Paradigmas, so dass

¹² Popper schloss daraus, dass wissenschaftliche Begründungsverfahren „ausnahmslos auf strenger logischer Deduktion beruhen und daß es keine wie immer geartete Induktion als wissenschaftliche Methode gibt.“ KARL R. POPPER: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, hg. von Troels E. Hansen, Tübingen ³2010, 4.

¹³ Kuhn übte dabei auch Kritik an Poppers Bewährungsverständnis, da von Bewährung nur relativ zu einem Paradigma die Rede sein könne. Diese Kritik dürfte allerdings überzogen sein. Erstens hatte Popper zwischen *Theoriebeladenheit* und *Theorieabhängigkeit* unterschieden. Und zweitens ist Theoriebeladenheit nicht gleichbedeutend damit, dass „die Beobachtungen, die wir im Licht einer Theorie machen, schon immer durch diese determiniert sind, sie also immer nur bestätigen. [...] Eine Theorie hat nur dann empirischen Gehalt, sie sagt nur dann etwas über die Wirklichkeit aus, wenn sie an Erfahrungen scheitern kann.“ So FRANZ V. KUTSCHERA: „Moralischer Realismus“, in: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie N.F.* 1 (1994), 241–258, hier: 255.

man sie nicht ohne eine Änderung ihrer Bedeutung und ihrer Wahrheitskriterien in andere Paradigmen verpflanzen kann.“¹⁴

Diese und ähnliche Überlegungen haben viele Wissenschaftstheoretiker dazu bewogen, ein paradigmengestütztes Wissenschaftsmodell zu favorisieren. Innerhalb desselben lässt sich empirische Legitimation nicht mehr als ein unidirektionales Begründungsverhältnis auffassen. Das empiristische

„Modell einer Begründung als Einbahnstraße, die von empirisch unmittelbar Gegebenem zu Hypothesen und Theorien führt, funktioniert wegen der Theoriebeladenheit von Beobachtungsaussagen schon im Falle der Naturwissenschaften nicht. Empirische Legitimation ist eine Art wechselseitige Anpassung von Erfahrungen und Theorien: eine Interpretation des Erfahrenen durch Theorien und eine Bestätigung der Theorien durch Beobachtungen.“¹⁵

Nach dem Gesagten ist die Unterscheidung zwischen den Inhalten unserer Erfahrung (d. h. Daten) und ihrer Deutung im Rahmen eines Paradigmas nicht trennscharf; gleichwohl ist es in der Regel möglich und notwendig, beide Ebenen zu unterscheiden.¹⁶ In diesem Sinn gilt etwa: Erfahrungen werden zwar relativ zu einem Paradigma beurteilt, welches über das, was sich empirisch begründen lässt, hinausgeht. Paradigmen sind jedoch nicht immun gegenüber Erfahrungen. Sie können sich an den Erfahrungen, die wir in ihrem Licht machen, bewähren. Sie können aber auch an ihnen scheitern, da nicht jedes Paradigma ein (der Tendenz nach) widerspruchsfreies, zusammenhängendes und vollständiges Verständnis unserer Erfahrungen ermöglicht.

Im Blick auf das Anliegen dieses Beitrags sind drei Punkte festzuhalten: Erstens stellen nicht nur naturwissenschaftliche, sondern auch nicht-naturwissenschaftliche Disziplinen paradigmengestützte Wissenschaften dar. Zweitens können sich auch Naturwissenschaften, anders als Kuhn zunächst insinuierte, in einem Zustand befinden, „in dem rivalisierende Paradigmen dauerhaft koexistieren und parallele Normalwissenschaften erzeugen.“ Daraus ergibt sich drittens, dass die begrenzte, oft nur über Brückenprinzipien herstellbare Vergleichbarkeit

¹⁴ KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, 53. Daraus folgt übrigens nicht, dass wissenschaftliche Paradigmen semantisch inkommensurabel und mithin eine rationale Theorienwahl unmöglich wäre. Auch wenn einigen theoretischen Termen wie etwa „Kraft“ oder „träge Masse“ keine theorieübergreifende Bedeutung zukommt, da sie durch ihre Funktion innerhalb einer fundamentalen Theorie definiert werden, so schließt dies nicht aus, dass es theorieübergreifende Kriterien geben kann, die einen rationalen Vergleich von verschiedenen fundamentalen Theorien erlauben. Zudem ist zu bedenken, dass Paradigmen genetisch gesehen von ihren Vorgängerparadigmen abhängig sind, weshalb sie über eine gemeinsame Teilsprache sowie über andere Gemeinsamkeiten verfügen.

¹⁵ KUTSCHERA: *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990, 209.

¹⁶ Vgl. KUTSCHERA: *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010, 131.

miteinander rivalisierender Paradigmen als „ein in den Wissenschaften allgegenwärtiges Problem“ zu begreifen ist.¹⁷

Die bisherigen Ausführungen lassen sich, wie noch gezeigt werden soll, auf metaphysische und religiöse Paradigmen übertragen. Zuvor sei kurz auf zwei wissenschaftstheoretische Konzeptionen eingegangen, die kritisch-konstruktiv an Kuhns paradigmatisches Wissenschaftsverständnis anknüpfen.

2.2. Forschungsprogramme und Forschungstraditionen

Auf den Wissenschaftstheoretiker Imre Lakatos geht das Konzept wissenschaftlicher Forschungsprogramme zurück.¹⁸ Mit ihm greift Lakatos zentrale Einsichten der Kuhnschen Paradimentheorie auf, möchte aber am Ideal empirischer Falsifizierbarkeit und sukzessiver Theorienentwicklung festhalten. In diesem Sinn fasst er Forschungsprogramme als Bündel theoretischer Annahmen und methodologischer Normen auf, die eine sukzessive Theorienoptimierung ermöglichen sollen.

Forschungsprogramme inkludieren sowohl Verbotsregeln („negative heuristic“) als auch Gebotsregeln („positive heuristic“). Die Verbotsregeln besagen, dass jene Theorieelemente, die den harten Kern („hard core“) des Forschungsprogramms ausmachen und sein explanatorisches Zentrum bilden, nicht angegriffen werden dürfen. Demgegenüber ist der sogenannte Hypothesenmantel („protective belt of auxiliary hypotheses“), mit dessen Hilfe bestimmte Daten erklärt oder vorausgesagt werden, konsequenter (empirischer) Prüfung auszusetzen. Die Gebotsregeln definieren die Probleme innerhalb eines Forschungsfelds. Außerdem geben sie Anhaltspunkte zur Konstruktion des Hypothesengürtels; dadurch werden sowohl exemplarische Problemlösungen als auch die Voraussage oder Einordnung von Anomalien in Forschungsprogrammen ermöglicht.

Auf dieser Grundlage unterscheidet Lakatos nun zwischen progressiver und degenerativer Problemverschiebung („problem shift“). Weist eine neue Theorie gegenüber einer alten einen empirischen Gehaltsüberschuss auf, bedeutet das eine progressive, andernfalls eine degenerative Problemverschiebung. Im Fall einer progressiven Problemverschiebung bewährt sich eine Theorie, indem sie Anomalien in rivalisierenden Forschungsprogrammen einzuordnen vermag

¹⁷ STEPHAN KORNMESSER; GERHARD SCHURZ: „Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften. Einleitung und Übersicht“, in: S. Kornmesser; G. Schurz (Hg.): *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Wiesbaden 2014, 11–46, hier: 14.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden CARL F. GETHMANN: „Forschungsprogramm“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 1*, Stuttgart 1995, 664. Vgl. überdies IMRE LAKATOS; ALAN MUSGRAVE: *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig/Wiesbaden 1982; IMRE LAKATOS: *Beweise und Widerlegungen*, Braunschweig/Wiesbaden 1983.

oder neue Daten, die bei der Theoriekonstruktion noch nicht berücksichtigt wurden, erklären oder voraussagen kann. Im Fall einer degenerativen Problemverschiebung lässt eine Theorie sich nur durch eine Adaption von *ad hoc*-Hypothesen aufrechterhalten, die sich unabhängig von der Theorie nicht überprüfen lassen. Im Fall einer anhaltenden degenerativen Problemverschiebung ist die alte Theorie zugunsten einer neuen Theorie aufzugeben, die sich besser bewährt („refined methodological falsificationism“).

Larry Laudans Konzeption wissenschaftlicher Forschungstraditionen knüpft sowohl an Thomas Kuhns paradigmatisches Wissenschaftsverständnis als auch an Imre Lakatos Konzeption wissenschaftlicher Forschungsprogramme an. Laudan unterscheidet ebenfalls zwischen Theoriekern und Hypothesenmantel. Im Unterschied zu Popper, Lakatos und Kuhn betont er allerdings, dass die Entwicklung wissenschaftlicher Theorien keineswegs nur oder primär ihr Verhältnis zur Empirie betrifft (Bewährung, Falsifikation, Anomalien). Sie verdanke sich in vielen Fällen vielmehr einer „theorieinternen Dynamik“, die auf konzeptuellen Weiterentwicklungen und Problemlösungsvorschlägen beruhe. Theoriekerne sind aus Laudans Sicht weniger starr als Lakatos angenommen hatte. Das *Movens* wissenschaftlichen Fortschritts bestehe nicht so sehr in der Akkumulation empirischer Belege, sondern ebenso im Vergleich von Theorien hinsichtlich ihrer konzeptuellen Kohärenz und ihres Problemlösungspotenzials.¹⁹

Bevor auf der Basis der Vorschläge Kuhns, Lakatos und Laudans Konturen einer Wissenschaftstheorie christlicher Theologie entwickelt werden, wollen wir uns zunächst wissenschaftlichen und metaphysischen Paradigmen zuwenden.

3. Metaphysische und religiöse Paradigmen

Es wurde bereits betont, dass wissenschaftliche Paradigmen empirisch unterbestimmte Hintergrundannahmen und Rahmentheorien beinhalten. Diese Hintergrundannahmen bilden eines der Bindeglieder zwischen wissenschaftlichen und metaphysischen Paradigmen.²⁰

¹⁹ Vgl. STEPHAN KORNMESSER; GERHARD SCHURZ (Hg.): Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften, Wiesbaden 2014, 24. Vgl. zudem LARRY LAUDAN: Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth, Berkley/Los Angeles 1977

²⁰ Weltanschauliche Voraussetzungen wissenschaftlicher Theorien können etwa zu Tage treten, wenn der Stellenwert und die Reichweite wissenschaftlicher Erklärungen zum Gegenstand kontroverser Diskussion werden. Vgl. WINFRIED LÖFFLER: Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 160.

Ebenso wie fundamentale (einzel-)wissenschaftliche Theorien lassen sich auch metaphysische Systeme als Paradigmen begreifen. Metaphysische Systeme sind Ordnungsentwürfe, mit denen die Grundstrukturen der Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang analysiert und beschrieben werden. Die Basissätze metaphysischer Paradigmen haben den Status empirisch weder ableitbarer noch direkt überprüfbarer Prinzipien. Das stellt insofern kein Problem dar, als man von der Metaphysik kaum fordern kann, was nicht einmal in der Naturwissenschaft möglich ist.²¹ Die quasi-transzendenten Prinzipien eines metaphysischen Paradigmas müssen jedoch, auch wenn sie nicht zureichend begründbar sind, „einen konstruktiven Beitrag zur Bewährung des Paradigmas leisten.“²²

Metaphysische Paradigmen erweitern unseren Erkenntnis- und Wissenshorizont nicht nur lokal, sondern sie entwerfen eine globale Sicht der Wirklichkeit. Allerdings erweisen sich die Grenzen zwischen Metaphysik und Wissenschaft fließend, da auch einzelwissenschaftliche Theorien unsere Sicht der Dinge mitunter maßgeblich verändern und erweitern können; man denke etwa an die Folgen der Evolutionstheorie und Relativitätstheorie für unser Weltbild.²³

Auch was ihre Bewährung angeht, unterscheiden sich metaphysische und (einzel)wissenschaftliche Paradigmen nicht grundsätzlich. Zwischen ihnen bestehen vielmehr fließende Übergänge. Das lässt sich etwa daran verdeutlichen, dass im Bereich der Grundlagenforschung der theoretischen Physik mit hochspekulativen Theorien gearbeitet wird, die empirisch bislang nicht bestätigt werden konnten und auch in absehbarer Zukunft nicht überprüfbar sein werden. (Man denke dabei beispielsweise an Stringtheorien, Theorien über Paralleluniversen und Multiversen, Schleifen-Quantengravitation etc.) Derartige kreative Entwürfe, die sich zunächst primär durch ihre Integrationskraft bewähren, haben in der Geschichte der Wissenschaften immer wieder eine wichtige Rolle gespielt. Das gilt grundsätzlich für alle Wissenschaftsdisziplinen, besonders aber für die Philosophie und innerhalb derselben für die Metaphysik.²⁴

3.1. Weltanschauliche Paradigmen

Sofern sich metaphysische Paradigmen auf die Gesamterfahrung beziehen und ein Bild der Gesamtwirklichkeit entwerfen, lassen sie sich auch als

²¹ Vgl. KUTSCHERA: *Moralischer Realismus*, 257.

²² Vgl. KUTSCHERA: „Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion“, in: Ehlen, Peter (Hg.): *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Fragen einer neuen Weltkultur*, München 1994, 13–33, hier: 33.

²³ Vgl. KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, 54.

²⁴ Vgl. ebd., 56f.

weltanschauliche Paradigmen bezeichnen. Weltanschauliche Paradigmen bilden einen Rahmen, der eine deutende und wertende Einordnung des erfahrungsmäßig Begegnenden ermöglicht. Darin besteht die integrative Funktion weltanschaulicher Paradigmen.

Weltanschauungen sind „Bündel lebenstragender Überzeugungen“ (O. Muck). Sie umfassen ein mehr oder weniger differenziertes Menschen- und Weltbild ebenso wie Wertordnungen und Normen, die uns die Wirklichkeit in ihrer Bedeutung für unser Entscheiden und Handeln erschließen. Es handelt sich, anders gesagt, um Ordnungsentwürfe (A. N. Whitehead), die theoretische und praktische Orientierung ermöglichen. Muck charakterisiert Weltanschauungen „als persönliche Haltung, aus der heraus das im Leben Begegnende spontan aufgefasst und bewertet wird.“²⁵ Als gelebte Haltung müssen Weltanschauungen nicht satzhaft formuliert sein (wie institutionalisierte Weltanschauungen mit offizieller Doktrin), und wo satzhafte Explikationsversuche gegeben sind, müssen diese nicht adäquat sein.²⁶

Weltanschauliche Überzeugungen sind fundamentale Überzeugungen. In ihnen drückt sich die Lebens- und Wirklichkeitsorientierung von Personen oder Personengruppen aus. Diese Überzeugungen lassen sich nicht in der gleichen Weise rechtfertigen wie einzelwissenschaftliche Aussagen. Gleichwohl sind wir überzeugt, dass einige weltanschauliche Überzeugungen plausibler sind als andere. Es muss mithin durchaus so etwas wie spezifische Bewertungsmaßstäbe für weltanschauliche Überzeugungen geben. Dieser Eigenart der Rationalität weltanschaulicher Überzeugungen gilt es Rechnung zu tragen. Alfred N. Whitehead, Frederik Ferré, Otto Muck und andere haben folgende vier (Minimal-)Kriterien vorgeschlagen, um wissenschaftliche und weltanschauliche Paradigmen unter rationalen Gesichtspunkten vergleichen, prüfen und bewerten zu können:

- (1) Konsistenz (logische Widerspruchsfreiheit)
- (2) Kohärenz (Einheit/Zusammenhang)
- (3) Integrationsfähigkeit (Offenheit/Vollständigkeit)
- (4) Empirische Signifikanz (Erfahrungsbezug)

Mit Richard Swinburne könnte als weiteres Kriterium hinzugefügt werden, dass einfache Hypothesen und Theorien komplizierteren unter *ceteris paribus*-Bedingungen vorzuziehen sind. Die genannten (Minimal-)Kriterien haben nicht nur paradigmengrelative, sondern paradigmengreifende Geltung. Dies ist der Grund dafür, dass sie sich für den rationalen Vergleich zwischen

²⁵ OTTO MUCK: „Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen“, in: ders. *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck/Wien 1999, 106–151, hier: 132.

²⁶ Vgl. ebd.

wissenschaftlichen und weltanschaulichen Paradigmen eignen. Im Hinblick auf weltanschauliche Paradigmen gilt es allerdings zu beachten, dass diese mitunter nicht nur theoretische, sondern auch praktisch relevante Annahmen enthalten, wie z. B. Wertordnungen, Verhaltensnormen und Ideale menschlichen Lebens.

Zumindest einige weltanschauliche Überzeugungen bilden mehr als einen nur gut und gerne verzichtbaren Überbau einzelwissenschaftlicher Hypothesen und Theorien. Sie konstituieren vielmehr einen Verstehensrahmen, innerhalb dessen einzelwissenschaftliche Wahrheits- und Geltungsansprüche überhaupt erst eine wirklichkeitserschließende und orientierungsleitende Funktion ausüben können.²⁷ Wenn man beispielsweise klären will, welche Erklärungstypen für welche Problemstellungen und welche Antworttypen für welche Fragestellungen geeignet sind, kommt man letztlich nicht umhin, metaphysisch-weltanschauliche Überlegungen miteinzubeziehen.²⁸ In diesem Sinn vertritt Löffler die Auffassung, dass

„eine aristotelische, lebensweltliche Ontologie der mesoskopischen, also mittelgroßen Alltagsobjekte wie Personen, Tiere und Werkzeuge einschließlich gewisser Prinzipien, wie das Kausalprinzip, jener theoretische Rahmen ist, in dem sich nicht nur unsere Alltagspraxis abspielt, sondern bei näherer Betrachtung auch unser Handeln in den Wissenschaften. Experimente mit variierten Randbedingungen etwa verlören ihren Witz, wenn man nicht an Ursachen-Wirkungs-Zusammenhänge glauben würde, Messungen sind nur möglich, wenn man Standard- und Non-Standard-Zustände des Messgeräts sowie ordentliche und unordentliche Ablesungen zu unterscheiden weiß, und gemeinsame Laborpraxis ist nur möglich, wenn man auch an Personen mit im Grunde ähnlichen geistigen Leben [glaubt].“²⁹

Auch Religionen lassen sich mit Blick auf ihren doktrinellen Charakter als Weltanschauungen auffassen.³⁰ Ein Spezifikum religiöser Weltanschauungen besteht dabei darin, Sinnperspektiven zu eröffnen, die ein Verstehen der Welt sowie ein Leben aus der Haltung des Vertrauens und der Zuversicht ermöglichen.³¹ Fasst man religiöse Weltanschauungen als Ordnungsentwürfe auf, lassen sie sich hinsichtlich ihrer Rationalitätsbedingungen mit wissenschaftlichen Paradigmen vergleichen.

Metaphysik und Religion kommen darin überein, Orientierungssysteme zu entwerfen, die sich auf eine transzendente Wirklichkeit beziehen. Mit wissenschaftlichen Paradigmen, deren Prinzipien ebenfalls über das empirisch

²⁷ Vgl. LÖFFLER: *Einführung in die Religionsphilosophie*, 152.

²⁸ Vgl. LÖFFLER: „Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?“, in: Bidese, Ermenegildo; Fidora, Alexander; Renner, Paul (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt 2008, 55–70, hier: 60.

²⁹ Ebd., 56.

³⁰ Vgl. zu dieser These z. B. JOSEPH M. BOCHENSKI: *The Logic of Religion*, New York 1965.

³¹ Vgl. KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, 41f.

Gegebene hinausgehen, haben metaphysische und religiöse Paradigmen gemeinsam, dass sich keine zwingenden Gründe für oder gegen sie ins Feld führen lassen:

„Ein Paradigma lässt sich von außen weder begründen, noch schlüssig widerlegen. Es kann sich aber in unseren Erfahrungen wie im Handeln und Leben bewähren. Verstehen wir den Glauben an Gott als Paradigma [...] bleibt jedoch die Schwierigkeit, dass sich dieses Paradigma nicht eindeutig bewährt. Neben vielen Erfahrungen, die für den Glauben sprechen, gibt es auch immer wieder solche, die gegen ihn sprechen, etwa Erfahrungen sinnlosen Leids.“³²

Es bestehen aber auch Unterschiede zwischen religiösen und metaphysischen Paradigmen. Hinsichtlich des Entdeckungszusammenhangs fällt zunächst auf, dass im Fall von metaphysischen Paradigmen religiöse Erfahrungen und mit ihnen gegebene göttliche Offenbarungen in diesen in der Regel keine Rolle spielen. Die Funktion religiöser Weltanschauungen besteht sodann in erster Linie darin, auf existenziell bedeutsame Fragen zu antworten; sie wollen primär Orientierung vermitteln und Sinn erschließen, was für metaphysische Systeme nicht generell gesagt werden kann. Religiöse Weltanschauungen haben schließlich, ebenso wie Moralsysteme, eine enorme lebenspraktische Bedeutung. Als Handelnde müssen wir uns in der Welt orientieren und Ziele verfolgen. Dabei müssen wir in der einen oder anderen Weise zu Fragen eines sinnvollen und gelingenden Lebens Stellung nehmen und können, anders als bei Fragen von rein akademischem Interesse, wenigstens in praktischer Hinsicht gegenüber den Wahrheits- und Geltungsansprüchen religiöser Weltbetrachtung nicht unentschieden bleiben.³³

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Begreift man eine Religion als Paradigma, handelt es sich nicht nur um eine reine Theorie darüber, wie die Wirklichkeit beschaffen ist. Es handelt sich eher „um eine Anschauung, die neben expliziten Annahmen auch eine bestimmte Sicht und ein Erleben der Realität vermittelt, sowie um ein Verhältnis zu ihr, das nicht nur durch explizite Normen des Verhaltens und Wertvorstellungen definiert ist, sondern auch durch Haltungen.“³⁴

³² Ebd., 134. Kutschera zufolge könne man letztlich nur für sich selbst beantworten, wie gut sich der eigene Glaube im Leben bewährt (vgl. ebd.). Diese Auffassung hängt wesentlich mit Kutscheras Überzeugung zusammen, dass sich aus empirischen Aussagen nicht induktiv auf Aussagen über eine transempirische Realität schließen lässt. Diese Einschätzung erinnert an Kant, welcher der traditionellen Metaphysik einen illegitimen „Sprung über die Grenze der Erfahrung“ vorwirft. Vgl. z. B. IMMANUEL KANT: Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1968 (1781), B 664.; vgl. darüber hinaus KUTSCHERA: Vernunft und Glaube, VIII f. Zu den Grenzen der Bewährung wissenschaftlicher Paradigmen vgl. überdies THOMAS KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967 (1962), 37.

³³ Vgl. KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, 58.

³⁴ KUTSCHERA: *Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion*, 32.

Ein solches Paradigma bewährt sich nicht nur an seiner Erklärungskraft für einzelne Phänomene, sondern letztlich an unserer Gesamterfahrung, die unsere Lebenserfahrung mit einschließt. In diesem Sinn können sich auch „moralische Normen und Wertvorstellungen [...] im Leben bewähren und ebenso Sichtweisen und Haltungen oder ein Vertrauen zum Leben und auf seinen Sinn.“³⁵

In den letzten beiden Abschnitten wurden im Anschluss an Kuhn, Lakatos und Laudan die Umriss eines paradigmengestützten Wissenschaftsverständnisses skizziert. Eine Diskussion wissenschaftstheoretischer Details und Differenzen wurde dabei unterlassen, da sie über das Anliegen dieses Beitrags hinausginge. Daraufhin wurde argumentiert, dass sich auch weltanschauliche Orientierungssysteme (metaphysischer oder religiöser Provenienz) als Paradigmen auffassen lassen. Im folgenden Abschnitt werden die bisherigen Überlegungen auf die Wissenschaftstheorie christlicher Theologie angewendet.

4. Christliche Theologie als paradigmengestützte Wissenschaft

Die Frage nach dem Wissenschaftscharakter christlicher Theologie verweist auf die allgemeine Wissenschaftstheorie, in deren Horizont sie zu beantworten ist.³⁶ Bezüglich der Frage, was Wissenschaft eigentlich ist, sei im Folgenden vorgeschlagen: Eine Wissenschaft ist als institutionalisierte Praxis zu begreifen, deren Ziel darin besteht, in systematisch organisierter und methodisch kontrollierter Form möglichst viele wahre und gehaltvolle Aussagen über einen bestimmten Gegenstandsbereich zu machen.³⁷ (Diese Bestimmung präjudiziert, so sei *en passant* bemerkt, noch keinen spezifischen Wahrheitsbegriff und auch keine spezifische Auffassung wissenschaftlicher Methodologie.)

³⁵ Ebd., 33.

³⁶ Zur Wissenschaftstheorie christlicher Theologie liegen im deutschsprachigen Raum bislang nicht allzu viele Monographien vor. Vgl. WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973; HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976; RICHARD SCHAEFFLER: *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1980; JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Breisgau 2010.

³⁷ Vgl. GERHARD SCHURZ: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Darmstadt 2008, 23.

Im Anschluss an diesen allgemeinen Bestimmungsvorschlag von Wissenschaft stellt sich die Frage nach

- (i) dem Gegenstandsbereich,
- (ii) den Methoden und
- (iii) den Zielen christlicher Theologie.

Im Folgenden werde ich einen eigenen Antwortvorschlag präsentieren. Er genießt aus meiner Sicht den Vorzug, einer tendenziell einseitigen oder zumindest missverständlichen Klassifikation christlicher Theologie (sei es als Offenbarungs-, Glaubens-, Kultur- oder Religionswissenschaft) zu widerstehen.³⁸

4.1. Annäherungen an Gegenstand, Methoden und Ziele christlicher Theologie

Ad (i): Der Gegenstand christlicher Theologie ist die Gesamtwirklichkeit im Horizont einer historisch gewachsenen und sozial etablierten Weltanschauung; sie sei schlicht als christliche Weltanschauung bezeichnet. Das integrierende und organisierende Zentrum dieser Weltanschauung bildet nach heute weithin geteilter Fachmeinung Gottes Selbstoffenbarung in der Person und Geschichte Jesu von Nazareth.³⁹ Dieses Zentrum trägt die Vielheit der theologischen Einzelaussagen, die innerhalb der theologischen Fachdisziplinen über den gesamten Gegenstandsbereich gemacht werden; es qualifiziert sie als Aussagen einer einzigen Wissenschaft.⁴⁰

Der Gegenstandsbezug christlicher Theologie lässt sich anhand folgender Übersicht einordnen und veranschaulichen:

³⁸ Vgl. zum Folgenden auch DOMINIKUS KRASCHL: *Analytische Philosophie im Dienst der Fundamentaltheologie. Bausteine und Anstöße für eine zukunftsfähige Glaubensrechtschaft*, Würzburg 2015, Kap. 1; vgl. weiterführend z. B. den Sammelband: JOSEF MEYER ZU SCHLOCHTERN; ROMAN SIEBENROCK: *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010.

³⁹ H. Waldenfels identifiziert die Aussage „Gott hat sich uns in Jesus Christus geöffnet“ als Grundsatz heutiger Theologie (HANS WALDENFELS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988, 88). In dieselbe Richtung weist die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung (bes. Nr. 2).

⁴⁰ Vgl. THOMAS PRÖPPER: *Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau 2011, 75.

<p><i>Wissenschaftliches Forschungsfeld</i> (Ebene 1) Weltanschauungen (Bezugswissenschaften: Philosophie und andere geeignete Wissenschaften)</p>
<p>(Ebene 2) religiöse Weltanschauungen (Bezugswissenschaften: Religionsphilosophie und religionsbezogene Wissenschaften)</p>
<p>(Ebene 3) christliche Weltanschauung (spezifische Bezugswissenschaft: christliche Theologie)</p>
<p>(Ebene 4) z. B. konfessionsspezifische christliche Weltanschauungen (spezifische Bezugswissenschaft: z. B. katholische, orthodoxe, reformierte Theologie)</p>
<p>(Ebene 5) konfessionsspezifische theologische Theoriebildungen (Fachwissenschaftlicher Bezug: Theologische Schulen und ihre Theoriebildungen)</p>

Zur Abbildung:

Ebene 1: Als fachspezifische Forschungstradition bewegt sich die christliche Theologie innerhalb eines wissenschaftlichen Forschungsfeldes. Dieses Forschungsfeld befasst sich mit der wissenschaftlichen Systematisierung und Evaluierung weltanschaulicher Orientierungen bzw. Orientierungssysteme. Es umfasst nicht nur religiöse, sondern auch nicht-religiöse Weltanschauungen (wie den wissenschaftlichen Naturalismus, den dialektischen Materialismus oder den modernen Nihilismus). Die einzelnen Weltanschauungen werden über das Forschungsfeld aufeinander bezogen. Dabei stehen sie in einem explanatorisch-hermeneutischen Wettstreit um eine möglichst angemessene Deutung der menschlichen Gesamterfahrung.

Ebene 2: Religionsphilosophie und religionsbezogene Wissenschaften widmen sich (aus ihrer jeweiligen Perspektive) einem Teilgebiet des Forschungsfeldes: der Menge aller religiösen Weltanschauungen. Darüber hinaus zählen zum

Gegenstandsbereich der Religionsphilosophie (je nach Disziplinenverständnis) aber auch Grenzgänger zwischen religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen (z. B. Buddhismus, New Age etc.).

Ebene 3: Der Gegenstandsbereich christlicher Theologie ist unter bestimmter Rücksicht enger gefasst als derjenige von Religionsphilosophie und Religionswissenschaften. Er bezieht sich direkt nur auf die christliche Weltanschauung, während nicht-christliche Weltanschauungen nur indirekt, unter dem Gesichtspunkt einer (primär binnenperspektivisch motivierten) Verhältnisbestimmung thematisiert werden.

Ebene 4: Christliche Theologien haben stets die christliche Weltanschauung zum Gegenstand.⁴¹ Im Fall konfessionsorientierter Theologien wird dieser Gegenstand aus der Perspektive der Theologie einer spezifischen Bekenntnistradition behandelt: katholischer, orthodoxer, reformierter Theologie etc.

Ebene 5: Innerhalb der konfessionsspezifischen Theologien wird mit theologischen Ansätzen, Entwürfen, Modellen gearbeitet, die innerhalb der Theologie miteinander wetteifern und zuweilen schulbildend gewirkt haben. Man denke etwa an die Schulen des Thomismus und Scotismus im Hoch- und Spätmittelalter oder an die durch transzendentalphilosophische Denkfiguren geprägte Marrechsalschule oder die von Johann B. Metz angestoßene Neue Politische Theologie im 20. Jahrhundert.⁴²

Ad (ii): Die Methoden christlicher Theologie: Unter methodischer Rücksicht beansprucht christliche Theologie keine „exklusiv eigenen Forschungsmethoden oder Erkenntnisweisen“, sondern weiß sich vielmehr „dem Methodenkanon der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften verpflichtet.“⁴³ Christliche Theologie stellt das wissenschaftliche Bemühen dar, theoretische und praktische Fragen der

⁴¹ Eine Weltanschauung wie das Christentum als wissenschaftlichen Forschungsgegenstand zu verankern und dafür geeignete Organisationsstrukturen zu schaffen, kann sowohl im gesellschaftlich-staatlichen als auch im kirchlich-theologischen und im universitären Interesse liegen. Diese Interessen weisen christliche Theologie noch nicht als wissenschaftliche Disziplin aus. Sie spielen aber eine wichtige Rolle, die Errichtung kirchlich-privater und öffentlich-staatlicher Institutionen zu rechtfertigen, die sich der Forschung und Vermittlung christlicher Theologie widmen. Für eine entsprechende Argumentation, vgl. Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin 2010, 56–59.

⁴² HANS KÜNG; DAVID TRACY (Hg.): *Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Gütersloh 1984, 25, unterscheidet in diachroner Perspektive unter anderem folgende Paradigmen christlicher Theologie: (1) Das urchristlich-apokalyptische Paradigma, (2) das altkirchliche-hellenistische Paradigma, (3) das mittelalterlich-römisch-katholische Paradigma, (4) das reformatorisch-protestantische Paradigma, (5) das neuzeitlich-aufklärerische Paradigma, sowie (6) zeitgenössische Paradigmen (dialektische Theologie, existenziale Theologie, hermeneutische Theologie, politische Theologie, Befreiungstheologie).

⁴³ Wissenschaftsrat: *Empfehlungen*, 52.

christlichen Weltanschauung mit dafür geeigneten Methoden und Verfahren zu bearbeiten, wobei sich die Disziplinen der Systematische Theologie über weite Strecken derjenigen Methoden bedienen, die auch in der Philosophie angewendet werden.⁴⁴ Die methodologischen Herausforderungen dürften insgesamt vor allem auf der Ebene einer gegenstandsgemäßen Wahl und Anwendung verfügbarer Methoden liegen.⁴⁵ Alles in allem legt die Multidimensionalität des Gegenstandsbereichs christlicher Theologie ein problemorientiertes Wissenschaftsverständnis nahe, das weniger in Fächern und Methoden als vielmehr in übergreifenden Problemzusammenhängen denkt und somit interdisziplinäre Züge aufweist.

Ad (iii): Die Ziele christlicher Theologie: Ebenso wie andere Wissenschaften sucht die christliche Theologie in systematisch und methodisch strukturierter Form möglichst viele wahre und gehaltvolle Überzeugungen über ihren Gegenstandsbereich, die christliche Weltanschauung, zu gewinnen. Darin besteht ihr zentrales wissenschaftsinternes Ziel. Sofern christliche Theologie nicht nur in einem akademischen, sondern auch in einem kirchlichen Bildungsauftrag steht, umfasst sie darüber hinaus auch ein wissenschaftsexternes Ziel: Sie hat in diesem Fall am Verkündigungsauftrag der kirchlichen Glaubensgemeinschaft teil, den sie in systematisch-methodischer Form verwirklicht:

„Die Sendung der Kirche, das Evangelium den Menschen aller Zeiten zu verkünden (Mt 28,19), umfaßt den Auftrag, die Offenbarung in einer entsprechenden Sprach- und Zeugnisgestalt zu vermitteln, so daß sie vom Menschen unter seinen gegebenen geistigen, psychischen und kulturellen Voraussetzungen im Glauben auch aufgenommen werden kann. Theologie als die Bemühung um eine theoretische Aneignung und Umsetzung der Offenbarung gehört deshalb wesentlich zum universalen Lehramt der Kirche hinzu.“⁴⁶

⁴⁴ Die Systematisierung und Evaluierung lebensweltlicher Theorie und Praxis kennzeichnet keineswegs nur die Theologie. So vertritt etwa P. Hoyningen-Huene die pointierte These: „Die ganze Wissenschaft ist nur die Systematisierung des alltäglichen Denkens.“ PAUL HOYNINGEN-HUENE: „Systematizität als das, was Wissenschaft ausmacht“, in: *Information Philosophie* 37/2 (2009), 22–27.

⁴⁵ Die aktuelle Diskussion um die Bedeutung der Methoden analytischer Philosophie für die Theologie macht dies exemplarisch deutlich, vgl. z. B. CHRISTOPH J. AMOR: „Analytic Theology – Über Größe und Grenze eines (neuen) Paradigmas“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 133 (2011), 442–464.

⁴⁶ So GERHARD L. MÜLLER: *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1995, 13f. Als kirchliche Theologie reflektiert christliche Theologie den Glauben nicht nur, sondern bildet ein Moment seines Vollzugs und zielt auf dessen Vertiefung. So etwas wie wissenschaftsexterne Ziele gibt es übrigens nicht nur in der Theologie, sondern auch in vielen anderen Wissenschaftsdisziplinen. So sehen wir es als mehr oder minder selbstverständlich an, dass (angewandte) Naturwissenschaften im Hinblick auf technische oder medizinische Herausforderungen betrieben werden, dass die universitäre Reflexion ethischer Probleme einen Beitrag zu persönlichen oder gesell-

Im Anschluss an die eben vorgenommene annäherungsweise Bestimmung von Gegenstand, Methoden und Zielen christlicher Theologie können wir nun dazu übergehen, den paradigmatischen Charakter christlicher Theologie eingehender zu erläutern.⁴⁷

4.2. Christliche Theologie als paradigmatische Fachdisziplin

Konsultiert man einschlägige Handbücher der Theologie, so dürfte es nicht schwerfallen, sich zu vergewissern: Christliche Theologie basiert auf einem fachspezifischen Paradigma, das innerhalb der christlichen Forschergemeinschaft weithin geteilt wird und die Funktion hat, theologische Forschung zu definieren und zu organisieren. Dabei umfasst es eine spezifische Fachterminologie ebenso wie semantische, epistemologische und methodologische Normen, leitende Metaphern und Modelle, Hintergrundannahmen, Basissätze und fundamentale Theorien, etablierte Lehrbücher, Lehrautoritäten und ähnliches mehr. (Das schließt übrigens nicht aus, dass die Frage, was genauerhin zu dieser Gesamtkonstellation gehört und was nicht, in der Theologie ebenso wie in anderen Wissenschaften immer wieder Gegenstand wissenschaftstheoretischer Diskussion sein kann.)

Auch im Blick auf eine sachgemäße Abgrenzung christlicher Theologie von fachnahen Disziplinen (wie Religionsphilosophie und Religionswissenschaften) ist deren paradigmatischer Charakter zu berücksichtigen. Kein adäquates Abgrenzungskriterium dürfte hingegen die immer wieder geltend gemachte Zuordnung einer Innen-/Teilnehmerperspektive zur Theologie und einer Außen-/Beobachterperspektive zur Religionsphilosophie bzw. religionsbezogenen Wissenschaften sein. Dagegen spricht, dass verhältnismäßig unklar bleibt, was mit einer solchen Zuordnung genauerhin behauptet wird.⁴⁸ Darüber hinaus ist es

schaftlichen Entscheidungsprozessen zu leisten versucht, oder dass in den Geschichtswissenschaften die Frage mitbehandelt wird, wie wir aus der Geschichte lernen können.

⁴⁷ Für den Versuch, die Kuhnsche Wissenschaftstheorie für Fragen der ökumenischen Theologie fruchtbar zu machen: KÜNG; TRACY (Hg.): *Theologie - wohin?*; DIES. (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich u. a. 1986. Für den Versuch, die Lakatosche Theorie wissenschaftlicher Forschungsprogramme für die Theologie fruchtbar zu machen, vgl. NANCEY MURPHY: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca/New York 1990, 22–31; GREG PETERSON: „The Scientific Status of Theology: Imre Lakatos, Method and Demarcation“, in: *Perspectives on Science and Christian Faith* 50/1 (1998), 22–31.

⁴⁸ Die Annahme, Theologen würden ihren Forschungsgegenstand aus eigener Anschauung kennen, mag zwar zutreffen. Sie kann die Fächerdifferenz aber nicht begründen, weil offenbar nicht jeder christlich sozialisierte oder christgläubige Religionswissenschaftler, der sich mit dem Christentum auseinandersetzt, Theologie betreibt. Ebenso wenig vermag

durchaus nicht so, dass sich Religionswissenschaften und schon gar nicht die Religionsphilosophie auf eine nicht-wertende Beschreibung religiöser Erlebnisse, Theorien oder Praktiken beschränken könnten oder müssten. Demgegenüber erscheint es sachgerechter, das Proprium christlicher Theologie über ihr fachspezifisches Paradigma zu erläutern. Das berechtigte Anliegen der Bezugnahme auf die Differenz zwischen Innen- und Außenperspektive lässt sich vor diesem Hintergrund auf die Frage zurückführen, ob sich religionsbezogene Forschung innerhalb des wissenschaftlichen Paradigmas christlicher Theologie bewegt oder nicht.⁴⁹

Worin bestehen nun aber Funktion und Struktur des wissenschaftlichen Paradigmas christlicher Theologie? Wenn wir nach seiner Funktion fragen, dann ist zunächst daran zu erinnern, dass wissenschaftliche Paradigmen im normalen Wissenschaftsbetrieb nicht so sehr Gegenstand als vielmehr Grundlage fachspezifischer Forschung sind. Die theologische Wissenschaft bildet diesbezüglich keine Ausnahme. Ihre vorrangige Aufgabe besteht darin, die theoretischen Implikationen und praktischen Konsequenzen der christlichen Weltanschauung zu erforschen. Dabei basiert christliche Theologie auf materialen und methodischen Voraussetzungen, mit denen sie als spezifisches Forschungsprogramm entweder steht oder aber fällt. Die christliche Theologie lässt sich so gesehen etwa mit der Evolutionsbiologie vergleichen, der bezüglich der Artenentstehung und -entwicklung vor allem die Erklärungsprinzipien zufälliger Mutation und natürlicher Selektion zugrunde liegen, oder mit einer Disziplin wie dem Staatsrecht, dem als Bedingung seiner Möglichkeit eine Verfassung sowie bestimmte Rechtsprinzipien zugrunde liegen. Vergleichbares ließe sich schließlich für die Physik sagen:

die Annahme, dass christliche Theologen aufgrund ihrer jahrelangen Beschäftigung mit dem Gegenstand eine besondere Expertise erlangt haben, die Fächerdifferenz einsichtig zu machen.

⁴⁹ Wird Philosophie im hermeneutisch-methodologischen Rahmen des christlichen Forschungsprogramms betrieben, werden die Grenzen zur Theologie durchlässig. Es könnte sogar die Auffassung vertreten werden, dass die Unterscheidung zwischen einer so verstandenen christlichen Philosophie und christlicher Theologie letztlich nur in wissenschaftsorganisatorischer bzw. -pragmatischer Perspektive aufrechtzuerhalten ist. Mit *L. Puntel* ließe sich etwa fragen: „Lässt sich ein Theologe hinsichtlich der ‚Dogmen‘ (oder ‚Bekennnisschriften‘ im Falle der evangelischen Theologie) von echt rationalen Gesichtspunkten und Verfahren, genauer: vom spekulativen oder systematischen Wahrheitstypus, leiten, so drängt sich die Frage auf: Gibt es noch einen wissenschaftstheoretisch relevanten und angebbaren Unterschied zwischen ihm und dem soeben beschriebenen Philosophen [dessen Fragen das Ganze, das auch die Geschichte einschließt, thematisiert]? Es ist nicht einzusehen, worin ein solcher Unterschied bestehen könnte.“ So LORENZ B. PUNTEL: „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung“, in: Rohls, Jahn; Wenz, Gunther (Hg.): *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Göttingen 1989, 11–41, hier: 40 (Ergänzung in eckiger Klammer: D. K.).

„Wer an der Universität Physik unterrichten möchte, der wird sich zu einem Großteil die Annahmen des gängigen physikalischen Paradigmas aneignen müssen, oder er wird nicht ernst genommen bzw. gar nicht erst eingestellt werden. Dass es also bestimmte Annahmen und Voraussetzungen gibt, die man akzeptieren muss als konstitutiv für ein bestimmtes wissenschaftliches Forschungsprogramm, ist schlicht die Eintrittskarte dafür, Teil dieses Forschungsprogramms zu sein. Es ist hier prinzipiell kein Sonderfall der katholischen Theologie festzustellen.“⁵⁰

(Terminologisch sei an dieser Stelle angemerkt, dass nachfolgend von einem „Forschungsprogramm“ die Rede ist, wenn die synchrone Dimension christlicher Theologie hervorgehoben wird, während der Gebrauch des Terminus „Forschungstradition“ eher deren diachrone Dimension betont.)

Fasst man christliche Theologie als paradigmatische Wissenschaft auf, legen sich zwei methodologische Postulate nahe:

(i) Theologie bewegt sich, wo sie nicht den Charakter der kritischen Prüfung ihrer eigenen Voraussetzungen annimmt, im Rahmen einer positiven Hermeneutik. Wer sich am Forschungsprogramm christlicher Theologie beteiligt, akzeptiert dessen fachspezifische Voraussetzungen, wie etwa, dass der Gegenstandsbereich christlicher Theologie besteht und es möglich ist, vermittelte gegenstandsgemäßer Vorgangsweisen zu wahren und gehaltvollen Aussagen über ihn zu gelangen.⁵¹ (Auf den Einwand, christliche Theologie könne wesentliche Elemente ihres Gegenstandsbereichs nicht ausweisen, wird noch zurückzukommen sein. Es sollte aber bereits an dieser Stelle deutlich werden, dass dieser Einwand entweder ihren Charakter als Forschungsprogramm verkennt oder aber ungeprüft voraussetzt, dass sie sich als solches nicht bewährt hat.)

(ii) Das erste methodologische Postulat könnte freilich den Verdacht erwecken, einer interessegeleiteten und ideologisch verengten Forschung Vorschub zu leisten. Der positiven Hermeneutik muss von daher als Korrektiv und Gegengewicht eine negative Hermeneutik entgegengesetzt werden. Sie enthält eine Verpflichtung zu strenger Selbstprüfung, die wiederum einer unbemerkten oder unterschwelligem Ideologisierung entgegenwirkt.

⁵⁰ BENEDIKT P. GÖCKE: „Theologie als Wissenschaft?! Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorie und Naturalismus“, in: *ThGl* 107 (2017), 113–136, hier: 129.

⁵¹ Wenn eine Person *akzeptiert*, dass *p*, dann lässt sie sich im Denken (und Handeln) davon leiten, dass *p*. Das schließt in der Regel ein, dass die Person auch *überzeugt ist*, dass *p*. Allerdings muss dies nicht der Fall sein. Es ist beispielsweise nämlich denkbar, dass sie sich in Bezug auf *p* oder nicht-*p* des Urteils enthält und dennoch akzeptiert, dass *p*. Im Anschluss daran lässt sich eine *hypothetische* und eine *positionelle* Form christlichen Theologietreibens unterscheiden. Im ersten Fall ist erfordert, dass der Theologietreibende die materialen und methodischen Voraussetzungen akzeptiert, während er sie im zweiten Fall positiv affirmiert.

„Nicht der Verzicht auf [...] Grundannahmen und Voraussetzungen ist sinnvollerweise zu fordern und deswegen ein Kriterium der Wissenschaftlichkeit, wohl aber die Bereitschaft, alle diese Größen im Prozeß wissenschaftlichen Arbeitens der Überprüfung auszusetzen. Es ist kein Verlust, sondern ein Zugewinn an Wissenschaftlichkeit, wenn solche Voraussetzungen, die ja stets vorhanden sind, in den Wissenschaftsprozess einbezogen werden, indem sie bewußt gemacht und kritisch auf ihre Angemessenheit und Tragfähigkeit hin befragt werden.“⁵²

Christliche Theologie muss die Verpflichtung übernehmen, ihre Voraussetzungen und Ergebnisse wissenschaftlicher Prüfung auszusetzen, was wiederum voraussetzt, theologische Aussagen als prinzipiell fallibel anzusetzen.⁵³

Angesichts dieser Überlegungen lässt sich argumentieren: Der eingangs referierte Einwand, christliche Theologie könne keine ergebnisoffene Forschung betreiben und deshalb keine wissenschaftliche Disziplin sein, verkennt ihren paradigmatischen Status. Christliche Theologie beruht (ebenso wie andere wissenschaftliche Forschungsprogramme) auf theoretisch-materialen und hermeneutisch-methodologischen Voraussetzungen, die sie weder frei wählen noch beliebig abändern kann. Das schließt freilich nicht aus, dass sie innerhalb dieser Voraussetzungen ergebnisoffen und revisionssensibel betrieben werden soll. Ebenso wenig schließt es aus, die Voraussetzungen christlicher Theologie konsequent kritischer Prüfung auszusetzen. Es ist von daher durchaus denkbar, dass Theologen zum Ergebnis gelangen, das christliche Forschungsprogramm sei gescheitert. Eine kompetente Beurteilung und Entscheidung dieser Frage benötigt aber Zeit und obliegt letztlich nicht einzelnen Forschern, sondern der Gesamtheit der Experten der Scientific Community.⁵⁴

Im Folgenden wird der paradigmatische Charakter christlicher Theologie weiter entfaltet. Es wird gefragt: Welche materialen und methodischen Voraussetzungen gehören genauerhin zum wissenschaftlichen Paradigma christlicher Theologie? Welche Theorieelemente konstituieren, um die Lakatosche Terminologie zu gebrauchen, den Theoriekern des christlichen Forschungsprogramms (4.3)? Welche Rolle spielen Hilfhypothesen bei der theologischen Theoriebildung (4.4) und wie beziehen sie sich auf das Datenmaterial (4.5)?

⁵² WILFRIED HÄRLE: *Dogmatik*, New York 2012, 7.

⁵³ Vgl. ebd., 19.

⁵⁴ In Bezug auf wissenschaftliche Forschungsprogramme gibt es, wie Lakatos betont, keine Sofortrationalität. Vgl. IMRE LAKATOS: *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme*, hg. von J. Worrall u.a., Braunschweig 1982, 119.

4.3. Der Theoriekern christlicher Theologie

Das Zentrum christlicher Theologie, welches die vielen Einzelaussagen organisiert, bildet Gottes Selbstoffenbarung und -mitteilung in der Person und Gestalt Jesu Christi. Die fachwissenschaftliche Bezugnahme auf dieses Geschehen würde jedoch keinen Sinn ergeben, wenn es kognitiv nicht zugänglich oder propositionale nicht ausdrückbar wäre. Der Theoriekern christlicher Theologie wird insofern auch die semantisch-epistemische Maxime beinhalten müssen, dass sich über Gott und sein Verhältnis zur Welt allgemeinverständliche, wahrheitsfähige und rational diskutierbare Aussagen machen lassen. Darüber hinaus umfasst der Theoriekern der christlichen Weltanschauung nach herkömmlichem Verständnis zumindest folgende fundamentale Theoreme:

1. *Das Theismus-Theorem*: Gott ist eine vom Universum existenziell unabhängige, ewige oder immerwährende, immaterielle Wirklichkeit, die maximal mächtig, erkennend und (ontologisch sowie moralisch) vollkommen ist.
2. *Das Kurations-Theorem*: Gott ist der Schöpfer des Universums; damit ist er die Primärursache oder der Letztgrund dafür, dass kontingente Entitäten existieren und dass sie so und nicht anders beschaffen sind.
3. *Das Conditio-Humana-Theorem*: Die menschliche Existenz ist von unüberwindlicher Leid-, Schuld- und Todesverfallenheit gekennzeichnet und insofern als erlösungsbedürftig zu bezeichnen.
4. *Das Finalitäts-Theorem*: Gottes Schöpfungswirken und Geschichtshandeln zielt nicht zuletzt auf das Heil des Menschen: der im Glauben vorweggenommenen und im Eschaton sich vollendenden Gemeinschaft mit Gott.
5. *Das Revelations-Theorem*: Gott offenbart sich (als unüberbietbar vertrauens- und liebenswürdige Wirklichkeit) in der Geschichte, vor allem aber im Lebenszeugnis Jesu und dessen authentischer Weiterbezeugung.
6. *Das Trinitäts-Theorem*: Gott subsistiert in drei Personen oder Hypostasen, die nicht als drei Götter, sondern als ebenso individuell-distinkte wie inseparable „Instanzen“ der einen und einzigen Gottheit aufzufassen sind.
7. *Das Inkarnations-Theorem*: Der göttliche Logos oder die zweite Person der Dreieinigkeit hat als Mittel und zum Zweck göttlicher Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth eine menschliche Natur angenommen.
8. *Das Geist-Kirche-Theorem*: Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus wird von der Gemeinschaft der Glaubenden angenommen und bezeugt;

in diesem Geschehen wird das göttliche Pneuma oder die dritte göttliche Person manifest.

9. *Das Schrift-Theorem*: Gottes Selbstrevelation in Jesus Christus und ihre geisterfüllte kirchliche Rezeption wird von den biblischen Schriften (zumindest in ihrem Kern) authentisch bezeugt.

Die genannten Theoreme werden innerhalb der christlichen Großkirchen und ihnen nahestehenden kirchlichen Gemeinschaften als integral-essentieller Bestandteil des christlichen Bekenntnisses anerkannt. Sie repräsentieren als Resultat eines jahrhundertewährenden Reflexionsprozesses den doktrinellen Kernbestand der christlichen Forschungstradition. Diese ist nach ihren sapientialen Anfängen in der Antike spätestens mit der scholastischen Theologie des Hochmittelalters mehr und mehr in den Stand einer wissenschaftlichen Forschungstradition aufgerückt. Die in den Theoriekern-Theoremen zum Ausdruck kommende weltanschauliche Orientierung christlicher Theologie steht ihrem Wissenschaftscharakter mithin nicht entgegen, sondern begründet diesen überhaupt erst.⁵⁵

Im Anschluss an die obige Auflistung stellt sich die Frage, wie die Elemente des Theoriekerns untereinander zusammenhängen. Diesbezüglich ist zunächst zu berücksichtigen, dass die Rekonstruktion der internen Struktur des Theoriekerns nicht oder nur bedingt theologische Verbindlichkeit beanspruchen kann. Sofern sie ein legitimer Gegenstand theologischer Diskussion ist, wäre sie eher auf der im nächsten Abschnitt behandelten Ebene der Hypothesen bzw. Explikationsversuche zu verorten (vgl. 4.4).

Dies berücksichtigend möchte ich (in illustrativ-heuristischer Absicht) vorschlagen, die interne Struktur des Theoriekerns umrisshaft folgendermaßen zu

⁵⁵ Es hat in der Geschichte christlicher Theologie freilich immer wieder Vorstöße gegeben, eine radikale Revision oder Neuinterpretation (von Elementen) des Theoriekerns vorzunehmen. Man denke etwa nur an christliche Bewegungen wie die der Arianer, Unitarier u.ä.m. Aus der Sicht der Großkirchen können diese Vorstöße nicht beanspruchen, sich innerhalb der von ihnen betriebenen Forschungstradition christlicher Theologie zu bewegen. Allerdings ist zu bedenken, dass nicht zweifelsfrei feststeht, was zum unveräußerlichen Theoriekern christlicher Theologie gehört und was nicht. Von daher könnte man im Anschluss an Laudan, der Theoriekerne für weniger starr hält als Lakatos, darüber diskutieren, ob die radikale Revision eines Theorems wie etwa der Lehre von der Gottessohnschaft Jesu oder der Trinitätslehre lediglich einen Paradigmenwechsel *innerhalb* der christlichen Theologie bedeuten würde, oder ob in diesem Fall das Forschungsprogramm christlicher Theologie, wie es von den Großkirchen betrieben wird, als aufgegeben zu betrachten wäre. (Fragen wie diese, die auf den ersten Blick von rein akademischem Interesse sind, können weitreichende disziplinäre Auswirkungen haben, wenn man etwa an den Entzug der Lehrbefugnis Hans Küngs denkt. Vgl. Die Deutschen Bischöfe: Zum Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis von Professor Dr. Hans Küng. *Gemeinsames Kanzelwort der deutschen Bischöfe*, Bonn 1980.)

systematisieren: Das Zentrum des Theoriekerns, d. h. Gottes Selbstoffenbarung (Theorem 5), impliziert die zuversichtliche Hoffnung, dass Gott den leid-, schuld- und todesverfallenen Menschen (Theorem 3) auch vollenden kann und will (Theorem 4). Das ist plausibler Weise aber nur einer maximal mächtigen und erkennenden Wirklichkeit zuzutrauen (Theorem 1), welche die kontingente existierende Welt nicht nur geschaffen hat (*qua creatio ex nihilo*), sondern vollenden kann und will (*qua creatio nova*) (Theorem 2).

Der Funktionszusammenhang der Theoreme (6) bis (8) lässt sich folgendermaßen skizzieren: Die altkirchliche Theologie erarbeitete im Ringen um das rechte Verständnis des biblischen Offenbarungszeugnisses eine trinitätstheologische Grammatik christlicher Gottesrede. Für sie ist der anti-modalistische Grundsatz leitend, dass der Gott Jesu sich uns in der Offenbarung nicht anders zeigt, als er an sich ist. Auf diesem Grundsatz aufbauend lässt sich argumentieren: Sofern Jesu Lebenszeugnis als Realsymbol von Gottes unbedingter Zuwendung im Logos und die Glaubensgemeinschaft als das Realsymbol ihres wirksamen Ankommens und gegenwärtig Bleibens im Pneuma aufzufassen ist, manifestiert sich Gott in diesem Offenbarungsgeschehen als eine (an sich) trinitarisch strukturierte Wirklichkeit, wobei sowohl Logos (Gott-Sohn) als auch Pneuma (Gott-Geist) gegenüber ihren geschichtlichen Vermittlungsinstanzen (Jesus, Kirche) unterscheidend in Beziehung zu setzen sind.

Die eben angestellten Andeutungen zur internen Struktur des Theoriekerns christlicher Theologie machen deutlich: Die Elemente des Theoriekerns stehen nicht in einem bloß additiven Verhältnis zueinander, sondern erläutern und ergänzen sich gegenseitig.

4.4. Die Rolle theologischer Hilfhypothesen

Bislang wurde argumentiert, dass der Theoriekern christlicher Theologie zur paradigmatischen Grundlage des theologischen Forschungsprogramms gehört. Bereits angeklungen ist darüber hinaus, dass der Theoriekern insofern ein Gegenstand theologischer Forschung sein wird, als er einer adäquaten Systematisierung und Explizierung bedarf, damit er eine entsprechende explanatorische Funktion ausüben kann.⁵⁶

An diesem Punkt kommen jene Theoriebausteine ins Spiel, die Lakatos als Hilfhypothesen bezeichnet. Sie gehören zwar nicht zum Theoriekern als solchem, deuten und entfalten ihn aber, indem sie diesen in Beziehung zu theologisch relevanten Daten setzen. Dadurch kann er sich an Erfahrungsgege-

⁵⁶ Vgl. dazu in allgemein-wissenschaftstheoretischer Perspektive KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 38; 45.

benheiten ebenso bewähren wie gegenüber rivalisierenden Forschungsprogrammen, die ihrerseits auf die Erfahrung Bezug nehmen. Die bereits erwähnten Rationalitätskriterien wie Widerspruchsfreiheit, Zusammenhang, Vollständigkeit, Erfahrungsbezug, Erklärungskraft und Einfachheit spielen dabei eine zentrale Rolle.

Theoriezentrum + Explikation → kernummantelnde Hypothesen ↔ Daten		
revisionsimmuner Theorieteil	revisionsoffener Theorieteil	theoriebeladen
christliches Paradigma	konkurrierende Explikationsversuche	
Explanans		Explanandum

Zur Tabelle: Das Theoriezentrum und dessen explikative Theoreme (s. o. 4.3) konstituieren den Theoriekern der christlichen Forschungstradition, der nicht nur eine sukzessive Theorienentwicklung ermöglicht, sondern auch einen Pluralismus konkurrierender Forschungsprogramme, die sich innerhalb desselben Makroparadigmas bewegen und den Theoriekern christlicher Theologie miteinander teilen.

Die bisherigen Überlegungen seien anhand von drei Beispielen veranschaulicht. Insbesondere die hermeneutisch-explanatorische Rolle theologischer Hypothesen und Theorien, die den Theoriekern ummanteln und entfalten, soll auf diese Weise verdeutlicht werden.

(a) Zum Trinitäts-Theorem: In der zeitgenössischen Trinitätstheologie stehen sich Anhänger und Gegner sozialer Trinitätsmodelle gegenüber.⁵⁷ Erstere betrachten die göttlichen Personen als distinkte Bewusstseins- oder Aktzentren, die gemeinsam eine göttliche *Communio* bilden, während zweitens sie als intrapersonale Instanzen eines einzigen göttlichen Bewusstseins auffassen. Soziale Trinitätsmodelle weisen einige hermeneutische Vorzüge auf. Zum einen bringen sie den offenbarungstheologischen Grundsatz eines ikonisch-symbolischen Verhältnisses von innergöttlicher und heilsgeschichtlicher Trinität eingängiger zur Geltung. Wenn etwa der inkarnierte Sohn zu seinem himmlischen Vater betet, dann scheint es sich dabei um einen Dialog zweier distinkter Bewusstseinszentren zu handeln. Zum anderen lässt sich der dreieine Gott nur innerhalb des sozialen Modells als Ur- und Zielbild geschöpflicher Gemeinschaft verständlich machen.

⁵⁷ Vgl. THOMAS SCHÄRTL: „Trinitätslehre“, in: Marschler, Thomas; Schärtl, Thomas (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 62–130.

Allerdings weisen soziale Trinitätsmodelle auch Grenzen auf. Zunächst lässt sich diskutieren, ob und inwieweit es legitim ist, ein neuzeitliches Personverständnis in das altkirchliche Dogma einzutragen. Sodann besitzt die Rede von Gott als idealer Sozietät autonomer Bewusstseins- und/oder Aktzentren einen anthropomorphen Beigeschmack, der Feuerbachs Projektionsverdacht wachruft. Schließlich wird eingewendet, dass sich Gottes Einheit und Einzigkeit im Rahmen eines sozialen Trinitätsdenkens weniger gut einsichtig machen lässt. Daraus ergeben sich nicht nur Schwierigkeiten für den interreligiösen Dialog. Es ergeben sich auch explanatorische Nachteile, wenn Gott als basales Grundprinzip fungieren soll, von dem her und auf das hin sich alle Weltwirklichkeit verstehen lässt.⁵⁸

(b) Zum Finalitäts-Theorem: Im Rahmen dieses Theorems sind nicht zuletzt Fragen des göttlichen Geschichtshandelns zu thematisieren. Verhandelt werden in der aktuellen Diskussion sowohl interventionistische als auch nicht-interventionistische Theoriebildungen. Während letztere (etwas pauschalisierend gesprochen) eine ebenso durchgängige wie vollständige zweitursächliche Vermitteltheit von Gottes Geschichtshandeln annehmen, wird dies von ersteren zurückgewiesen. Der explanatorische Vorteil interventionistischer Theoriebildungen besteht offenbar darin, biblisch/kirchlich bezeugte Wunderberichte (wie etwa das leere Grab, die österlichen Selbstbekundungen des Auferstandenen u.a.m.) durch Gottes partikuläres Geschichtshandeln erklären zu können.⁵⁹ Abgesehen davon wäre zu fragen, ob Gott die Natur- und Menschheitsgeschichte nicht völlig entgleiten könnte, wenn man ein erstursächliches Wirken Gottes in Welt und Geschichte ausschließt.⁶⁰ Allerdings ist unter anderem nicht restlos geklärt, ob es belastbare historische Zeugnisse gibt, die direkte Interventionen Gottes in den Geschichtsverlauf plausibler erscheinen lassen als natürliche Erklärungsalternativen. Zudem lässt sich fragen, ob der Rekurs auf göttliche Interventionen für die Wirklichkeit und Erkennbarkeit von Gottes geschichtlicher Selbstoffenbarung überhaupt erforderlich sind.⁶¹

⁵⁸ Vgl. ebd., 91.100–104.

⁵⁹ Nicht überzeugend erscheint mir die von B. Weissmahr ins Spiel gebrachte Möglichkeit, Wunder wie das leere Grab oder die leibliche Auferstehung Jesu könnten vollständig durch geschöpfliche Zweitursachen vermittelt sein (vgl. BÉLA WEISSMAHR: „Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?“, in: *ZKTh* 100 (1978), 441–469). Für eine Kritik vgl. DOMINIKUS KRASCHL: *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*, Regensburg 2009, 245–255.

⁶⁰ Das könnte dann der Fall sein, wenn ihr Verlauf weder deterministisch festgelegt noch von Gott (über ein *mittleres Wissen* im Sinn des Molinas) vorausgesehen werden kann, so dass Gott aus der Klasse aller möglichen Weltverläufe einen aktualisiert, der seinen Heilsplänen entspricht.

⁶¹ In Bezug auf die Inspirationslehre, die traditionell interventionistisch interpretiert wurde, könnte man etwa argumentieren: „Wird die göttliche Inspiration der Bibel als ein der Gottesoffenbarung in Jesus Christus gegenüber *eigenständiger* Akt der Eingebung des

(c) Zum Inkarnations-Theorem: Das Design christologischer Theoriebildungen hängt davon ab, welche Anthropologie man angesichts all dessen, was wir über den Menschen wissen, präferiert. Je nachdem, ob der Mensch (mono-kategorial) als Organismus, (duo-kategorial) als aus Leib und Seele oder (tri-kategorial) als aus Leib, Seele und Geist komponierte Ganzheit aufgefasst wird, resultiert daraus eine entsprechende zwei-, drei- oder viergliedrige Christologie.⁶²

Darüber hinaus hängen christologische Entwürfe von der jeweiligen Einschätzung der biblischen Zeugnisse ab, die sich zumindest in einem doppelten Sinn als theologisch relevantes Datum begreifen lassen: Einerseits enthalten sie gedeutete Zeugnisse religiöser Erfahrungen, die einer systematisch-theologischen Durchdringung und Einordnung bedürfen. Zum anderen stellt die Genese der biblischen Christologie selbst eine erklärungsbedürftige Gegebenheit dar. In diesem Sinn verleiht etwa Joseph Ratzinger im Vorwort zum ersten Band seiner Jesus-Trilogie seiner Überzeugung Ausdruck, dass der Jesus der Evangelien als Gestalt

„viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher ist als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahrzehnten konfrontiert wurden. [...] Nur wenn Außergewöhnliches geschehen war, wenn die Gestalt und Worte Jesu das Durchschnittliche aller Hoffnungen und Erwartungen überschritten, erklärt sich seine Kreuzigung und erklärt sich seine Wirkung. Schon etwa 20 Jahre nach Jesu Tod finden wir im großen Christus-Hymnus des Philipper-Briefs (2,6–11) eine voll entfaltete Christologie, in der über Jesus gesagt wird, dass er Gott gleich war, aber sich entäußerte, Mensch wurde, sich erniedrigte bis zum Tod am Kreuz, und dass ihm nun die kosmische Huldigung, die Anbetung zukommt, die Gott beim Propheten Jesaja (45,23) als ihm allein gebührend ankündigte. Die kritische Forschung stellt sich mit Recht die Frage: Was ist in diesen 20 Jahren seit der Kreuzigung Jesu geschehen? Wie kam es zu dieser Christologie? Das Wirken anonymen Gemeindeführers, deren Träger man ausfindig zu machen versucht, erklärt in Wirklichkeit nichts. Wieso konnten unbekannte kollektive Größen so schöpferisch sein? So überzeugen und sich durchsetzen? Ist es nicht auch historisch viel logischer, dass das Große am Anfang steht und dass die Gestalt Jesu in der Tat alle verfügbaren Kategorien sprengt und sich nur vom Geheimnis Gottes her verstehen ließ?“⁶³

Schrifteninhalts durch Gottes Geist verstanden, so wird die inspirierte Bibel nicht nur zu einer zweiten, gleichrangigen Offenbarungsgestalt neben Jesus Christus, sondern faktisch zu der für alle Nachgeborenen *einzig relevanten* Gestalt der Offenbarung, denn nur sie ist ihnen ja direkt zugänglich. Der Tendenz nach tritt hier das ‚sola scriptura‘ an die Stelle des ‚solutus christus‘ und nimmt es in sich auf.“ So HÄRLE: *Dogmatik*, 120. Angemessener erscheint es Härle daher, den Sinngehalt der Inspirationslehre so aufzufassen, dass „eine Person so von der Selbstoffenbarung Gottes ergriffen wird, daß ihr Reden und Schreiben von daher entscheidend bestimmt wird“ (Ebd., 123).

⁶² Vgl. ANNA MARMODORO; JONATHAN HILL (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011.

⁶³ JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI: *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 21. Für eine kritische Diskussion dieser

Die betrachteten Beispiele wollen nicht Partei ergreifen, sondern haben heuristisch-illustrativen Charakter. Sie veranschaulichen die Rolle theologischer Hilfs-hypothesen, die den Theoriekern der christlichen Forschungstradition zu theologisch relevanten Daten in Beziehung setzen. Während die betrachteten Hilfs-hypothesen in der zeitgenössischen Theologie ergebnisoffen diskutiert werden, gibt es freilich auch Beispiele für falsifizierte Hilfs-hypothesen. Dazu würde ich etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, die These einer vollumfänglichen Verbalinspiration der biblischen Schriften zählen, die offenkundig mit gesicherten historischen und naturwissenschaftlichen Einsichten konfligiert.

Die Daten, auf die sich theologische Theoriebildungen beziehen, sind zweifelsohne theoriebeladene Gegebenheiten. Theorie und Erfahrung lassen sich nicht trennscharf voneinander abgrenzen. Das diskreditiert die Erfahrungsdaten der Theologie jedoch nicht prinzipiell, da es, wie gesehen, nicht einmal in den Naturwissenschaften so etwas wie rohe oder nackte Erfahrungsgegebenheiten gibt. Die Rolle der Daten ist Thema des folgenden Abschnitts.

4.5. Die Rolle der Daten für die theologische Theoriebildung

In diesem Abschnitt gilt es zu fragen, auf welche Typen von Daten sich theologische Theorien beziehen. Auf diese Frage lässt sich zunächst antworten, dass theologische Theorien als weltanschauliche Paradigmen letztlich nicht einzelne Erfahrungen, sondern die gesamte Erfahrung einordnen und deuten wollen. Sie bewähren sich daran, eine (vergleichsweise) widerspruchsfreie, zusammenhängende, umfassende und unkomplizierte Deutung dessen zu ermöglichen, was die menschliche Selbst- und Welterfahrung kennzeichnet. Das Vermögen einer Theorie, „neue Daten“ erklären oder voraussagen zu können, die bei der Theoriekonstruktion noch nicht berücksichtigt worden waren, spielt dabei eine, wenn auch vielleicht nicht die entscheidende Rolle. In diesem Sinn könnte sich christliche Theologie beispielsweise daran bewähren, (religiöse) Erlebnisse, Theorien und Praktiken, die bei der Theoriebildung noch nicht im Blick waren, besser einordnen zu können als andere weltanschauliche Traditionen. Ähnliches gilt auch für rivalisierende Hilfs-hypothesen innerhalb der christlichen Theologie. In diesem Sinn könnte sich eine bestimmte Soteriologie beispielsweise daran bewähren, die allfällige Entdeckung intelligenten Lebens auf anderen Planeten theologisch (besser) integrieren können. Oder: Eine interventionistische Theorie des Geschichtshandelns Gottes könnte sich daran bewähren, dass sie nicht nur biblische Wunderberichte (wie das leere Grab oder Jesu österlicher

These vgl. z. B. HERRMANN HÄRING (Hg.): „Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Münster 2008.

Selbstbekundungen), sondern auch neue Gegebenheiten wie etwa die erstaunlichen Erkenntnisse über das Turiner Grabtuch oder die Tilma von Guadalupe besser einordnen und erklären kann.⁶⁴

Die Auskunft, dass theologische Theorien sich auf die menschliche Gesamterfahrung beziehen, bleibt allerdings unbefriedigend, solange nicht hinreichend deutlich gemacht wurde, was sie kennzeichnet und wie sich theologische Theoriebildungen auf sie beziehen. Diesbezüglich möchte ich mich auf zwei Hinweise beschränken. Einerseits werden sich gute theologische Theorien dadurch auszeichnen, möglichst viele Belege und Argumente zu akkumulieren und zu integrieren.⁶⁵ Andererseits umfassen diese Belege, auf die sich theologische Hypothesen und Theorien beziehen, zumindest folgende Datentypen:

- Naturgesetzliche und metaphysische Sachverhalte, die sich im Rahmen eines theistisch-christlichen Weltbilds besser erklären lassen als innerhalb alternativer Weltbilder;⁶⁶
- historische Ereignisse und Prozesse, die sich im Rahmen eines theistisch-christlichen Weltbilds besser erklären oder verstehen lassen als innerhalb alternativer Weltbilder;⁶⁷
- religiöse Erfahrungen und Intuitionen, die sich im Rahmen eines theistisch-christlichen Weltbilds besser erklären oder verstehen lassen als innerhalb alternativer Weltbilder;⁶⁸
- Erfahrungen lebenspraktischer Bewährung, die sich im Rahmen alternativer Weltanschauungen nicht in derselben Weise machen lassen.

⁶⁴ Vgl. ANDREAS RESCH: *Die wahren Weltwunder. Das Grabtuch von Turin – Der Schleier von Manoppello – Die Tilma von Guadalupe – Das Schweißstuch von Oviedo*, Innsbruck 2013.

⁶⁵ Vgl. ausführlicher KRASCHL: *Indirekte Gotteserfahrung*, bes. 189–214.

⁶⁶ Vgl. diesbezüglich ist in erster Linie an philosophische Argumente für Gottes Existenz und Effektivität zu denken. Sie können entweder bei sehr allgemeinen Sachverhalten ansetzen (wie existenzieller Kontingenz, kosmischer Feinabstimmung, naturgesetzlicher Ordnung etc.) oder bei spezifischeren Sachverhalten (wie Selbst/Bewusstsein, Willens/Freiheit, moralische oder ästhetische Wertsachverhalte etc.).

⁶⁷ Vgl. diesbezüglich das bereits zitierte Vorwort Ratzingers zur Jesus-Trilogie (vgl. 4.4). Darüber hinaus gibt es eine Fülle von gut bezeugten Begleiterscheinungen der Mystik bzw. wissenschaftlichen Grenzphänomenen (wie Visionen, Auditionen, Stigmatisation, Nahrunglosigkeit, Levitation, Spontanheilung, Kardiognosie, Hierognosie, Unverweslichkeit, telepathische Phänomene etc.), die von der akademischen Theologie weitestgehend ignoriert werden. Vgl. JOSEPH SCHUMACHER: *Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen*, Mainz 2016.

⁶⁸ Dabei spielen vor allem direkte oder indirekte Gotteserfahrungen, wie sie in der Heiligen Schrift, der kirchlichen Überlieferung und der Menschheitsgeschichte bezeugt werden, eine wichtige Rolle. Vgl. z. B. KRASCHL: *Indirekte Gotteserfahrung*, 120–214.

Die Einschätzung der in Frage kommenden Daten geht in der Theologie bekanntlich weit auseinander. Daran werden noch einmal ihre theoretische Unterbestimmtheit sowie der daraus resultierende theologische Interpretationsspielraum deutlich.

An dieser Stelle sei noch einmal auf den eingangs erwähnten Einwand zurückgekommen, christliche Theologie könne keine Wissenschaft sein, da sie Kernelemente ihres Gegenstandsbereichs, wie z. B. Gottes Existenz und Effektivität, nicht ausweisen könne. Angesichts eines paradigmengestützten Wissenschaftsverständnisses lässt sich demgegenüber deutlich machen, dass dieser Einwand auf problematischen rationalitätstheoretischen Prämissen beruht. Weltanschauliche Überzeugungen lassen sich vermutlich niemals zweifelsfrei und allenfalls selten zureichend begründen.⁶⁹ Wenn man ein Begründungsdenken à la René Descartes, das auf selbstevidente oder unbezweifelbare Basissätze rekurriert, die alle nicht-basalen Sätze eines Überzeugungssystems stützen (und also rechtfertigen), als undurchführbar erachtet, wird man es als hinreichend erachten müssen, dass Kernelemente der christlichen Weltanschauung eine kohärente und durchgreifende Deutung unserer Gesamterfahrung ermöglichen. Diese Kernelemente nehmen einen vergleichsweise basalen Status innerhalb des christlichen Überzeugungssystems ein, müssen sich aber an der Erfahrung bewähren (vgl. Abschnitt 2 und 3). Die Frage, ob dies der Fall ist oder nicht, lässt sich pauschal nicht beantworten, sondern wird vielmehr das Ergebnis eines ebenso umsichtigen wie umfassenden Abwägungsprozesses sein. Diesbezüglich sind zumindest drei Stadien denkbar, wobei die christliche Theorie gegenwärtig vermutlich dem zweiten zuzuordnen ist:

- (a) Ein weltanschauliches Forschungsprogramm ist noch zu wenig etabliert, um sich in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit rivalisierenden weltanschaulichen Forschungsprogrammen (religiöser oder nicht-religiöser Art) bewährt haben zu können.
- (b) Mehrere etablierte weltanschauliche Forschungsprogramme koexistieren nebeneinander und konkurrieren miteinander, ohne dass es einen fachlichen Konsens darüber gäbe, welches das vielversprechendste ist.
- (c) Ein weltanschauliches Forschungsprogramm hat sich gegenüber rivalisierenden Forschungsprogrammen bezüglich bestimmter Kriterien (wie Konsistenz, Kohärenz, Integrationskraft, Erfahrungsbezug, Einfachheit etc.) zumindest bis auf Weiteres als vorzugswürdig erwiesen.

⁶⁹ Darüber hinaus gilt freilich auch für andere Wissenschaftsdisziplinen, dass sie ihren Gegenstandsbereich nicht ausweisen können, was vor allem dann gilt, wenn sie sich einem erkenntnistheoretischen Realismus verpflichtet wissen.

5. Kirchliche Theologie als universitäre Wissenschaft

Das Anliegen dieses Beitrags bestand darin, einen Vorschlag zur Wissenschaftstheorie christlicher Theologie zu unterbreiten. Es wurde dafür plädiert, christliche Theologie als eine wissenschaftliche Forschungstradition aufzufassen. Als solche beruht sie auf einem Bündel theoretisch-materialer und hermeneutisch-methodologischer Voraussetzungen, über die die Praxis theologischer Forschung definiert und organisiert ist.

Bislang wurde dabei weitgehend davon abgesehen, dass christliche Theologie für gewöhnlich in kirchlicher Beauftragung und konfessionsspezifischer Perspektive betrieben wird. Das gilt für kirchliche Hochschulen, es gilt in der Regel aber auch für theologische Fakultäten und Institute an staatlichen Universitäten. (Auf die gesellschaftlichen, bildungspolitischen, aber auch staats- und kirchenrechtlichen Fragestellungen, die sich daraus ergeben, ist hier nicht einzugehen. Sie liegen außerhalb des wissenschaftstheoretischen Erkenntnisinteresses dieses Beitrags.⁷⁰)

Sofern die bisherigen Überlegungen sich als belastbar erweisen, lässt sich christlicher Theologie aus wissenschaftstheoretischer Perspektive nicht von vornherein absprechen, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein. Das gilt jedenfalls solange, wie die Standards wissenschaftlicher Forschung und Lehre (im Rahmen der unveräußerlichen Vorgaben der christlichen Forschungstradition) eingehalten werden. Dies lässt sich grundsätzlich auch für bekenntnis- und kirchengebundene Theologien geltend machen: Diese kennzeichnet es, auf einem konfessionsspezifischen Paradigma zu beruhen, welches die Voraussetzungen der christlichen Forschungstradition teilt und zugleich darüberhinausgehende Vorgaben beinhaltet, wobei mehrere Ebenen zu berücksichtigen sind:

⁷⁰ Vgl. weiterführend GERHARD KRIEGER (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg/Basel 2017. Eine Person oder Personengruppe beteiligt sich an der christlichen Forschungstradition, wenn sie deren fachspezifische Voraussetzungen in Forschung und Lehre akzeptiert und einen konstruktiven wissenschaftlichen Beitrag zur Explikation oder Evaluation der christlichen Weltanschauung leistet. Eine eigene Diskussion bedürfte dabei die nicht leicht zu beantwortende Frage, wie hoch das Maß der doxastischen Übereinstimmung einer sich am christlichen Forschungsprogramm beteiligenden Person sein muss, um als christlicher Theologe gelten zu können.

- theoretisch-material: Konfessionelle Theologien divergieren etwa in Bezug auf das Gottes⁷¹, Erlösungs-⁷², Kirchen-⁷³, Sakramenten-⁷⁴ und Eschatologieverständnis.⁷⁵
- hermeneutisch-methodisch: Die divergierenden Konfessionsstandpunkte betreffen in diesem Fall nicht die dogmatischen Gehalte als solche, sondern ihren theologischen Rang und/oder ihre hermeneutische Rolle in der Theologie.⁷⁶
- funktional-teleologisch: Konfessionelle Theologien verfolgen (im Vergleich zu allgemeiner christentums- oder religionsbezogener Forschung) auch ausgesprochen praxisbezogene Forschungsziele.⁷⁷

Im Blick auf sachlich und nicht nur sprachlich bestehende Differenzen zwischen den Konfessionen wäre zu diskutieren, ob es sich tatsächlich um konfessionskonstituierende oder nur um konfessionstypische Differenzen handelt. Die Frage, was zum unveräußerlichen Theoriekern konfessioneller Forschungstraditionen gehört, bedürfte einer eigenen Diskussion, die hier nicht mehr geführt werden kann. Der Theoriekern konfessioneller Theologien dürfte zudem weniger starr sein als jener der christlichen Theologie. Das wird unter anderem daran deutlich, dass auf dieser Ebene Lehrentwicklungen eher möglich sind als auf der Ebene des Theoriekerns christlicher Theologie. Er könnte als Makroparadigma bezeichnet werden. Demgegenüber stellen die Theoriekerne konfessioneller Theologien Mesoparadigmen dar, während einzelne konfessionstheologische Schulen wiederum sich als theologische Mikroparadigmen auffassen lassen.

Es ist grundsätzlich denkbar, dass ein konfessioneller Theologe in Konflikt mit seiner Glaubensgemeinschaft gerät, obwohl er den Theoriekern christlicher Theologie bejaht und „nur“ konfessionsspezifische Theorie-Konstituenten

⁷¹ Vgl. z. B. die Differenzen im *Filioque*-Verständnis in West- und Ostkirche(n).

⁷² Vgl. z. B. das lutherische und katholische *Rechtfertigungsverständnis* sowie die damit zusammenhängende Verhältnisbestimmung von *menschlicher Freiheit* und *göttlicher Gnade*.

⁷³ Vgl. z. B. die Frage nach der Funktion der *Kirche* und des *Amtes* in katholischen und reformierten Kirchen.

⁷⁴ Vgl. z. B. die Frage nach Verständnis und Zahl der *Sakramente*.

⁷⁵ Vgl. z. B. die Frage nach der Rolle der *Seligen und Heiligen*.

⁷⁶ Vgl. z. B. die Rolle von *Heiliger Schrift* und *Rechtfertigungslehre* in der lutherischen Theologie sowie die Rolle von *authentischer Tradition* und *kirchlichem Lehramt* in der katholischen Theologie.

⁷⁷ Das macht der theologische Fächerkanon deutlich, wenn man an Disziplinen wie Pastoraltheologie, Religionspädagogik oder Kirchenrecht denkt. Es kommt aber auch darin zum Ausdruck, dass die Lehrer der Theologie als kirchlich bestellte Glaubenszeugen und ihre Lehrtätigkeit als Ausdruck des Glaubensvollzugs und der Glaubensverkündigung verstanden wird.

ablehnt. Ein konfessioneller Theologe steht in einem kirchlichen Sendungs- und Bildungsauftrag. Die kirchliche Gemeinschaft darf deshalb von ihm erwarten und verlangen, dass er sich in Forschung und Lehre dem konfessionsspezifischen Forschungsprogramm verpflichtet weiß und nicht etwa alternativen weltanschaulichen Forschungsprogrammen zuarbeitet.⁷⁸ Eine solche Selbstverpflichtung ergibt sich zunächst aus dem Forschungsauftrag konfessionsspezifischer Theologie, aber sie ergibt sich auch aus dem kirchlichen Lehrauftrag, den ein konfessioneller Theologe übernommen hat. Mit einer wissenschaftsfeindlichen Einschränkung der Forschungs- und Lehrfreiheit hat dies zunächst einmal nichts zu tun. Dabei wird zu berücksichtigen sein, dass es im Einzelfall nicht immer einfach zu beurteilen ist, ob jemand das Forschungsprogramm, für das er angetreten ist, aufgegeben hat. Abgesehen davon kann es durchaus legitim sein, sich mit alternativen Forschungsprogrammen auseinanderzusetzen. Die Frage ist eher, auf welche Weise, in welchem Ausmaß und in welcher Absicht das geschieht. (Aus dem kirchlichen Sendungs- und Bildungsauftrag können sich weitergehende Beschränkungen der Lehrfreiheit ergeben, die etwa kirchenpolitischen Erwägungen geschuldet sind. Dabei kann es, wie im Fall wissenschaftlicher Auftragsforschung, zu Interessenskonflikten kommen.)

Im Licht der angestellten Überlegungen wird man vermuten dürfen: Wenn akademische Theologie einen nachhaltigen Beitrag zur Erforschung der christlichen Weltanschauung aus konfessionsspezifischer Perspektive leisten soll, lässt sich das am ehesten im Rahmen eines bekenntnis- und kirchengebundenen Forschungsprogramms gewährleisten. Dabei spielt auch die konfessionelle Identifikation und praxiserprobte Qualifikation, die Theologen kirchlicherseits abverlangt wird, eine Rolle.

Wissenschaftstheoretisch gesehen scheint nichts dagegen zu sprechen, christliche Theologie als bekenntnis- und kirchengebundene Forschungstradition zu betreiben, solange alle einschlägigen wissenschaftlichen Standards im Rahmen der unveräußerlichen Vorgaben einer Forschungstradition akzeptiert und praktiziert werden. Aus der Sicht des Autors berechtigen die angestellten Überlegungen alles in allem zur Vermutung, dass die eingangs referierten Einwände gegenüber der Wissenschaftlichkeit christlicher Theologie (Unausweisbarkeit des Gegenstandsbereichs, fehlende Nachprüfbarkeit und Revisionsoffenheit, mangelnder Theorienpluralismus, Bekenntnis- und Kirchengebundenheit) deren

⁷⁸ Damian Putz verdanke ich übrigens den wichtigen Hinweis, dass auch naturwissenschaftliche Forschergemeinschaften ihren Mitgliedern eine Art Bekenntnis abverlangen: „Jene, die ihre Arbeit nicht anpassen wollen oder können, müssen allein weitermachen oder sich einer anderen Gruppe anschließen.“ KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 33.

paradigmatischen Charakter verkennen und zumindest als pauschal vorgetragene Grundsatzkritik ins Leere laufen.

Verwendete Literatur

- ALBERT, Hans: *Traktat über kritische Vernunft* (1609), Tübingen ⁵1991.
- AMOR, Christoph J.: „Analytic Theology – Über Größe und Grenze eines (neuen) Paradigmas“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 133 (2011), 442–464.
- BOCHENSKI, Joseph M.: *The Logic of Religion*, New York 1965.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: *Zum Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis von Professor Dr. Hans Küng. Gemeinsames Kanzelwort der deutschen Bischöfe. Erklärung der deutschen Bischöfe*, Bonn 1980.
- FISCHER, Erwin: *Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik*, Frankfurt ²1971.
- FRANZ, Albert (Hg.): *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1999.
- GETHMANN, Carl F.: „Forschungsprogramm“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, Stuttgart 1995, 664.
- GÖCKE, Benedikt P.: „A Scientific Theology? A Programmatic Account of the Problems and Prospects for Confessional and Scientific Theology“, in: *Theologica* 1/1 (2017), 53–77, online unter: <https://revistatheologica.com/index.php/rtl/article/download/5/28>.
- GÖCKE, Benedikt P.: „Theologie als Wissenschaft?! Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorie und Naturalismus“, in: *ThGl* 107 (2017), 113–136.
- GRABNER-HAIDER, Anton (Hg.): *Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft*, Paderborn/Wien u.a. 2012.
- HÄRING, Hermann (Hg.): *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, Münster 2008.
- HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik*, New York ⁴2012.
- HOYNINGEN-HUENE, Paul: „Systematizität als das, was Wissenschaft ausmacht“, in: *Information Philosophie* 37/2 (2009), 22–27.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (Werke, Akademie-Textausgabe IV), Berlin 1968 (1781).
- KORNMESSER, Stephan; SCHURZ, Gerhard (Hg.): *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Wiesbaden 2014.
- KORNMESSER, Stephan; SCHURZ, Gerhard: „Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften. Einleitung und Übersicht“, in: S. Kornmesser; G. Schurz (Hg.): *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Wiesbaden 2014, 11–46.

- KRASCHL, Dominikus: *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*, Regensburg 2009.
- KRASCHL, Dominikus: *Analytische Philosophie im Dienst der Fundamentaltheologie. Bausteine und Anstöße für eine zukunftsfähige Glaubensrechenschaft*. teilw. veröff. Habilitationsschrift, Würzburg 2015.
- KRASCHL, Dominikus: *Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 2017.
- KRIEGER, Gerhard (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg/Basel 2017.
- KUHN, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967 (1962).
- KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago ²1970 (1962).
- KÜNG, Hans; TRACY, David (Hg.): *Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Gütersloh 1984.
- KÜNG, Hans; TRACY, David (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich/u. a. 1986.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990.
- KUTSCHERA, Franz v.: „Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion“, in: Peter Ehlen (Hg.): *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Fragen einer neuen Weltkultur*. München 1994, 13–33.
- KUTSCHERA, Franz v.: „Moralischer Realismus“, in: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie N.F.* 1 (1994), 241–258.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Was vom Christentum bleibt*, Paderborn 2008.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010.
- LAKATOS, Imre: *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme*, hg. von J. Worrall u.a., Braunschweig 1982.
- LAKATOS, Imre: *Beweise und Widerlegungen*, Braunschweig/Wiesbaden 1983.
- LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan: *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig/Wiesbaden 1982.
- LAUDAN, Larry: *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley/Los Angeles 1977.
- LEVEN, Benjamin (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg/Basel/Wien 2016.
- LÖFFLER, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006.
- LÖFFLER, Winfried: „Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?“, in: Ermenegildo Bidese; Alexander Fidora; Paul Renner (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt 2008, 55–70.
- MARMODORO, Anna; HILL, Jonathan (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011.
- MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef; SIEBENROCK, Roman (Hg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010.

- MUCK, Otto: „Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen“, in: ders., *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck/Wien 1999, 106–151.
- MÜLLER, Gerhard L.: *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1995.
- MURPHY, Nancey: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca/New York 1990.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973.
- PETERSON, Greg: „The Scientific Status of Theology: Imre Lakatos, Method and Demarcation“, in: *Perspectives on Science and Christian Faith* 50/1 (1998), 22–31.
- PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976.
- PLANCK, Max: *Wissenschaftliche Selbstbiographie. Mit einem Bildnis und der von Max von Laue gehaltenen Traueransprache*, Leipzig 1948.
- POPPER, Karl R.: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930–1933, hg. von Troels E. Hansen, Tübingen ³2010.
- PRÖPPER, Thomas: *Theologische Anthropologie*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 2011.
- PUNTEL, Lorenz B.: „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung“, in: Jahn Rohls; Gunther Wenz (Hg.): *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre* (FS Wolfhart Pannenberg), Göttingen 1989, 11–41.
- RATZINGER, JOSEPH / BENEDIKT XVI.: *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Basel/Wien 2007.
- RESCH, Andreas: *Die wahren Weltwunder. Das Grabtuch von Turin – Der Schleier von Manoppello – Die Tilma von Guadalupe – Das Schweiß Tuch von Oviedo*, Innsbruck 2013.
- ROTERMANN, Stefanie: *Wozu (noch) Theologie an Universitäten?*, Münster 2001.
- SCHAEFFLER, Richard: *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1980.
- SCHÄRTL, Thomas: „Trinitätslehre“, in: Thomas Marschler; Thomas Schärtl (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 62–130.
- SCHMIDINGER, Heinrich: *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck 2000.
- SCHUMACHER, Joseph: *Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen*, Mainz 2016.
- SCHURZ, Gerhard: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Darmstadt ²2008.
- TOULMIN, Stephen E.: *The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton 1972.
- WALDENFELS, Hans: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn ²1988.
- WEISSMAHR, Béla: „Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?“, in: *ZKTh* 100 (1978), 441–469.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Breisgau 2010.

Dominikus Kraschl

WISSENSCHAFTSRAT: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin 2010.

Christina Schneider

„Gott“ als theoretischer Term?

W. Pannenberg charakterisiert, in Anlehnung an K. Barth, Theologie als Wissenschaft von Gott – dies ist die Überschrift seines 5. systematischen Kapitels in seinem Buch *Theologie als Wissenschaft*. So schreibt er, dieses Kapitel einleitend und sich auf seine bisherigen Einlassungen beziehend¹:

„Die Untersuchung der verschiedenen Formen, in denen das Selbstverständnis der Theologie sich im Laufe ihrer Geschichte ausgeprägt hat, führte zu dem Ergebnis, daß Theologie, so, wie sie sich in der Geschichte christlicher Theologie darstellt, nur als Wissenschaft von Gott angemessen begriffen werden kann.“

Ob Theologie in diesem näheren Verständnis „Wissenschaft“ sein kann, ist problematisch. So befassen sich die ersten vier Kapitel des o.g. Buches in historischer wie auch in kritischer Hinsicht mit dieser Frage. Im Fokus stehen hierbei die Wissenschaftlichkeitskriterien, welche sich für „Theologie als Wissenschaft“ als widerständig erweisen. Wie steht es um die „Wissenschaftlichkeit“ von Theologie, welche (implizite) Wissenschaftsauffassung macht die Frage nach der „Wissenschaftlichkeit“ der Theologie als Wissenschaft von Gott so sperrig, gibt es eine alternative Wissenschaftsauffassung? Löst diese das Problem? Diesen Fragen soll nachstehend unter philosophischen, insbesondere methodischen, Gesichtspunkten nachgegangen werden.²

Wenn diese Fragen Sinn machen sollten, muss zunächst eine weitere Frage geklärt werden: Wenn Theologie eine Wissenschaft von Gott ist, „welcher Gott“ ist der anvisierte „Gegenstand“ dieser „Wissenschaft“? Hierzu sind strukturelle Differenzierungen zu beachten (Abschnitt 1).

Wissenschaften beanspruchen, mehr oder weniger ausgeprägt in ihrer jeweiligen Praxis, eine Theorie oder werden selbst als theoretische Unternehmungen verstanden. So stellt sich die Frage, welcher Art von Theorie oder, unter methodischen Aspekten, welchem Theorie-Ideal sie (explizit oder implizit) verpflichtet sind. Ein Theorie-Ideal wird sich (nicht nur) mit Blick auf „Theologie als Wissenschaft“ als ungünstig erweisen (Abschnitt 2).

Wenn die Analyse aus Abschnitt 2 zutrifft, dann ist nach einem anderen Theorie-Ideal zu suchen (Abschnitt 3). Schließlich werden, in Abschnitt 4, die vorangegangenen Überlegungen auf „Theologie als Wissenschaft“ übertragen.

¹ WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973, 299.

² Hierbei ist anzumerken, dass nachstehend mit „Theologie“ bzw. „Glauben“ eine christliche Theologie bzw. der „christliche Glauben“ gemeint ist.

1. Der „Gott der Philosophen“ – ein theoretischer Term

Wenn Theologie Wissenschaftlichkeit beanspruchen kann, so zeitigt der Ausdruck „Gott“ im Zusammenhang von „Wissenschaft von Gott“ eine gewisse Mehrdeutigkeit: „Gott“ zeigt sich zunächst einmal als Gott des Glaubens. Zunächst verweist die Phrase „Gott des Glaubens“ auf ein X, an dessen Existenz, in welchem näheren Sinn auch immer, die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft „glauben“ und dies durch ihr Reden, durch ihre Praxis, durch ihre Glaubenseinstellungen, durch ihre Institutionen und ihre Rituale zum Ausdruck bringen. Man kann dieses X als „Gott Abrahams“ ansprechen. Verbunden mit diesem X ist ein vorthoretischer Gottesbegriff, welcher innerhalb einer religiösen Gemeinschaft eine zentrale Rolle spielt und durch die Artikulation, die Traditionen, die heiligen Schriften und die Praktiken dieser Glaubensgemeinschaft „Bedeutung“, einen semantischen Wert, erhält.

Stellt man folgende (liberale) Charakterisierung voran³, welche besagt, dass ein „theoretischer Term“ ein Ausdruck ist, der in einer Wissenschaft/Theorie eine (zentrale) Rolle spielt und seine Bedeutung nur aus seiner Stellung/Rolle innerhalb derjenigen Theorie erhält, zu der er gehört⁴, so ist der „Gott der Philosophen“ ein theoretischer Term, wenn nicht der theoretische Term einer theologischen Theorie. Theologie als Wissenschaft von Gott hat es somit mit dem „Gott der Philosophen“, dem „vorthoretischen Gottbegriff“ und dem „Gott Abrahams“ zu tun. Hierzu ist anzumerken, dass auch in der Phrase „Gott der Philosophen“ eine Zweideutigkeit verborgen liegt: Sie kann einmal auf einen „Gott“ – besser ein „Absolutes“ – verweisen, welcher/welches im Rahmen einer umfassenden „Metaphysik“ seinen Ausdruck findet und dort eine spezifische Rolle spielt. Zum anderen kann die Phrase als eine theoretische Ausarbeitung eines vorthoretischen Gottesbegriffs verstanden werden. Letzteres ist in diesem Aufsatz mit der Phrase „Gott der Philosophen“ intendiert.

Wie aber verhält sich der theoretische Term „Gott“ – der „Gott der Philosophen“ – zum „Gott Abrahams“ und zum „vorthoretischen Gottbegriff“? Sowohl der „Gott Abrahams“ als auch der „vorthoretische Gottesbegriff“ sind keine

³ Diese Sichtweise geht, *in nuce*, auf P. Duhem und H. Poincaré zurück. PIERRE M. M. DUHEM: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. übersetzt von L. Schäfer, Hamburg 1998 (1906); HENRI POINCARÉ: *Wissenschaft und Hypothese*. übersetzt von F. u. L. Lindemann, Berlin 2003⁴ (1902).

⁴ Um diese semantische Abhängigkeit zu verdeutlichen, sprechen Wissenschaftstheoretiker (WOLFGANG BALZER; C. U. MOULINES; JOSEPH D. SNEED: *An architectonic for science. The structuralist program*, Dordrecht 1987, beispielsweise) nicht von „theoretischem Term“ sondern von „T-Theoretischem Term“, um die semantische Abhängigkeit von der Theorie (T) anzuzeigen, zu welcher er gehört.

theoretischen Terme – das religiöse Reden über den „Gott Abrahams“ ist keine theoretische Rede. Als „Gegenstand des (dieses) Glaubens“ ist „Gott“ überhaupt kein Term.

Der „Gott“, den eine „Wissenschaft von Gott“ zu artikulieren beansprucht, ist der „Gott Abrahams“. Um dies zu tun, bezieht sie sich, (re-) artikuliert sie in ihrem theoretischen Rahmen den vortheoretischen Begriff Gottes. Dieser ist das Datum einer Wissenschaft von Gott. An diesem Verhältnis wird sich das Problem der „Wissenschaftlichkeit“ von Theologie als Theorie zeigen.

2. Wissenschafts- und Theorie-Ideal – methodische Erörterungen

Das Problem der „Wissenschaftlichkeit von Theologie“ zeigt sich in zwei zumindest implizit vorausgesetzten Annahmen, die es zu erörtern gilt. Das ist zum einen die Frage, wie „Wissenschaft“ zu verstehen sei und – eng damit verbunden jedoch davon zu unterscheiden – welches (methodische) Theorie-Ideal leitend ist. Eine Arbeitscharakterisierung dessen, was hinfort unter „Theorie“ und unter „Daten“ verstanden wird, mag hier hilfreich sein. Es erübrigt sich fast zu vermerken, dass eine solche keine Definition ist. Vielmehr werden einige notwendige Bedingungen aufgelistet, welchen eine Theorie bzw. welchen „Daten“ zu genügen hat/haben.

2.1 Theorie – Daten

Theorie:

- (i) Eine Theorie ist eine (ggf. komplexe) ausdrückende Instanz.
- (ii) Sie hat einen „Gegenstandsbereich“, mag er einheitlich sein oder nicht, und artikuliert diesen unter dem Aspekt der Allgemeinheit.⁵ D.h.: die artikulierenden Instanzen sind typischer Weise sog. theoretische Sätze. Ein theoretischer Satz wird, gemäß L. B. Punzel⁶, als ein solcher verstanden, welcher – explizit oder implizit – unter dem Operator „es-verhält-sich“ steht. Es ist angebracht zu bemerken, dass ein theoretischer Satz nicht notwendig ein allgemeiner Satz ist,

⁵ Am Rande vermerkt: Dies setzt voraus, dass dieser (unter diesem Aspekt) ausdrückbar ist.

⁶ LORENZ B. PUNZEL: *Struktur und Sein*, Tübingen 2006, 120ff.

welcher, beispielsweise, mit Hilfe eines All-Quantors „formalisiert“ werden kann.

Hierzu sind einige Anmerkungen zu formulieren bzw. Warnungen auszusprechen: Das Ausdrucksmedium einer Theorie ist zunächst Sprache in einem weiteren Verständnis – die Sprache ist nicht auf eine natürliche Sprache beschränkt. Sprache ist ferner nicht auf rein semiotische bzw. syntaktische Systeme beschränkt, sondern in einem ebenfalls weiten Verständnis, ein semantisches System. In allgemeineren Kontexten können auch mathematische und logische Formalismen, aber auch andere Symbolsysteme (man denke, beispielsweise, an ein Symbolsystem, wie es in der Chemie Verwendung findet) als Ausdrucksmedien gelten. Eine Theorie als ausdrückende Instanz, als Artikulationsinstanz, beansprucht ihren „Gegenstandsbereich“ so auszudrücken „wie es sich verhält“ – dies ist der Wahrheitsanspruch einer Theorie, welcher ein regulatives Ideal ist. Das regulative Ideal wird i. A. nicht erreicht – wie ihm näher zu treten ist, ist in den jeweiligen Methodologien und Krioteriologien der Theorien nieder gelegt. Die Frage nach der „Wissenschaftlichkeit“ von Theologie ist des Näheren die Frage, wie eine theologische Theorie ihrem Anspruch näher tritt, zu sagen „wie es sich verhält“.

Daten:

Eine sehr weitreichende Charakterisierung von „Daten“ kann in Anlehnung an Whitehead formuliert werden: „Daten“ sind „everything of which we are conscious, as enjoyed, perceived, willed, or thought, [...]“.⁷ Was die „Daten“ anbelangt, so ist die für die Theologie problemverursachende Wissenschaftsauffassung wesentlich restriktiver: Als Daten kommen nur „empirische Daten“, in einem gewöhnlichen Verständnis, in Frage. Das sind, intuitiv, solche, die durch Experiment und gezielte Beobachtung gewonnen wurden.

Unter strukturalen und methodischen Bedingungen sind, allgemeiner gefasst, Daten für Theorien:

- (i) ausdrückbar durch die Theorie
- (ii) „öffentlich zugänglich“

⁷ ALFRED N. WHITEHEAD: *Process and Reality*, hg. von D. R. Griffin; D. W. Sherburne, New York/London 1978 (1929), 3.

2.2 „Wissenschaftlichkeit“ und Daten

Der Ausdruck „Theoretischer Term“ ist nicht zuletzt ein Kind des logischen Positivismus. Im Rahmen dieser Richtung hat er eine weniger liberale Bedeutung als die eingangs unterstellte. „Theoretischer Term“ steht im Rahmen dieser Auffassung im Gegensatz zu dem, was „Beobachtungsterm“ genannt wurde/wird. Der logische Positivismus trat an, um – auch in der Philosophie – nicht-Wissenschaft von Wissenschaft abzugrenzen und diese Abgrenzung hat über Modifikationen hinweg eine normative Kraft beibehalten. Sie wurde auch von der Theologie und den Geisteswissenschaften (zunächst) als Maßstab für „Wissenschaftlichkeit“ betrachtet. Dieser Maßstab gestaltet sich für die Theologie als problematisch. Im Zentrum der Abgrenzung von nicht-Wissenschaft zu Wissenschaft stand nicht zuletzt die Unterscheidung zwischen theoretischem Term und Beobachtungsterm.

Die Abgrenzung hat verschiedene Aspekte und kann somit in verschiedenen Hinsichten geschehen, die nicht unabhängig voneinander sind:

- (1) Durch den Gegenstandsbereich einer „Wissenschaft“ bzw. „nicht-Wissenschaft“ ,
- (2) Des Näheren durch die Art der Daten, die für die „Wissenschaft“ bzw. nicht-Wissenschaft“ Relevanz besitzen⁸
- (3) Durch die Theorieform, der eine wissenschaftliche Theorie im Gegensatz zu einer nicht-wissenschaftlichen zu genügen hat.

Die Beziehung zwischen Daten und Theorie kann durch zwei Fragen präzisiert werden:

- (1) Was leisten die Daten für die Theorie?
- (2) Was leistet die Theorie in Bezug auf die Daten?

Für die Vertreter des logischen Positivismus war das Paradigma von nicht-Wissenschaft, welche aus dem rationalen (philosophischen) Diskurs auszuschließen sei, die Metaphysik, bzw. dasjenige, was die Proponenten des logischen Positivismus⁹ dafür hielten. Die Paradigmen einer Wissenschaft waren einerseits die Physik und andererseits die formalen Wissenschaften Logik und Mathematik. Von diesen Paradigmen wurde von der Physik die Verpflichtung zu empirischen

⁸ Hier wird nicht ausgeschlossen, dass auch Unternehmungen, welche sich als „nicht-Wissenschaften“ erweisen, Daten haben können, die für sie Relevanz besitzen. Es ist jedoch nicht die Art von Daten, welche die Wissenschaftlichkeit einer Theorie ausweisen.

⁹ Später, unter dem Einfluss der Arbeiten Hempels, auch logischer Empirismus genannt.

Aussagen, d.h.: zu empirischen Daten, übertragen; von den formalen Wissenschaften wurde als methodischer Königsweg das Beweisen übernommen. D.h.: Eine Theorie, sollte sie dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit genügen, hat *materialiter* wesentlich Aussagen empirischen Gehalts zu formulieren und ihre Aussagen haben in einem systematischen logischen Verhältnis zueinander zu stehen. Somit zeichnet sich eine Wissenschaft in diesem Verständnis dadurch aus, dass ihr „Gegenstandsbereich“ empirisch akzessibel ist – ihre Daten sind empirisch. Schon dadurch kann zumindest Metaphysik keine Wissenschaft sein. Ihre Methodik ist logisch/beweisend.

Aussagen empirischen Gehalts gelten als epistemisch „unverdächtig“ und enthalten Beobachtungsterme. Im Gegensatz hierzu stehen Aussagen, die neben Beobachtungstermen auch solche Terme – theoretische Terme – enthalten, die nicht oder nicht direkt auf „Beobachtungen“ verweisen. Auch Aussagen, welche nur theoretische Terme enthalten, sind möglich. Auf Aussagen dieser Art ist nicht zu verzichten, da sie oftmals gesetzesartige Aussagen (ggf. allquantifiziert) sind, ohne welche, so die Annahme des logischen Positivismus/Empirismus, keine Wissenschaft auskommt.¹⁰ Theoretische Terme, in der Bedeutung, die ihnen die Wissenschaftstheorie gab und gibt, die ihre Wurzeln im logischen Positivismus hat, hingegen, werden in diesem Rahmen als problematisch angesehen. Das Problematische ist jedoch nur vor dem Hintergrund dessen, was man – um ein Wort zu haben – Theorie-Ideal nennen kann, wahrzunehmen.

2.3 Ein (methodisches) Theorie-Ideal

Die Theorieauffassung, welche mit dem logischen Positivismus/Empirismus aufs engste verbunden ist und – wie der logische Positivismus selbst – maßgeblich auf die Arbeiten von R. Carnap zurück geht, wird auch *received view* genannt – eine Bezeichnung die H. Putnam (1962) geprägt hat. Sie ist ein Theoriekonzept, das sich (primär) an empirische Theorien/Wissenschaften wendet.¹¹ Die *received*

¹⁰ Beobachtungsterme von theoretischen Termen abzugrenzen, ist ein Problem, auf welches hier nicht eingegangen werden kann; beispielsweise gilt „Elektron“ als theoretischer Term.

¹¹ Die *statement view* ist zu unterscheiden von der *semantic view*, der anderen gängigen Wissenschaftsauffassung. Die *semantic view* ist, ebenso wie die *received view*, eine Theoriekonzeption, welche - in all ihren Varianten - als Metatheorie für empirische Theoriebildungen formuliert wurde. Die *semantic view* (auch *non-statement view* genannt) hingegen fasst Theorien als Klassen von mathematischen Strukturen (mathematischen Modellen) auf, die im Rahmen einer Mengentheorie formuliert sind. Sie wurde nicht zuletzt entwickelt, um den Problemen, welche die *received view* zeitigt, zu entgehen und ist mit den Namen B.C. van Fraassen, F. Suppes, Ronald Giere, verbunden. Auch die strukturalistische Theoriekonzeption, wie sie von J. Sneed, W. Stegmüller und C.U.

view (auch *statement view* oder *syntactic view* genannt) von Theorien, schon in den ursprünglichen Ansätzen, fasst eine Theorie als eine axiomatische Theorie auf, die in einer logischen Sprache (wesentlich 1. Stufe) formuliert ist und neben dem logischen Vokabular auch ein sog. Beobachtungsvokabular sowie ein theoretisches Vokabular enthält. Die Axiome dieser Theorie drücken gesetzesartige Aussagen aus und enthalten maßgeblich theoretisches Vokabular. Sie sind „allgemein“, des Näheren: allquantifiziert. Aussagen, die „Beobachtungen“ zum Ausdruck bringen, sind innerhalb des logischen Systems ggf. ableitbar und enthalten Beobachtungsvokabular.

Mit der *received view* ist ein (methodisches) Theorie-Ideal angesprochen. Darunter wird hier die Idealform einer Theorie verstanden, welche es ermöglicht, ihren „Wahrheitsanspruch“ *idealiter* einzulösen. Das bedeutet nicht, dass diese Form in jeder Darstellung der Theorie eins-zu-eins umgesetzt sein müsste. Sie ist aber mit dem Anspruch verbunden, dass eine Darstellung der Theorie, sollte sie sinnhaft sein, in diese Form zumindest prinzipiell gebracht werden könnte. Beispielsweise verweist die Quine'sche Reglementierung auf ein solches Theorie-Ideal.

Für die *received view* ist die Idealform einer Theorie die axiomatische. Aussagen einer solchen Theorie, die bewiesen sind, die Theoreme der Theorie, haben einen ausgezeichneten theoretischen und epistemischen Status: Sie sind/gelten als „wahr“. Die axiomatische Form kann als Theorie-Ideal gelten und sei hier deduktives Theorie-Ideal genannt.¹² Dieses Theorie-Ideal steht in einem Spannungsverhältnis zu der Annahme, dass Beobachtungssätze/Beobachtungsvokabular epistemisch „unverdächtig“ sind, mehr noch: dass ihnen epistemisches Primat zukommt. Dieses Spannungsverhältnis war Anlass zu verschiedenen Modifikationen was die „Wissenschaftlichkeitsauffassung“ des logischen Positivismus angeht.

Moulines vertreten wird, kann als Form der *semantic view* angesehen werden. Ein Überblick hierzu findet sich in PUNTEL: *Struktur und Sein*, 164f.

¹² Das deduktive Theorie-Ideal, die Axiomatisierbarkeit einer Theorie, ist jedoch kein neues Theorie-Ideal, keine Erfindung des logischen Positivismus. Es findet sich an vielen Stellen, in der einen oder anderen Variante, über die Geschichte hinweg - man denke nur an Spinozas *more geometrico* und nicht zuletzt an die klassischen Gottesbeweise. Was die Wahrheitsrelevanz dieses Theorie-Ideals angeht, so koinzidiert in diesem Ideal „Wahrheit“ und „Beweisbarkeit“: Ausgehend von Axiomen, die als „wahr“ angesehen werden, sind auch die Aussagen, die innerhalb eines logischen Systems ableitbar sind - die Theoreme der Theorie - „wahr“.

2.4 Zum Spannungsverhältnis

Axiome, als gesetzesartige Aussagen, formal allquantifiziert, können aus empirischen Kontexten, die immer „Einzelfälle“ zum Ausdruck bringen, nicht abgeleitet werden. D.h.: Während das Beobachtungsvokabular, und nur dieses, in gewisser Weise „Wahrheit“ beanspruchen kann, könnten das die Axiome nur, wenn sie definitorisch in eine Form gebracht werden könnten, welche die theoretischen Terme, die in ihnen vorkommen, eliminiert. So sollten auch (ursprünglich) die Terme des theoretischen Vokabulars – die theoretischen Terme – durch das Beobachtungsvokabular und vermöge spezieller Korrespondenzregeln explizit definiert werden¹³. Dies hat sich als nicht durchführbar erwiesen. Nicht zuletzt, weil die Definierbarkeit der theoretischen Terme nicht – oder nicht in praktikabler Weise – zu leisten ist. Man denke an Ramseys vorgehen. Der Versuch, theoretische Terme auf Beobachtungsterme/-vokabular definitorisch zurückzuführen, kann als gescheitert gelten.¹⁴ Hier zeigt sich das Problem der „Wahrheit“ von Gesetzesaussagen.

Ein erster Ausweg aus dieser misslichen Situation war, Axiome, gesetzesartige Aussagen, nicht als „Wahrheiten“ aufzufassen, sondern als Hypothesen, die angesichts empirischer Befunde hinsichtlich ihres „Wahrheitsgehaltes“ zu würdigen sind. Dies ist, vage ausgedrückt, die primäre Aufgabe empirischer Daten hinsichtlich der Theorie. Wie aber werden sie ihrer Rolle gerecht? Hier kommt die axiomatische Form, das Theorie-Ideal, ins Spiel: Axiome als gesetzesartige Aussagen können spezielle Aussagen, die empirisch überprüfbar sind, implizieren. Empirische Aussagen sind aus Axiomen ableitbar, aber nicht umgekehrt; das ist das alte Induktionsproblem in seiner positivistischen Einkleidung.

Wie sollen empirische Daten ihre Rolle in Bezug auf die Theorie, insbesondere auf die Axiome, Gesetze, Hypothesen, spielen? Stark vergrößert ist die Idee die folgende: Aussagen, die empirischen Gehalt beanspruchen, sind ggf. aus den Axiomen ableitbar. Da sie empirischen Gehalt ausdrücken sollen, kann man empirisch überprüfen, ob es sich so verhält, wie sie es auszudrücken beanspruchen. Tun sie es, dann sind die entsprechenden singulären Aussagen bestätigt (das ist,

¹³ FREDERICK SUPPE: *The Structure of Scientific Theories*, Chicago ²1977, 16f.

¹⁴ Ein gangbarer Ausweg basiert auf der Einsicht, dass die semantische Abhängigkeit theoretischer Terme von ihrem einbettenden System wesentlich ist. D.h., dass sie durch ihre Stellung innerhalb des theoretischen Systems zu begreifen sind und dort ihren semantischen Wert erhalten. In dieser Sichtweise entsprechen theoretische Terme der oben formulierten Charakterisierung. Einschlägige Stichworte zu dieser Auffassung sind: *implicit definition* und *semantic interpretation*. Vgl.: RUDOLF CARNAP: *Foundations of Logic and Mathematics*, Chicago 1939; DERS.: „Beobachtungssprache und theoretische Sprache“, in: *Dialectica* 12 (1958), 236–248; DAVID LEWIS: „How to Define Theoretical Terms“, in: *Journal of Philosophy* 67 (1970), 427–446.

cum grano salis, weniger problematisch) und mithin „bestätigen“ diese auch (indirekt) die Axiome/Hypothesen, aus welchen die Aussagen empirischen Gehalts abgeleitet sind. Die Bestätigung kann jedoch nicht „vollständig“ sein, dazu müssten die Hypothesen (deduktives Ideal!!) aus den Einzelaussagen ableitbar sein, was nicht der Fall sein kann. Wie viel „bestätigende Einzelinstanzen“ es auch geben mag, aus ihnen ist keine gesetzesartige Aussage abzuleiten. Ein Beispiel mit diesem Problem umzugehen, ist Carnaps Versuch, eine Induktive Logik zu formulieren.¹⁵ Ansätze dieser Art firmieren auch unter dem Stichwort „Verifikatismus“ und haben Herausforderungen erfahren. Maßgeblich waren in dieser Hinsicht K. Poppers Auffassungen und Kritiken.¹⁶ Sein Ausweg bestand in der Feststellung, dass Einzelaussagen Axiome/Hypothesen zwar nicht bestätigen, aber falsifizieren können: Es gilt zwar nicht „aus einem Einzelfall ist eine allgemeine Hypothese abzuleiten“, aber „aus der Negation eines Einzelfalles ist die Negation einer Hypothese abzuleiten“. Auch dieser Ansatz hat seine Herausforderungen erfahren, z.B. durch T. S. Kuhn, nicht zuletzt durch die Diagnose der „Theoriebeladenheit“ einer Beobachtungssprache¹⁷ oder von R. Carnap¹⁸, der einbringt, dass den falsifizierenden Protokollsätzen die Zustimmung verweigert werden kann. Eine Antwort auf die Frage, was geeignete Daten, d.h.: empirische Daten, für die Theorie leisten können, gestaltet sich somit schwierig.

Die inverse Frage: Was leistet eine wissenschaftliche Theorie für die ihr zugeordneten empirischen Daten, ist mit dem Stichwort „Erklärung“ verbunden, wie es von Hempel und Oppenheimer in die Diskussion eingeführt wurde:¹⁹ Ein empirischer Befund ist als Einzelaussage innerhalb eines logischen Systems ausdrückbar. Ist die entsprechende Aussage aus den Axiomen der Theorie (allquantifizierte Sätze, Gesetze) zuzüglich so genannter Randbedingungen ableitbar, so ist der empirische Befund vermöge der Theorie erklärt. Dies ist das deduktiv-nomologische Erklärungsschema von Hempel und Oppenheimer: H-O-DN-Schema der Erklärung. Kurz ausgedrückt: Ein empirischer Befund ist dann erklärt, wenn er unter Gesetze einer Theorie (zuzüglich von Randbedingungen) subsumiert werden kann. Die Subsumption ist ein Verfahren des Ableitens. Hiermit ist zugleich ein Kriterium der Wissenschaftlichkeit einer Theorie verbunden: Eine Theorie ist wissenschaftlich, wenn sie Einzelbefunde gemäß des H-O-DN-

¹⁵ RUDOLF CARNAP: *Induktive Logik*, Wien 1959.

¹⁶ KARL POPPER: *Logik der Forschung*, Tübingen 2002 (1959).

¹⁷ THOMAS KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1976² (1962), 176f.

¹⁸ RUDOLF CARNAP: *Logische Syntax der Sprache* 1968², 249f.

¹⁹ CARL G. HEMPEL: *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*, Berlin/New York 1977. Popper beansprucht, schon vorher dieses „Erklärungsmodell“ formuliert zu haben (vgl. WILLIAM H. DRAY: *Laws and Explanation in History*, London 1957, Kap. 1).

Schemas erklären kann.²⁰ Diese Wissenschaftsauffassung erhebt normativen Anspruch, der über das Gebiet empirischer Wissenschaften hinausgeht. Diesem Anspruch, dem Kriterium, Erklärungsleistungen zu erbringen, versuchten auch Vertreter von Geisteswissenschaften zu genügen. Hier zeigt sich ein Problem: Beispielsweise bedient sich, zumindest *prima facie*, die Geschichtsschreibung keiner Gesetze und kann somit nicht „erklären“ – eine Subsumtion von Einzelfällen unter Gesetze ist hier nicht erfüllbar. Dies würde Geschichtswissenschaften aus dem Kanon der Wissenschaften ausschließen.²¹ Diese Problematik wurde von der Geschichtswissenschaft auf die Theologie – als einer Geisteswissenschaft – übertragen.²² Gilt der normative Anspruch: ohne Gesetze keine wissenschaftliche Theorie, so ist ein notwendiger Indikator für die „Wissenschaftlichkeit“ theologischer Theoriebildungen schlicht nicht vorhanden.

Aus verwandten Gründen scheint ebenso das Kriterium der Falsifizierbarkeit in der Theologie fraglich: Über Individuen/Personen/singuläre Ereignisse bzw. Ereignisfolgen ist – aus welchen Axiomen auch immer – nichts Interessantes abzuleiten. Sie sind keine theoretischen Entitäten und ihr „Verhalten“ ist auch nicht unter „Gesetze“ zu subsummieren. So sind theologische Aussagen, wie historische, nicht falsifizierbar, weil sie Einzelfälle betreffen, welche nicht unter Gesetze zu subsummieren sind. Zu ihrer Falsifikation oder Verifikation bedarf es vieler Anhaltspunkte. So schreibt W. Pannenberg²³:

„Anhand von gegenwärtigen Anhaltspunkten (Indizien) und unter Berücksichtigung alles einschlägigen Strukturwissens muß man sich ein Urteil darüber bilden, ob das behauptete Ereignis stattgefunden hat oder nicht. Bei solchen historischen Urteilen genügt jedoch in der Regel ebenso wenig wie bei einem juristischen Indizienbeweis ein einzelner Anhaltspunkt, um eine Behauptung über vergangene Ereignisse (Einzelereignisse, CS) zu widerlegen. *Die Asymmetrie von Falsifikation und Verifikation ist hier nicht gegeben*

²⁰ Die Modifikation für probabilistische Theorien ist hier nicht relevant.

²¹ C. Hempel nahm, u. A., diese beunruhigende Diagnose zum Anlass, sein Erklärungsmodell auf historische Fälle anzuwenden. Seiner Auffassung nach sind durchaus Gesetze in historischen Erklärungen am Werk – jedoch sind sie nicht explizit angeführt. Vgl. CARL G. HEMPEL: „The Function of General Laws in History“, in: *Journal of Philosophy* 39 (1942).

²² In den Geschichtswissenschaften hat das H-O-DN-Modell weite Auseinandersetzung erfahren. Diese umfasst Positionen, die von der Annahme des Modells (mit Modifikationen) bis hin zur Ablehnung des Modells als Erklärungsmodell für Geschichts- und Geisteswissenschaften, d.h. als Kriterium für deren „Wissenschaftlichkeit“, sowie als Erklärungsmodell überhaupt reichten. Eine ausführliche und kritische Darstellung und Diskussion findet sich in PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, insbesondere in Kapitel 1 und 2. Was die Ablehnung des Modells anbelangt, ist insbesondere das Kapitel 2: „Die Emanzipation der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften“ relevant. Auch das Kapitel 1 von WILLIAM H. DRAY: *Laws and Explanation in History*, London 1957, gibt eine kompakte und kurze Darstellung der Problemlage.

²³ PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 65.

(Hervorhebung, Pannenberg). Ein positives wie ein negatives Urteil über eine Behauptung solcher Art läßt sich darum erst aus der Konvergenz der Indizien gewinnen.“

Die oben skizzierte Wissenschaftsauffassung, welche auf den logischen Positivismus zurückgeht, fußt über alle ihre Modifikationen hinweg, die selbst Antworten auf Schwierigkeiten jeweiliger „Unterformen“ der Wissenschaftsauffassung waren, auf zwei Annahmen:

- (1) Die ideale Theorieform ist die axiomatische: das deduktive Theorie-Ideal.
- (2) Die Daten, welche zur Qualifikation des Wahrheitsanspruchs der Theorie herangezogen werden, sind empirisch. D.h.: Sie sind mit der Konnotation der „Beobachtbarkeit“ – des Näheren: der „kontrollierten Beobachtung“ – und des „Experiments“ verbunden. Ihr epistemischer Status gilt als unverdächtig. Sie gelten als „wahr“

2.5 So, what?

Das Paradigma der eben skizzierten Wissenschaftsauffassung sind empirische Theorien. Was immer der Theorie- bzw. Wissenschaftsstatus von Theologie sein mag, sie ist keine empirische Theorie. Warum sollte sich Theologie Wissenschaftskriterien verpflichten, die ihrer Spezifität zuwiderlaufen?

Theologie als eine theoretische Unternehmung ist eben so wenig wie empirische Wissenschaften ein „datenfreies Unterfangen“. Ein wesentlicher Datenkomplex stellt die institutionelle Tradition, damit verbunden die religiöse Praxis, die Auslegung der Heiligen Schrift, die Geschichte der Religionsgemeinschaft, etc. dar. Diese Daten stehen nicht im methodenfreien Raum, man denke an Geschichtsschreibung, Exegese, kanonisches Recht, etc. und sind von dort her qualifiziert. Warum also nicht die Wissenschaftskriterien dahingehend übertragen, dass nunmehr anstelle von empirischen Daten solche, gut qualifizierte, „theologische“ Daten treten?

Die Schwierigkeit, „Wissenschaftlichkeit“ von den Vorgaben des logischen Positivismus/Empirismus auf Theologie zu übertragen, hängt, wie gesehen, zunächst nicht an der Wichtigkeit des Empirischen, sondern an der Wichtigkeit des „Logischen“: In der Forderung, nur solchen Theorien Wissenschaftlichkeit zuzuschreiben, die als axiomatische Systeme formulierbar sind und die ihre methodischen und epistemischen Aufgaben wesentlich dadurch zu lösen beanspruchen, dass sie das, was eine axiomatische Theorie überhaupt leisten kann – ableiten – so oder so auf ihre Daten anwenden.

Wenn dem so ist, dann ist nach einem anderen Theorie-Ideal zu suchen.

3. Eine Alternative: das kohärentistische Theorie-Ideal

Auch das kohärentistische Ideal betrachtet eine Theorie als eine komplexe ausdrückende Instanz, deren Ausdrucksmedium Sprache in einem weiteren Verständnis ist. Diese Sprache ist kein syntaktisches System, sondern ein semantisches System: Das Ausdrucksmedium ist wesentlich interpretiert. Auch in dieser Sichtweise erhebt eine Theorie den Anspruch, auszudrücken, „wie es sich verhält“. Ihre Stellung zu ihrem „Gegenstandsbereich“, welchen sie zu artikulieren beansprucht, hängt mit der ihr eigenen Semantik und damit verbunden ihrem „Theoriebildungsprozess“ zusammen.

3.1 Zum Begriff der Kohärenz

„Kohärenz“, das sei im Vorfeld festgehalten, ist von „Konsistenz“ zu unterscheiden: „Konsistenz“ ist eine syntaktische Qualifikation und hängt von einer jeweils vorausgesetzten logischen Sprache ab. Beispielsweise ist in einer gewöhnlichen Aussagenlogik die Formel $\neg a \wedge a$ inkonsistent. „Kohärenz“ ist eine semantische Qualifikation.

Das kohärentistische Theorie-Ideal, auch das sei angemerkt, ist auch nicht vor dem Hintergrund empirischer Theorie-Paradigmen entwickelt worden. Es ist ein Theorie-Ideal, welches metaphysische Theoriebildungen zunächst im Auge hat. Dem entsprechend sind diese zu berücksichtigenden „Daten“ auch nicht auf solche beschränkt, die man als empirisch bezeichnen könnte. Als Datum kommt somit in Frage: „everything of which we are conscious, as enjoyed, perceived, willed, or thought“²⁴ – und dies geht weit über dasjenige hinaus, was man „empirisches Datum“ nennen könnte. Daten müssen in diesem Sinn nicht beobachtbar sein und auch nicht durch Experimente gezielt erzeugt sein. Dies alles mag einem Theorie-Ideal für theologische Theoriebildungen entgegenkommen.

Das kohärentistische Theorie-Ideal teilt sich des Näheren in zwei, auf das Engste miteinander verbundene Facetten. Die eine betrifft die Theoriegestalt, insbesondere die Semantik und in dieser Hinsicht insbesondere die Stellung der Wahrheitsfrage, und die andere den „Theoriebildungsprozess“.

²⁴ „Speculative Philosophy [Whiteheads Philosophie, CS] is the endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted. By this notion of 'interpretation' I mean that everything of which we are conscious, as enjoyed, perceived, willed, or thought, shall have the character of a particular instance of the general scheme.” WHITEHEAD: *Process and Reality*, 3.

Was die Theoriegestalt und die Semantik anbelangt, sei A. N. Whiteheads Charakterisierung von „Kohärenz“ vorangestellt. Hiermit ist nicht angezeigt, dass weitere Einlassungen aus seiner Metaphysik allgemein noch seiner Gottesauffassung im Speziellen übernommen werden:

‘Coherence’, as here employed, means that the fundamental ideas, in terms of which the scheme [Theorie, Anm. CS] is developed, presuppose each other so that in isolation they are meaningless. This requirement does not mean that they are definable in terms of each other; it means that what is indefinable in one such notion cannot be abstracted from its relevance to the other notions. [...] it is presupposed that no entity can be conceived in complete abstraction from the system of the universe, [...]. This character is its coherence.²⁵

Die semantischen Konsequenzen von „Kohärenz“ sind offensichtlich: Jegliche „Aussage“, jegliche „Phrase“, jeglicher „Begriff“ einer Theorie erhält seine „Bedeutung“, seinen semantischen Wert, nur in Bezug zur Theorie. D.h.: Jenseits einer einbettenden Theorie sind „Aussagen“, „Phrasen“, „Worte“ ohne Bedeutung. In Anlehnung an L.B. Puntels Charakterisierung des Kontextprinzips: „Nur im Zusammenhang eines Satzes haben sprachliche Ausdrücke einen semantischen Wert“²⁶ kann die semantische Konsequenz von Kohärenz wie folgt artikuliert werden: „Nur im Rahmen einer Theorie erhalten ‚Aussagen‘, ‚Phrasen‘, ‚Worte‘ etc. eine Bedeutung“. Diese „Bedeutung“ erhalten sie nicht durch die inferenzielle, „logische“ Rolle, die sie spielen – beispielsweise als *definiens* oder als *definiendum*. Eine weitere Folge dieser Charakterisierung ist, dass jeder wichtige Ausdruck einer Theorie theoretischer Term ist.

3.2 Kohärenz – Revision – Daten

Was den Theoriebildungsprozess anbelangt, so ist der Theorieansatz von L.B. Puntel, welcher sein Vorgehen in seinem Buch *Struktur und Sein* leitet, relevant. Er bezeichnet ihn als „kohärentistisch“ und grenzt ihn von sog. fundamentalistischen Ansätzen wie folgt ab:

„Der hier verfolgte Ansatz ist kein „fundamentalistischer“, sondern ein ‚kohärentistischer‘, was bedeutet: Dieser Ansatz geht nicht von so etwas wie fundamentalen Wahrheiten aus, die von Anfang an als gültig behauptet und beibehalten werden, komme was wolle. Der ‚kohärentistische‘ Ansatz wirft die eigentliche ‚Wahrheitsfrage‘ erst am Ende des theoretischen Unternehmens, d. h. nach der Aufstellung und Darstellung einer Theorie, auf.“²⁷

²⁵ Ebd.

²⁶ PUNTEL: *Struktur und Sein*, 268.

²⁷ Ebd., 68.

Das Aufwerfen der „Wahrheitsfrage erst am Ende des theoretischen Unternehmens“ ist nicht dahingehend zu lesen, dass hierfür die Theorie in einer finalen, letztgültigen und dgl. Form vorzuliegen hätte. Die Absage an fundamentalistische Haltungen impliziert zunächst, dass eine Theorie nie „das letzte Wort“ ist, dass sie nie in einer „finalen Form“ vorliegt, wengleich Phasen und Stadien in ihrem Fortschreiten durchaus durch größere Umfassendheit, Reife und dergleichen unterschieden werden können.

Die Absage an eine fundamentalistische Theorieauffassung ist zugleich eine Absage an das deduktive Theorie-Ideal. In dieser Situation ist das logische Ableiten (aus Axiomen) untergeordnet. Es mag lokal an einigen Stellen der Theoriebildung angebracht sein (Stichwort: Präzisieren von Argumenten), ist aber kein „Wahrheitsgarant“. Dies mag das kohärentistische Ideal als geeignet für theologische Theoriebildungen nahe legen. Wie aber steht es um die Daten für eine theologische Theorie.

Als theoriebildendes Vorgehen ermöglicht diese Sichtweise nicht nur Erweiterungen, Modifikationen und Revisionen, denn sie sind gerade die treibende Kraft der Theoriebildung. In jedem Fall ist der Theoriebildungsprozess „offen“ – er führt nicht zu einem grundsätzlich unrevidierbaren finalen Status noch hebt er auf „fundamentale Wahrheiten“ ab, die – komme was da wolle – beizubehalten wären. Das Aufwerfen der Wahrheitsfrage entspricht einer „Zwischenevaluation“ und betrifft verschiedene Stadien. Auch Whiteheads berühmtes Bild beschreibt das Vorgehen der Theorieentwicklung treffend:

„The true method of discovery is like the flight of an aeroplane. It starts from the ground of particular observations; it makes its flight in the thin air of imaginative generalizations, and it again lands for renewed observations rendered acute by rational interpretation.”²⁸

Auffallend an diesem Zitat ist, dass Whitehead, im Gegensatz zu Puntel, die „Wahrheitsfrage“ gar nicht thematisiert. Er spricht nur von „rational interpretation“. Der „Wahrheitsfrage“ kommt Whitehead näher – auch wenn einschlägige Worte vermieden werden –, wenn er im Anschluss an obiges Zitat anmerkt:

“The success of the imaginative experiment is always to be tested by the applicability of the results beyond the restricted locus from which it originated. In default of such extended application, a generalization started from physics, for example, remains merely an alternative expression of notions applicable to physics.”²⁹

In diesem Zitat ist zumindest ein methodisches Erfordernis angesprochenen, der „Wahrheitsfrage“ näher zu treten: Zu artikulieren und zu würdigen, wie sich eine Theorie, ein Theorieentwurf, zu „Daten“ zu verhalten habe, die der Theorie bzw. dem Theorieentwurf (irgendwie) extern sind.

²⁸ WHITEHEAD: *Process and Reality*, 5.

²⁹ Ebd.

Mit „extern“ ist ein problematisches Verhältnis angesprochen: die Intuition, dass die überprüfenden Instanzen solche sind, die noch nicht in die Theorie integriert sind. Um ihre Überprüfung überhaupt leisten zu können müssen sie erst im Rahmen der Theorie, die zur Überprüfung ansteht, ausgedrückt sein. Dies ist nicht wesentlich unterschieden vom Verhältnis der Daten zur Theorie als überprüfende Instanzen in der positivistisch/empiristischen Wissenschaftsauffassung.

Es zeigt sich jedoch ein Spannungsverhältnis zur Semantik, welche von einer kohärentistischen Theorieauffassung impliziert ist: „Nur durch ihre Stellung innerhalb einer Theorie haben Aussagen, etc. einen semantischen Wert“. Um überhaupt als für eine „Überprüfung“ einer Theorie(phase) relevant angesehen zu werden, müssen die Daten einen semantischen Wert haben. Diesen haben sie jedoch nur durch ihre Stellung innerhalb einer Theorie. Hat man es mit zwei Theorien zu tun – und mit einer übergeordneten dritten, um Relevanzen zu erkennen? Dem ist, folgt man Puntel, offensichtlich so:

“Any philosophical theoretical framework is highly complex; taken as a whole, each consists of numerous particular frameworks that are to be understood as stages in the process of the development of the complete systematic theoretical framework.”³⁰

3.3 Daten und Ausdrucksrahmen

Der kohärentistische Ansatz ist somit nicht ein Theorie-Rahmen, eine Theorie. Er ist vielmehr ein System oder Netzwerk verschiedener Ausdrucksrahmen. Es ist hier bewusst das Wort „Ausdrucksrahmen“ verwendet worden und nicht Theorierahmen. Der Grund hierfür ist, dass Daten, die zur Theoriebildung, -revision und -qualifikation herangezogen werden, nicht notwendig in einer theoretischen Sprache oder Ausdrucksform ihre Artikulation finden.

In Bezug auf Theologie sind es die vielfältigen Weisen, in welchen sich „der vorthoretische Gott“ artikuliert. Das ist das große Datum einer theologischen Theoriebildung. Wie sich der theoretische Ausdrucksrahmen, welcher den „Gott der Philosophen“ artikuliert, zu demjenigen verhält, welcher den/einen „vorthoretischen Gott Abrahams“ artikuliert, hängt *materialiter* vom „complete systematic theoretical framework“ ab, in welches beide eingebettet sind und *formaliter* vom strukturalen Bezug der beiden Ausdrucksrahmen zueinander. Diesen strukturalen Bezug kann man, um das Wort „Übersetzung“ zu vermeiden, mit der Phrase „mutuelle Aneignung“ umschreiben.

Daten finden ihren Ausdruck und semantischen Wert primär in ihrem, nicht notwendig theoretischen, Rahmen. Durch ihre Aneignung und Integration in

³⁰ PUNTEL: *Struktur und Sein*, 9ff.

den theoretischen Rahmen erfahren sie eine semantische Veränderung, die auch, vermöge des umfassenden systematischen Rahmens, von ihrem ursprünglichen Rahmen aus festzustellen und zu bewerten ist. Umgekehrt erfährt auch der aneignende Theorierahmen eine Veränderung, die ebenfalls von dem umfassenden systematischen Rahmen aus festzustellen und zu bewerten ist. Dieser mutuelle Aneignungsprozess geht nicht ohne Revision, Modifikation etc. auf beiden Seiten – des theoretischen Rahmens und des „Daten-Rahmens“ – ab.

3.4 Ein Beispiel

Ein aus der Theologie stammendes Beispiel mag hilfreich sein: Eine Zuschreibung an Gott, die aus der religiösen und institutionalisierten Praxis – des Daten-Rahmens – kommt, ist „Gottes Barmherzigkeit“. In diesem Rahmen hat „Barmherzigkeit“ die Konnotation, dass derjenige, welcher „barmherzig ist“, damit auf eine Situation reagiert und ggf. auch in eine solche verändernd eingreift. In dieser Bedeutung betrifft die Zuschreibung den „Gott Abrahams“. In einen Theorie-Rahmen, welcher Gott – den „Gott der Philosophen“ – als das *ens perfectissimum* und dadurch als zeitlos, impassibel, unveränderlich und dergleichen auffasst, ist Barmherzigkeit, so wie sie im Daten-Rahmen verstanden wird, nicht ohne Weiteres zu integrieren. Der Theorie-Rahmen muss sich somit den „barmherzigen Gott“ „aneignen“, was Anselm von Canterbury in beeindruckender Weise getan hat. So schreibt er im Proslogion, in Kapitel 8:

“Quomodo ergo es et non es misericors, Domine, nisi quia es misericors secundum nos, et non secundum te? Es quippe secundum nostrum sensum, et non es secundum tuum. Etenim cum respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum.“³¹

Der Ausdruck „barmherziger Gott“ erhält in der aneignenden Theorie einen semantischen Wert, welcher sich beträchtlich von demjenigen unterscheidet, welcher bezüglich des Daten-Rahmens ausgewiesen werden kann. Das Konstatieren dieser Differenz ist nur vermöge eines umfassenden Ausdrucksrahmens möglich.

Was dieses kleine Beispiel noch zeigt, ist, *ad hominem*, dass Anselm bestrebt ist, den Theorie-Rahmen nicht durch das Datum des außertheoretisch verstandenen barmherzigen Gottes zu revidieren.

³¹ „Wie also, Herr, bist Du und bist nicht barmherzig, wenn nicht deshalb, weil Du barmherzig bist in Rücksicht auf uns und nicht in Hinsicht auf Dich? Du bist es nämlich nach unserem Empfinden und nicht nach Deinem. Denn wenn Du Dich uns Elenden zuwendest, verspüren wir die Wirkung des Barmherzigen, Du spürst keine Rührung.“ (Übersetzung, F. S. Schmitt).

Man kann aber mit dem „Datum des barmherzigen Gottes“ anders umgehen. Der „Daten-Rahmen“ bleibt bestehen und mit ihm der semantische Wert von „Barmherzig Gottes“ bezüglich diese Rahmens, wie Hartshornes Stellung zu Anselms Aneignung zeigt: Sich auf *Proslogion*, 8, berufend schreibt er: [Anselm can give us] “everything except the right to believe that there is one who, [...], rejoices in all our joys and sorrows in all our sorrows”³²

Für Charles Hartshorne geht Anselms theoretische Aneignung zu weit. Den semantischen Wert/die semantischen Werte, welche der Daten-Rahmen der religiösen und institutionalisierten Praxis den Reden über den „Gott Abrahams“ zuweist, auch in einer theoretischen Aneignung zu bewahren, führte ihn bekanntlich auf einen zu dem des „klassischen Theismus“ alternativen Theorierahmen.

3.5 Der Charme des Empirismus

Das kohärentistische Ideal erlaubt prinzipiell beide Vorgehensweisen im Verhältnis von Theorie und Daten: Daten revidieren die bislang formulierte Theorie und die Theorie revidiert die Sichtweise und Interpretation der Daten in maßgeblicher Weise. Wie obiges Beispiel zeigt, ist dies nicht zuletzt auf einen inkohärenten Datenrahmen zurückzuführen.

So zeigt sich hier ein gewisses „Entscheidungsproblem“ angesichts der „Datenlage“. Wie Daten zu würdigen sind, in welchem Ausmaß sie überhaupt relevant sind, wie viel Revision sie vertragen und wie viel Revision eine bislang entwickelte (und von der einschlägigen *community* akzeptierte) Theorie verträgt. Wie sie in Theorierahmen einzubauen sind, ist eine Frage und Aufgabe der im Laufe der Geschichte einer (wissenschaftlichen) Theorie entwickelten Methodologie(en). Sie ist aber auch eine Frage, auf welche „Praxis“ – für die sie Bedeutung beansprucht – eine Theorie und ggf. deren Revision oder milder: Modifikation trifft. Dies scheint für Theologien, die institutionell eingebunden sind, problematisch.

Der Charme des Empirismus, eine sehr direkte „Wahrheitsrelevanz“ seiner Daten, scheint in dieser Theorieauffassung verloren zu gehen. Dies nicht zuletzt deswegen, weil „Daten“ im kohärentistischen Modell nicht „roh“ sind und im Gegensatz zu „empirischen Daten“ eine viel geringere Autonomie relativ zu der Theorie, für welche sie Daten sind, zeigen.

Der Unterschied ist jedoch nicht so groß, wie er auf einen ersten Blick scheint: Empirische Daten im Rahmen einer empiristisch/positivistischen Theorieauffassung sind nur dann Daten für eine Theorie, wenn ihre Faktizität aufgewiesen ist

³² CHARLES HARTSHORNE: *The Devine Reality: A Social Conception of God*, New Haven 1948, 54d. Das Zitat bezieht sich auf die obige Passage des *Proslogion*.

– wie schwierig das im Einzelfall auch sein mag. So ist, beispielsweise, das Design eines Experimentes i.A. theorieabhängig. Dass das Experiment funktioniert – dass seinen Ergebnissen „vertraut“ werden kann und es somit „gute Daten“ und keine technischen Artefakte zeitigt, hängt maßgeblich davon ab, wie gut die „Apparatur“, mit welcher das Experiment durchgeführt wird, funktioniert. Das ist, grob gesprochen, Sache der Ingenieurskunst und keinesfalls trivial, wie die Beschleunigungsexperimente des CERN zeigen.

Gerade besonders „gute“ Daten sind, abgesehen von ihrer Theorieabhängigkeit, immer schon methodisch aufbereitet. Die Methodologie(en), die diese Aufbereitung leistet(en), bedient(en) sich i.A. auch anderer Wissensgebiete bzw. Theorien. So ist die Qualität der Daten, auch der Daten kohärentistischer Theoriebildungen, der Theoriebildung extern. Die Abhängigkeit der Relevanz von Daten für die jeweilige theoretische Fragestellung hängt in beiden Fällen von der fraglichen Theoriebildung einerseits und von der Qualität der Daten andererseits, welche weitgehend extern bestimmt ist, ab. Hinsichtlich dessen, was prinzipiell als Datum in Frage kommt, ist der kohärentistische Ansatz flexibler.

Daten im kohärentistischen Ansatz sind keine Instanzen der „Bestätigung“, der „Falsifikation“ einer Theorie. Dass es überhaupt ein methodisches Erfordernis ist, Daten zur Bestätigung oder Falsifikation einer Theorie heranzuziehen, liegt maßgeblich am deduktiven Theorie-Ideal, an einer fundamentalistischen Theorieauffassung: Wenn die Ideal-Form einer Theorie die axiomatische ist, so sind sinnvolle Aussagen diejenigen, welche aus den Axiomen abgeleitet werden. Die Theorie soll jedoch nicht nur zu sinnvollen Aussagen, sondern zu „wahren“ führen. Dies kann sie nur, wenn die Axiome „wahr“ sind. Da jedoch die „Wahrheit“ der Axiome „apriori“ nicht aufgewiesen werden kann, erhalten sie den Status von Hypothesen und somit muss, um dem „Wahrheitsanspruch“ einer Theorie näherzutreten, aufgezeigt werden, in welchem Maße die Hypothesen dem „Wahrheitsanspruch“ genügen (der Rest ergibt sich dann von selbst). D.h.: Hypothesen müssen vermöge epistemisch unverdächtiger Daten „bestätigt“ (ggf. zu einem gewissen Grad) oder „falsifiziert“ werden oder – als einer Art indirekter Bestätigung – für epistemisch unverdächtige Daten „Erklärungsleistungen“ erbringen. Dies hat sich bekanntlich als schwierig, wenn nicht ungangbar, erwiesen (unabhängig davon, ob konkrete wissenschaftliche Theoriebildung überhaupt so verfährt). Die kohärentistische Theorieauffassung, weil sie eben nicht deduktiv verfährt, hat diese Probleme nicht. Der „Charme des Empirismus“ – die angebliche weitgehende Autonomie empirischer Daten – zeigt sich nur vor dem Hintergrund, den Wahrheitsanspruch von „Hypothesen“, eben als Deduktionsstarter, vermöge von typischen Daten qualifizieren zu müssen. Dies ist eine Folge des deduktiven Theorie-Ideals.

4. „Theologie als Wissenschaft vom Gott Abrahams“

Der Theologie als theoretischer Unternehmung, welche den vortheoretischen Gottesbegriff, wie er in der Rede von Religionsgemeinschaften, in der religiösen Praxis, der Tradition, auch in den heiligen Schriften, entfaltet wird und seine Bedeutung erhält, ist – ein kohärentistisches Theorie-Ideal vorausgesetzt – Wissenschaftlichkeit schwer abzusprechen. Dies gilt nicht zuletzt deswegen, weil die Daten schon methodisch aufbereitet sind. Wie sich eine Theologie vor dem Hintergrund inkohärenter Daten verhalten kann/soll/darf/muss ist ein methodisches und letztlich praktisches Problem, dessen Lösung abhängig sein wird von dem institutionellen Hintergrund, in dessen Rahmen eine Theoriebildung stattfindet. Das folgende Zitat, welches auf ein kohärentistisches Theorieideal verweist, gibt eine Handreichung:

„Theologische Aussagen stehen [dabei] ebenso wie andere wissenschaftliche Sätze im Rahmen von Theoriezusammenhängen und können nur im Hinblick auf ihre Funktion im Zusammenhang theoretischer Entwürfe überprüft werden. Daraus ergibt sich für die Theologie die wissenschaftsethische Forderung nach ausdrücklicher und systematischer Ausbildung von theoretischen Modellen.“³³

Ist jedoch das Ziel von „Theologie als Wissenschaft“ nicht (nur), die theoretische Fassung eines vor- bzw. außertheoretischen Gottesbegriffs zu artikulieren, sondern eine Wissenschaft vom Gott Abrahams zu sein, so hat man es mit einem problematischen dreifachen Verhältnis zu tun. Dieses Verhältnis ist des Näheren das Verhältnis einer Theorie, in welcher der theoretische Term „Gott“ zentral ist, zu dem Datum einer religiösen Praxis, einer religiösen Rede und einer Tradition, in welcher ein Gottesbegriff seine vor- bzw. außertheoretische Entfaltung findet. Zudem ist in dieser vor- bzw. außertheoretischen Rede „Gott“ ein Name für eine – unproblematisch genommen – Realität: der „Gott Abrahams“. Dieser ist „Gegenstand des Glaubens“. Er hat, so die Tradition, eine „Geschichte“ – eine Offenbarungsgeschichte – mit der Welt, Seiner „Schöpfung“, ist Adressat von Glaubenseinstellungen und Handlungen. Von Ihm berichtet die Heilige Schrift. Dieser „Gott Abrahams“ ist einer „Theorie/Wissenschaft von Gott“ wesentlich vermittelt über den vor- bzw. außertheoretischen Gottesbegriff zugänglich. Dieser vor- bzw. außertheoretische Gottesbegriff präsupponiert die „Existenz“ des „Gottes Abrahams“. Nun ist die Präsupposition, dass dasjenige, was eine Wissenschaft auszudrücken beansprucht, existiert, auch in anderen wissenschaftlichen Kontexten gegeben und kein Spezifikum theologischer Theoriebildungen. Den präsupponierten Sachverhalt zu qualifizieren, einzuordnen, die Struktur

³³ PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 335.

desselben aufzuzeigen, ihn genauer und besser zu beschreiben, zu verstehen, etc. ist gerade das Ziel der wissenschaftlichen Unternehmung.³⁴

Die Existenzpräsupposition stellt kein besonderes Problem theologischer Theoriebildungen dar. Anders verhält es sich bei dem Verhältnis von Theologie als Wissenschaft/Theorie vom Gott Abrahams, von Theologie als Theorie des vorthoretischen Gottesbegriffs.

Allgemein gesprochen beanspruchen, die zu einer Theoriebildung herangezogenen Daten, etwas zu zeigen, was ohne sie nicht „sichtbar“ wäre und worüber die Theorie/Wissenschaft, unter methodischer Berücksichtigung der Daten, Aussagen mit Wahrheitsanspruch formuliert. Hinzu kommt, dass bei aller „Theoriebeladenheit“ bzw. Interpretationsabhängigkeit von Daten, dasjenige, was sich in den Daten zeigt, nicht als Artefakt des Versuchs-/des Beobachtungsaufbaus bzw. als *self-fulfilling-prophecy* des/der Untersuchungsrahmens/-fragestellung anzusehen ist, sondern auf eine spezifische Substruktur des von der jeweiligen Wissenschaft anvisierten Gegenstandsbereichs verweist. Dasjenige, was Daten zeigen, soll und kann eine gewisse Autonomie von Theorie, wissenschaftlicher Aufgabe und Interpretation beanspruchen. Dies zu gewährleisten wird – bei aller Schwierigkeit und Komplexität im Einzelfall – methodisch und technisch in den jeweiligen Wissenschaften/Theoriebildungen eingeholt.

Tritt man mit der eben skizzierten Haltung Daten näher, so wird immer schon vorausgesetzt, dass sich der fragliche Sachverhalt in den Daten ausdrücken kann, seien diese Experimente oder textliche Quellen, Briefwechsel und dergleichen. Mehr noch: Es ist vorausgesetzt, dass sich der intendierte Sachverhalt in Daten überhaupt zeigen kann. Erst unter dieser Voraussetzung macht es Sinn, Daten zu erheben, zu berücksichtigen und zu qualifizieren. Daten werden erst zu Daten unter dieser minimalen Voraussetzung. Die Voraussetzung selbst ist kein Implikat der Daten, die in eine wissenschaftliche Untersuchung eingehen.³⁵

Für Theologie als eine Wissenschaft/Theorie vom Gott Abrahams sind der vor- bzw. außertheoretische Gottesbegriff, die Tradition, die Heilige Schrift, die religiöse Praxis etc. Daten. Eine Wissenschaft/Theorie vom Gott Abrahams artikuliert diesen durch ihren theoretischen Term „Gott“, und dieser ist vermittelt durch diese Daten. Das ist prinzipiell unproblematisch. Wie steht es jedoch um die Voraussetzung, dass sich der Gott Abrahams in diesen Daten zeigt? Dass sich

³⁴ Es spielt dabei keine Rolle, ob es sich hierbei, beispielsweise, um die genauere Kenntnis von Stoffwechselvorgängen handelt oder um die Vorgeschichte, die spezielle Rolle der relevanten Agenten, die wirtschaftliche Lage und dergl. im Vorfeld einer kriegerischen Auseinandersetzung: Es ist immer vorausgesetzt, dass ein Stoffwechsel stattfindet und dass die fragliche kriegerische Auseinandersetzung eine Entstehungsgeschichte hat.

³⁵ Die konkrete Messung des Blutdrucks eines Patienten, beispielsweise, *impliziert nicht*, dass das Messen von Blutdruck sinnvoll ist, um eine Krankheit zu diagnostizieren oder auszuschließen. Das Verhältnis ist invers.

der Gott Abrahams überhaupt in Daten, wie der Heiligen Schrift, in der Tradition, etc., zeigen kann, ist Implikat des vortheoretischen Gottesbegriffs. Mehr noch: Die Daten besagen nicht nur, dass sich der Gott Abrahams in diesen Daten zeigen kann und zeigt, sondern, dass er sich wesentlich und vornehmlich in diesen Daten offenbart. Hierin zeigt sich ein methodischer Zirkel: Es sind die Daten selbst, die sich als die Daten für die wissenschaftliche Aufgabe qualifizieren. Wie damit umzugehen ist und ob hier – gemäß ihrem Selbstverständnis – überhaupt ein Problem aufscheint, ist eine Frage an die Theologie. Sie ist vom grünen Philosophentisch aus nicht zu entscheiden.

Verwendete Literatur

- BALZER, Wolfgang/MOULINES, C. U./SNEED, Joseph D.: *An architectonic for science. The structuralist program* (Synthese Library 186), Dordrecht 1987: D. Reidel Publishing Company.
- CANTERBURY, Anselm v.: *Proslogion*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von P. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995³: Frommann-Holzboog.
- CARNAP, Rudolf: *Foundations of Logic and Mathematics*, Chicago 1939: University of Chicago Press.
- CARNAP, Rudolf: „Beobachtungssprache und theoretische Sprache“, in: *Dialectica* 12 (1958), 236–248.
- CARNAP, Rudolf: *Induktive Logik*, Wien 1959: Springer-Verlag.
- CARNAP, Rudolf: *Logische Syntax der Sprache*, 1968².
- DRAY, William H.: *Laws and Explanation in History*, London 1957: Oxford University Press.
- DUHEM, Pierre M. M.: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. übersetzt von L. Schäfer, Hamburg 1998 (1906): Meiner.
- HARTSHORNE, Charles: *The Devine Reality: A Social Conception of God*, New Haven 1948: Yale University Press.
- HEMPEL, Carl G.: „The Function of General Laws in History“, in: *Journal of Philosophy* 39 (1942).
- HEMPEL, Carl G.: *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*, Berlin/New York 1977.
- KUHN, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 2., rev. und um das Postskriptum von 1969 erg. Aufl., Frankfurt am Main 1976² (1962).
- LEWIS, David: „How to Define Theoretical Terms“, in: *Journal of Philosophy* 67 (1970), 427–446.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973.
- POINCARÉ, Henri: *Wissenschaft und Hypothese*. übersetzt von F. u. L. Lindemann, Berlin 2003⁴ (1902): Xenomor-Verlag.
- POPPER, Karl: *Logik der Forschung*, Tübingen 2002 (1959): Mohr Siebeck.

PUNTEL, Lorenz B.: *Struktur und Sein*, Tübingen 2006: Mohr Siebeck.

SUPPE, Frederick: *The Structure of Scientific Theories*, Chicago ²1977: Chicago University Press.

WHITEHEAD, Alfred N.: *Process and Reality. Corrected Edition*, hg. von D. R. Griffin; D. W. Sherburne, New York/London 1978 (1929): The Free Press.

Christoph Krauß

Theologische Ethik als Wissenschaft zur Untersuchung von Gut und Böse?

Die Theologische Ethik steht in Bezug auf den Nachweis ihrer Wissenschaftlichkeit vor zwei Problemkreisen: Dem Problemkreis der Theologie insgesamt, also der Metaphysik und der Gottesfrage als Herausforderung für Wissenschaft in der Moderne, und dem Problemkreis der Ethik, folglich der Normativität als Kern der Aussagen des Fachs.

1. Der Aspekt der Theologie in der Theologischen Ethik

In der Diskussion um die metaphysische Gegebenheit, auf die sich alles theologische Forschen implizit ausrichtet, stehen Moraltheologie und Sozialethik vor ähnlichen Problemen wie die anderen theologischen Fächer. Die Gottesfrage ist naturgemäß ein zentraler inhaltlicher Punkt der Theologie, jedoch ist hier anzumerken, dass die Methodik der theologischen Fächer mit vielen anderen Geisteswissenschaften übereinstimmt und die Theologie zum einen über das Wesen Gottes nachdenkt, sich zum anderen aber auch mit Aussagen gläubiger Menschen beschäftigt. Und zu deren Erforschung werden jeweils die in den säkularen Nachbarwissenschaften üblichen Methoden angewandt: Die Kirchengeschichte arbeitet wie die Geschichtswissenschaft, die biblischen Fächer arbeiten mit den Methoden der Literaturwissenschaft, das Kirchenrecht orientiert sich methodisch an der Jurisprudenz, und die ethischen Fächer übernehmen Methoden der „human- und sozialwissenschaftlich orientierte[n] praktische[n] Philosophie“¹. Theologie bedient sich also der sozial- und geisteswissenschaftlichen, kurz der kulturwissenschaftlichen Hermeneutik, um die Lebenswelt vernünftig und theologisch fundiert zu erfassen. Dabei steht Theologische Ethik in einem Verhältnis von Nähe und Distanz zur modernen Kultur. Sie begleitet die Moderne und bringt sich in das kulturwissenschaftliche Gespräch ein. Methodisch ist hier gerade für die Ethik eine „Kulturwissenschaftliche Transdiziplinarität“ gefordert,

¹ GERHARD KRUIP: „Theologie als Wissenschaft“, in: C. Böttigheimer/R. Dausner (Hg.): *Das Konzil „eröffnen“. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 2016, 37–42, hier: 40.

wie es Josef Römelt formuliert, um ihr Anliegen vorzubringen². Denn das durchaus auch kritisch einschätzbare Verständnis der Theologie als Kulturwissenschaft scheint mir für die Anschlussfähigkeit der Theologischen Ethik im gesellschaftlichen normativen Diskurs wichtig. Die theologische wissenschaftliche Reflexion muss sich mit den Konfliktfeldern moderner Wirklichkeit auseinandersetzen. Dies bedeutet freilich nicht, wie Römelt ausführt, dass die Theologie sich nun einfach den anderen Geisteswissenschaften anpassen soll und die christliche Identität aufgegeben werden sollte³. Vielmehr ist Theologie hier zu verstehen als interdisziplinär arbeitende Integrationswissenschaft⁴, die Erkenntnisse anderer Wissenschaften biblisch fundiert und zugleich personalistisch-dynamisch aufgreift und als Ethik an der Lösung moralischer Konflikte der modernen komplexen Welt mitarbeitet. Theologie kann zumindest in einem Teil ihres Forschungsgebietes verstanden werden als wissenschaftliche Reflexion von Religion; Theologische Ethik entsprechend als wissenschaftliche Reflexion religiös begründeter Normen. Wenn man die Theologie zu den Kulturwissenschaften rechnen will, wie ich dies in Anlehnung an Josef Römelt hier tue⁵, ist zu betonen, dass die Kulturwissenschaften sich der Ambivalenz der technischen Entwicklung bewusst sind. Dies greift selbstverständlich zu kurz, um das gesamte Wesen der Theologie als Wissenschaft zu erfassen, allerdings ist die kulturwissenschaftliche Perspektive gerade für die Theologische Ethik zentral, zumal der Begriff der „Kulturwissenschaft“ hier durchaus weitgefasst werden kann, denn sie existiert entweder rein deskriptiv oder orientierend und kann so(gar) normativ als „Anwalt gelingender Kultur in Menschlichkeit und Humanität“⁶ verstanden werden.

2. Der Aspekt der Ethik in der Theologischen Ethik

In der Diskussion um die Normativität als Kern der Wissenschaft lohnt eine differenzierte Betrachtung, denn natürlich sind auch die anderen Wissenschaften nicht voraussetzungslos. Allerdings ist in der Ethik auch das Ziel, zu „Sollens-Aussagen“ zu kommen, eine Normativität, die in den anderen Wissenschaften

² Vgl. JOSEF RÖMELT: „Theologische Ethik im cultural turn. Moralthologie als Kulturwissenschaft?“, in: *Theologie der Gegenwart* 51 (2008), 35–42, hier: 38.

³ DERS.: *Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik*, Freiburg i. Br. 2011, 9.

⁴ Vgl. ebd., 82.

⁵ RÖMELT: *Theologische Ethik im cultural turn*; DERS.: *Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik*.

⁶ RÖMELT: *Theologische Ethik im cultural turn*, 36.

zumindest nicht so explizit vorgetragen wird. Ethik geht nicht nur, wie die anderen Wissenschaften, von normativen Voraussetzungen aus, sondern versucht zugleich, Gebote oder Normen für zukünftiges Handeln zu formulieren. Der Soziologe Niklas Luhmann beschrieb Ethik als die Wissenschaft, die an „Apellitis“ leide, da sie unentwegt moralische Forderungen erhebe⁷. Dies ist in der Luhmannschen Systemtheorie, die von der Autonomie der gesellschaftlichen Subsysteme ausgeht⁸, jedoch nicht möglich. Deshalb behauptete Luhmann auch, Ethik, besonders Wirtschaftsethik, sei genau so eine Illusion wie die gute englische Küche⁹. In Abgrenzung zu dieser Sichtweise erscheint die moralische Forderung aus meiner Sicht unproblematisch, wenn man sich im klassischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ im Bereich des Sehens zum einen die eigenen Wertgrundlagen und -maßstäbe verdeutlicht und diese zum anderen auch explizit offenlegt. Wertmaßstäbe scheinen also unproblematisch, soweit sie transparent gemacht werden¹⁰. Nach Aristoteles ist Ethik eine praktische Wissenschaft, die anders als theoretische Wissenschaften Wissen nicht um seiner selbst willen sucht, sondern im Wissen einen weiteren Zweck, die (gute) Handlung oder ein (schönes oder nützliches) Werk (poietische Wissenschaft), verfolgt. Ethik ist für Wils als Theorie normativen Handelns zu verstehen¹¹, deren ethische Urteile entweder als Kommentar zu vergangenen Handlungen oder als Modell, besser gesagt als Vorbild oder Richtschnur, für zukünftige Handlungen verstanden werden können. Als Modell beschreiben sie eine bisher a-typische Handlung, und dienen so als Vorwegnahme einer noch zu erfindenden Regel; Ethik wirkt damit normativ.

Diese entstehenden Normen für Handlungen werden aufgrund ihrer Kohärenz beurteilt. Dies bedeutet, dass kulturelle Erfahrungen als Begründungen Eingang in diese Normen und damit in eine ethische Theorie finden müssen¹². Dies ist kein Begründungsrelativismus, denn Bezug auf Überzeugungen lässt zu, dass diese Überzeugungen verändert werden (etwa aufgrund neuer Erkenntnisse, vgl.

⁷ NIKLAS LUHMANN: „Wirtschaftsethik – als Ethik“, in: ders. *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2008, 196–208, hier: 196.

⁸ Vgl. dazu NIKLAS LUHMANN: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 2001 (1984); DERS.: *Einführung in die Systemtheorie*, hg. von Dirk Baecker, Heidelberg ²2009.

⁹ LUHMANN: *Wirtschaftsethik – als Ethik*, 196.

¹⁰ MARIANNE HEIMBACH-STEINS: „Erfahrung: Konversion und Begegnung. Ansatzpunkte einer theologischen Profilierung christlicher Sozialethik“, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer (Hg.): *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br. 1995, 103–120, hier: 111.

¹¹ JEAN-PIERRE WILS: „Hermeneutische Ethik. Zur Theorie moralischen Verstehens im kulturellen Kontext“, in: A. Holderegger/J.-P. Wils (Hg.): *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2001, 11–31, hier: 12.

¹² Ebd., 14.

Homosexualität). Ausgeschlossen sind allein Begründungen jenseits von kulturellen Überzeugungen.

Soweit zur Ethik generell. Wenn man nun die Theologische Ethik im Speziellen betrachtet, ist es hilfreich, die historischen Entwicklungen des Faches und seiner Argumentationen zu analysieren. Sozialethik hat(te) es, besonders in der naturrechtlichen Argumentation, mit den durch die Vernunft erkennbaren Weltwahrheiten zu tun und weniger mit den übernatürlichen Glaubenswahrheiten (dies ist auch ein Unterschied zu anderen theologischen Fächern). Ihre Aufgabe war und ist die Formulierung von Sozialprinzipien auf Grundlage einer Sozialontologie, die den Menschen als *zoon politikon* begriff und nicht an Glaubensüberzeugungen geknüpft war. Es herrschte die Überzeugung, dass die sittliche Ordnung, die von der Natur vorgeben war, von allen Menschen mittels der Vernunft begriffen werden konnte. Das Problem war dabei allerdings, dass man überzeitliche, ahistorische Postulate formulierte, die in der Pluralität der Moderne ihre Plausibilität verloren. Deshalb ändert sich mit dem Zweiten Vatikanum die Herangehensweise. In seiner Einleitung zu den von der Katholischen Arbeitnehmerbewegung herausgegebenen „Texten zur Katholischen Soziallehre“ betonte Oswald von Nell-Breuning nach dem Zweiten Vatikanum das neue Verständnis:

„Die Soziallehre der Kirche besteht nicht so sehr aus überzeitlichen und überörtlich geltenden „ewigen Wahrheiten“, sondern wendet diese Wahrheiten auf die nach Zeit und Ort verschiedene, ständigem Wechsel unterliegenden Verhältnisse an.“¹³

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bildet die Grundlage zumindest der Sozialethik folglich keine ontologisch fundierte Sozialmetaphysik mehr, vielmehr geschieht die mit der wissenschaftlichen Sozialethik verbundene Sozialverkündigung im Rahmen einer hermeneutischen Interpretation der der Kirche und der Theologie vorgegebenen sozialen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten¹⁴.

In der zeitgenössischen Theologischen Ethik sind zwei grundsätzliche Ansätze zu erkennen: Das induktiv-thomistische Vorgehen setzt bei den Realitäten ein, während das deduktiv-augustinische Denken strikt theologisch vorgeht, also bei den Glaubenswahrheiten ansetzt und von daher versucht, Rückschlüsse auf die Wirklichkeit zu ziehen. Der erste Ansatz geht von den Weltwirklichkeiten aus und hat das Ziel, die einzelnen Lebensbereiche human, d.h. entsprechend der aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen hergeleiteten Menschenwürde, zu gestalten. Dem zweiten Ansatz geht es mehr um eine Weltdeutung aus dem Glauben heraus und der Darstellung eines klaren christlichen Profils gegenüber der Welt.

¹³ OSWALD V. NELL-BREUNING: „Einleitung“, in: KAB (Hg.): *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln 1975, 9–29, hier: 11.

¹⁴ MARKUS VOGT, et al.: „Theologien in der Sozialethik. Eine Einführung“, in: M. Vogt, et al. (Hg.): *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013, 7–20, hier: 7–9.

Diese Dichotomie ist natürlich nicht so handfest, wie sie auf den ersten Blick scheinen mag, da auch der induktive Ansatz von Wertvorstellungen geprägt ist und auch der deduktive Ansatz von kulturellen Vorfindlichkeiten beeinflusst wird¹⁵. Seit dem Zweiten Vatikanum ist der zentrale Punkt für die Theologische Ethik die auch im Konzilsdokument *Gaudium et spes* geforderte Erkenntnis der Zeichen der Zeit (GS 4).

In diesem Diskurs ist zu konstatieren, dass die Anwendung der sozialetischen Prinzipien auf die Lebenswelt unproblematisch erscheint, während es zunehmend schwieriger scheint, die Grundlagen zu erfassen, nachdem die vernunftbegründete Naturrechtslogik aufgegeben werden musste. Es gibt nun eine Vielzahl sozialetischer Theorien, die entweder unter Einbeziehung zeitgenössischer Philosophie (etwa Habermas' Diskursethik), Rückgriff auf fundamentaltheologische Positionierungen (Politische Theologie von J.B. Metz) oder durch glaubensethische Entwürfe (Büchle, Lohfinks) neue Grundlagen liefern wollen¹⁶. Auch Versuche von Vermittlungen von Naturrecht und Kant (Anzenbacher), gibt es¹⁷. Dies macht schon deutlich, dass eine Einheitlichkeit nicht mehr möglich scheint. Diese ist nach Ansicht führender Sozialetiker auch nicht gewünscht, da die Pluralisierung in der katholischen Sozialetik nach den Zweiten Vatikanum der Ausdruck einer Normalisierung der Theologischen Ethik als Wissenschaft darstelle, da es Kern jeder Wissenschaft sei, dass es unterschiedliche Denkansätze gibt, die argumentativ aufeinander stoßen und einander so stimulieren¹⁸.

Diese Pluralität von methodischen Zugängen sowie die Vielzahl von politischen und praktischen Fragen kann die Gefahr der Zersplitterung bergen, der durch vermittelte Pluralität begegnet werden kann. Damit meine ich, dass alle Ansätze auf die gemeinsame Grundlage aus Bibel und Tradition verwiesen sind. Dennoch haben sie auch in der Gegenwart den Anspruch, mit ihren ethischen Urteilen vernünftig, d.h. durch Vernunftgebrauch nachvollziehbar, zu sein. Dies

¹⁵ Ebd., 12.

¹⁶ JÜRGEN HABERMAS: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983; DERS.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991; JOHANN B. METZ: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973; DERS.: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997; HERWIG BÜCHELE: *Christlicher Glaube und politische Vernunft. für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1987; GERHARD LOHFINK: *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg i. Br. 21982.

¹⁷ VOGT, et al.: *Theologien in der Sozialetik*, 10 Vgl. etwa Anzenbachers Ausführungen zum Gewissen in ARNO ANZENBACHER: *Einführung in die Ethik*, Ostfildern 42012, 81–109.

¹⁸ VOGT, et al.: *Theologien in der Sozialetik*, 10; ANDREAS LIENKAMP: „Quellen der Ethik? Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Soziallehre der Kirche“, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer (Hg.): *Brennpunkt Sozialetik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br. 1995, 45–68, hier: 62f.

bedeutet, dass die Sozialethik als mein exemplarischer Bereich der Theologischen Ethik Übersetzungsleistungen zwischen grundlegenden Aussagen des Glaubens und der Gestaltung gesellschaftlichen Lebens zu leisten hat, um auch von Nichtgläubigen verstanden zu werden (dies scheint besonders dringlich wegen der Normativität zuzüglich der Metaphysik).

Eine hermeneutische Verknüpfung von Gotteserfahrung und sozialer Praxis ist die Kernaufgabe der Theologischen Ethik, damit Normativität greifen kann. Daraus folgt, dass der Glaube allgemein menschlich und vernünftig erscheinen soll. Theologisch lässt sich dies mit der Inkarnation Gottes beschreiben, in der Gott sich allen Menschen zuwandte. Damit muss die Theologische Ethik christlich-humanistisches und philosophisch-humanistisches Denken zusammenbringen. Christliche Sozialethik, damit auch Theologische Ethik, ist immer ein Grenzgang zwischen dem erkennbar christlichen Profil und dem universalen Anspruch einer allgemein menschlichen, am Gedanken der Menschenwürde orientierten Argumentation.

Wenn man etwa die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte betrachtet, so ist wichtig, dass der Artikel 1 formuliert wurde und von Vertretern aller beteiligten Weltanschauungen gutgeheißen wurde, ohne dies genauer zu begründen. Der Artikel lautet:

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen“¹⁹

Auf diese Formulierungen konnte man sich nur einigen, weil man das Gespräch darüber, warum der Mensch eine Würde und alle Menschen die gleiche Würde besitzen, ausklammerte. Ob man den Menschen nun als Gottesebenbild, wie in der christlichen Tradition, sah und ihm deshalb eine besondere Würde zusprach, oder ihm allein aufgrund seiner Vernunftbegabung, die es ihm etwa ermöglicht, die Zukunft zu planen, wie in der philosophischen Tradition nach Immanuel Kant, zuschreibt, wurde als weniger wichtig angesehen²⁰.

Theologische Ethik darf nicht sosehr durch Abgrenzung gegenüber einer vernünftig einsehbaren Begründung entfaltet werden, sondern muss vielmehr in dem Mehrwert des (von Christen) gelebten Ethos sichtbar werden. Dies bedeutet zum einen einen gewissen Vorrang der Orthopraxie in der Ethik vor der Orthodoxie und zum anderen, dass Ethik auch auf Selbstkritik angewiesen ist und die eigenen Grenzen wahrnehmen sollte. Ein Wirtschaftsethiker sollte nicht versuchen, der bessere Ökonom zu sein, sondern seine Sicht in den Diskurs einzubringen. Dies werde ich in Bezug auf die Naturwissenschaften nochmals entfalten.

¹⁹ *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948*. Online unter: <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> (Abgerufen am: 06.03.2017).

²⁰ Vgl. PAUL TIEDEMANN: *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 18–22.

Dabei ist nicht zu vergessen, dass theologische Sozialethik immer auf empirische Sozial- und Wirtschaftswissenschaften angewiesen ist, um die Gegenwart richtig verstehen zu können.

Damit und grundsätzlich scheint es (natürlich) fraglich, ob Wissenschaft tatsächlich Verhaltens- und Handlungsanweisungen geben kann. Ethische Argumente dürfen selbstverständlich nicht an metaphysische Grundannahmen geknüpft sein, wenn sie auch Nichtgläubige erreichen sollen. Man muss folglich rationale, nachvollziehbare Argumente finden, die ein moralisch gewünschtes Handeln begründen können. Damit ist jedoch ein Grundsatz der Wissenschaft durchaus erfüllt: Ergebnisse müssen nachvollziehbar und wiederholbar sein, andere Menschen müssen unter denselben Rahmenbedingungen, also in unserem Fall dem Glauben oder dem Vernunftgebrauch, zu denselben Ergebnissen kommen. Unter den Vorbedingungen sind wie erwähnt, selbstverständlich die gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen, aber eben auch die Wertmaßstäbe zu nennen, die Entscheidungen beeinflussen. Darüber hinaus gibt es nach Max Weber drei Voraussetzungen für den Wissenschaftler: Leidenschaft für die Sache, Offenheit für Kritik und intellektuelle Redlichkeit²¹. Dies gilt selbstverständlich auch für den Ethiker. Darüber hinaus gilt: Die Rationalität der Argumentation ebenso wie der Bezug zu Bibel und Tradition sind Richtschnur zur Beurteilung der verschiedenen Ansätze der Ethik. Wie eine solch plurale Theologische Ethik ihren Beitrag zur Unterscheidung von Gut und Böse leisten kann, will ich im Folgenden am Beispiel der Biowissenschaften erläutern. Denn Ethik muss Grundsätze formulieren, die moralisch gut und wissenschaftlich sachgemäß sind.²²

3. Ethik in den Wissenschaften und in der Gesellschaft

Die Frage der Normativität stellt sich für eine Theologische Ethik signifikant in dem Diskurs mit den Naturwissenschaften, besonders den Biowissenschaften. Eine Ethik der Wissenschaft wird besonders durch die neue naturwissenschaftliche Leitwissenschaft der Biowissenschaften (vgl. Wolfgang Frühwald²³) herausgefordert. Besonders in diesem Bereich gibt es eine neue Art der öffentlichen

²¹ MAX WEBER: „Wissenschaft als Beruf“, in: ders. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* ³1986, 583–613 Vgl. auch GEORG WIELAND: „Wissenschaftliche Rationalität und Ethik“, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 95 (1986), 302–318, hier: 308.

²² Ebd., 318.

²³ WOLFGANG FRÜHWALD: *Zeit der Wissenschaft. Forschungskultur an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Köln 1997.

Nachfrage nach Ethik. Dabei muss der Diskurs notwendigerweise zugleich grundsätzlich und anwendungsfähig sein²⁴.

Auf der anderen Seite empfinden viele Naturwissenschaftler Ethiker oft als unsachgemäße Bremsen der wissenschaftlichen Forschung. Ethik wirkt hier als Kritik: Besonders Biowissenschaftler erfahren Ethik oft dadurch, dass ihnen moralische Vorhaltungen gemacht werden. Hier ist jedoch zu betonen, dass ethische Reflexion als Preis des (naturwissenschaftlichen) Fortschritts angesehen werden muss. Oder, wie es der protestantische Ethiker Trutz Rendtorff formuliert:

„Ethik ist die Fähigkeit der Unterscheidung zwischen der Unendlichkeit des Möglichen und den Zielen der Praxis in der Endlichkeit des Humanum²⁵.“

Ethik muss also immer fragen, wozu die naturwissenschaftliche Forschung dient und ob sie dem Anspruch, das Leben der Menschen zu verbessern, genügt. Man könnte etwas holzschnittartig sagen: Hier muss das Prinzip Verantwortung vor dem Prinzip Hoffnung gelten²⁶.

Wenn Wissenschaft nicht (mehr) mit der Lebenswelt übereinstimmt, gibt es zwei Eingriffsmöglichkeiten: politisch und ethisch. Politisch kann durch die Bewilligung und Nichtbewilligung von Forschungsgeldern Einfluss genommen werden. Ethisch ist darauf hinzuweisen, dass Wissenschaft, Forschung und Technik eines Maßes bedürfen. Dieses Maß kann nicht in der Wissenschaft selbst liegen. Der Mensch als Erkennender, Herrschender oder Bedürftiger ist als Bezugspunkt aller Wissenschaft zu sehen. Denn Leitmaßstab menschlichen Handelns muss – als Konvenienzpunkt vieler ethischer Ansätze und im christlichen Kontext durch das Konzept der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet – die Achtung der Menschenwürde sein. Daraus ergibt sich, dass das Maß der Wissenschaft ihre Humanität ist. In dieser Richtung vereinen sich auch alle unterschiedlichen Ansätze der Theologischen Ethik nach dem Zweiten Vatikanum: Der Mensch als Geschöpf Gottes und seine Würde stehen im Mittelpunkt aller wissenschaftlichen und auch anderen gesellschaftlichen und politischen Aktivitäten.

Diese Menschenwürde als zentraler Punkt ist insofern wichtig, als dass aus den Einzelwissenschaften in der Moderne kein einheitlicher Weltbegriff mehr zu formulieren ist, denn ein Charakteristikum moderner Wissenschaft ist die Spezifizierung. Zugleich ist die von Hans Jonas, den ich als Mönchengladbacher nicht unerwähnt lassen will, formulierte Heuristik der Furcht, also eine umfassende Skepsis gegenüber der modernen Naturwissenschaft, unangebracht. Denn eine

²⁴ TRUTZ RENDTORFF: „Ethik im Haus der Wissenschaft“, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 48/3/4 (1997), 255–264, hier: 256.

²⁵ Ebd., 263.

²⁶ ERNST BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1985; HANS JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main ⁵2003.

absolute Risikovermeidung schränkt die Entwicklungschancen der Menschheit und den Fortschritt ein. Eine vernünftige Einschätzung der Naturwissenschaft ist sich bewusst, dass mit den größeren Chancen der modernen Naturwissenschaft und ihrer Freiheit auch mehr Risiken verbunden sind. Der zentrale Begriff für alle Wissenschaft bleibt Verantwortung. Zugleich muss die oben erwähnte Anerkennung der Partikularität der Wissenschaft(en) gegeben sein. Dies führt jedoch dazu, dass sich der einzelne Wissenschaftler fragen muss, wozu seine Forschung gut ist. Diese individuelle Pflicht ist gegeben, auch wenn in der offenen Gesellschaft eine gewisse Kontrolle möglich und *de facto* gegeben ist.

Zugleich ist jedoch zu bedenken, dass sich Ethik, besonders angewandte Ethik, in Analogie zur Nutzung der wissenschaftlichen Hermeneutik der Nachbarfächer der theologischen Disziplinen, der Rationalität des jeweiligen gesellschaftlichen Subsystems bedienen muss, um gehört werden zu können. Ethik der Biowissenschaften muss also deren Rationalitäten begreifen und sich mit ihnen auseinandersetzen, ebenso wie Wirtschaftsethik ökonomische Rationalität und politische Ethik politische Rationalität in ihre Überlegungen einbeziehen muss²⁷. Wie Filipovic für die christliche Sozialethik ausführt, hat diese eine theologische, bzw. moralphilosophische, eine sozialwissenschaftliche und auch eine politische Dimension²⁸, was für die Frage der Wissenschaftlichkeit von Bedeutung ist, denn „[v]on einem wissenschaftlichen Standpunkt aus gesprochen, hängt die Leistungsfähigkeit Christlicher Sozialethik von der Qualität und dem Niveau ihrer wissenschaftlichen Grundlegung auf allen diesen Feldern ab.“²⁹

Dies ist insofern wichtig, als christliche Sozialethik als Unterform der christlichen Theologischen Ethik den Anspruch erhebt, eine engagierte und unter christlichen Vorzeichen operierende Gesellschaftsethik zu sein³⁰.

Dennoch ist festzuhalten, dass die bekannte Luhmannsche Differenzierung in gesellschaftliche Subsysteme in der Realität keineswegs immer zu so einer feinsäuberlichen Trennung führt, wie Luhmann das postulierte, nicht zuletzt, weil Menschen immer in mehreren Subsystemen agieren. Auch stehen die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche immer in Kommunikation miteinander. Dies führt in der Realität selbstverständlich dazu, dass verschiedene Rationalitäten, wie etwa die rechtliche und die ökonomische, aber eben auch die ethische

²⁷ PETER SCHALLENBERG; ARND KÜPPERS: „Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik. Grundsätzliche Erwägungen“, in: P. Schallenberg/A. Küppers (Hg.): *Interdisziplinarität der christlichen Sozialethik. Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach*, Paderborn 2013, 41–54, hier: 43.

²⁸ Vgl. ALEXANDER FILIPOVIC: „Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozialethik?“, in: *Ethik und Gesellschaft* 1 (2015).

²⁹ Ebd., 4.

³⁰ Vgl. ALEXANDER FILIPOVIC: *Erfahrung - Vernunft - Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus*, Paderborn 2014, 16.

Rationalität in Beziehung zueinander gebracht werden müssen. Bei einer klaren Trennung der Rationalitäten dürfte es auch kein Wirtschafts- bzw. Arbeitsrecht geben³¹.

Darüber hinaus muss Ethik, wenn sie wissenschaftlich argumentieren will, sich aus konkreten Machtkonstellationen heraushalten und mit vernünftigen Argumenten moralische Forderungen erheben, die losgelöst sind vom eigenen Vorteil etwa der Theologie oder auch der Kirche.

Eine so verstandene Ethik muss die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse, von wahr und falsch, gerade im Bezug auf die anderen Wissenschaften im Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen bilden. Ethik muss den Anspruch haben, die Wissenschaft dahin zu befragen, ob ihre Forschung zum Wohl des Menschen beiträgt. Ethik verstehe ich hier als Verantwortung, die eigene Rationalität besitzt. Zugleich muss auf die interdisziplinäre Arbeit Bezug genommen werden, um die ethisch geforderte Verantwortung darstellen zu können. Für Dinge, die ich nicht überblicken kann, kann ich nur eingeschränkt Verantwortung übernehmen³².

Insgesamt scheint die Luhmannsche Forderung nach moralischer Abstinenz der Religion und religiöser Abstinenz der Moral unklug und auch undurchführbar, da Moral und Ethik wichtige Bereiche der Theologie sind, um am säkularen Diskurs moderner Gesellschaften als Religion bzw. als Glaubensgemeinschaft teilnehmen zu können. Ethik kann gleichsam verstanden werden als das Organ „mit dem die Theologie die öffentliche Relevanz ihres Gegenstandes zu vertreten hat.“³³ Dies soll die übrigen theologischen Wissenschaften nicht herabwürdigen, aber doch den Beitrag der Ethik für die öffentliche Wahrnehmung von Religion verdeutlichen.

Ethik als Reflexionswissenschaft über moralisches Verhalten ist auch deshalb notwendig, weil allgemein richtige Ansätze im persönlichen Leben als unpassend, ja als Zumutung empfunden werden: Als konkretes Beispiel nenne ich hier die Frage nach Hirntod und Organtransplantation. In diesem Zusammenhang kommt das Problem der wissenschaftlichen Rationalität nochmals zum Ausdruck, da die Organspende eine individuelle moralische Entscheidung darstellt, die nicht durch ein allgemeines ethisches Gebot, sich der wissenschaftlichen Rationalität zu unterwerfen, allgemein zu begründen ist. Einen Ausweg bildet ein Organspenderausweis, der ausgefüllt werden kann, lange bevor die hoch emotionale Entscheidung gefällt werden muss. So erhält das Individuum auch die ihm zuzumutende Verantwortung.

³¹ Vgl. SCHALLENBERG; KÜPPERS: *Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik*, 46.

³² GERHARD KRUIP: „Sprengkraft gelebter Hoffnung. Wie viel religiöses Profil braucht die Christliche Sozialethik?“, in: *Herderkorrespondenz* 56/4 (2002), 197–202, hier: 198f.

³³ RENDTORFF: *Ethik im Haus der Wissenschaft*, 255.

Die Naturwissenschaft kann in diesem Fall nicht als Richtschnur dienen, sondern vielmehr muss ein ethischer Diskurs, die moralische Auseinandersetzung, gesellschaftliche Normen festlegen, die dann in individueller Verantwortung abgewogen werden müssen.

Eine funktional differenzierte Gesellschaft gebiert individuelle Freiheit, somit mehr Selbstbestimmung und zugleich mehr Verantwortung. Dazu ist moralische Reflexion notwendig, wenn auch eine Fehlertoleranz gegeben sein muss. Denn wie Thomas von Aquin sagte, gibt es im Gewissen als dem Ort der innerlichen moralischen Reflexion einen Teil, der irren kann und einen Teil, der nicht irren kann. Das Gewissen irrt nie in der Einschätzung, dass das Gute zu tun und das Böse zu lassen ist. In moralischer Hinsicht kann es also nicht irren, aber es kann sehr wohl in der Einschätzung irren, was in der konkreten Situation das Gute und was das Böse ist.³⁴ Und hier beginnen die Schwierigkeiten.

Dennoch kann Ethik als moralische Reflexionswissenschaft eine übergreifende Perspektive einbringen, die über die Spezifizierung der modernen Wissenschaften und auch der gesellschaftlichen Subsysteme hinaus den Aspekt der Menschenwürde betont. Dabei darf die Ethik sich nicht auf metaphysische Begründungen zurückziehen, sondern muss Normen formulieren, die mittels der menschlichen Vernunft einsehbar sind. Insofern unterliegt sie einer Rationalität, die in allen Wissenschaften gegeben ist. Ihre Ergebnisse müssen wiederholbar und konsistent sein, um auch von Nichtgläubigen akzeptiert werden zu können. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass Theologische Ethik auch einen Überschuss des Idealen gegenüber dem Realen artikulieren darf. Hierbei ist sie jedoch im Modus der Hoffnung bzw. des Modells.

4. Fazit

Theologische Ethik ist meines Erachtens zu verstehen als interdisziplinär arbeitende Integrationswissenschaft, die Erkenntnisse anderer Wissenschaften biblisch fundiert und personalistisch-dynamisch aufgreift und an der Lösung moralischer Konflikte der modernen komplexen Welt mitarbeitet. Theologie kann auch verstanden werden als wissenschaftliche Reflexion von Religion und Theologische Ethik entsprechend als wissenschaftliche Reflexion religiös begründeter Normen. Ethik kann nur interdisziplinär betrieben werden³⁵. Dabei muss die Theologische Ethik, auch und besonders die Christliche Sozialethik, die

³⁴ ANZENBACHER: *Einführung in die Ethik*, 102–105.

³⁵ RENDTORFF: *Ethik im Haus der Wissenschaft*, 255; KRUIP: *Sprengkraft gelebter Hoffnung*.

„Autonomie der weltlichen Sachbereiche“ (*Gaudium et Spes* 36) achten³⁶. Zugleich ist sie aufgefordert, auch innertheologisch interdisziplinär zu arbeiten, um ihrer Aufgabe der Glaubensreflexion und der Beantwortung von Fragen der Gegenwart aus christlicher Perspektive heraus, gerecht werden zu können³⁷. Ethik generell ist auch auf Ergebnisse der Biowissenschaften, der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften angewiesen, um sach- und zeitgemäße ethische Urteile abgeben zu können. Deshalb muss sie sich auch die Rationalitäten der anderen Wissenschaften bewusst machen. Sie hat darüber hinaus jedoch eine wichtige Funktion in der Wissenschaft, indem sie in Erinnerung rufen kann, dass alle Wissenschaft das Wohl des Menschen verbessern sollte. Sie ist also eine Wissenschaft, die rationale Diskurse führen kann und muss und so durchaus einen, und durchaus nur einen Beitrag leisten kann in dem pluralen Diskurs, was moderne Wissenschaft leisten soll und kann. Eine Hermeneutik der Furcht ist dabei so wenig hilfreich wie ein blindes Vertrauen auf die unendlichen Möglichkeiten der modernen Naturwissenschaften angesichts der Endlichkeit menschlichen Lebens. Ethik soll nicht als Kontrollinstanz aber doch als Instanz der kritischen Begleitung der anderen Wissenschaften dienen. Dazu muss sie jedoch rational nachvollziehbare und sachgemäße Gebote formulieren. Eine funktional differenzierte Gesellschaft gebietet individuelle Freiheit, also mehr Selbstbestimmung und damit zugleich mehr Verantwortung. Dies impliziert Wissen. Für Dinge, die ich nicht überblicken kann, kann ich nur eingeschränkt Verantwortung übernehmen und demzufolge auch kein ethisches Urteil abgeben³⁸. Ethik besitzt als Wissenschaft menschlicher Verantwortung eine eigene Rationalität, die jedoch die spezifizierten Wissenschaften zusammenbringen muss. Auch Theologische Ethik darf sich nicht auf metaphysische Positionen zurückziehen, wenn sie einen Beitrag zur Unterscheidung von Gut und Böse leisten will. Vielmehr muss sie vor dem Hintergrund der eigenen Tradition diskursfähig mit allen sein. So kann sie einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass Theologie als Wissenschaft anerkannt wird.

Verwendete Literatur

ANZENBACHER, Arno: *Einführung in die Ethik*, Ostfildern ⁴2012.

BLOCH, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1985.

³⁶ Ebd., 198.

³⁷ KRUIP: *Theologie als Wissenschaft*, 41.

³⁸ DERS.: *Sprengkraft gelebter Hoffnung*, 198f.

- BÜCHELE, Herwig: *Christlicher Glaube und politische Vernunft. für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1987.
- FILIPOVIC, Alexander: *Erfahrung - Vernunft - Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus*, Paderborn 2014.
- FILIPOVIC, Alexander: „Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozialethik?“, in: *Ethik und Gesellschaft* 1 (2015), online unter: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/308>.
- FRÜHWALD, Wolfgang: *Zeit der Wissenschaft. Forschungskultur an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Köln 1997.
- HABERMAS, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983.
- HABERMAS, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne: „Erfahrung: Konversion und Begegnung. Ansatzpunkte einer theologischen Profilierung christlicher Sozialethik“, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer (Hg.): *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br. 1995, 103–120.
- JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main ⁵2003.
- KRUIP, Gerhard: „Sprengkraft gelebter Hoffnung. Wie viel religiöses Profil braucht die Christliche Sozialethik?“, in: *Herderkorrespondenz* 56/4 (2002), 197–202.
- KRUIP, Gerhard: „Theologie als Wissenschaft“, in: C. Böttigheimer/R. Dausner (Hg.): *Das Konzil „eröffnen“. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 2016, 37–42.
- LIENKAMP, Andreas: „Quellen der Ethik? Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Soziallehre der Kirche“, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer (Hg.): *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br. 1995, 45–68.
- LOHFINK, Gerhard: *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg i. Br. ²1982.
- LUHMANN, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 2001 (1984).
- LUHMANN, Niklas: „Wirtschaftsethik – als Ethik“, in: ders. *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2008, 196–208.
- LUHMANN, Niklas: *Einführung in die Systemtheorie*, hg. von Dirk Baecker, Heidelberg ⁵2009.
- METZ, Johann B.: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973.
- METZ, Johann B.: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997.
- NELL-BREUNING, Oswald v.: „Einleitung“, in: KAB (Hg.): *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln 1975, 9–29.
- RENTORFF, Trutz: „Ethik im Haus der Wissenschaft“, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 48/3/4 (1997), 255–264.

- RÖMELT, Josef: „Theologische Ethik im cultural turn. Moraltheologie als Kulturwissenschaft?“, in: *Theologie der Gegenwart* 51 (2008), 35–42.
- RÖMELT, Josef: *Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik*, Freiburg i. Br. 2011.
- SCHALLENBERG, Peter/KÜPPERS, Arnd: „Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik. Grundsätzliche Erwägungen“, in: P. Schallenberg/A. Küppers (Hg.): *Interdisziplinarität der christlichen Sozialethik. Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach*, Paderborn 2013, 41–54.
- TIEDEMANN, Paul: *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Darmstadt 2006.
- VOGT, Markus, et al.: „Theologien in der Sozialethik. Eine Einführung“, in: M. Vogt, et al. (Hg.): *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013, 7–20.
- WEBER, Max: „Wissenschaft als Beruf“, in: ders. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* ³1986, 583–613.
- WIELAND, Georg: „Wissenschaftliche Rationalität und Ethik“, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 95 (1986), 302–318.
- WILS, Jean-Pierre: „Hermeneutische Ethik. Zur Theorie moralischen Verstehens im kulturellen Kontext“, in: A. Holderegger/J.-P. Wils (Hg.): *Interdisziplinäre Ethik. Grundalgen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag*. Freiburg i. Br. 2001, 11–31.

Ludger Jansen

Wenn Theologie eine Wissenschaft ist Einige Anschlussfragen

1. Einleitung

Ist Theologie eine Wissenschaft? Die Antwort hängt ganz offensichtlich davon ab, was man mit den Worten „Theologie“ und „Wissenschaft“ meint. Doch wenn man die Frage bejaht, sind damit längst nicht alle Probleme beseitigt. Im Gegenteil ergeben sich eine ganze Reihe von Anschlussfragen. Warum soll Theologie eigentlich Wissenschaft sein? Ist sie eine kumulative Wissenschaft? Wieso weist sie so methodisch unterschiedliche Teildisziplinen auf? Was ist ihr Ziel? Und entscheidet sich ihre Zugehörigkeit zur Universität an ihrem Status als Wissenschaft?

Um diese Anschlussfragen zu diskutieren, werde ich zunächst zeigen, dass bestimmte Ausprägungen der Theologie allem Anschein nach als Wissenschaft betrieben werden (§ 2). Ich frage dann nach den Motiven, aus denen heraus Theologie als Wissenschaft betrieben wird (§ 3). Dann wende ich mich der Frage zu, als was für eine Art von Wissenschaft Theologie betrieben werden kann. In negativer Hinsicht argumentiere ich zunächst dafür, dass Theologie nur in eingeschränkter Hinsicht als kumulative Wissenschaft verstanden werden kann (§ 4). In positiver Hinsicht argumentiere ich dafür, dass Theologie am besten als transdisziplinäres Unternehmen verstanden wird und dass ein solches Verständnis gleich zwei ‚klassische‘ Probleme der Wissenschaftstheorie der Theologie löst, nämlich die Frage nach der disziplinären Einheit des Faches und die Frage nach dem Ziel der Theologie (§ 5). Abschließend argumentiere ich dafür, dass mit dem Wissenschaftsstatus der Theologie noch nichts darüber entschieden ist, ob sie an einer Universität betrieben werden soll (§ 6).

2. Theologie als Wissenschaft

Ist Theologie eine Wissenschaft? Diese Frage lässt sich gar nicht so leicht in andere Sprachen übersetzen. Jedenfalls nicht, wenn die Brisanz erhalten bleiben

soll, die im Deutschen mit dieser Frage verbunden zu sein scheint. Wenn wir die Frage ins scholastische Latein übersetzen, wirft zunächst einmal die Vokabel „Theologie“ ein Problem auf, denn „*theologia*“ könnte auch die als Unterdisziplin der Metaphysik zur Philosophie gehörende Disziplin der natürlichen Theologie meinen. Die auf Offenbarung gestützte Universitätstheologie hieß einfach nach der Heiligen Schrift, die sie auslegte, „*sacra pagina*“. Ob Theologie eine Wissenschaft sei, übersetzt sich daher ins mittelalterliche Latein als die Frage „*Utrum sacra pagina sit scientia*“. Diese Frage gehörte zum Standardstoff der theologischen Selbstreflexion in der Scholastik. Thomas von Aquin stellt sie gleich am Anfang der Summe der Theologie (STh I 1,2) – um sie positiv zu beantworten. Wissenschaft (*scientia*) ist für Thomas im Anschluss an die Wissenschaftstheorie des Aristoteles ein systematischer Begründungszusammenhang von Aussagen über einen einheitlichen Gegenstand. In diesem Sinne ist Theologie für Thomas nicht nur Wissenschaft, sondern sie weist trotz ihrer Disparatheit durch den allen theologischen Themen gemeinsamen Bezug auf Gott eine disziplinäre Einheit auf (STh I 1,3).

Im Englischen hingegen würde heute niemand sagen, „*theology*“ oder „*divinity*“ wären „*science*“. Der Ausdruck „*science*“ ist im modernen Englisch vorwiegend für die experimentellen Naturwissenschaften reserviert, also den „*natural sciences*“. Daneben versuchen sich die ebenfalls empirisch arbeitenden „*social sciences*“ zu etablieren, und manchmal redet man auch von den nicht-empirischen „*formal sciences*“ wie Mathematik und Logik. Theologie ist aber weder eine empirische Wissenschaft noch eine Formalwissenschaft. Allerdings hätte man keine Schwierigkeiten, Theologie im Englischen als „*scholarship*“ oder „*scholarly endeavor*“ zu bezeichnen, also in etwa als „gelehrtes Unterfangen“ – eine Bezeichnung, unter deren Dach sich im Englischen auch die Philologien und die Geschichtswissenschaft finden.

Einerseits scheinen also Aussagen wie „Theologie ist ein gelehrtes Unterfangen“ oder „Theologie ist ein systematischer Begründungszusammenhang“ relativ unproblematisch zu sein. Andererseits können und wollen nicht alle Erscheinungsformen von Theologie Wissenschaft sein. Johann-Baptist Metz beschreibt 1965 im Lexikon für Theologie und Kirche die Theologie als

„die methodisch geleitete Erhellung u[nd] Entfaltung der im Glauben u[nd] seinem ihm immanenten Aussagewissen gegebenen u[nd] zur verantwortlichen Kündigung aufgegebenen Offenbarung Gottes“.¹

Für Metz ist Theologie ihrem Wesen nach auf die Verkündigung bezogen² und wird von ihm sowohl auf der Seite des Verkündigers als auch auf der Seite des

¹ JOHANN-BAPTIST METZ: „Theologie II. Grundlagen u. Strukturelemente“, in: LThK 10 ²1986, Spp. 67–71, hier: Sp. 67–71.

² *Op. cit.*, Sp. 68.

Hörers angesetzt: Theologie, so Metz, „geschieht“ bereits „im ersten gläubigen Vernehmen der Offenbarung“.³ Dieser Charakterisierung nach findet Theologie überall statt, wo Glaubensverkündigung geschieht, und nicht nur an Universitäten und Forschungsinstituten. Metz' Charakterisierung betont, dass es im Akt der Verkündigung und auch im Glauben nicht nur darauf ankommt, den Wortlaut eines Credo wiederzugeben, sondern ihn in seiner Bedeutung zu verstehen und verständlich zu machen.

Theologie findet somit überall dort statt, wo versucht wird, Glaubensinhalte zu kommunizieren. Ihre Realisationsform ist die Versprachlichung von Glaubensinhalten, ihre Begründung, Übersetzung und Vermittlung. Ihr Sitz im Leben sind Katechese, Mission, Predigt und Unterricht; ihre Akteure sind Katecheten, Missionare, Prediger und Lehrer – und, wenn wir Metz folgen, auch ihre Hörer, denn diese müssen, um die Glaubensinhalte annehmen zu können, diese in ihren eigenen Verständnishorizont übersetzen und begründen. Traditionell wird diese Art der Theologie als „*theologia catechetica*“⁴ oder als „kerygmatische Theologie“⁵ bezeichnet; ich will für sie im Folgenden die Bezeichnung „Verkündigungstheologie“ übernehmen.⁶

Verkündigungstheologie ist in der Regel nicht an einer theologischen Fakultät institutionalisiert und wird nicht als Wissenschaft auftreten. Denn sie benötigt ihre Antworten spontan in ganz konkreten Situationen. Ein äußeres Zeichen von Wissenschaft ist aber, dass Wissenschaftler viel (Lebens-)Zeit in die Beantwortung von Fragen stecken, dass ihre Fragen eher abstrakt sind und sich in der Regel nicht auf konkrete Situationen beziehen. Durch die langjährige Beschäftigung mit denselben oder miteinander verwandten Problemen findet zudem eine Akkumulation von Expertise statt, von der man hoffen kann, dass sie auch bei zukünftigen Problemen hilft, diese zu bewältigen.

Anders als in konkreten Verkündigungssituationen finden sich diese Charakteristika bei der Form von Theologie, die an theologischen Fakultäten betrieben wird. Früher wurde diese Form der Theologie als „scholastische“ Theologie bezeichnet, doch mit dieser Bezeichnung wären viele Theologen heute nicht mehr glücklich, obwohl man die Bezeichnung einfach so verstehen kann, dass es eben die Theologie ist, die „an den (Hoch-)Schulen“ (von lat. *schola*, Schule) betrieben wird. Neben der Bezeichnung „scholastische Theologie“ verwendet Karl Rahner auch die Bezeichnung „wissenschaftliche Theologie“.⁷ Diese Bezeichnung

³ *Op. cit.*, Sp. 67.

⁴ Vgl. GUNDOLF KRAEMER: „*Theologia catechetica*“, in: LThK 9³2000, 1433–1434.

⁵ Vgl. KARL RAHNER: „Kerygmatische Theologie“, in: LThK 6²1961, 126.

⁶ Vgl. KARL-HEINZ NEUFELD: „Verkündigungstheologie“, in: LThK 10³2001, 690–691; ausführlicher DERS.: „Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker ‚Verkündigungstheologie‘“, in: *ZKTh* 115 (1993), 16–23.

⁷ *Op. Cit.* (Anm. 5)

könnte jedoch umstritten sein, weil sie die Antwort auf die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status der Theologie schon terminologisch entscheidet. Auch wenn ich schon zu plausibilisieren versucht habe, dass Theologie Wissenschaft sein kann, werde ich zunächst auf die weniger voraussetzungsreiche Bezeichnung „Universitätstheologie“ zurückgreifen, auch wenn diese Bezeichnung verdeckt, dass wissenschaftliche Theologie auch an Forschungsinstituten, kirchlichen Behörden oder von Privatgelehrten betrieben werden kann.

Ein Blick in typische theologische Publikationen zeigt, dass Theologen intensive Quellenarbeit betreiben, dass sie systematisch und methodisch vorgehen, um das sich ihnen anbietende Material zu ordnen und auszuwerten. Dabei befolgen sie bestimmte Formregeln, die mit der „Profession“ des theologischen Wissenschaftlers verbunden sind, und die in Einführungen in das wissenschaftliche Arbeiten vermittelt werden: Theologen produzieren, so könnte man diesen Komplex prägnant zusammenfassen, Fußnoten. Für die heutige Universitätstheologie ist die Produktion von Fußnoten ein typisches Merkmal, aber sie ist natürlich weder notwendig noch hinreichend für wissenschaftliche Theologie. Ansonsten müsste man den großen Theologen der Tradition absprechen, dass sie wissenschaftliche Theologie betrieben hätten, denn weder Origenes, noch Hieronymus, Augustinus oder Thomas von Aquin haben ihre Werke mit Fußnoten versehen. Zitate, Verweise und Belege finden sich auch schon in Antike und Mittelalter, aber nicht in der Systematizität und Präzision, in der das heute von jeder Proseminararbeit erwartet wird. Man darf dabei aber nicht vergessen, dass diese Art des Belegens erst mit dem Buchdruck durch die weite Verbreitung seitengleicher Exemplare desselben Textes möglich wurde; erst dadurch kann das Verweisen auf Textseiten sich zum Standard entwickeln. Umgekehrt kann ein solches Formmerkmal wie die Fußnote auch nicht hinreichend für Wissenschaftlichkeit sein, denn die Fußnote bietet die Möglichkeit der Imitation und Parodie.⁸ Fußnoten sind natürlich nur ein prägnantes Beispiel unter vielen Formmerkmalen: Typisch wie sie sind, bieten sie doch nur einen gewissen Anhaltspunkt für die Frage, ob man es bei einem Text mit einem wissenschaftlichen Werk zu tun hat.

Mit dem Wort „Theologie“ bezeichnen wir also unterschiedliche Aktivitäten. Universitätstheologen folgen den Form- und Verfahrensregeln der Wissenschaft; die Universitätstheologie ist mithin ein Paradigma für wissenschaftliche Theologie. Die Verkündigungstheologie hingegen kann und soll von der wissenschaftlichen Theologie informiert sein, wird selbst aber eher nicht als Wissenschaft auftreten.

⁸ Vgl. z.B. UMBERTO ECO: „Drei Käuzchen auf dem Vertiko“, in: ders. *Sämtliche Glossen und Parodien. 1963–2000*, Frankfurt am Main 2002, 100–119.

3. Warum will Theologie Wissenschaft sein?

Wenn Theologie Wissenschaft sein kann, ergibt sich die Anschlussfrage, warum Theologie überhaupt Wissenschaft sein möchte, bzw. warum eine Religion wie das Christentum heute der Auffassung ist, dass ihre Funktionäre eine wissenschaftliche Ausbildung genießen sollen. Denn auch wenn es Metz zufolge keine Verkündigung ohne Theologie geben kann, kann es doch sehr wohl Verkündigung ohne wissenschaftliche Theologie geben. Wissenschaftliche Theologie entsteht keineswegs zwangsläufig aus der Notwendigkeit der Verkündigungstheologie. Die Existenz einer christlichen Universitätstheologie ist nicht nur im religionswissenschaftlichen Vergleich bemerkenswert, sondern auch für das Christentum als Ganzes. Denn dass Pfarrer an einer Universität zu studieren haben, ist eine vergleichsweise neue Entwicklung, die erst mit Reformation und Gegenreformation einsetzt und bis heute keineswegs alle christlichen Kirchen erfasst hat: So manche freikirchlichen Gemeinden rekrutieren ihre Prediger bis heute lieber aus fußnotenfreien Bibelschulen.

Ein sachlicher Grund für die Verwissenschaftlichung von Theologie ist der schon konstatierte Wahrheitsbezug der Wissenschaft. Wenn Glaube nicht in Gefühl oder Orthopraxie aufgeht, sondern für sein, wie Metz sie nennt, „immanente[s] Aussagewissen“ einen eigenen Wahrheitsanspruch mitbringt, dann ist auch Theologie auf diese Wahrheit zu orientieren. Wahrheitsbezogenheit ist nun aber nur ein notwendiges Charakteristikum von Wissenschaft, kein hinreichendes, denn Richtern und Journalisten ist ebenfalls eine Orientierung an der Wahrheit aufgetragen. Die bloße Wahrheitsorientierung von Theologie muss daher nicht zwingend dazu führen, dass sie Wissenschaft ist.

Ein anderes verständliches Motiv wäre der Wunsch nach Gleichberechtigung mit anderen Fächern im Kontext der Universität. Vielleicht spielt auch ein Reflex zur apologetischen Abwehr eine Rolle, denn mit vielen Forderungen, der Theologie den Status als Wissenschaft abzuerkennen, ist der Vorwurf verbunden, dass die von der Theologie reflektierten Glaubensinhalte falsch, unsinnig oder gar gefährlich seien. Außerdem gilt es allgemein als ehrenvoll, wenn die eigene theoretische Tätigkeit den Status einer Wissenschaft hat; schon Thomas von Aquin legt, wie gesagt, Wert darauf, dass die Theologie *scientia* ist, und zwar durch Gegenstand und Ziel die höchste und wichtigste von allen (STh I 1,4). Dagegen gibt es nur wenige Stimmen, die, wie etwa Martin Heidegger, die technikaffine Wissenschaft als eine eingeschränkte und verarmte Weise der theoretischen Tätigkeit

ansehen, nämlich als bloßes zweckrationales Rechnen im Gegensatz zum besinnlichen Denken, das Heidegger in der Philosophie beheimatet sieht.⁹

Historisch ist es, denke ich, wahrscheinlich, dass die Genese eines ausdifferenzierten theologischen Wissenssystems aus der Notwendigkeit der Auslegung der schriftlichen Offenbarungsurkunde motiviert ist. Während mündliche Überlieferungen leicht wandelbar sind und neuen Kontexten oft angepasst werden,¹⁰ werden schriftlich niedergelegte Texte zumeist im ursprünglichen Wortlaut tradiert und dann in Kontexten rezipiert, für die sie nicht geschrieben worden sind. Wer sie verstehen will, muss Wissen heranziehen, das in ihnen selbst nicht enthalten ist. In anderen Schriftreligionen finden wir ganz ähnliche Entwicklungen. Außer auf die jüdischen und muslimischen Auslegungstraditionen können wir auch darauf verweisen, dass Grammatik und Logik schon für die Interpretation der Veden in den Dienst gestellt wurden.

4. Ist Theologie kumulativ?

Wenn Theologie Wissenschaft sein kann, dann stellt sich die Anschlussfrage: Was für eine Wissenschaft ist Theologie? Natur- und Technikwissenschaften arbeiten kumulativ; zumindest ist das ihr verbreitetes Selbstverständnis: Sie sammeln immer mehr Forschungsergebnisse an, die ein tieferes Verständnis der erforschten Gegenstände erlauben. Vermutlich würde die Feststellung, dass die Mathematik heute mehr über sphärische Geometrie weiß als zur Zeit von Euklid oder Gauß, ebenso wenig Widerspruch finden wie die Feststellung, dass die Physik heute mehr über die Natur der Materie weiß als zur Zeit von Demokrit oder Bohr.

Thomas Kuhn hat gegen die Kumulativität der Wissenschaft den prinzipiellen Einwand der Inkommensurabilität von Forschungsparadigmen erhoben: Wissenschaften operieren mit inkommensurablen Paradigmen; deswegen seien ihre sich ablösenden Theorien nicht nur nicht ineinander übersetzbar, sondern auch nicht hinsichtlich ihrer Vorhersage- und Erklärungsleistung miteinander vergleichbar.¹¹ Die modernen Naturwissenschaften lassen sich von der Kuhnschen

⁹ Vgl. MARTIN HEIDEGGER: „Gelassenheit“, in: ders. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976*, Frankfurt am Main 2000, 517–529.

¹⁰ Vgl. HANNA VOLLRATH: „Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften“, in: *Historische Zeitschrift* 233 (1981), 571–594.

¹¹ THOMAS KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main ²1976 (1962).

Inkommensurabilität allerdings wenig schrecken und schreiben ihre Geschichte dennoch als Erfolgsgeschichte des stetigen Wissensfortschritts.

Ähnlich wie die Fußnote, kann auch die Kumulativität als typisches, aber nicht als notwendiges Merkmal von Wissenschaft angesehen werden. Denn prominenterweise vertritt die Philosophie, die zumindest von einigen als Wissenschaft angesehen wird, keinen Kumulativitätsanspruch. Philosophisches Forschen zielt in der Nachfolge des Sokrates gerade auf das Prüfen und Infragestellen von Wissensansprüchen;¹² gesicherte und unumstrittene Wissensbestände, wie es sie in den Naturwissenschaften durchaus gibt, sind in der Philosophie daher in der Regel nicht zu finden, auch wenn man in der Ausdifferenzierung der philosophischen Terminologie durchaus eine Kumulation von Unterscheidungsmöglichkeiten sehen kann.

Wenn wir nun fragen, wie Kumulativität in einer Wissenschaft überhaupt möglich ist, dann können wir dies zunächst einmal durch den Verweis auf die Literaturgattungen der Handbücher und Lehrwerke erklären. Was in den wissenschaftlichen Zeitschriften als noch ungesicherte und umstrittene Hypothese entgegnetritt, das taucht im Handbuch als gesichertes und apodiktisches Lehrstück auf und wird in Lehrbüchern an die nachfolgenden Generationen von Wissenschaftlern weitergegeben.¹³ Durch diese „Sedimentierung“ von Forschungsergebnissen in Handbücher und Lehrbücher wird die schiere Mannigfaltigkeit der einzelnen Forschungsergebnisse komprimiert und dadurch handhabbar.

In den Naturwissenschaften fällt die Komprimierung von Forschungsergebnissen dadurch leicht, dass sich Vorgängertheorien oft als Grenzfälle von Nachfolgetheorien herausstellen. Strenggenommen sind z.B. die Newtonsche Mechanik und die Relativitätstheorie miteinander unverträglich, und die experimentellen Belege für die Relativitätstheorie falsifizieren zugleich die Newtonsche Mechanik. Da die Relativitätstheorie und die Newtonsche Mechanik für kleine Geschwindigkeiten in etwa dieselben Voraussagen machen, ist letztere für die meisten Phänomene unserer Nahumgebung immer noch eine adäquate und mathematisch wesentlich leichter handhabbare Theorie. Ein weiterer Faktor, der das Komprimieren von Wissensbeständen erleichtert, besteht in der möglichen Vereinheitlichung vieler phänomenaler Zusammenhänge durch grundlegendere Gesetze. Eine besondere Spielart dieser Vereinheitlichung ist die Mikroerklärung von Makrophänomenen, wie zum Beispiel die Rückführung der Thermodynamik auf die statistische Mechanik, also auf die Bewegung vieler einzelner Teilchen.

¹² Vgl. PLATON: *Apologie des Sokrates*, besonders 21a–23b.

¹³ Vgl. LUDWIK FLECK: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Zürich 1935; ND hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt am Main 1980.

In der wissenschaftlichen Theologie finden wir ohne weiteres das literarische Phänomen der Sedimentierung und Komprimierung von Forschungsergebnissen in Handbüchern, Einführungen und Lehrbüchern. Es ist aber fraglich, ob es in der Theologie Analogien zu jenen Phänomenen gibt, die in den mathematisierten Naturwissenschaften die Komprimierung und Sedimentierung von Forschungsergebnissen in die Handbücher erlauben.

Wie steht es also um die Kumulativität in der Theologie? Im bibliothekstechnischen Sinne findet Kumulation ohne Zweifel statt, schließlich bringt die Theologie schon seit Jahrhunderten Handbücher und Lehrwerke hervor. Aber wie steht es mit einer Kumulation in der Sache? Auf den Punkt gebracht: Weiß die heutige Theologie mehr über Gott als Origenes oder Thomas von Aquin? Interessanterweise fällt die Antwort hier nicht genauso unbefangen aus, wie bei der Frage nach dem Fortschritt in der sphärischen Geometrie oder der Atomphysik. Atheisten werden die Theologie immer noch im gleichen Grundirrtum bezüglich der Existenz ihres Gegenstandes befangen sehen. Theisten hingegen werden die prinzipiellen Probleme erwägen, die mit der Erkenntnis eines unendlichen Wesens verbunden sind, und deswegen mit einer bejahenden Antwort zumindest zögern.

Ich will hier die Frage nach der prinzipiellen Kumulierbarkeit theologischer Forschungsergebnisse nicht entscheiden. Ich möchte lediglich auf ein Problem hinweisen, das Kumulativität in der Verkündigungstheologie wenn nicht unmöglich, dann doch zumindest schwierig werden lässt.

Wenn es Aufgabe der Verkündigungstheologie ist, Glaubensinhalte in konkreten Kommunikationssituationen zu vermitteln, dann schränkt dies die Kumulativität erheblich ein. Einerseits ist ohne Zweifel eine gewisse lokale Kumulation möglich: Der Missionar kann Erfahrungen darüber sammeln, wie er Glaubensinhalte gut vermittelt, die Lehrerin kann lernen, welche Vermittlungsmethode in welchen Altersgruppen „funktioniert“ und welche nicht. Es wäre aber unplausibel zu sagen, dass sich in 2000 Jahren christlicher Glaubensvermittlung das Wissen um Methoden der Glaubensvermittlung stetig vermehrt hat. Denn Missionar und Lehrerin stehen immer wieder vor neuen Herausforderungen, weil sich die Kommunikationssituationen ändern, in denen sie Glaubensinhalte vermitteln. Sie haben es mit neuen Adressaten in geänderten Umwelten zu tun, die ein jeweils anderes Hintergrundwissen mitbringen. Der Stand der Naturwissenschaften ändert sich ebenso wie die Diskurse der Philosophie und die Herausforderungen durch die Politik. So ist die Befreiungstheologie nur denkbar als Antwort auf die sozio-politische Situation Lateinamerikas in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und die Hypertheologie¹⁴ des Pseudo-Dionysius

¹⁴ Diese Bezeichnung übernehme ich von VERONIKA LIMBERGER: *Eriugenas Hypertheologie*, Berlin/Boston 2015.

Areopagita nur hilfreich vor dem Hintergrund eines geteilten neuplatonischen Weltbildes. Ändert sich die Situation oder wird das Weltbild nicht mehr geteilt, bieten die entsprechenden Theologien keine Vermittlungshilfe mehr: Dionysius hätte in seiner Zeit wenig mit der Befreiungstheologie anfangen können, so wie umgekehrt neuplatonische Vokabeln und Hintergrundannahmen heute eher Vermittlungshindernisse als Vermittlungshilfen sind.

5. Der transdisziplinäre Charakter der Theologie

5.1 *Die Einheit der Theologie*

Wenn man die Wissenschaftler einer theologischen Fakultät miteinander vergleicht, dann stellt man fest: Es werden dort viele Unterdisziplinen mit ziemlich disparaten Methoden gepflegt. Die Kirchenhistoriker werten historische Quellen aus, die Exegeten wenden literaturwissenschaftliche Methoden auf biblische Texte an, die Religionsphilosophen betreiben logische Analyse von Argumenten, die Religionspädagogen und Pastoraltheologen nutzen möglicherweise die empirischen Methoden der Sozialwissenschaften. Oft scheinen die theologischen Disziplinen mehr Ähnlichkeit mit ihren „säkularen Gegenstücken“ zu haben als mit anderen theologischen Disziplinen. Trotzdem betrachten sich all diese Wissenschaftler als Lehrende in einem gemeinsamen Fach. Dafür spricht auf jeden Fall, dass sie zu einem gemeinsamen Studiengang beitragen, dass die Studierenden dieses Studienganges sich im Stoff aller Unterdisziplinen prüfen lassen müssen, dass mit einer Abschlussarbeit in einer Unterdisziplin ohne weiteres eine Promotion in einer anderen Unterdisziplin angestrebt werden und möglicherweise eine Habilitation in einer weiteren Unterdisziplin aufgesattelt werden kann. Vergleicht man dies mit der Fächervielzahl an einer philosophischen Fakultät, stellt man fest, dass bei größerer Homogenität der Methoden die Mobilität zwischen den Fächern deutlich kleiner ist.

Zum anderen tritt die Theologie in einer im Vergleich zu anderen Disziplinen seltsam anmutenden konfessionellen Vervielfachung auf. Da gibt es an deutschen Universitäten nicht nur katholische und evangelische Fakultäten, sondern auch Studieneinrichtungen für das Studium der orthodoxen oder alt-katholischen Theologie. Außerdem ist mittlerweile auch die jüdische und muslimische Theologie an deutschen Universitäten mit Lehrstühlen vertreten. Während, wie gesagt, innerhalb einer, sagen wir, katholisch-theologischen Fakultät eine große Mobilität zu beobachten ist, hat man es hier mit Mobilitätsschranken zu tun: Wer

in katholischer Theologie habilitiert ist, bekommt kaum einen Lehrstuhl an einer evangelischen Fakultät, geschweige denn an einem Institut für muslimische Theologie, und umgekehrt. (Die spektakulären Ausnahmen bestätigen die Regel.) Die religiöse und konfessionelle Vervielfachung der Theologie kann daher auch nicht ohne weiteres in Analogie zum Nebeneinander von Forschungsprogrammen und -paradigmen stehen, denn das Wechseln zwischen ihnen ist keine wissenschaftliche Revolution im Kuhnschen Sinne, sondern eine persönliche religiöse Konversion.

Die Theologie sieht ihre Einheit also in zweifacher Hinsicht in Frage gestellt: zum einen durch ihre subdisziplinäre und methodische Vielfalt, zum anderen durch ihre Bekenntnisorientierung. Für das Problem der subdisziplinären Vielfalt gibt es eine klassische Antwort: den *Pros-hen*-Bezug auf einen gemeinsamen Gegenstand. Der Mediziner muss Bescheid wissen über so verschiedene Dinge wie Krankheiten, pharmazeutische Wirkstoffe, die Färbung des Urins, Anatomie und Ernährung, weil sie alle etwas mit dem eigentlichen Thema der Medizin, der Gesundheit, zu tun haben: sie sind Hindernisse, Mittel oder Anzeichen der Gesundheit (ein Beispiel, das bis auf Aristoteles, *Metaphysik* IV 2 zurückgeht). Analog sieht Thomas von Aquin die Theologie als eine Wissenschaft an, die von Gott handelt (*de deo*; STh I 1,7), und die Einheit der vielen Themen der Theologie – man denke nur an Engel, Sakramente, Sünden – sieht er durch den Bezug dieser Themen auf das Zentralthema gewährleistet. Denn die Engel sind Geschöpfe und Boten Gottes, die Sakramente von Gott gestiftete Mittel, Gott näher zu kommen, und die Sünden sind Taten und Haltungen, die einen von Gott fernhalten. Ganz ähnlich kann man die disziplinäre und methodische Vielfalt zu einer Einheit zusammenführen: Die Exegese erforscht die Selbstoffenbarung Gottes anhand der Offenbarungsurkunden, die Kirchengeschichte erforscht die Geschichte des Glaubens, das Kirchenrecht die rechtliche Ordnung der von Gott gestifteten Kirche, etc.

Die Theologie steht mit ihrer subdisziplinären Vielfalt keineswegs alleine da. Ein Beispiel für viele andere ist die Versicherungswissenschaft.¹⁵ Es gibt keine spezifische Methode der Versicherungswissenschaft. Es gibt Versicherungsrecht, Versicherungsmedizin, Versicherungsmathematik, Versicherungstheorie, Versicherungswirtschaftslehre und Versicherungsbetriebslehre – mit ihren jeweiligen Methoden. Auch hier ähneln die Methoden mehr den Methoden der nicht-versicherungswissenschaftlichen Schwester- oder Mutterdisziplinen, also der Ökonomie, Mathematik und Jurisprudenz. Aber sie beziehen sich auf ein

¹⁵ Vgl. zum Folgenden MIRKO KRAFT: „Interdisziplinäre Kompetenzen in der versicherungswissenschaftlichen Hochschullehre“, in: C. Schier/E. Schwinger (Hg.): *Interdisziplinarität und Transdisziplinarität als Herausforderungen akademischer Bildung. Innovative Konzepte für die Lehre an Hochschulen und Universitäten*, Bielefeld 2014, 275–288.

gemeinsames Thema, nämlich auf die Versicherung. Versicherungswissenschaft ist also „binnen-interdisziplinär“ angelegt.¹⁶

Daraus folgt zweierlei. Zum einen wird man angeregt, auch andere Disziplinen kritisch auf ihre verschiedenen Methoden zu prüfen. Finden wir in der Soziologie neben quantitativer Sozialforschung nicht auch sowohl qualitative Forschung als auch die Anwendung mathematischer Entscheidungs- und Netzwerktheorien? Vereint nicht die Physik unter ihrem Dach sowohl empirische Forschung als auch mathematische Spekulation? Auf diese Weise wird der Verdacht genährt, dass subdisziplinäre Vielfalt vielleicht eher die Regel als die Ausnahme ist, dass sie dem Wissenschaftsstatus jedenfalls nicht abträglich sein kann. Zum anderen regt der Vergleich mit den Versicherungswissenschaftlern zu einem Neubedenken des Ziels der Theologie an, dem ich mich nun zuwenden werde.

5.2 Das Ziel der Theologie

Was ist das Ziel der Theologie? Als Wissenschaft teilt Theologie zum einen das Ziel aller Wissenschaften: Sie strebt nach Wissen, das sich idealiter in wahren begründeten Aussagen niederschlägt. Die Ziele der Wissenschaften gehen aber nicht in der Anhäufung von Wissen auf; viele Wissenschaften sind von ihrem Selbstverständnis her direkt auf eine Anwendung bezogen: Medizin möchte nicht nur Wissen über Krankheiten sammeln, sondern sie möchte Wissen über Krankheiten sammeln, um Menschen heilen zu können, die unter ihnen leiden. Traditionell wird auch die Theologie als eine Wissenschaft mit intrinsischem Anwendungsanspruch gesehen. Thomas von Aquin formuliert dies deutlich: Auch wenn er die Theologie primär als erkennende, spekulative Disziplin sieht, ist sie für ihn eben auch *scientia practica* (STh I 1,4); ihr Wissen soll helfen, Menschen zur ewigen Seligkeit zu führen (*beatitudo aeterna*; STh I 1,5). In etwas modernisiertem Jargon können wir sagen, dass Theologie die Aufgabe hat, den Glaubenden und „die Kirche in der Welt von heute“ (GS 2) zu orientieren.

Der Vergleich mit der Versicherungswissenschaft zeigt aber noch ein weiteres Ziel der Theologie auf. Denn warum sollte es eine eigenständige Versicherungswissenschaft überhaupt geben? Versicherungsökonomie könnte doch von den Ökonomen, Versicherungsrecht von den Juristen und Versicherungsmathematik von den Mathematikern betrieben werden. Warum gibt es Ausbildungsgänge für die „Mischdisziplin“ Versicherungswissenschaft? Die Antwort ist natürlich: Weil Versicherungsunternehmen Mitarbeiter brauchen, die sich in allen

¹⁶ *Op. cit.*, 276.

Aspekten des Versicherungswesens auskennen, die sowohl die wirtschaftliche als auch die mathematische und die rechtliche Seite der Versicherungsprodukte beurteilen können. Niemand, der „nur“ Ökonomie, Mathematik oder Recht studiert hat, bringt diese Expertise mit. Man betrachte nun die Analogie zur Theologie: Warum gibt es Ausbildungsgänge in der „Mischdisziplin“ Theologie? Weil die Kirchen Seelsorger, Lehrer und Führungskräfte brauchen, die sich in all diesen Aspekten des Glaubens auskennen. Niemand, der „nur“ Orientalistik, Geschichte oder Philosophie studiert hat, bringt dieses Wissen mit. Die Analogie offenbart ein wissenschaftstheoretisch bisher wenig beachtetes Ziel der Theologie: das Ziel, Theologen als zukünftige kirchliche Mitarbeiter auszubilden. Wenn Wissenschaften Studienfächern sind, haben sie dadurch auch ein Ausbildungsziel; und Wissenschaften werden zu Studienfächern, um dieses Ausbildungsziel verwirklichen zu können.

Ein solches Ausbildungsziel haben alle Studienfächer. Aber wie steht es mit den angewandten Wissenschaften, von denen ich gesagt habe, dass sie ein intrinsisches Anwendungsziel haben? Tritt dort das Ausbildungsziel in Konkurrenz zum vorgängigen Anwendungsziel? Das wäre nicht wünschenswert, und so ist es auch nicht. Beide Ziele greifen vielmehr ineinander: Die Medizin bildet Mediziner aus, damit diese Menschen heilen. Die Versicherungswissenschaft bildet Versicherungsexperten aus, damit diese in Versicherungsunternehmen tätig werden und Versicherungen entwickeln, verkaufen und betreuen können. Die Theologie schließlich bildet Theologen aus, damit diese als kirchliche Mitarbeiter oder Religionslehrer helfen können, Menschen zu Gott zu führen. Ausbildungsziel und Anwendungsziel entsprechen also zwei ineinandergreifenden Plänen – ganz so, wie es nach einem neueren Vorschlag bei der Entwicklung eines technischen Geräts geschieht: Der Entwickler hat zwei Pläne vor Augen, den eigenen Designplan und den intendierten Verwendungsplan des Benutzers, wobei der Designplan vorsieht, das Gerät so zu entwickeln, dass es vom späteren Benutzer für die Verwirklichung dieses intendierten Verwendungsplans benutzt werden kann.¹⁷ Ganz analog greifen bei angewandten Wissenschaften Ausbildungs- und Anwendungsziel ineinander: Die Absolventen werden mit einer bestimmten Menge an Wissen und Kompetenzen versehen, um diese später zur Verwirklichung des Anwendungszieles einsetzen zu können.

¹⁷ Vgl. WYBO HOUKES et al.: „Design and use as plans. An action-theoretical account“, in: *Design Studies* 23 (2002), 303–320.

6. Wissenschaftliche Theologie und Universität

Ich habe nun diskutiert, warum Theologie als Wissenschaft betrieben werden soll und was für eine Wissenschaft Theologie ist. Wie steht es nun mit der Institutionalisierung der Theologie als universitäres Fach? In Deutschland hat die Theologie seit dem Mittelalter eine ungebrochene Tradition an den Universitäten. Doch damit sind nicht alle einverstanden. Zum einen ist die universitäre Theologie manchen kirchlichen Kreisen suspekt, zum anderen gibt es aus den sogenannten humanistischen Kreisen Stimmen, die die Abschaffung bekenntnisgebundener universitärer Fächer fordern. Ich will im Folgenden zeigen, dass mit dem Wissenschaftsstatus der Theologie noch nichts über ihre universitäre Anbindung entschieden ist und umgekehrt: Wissenschaftlichkeit und Institutionalisierung als universitäre Einrichtung sind logisch voneinander unabhängig.

Zunächst ist der Wissenschaftsstatus nicht notwendig für die Verortung an der Universität. Deutsche Universitäten haben ein Universitätsorchester und eine Abteilung für Hochschulsport; unter ihrem Dach sammeln sich verschiedene studentische und politische Gruppen. All diese sind institutionell auf die eine oder andere Weise an die Universität angegliedert, ohne dass sie für sich Wissenschaftlichkeit reklamieren müssten. Um zur Universität zu gehören, muss man also keineswegs Wissenschaftsstatus haben.

Nun wird man hier einwenden, dass das ein billiges Argument ist. Denn von den Befürwortern der universitären Anbindung wird ja nicht irgendeine universitäre Anbindung angestrebt, sondern eine Anbindung als Ort und Fach der akademischen Ausbildung – als Fakultät unter Fakultäten, als Fach unter Fächern. Daher bereitet die Erinnerung daran, dass es an der Universität Einrichtungen gibt, die klarerweise keinen Wissenschaftsstatus beanspruchen, vor allem darauf vor, dass es an ihr auch viele Disziplinen mit umstrittenem oder ungeklärtem Wissenschaftsstatus gibt. Ein etwas hämisches Bonmot fragt in diesem Sinne, welcher Buchstabe in „BWL“ denn nun für Wissenschaft stehe. Der Jurist Rudolf von Jhering kann in seiner Antrittsvorlesung ohne Probleme die Frage aufwerfen, ob die Jurisprudenz eine Wissenschaft ist,¹⁸ – und der Jurist Julius von Kirchmann für die „Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft“ argumentieren.¹⁹ Weitere Disziplinen, deren Wissenschaftsstatus regelmäßig in Frage gezogen wird, sind die Pädagogik und die Medizin. Beide haben gewisse Ähnlichkeiten miteinander und mit der Theologie: Sie haben einen

¹⁸ Vgl. RUDOLF V. JHERING: *Ist Jurisprudenz eine Wissenschaft? Jherings Wiener Antrittsvorlesung vom 16. Oktober 1868*, hg. von Okko Behrends, Göttingen 2009.

¹⁹ Vgl. JULIUS V. KIRCHMANN: *Die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft*, Berlin 1848.

Anwendungsbezug, ein gewisses Evidenzproblem und nehmen Rücksicht auf Richtlinien. Die Richtlinien, auf die Rücksicht genommen werden, haben freilich unterschiedliche Quellen. Im Falle der Pädagogik sind es die Kultusbehörden, im Falle der Medizin die medizinischen Fachgesellschaften. Die Theologie wiederum erhält ihre Richtlinien, so könnte man sagen, aus der göttlichen Offenbarung und dem kirchlichen Lehramt. So unterschiedlich die Fächer, so unterschiedlich die Standards. Unter dem Dach der Universität muss und soll also Platz sein für wissenschaftliche Diversität. Ein universitäres Fach muss gewissen Mindeststandards genügen: Was es zu wissen beansprucht, muss lehrbar sein, und was es zu lehren beansprucht, muss sprachlich explizierbar und begründbar sein. Aber kein Fach muss den Standards aller anderen Fächer genügen. Das wäre auch nicht möglich, da die Standards miteinander konfliktieren: Der Mathematiker würde sich mit experimentellen Nachweisen nicht zufriedengeben, der Mediziner nicht mit apriorischen Überlegungen. Der Geograph muss zeigen, dass der Mount Everest der höchste Berg der Erde ist, er muss aber nicht dem philosophischen Skeptiker beweisen, dass es Berge überhaupt gibt.²⁰

Der Wissenschaftsstatus ist andererseits nicht hinreichend dafür, als universitäre Einrichtung institutionalisiert zu sein. Wissenschaft ist zeitlich und sachlich früher als und unabhängig von Universität. Das gilt zum einen hinsichtlich ihrer Genese: Die Tradition unserer Universitäten reicht zurück bis ins 12. Jahrhundert, die Tradition unserer Wissenschaften allerdings bis in die Antike. Wissenschaft gab es also lange vor der Universität. Auch heute ist es möglich, dass jemand Wissenschaftler ist, ohne an einer Universität angestellt zu sein. Das gilt zum anderen für die spezifische Perspektive einzelner Fächer: Es ist denkbar, dass es ganze wissenschaftliche Disziplinen gibt, die keinen Vertreter mit einem Arbeitsvertrag an einer Universität haben. Erst recht gilt dies in historischer Perspektive: Auch die Disziplinen Medizin, Mathematik und Philosophie gibt es seit der Antike; ihre Geschichte ist wesentlich älter als die Universität. Gleiches gilt für die christliche Theologie: Wenn wir Origenes, Hieronymus und Augustinus nicht den Status als Wissenschaftler absprechen wollen, haben wir in ihnen Vertreter der wissenschaftlichen Theologie, die noch nicht einmal daran denken konnten, sich auf eine Universitätsprofessur zu bewerben.

²⁰ Vgl. die Unterscheidung von internen und externen Fragen bei RUDOLF CARNAP: „Empiricism, Semantics and Ontology“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), 20–40.

Verwendete Literatur

- CARNAP, Rudolf: „Empiricism, Semantics and Ontology“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), 20–40.
- ECO, Umberto: „Drei Käuzchen auf dem Vertiko“, in: ders. *Sämtliche Glossen und Parodien. 1963–2000*. Frankfurt am Main 2002, 100–119.
- FLECK, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Zürich 1935.
- HEIDEGGER, Martin: „Gelassenheit“, in: ders. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976 (GA 16)*. Frankfurt am Main 2000, 517–529.
- HOUKES, Wybo, et al.: „Design and use as plans. An action-theoretical account“, in: *Design Studies* 23 (2002), 303–320.
- JHERING, Rudolf v.: *Ist Jurisprudenz eine Wissenschaft? Jherings Wiener Antrittsvorlesung vom 16. Oktober 1868*, hg. von Okko Behrends, Göttingen ²2009.
- KIRCHMANN, Julius v.: *Die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft*, Berlin 1848.
- KRAEMER, Gundolf: „Theologia catechetica“, in: *LThK* 9 ³2000, 1433–1434.
- KRAFT, Mirko: „Interdisziplinäre Kompetenzen in der versicherungswissenschaftlichen Hochschullehre“, in: C. Schier/E. Schwinger (Hg.): *Interdisziplinarität und Transdisziplinarität als Herausforderungen akademischer Bildung. Innovative Konzepte für die Lehre an Hochschulen und Universitäten*. Bielefeld 2014, 275–288.
- KUHN, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 2., rev. und um das Postskriptum von 1969 erg. Aufl., Frankfurt am Main ¹1976 (1962).
- LIMBERGER, Veronika: *Eriugenas Hypertheologie*, Berlin/Boston 2015.
- METZ, Johann-Baptist: „Theologie II. Grundlagen u. Strukturelemente“, in: *LThK* 10 ²1986, Spp. 67–71.
- NEUFELD, Karl-Heinz: „Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker ‚Verkündigungstheologie‘“, in: *ZKTh* 115 (1993), 16–23.
- NEUFELD, Karl-Heinz: „Verkündigungstheologie“, in: *LThK* 10 ³2001, 690–691.
- RAHNER, Karl: „Kerygmatische Theologie“, in: *LThK* 6 ²1961.
- VOLLRATH, Hanna: „Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften“, in: *Historische Zeitschrift* 233 (1981), 571–594.

Anhang

Über die Autoren

Prof. Dr. Dr. **Benedikt Paul Göcke** leitet die Emmy Noether-Nachwuchsgruppe „Theologie als Wissenschaft?!“ am Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr Universität-Bochum. Zu seinen Forschungsbereichen gehören neben der Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie die Metaphysik, die Philosophie des Geistes sowie der Deutsche Idealismus und der Transhumanismus. Göcke ist der Autor von „Alles in Gott?“ und „A Theory of the Absolute“. Er ist Herausgeber von „After Physicalism“ und, zusammen mit Ruben Schneider, „Gottes Handeln in der Welt.“ Zudem hat er zahlreiche Fachartikel in nationalen und internationalen Fachzeitschriften veröffentlicht und ist assoziiertes Mitglied der Theologischen Fakultät der Universität Oxford, England.

Ludger Jansen ist Privatdozent an der Universität Rostock und vertritt seit 2015 den Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen an der Ruhr-Universität Bochum. Studienabschlüsse in Philosophie (St. Andrews 1994) und Katholischer Theologie (FU Berlin 1997), Promotion in Philosophie 2001 in Münster, Habilitation in Philosophie 2011 in Rostock. Seine Arbeitsgebiete sind die Metaphysik, die angewandte Ontologie (insbesondere biomedizinische Ontologie und Sozialontologie), Wissenschaftsphilosophie und die Philosophie der Antike. Buchpublikationen: *Tun und Können*, Frankfurt 2002, 2. Aufl. Wiesbaden 2015; *Biomedizinische Ontologie* (hg. mit Barry Smith), Zürich 2008; *Philosophische Anthropologie in der Antike* (hg. mit Christoph Jedan), Frankfurt 2010; *Gruppen und Institutionen*, Wiesbaden 2017; *Peter van Inwagen: Materialism, Free Will and God* (hg. mit Paul Näger), Cham 2018.

Dominikus Kraschl OFM, geb. 1977, Dr. phil., Dr. theol. habil., Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster. Bücher: *Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 2017; Herder (Quaestiones Disputatae: Bd. 282); *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012; Echter (Religion in der Moderne: Bd. 24); *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*, Regensburg 2009; Friedrich Pustet (ratio fidei: Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie: Bd. 39)

Christoph Krauß, Dipl.-Theol., Studium der Geschichte, Politikwissenschaft (Erstes Staatsexamen) und Theologie in Mainz und Granada (Spanien). 2006–

2012 Assistent am Lehrstuhl für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Professor Kruijff). 2013–2018 Wissenschaftlicher Referent an der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach. Promotionsprojekt (geplanter Abschluss 2018): „Bedingungslos gerecht? Zum Problem ethischer Rechtfertigung von Konditionalitäten und Bedingungen in der Entwicklungszusammenarbeit“. Zahlreiche Veröffentlichungen, unter anderem: „Der Kontraktualismus als Herausforderung für die theologische Ethik am Beispiel Peter Stemmers“, in: Schuster, Josef (Hg.): *Die Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Freiburg 2010 (Studien zur theologischen Ethik 128), S. 243–254; „Entwicklungsökonomik und Sozialethik. Eine Verhältnisbestimmung anhand der Begriffe Armut und Entwicklung“, in: Schalleberg, Peter / Küppers Arnd (Hg.): *Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik. Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach* (Christliche Sozialethik im Diskurs, Bd. 4), Paderborn 2013, S. 139–152 und „Option für die Armen, Arbeit und die Frage der sozialen Gerechtigkeit“, in: Adveniat (Hg.): *Kontinent der Hoffnung. Faire und menschenwürdige Arbeit. Der Arbeitsmarkt in Lateinamerika*, Essen 2017, S. 28–33.

Prof. Dr. Dr. habil. **Klaus Müller**, geb. 1955 in Regensburg. Studium der katholischen Theologie und der Philosophie in Regensburg, Rom, München und Freiburg. 1982 Dr. phil., 1984 Priesterweihe, 1994 Dr. theol. habil. Zwölf Jahre Seelsorge in Gemeinde und Justizvollzug. Seit 1996 Professor und Direktor des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Forschung und Bibliographie siehe <http://www.uni-muenster.de/FB2/philosophie/>

Stascha Rohmer wurde 1966 in Trier geboren. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Metaphysik, Anthropologie, Naturphilosophie und Rechtsphilosophie. Nach einem Studium der Philosophie und der Hispanistik an der Freien Universität Berlin und an der Technischen Universität Berlin promovierte Rohmer im Jahr 1999 am Institut für Philosophie der Technischen Universität Berlin mit einer Arbeit zur Metaphysik Alfred North Whiteheads. Zwischen 1999 und 2014 forschte Rohmer insbesondere am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität Berlin und am Institut für Philosophie des spanischen Forschungszentrums Consejo Superior de Investigaciones Científicas in Madrid. Ferner lehrte er an verschiedenen deutschen Universitäten. Seit 2015 ist er Professor für Philosophie an der Fakultät für Rechtswissenschaften der Universidad de Medellín (Kolumbien). Seine bisher wichtigsten Veröffentlichungen sind die Monographien *Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität*, 2000: Alber; *Liebe - Zukunft einer Emotion*, 2008: Alber – auf Spanisch erschienen unter

dem Titel *Amor. El porvenir de una emoción*, Barcelona 2013: Herder; sowie *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, 2016: Alber. Außerdem hat Rohmer den spanischen Philosophen Ortega y Gasset und den englischen Philosophen Alfred North Whitehead ins Deutsche übersetzt und deren Werke in den Verlagen Karl Alber und Suhrkamp herausgegeben.

Thomas Schärfl, geb. 1969, Studium der Theologie und Philosophie in Regensburg und München. 2001 Promotion zum Dr. theol. in Tübingen, 2007 Habilitation zum Dr. phil. habil. an der Hochschule für Philosophie in München. Nach verschiedenen Stellen als wissenschaftlicher Mitarbeiter bzw. Assistent in Regensburg, Paderborn und Münster war er von 2006 bis 2009 Assistant Professor of Systematic Theology an der *Catholic University of America* in Washington DC, 2009 bis 2015 Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg; seit 2015 ist er Inhaber des Lehrstuhls für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Regensburg. Er gehört zu den Mitinitiatoren des von der John Templeton-Foundation geförderten *Analytic Theology Projects* (Phase 2: *Analytic Theology and the Nature of God*, 2015-2018). Zu seinen Forschungsprojekten zählen: Philosophische Gotteslehre (insbesondere Klassischer Theismus und Non-Standard-Theismus) und Trinitätstheologie, Religionsphilosophie, Erkenntnistheorie (*religious epistemology*) und Metaphysik, Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie. Die wichtigsten Veröffentlichungen in jüngerer Zeit sind: *Handbuch für Analytische Theologie*, Münster 2017 (hrsg. zusammen mit Georg Gasser und Ludwig Jaskolla); *Rethinking the Concept of a Personal God*, Münster 2016 (hrsg. zusammen mit Christian Tapp und Veronika Wegener); „Theologie – Metaphysik – Realismus“, in: *Theologie und Philosophie* 3 (2018); „Divine Simplicity“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2018). Zusammen mit Thomas Marschler begründete er die seit 2014 etablierte Buchreihe *Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie* (STEP) und fungiert als deren *co-editor in chief*. Gleichzeitig ist er Mitglied des Editorial Board der 2009 gegründeten Zeitschrift *European Journal for Philosophy of Religion*.

PD Dr. Dr. **Christina Schneider** lehrt Mathematik und Statistik an der Universität München, sowie Philosophie an der Hochschule für Philosophie München. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen unter anderem analytische Metaphysik und Religionsphilosophie, sowie mathematische Logik und mathematische Modellbildung in Philosophie, Wissenschaftstheorie und Geschichte der Philosophie (insbesondere Leibniz). Publikationen (Auswahl): *Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang*, München 2001; *Untersuchungen zur Ontologie* (hg. Zusammen mit G. Imaguire), München 2006; *Metaphysische Freiheit. Kohärenz und Theorie*, München 2009.

Dr. phil. **Ruben Schneider**, geb. in München, Studium Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München, Promotion bei Prof. Dr. Godehard Brüntrup SJ. Arbeitsschwerpunkte in der Philosophiegeschichte (Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit, Deutscher Idealismus), der formalen Logik, der analytischen Sprachphilosophie und Metaphysik und der analytischen Religionsphilosophie. Seit Oktober 2017 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg (vorher: Freie Universität Berlin, Ruhr-Universität Bochum). Jüngste Publikationen: „Complete Concept Molinism“, in: *EJPR* 5/1, 2013, 93–108 (zusammen mit G. Brüntrup); „Why Consequence-style Arguments in Philosophy of Religion Are Useless – A Modal Analysis“, in: M. Szatkowski, *Analytically Oriented Thomism*, editiones scholasticae 2015, 321–336; „Kant und die transsubjektive Existenz Gottes“, in: Fischer, N./Sirovatka, J./Voprada, D. (Hg.): *Kant und die biblische Offenbarungsreligion – Kant a biblické zjevene naboženstvi*, Prag, 2013, 29–44; „Analogie, kontextuale Semantik und holistischer Pluralismus“, in: Nitsche, B.: *Menschliche Zugangsformen zu großer Transzendenz* (Beiträge zur komparativen Theologie) Paderborn 2018, im Erscheinen.

Michael Stickelbroeck, geboren am 15. Juli 1963 in Walbeck am Niederrhein, ist seit 2002 ordentlicher Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in St. Pölten (A) und seit 2008 Gastprofessor an der Facultad de Teología Pontificia y Civil in Lima (Pe). Studium der Katholischen Theologie in den Niederlanden, Augsburg und München. 1993 Promotion in Theologie in Augsburg, 1995 Priesterweihe in St. Pölten, 2001 Habilitation an der LMU in München im Fachbereich Dogmatik. Seine Forschungsschwerpunkte sind das Verhältnis von Philosophie und Theologie, die Rationalität des Glaubens, Theorie der Schöpfung und Mittelalter. Christologie im Horizont der Seinsfrage: Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi (MThS, II. Systematische Abteilung 59), St. Ottilien 2002.

Christian Tapp ist Universitätsprofessor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck (A). Er studierte Mathematik, Philosophie und Katholische Theologie in Bonn, Münster und Freiburg. Promotion zum Dr. rer. nat. 2004 an der LMU München, Promotion zum Dr. phil. 2007 ebenfalls an der LMU München. Christian Tapp hatte eine Juniorprofessur am Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen der Ruhr-Universität Bochum inne und leitete dort 2008–2013 eine Nachwuchsforschergruppe im Emmy-Noether-Programm der DFG. Seit 2013 ist er Universitätsprofessor für Philosophisch-Theologische Grenzfragen in Bochum und derzeit bis 2019 beurlaubt zur Wahrnehmung einer

Stiftungsprofessur in Innsbruck. Die Arbeitsschwerpunkte von Christian Tapp liegen im Bereich der Religionsphilosophie, der Logik und Wissenschaftstheorie, sowie der Sprachphilosophie und Metaphysik. Von ihm wurden verfasst bzw. herausgegeben: *Theory and Practice of Logical Reconstruction: Anselm as a Model Case* (Logical Analysis and History of Philosophy 17), 2014 (mit G. Siegart, F. Reinmuth); *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin 2014: de Gruyter (mit C. Breitsameter); *An den Grenzen des Endlichen: Das Hilbertprogramm im Kontext von Formalismus und Finitismus*, Heidelberg 2013: Springer; *Bernard Bolzano: Paradoxien des Unendlichen* (Philosophische Bibliothek, Bd. 630), Hamburg 2012: Meiner; *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011: Ashgate (mit E. Runggaldier); *Kardinalität und Kardinäle: Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit*, Stuttgart 2005: Steiner; *Der allwissende Interpret Donald Davidsons in theologischer Perspektive*, Münster 2004: LIT.

Holm Tetens hatte nach dem Studium der Philosophie, Mathematik und Soziologie an den Universitäten Bochum und Erlangen, einer Promotion in Philosophie bei Paul Lorenzen in Erlangen, einer Habilitation in Philosophie an der Universität Marburg und einer zweisemestrigen Vertretung des Lehrstuhls für Wissenschaftstheorie an der Universität Göttingen 1988-94 den Lehrstuhl für theoretische Philosophie an der Universität Paderborn, von 1994-2015 einen Lehrstuhl für theoretische Philosophie mit dem Schwerpunkt Wissenschaftstheorie an der Freien Universität Berlin inne. Seine Forschungsschwerpunkte sind neben der Wissenschaftstheorie, besonders der Naturwissenschaften und der Mathematik, die Philosophie des Geistes, Argumentationstheorie, Metaphysik und Metaphysikkritik, Existenzphilosophie, Religionsphilosophie und Metaphilosophie. Zahlreiche Bücher und Zeitschriftenaufsätze, unter anderem die Bücher: *Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische über ihren Zusammenhang*, Stuttgart 1994; *Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung*, München 2004, 4. Auflage 2014; *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, München 2013; *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 6. Auflage 2018.

Personenregister

A

- Adickes, Erich 56
 Albert, Hans 278
 Albertus Magnus 25
 Alexandrien, Klemens von 124
 Amor, Christoph J. 294
 Anaximander 124
 Anzenbacher, Arno 341, 347
 Aquin, Thomas von 9–11, 14–17,
 27–30, 59, 71, 243–245, 347, 354–
 355, 358, 360
 Aristoteles 12–19, 22, 58, 68, 72–73,
 92, 100, 124, 248–249
 Arnisaeus, Henning 36
 Augustinus 25, 124, 354
 Avicenna 6, 28

B

- Balzer, Wolfgang 316
 Barth, Karl 315
 Bauberger, Stefan 51
 Baumgartner, Hans M. 131
 Beck, Ulrich 145
 Benedikt XVI. *siehe*: Ratzinger,
 Joseph
 Bergson, Henri 86
 Berkley, George 40
 Bernays, Paul 71
 Bernstein, Richard 35
 Berve, Alijoscha 117
 Bloch, Ernst 344
 Blume, Thomas 41
 Bochenski, Joseph M. 288
 Bohm, David 99
 Böhme, Jakob 186–187
 Bohr, Niels 356
 Bonaventura 138

- Bonk, Sigmund A. 138
 Boulnois, Olivier 8, 10–11, 14, 20,
 29–30
 Breitsameter, Christof 154
 Brüntrup, Godehard 42–55, 59
 Buber, Martin 131–132
 Buber, Rüdiger 108
 Büchele, Herwig 341
 Bultmann, Rudolf 194
 Burger, Rudolf 132

C

- Canterbury, Anselm von 60, 184,
 220, 330–331
 Cantor, Georg 71
 Carnap, Rudolf 52, 242, 250–251,
 320–323, 364
 Chalmers, David John 244, 250–253,
 259, 273
 Chesterton, Gilbert K. 132
 Christus, Jesus 14, 22, 133, 153, 215,
 219, 299–301, 304–305
 Colpe, Carsten 129
 Conze, Eberhard 37, 39
 Coreth, Emerich 60
 Cornelissen, Hanns 131

D

- Dänzer, Lars 259
 Darwin, Charles 281
 Davidson, Donald 209
 Dawkins, Richard 123
 Demmerling, Christoph 41
 Demokrit 356
 Denett, Daniel C. 123
 Derrida, Jacques 139
 Descartes, René 111, 252, 307
 Deuser, Hermann 254–255
 Dirscherl, Erwin 139
 Dray, William H. 323, 324

Duhem, Pierre M. M. 316
Dummett, Michael 41
Duns Scotus, Johannes 4–31, 5–8, 10–
15, 19, 29–30

E

Eco, Umberto 354
Edwards, Denis 153
Einstein, Albert 111
Engels, Friedrich 108, 110
Erigena, Johannes Scottus 271
Euklid 356
Evans, Charles Stephen 269

F

Feuerbach, Ludwig 108, 303
Fichte, Johann Gottlieb 51, 249
Filipovic, Alexander 345
Finkenzeller, Josef 10, 19
Fischer, Erwin 278
Flasch, Kurt 3, 123–124
Fleck, Ludwik 357
Fraassen, Bas van 320
Franz, Albert 278
Ferré, Frederick 287
Frege, Friedrich Ludwig Gottlob 41
Frühwald, Wolfgang 343

G

Gabriel, Markus 48, 65, 71
Gärdenfors, Peter 270
Gasser, Georg 161
Gatzemeier, Matthias 157
Gauß, Carl Friedrich 356
Gestrich, Christof 131
Gethmann, Carl Friedrich 267, 284
Giere, Ronald 320
Göcke, Benedikt Paul 33–34, 49, 75,
145, 159, 278, 297
Gödel, Kurt 71

Göschel, Carl Friedrich 108
Grabner-Haider, Anton 278
Grätzel, Stephan 131
Gredt, Joseph 59
Grim, Patrick 71

H

Habermas, Jürgen 230, 233, 341
Hacker, Peter M. S. 262
Halfwassen, Jens 76
Hampe, Michael 116
Hansson, Sven O. 205
Häring, Herrmann 305
Härle, Wilfried 298, 304
Hartmann, Nicolai 40, 54
Hartshorne, Charles 331
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 12,
71, 76, 85–113, 117–119, 249
Heidegger, Martin 10, 26–28, 60–61,
69, 76, 355–356
Heimbach-Steins, Marianne 339
Helm, Paul 272
Hempel, Carl G. 323–324
Heraklit 248
Hermanni, Friedrich 190
Hieronimus 354
Hill, Jonathan 304
Hissette, Roland 3
Hitchens, Christopher 123
Hoeltje, Miguel 259
Hoffmann, Daniel 36
Hofman, Peter 147
Hölderlin, Friedrich 136
Honnfelder, Ludger 5–16, 21, 132
Hösle, Vittorio 109
Houkes, Wybo 362
Houtepen, Anton W. J. 131
Hoyningen-Huene, Paul 294
Hugley, Philip 68

- Hume, David 112
Hünermann, Peter 237
Husserl, Edmund 96
- I**
Iber, Christian 102
Iulianus, Flavius Claudius 123
- J**
Jäger, Christoph 131, 208
James, William 87
Jehring, Rudolf v. 363
Jonas, Hans 344
Jüngel, Eberhard 194, 197
Justin der Märtyrer 124
- K**
Kann, Christoph 87
Kant, Immanuel 34–35, 39–41, 51, 55–60, 71, 78, 80, 88, 90, 97, 100, 105, 111–112, 184, 246, 261, 289, 342
Kasper, Walter 145
Keillor, Garrison 188
Kelley, John L. 71
Kelsos 123
Kirchmann, Julius v. 363
Knapp, Markus 148–149
Knauer, Peter 303
Koch, Kurt 145
Kornmesser, Stephan 284–285
Kraemer, Gundolf 353
Kraft, Mirko 360
Kraml, Hans 229–230
Kraschl, Dominikus 280, 291, 303, 306
Krause, Karl Christian Friedrich 75
Kreiner, Armin 131
Kreis, Guido 71
Krieger, Gerhard 308
Krings, Hermann 78, 134
Kruip, Gerhard 337, 347–348
- Kues, Nikolaus von 136, 271
Kuhn, Thomas 205, 279, 280–285, 289, 301, 310, 323, 356
Küng, Hans 293, 295, 300
Küppers, Arnd 345–346
Kutschera, Franz von 137, 139, 281–282, 286, 289–290
- L**
Lakatos, Imre 215, 279, 284–285, 295, 298, 300, 301
Laplace, Pierre-Simon 189
Laudan, Larry 279, 285, 300
Lauster, Jörg 191
LaZebnik, Jack 187–188
Leibniz, Gottfried Wilhelm 88, 91–93, 98–99, 103, 112, 114, 118, 169–170, 174
Leinkamp, Andreas 341
Lerch, Magnus 78
Lessing, Gotthold Ephraim 132
Leven, Benjamin 278
Levinas, Emmanuel 61, 139
Lewalter, Ernst 36
Lewis, David 243, 322
Limberger, Veronika 358
Löffler, Winfried 154, 159–160, 194, 208, 285, 288
Lohfink, Gerhard 341
Lonergan, Bernard 256–257
Lotter, Maria-Sibylla 115
Luhmann, Niklas 339, 345–346
Luther, Martin 190
- M**
Malebranche, Nicolas 175
Mann, Thomas 131
Marcus, Ruth Barcan 35
Marion, Jean-Luc 10, 26–29, 27–29, 61

Marmodoro, Anna 304
Martini, Jakob 36
Marx, Karl 108, 110
McDowell, John 64, 65, 268–270
Meixner, Uwe 188
Menke, Christoph 262–263
Metz, Johann Baptist 341, 352, 355
Meyer zu Schlochtern, Josef 291
Mieth, Dietmar 339
Mittelstraß, Jürgen 227–230, 257
Molina, Luis de 303
Monods, Jacques 137
Morris, Thomas V. 219
Morscher, Edgar 145, 148, 206, 212,
215, 216
Morse, Anthony 71
Moulines, Carlos U. 316, 321
Muck, Otto 247–248, 253, 287
Müller, Gerhard Ludwig 294
Müller, Klaus 123, 130, 132, 135,
154, 204, 253, 265, 273
Mumford, Stephen 246
Murphey, Nancey 295
Musgrave, Alan 150, 284

N

Naess, Arne 151
Nagel, Thomas 134
Nell-Breuning, Oswald 340
Neufeld, Karl-Heinz 353
Newton, Isaac 91, 281, 357
Nietzsche, Friedrich 131
Niiniluoto, Ilkka 52–53

O

Obama, Barack 174
O'Connor, Edward 10
Oppenheimer 323–324
Origenes 124, 354, 358, 364

P

Pannenberg, Wolfhart 145, 194, 204,
216, 228, 290, 315, 324, 333
Papineau, David 243
Papst Benedikt XVI. 138–139
Parmenides 72, 248
Peacocke, Arthur 153
Peterson, Greg 295
Peukert, Helmut 290
Pierce, Charles 254–255
Planck, Max 281
Platinga, Alvin 214, 269
Platon 138, 357
Plessner, Helmuth 96
Plotin 124
Poincaré, Henri 316
Popper, Karl 51, 66, 151, 196, 205, 229,
238, 282, 285, 323
Porphyrios 123
Poser, Hans 87, 114
Proklos 123
Pröpper, Thomas 49, 291
Puntel, Lorenz B. 42–43, 47, 51–53,
56, 61–62, 64–79, 296, 317, 321,
327, 328–329
Putnam, Hilary 46, 55, 230, 320
Putz, Damian 310

Q

Quine, Williard Van Orman 211,
212–214, 217, 321
Quinn, Philip L. 131
Quitterer, Josef 154

R

Rahner, Karl 194, 353
Ramsey, Frank 243–245, 322
Ratzinger, Joseph 132–133, 135–139,
304, 304, 306
Rea, Michael 160–161

- Rendtorff, Trutz 344, 346–347
Resch, Andreas 306
Rescher, Nicholas 50
Rohmer, Stascha 96, 109, 112
Römelt, Josef 338
Rosenberg, Alexander 233, 240–241
Rosenhauer, Sarah 258–274
Runggaldier, Edmund 41, 154
Russel, Bertrand 69
- S**
- Sailer-Wasmaier, Margit 145
Sandkühler, Hans J. 40
Saussure, Ferdinand de 182
Sayward, Charles 68
Schaeffler, Richard 290
Schallenberg, Peter 345–346
Schärrtl, Thomas 79, 154, 258, 261, 265,
267, 272, 302
Scheibler, Christoph 36
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
134, 134, 138
Schilling, Wenceslaus 36
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
191, 204
Schleiermacher, Joseph 306
Schmaus, Michael 138
Schmidinger, Heinrich 278
Schmidt, Josef 74–75
Schmitz, Hans-Christian 265
Schneider, Christina 62, 66, 80–81,
210
Schneider, Ruben 41, 51, 56, 69, 78–
79
Schönberger, Rolf 7, 139
Schöndorf, Harald 36, 38–39, 59, 72
Schottenloher, Martin 66
Schröder, Winfried 123
Schurz, Gerhard 234–235, 240, 242–
243, 284–285, 290
Seckler, Max 147
Sehgal, Melanie 117
Sell, Annette 105
Sider, Theodore 246–248
Siebenrock, Roman 291
Skirbekk, Gunnar 150
Sneed, Joseph D. 51, 316, 320
Sokrates 357
Sölch, Dennis 86
Spinoza, Baruch de 89, 102, 102, 321
Splett, Jörg 60
Spruit, Leen 58–59
Steenberghen, Fernand van 3
Stegmüller, Wolfgang 51, 320
Stoljar, Daniel 246
Striet, Magnus 34, 78
Strohschneider, Peter 125
Suárez, Franciscus 36–38
Sundermeiher, Theo 129
Suppe, Frederick 320, 322
Swinburne, Richard 219, 220, 287
- T**
- Taliaferro, Charles 131
Tapp, Christian 154, 209, 214
Tetens, Holm 193, 208, 210
t'Hart, Maarten 124
Tiedemann, Paul 342
Toulmin, Stephen E. 281
Tracy, David 293, 295
Troeltsch, Ernst 191
Türcke, Christoph 130
- V**
- Vattimo, Gianni 139
Verweyen, Hansjürgen 132
Vogt, Markus 340–341
Vollrath, Hanna 356

Personenregister

W

Waldenfels, Hans 131, 291
Wandschneider, Dietmar 109
Weber, Max 227, 343
Weidemann, Christian 154
Weingartner, Paul 150, 209, 212, 215,
236–237, 240–242
Weissmahr, Béla 303
Weizäcker, Carl Friedrich von 99
Wendel, Saskia 154
Werbick, Jürgen 145, 154, 204, 231,
290
Wheeler, John Archibald 111
Whitehead, Alfred North 85–87, 93,
99, 101, 112–119, 287, 318, 326–327
Wiehl, Reiner 112, 114

Wieland, Georg 343
Wiertz, Oliver 208
Wils, Jean-Pierre 339
Wippel, John F. 71
Wittgenstein, Ludwig 262–264, 266,
270
Wolf, Kurt 131
Wolff, Christian 10
Wolter, Allan B. 8
Wolters-Torf, Nicholas 260
Wood, Charles M. 258

Z

Zeilinger, Anton 110–111
Zimmermann, Albert 10, 30

Sachregister

A

Altes Testament 185

– Jesaja 304

Ästhetik 260–263

Atheismus 133–135

– methodischer 189–191, 199–200

– New Atheism 123

Attribute Gottes

– Allmacht 156

– Barmherzigkeit 330–331

– Freiheit 174–178, 181

– Personalität 77, 130

– Unendlichkeit 7–12, 16, 20, 89

– Vollkommenheit 156, 166, 181, 184, 186

– Zeitlosigkeit 115–117

B

Bewusstsein

– Selbstbewusstsein als Anerkennung 93–99, 106

– von Gott 193–195

siehe auch: Geist; Subjektivität

Bildung 229

– kirchlicher Bildungsauftrag 294, 310

– Lehrerausbildung 125–136, 204, 361–362

– Priesterausbildung 128, 361–362

– Religionsunterricht 125, 204

Buddhismus 293

E

Empirismus

– radikaler 87

siehe auch: Positivismus

Erfahrung

– als Erkenntnis 356–357

– Erfahrungswissenschaft 198–200

– Glaubenserfahrung 191–198

– Gotteserfahrung 194–195, 194–195, 342, 342

– Heilserfahrung 17

– im Lichte theistischer Überzeugungen 196–200

– kulturelle 339

– religiöse 218–219, 234–235, 306

– Welt- und Selbsterfahrung 194–196

– Welterfahrung 6, 200, 305

Erkenntnis

– "erotisches" Erkenntnisideal 256–257

– als Erfahrung, intuitive und begrifflich abstrakte Erkenntnis 4–10

– Begriff des Begreifens 100–101

– Erkenntniskritik 36, 39, 60, 184, 193

– Erkenntnistheorie 5, 36, 41–42, 55, 110, 170, 193, 240, 256, 261, 264

– Gotteserkenntnis 13, 20–21, 39, 79, 129–130, 194–195, 358

– Grenzen der 8–10, 39, 176

– theoretische und praktische 21–24, 254

siehe auch: Geschichte – als Erkenntnisprozess; Vernunft; Wirklichkeit – als Erkenntnisprozess

Erklärung

– Deduktiv-nomologisches Modell 240, 323–324

– Dialektik von Erklären und Verstehen 231–234

- Einordnung in einen Verstehenszusammenhang 151–152
- Erlösung 118, 132, 186, 299, 309
- Eschatologie 5, 299, 301, 309
- Ethik 154
 - als Reflexionswissenschaft 346–347
 - der Wissenschaft 343–347
 - Diskursethik 341
 - theologische 337–348
- Evolution 44, 48, 73, 184, 184
 - als philosophisches Problem 107–112
 - der Wissenschaft 281

F

- Forschung
 - Forschungsfreiheit 157, 310, 344–345
 - Forschungsprogramme 284–285
 - Forschungstradition 279, 284–285, 292, 297, 300–302, 308–310

Freiheit

- des Glaubens 34–35
 - Geschichte der 78–79
 - intersubjektive Dimension der 97–98
 - und Liebe Gottes 24
 - und Schöpfung 77–78
 - Willens und Handlungsfreiheit 174–178
- siehe auch:* Attribute Gottes – Freiheit; Forschung – Forschungsfreiheit

G

Geist

- absoluter 103, 107–117, 136–137
- als Ursache seiner selbst 90, 98

- Spiritualismus 109
 - Weltgeist 108, 113
- siehe auch:* Geisteswissenschaft; Idealismus; Panpsychismus; Subjektivität

Geisteswissenschaften 149, 190–191, 235, 240

siehe auch: Hermeneutik

Geschichte

- als Erkenntnisprozess 100
- der Freiheit 78–79
- Geschichtswissenschaft 155, 158–159, 161, 193, 324, 352, 387
- Menschheits- und Weltgeschichte 185

siehe auch: Eschatologie; Freiheit – Geschichte der; Handeln – Geschichtshandeln Gottes; Theologie – Kirchengeschichte

Glaube 15–24, 147–148, 185–186, 191–194

- als Quelle der Theologie 213–221
- Freiheit des Glaubens 34–35
- Glaubensbekenntnis 299
- Glaubensgemeinschaft 299
- Kommunikation von Glaubensinhalten 353
- und Vernunft 136–137

siehe auch: Erfahrung – Glaubenserfahrung

Gott

- Abrahams 316–317, 329, 333–335
- als Gegenstand der Metaphysik 37–39
- als Gegenstand der Theologie 13–16, 191–195, 243, 264–265, 315–317, 329, 333–335
- als Gegenstand der Wissenschaft

- 107, 155–156
- als lebendige Substanz 90
- als Subjekt-Objekt 13–16
- als Verwirklicher wirklicher Ereignisse 173
- anthropomorpher 303
- Begriff Gottes 86, 194
- der Philosophen 135–136, 316–317, 329
- Gottesstandpunkt 46, 49, 73
- Idee Gottes 86
- Liebe Gottes 24, 185–187
- Möglichkeit der Rede von 75–76
- Überdeterminiertheit des Gottesbegriffs 266–267
- Wille Gottes 174–177
- Zorn Gottes 185–187
- siehe auch:* Attribute Gottes; Erfahrung – Gotteserfahrung; Erkenntnis – Gotteserkenntnis; Handeln – (Geschichtshandeln) Gottes
- Gottesbeweis 86, 130, 192–193, 244–245
- Möglichkeit von Gottesbeweisen 49
- nach Canterbury 60, 184
- nach Duns Scotus 8

H

Handeln

- Geschichtshandeln Gottes 299, 303, 305
- Gottes 158–159, 303
- kausaler und intentionaler Handlungsbegriff 166–167
- siehe auch:* Erkenntnis – theoretische und praktische; Vernunft – theoretische und praktische

- Hermeneutik 33, 79–80, 130, 147, 209–217, 232, 237, 280, 309, 337, 340, 342
- hermeneutischer Zirkel 214, 214, 222
- positive und negative 296–297

I

Idealismus 135–139

- berkeleyscher 40
- platonischer 267
- subjektiver 51
- transzendentaler 35, 41–42, 51–61
- siehe auch:* Wirklichkeit

- Interdisziplinarität 154, 159, 294, 347–348, 359–361

Islam 130

- siehe auch:* Theologie – islamische

J

Judentum 130

K

Kausalität

- als Selbstverursachung (causa sui) 90, 98
- aristotelische Ursachenlehre 100
- endliche, mechanische, unendliche und absolute 89–91
- Endursache des Lebens 89–91
- Ereignis- und Agenskausalität 170–175, 182
- kausale Geschlossenheit der Welt 158–159
- ursächliches Handeln 166–167
- zureichende Ursache 173
- siehe auch:* Geist – als Ursache seiner selbst; Handeln – kausaler und intentionaler Handlungsbegriff

L

Leben

- als Prozess 112–114
- logisches 114
- siehe auch:* Kausalität – Endursache des Lebens; Philosophie – Lebensphilosophie; Wissenschaft – als Lebensform

Leib-Seele Problem 52, 55, 304

M

Materialismus

- dialektischer 292
- historischer 109–110
- siehe auch:* Naturalismus

Mensch

- *Conditio humana* 299
- Menschenwürde 340, 344
- *zoon politikon* 340

Metaphysik 154

- als Beschreibung allgemeiner Prinzipien 86–87
- aristotelische 58–59
- Exodusmetaphysik 8, 29
- Gegenstand der 37–39
- lutherische 36
- metaphysische Systeme als Paradigmen 282, 285–286, 289–290
- objektivistische 34–35, 53–55, 70
- Prüfbarkeit metaphysischer Sätze 250–253
- scholastische 35–39, 58–59
- Theoriebildung 326
- Verfallsgeschichte der 27–28
- Wissenschaftlichkeit der 246–248, 319–320
- siehe auch:* Ontologie; Theologie – Verhältnis zur Metaphysik

Monotheismus 130, 139, 191

N

Naturalismus 80, 134, 155, 161, 183–184, 234, 250, 270, 292

Naturgesetze 108, 185, 231, 306

- als göttliche Setzung 181–182

Naturwissenschaften 33, 41, 56, 80, 110, 149, 154, 158–159, 182–184, 352, 357–358

- Methodik der 234–235, 241

- Theoriebildung 213–221, 234–247

- und Ethik 343–347

Neues Testament

- Johannesevangelium 74
- Philipperbrief 304

Nihilismus 292

O

Offenbarung 4–8, 15–18, 20–27, 79, 138, 147, 153–154, 187, 289, 353

- Offenbarungsinhalte 215
- Offenbarungszeugnisse 209, 214
- Selbstoffenbarung (Jesu Christi) 113, 291, 299, 301, 303, 360

Ontologie

- Fundamentalontologie 69
- Ontologie möglicher Welten 170, 183

siehe auch: Metaphysik

P

Panentheismus 75–76, 135

Panpsychismus 112–117, 134

Pantheismus 135

Paradigmen

- als fundamentale Theorien 281–282, 295

– paradigmengestütztes Wissenschaftsverständnis 279–290, 356–357

siehe auch: Wahrheit – konsens- und korrespondenztheoretisches Paradigma; Weltanschauung

Philosophie

– analytische 33–35, 39–42, 71, 80, 155, 159–162

– Existenzphilosophie 218

– Gegenstand der 85–88

– Lebensphilosophie 86

– postmoderne 160

– Religionsphilosophie 254, 292–293, 295, 359

– struktural-systematische 61–74

– Transzendentalphilosophie 33–37, 51–60, 293

siehe auch: Evolution – als philosophisches Problem; Metaphysik; Wissenschaft – Wissenschaftstheorie

Physik

– als Grundwissenschaft 152

– Quantenphysik 110–112, 184, 190

Positivismus 329, 331–332

– logischer 52, 80, 280–282, 319–321, 324

R

Rationalismus

– kritischer 280

Religion

– als absoluter Geist 117

– als weltanschauliches Paradigma 288–290

– Gegenstand der 85–88

– gesellschaftlichen Relevanz von 125–127

– Naturreligion 139

– religiöser Fundamentalismus 133

– Verhältnis zu den Naturwissenschaften 87–88

– Verhältnis zum Staat 127

– Verhältnis zur Philosophie 85–88

siehe auch: Erfahrung – religiöse

Religionswissenschaft 126, 128, 130, 191, 204, 206, 293, 295–296

S

Schöpfung 299–301

– als prästabilisierte Harmonie 91–93, 98–99

– und Freiheit 77–78

Selbstbewusstsein

siehe: Bewusstsein; Subjektivität

Semiotik 254–256, 264, 268–271

Sprache

– als semantisches System 318

– als Theorierahmen 67–70

– Diskursethik 341

– linguistic turn 35, 41–42, 60, 72, 78

– Privatsprachenproblem 262

– sprachliche Kultur als zweite Natur 270

– theologischer und religiöser

Sprachgebrauch 263

– Verhältnis zwischen Sprache und Welt 53–54, 61–65

siehe auch: linguistic turn; Semiotik

Strukturalismus 51

Subjektivität

– als Anerkennung 93–99, 106

– intersubjektive Dimension von 93–99

- partikuläre und universale 73
- Verhältnis von Subjekt und Objekt 10–11

Substanz

- Substanzen und Ereignisse 168–170
- Substanzdualismus⁹¹
- siehe:* Gott – als lebendige Substanz

T

Theismus

- klassischer 331

Theodizee 118, 130, 138, 156, 165, 176–177, 183

- Heil als Überwindung des Unheils 187–188

Theologie

- als Erfahrungswissenschaft 198–200, 218–219
- als gelehrtes Unterfangen 352
- als Kulturwissenschaft 129, 154, 161, 191, 338
- analytische 53, 159–162
- Anschlussfähigkeit für Nichtgläubige 338, 342–343, 348
- Anwendbarkeit von 220–221
- Basissätze 215–216
- Befreiungstheologie 358–359
- Bibelexegese 15, 79, 132–133, 209–210, 216, 325, 337, 358
- Christologie 304
- Daten 215, 325, 329, 334–335
- Dogmatik 146–148, 153–155, 159–162, 239, 250, 253
- Fundamentaltheologie 146–148, 153–155, 159–162, 190, 239, 250, 255
- Gegenstand der 155–156, 191–195, 278, 291, 293, 297, 307

- islamische 126, 356, 359–361
- jüdische 355, 359–361
- Kirchengeschichte 190, 325, 337, 359
- Kirchenrecht 337
- konfessionelle Differenzen 309
- Kriterien wissenschaftlicher 207–212, 236–239
- lutherische 35–36
- Methodik der 156–158, 278, 291–294
- Moralthologie 239, 250, 253
- natürliche 35, 38, 269
- negative 265, 271
- Pastoraltheologie 359
- politische 341
- praktische 22–24, 190
- Praxisbezug 361–364
- Prüfbarkeit theologischer Sätze 250–254, 278
- Religionspädagogik 359
- Selbstverständnis der 154, 204–207, 213, 218, 221–222, 250, 277, 315, 335
- struktural-systematische 74–83
- systematische 190–191, 237–239
- Theologiestudium¹²⁸
- Theoriebildung 210–214, 236–239, 305
- universitäre Verortung der 127, 159, 161, 190–191, 277–279, 355, 363–364
- Verhältnis der Einzeldisziplinen zueinander 146–148
- Verhältnis zur Metaphysik 20–21, 23, 26–31, 246–254
- Verkündigungstheologie 353–355
- versus Religionswissenschaft 128–130

- Verwandtschaft zur Ästhetik 260–263
- Wahrheitsanspruch der 210
- Ziele der 291, 294, 361–362

Theorie

- absolute 69
- als Ausdrucksinstanz 318, 326
- Daten und Theoriebildung 318–324, 331–332
- deduktives Theorie Ideal 322
- fundamentale Theorien 281–282, 295
- kohärentistisches Ideal 150–151, 272–274, 326–332
- Möglichkeit sinnvoller theoretischer Aussagen 67
- received view of theories 320–321
- Theorieabhängigkeit empirischer Daten 331–332
- Theoriegeladenheit von Beobachtung 217, 282
- Theoriekern christlicher Theologie 299–301
- Theorierahmen 67–74
- Verhältnis von Daten und 318–324, 331–332
- siehe auch:* Metaphysik – Theoriebildung; Naturwissenschaften – Theoriebildung; Sprache – als Theorierahmen; Theologie – Theoriebildung

U

Ursache

siehe: Kausalität

V

Vernunft

- Dialektik von Erklären und Verstehen 231–234

- Grenzen der 138
- instrumentelle 138
- theoretische und praktische 345–346
- und Glaube 136–137
- und Moral 340
- Vernunftkritik 36, 39
- Verstehensformen 232–234
- siehe auch:* Erkenntnis

W

Wahrheit

- als Harmonie 88
- als Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst 106–107
- grammatische 262
- Kohärenztheorie 150–151, 272–274
- konsens- und korrespondenztheoretisches Paradigma 150–151
- Streben nach Wahrheit als regulatives Ideal 151
- Wahrheitsfähigkeit von Fiktion 130
- Wahrheitsfähigkeit von Gesetzesaussagen 322
- Wahrheitsrelativismus 68
- siehe auch:* Theologie – Wahrheitsanspruch der; Wissenschaft – Wahrheitsanspruch von

Weltanschauung 278, 292

- als "web of belief" 212–214
- christliche 293–294
- Paradigmen als weltanschauliche Orientierungssysteme 286–290
- Religion als weltanschauliches Paradigma 288–290
- und Wissenschaft 151–153, 191

Wertneutralität 242

Wirklichkeit

- als "Universe of Discourse" 61
 - als Erkenntnisprozess 99–103, 104, 107, 110–112
 - als Gedanke 135–139
 - als Manifestation des Geistes 89
 - Ausdrückbarkeit und Denkbarkeit der 72
 - begriffliche und sprachliche Struktur der 61–66, 70
 - Information als Urstoff des Universum 110–112
 - Pluralität von Wirklichkeitszugängen 74
 - Realismus und Antirealismus 42–53, 61
 - teleologische Struktur der 114
- siehe auch:* Substanz

Wissen

- Orientierungswissen 230
- Wissensbegriff 227
- Wissensformen 240

Wissenschaft

- als Clusterbegriff 148–150
- als Lebensform 227–230, 257
- als System von Systemen 152–153
- als System wahrer Sätze 150
- Bestimmung von 290–291
- Einheitswissenschaft 251
- Erfahrungswissenschaft 198–200

- Gegenstand von 11–13
 - Normativität von 242, 338–339
 - scholastischer Wissenschaftsbegriff 10–13
 - Wahrheitsanspruch von 321–324, 328, 332
 - wissenschaftliche Literatur 358–359
 - wissenschaftlicher Fortschritt 280–281, 284, 344–345
 - Wissenschaftsrat 124–128, 129, 204
 - Wissenschaftstheorie 129, 148–153, 159, 162, 279–290
- siehe auch:* Religionswissenschaft, Wissenschaftskriterien

Wissenschaftskriterien

- allgemeine 205, 235–236, 315, 343
 - Aufstellung von Gesetzen 324
 - Ergebnisoffenheit 279, 298
 - Falsifizierbarkeit 282, 284, 298, 324
 - Prüfbarkeit 278
 - Revidierbarkeit 157–158, 211, 279
- siehe auch:* Theologie – Kriterien wissenschaftlicher, 250–254

Wunder 123, 303