



STEP 13/1

Benedikt Paul Göcke (Hg.)

# Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 1

Historische und systematische Perspektiven

 **Aschendorff**  
Verlag

*Cover image*

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.  
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

*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/10.17438/978-3-402-12385-0>



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.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster  
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

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.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 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.«<sup>2</sup>

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

<sup>2</sup> 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.«<sup>3</sup>

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 macht<sup>4</sup>:

- (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

<sup>3</sup> MITTELSTRAß: *Wissenschaft als Lebensform*, 103.

<sup>4</sup> 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.«<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> 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

<sup>5</sup> JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Breisgau 2010, 238.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 239–245.

geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlich, aber durchaus auch naturwissenschaftlich nachzuvollziehen.«<sup>7</sup>

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.«<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ebd., 248f.

<sup>8</sup> 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 Habermas<sup>9</sup> – 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 Intentionalität<sup>10</sup> als Wirklichkeit setzenden Faktor in Rechnung

<sup>9</sup> Vgl. JÜRGEN HABERMAS: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999, 254f.

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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).<sup>13</sup>
- (2) Wissenschaft sucht und protokolliert Erfahrungssätze – und zwar so viele relevante wie möglich –, die die Ergebnisse von Experiment und Beobachtung reflektieren.<sup>14</sup>
- (3) Wissenschaft versucht auf der Basis von allgemeinen Sätzen und Hypothesen die gegenwärtig bekannten Erfahrungen (Erfahrungssätze) zu erklären und neue Erfahrungssätze vorherzusagen.<sup>15</sup>
- (4) Wissenschaft versucht allgemeine und hypothetische Sätze zu testen, indem z.B. die vorausgesagten Erfahrungssätze mit den aktuell bekannten Erfahrungssätzen abgeglichen werden.<sup>16</sup>

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

<sup>12</sup> 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.«

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

<sup>16</sup> 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.«<sup>17</sup>

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

<sup>17</sup> 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 überprüfbaren) 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.«<sup>18</sup>

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-Tradition<sup>19</sup> 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

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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 Popper<sup>21</sup> für die Bewährung von Theorien bzw. Hypothesen auflistet, zumindest analog in Anschlag bringen.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> 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 [...]«

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> 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.«<sup>23</sup>

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

<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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.«<sup>25</sup>

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 fordert<sup>26</sup>, 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

<sup>24</sup> Vgl. ALEXANDER ROSENBERG: *Philosophy of Science. A Contemporary Introduction*, London <sup>2</sup>2005, 21.

<sup>25</sup> SCHURZ: *Philosophy of Science*, 19.

<sup>26</sup> 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 Kritizierbarkeit<sup>27</sup> 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 zulassen<sup>28</sup> und wenn wir zudem bei diesen Regeln und Mustern

<sup>27</sup> 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.«

<sup>28</sup> 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 arbeiten<sup>29</sup> oder sich sogar als normative Disziplinen<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 128–132.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 133–140.

<sup>31</sup> Vgl. SCHURZ: *Philosophy of Science*, 39f.

<sup>32</sup> 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.«<sup>33</sup>

Schurz präsentiert eine Liste von Wissenschaften<sup>34</sup>, 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.<sup>35</sup> 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.«

<sup>33</sup> Ebd., 29.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>35</sup> 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 divinatorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.«<sup>36</sup>

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“<sup>37</sup>, „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«<sup>38</sup> – und (was im Sinne der Basissatzauszeichnung wichtiger ist) auf metaphysik-relevante Erfahrungssätze: »Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem.«<sup>39</sup> 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:

<sup>36</sup> THOMAS VON AQUIN, ScG lib. I, cap. XII.

<sup>37</sup> 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.«

<sup>38</sup> THOMAS VON AQUIN, ScG lib. I, cap. XIII.

<sup>39</sup> 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.«<sup>40</sup>

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  $\phi$  und  $\psi$  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

<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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 kann<sup>42</sup>, 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.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> Darin verbirgt sich aber auch die Forderung, metaphysische Diskussionen in eine

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> Vgl. STEPHEN MUMFORD, „Metaphysics“, in: Stathis Psillos/Martin Curd (Hg.): *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London/New York 2008, 26–35.

<sup>43</sup> Vgl. THEODORE SIDER: *Writing the Book of the World*, Oxford 2011, 67–84.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 46–54, bes. 46: »The answer to a substantive question is not sensitive to a choice amongst equally joint-carving candidates.«

<sup>45</sup> 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 verschwimmen 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.<sup>46</sup> 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.«<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Vgl. OTTO MUCK: „Metaphysische Erklärung als ganzheitliches Verfahren“, in: ders. *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*. Innsbruck/Wien 1999, 225–231, hier: 226f.

<sup>47</sup> Ebd., 227.

Muck selbst erläutert dies an der Klärungsleistung, die dem klassischen aristotelischen Form-Materie-Schema eigen ist<sup>48</sup>: 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.«<sup>49</sup>

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

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 226f.

<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> 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.«<sup>51</sup>

Carnaps Projekt gilt (nicht erst aus heutiger Sicht) als gescheitert, weil er als Basis eigenpsychische Elementarerlebnisse ansetzte<sup>52</sup> (aus denen sich dann eine komplexe, intersubjektive Welt formen sollte) und weil der Rückführbarkeitsgedanke

<sup>50</sup> Vgl. CHALMERS: *Constructing the World*, 39–71.

<sup>51</sup> RUDOLF CARNAP: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1999, 2.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 85f.

in einem Konstitutionssystem ausgesprochen starke Implikations- und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den in Relation gebrachten Ausdrücken und ihren Bedeutungen postulieren musste.<sup>53</sup> 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.«<sup>54</sup>

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*.«<sup>55</sup>

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 vor<sup>56</sup>: Die Glaubwürdigkeit eines Satzes *S* wird signifikant erhöht, wenn wir ihn in eine Relation zu einem Satzsystem *C* stellen.<sup>57</sup> 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

<sup>53</sup> Vgl. dazu weiterführend CHALMERS: *Constructing the World*, 7–12.

<sup>54</sup> CARNAP: *Der logische Aufbau der Welt*, 4.

<sup>55</sup> CHALMERS: *Constructing the World*, 40.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 53–58.

<sup>57</sup> Vgl. ebd.

apriorische Form der Prüfbarkeit besonders interessant (freilich nicht nur sie).<sup>58</sup> Aber das sei nur am Rande erwähnt.

Besonders spannend ist nun, welche Satzbasis Chalmers für sein generelles Programm wählt<sup>59</sup>:

- (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 genügen<sup>60</sup>: (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

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 59f.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 22f., 49f., 108–156.

<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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.

<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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. [...]“<sup>63</sup>

„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 [...]“<sup>64</sup>

„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.“<sup>65</sup>

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

<sup>62</sup> Vgl. HERMANN DEUSER: *Religionsphilosophie*, Berlin/New Haven 2009, 421–503.

<sup>63</sup> Ebd., 503.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Ebd.

Wissenschaft und die wissenschaftliche Theologie in Anschlag bringt.<sup>66</sup> 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.

<sup>66</sup> 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*<sup>67</sup> und des – um es genauso würzig auszudrücken wie Lonergan selbst dies getan hat – Sich-Verliebens in den Erkenntnisgegenstand.<sup>68</sup> 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* anführt<sup>69</sup>, dann präsentiert er

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> 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.

<sup>69</sup> 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 vertritt. 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.<sup>70</sup> 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

<sup>70</sup> 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 Aufsatzes<sup>71</sup> hatte Sarah Rosenhauer<sup>72</sup> 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,

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> 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.«<sup>73</sup>

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.<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup>

1. Es ist wahr, dass  $\phi$ .
2.  $a$  glaubt, dass  $\phi$ ; 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  $\phi$  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  $\phi$ ,  $\phi^*$ ,  $\phi^{**}$ , die von Gott handelt, dasselbe meinen oder annehmen könnten.

<sup>73</sup> ROSENHAUER: *Paradox*, 44.

<sup>74</sup> Vgl. LARS DÄNZER/ MIGUEL HOELTJE: „Propositionen“, in: Schrenk, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 367–373.

<sup>75</sup> 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.«<sup>76</sup>

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 aufzulösen? Muss die vermeintliche Freiheit des Spiels bei den Bezugsgrößen theologischer Theorien nicht durch eine hermeneutisch zu achtende Normativität<sup>77</sup> 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

<sup>76</sup> ROSENHAUER: *Paradox*, 50.

<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup> 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 Vermitteln 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 Privatsprachenargument<sup>79</sup> kreist um eine vergleichbare Beobachtung (allerdings unter Heranziehung der Analyse von Schmerzerlebnissen):

»Der Satz ‚Empfindungen sind privat‘ ist vergleichbar dem: ‚Patience spielt man allein‘.«<sup>80</sup>

Es gehört zur *grammatischen* Eigenart von Erlebnissen, subjektiv und privat zu sein. Aus genau diesem Grund scheinen sie subjektinvolvierend zu sein. Daraus

<sup>78</sup> 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

<sup>79</sup> Vgl. PETER M. S. HACKER: *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1978, 300–308.

<sup>80</sup> 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 können<sup>81</sup> – 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.<sup>82</sup> 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‘.)«<sup>83</sup>

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.<sup>84</sup> Dabei soll nicht geleugnet werden, dass wir es auf einer primären Stufe religiöser Überzeugungen auch mit

<sup>81</sup> Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, § 253.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., § 274.

<sup>83</sup> Ebd., § 275.

<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup>

## 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

<sup>85</sup> 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.

<sup>86</sup> 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.«<sup>87</sup>

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).«<sup>88</sup>

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

<sup>87</sup> ROSENHAUER: *Paradox*, 45.

<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup> 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 Gottes<sup>90</sup> der Versuch einer Referenz durch Beschreibung scheitert (bei Licht betrachtet, ist diese Überdeterminiertheit eher eine Unterbestimmtheit, weil Gott kategorientranszendent und typenkonnex-transzendent ist<sup>91</sup>); aber es ist damit nicht gesagt, dass eine direkte Referenz unter Einschluss begrifflicher Minimalbestimmungen gänzlich unmöglich wäre.<sup>92</sup> 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‘

<sup>89</sup> 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.

<sup>90</sup> Vgl. ROSENHAUER: *Paradox*, 47.

<sup>91</sup> Vgl. SCHÄRTL: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster 2007, 69–83.

<sup>92</sup> 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.‘<sup>93</sup>

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.<sup>94</sup> 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  $F$ .

<sup>93</sup> Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, § 368.

<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup> 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*<sup>96</sup>, 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 Argument<sup>97</sup>; man könnte es als fundamentalsemiotisches Argument verstehen, durch das jede Art von Einordnung eines Konkreten unter ein Allgemeines problematisiert wird:

<sup>95</sup> 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.

<sup>96</sup> Vgl. SCHÄRTL: „Divine Simplicity“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 10 (2018), Erscheinen in Vorbereitung.

<sup>97</sup> 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.«<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup>

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 – verfährt der oben skizzierte Gedankengang nur, wenn wir zwischen Spontaneität und Rezeptivität des Urteilens klar trennen könnten. Aber dagegen dürfen wir – belehrt von John McDowell<sup>100</sup> – 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-

<sup>98</sup> Ebd., 47f.

<sup>99</sup> Vgl. erneut ebd., 50.

<sup>100</sup> 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 Evans<sup>101</sup>, der ein semiotisches Konzept entwickelt, das an Alvin Plantingas externalistischen Realibilismus 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,

<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup>

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*.<sup>103</sup> 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.<sup>104</sup> Sie sind aber in unserer sprachlichen Praxis gegründet, in der sich das semantische ‚Natur-Artefakt‘ einer normativen, durch Sprache geleisteten Wirklichkeitsbeziehung sozusagen erst erschafft.<sup>105</sup> 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?<sup>106</sup>

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 [...]«<sup>107</sup>

»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

<sup>102</sup> Vgl. PETER GÄRDENFORS: *Conceptual Spaces. The Geometry of Thought*, Cambridge (Mass.) 2000, 26–30, 80–84.

<sup>103</sup> Vgl. MCDOWELL: *Mind and World*, 108–121.

<sup>104</sup> 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.‘«

<sup>105</sup> Vgl. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, §§ 380–381.

<sup>106</sup> Vgl. ebd., §§ 259 und 351.

<sup>107</sup> 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.«<sup>108</sup>

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

<sup>108</sup> 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.«<sup>109</sup>

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.<sup>110</sup> 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.<sup>111</sup> 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.<sup>112</sup> 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

<sup>109</sup> Ebd., 53.

<sup>110</sup> Vgl. SCHÄRTL: *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg 2004, 49–69.

<sup>111</sup> Vgl. mit Blick auf religiöse Überzeugungen PAUL HELM: *Faith with Reason*, Oxford 2000, 21–42.

<sup>112</sup> 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.«<sup>113</sup>

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

<sup>113</sup> 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 vermögensstheoretische 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 <sup>2</sup>2005.
- ROSENBERG, Alexander: *Philosophy of Social Science*, Boulder <sup>4</sup>2012.
- 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 <sup>20</sup>2011.

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.