



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/10.17438/978-3-402-12386-7>



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)

*Dominikus Kraschl*

# Christliche Theologie als paradigmenbasierte Wissenschaft

## Ein Plädoyer in wissenschaftstheoretischer Perspektive

Kann christliche Theologie beanspruchen, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein? Dagegen wird unter anderem eingewandt, dass die Bekenntnis- und Kirchegebundenheit christlicher Theologie sich nicht mit dem Wissenschaftsideal erfahrungsbezogener, ergebnisoffener und freier Forschung vereinbaren lasse. Der Beitrag plädiert vor diesem Hintergrund für ein paradigmengestütztes Wissenschaftsverständnis, innerhalb dessen sich der wissenschaftstheoretische Status christlicher Theologie erläutern lässt.

### 1. Einleitung

Kann christliche Theologie beanspruchen, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein?<sup>1</sup> Diese Frage stellt sich im Wandel der Zeiten und Wissenschaften immer wieder neu. Sie betrifft zunächst das Selbstverständnis einer an kirchlichen und staatlichen Hochschulen angesiedelten akademischen Praxis. Darüber hinaus gewinnt die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status christlicher Theologie zunehmend an universitätspolitischer Brisanz. Der gesellschaftliche

<sup>1</sup> In unserem Kontext lassen sich mehrere Typen christlicher Theologie unterscheiden: (1) Zunächst ein *wissenschaftlicher* und *nicht-wissenschaftlicher* Typ. So wären etwa sapientiale oder politische Theologien dem zweiten Typ zuzurechnen, sofern sie sich keiner wissenschaftlichen Methoden bedienen oder keine wissenschaftsförmigen Ziele verfolgen. (2) Sodann ist innerhalb der wissenschaftlichen Theologie zwischen einem *konfessionellen* und einem *überkonfessionellen* Typ christlicher Theologie zu unterscheiden. Auf theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum wird grundsätzlich konfessionelle Theologie betrieben, während das für Divinity Departments bzw. Schools im anglo-amerikanischen Raum nicht generell gilt. (3) Schließlich kann wissenschaftliche christliche Theologie in einem *kirchlichen (Sendungs- und Verkündigungs-)Auftrag* stehen, sie muss es aber nicht. Im Folgenden beziehe ich mich mit dem Terminus christliche Theologie vorwiegend auf eine institutionell organisierte, auf wissenschaftlich etablierten Methoden basierte Reflexion der christlichen Weltanschauung. Im Fokus steht dabei die Wissenschaftsförmigkeit der systematischen Theologie (d. h. vor allem von Fundamentaltheologie und Dogmatik).

Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen spielt dabei ebenso eine Rolle wie die zunehmend knapper werdenden Ressourcen im Bereich des Bildungssektors.<sup>2</sup>

Gegen das Projekt einer christlichen Theologie werden vonseiten ihrer Kritiker verschiedene Einwände erhoben.<sup>3</sup> So wird etwa eingewandt: Christlicher Theologie gelinge es nicht, ihren eigenen Gegenstandsbereich auszuweisen; vielmehr seien Gottes Existenz und Effektivität weder allgemein anerkannt noch ausreichend begründet. Zudem wird der Verdacht geäußert, christliche Theologie könne, wo es nicht um historische oder praktische Fragen geht, letztlich keine wissenschaftlich etablierte Methodologie für sich reklamieren. Ihre Aussagen entzögen sich vielmehr jeder empirischen Nachprüfbarkeit. Nicht minder schwer wiegt ein weiterer Einwand, den sich auch einige Repräsentanten der theologischen Zunft zu eigen machen: Die weltanschauliche und/oder kirchliche Gebundenheit christlicher Theologie sei letztlich nicht mit universitären Idealen wie ergebnisoffener und selbstbestimmter Forschung zu vereinbaren.<sup>4</sup>

Auf dieser Linie und nicht ohne polemische Spitze formuliert Hans Albert:

„Die theologischen Fakultäten sind trotz interner Spannungen, die sie zu ihren Kirchen zu haben scheinen [...] in wirklich theologischen Fragen – nicht unbedingt auch in Fragen der Kirchengeschichte usw. – nichts anderes als institutionelle Residuen des apologetischen und dogmatischen Denkens im Bereich der Forschung und Lehre. Sie erwecken durch ihre Existenz an den Universitäten den Eindruck, daß die Theologie als solche prinzipiell eine Wissenschaft wie alle anderen ist, obwohl die mehr oder weniger starke kirchliche Bindung ihrer Mitglieder ihnen gerade oft die konsequente Anwendung der Methode kritischer Prüfung auf diejenigen Fragen nicht erlaubt, die als besonders wichtig gelten. Sie sind in dieser Hinsicht teilweise Stätten der Ausarbeitung, Verfeinerung und ‚wissenschaftlichen‘ Abstützung von Ideologien, und ihre Methoden und Produkte können demjenigen, der sich für Methodologie und für Ideologiekritik interessiert – zwei Problemkreise, die, wie wir wissen, eng zusammenhängen –, als Gegenstände der Analyse wärmstens empfohlen werden, damit er sieht, in welcher abwechslungsreicher Weise es möglich ist, Auffassungen zu dogmatisieren, die man für richtig hält.“<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Vgl. HEINRICH SCHMIDINGER: *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck 2000, 17–32.

<sup>3</sup> Vgl. dazu BENEDIKT P. GÖCKE: „A Scientific Theology? A Programmatic Account of the Problems and Prospects for Confessional and Scientific Theology“, in: *TheoLogica* 1/1 (2017), 53–77. Für konkrete Belege im Kontext deutschsprachiger Universität, vgl. STEFANIE ROTERMANN: *Wozu (noch) Theologie an Universitäten?*, Münster 2001, 71–76.

<sup>4</sup> Vgl. ERWIN FISCHER: *Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik*, Frankfurt <sup>2</sup>1971, 290f. Weiterführend vgl. ANTON GRABNER-HAIDER (Hg.): *Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft*, Paderborn/Wien u.a. 2012; SCHMIDINGER: *Hat Theologie Zukunft?*, 91–102; sowie die Diskussionsbände: ALBERT FRANZ (Hg.): *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1999; BENJAMIN LEVEN (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg/Basel/Wien 2016.

<sup>5</sup> HANS ALBERT: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen <sup>5</sup>1991, 155.

Nun sei gar nicht in Abrede gestellt, dass derartige Einlassungen mit Blick auf faktisch bestehende Verhältnisse ihre Berechtigung haben können. In diesem Beitrag wird indes noch grundlegender gefragt, ob sich der Verweis auf wissenschaftliche Standards (wie Forschungs- und Lehrfreiheit, kritisches Denken, Ergebnisoffenheit, Revisionsbereitschaft etc.) zur Grundsatzkritik einer mit wissenschaftlichem Anspruch betriebenen Theologie eignet. Die akademische Theologie steht dabei vor der Herausforderung, eine wissenschaftstheoretische Grundlegung ihres Faches zu entwickeln, die sowohl den verschiedenen Infragestellungen ihrer Wissenschaftlichkeit begegnen als auch ihrem fachspezifischen Selbstverständnis gerecht zu werden vermag.<sup>6</sup>

Zu diesem Projekt wollen diese Ausführungen einen Beitrag leisten. Sie gliedern sich in folgende Schritte:

Zunächst erläutere ich das paradigmengestützte Wissenschaftsverständnis, wie es von Thomas S. Kuhn entworfen und von Wissenschaftstheoretikern wie Imre Lakatos und Larry Laudan weiterentwickelt wurde (Abschnitt 2).

In einem zweiten Schritt argumentiere ich dafür, dass sich das Konzept wissenschaftlicher Paradigmen auf metaphysische und religiöse Orientierungssysteme übertragen lässt (Abschnitt 3).

In einem dritten Schritt wird dann die zentrale These dieses Beitrags entfaltet, der zufolge christliche Theologie im Rahmen eines paradigmengestützten Wissenschaftsverständnisses als eigenständige Forschungstradition aufgefasst werden sollte (Abschnitt 4).

Einige abschließende Ausblicke widmen sich dem Verhältnis von kirchlich-konfessioneller Gebundenheit christlicher Theologie und öffentlicher Universität (Abschnitt 5).

<sup>6</sup> In nicht wenigen Veröffentlichungen zur Thematik ist die fragwürdige Tendenz zu bemerken, für die eigene Disziplin faktisch einen wissenschaftstheoretischen Sonderstatus geltend zu machen. Dieser Eindruck wird zumindest nahegelegt, wenn christliche Theologie als Glaubens- und Offenbarungswissenschaft bzw. als wissenschaftliche Reflexion autoritativer Bezeugungsinstanzen wie Heiliger Schrift und authentischer Überlieferung bestimmt wird. Obwohl solche Bestimmungen auch richtig verstanden werden können, dürften sie doch insofern missverständlich sein, als der (zunächst einmal nur behauptete) autoritativ-normative Charakter der genannten Bezeugungsinstanzen im wissenschaftlichen Diskurs sich nicht unbesehen voraussetzen lässt, wenn und sofern christliche Theologie wissenschaftstheoretisch anschlussfähig bleiben soll.

## 2. Das paradigmengbasierte Wissenschaftsverständnis

Wie wissenschaftliche Praxis faktisch verläuft oder *idealerweise* verlaufen sollte, ist nach wie vor Gegenstand wissenschaftstheoretischer Kontroversen. In einem Punkt gibt es allerdings wenig Dissens: Wissenschaftliche Forschung ist nicht voraussetzungslos. Vielmehr bedarf sie eines hermeneutisch-methodologischen Rahmens, der ihr ermöglichend vorausliegt. Es war Thomas S. Kuhn, der dieser Einsicht in der wissenschaftstheoretischen Diskussion der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Durchbruch verholfen und sie nach dem Logischen Positivismus und dem Kritischen Rationalismus in eine dritte Phase geführt hat.<sup>7</sup>

Im Zentrum von Kuhns Wissenschaftsverständnis steht das Konzept des wissenschaftlichen Paradigmas. Es bezeichnet in seiner weitesten Bedeutung eine Gesamtkonstellation. Sie umfasst einen Kanon von Hintergrundannahmen, fundamentalen Theorien, mustergültigen Problemlösungen, symbolischen Verallgemeinerungen, heuristischen Modellen, Wert- und Zielvorstellungen, Verfahrensweisen, etablierten Lehrbüchern, Lehrautoritäten u. ä. m. Eine solche Gesamtkonstellation besteht relativ zu einer Forschergemeinschaft, die sie weit hin teilt. Es handelt sich um einen umfassenden Verstehensrahmen, der die Funktion hat, wissenschaftliche Praxis zu definieren und zu organisieren.<sup>8</sup>

Kuhns wissenschaftshistorische und -soziologische Untersuchungen erschütterten das zu seiner Zeit vorherrschende Wissenschaftsverständnis. Der vor allem von logischen Positivisten (teilweise aber auch von kritischen Rationalisten) geteilten Auffassung, dass Wissenschaftsentwicklung kontinuierlich und Wissenschaftsfortschritt kumulativ verläuft, setzte Kuhn entgegen, dass einschneidende wissenschaftliche Entwicklungen sich in der Regel im Rahmen „wissenschaftlicher Revolutionen“ vollziehen. Dabei unterschied er drei aufeinanderfolgende Phasen:

(a) In der vornormalen Wissenschaft („prescience“) existiert so etwas wie eine allgemein akzeptierte Theorie noch nicht; divergierende und rivalisierende Theorieansätze bestehen vielmehr nebeneinander.

<sup>7</sup> Die folgenden Ausführungen wollen keine Kuhn-Exegese betreiben. Es sollen lediglich Grundlinien von Kuhns paradigmengbasierten Wissenschaftsverständnisses vermittelt werden, ohne gewisse Zuspitzungen, von denen er im Laufe der Zeit selbst abgegangen ist, zu übernehmen. Vgl. zu Abschnitt 2 und 3 dieses Beitrags ausführlicher (und mit einigen Übernahmen) DOMINIKUS KRASCHL: *Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 2017, 155–214.

<sup>8</sup> Vgl. THOMAS S. KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago <sup>2</sup>1970 (1962) Kuhn bezeichnete wissenschaftliche Paradigmen im umfassenden Sinn später zeitweise auch als „disziplinäre Matrix“ (vgl. ebd., 175, sowie ebd., 1978, 193–203).

(b) Darauf folgt die sogenannte Normalwissenschaft („normal science“). In ihr hat sich ein Theorieansatz durchgesetzt, wobei (Beobachtungs)-Anomalien zunächst wenig Gewicht beigemessen wird.

(c) In der dritten Phase kommt es zur wissenschaftlichen Revolution („scientific revolution“, „paradigm shift“). Angesichts zunehmender Beobachtungen, die der vorherrschenden Theorie entgegenstehen und zu einer Krise innerhalb der Normalwissenschaft führen, entwickeln einige Forscher eine neue Theorie, die sich nicht oder nur bedingt mit der alten vergleichen lässt. Als Beispiel lässt sich etwa der Übergang von der newtonschen Physik zur relativistischen Physik oder der Übergang von der vordarwinistischen zur darwinistischen Biologie anführen. Kuhn meinte in diesem Zusammenhang beobachten zu können, dass neue wissenschaftliche Theorien sich nicht deshalb durchsetzen konnten, weil sie etwa den etablierten Theorien an Erklärungskraft überlegen gewesen oder die etablierten Theorien falsifiziert worden wären. Die neuen Theorien hätten sich vielmehr durchgesetzt, weil die Anhänger der alten Theorie mit der Zeit zunehmend an Einfluss verloren und/oder allmählich ausgestorben seien.<sup>9</sup>

Die Frage, ob Kuhns pointierte These revolutionsartiger Umwälzungen tatsächlich zutrifft, oder ob mit Stephen Toulmin nicht doch eher von einer Evolution wissenschaftlicher Paradigmen gesprochen werden sollte, kann hier offengelassen werden.<sup>10</sup> Für das Anliegen dieses Beitrags ist ein anderer Aspekt vorrangiger: die Bedeutung wissenschaftlicher Paradigmen für die Beschreibung und Erklärung empirischer Gegebenheiten.

### *2.1. Wissenschaftliche Paradigmen und empirische Daten*

Paradigmen (in der weiten skizzierten, aber auch in der etwas engeren Bedeutung als fundamentale Theorien) sind im normalen Wissenschaftsbetrieb nicht so sehr Gegenstand als vielmehr Grundlage fachspezifischer Forschung. Als solche ermöglichen sie die Beschreibung, Erklärung oder Voraussage gegenstandsrelevanter Phänomene, aber sie erschließen auch neue Anwendungsbereiche wissenschaftlicher Theorien. Die Bedeutung des Kuhnschen Wissenschaftsverständnisses liegt dabei vor allem in der Einsicht, dass die Ergebnisse einzelner empirischer Beobachtungen und Experimente erst im Licht eines wissenschaftlichen Paradigmas Bedeutung erlangen.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Ähnlich bereits MAX PLANCK: *Wissenschaftliche Selbstbiographie. Mit einem Bildnis und der von Max von Laue gehaltenen Traueransprache*, Leipzig 1948, 22.

<sup>10</sup> Vgl. STEPHEN E. TOULMIN: *The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton 1972.

<sup>11</sup> Vgl. FRANZ V. KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, Paderborn 2008, 52f.

Da empirische Erfahrungen im Licht einer fundamentalen Theorie gedeutet werden und Theorien zu einem guten Teil bestimmen, was wir beobachten, sind empirische Beobachtungen als theoriebeladen zu bezeichnen. Man könnte sogar sagen, dass bereits die Bestimmung dessen, was als empirisches Faktum zu werten ist, auf einer metaphysischen Grundentscheidung beruht. Aber auch Fakten helfen uns als solche noch nicht weiter, denn wissenschaftliche Paradigmen gehen weit über die gegebenen Fakten hinaus. Aus diesem Grund benötigen wir ein wissenschaftliches Paradigma, um diese Fakten angemessen deuten und bewerten zu können.

Das ist übrigens auch der Grund dafür, dass sich aus Sätzen über empirische Beobachtungen („Protokollsätzen“) und analytisch wahren Sätzen nicht ohne weiteres wissenschaftliche Gesetze und Theorien ableiten lassen. Der logische Positivismus, der wissenschaftliche Sätze von nicht-wissenschaftlichen Sätzen zunächst über das Kriterium empirischer Verifizierbarkeit voneinander abgrenzen wollte, scheitert an der Theoriebeladenheit von Beobachtungsaussagen, und abgesehen davon scheint sich die Gültigkeit induktiven Schließens weder apriorisch noch aposteriorisch begründen zu lassen.<sup>12</sup>

Karl Popper hatte dies klar gesehen und bekanntlich vorgeschlagen, wissenschaftliche von nicht-wissenschaftlichen Sätzen über das Kriterium der (empirischen) Falsifizierbarkeit voneinander abzugrenzen. Kuhn konnte Popper jedoch entgegenhalten, dass sich empirische Beobachtungen aufgrund ihrer Theoriebeladenheit in vielen Fällen nicht einmal als neutrale Beurteilungsinstanzen eignen, auf die man im Streit zwischen konkurrierenden Paradigmen problemlos rekurren könnte.<sup>13</sup> Mitunter lassen sich Konflikte zwischen konkurrierenden Paradigmen nämlich nicht einmal neutral beschreiben, weil diese sich unterschiedlicher Theoriesprachen bedienen. Die Aussagen eines Paradigmas gehen stets mit einer holistischen Theorie der Bedeutung und Referenz einher: „Ihr Sinn und ihre Geltung bestimmt sich vor dem Hintergrund des ganzen Paradigmas, so dass

<sup>12</sup> Popper schloss daraus, dass wissenschaftliche Begründungsverfahren „ausnahmslos auf strenger logischer Deduktion beruhen und daß es keine wie immer geartete Induktion als wissenschaftliche Methode gibt.“ KARL R. POPPER: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, hg. von Troels E. Hansen, Tübingen 32010, 4.

<sup>13</sup> Kuhn übte dabei auch Kritik an Poppers Bewährungsverständnis, da von Bewährung nur relativ zu einem Paradigma die Rede sein könne. Diese Kritik dürfte allerdings überzogen sein. Erstens hatte Popper zwischen Theoriebeladenheit und Theorieabhängigkeit unterschieden. Und zweitens ist Theoriebeladenheit nicht gleichbedeutend damit, dass „die Beobachtungen, die wir im Licht einer Theorie machen, schon immer durch diese determiniert sind, sie also immer nur bestätigen. [...] Eine Theorie hat nur dann empirischen Gehalt, sie sagt nur dann etwas über die Wirklichkeit aus, wenn sie an Erfahrungen scheitern kann.“ So FRANZ V. KUTSCHERA: „Moralischer Realismus“, in: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie N.F.* 1 (1994), 241–258, hier: 255.



man sie nicht ohne eine Änderung ihrer Bedeutung und ihrer Wahrheitskriterien in andere Paradigmen verpflanzen kann.“<sup>14</sup>

Diese und ähnliche Überlegungen haben viele Wissenschaftstheoretiker dazu bewogen, ein paradigmengestütztes Wissenschaftsmodell zu favorisieren. Innerhalb desselben lässt sich empirische Legitimation nicht mehr als ein unidirektionales Begründungsverhältnis auffassen. Das empiristische

„Modell einer Begründung als Einbahnstraße, die von empirisch unmittelbar Gegebenem zu Hypothesen und Theorien führt, funktioniert wegen der Theoriebeladenheit von Beobachtungsaussagen schon im Falle der Naturwissenschaften nicht. Empirische Legitimation ist eine Art wechselseitige Anpassung von Erfahrungen und Theorien: eine Interpretation des Erfahrenen durch Theorien und eine Bestätigung der Theorien durch Beobachtungen.“<sup>15</sup>

Nach dem Gesagten ist die Unterscheidung zwischen den Inhalten unserer Erfahrung (d. h. Daten) und ihrer Deutung im Rahmen eines Paradigmas nicht trennscharf; gleichwohl ist es in der Regel möglich und notwendig, beide Ebenen zu unterscheiden.<sup>16</sup> In diesem Sinn gilt etwa: Erfahrungen werden zwar relativ zu einem Paradigma beurteilt, welches über das, was sich empirisch begründen lässt, hinausgeht. Paradigmen sind jedoch nicht immun gegenüber Erfahrungen. Sie können sich an den Erfahrungen, die wir in ihrem Licht machen, bewähren. Sie können aber auch an ihnen scheitern, da nicht jedes Paradigma ein (der Tendenz nach) widerspruchsfreies, zusammenhängendes und vollständiges Verständnis unserer Erfahrungen ermöglicht.

Im Blick auf das Anliegen dieses Beitrags sind drei Punkte festzuhalten: Erstens stellen nicht nur naturwissenschaftliche, sondern auch nicht-naturwissenschaftliche Disziplinen paradigmengestützte Wissenschaften dar. Zweitens können sich auch Naturwissenschaften, anders als Kuhn zunächst insinuierte, in einem Zustand befinden, „in dem rivalisierende Paradigmen dauerhaft koexistieren und parallele Normalwissenschaften erzeugen.“ Daraus ergibt sich drittens, dass die begrenzte, oft nur über Brückenprinzipien herstellbare Vergleichbarkeit

<sup>14</sup> KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, 53. Daraus folgt übrigens nicht, dass wissenschaftliche Paradigmen semantisch inkommensurabel und mithin eine rationale Theorienwahl unmöglich wäre. Auch wenn einigen theoretischen Termen wie etwa „Kraft“ oder „träge Masse“ keine theorieübergreifende Bedeutung zukommt, da sie durch ihre Funktion *innerhalb* einer fundamentalen Theorie definiert werden, so schließt dies nicht aus, dass es theorieübergreifende Kriterien geben kann, die einen rationalen Vergleich von verschiedenen fundamentalen Theorien erlauben. Zudem ist zu bedenken, dass Paradigmen genetisch gesehen von ihren Vorgängerparadigmen abhängig sind, weshalb sie über eine gemeinsame Teilsprache sowie über andere Gemeinsamkeiten verfügen.

<sup>15</sup> KUTSCHERA: *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990, 209.

<sup>16</sup> Vgl. KUTSCHERA: *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010, 131.

miteinander rivalisierender Paradigmen als „ein in den Wissenschaften allgegenwärtiges Problem“ zu begreifen ist.<sup>17</sup>

Die bisherigen Ausführungen lassen sich, wie noch gezeigt werden soll, auf metaphysische und religiöse Paradigmen übertragen. Zuvor sei kurz auf zwei wissenschaftstheoretische Konzeptionen eingegangen, die kritisch-konstruktiv an Kuhns paradigmatisches Wissenschaftsverständnis anknüpfen.

## 2.2. Forschungsprogramme und Forschungstraditionen

Auf den Wissenschaftstheoretiker Imre Lakatos geht das Konzept wissenschaftlicher Forschungsprogramme zurück.<sup>18</sup> Mit ihm greift Lakatos zentrale Einsichten der Kuhnschen Paradimentheorie auf, möchte aber am Ideal empirischer Falsifizierbarkeit und sukzessiver Theorienentwicklung festhalten. In diesem Sinn fasst er Forschungsprogramme als Bündel theoretischer Annahmen und methodologischer Normen auf, die eine sukzessive Theorienoptimierung ermöglichen sollen.

Forschungsprogramme inkludieren sowohl Verbotsregeln („negative heuristic“) als auch Gebotsregeln („positive heuristic“). Die Verbotsregeln besagen, dass jene Theorieelemente, die den harten Kern („hard core“) des Forschungsprogramms ausmachen und sein explanatorisches Zentrum bilden, nicht angegriffen werden dürfen. Demgegenüber ist der sogenannte Hypothesenmantel („protective belt of auxiliary hypotheses“), mit dessen Hilfe bestimmte Daten erklärt oder vorausgesagt werden, konsequenter (empirischer) Prüfung auszusetzen. Die Gebotsregeln definieren die Probleme innerhalb eines Forschungsfelds. Außerdem geben sie Anhaltspunkte zur Konstruktion des Hypothesengürtels; dadurch werden sowohl exemplarische Problemlösungen als auch die Voraussage oder Einordnung von Anomalien in Forschungsprogrammen ermöglicht.

Auf dieser Grundlage unterscheidet Lakatos nun zwischen progressiver und degenerativer Problemverschiebung („problem shift“). Weist eine neue Theorie gegenüber einer alten einen empirischen Gehaltsüberschuss auf, bedeutet das eine progressive, andernfalls eine degenerative Problemverschiebung. Im Fall einer progressiven Problemverschiebung bewährt sich eine Theorie, indem sie Anomalien in rivalisierenden Forschungsprogrammen einzuordnen vermag

<sup>17</sup> STEPHAN KORNMESSER; GERHARD SCHURZ: „Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften. Einleitung und Übersicht“, in: S. Kornmesser; G. Schurz (Hg.): *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Wiesbaden 2014, 11–46, hier: 14.

<sup>18</sup> Vgl. zum Folgenden CARL F. GETHMANN: „Forschungsprogramm“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 1*, Stuttgart 1995, 664. Vgl. überdies IMRE LAKATOS; ALAN MUSGRAVE: *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig/Wiesbaden 1982; IMRE LAKATOS: *Beweise und Widerlegungen*, Braunschweig/Wiesbaden 1983.

oder neue Daten, die bei der Theoriekonstruktion noch nicht berücksichtigt wurden, erklären oder voraussagen kann. Im Fall einer degenerativen Problemverschiebung lässt eine Theorie sich nur durch eine Adaption von *ad hoc*-Hypothesen aufrechterhalten, die sich unabhängig von der Theorie nicht überprüfen lassen. Im Fall einer anhaltenden degenerativen Problemverschiebung ist die alte Theorie zugunsten einer neuen Theorie aufzugeben, die sich besser bewährt („refined methodological falsificationism“).

Larry Laudans Konzeption wissenschaftlicher Forschungstraditionen knüpft sowohl an Thomas Kuhns paradigmatisches Wissenschaftsverständnis als auch an Imre Lakatos Konzeption wissenschaftlicher Forschungsprogramme an. Laudan unterscheidet ebenfalls zwischen Theoriekern und Hypothesenmantel. Im Unterschied zu Popper, Lakatos und Kuhn betont er allerdings, dass die Entwicklung wissenschaftlicher Theorien keineswegs nur oder primär ihr Verhältnis zur Empirie betrifft (Bewährung, Falsifikation, Anomalien). Sie verdanke sich in vielen Fällen vielmehr einer „theorieinternen Dynamik“, die auf konzeptuellen Weiterentwicklungen und Problemlösungsvorschlägen beruhe. Theoriekerne sind aus Laudans Sicht weniger starr als Lakatos angenommen hatte. Das *Movens* wissenschaftlichen Fortschritts bestehe nicht so sehr in der Akkumulation empirischer Belege, sondern ebenso im Vergleich von Theorien hinsichtlich ihrer konzeptuellen Kohärenz und ihres Problemlösungspotenzials.<sup>19</sup>

Bevor auf der Basis der Vorschläge Kuhns, Lakatos und Laudans Konturen einer Wissenschaftstheorie christlicher Theologie entwickelt werden, wollen wir uns zunächst wissenschaftlichen und metaphysischen Paradigmen zuwenden.

### 3. Metaphysische und religiöse Paradigmen

Es wurde bereits betont, dass wissenschaftliche Paradigmen empirisch unterbestimmte Hintergrundannahmen und Rahmentheorien beinhalten. Diese Hintergrundannahmen bilden eines der Bindeglieder zwischen wissenschaftlichen und metaphysischen Paradigmen.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Vgl. STEPHAN KORNMESSE; GERHARD SCHURZ (Hg.): Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften, Wiesbaden 2014, 24. Vgl. zudem LARRY LAUDAN: Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth, Berkley/Los Angeles 1977

<sup>20</sup> Weltanschauliche Voraussetzungen wissenschaftlicher Theorien können etwa zu Tage treten, wenn der Stellenwert und die Reichweite wissenschaftlicher Erklärungen zum Gegenstand kontroverser Diskussion werden. Vgl. WINFRIED LÖFFLER: Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 160.

Ebenso wie fundamentale (einzel-)wissenschaftliche Theorien lassen sich auch metaphysische Systeme als Paradigmen begreifen. Metaphysische Systeme sind Ordnungsentwürfe, mit denen die Grundstrukturen der Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang analysiert und beschrieben werden. Die Basissätze metaphysischer Paradigmen haben den Status empirisch weder ableitbarer noch direkt überprüfbarer Prinzipien. Das stellt insofern kein Problem dar, als man von der Metaphysik kaum fordern kann, was nicht einmal in der Naturwissenschaft möglich ist.<sup>21</sup> Die quasi-transzendentalen Prinzipien eines metaphysischen Paradigmas müssen jedoch, auch wenn sie nicht zureichend begründbar sind, „einen konstruktiven Beitrag zur Bewährung des Paradigmas leisten.“<sup>22</sup>

Metaphysische Paradigmen erweitern unseren Erkenntnis- und Wissenshorizont nicht nur lokal, sondern sie entwerfen eine globale Sicht der Wirklichkeit. Allerdings erweisen sich die Grenzen zwischen Metaphysik und Wissenschaft fließend, da auch einzelwissenschaftliche Theorien unsere Sicht der Dinge mitunter maßgeblich verändern und erweitern können; man denke etwa an die Folgen der Evolutionstheorie und Relativitätstheorie für unser Weltbild.<sup>23</sup>

Auch was ihre Bewährung angeht, unterscheiden sich metaphysische und (einzel)wissenschaftliche Paradigmen nicht grundsätzlich. Zwischen ihnen bestehen vielmehr fließende Übergänge. Das lässt sich etwa daran verdeutlichen, dass im Bereich der Grundlagenforschung der theoretischen Physik mit hochspekulativen Theorien gearbeitet wird, die empirisch bislang nicht bestätigt werden konnten und auch in absehbarer Zukunft nicht überprüfbar sein werden. (Man denke dabei beispielsweise an Stringtheorien, Theorien über Paralleluniversen und Multiversen, Schleifen-Quantengravitation etc.) Derartige kreative Entwürfe, die sich zunächst primär durch ihre Integrationskraft bewähren, haben in der Geschichte der Wissenschaften immer wieder eine wichtige Rolle gespielt. Das gilt grundsätzlich für alle Wissenschaftsdisziplinen, besonders aber für die Philosophie und innerhalb derselben für die Metaphysik.<sup>24</sup>

### 3.1. Weltanschauliche Paradigmen

Sofern sich metaphysische Paradigmen auf die Gesamterfahrung beziehen und ein Bild der Gesamtwirklichkeit entwerfen, lassen sie sich auch als

<sup>21</sup> Vgl. KUTSCHERA: *Moralischer Realismus*, 257.

<sup>22</sup> Vgl. KUTSCHERA: „Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion“, in: Ehlen, Peter (Hg.): *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Fragen einer neuen Weltkultur*, München 1994, 13–33, hier: 33.

<sup>23</sup> Vgl. KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, 54.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 56f.

weltanschauliche Paradigmen bezeichnen. Weltanschauliche Paradigmen bilden einen Rahmen, der eine deutende und wertende Einordnung des erfahrungsmäßig Begegnenden ermöglicht. Darin besteht die integrative Funktion weltanschaulicher Paradigmen.

Weltanschauungen sind „Bündel lebenstragender Überzeugungen“ (O. Muck). Sie umfassen ein mehr oder weniger differenziertes Menschen- und Weltbild ebenso wie Wertordnungen und Normen, die uns die Wirklichkeit in ihrer Bedeutung für unser Entscheiden und Handeln erschließen. Es handelt sich, anders gesagt, um Ordnungsentwürfe (A. N. Whitehead), die theoretische und praktische Orientierung ermöglichen. Muck charakterisiert Weltanschauungen „als persönliche Haltung, aus der heraus das im Leben Begegnende spontan aufgefasst und bewertet wird.“<sup>25</sup> Als gelebte Haltung müssen Weltanschauungen nicht satzhaft formuliert sein (wie institutionalisierte Weltanschauungen mit offizieller Doktrin), und wo satzhafte Explikationsversuche gegeben sind, müssen diese nicht adäquat sein.<sup>26</sup>

Weltanschauliche Überzeugungen sind fundamentale Überzeugungen. In ihnen drückt sich die Lebens- und Wirklichkeitsorientierung von Personen oder Personengruppen aus. Diese Überzeugungen lassen sich nicht in der gleichen Weise rechtfertigen wie einzelwissenschaftliche Aussagen. Gleichwohl sind wir überzeugt, dass einige weltanschauliche Überzeugungen plausibler sind als andere. Es muss mithin durchaus so etwas wie spezifische Bewertungsmaßstäbe für weltanschauliche Überzeugungen geben. Dieser Eigenart der Rationalität weltanschaulicher Überzeugungen gilt es Rechnung zu tragen. Alfred N. Whitehead, Frederik Ferré, Otto Muck und andere haben folgende vier (Minimal-)Kriterien vorgeschlagen, um wissenschaftliche und weltanschauliche Paradigmen unter rationalen Gesichtspunkten vergleichen, prüfen und bewerten zu können:

- (1) Konsistenz (logische Widerspruchsfreiheit)
- (2) Kohärenz (Einheit/Zusammenhang)
- (3) Integrationsfähigkeit (Offenheit/Vollständigkeit)
- (4) Empirische Signifikanz (Erfahrungsbezug)

Mit Richard Swinburne könnte als weiteres Kriterium hinzugefügt werden, dass einfache Hypothesen und Theorien komplizierteren unter *ceteris paribus*-Bedingungen vorzuziehen sind. Die genannten (Minimal-)Kriterien haben nicht nur paradigmengrelative, sondern paradigmengreifende Geltung. Dies ist der Grund dafür, dass sie sich für den rationalen Vergleich zwischen

<sup>25</sup> OTTO MUCK: „Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen“, in: ders. *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck/Wien 1999, 106–151, hier: 132.

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

wissenschaftlichen und weltanschaulichen Paradigmen eignen. Im Hinblick auf weltanschauliche Paradigmen gilt es allerdings zu beachten, dass diese mitunter nicht nur theoretische, sondern auch praktisch relevante Annahmen enthalten, wie z. B. Wertordnungen, Verhaltensnormen und Ideale menschlichen Lebens.

Zumindest einige weltanschauliche Überzeugungen bilden mehr als einen nur gut und gerne verzichtbaren Überbau einzelwissenschaftlicher Hypothesen und Theorien. Sie konstituieren vielmehr einen Verstehensrahmen, innerhalb dessen einzelwissenschaftliche Wahrheits- und Geltungsansprüche überhaupt erst eine wirklichkeitserschließende und orientierungsleitende Funktion ausüben können.<sup>27</sup> Wenn man beispielsweise klären will, welche Erklärungstypen für welche Problemstellungen und welche Antworttypen für welche Fragestellungen geeignet sind, kommt man letztlich nicht umhin, metaphysisch-weltanschauliche Überlegungen miteinzubeziehen.<sup>28</sup> In diesem Sinn vertritt Löffler die Auffassung, dass

„eine aristotelische, lebensweltliche Ontologie der mesoskopischen, also mittelgroßen Alltagsobjekte wie Personen, Tiere und Werkzeuge einschließlich gewisser Prinzipien, wie das Kausalprinzip, jener theoretische Rahmen ist, in dem sich nicht nur unsere Alltagspraxis abspielt, sondern bei näherer Betrachtung auch unser Handeln in den Wissenschaften. Experimente mit variierten Randbedingungen etwa verlören ihren Witz, wenn man nicht an Ursachen-Wirkungs-Zusammenhänge glauben würde, Messungen sind nur möglich, wenn man Standard- und Non-Standard-Zustände des Messgeräts sowie ordentliche und unordentliche Ablesungen zu unterscheiden weiß, und gemeinsame Laborpraxis ist nur möglich, wenn man auch an Personen mit im Grunde ähnlichen geistigen Leben [glaubt].“<sup>29</sup>

Auch Religionen lassen sich mit Blick auf ihren doktrinellen Charakter als Weltanschauungen auffassen.<sup>30</sup> Ein Spezifikum religiöser Weltanschauungen besteht dabei darin, Sinnperspektiven zu eröffnen, die ein Verstehen der Welt sowie ein Leben aus der Haltung des Vertrauens und der Zuversicht ermöglichen.<sup>31</sup> Fasst man religiöse Weltanschauungen als Ordnungsentwürfe auf, lassen sie sich hinsichtlich ihrer Rationalitätsbedingungen mit wissenschaftlichen Paradigmen vergleichen.

Metaphysik und Religion kommen darin überein, Orientierungssysteme zu entwerfen, die sich auf eine transzendente Wirklichkeit beziehen. Mit wissenschaftlichen Paradigmen, deren Prinzipien ebenfalls über das empirisch

<sup>27</sup> Vgl. LÖFFLER: *Einführung in die Religionsphilosophie*, 152.

<sup>28</sup> Vgl. LÖFFLER: „Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?“, in: Bidese, Ermenegildo; Fidora, Alexander; Renner, Paul (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt 2008, 55–70, hier: 60.

<sup>29</sup> Ebd., 56.

<sup>30</sup> Vgl. zu dieser These z. B. JOSEPH M. BOCHENSKI: *The Logic of Religion*, New York 1965.

<sup>31</sup> Vgl. KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, 41f.

Gegebene hinausgehen, haben metaphysische und religiöse Paradigmen gemeinsam, dass sich keine zwingenden Gründe für oder gegen sie ins Feld führen lassen:

„Ein Paradigma lässt sich von außen weder begründen, noch schlüssig widerlegen. Es kann sich aber in unseren Erfahrungen wie im Handeln und Leben bewähren. Verstehen wir den Glauben an Gott als Paradigma [...] bleibt jedoch die Schwierigkeit, dass sich dieses Paradigma nicht eindeutig bewährt. Neben vielen Erfahrungen, die für den Glauben sprechen, gibt es auch immer wieder solche, die gegen ihn sprechen, etwa Erfahrungen sinnlosen Leids.“<sup>32</sup>

Es bestehen aber auch Unterschiede zwischen religiösen und metaphysischen Paradigmen. Hinsichtlich des Entdeckungszusammenhangs fällt zunächst auf, dass im Fall von metaphysischen Paradigmen religiöse Erfahrungen und mit ihnen gegebene göttliche Offenbarungen in diesen in der Regel keine Rolle spielen. Die Funktion religiöser Weltanschauungen besteht sodann in erster Linie darin, auf existenziell bedeutsame Fragen zu antworten; sie wollen primär Orientierung vermitteln und Sinn erschließen, was für metaphysische Systeme nicht generell gesagt werden kann. Religiöse Weltanschauungen haben schließlich, ebenso wie Moralsysteme, eine enorme lebenspraktische Bedeutung. Als Handelnde müssen wir uns in der Welt orientieren und Ziele verfolgen. Dabei müssen wir in der einen oder anderen Weise zu Fragen eines sinnvollen und gelingenden Lebens Stellung nehmen und können, anders als bei Fragen von rein akademischem Interesse, wenigstens in praktischer Hinsicht gegenüber den Wahrheits- und Geltungsansprüchen religiöser Weltbetrachtung nicht unentschieden bleiben.<sup>33</sup>

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Begreift man eine Religion als Paradigma, handelt es sich nicht nur um eine reine Theorie darüber, wie die Wirklichkeit beschaffen ist. Es handelt sich eher „um eine Anschauung, die neben expliziten Annahmen auch eine bestimmte Sicht und ein Erleben der Realität vermittelt, sowie um ein Verhältnis zu ihr, das nicht nur durch explizite Normen des Verhaltens und Wertvorstellungen definiert ist, sondern auch durch Haltungen.“<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Ebd., 134. Kutschera zufolge könne man letztlich nur für sich selbst beantworten, wie gut sich der eigene Glaube im Leben bewährt (vgl. ebd.). Diese Auffassung hängt wesentlich mit Kutscheras Überzeugung zusammen, dass sich aus empirischen Aussagen nicht induktiv auf Aussagen über eine transempirische Realität schließen lässt. Diese Einschätzung erinnert an Kant, welcher der traditionellen Metaphysik einen illegitimen „Sprung über die Grenze der Erfahrung“ vorwirft. Vgl. z. B. IMMANUEL KANT: Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1968 (1781), B 664.; vgl. darüber hinaus KUTSCHERA: Vernunft und Glaube, VIII f. Zu den Grenzen der Bewährung wissenschaftlicher Paradigmen vgl. überdies THOMAS KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967 (1962), 37.

<sup>33</sup> Vgl. KUTSCHERA: *Was vom Christentum bleibt*, 58.

<sup>34</sup> KUTSCHERA: *Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion*, 32.

Ein solches Paradigma bewährt sich nicht nur an seiner Erklärungskraft für einzelne Phänomene, sondern letztlich an unserer Gesamterfahrung, die unsere Lebenserfahrung mit einschließt. In diesem Sinn können sich auch „moralische Normen und Wertvorstellungen [...] im Leben bewähren und ebenso Sichtweisen und Haltungen oder ein Vertrauen zum Leben und auf seinen Sinn.“<sup>35</sup>

In den letzten beiden Abschnitten wurden im Anschluss an Kuhn, Lakatos und Laudan die Umriss eines paradigmengestützten Wissenschaftsverständnisses skizziert. Eine Diskussion wissenschaftstheoretischer Details und Differenzen wurde dabei unterlassen, da sie über das Anliegen dieses Beitrags hinausginge. Daraufhin wurde argumentiert, dass sich auch weltanschauliche Orientierungssysteme (metaphysischer oder religiöser Provenienz) als Paradigmen auffassen lassen. Im folgenden Abschnitt werden die bisherigen Überlegungen auf die Wissenschaftstheorie christlicher Theologie angewendet.

#### 4. Christliche Theologie als paradigmengestützte Wissenschaft

Die Frage nach dem Wissenschaftscharakter christlicher Theologie verweist auf die allgemeine Wissenschaftstheorie, in deren Horizont sie zu beantworten ist.<sup>36</sup> Bezüglich der Frage, was Wissenschaft eigentlich ist, sei im Folgenden vorgeschlagen: Eine Wissenschaft ist als institutionalisierte Praxis zu begreifen, deren Ziel darin besteht, in systematisch organisierter und methodisch kontrollierter Form möglichst viele wahre und gehaltvolle Aussagen über einen bestimmten Gegenstandsbereich zu machen.<sup>37</sup> (Diese Bestimmung präjudiziert, so sei *en passant* bemerkt, noch keinen spezifischen Wahrheitsbegriff und auch keine spezifische Auffassung wissenschaftlicher Methodologie.)

<sup>35</sup> Ebd., 33.

<sup>36</sup> Zur Wissenschaftstheorie christlicher Theologie liegen im deutschsprachigen Raum bislang nicht allzu viele Monographien vor. Vgl. WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973; HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976; RICHARD SCHAEFFLER: *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1980; JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Breisgau 2010.

<sup>37</sup> Vgl. GERHARD SCHURZ: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Darmstadt 2008, 23.



Im Anschluss an diesen allgemeinen Bestimmungsvorschlag von Wissenschaft stellt sich die Frage nach

- (i) dem Gegenstandsbereich,
- (ii) den Methoden und
- (iii) den Zielen christlicher Theologie.

Im Folgenden werde ich einen eigenen Antwortvorschlag präsentieren. Er genießt aus meiner Sicht den Vorzug, einer tendenziell einseitigen oder zumindest missverständlichen Klassifikation christlicher Theologie (sei es als Offenbarungs-, Glaubens-, Kultur- oder Religionswissenschaft) zu widerstehen.<sup>38</sup>

#### 4.1. Annäherungen an Gegenstand, Methoden und Ziele christlicher Theologie

Ad (i): Der Gegenstand christlicher Theologie ist die Gesamtwirklichkeit im Horizont einer historisch gewachsenen und sozial etablierten Weltanschauung; sie sei schlicht als christliche Weltanschauung bezeichnet. Das integrierende und organisierende Zentrum dieser Weltanschauung bildet nach heute weithin geteilter Fachmeinung Gottes Selbstoffenbarung in der Person und Geschichte Jesu von Nazareth.<sup>39</sup> Dieses Zentrum trägt die Vielheit der theologischen Einzelaussagen, die innerhalb der theologischen Fachdisziplinen über den gesamten Gegenstandsbereich gemacht werden; es qualifiziert sie als Aussagen einer einzigen Wissenschaft.<sup>40</sup>

Der Gegenstandsbezug christlicher Theologie lässt sich anhand folgender Übersicht einordnen und veranschaulichen:

<sup>38</sup> Vgl. zum Folgenden auch DOMINIKUS KRASCHL: *Analytische Philosophie im Dienst der Fundamentaltheologie. Bausteine und Anstöße für eine zukunftsfähige Glaubensgemeinschaft*, Würzburg 2015, Kap. 1; vgl. weiterführend z. B. den Sammelband: JOSEF MEYER ZU SCHLOCHTERN; ROMAN SIEBENROCK: *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010.

<sup>39</sup> H. Waldenfels identifiziert die Aussage „Gott hat sich uns in Jesus Christus geöffnet“ als Grundsatz heutiger Theologie (HANS WALDENFELS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988, 88). In dieselbe Richtung weist die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung (bes. Nr. 2).

<sup>40</sup> Vgl. THOMAS PRÖPPER: *Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau 2011, 75.

<p><i>Wissenschaftliches Forschungsfeld</i> (Ebene 1) <b>Weltanschauungen</b> (Bezugswissenschaften: Philosophie und andere geeignete Wissenschaften)</p>
<p>(Ebene 2) <b>religiöse Weltanschauungen</b> (Bezugswissenschaften: Religionsphilosophie und religionsbezogene Wissenschaften)</p>
<p>(Ebene 3) <b>christliche Weltanschauung</b> (spezifische Bezugswissenschaft: christliche Theologie)</p>
<p>(Ebene 4) <b>z. B. konfessionsspezifische christliche Weltanschauungen</b> (spezifische Bezugswissenschaft: z. B. katholische, orthodoxe, reformierte Theologie)</p>
<p>(Ebene 5) <b>konfessionsspezifische theologische Theoriebildungen</b> (Fachwissenschaftlicher Bezug: Theologische Schulen und ihre Theoriebildungen)</p>

Zur Abbildung:

Ebene 1: Als fachspezifische Forschungstradition bewegt sich die christliche Theologie innerhalb eines wissenschaftlichen Forschungsfeldes. Dieses Forschungsfeld befasst sich mit der wissenschaftlichen Systematisierung und Evaluierung weltanschaulicher Orientierungen bzw. Orientierungssysteme. Es umfasst nicht nur religiöse, sondern auch nicht-religiöse Weltanschauungen (wie den wissenschaftlichen Naturalismus, den dialektischen Materialismus oder den modernen Nihilismus). Die einzelnen Weltanschauungen werden über das Forschungsfeld aufeinander bezogen. Dabei stehen sie in einem explanatorisch-hermeneutischen Wettstreit um eine möglichst angemessene Deutung der menschlichen Gesamterfahrung.

Ebene 2: Religionsphilosophie und religionsbezogene Wissenschaften widmen sich (aus ihrer jeweiligen Perspektive) einem Teilgebiet des Forschungsfeldes: der Menge aller religiösen Weltanschauungen. Darüber hinaus zählen zum

Gegenstandsbereich der Religionsphilosophie (je nach Disziplinenverständnis) aber auch Grenzgänger zwischen religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen (z. B. Buddhismus, New Age etc.).

Ebene 3: Der Gegenstandsbereich christlicher Theologie ist unter bestimmter Rücksicht enger gefasst als derjenige von Religionsphilosophie und Religionswissenschaften. Er bezieht sich direkt nur auf die christliche Weltanschauung, während nicht-christliche Weltanschauungen nur indirekt, unter dem Gesichtspunkt einer (primär binnenperspektivisch motivierten) Verhältnisbestimmung thematisiert werden.

Ebene 4: Christliche Theologien haben stets die christliche Weltanschauung zum Gegenstand.<sup>41</sup> Im Fall konfessionsorientierter Theologien wird dieser Gegenstand aus der Perspektive der Theologie einer spezifischen Bekenntnistradition behandelt: katholischer, orthodoxer, reformierter Theologie etc.

Ebene 5: Innerhalb der konfessionsspezifischen Theologien wird mit theologischen Ansätzen, Entwürfen, Modellen gearbeitet, die innerhalb der Theologie miteinander wetteifern und zuweilen schulbildend gewirkt haben. Man denke etwa an die Schulen des Thomismus und Scotismus im Hoch- und Spätmittelalter oder an die durch transzendentalphilosophische Denkfiguren geprägte Marrechsalschule oder die von Johann B. Metz angestoßene Neue Politische Theologie im 20. Jahrhundert.<sup>42</sup>

Ad (ii): Die Methoden christlicher Theologie: Unter methodischer Rücksicht beansprucht christliche Theologie keine „exklusiv eigenen Forschungsmethoden oder Erkenntnisweisen“, sondern weiß sich vielmehr „dem Methodenkanon der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften verpflichtet.“<sup>43</sup> Christliche Theologie stellt das wissenschaftliche Bemühen dar, theoretische und praktische Fragen der

<sup>41</sup> Eine Weltanschauung wie das Christentum als wissenschaftlichen Forschungsgegenstand zu verankern und dafür geeignete Organisationsstrukturen zu schaffen, kann sowohl im gesellschaftlich-staatlichen als auch im kirchlich-theologischen und im universitären Interesse liegen. Diese Interessen weisen christliche Theologie noch nicht als wissenschaftliche Disziplin aus. Sie spielen aber eine wichtige Rolle, die Errichtung kirchlich-privater und öffentlich-staatlicher Institutionen zu rechtfertigen, die sich der Forschung und Vermittlung christlicher Theologie widmen. Für eine entsprechende Argumentation, vgl. Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin 2010, 56–59.

<sup>42</sup> HANS KÜNG; DAVID TRACY (Hg.): *Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Gütersloh 1984, 25, unterscheidet in diachroner Perspektive unter anderem folgende Paradigmen christlicher Theologie: (1) Das urchristlich-apokalyptische Paradigma, (2) das altkirchliche-hellenistische Paradigma, (3) das mittelalterlich-römisch-katholische Paradigma, (4) das reformatorisch-protestantische Paradigma, (5) das neuzeitlich-aufklärerische Paradigma, sowie (6) zeitgenössische Paradigmen (dialektische Theologie, existenziale Theologie, hermeneutische Theologie, politische Theologie, Befreiungstheologie).

<sup>43</sup> Wissenschaftsrat: *Empfehlungen*, 52.

christlichen Weltanschauung mit dafür geeigneten Methoden und Verfahren zu bearbeiten, wobei sich die Disziplinen der Systematische Theologie über weite Strecken derjenigen Methoden bedienen, die auch in der Philosophie angewendet werden.<sup>44</sup> Die methodologischen Herausforderungen dürften insgesamt vor allem auf der Ebene einer gegenstandsgemäßen Wahl und Anwendung verfügbarer Methoden liegen.<sup>45</sup> Alles in allem legt die Multidimensionalität des Gegenstandsbereichs christlicher Theologie ein problemorientiertes Wissenschaftsverständnis nahe, das weniger in Fächern und Methoden als vielmehr in übergreifenden Problemzusammenhängen denkt und somit interdisziplinäre Züge aufweist.

Ad (iii): Die Ziele christlicher Theologie: Ebenso wie andere Wissenschaften sucht die christliche Theologie in systematisch und methodisch strukturierter Form möglichst viele wahre und gehaltvolle Überzeugungen über ihren Gegenstandsbereich, die christliche Weltanschauung, zu gewinnen. Darin besteht ihr zentrales wissenschaftsinternes Ziel. Sofern christliche Theologie nicht nur in einem akademischen, sondern auch in einem kirchlichen Bildungsauftrag steht, umfasst sie darüber hinaus auch ein wissenschaftsexternes Ziel: Sie hat in diesem Fall am Verkündigungsauftrag der kirchlichen Glaubensgemeinschaft teil, den sie in systematisch-methodischer Form verwirklicht:

„Die Sendung der Kirche, das Evangelium den Menschen aller Zeiten zu verkünden (Mt 28,19), umfaßt den Auftrag, die Offenbarung in einer entsprechenden Sprach- und Zeugnisgestalt zu vermitteln, so daß sie vom Menschen unter seinen gegebenen geistigen, psychischen und kulturellen Voraussetzungen im Glauben auch aufgenommen werden kann. Theologie als die Bemühung um eine theoretische Aneignung und Umsetzung der Offenbarung gehört deshalb wesentlich zum universalen Lehramt der Kirche hinzu.“<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Die Systematisierung und Evaluierung lebensweltlicher Theorie und Praxis kennzeichnet keineswegs nur die Theologie. So vertritt etwa P. Hoyningen-Huene die pointierte These: „Die ganze Wissenschaft ist nur die Systematisierung des alltäglichen Denkens.“ PAUL HOYNINGEN-HUENE: „Systematizität als das, was Wissenschaft ausmacht“, in: *Information Philosophie* 37/2 (2009), 22–27.

<sup>45</sup> Die aktuelle Diskussion um die Bedeutung der Methoden analytischer Philosophie für die Theologie macht dies exemplarisch deutlich, vgl. z. B. CHRISTOPH J. AMOR: „Analytic Theology – Über Größe und Grenze eines (neuen) Paradigmas“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 133 (2011), 442–464.

<sup>46</sup> So GERHARD L. MÜLLER: *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1995, 13f. Als kirchliche Theologie reflektiert christliche Theologie den Glauben nicht nur, sondern bildet ein Moment seines Vollzugs und zielt auf dessen Vertiefung. So etwas wie wissenschaftsexterne Ziele gibt es übrigens nicht nur in der Theologie, sondern auch in vielen anderen Wissenschaftsdisziplinen. So sehen wir es als mehr oder minder selbstverständlich an, dass (angewandte) Naturwissenschaften im Hinblick auf technische oder medizinische Herausforderungen betrieben werden, dass die universitäre Reflexion ethischer Probleme einen Beitrag zu persönlichen oder gesell-

Im Anschluss an die eben vorgenommene annäherungsweise Bestimmung von Gegenstand, Methoden und Zielen christlicher Theologie können wir nun dazu übergehen, den paradigmatischen Charakter christlicher Theologie eingehender zu erläutern.<sup>47</sup>

#### 4.2. Christliche Theologie als paradigmatische Fachdisziplin

Konsultiert man einschlägige Handbücher der Theologie, so dürfte es nicht schwerfallen, sich zu vergewissern: Christliche Theologie basiert auf einem fachspezifischen Paradigma, das innerhalb der christlichen Forschergemeinschaft weithin geteilt wird und die Funktion hat, theologische Forschung zu definieren und zu organisieren. Dabei umfasst es eine spezifische Fachterminologie ebenso wie semantische, epistemologische und methodologische Normen, leitende Metaphern und Modelle, Hintergrundannahmen, Basissätze und fundamentale Theorien, etablierte Lehrbücher, Lehrautoritäten und ähnliches mehr. (Das schließt übrigens nicht aus, dass die Frage, was genauerhin zu dieser Gesamtkonstellation gehört und was nicht, in der Theologie ebenso wie in anderen Wissenschaften immer wieder Gegenstand wissenschaftstheoretischer Diskussion sein kann.)

Auch im Blick auf eine sachgemäße Abgrenzung christlicher Theologie von fachnahen Disziplinen (wie Religionsphilosophie und Religionswissenschaften) ist deren paradigmatischer Charakter zu berücksichtigen. Kein adäquates Abgrenzungskriterium dürfte hingegen die immer wieder geltend gemachte Zuordnung einer Innen-/Teilnehmerperspektive zur Theologie und einer Außen-/Beobachterperspektive zur Religionsphilosophie bzw. religionsbezogenen Wissenschaften sein. Dagegen spricht, dass verhältnismäßig unklar bleibt, was mit einer solchen Zuordnung genauerhin behauptet wird.<sup>48</sup> Darüber hinaus ist es

schaftlichen Entscheidungsprozessen zu leisten versucht, oder dass in den Geschichtswissenschaften die Frage mitbehandelt wird, wie wir aus der Geschichte lernen können.

<sup>47</sup> Für den Versuch, die Kuhnsche Wissenschaftstheorie für Fragen der ökumenischen Theologie fruchtbar zu machen: KÜNG; TRACY (Hg.): *Theologie - wohin?*; DIES. (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich u. a. 1986. Für den Versuch, die Lakatosche Theorie wissenschaftlicher Forschungsprogramme für die Theologie fruchtbar zu machen, vgl. NANCEY MURPHY: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca/New York 1990, 22–31; GREG PETERSON: „The Scientific Status of Theology: Imre Lakatos, Method and Demarcation“, in: *Perspectives on Science and Christian Faith* 50/1 (1998), 22–31.

<sup>48</sup> Die Annahme, Theologen würden ihren Forschungsgegenstand aus eigener Anschauung kennen, mag zwar zutreffen. Sie kann die Fächerdifferenz aber nicht begründen, weil offenbar nicht jeder christlich sozialisierte oder christgläubige Religionswissenschaftler, der sich mit dem Christentum auseinandersetzt, Theologie betreibt. Ebenso wenig vermag

durchaus nicht so, dass sich Religionswissenschaften und schon gar nicht die Religionsphilosophie auf eine nicht-wertende Beschreibung religiöser Erlebnisse, Theorien oder Praktiken beschränken könnten oder müssten. Demgegenüber erscheint es sachgerechter, das Proprium christlicher Theologie über ihr fachspezifisches Paradigma zu erläutern. Das berechtigte Anliegen der Bezugnahme auf die Differenz zwischen Innen- und Außenperspektive lässt sich vor diesem Hintergrund auf die Frage zurückführen, ob sich religionsbezogene Forschung innerhalb des wissenschaftlichen Paradigmas christlicher Theologie bewegt oder nicht.<sup>49</sup>

Worin bestehen nun aber Funktion und Struktur des wissenschaftlichen Paradigmas christlicher Theologie? Wenn wir nach seiner Funktion fragen, dann ist zunächst daran zu erinnern, dass wissenschaftliche Paradigmen im normalen Wissenschaftsbetrieb nicht so sehr Gegenstand als vielmehr Grundlage fachspezifischer Forschung sind. Die theologische Wissenschaft bildet diesbezüglich keine Ausnahme. Ihre vorrangige Aufgabe besteht darin, die theoretischen Implikationen und praktischen Konsequenzen der christlichen Weltanschauung zu erforschen. Dabei basiert christliche Theologie auf materialen und methodischen Voraussetzungen, mit denen sie als spezifisches Forschungsprogramm entweder steht oder aber fällt. Die christliche Theologie lässt sich so gesehen etwa mit der Evolutionsbiologie vergleichen, der bezüglich der Artenentstehung und -entwicklung vor allem die Erklärungsprinzipien zufälliger Mutation und natürlicher Selektion zugrunde liegen, oder mit einer Disziplin wie dem Staatsrecht, dem als Bedingung seiner Möglichkeit eine Verfassung sowie bestimmte Rechtsprinzipien zugrunde liegen. Vergleichbares ließe sich schließlich für die Physik sagen:

die Annahme, dass christliche Theologen aufgrund ihrer jahrelangen Beschäftigung mit dem Gegenstand eine besondere Expertise erlangt haben, die Fächerdifferenz einsichtig zu machen.

<sup>49</sup> Wird Philosophie im hermeneutisch-methodologischen Rahmen des christlichen Forschungsprogramms betrieben, werden die Grenzen zur Theologie durchlässig. Es könnte sogar die Auffassung vertreten werden, dass die Unterscheidung zwischen einer so verstandenen christlichen Philosophie und christlicher Theologie letztlich nur in wissenschaftsorganisatorischer bzw. -pragmatischer Perspektive aufrechtzuerhalten ist. Mit *L. Puntel* ließe sich etwa fragen: „Lässt sich ein Theologe hinsichtlich der ‚Dogmen‘ (oder ‚Bekennnisschriften‘ im Falle der evangelischen Theologie) von echt rationalen Gesichtspunkten und Verfahren, genauer: vom spekulativen oder systematischen Wahrheitstypus, leiten, so drängt sich die Frage auf: Gibt es noch einen wissenschaftstheoretisch relevanten und angebbaren Unterschied zwischen ihm und dem soeben beschriebenen Philosophen [dessen Fragen das Ganze, das auch die Geschichte einschließt, thematisiert]? Es ist nicht einzusehen, worin ein solcher Unterschied bestehen könnte.“ So LORENZ B. PUNTEL: „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung“, in: Rohls, Jahn; Wenz, Gunther (Hg.): *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Göttingen 1989, 11–41, hier: 40 (Ergänzung in eckiger Klammer: D. K.).

„Wer an der Universität Physik unterrichten möchte, der wird sich zu einem Großteil die Annahmen des gängigen physikalischen Paradigmas aneignen müssen, oder er wird nicht ernst genommen bzw. gar nicht erst eingestellt werden. Dass es also bestimmte Annahmen und Voraussetzungen gibt, die man akzeptieren muss als konstitutiv für ein bestimmtes wissenschaftliches Forschungsprogramm, ist schlicht die Eintrittskarte dafür, Teil dieses Forschungsprogramms zu sein. Es ist hier prinzipiell kein Sonderfall der katholischen Theologie festzustellen.“<sup>50</sup>

(Terminologisch sei an dieser Stelle angemerkt, dass nachfolgend von einem „Forschungsprogramm“ die Rede ist, wenn die synchrone Dimension christlicher Theologie hervorgehoben wird, während der Gebrauch des Terminus „Forschungstradition“ eher deren diachrone Dimension betont.)

Fasst man christliche Theologie als paradigmatische Wissenschaft auf, legen sich zwei methodologische Postulate nahe:

(i) Theologie bewegt sich, wo sie nicht den Charakter der kritischen Prüfung ihrer eigenen Voraussetzungen annimmt, im Rahmen einer positiven Hermeneutik. Wer sich am Forschungsprogramm christlicher Theologie beteiligt, akzeptiert dessen fachspezifische Voraussetzungen, wie etwa, dass der Gegenstandsbereich christlicher Theologie besteht und es möglich ist, vermittelte gegenstandsgemäßer Vorgangsweisen zu wahren und gehaltvollen Aussagen über ihn zu gelangen.<sup>51</sup> (Auf den Einwand, christliche Theologie könne wesentliche Elemente ihres Gegenstandsbereichs nicht ausweisen, wird noch zurückzukommen sein. Es sollte aber bereits an dieser Stelle deutlich werden, dass dieser Einwand entweder ihren Charakter als Forschungsprogramm verkennt oder aber ungeprüft voraussetzt, dass sie sich als solches nicht bewährt hat.)

(ii) Das erste methodologische Postulat könnte freilich den Verdacht erwecken, einer interessegeleiteten und ideologisch verengten Forschung Vorschub zu leisten. Der positiven Hermeneutik muss von daher als Korrektiv und Gegengewicht eine negative Hermeneutik entgegengesetzt werden. Sie enthält eine Verpflichtung zu strenger Selbstprüfung, die wiederum einer unbemerkten oder unterschwelligem Ideologisierung entgegenwirkt.

<sup>50</sup> BENEDIKT P. GÖCKE: „Theologie als Wissenschaft?! Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorie und Naturalismus“, in: *ThGl* 107 (2017), 113–136, hier: 129.

<sup>51</sup> Wenn eine Person *akzeptiert*, dass *p*, dann lässt sie sich im Denken (und Handeln) davon leiten, dass *p*. Das schließt in der Regel ein, dass die Person auch *überzeugt ist*, dass *p*. Allerdings muss dies nicht der Fall sein. Es ist beispielsweise nämlich denkbar, dass sie sich in Bezug auf *p* oder nicht-*p* des Urteils enthält und dennoch akzeptiert, dass *p*. Im Anschluss daran lässt sich eine *hypothetische* und eine *positionelle* Form christlichen Theologietreibens unterscheiden. Im ersten Fall ist erfordert, dass der Theologietreibende die materialen und methodischen Voraussetzungen akzeptiert, während er sie im zweiten Fall positiv affirmiert.

„Nicht der Verzicht auf [...] Grundannahmen und Voraussetzungen ist sinnvollerweise zu fordern und deswegen ein Kriterium der Wissenschaftlichkeit, wohl aber die Bereitschaft, alle diese Größen im Prozeß wissenschaftlichen Arbeitens der Überprüfung auszusetzen. Es ist kein Verlust, sondern ein Zugewinn an Wissenschaftlichkeit, wenn solche Voraussetzungen, die ja stets vorhanden sind, in den Wissenschaftsprozess einbezogen werden, indem sie bewußt gemacht und kritisch auf ihre Angemessenheit und Tragfähigkeit hin befragt werden.“<sup>52</sup>

Christliche Theologie muss die Verpflichtung übernehmen, ihre Voraussetzungen und Ergebnisse wissenschaftlicher Prüfung auszusetzen, was wiederum voraussetzt, theologische Aussagen als prinzipiell fallibel anzusetzen.<sup>53</sup>

Angesichts dieser Überlegungen lässt sich argumentieren: Der eingangs referierte Einwand, christliche Theologie könne keine ergebnisoffene Forschung betreiben und deshalb keine wissenschaftliche Disziplin sein, verkennt ihren paradigmatischen Status. Christliche Theologie beruht (ebenso wie andere wissenschaftliche Forschungsprogramme) auf theoretisch-materialen und hermeneutisch-methodologischen Voraussetzungen, die sie weder frei wählen noch beliebig abändern kann. Das schließt freilich nicht aus, dass sie innerhalb dieser Voraussetzungen ergebnisoffen und revisionssensibel betrieben werden soll. Ebenso wenig schließt es aus, die Voraussetzungen christlicher Theologie konsequent kritischer Prüfung auszusetzen. Es ist von daher durchaus denkbar, dass Theologen zum Ergebnis gelangen, das christliche Forschungsprogramm sei gescheitert. Eine kompetente Beurteilung und Entscheidung dieser Frage benötigt aber Zeit und obliegt letztlich nicht einzelnen Forschern, sondern der Gesamtheit der Experten der Scientific Community.<sup>54</sup>

Im Folgenden wird der paradigmatische Charakter christlicher Theologie weiter entfaltet. Es wird gefragt: Welche materialen und methodischen Voraussetzungen gehören genauerhin zum wissenschaftlichen Paradigma christlicher Theologie? Welche Theorieelemente konstituieren, um die Lakatosche Terminologie zu gebrauchen, den Theoriekern des christlichen Forschungsprogramms (4.3)? Welche Rolle spielen Hilfhypothesen bei der theologischen Theoriebildung (4.4) und wie beziehen sie sich auf das Datenmaterial (4.5)?

<sup>52</sup> WILFRIED HÄRLE: *Dogmatik*, New York 2012, 7.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>54</sup> In Bezug auf wissenschaftliche Forschungsprogramme gibt es, wie Lakatos betont, keine Sofortrationalität. Vgl. IMRE LAKATOS: *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme*, hg. von J. Worrall u.a., Braunschweig 1982, 119.



4.3. Der Theoriekern christlicher Theologie

Das Zentrum christlicher Theologie, welches die vielen Einzelaussagen organisiert, bildet Gottes Selbstoffenbarung und -mitteilung in der Person und Gestalt Jesu Christi. Die fachwissenschaftliche Bezugnahme auf dieses Geschehen würde jedoch keinen Sinn ergeben, wenn es kognitiv nicht zugänglich oder propositionale nicht ausdrückbar wäre. Der Theoriekern christlicher Theologie wird insofern auch die semantisch-epistemische Maxime beinhalten müssen, dass sich über Gott und sein Verhältnis zur Welt allgemeinverständliche, wahrheitsfähige und rational diskutierbare Aussagen machen lassen. Darüber hinaus umfasst der Theoriekern der christlichen Weltanschauung nach herkömmlichem Verständnis zumindest folgende fundamentale Theoreme:

1. *Das Theismus-Theorem*: Gott ist eine vom Universum existenziell unabhängige, ewige oder immerwährende, immaterielle Wirklichkeit, die maximal mächtig, erkennend und (ontologisch sowie moralisch) vollkommen ist.
2. *Das Kurations-Theorem*: Gott ist der Schöpfer des Universums; damit ist er die Primärursache oder der Letztgrund dafür, dass kontingente Entitäten existieren und dass sie so und nicht anders beschaffen sind.
3. *Das Conditio-Humana-Theorem*: Die menschliche Existenz ist von unüberwindlicher Leid-, Schuld- und Todesverfallenheit gekennzeichnet und insofern als erlösungsbedürftig zu bezeichnen.
4. *Das Finalitäts-Theorem*: Gottes Schöpfungswirken und Geschichtshandeln zielt nicht zuletzt auf das Heil des Menschen: der im Glauben vorweggenommenen und im Eschaton sich vollendenden Gemeinschaft mit Gott.
5. *Das Revelations-Theorem*: Gott offenbart sich (als unüberbietbar vertrauens- und liebenswürdige Wirklichkeit) in der Geschichte, vor allem aber im Lebenszeugnis Jesu und dessen authentischer Weiterbezeugung.
6. *Das Trinitäts-Theorem*: Gott subsistiert in drei Personen oder Hypostasen, die nicht als drei Götter, sondern als ebenso individuell-distinkte wie inseparable „Instanzen“ der einen und einzigen Gottheit aufzufassen sind.
7. *Das Inkarnations-Theorem*: Der göttliche Logos oder die zweite Person der Dreieinigkeit hat als Mittel und zum Zweck göttlicher Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth eine menschliche Natur angenommen.
8. *Das Geist-Kirche-Theorem*: Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus wird von der Gemeinschaft der Glaubenden angenommen und bezeugt;

in diesem Geschehen wird das göttliche Pneuma oder die dritte göttliche Person manifest.

9. *Das Schrift-Theorem*: Gottes Selbstrevelation in Jesus Christus und ihre geisterfüllte kirchliche Rezeption wird von den biblischen Schriften (zumindest in ihrem Kern) authentisch bezeugt.

Die genannten Theoreme werden innerhalb der christlichen Großkirchen und ihnen nahestehenden kirchlichen Gemeinschaften als integral-essentieller Bestandteil des christlichen Bekenntnisses anerkannt. Sie repräsentieren als Resultat eines jahrhundertewährenden Reflexionsprozesses den doktrinellen Kernbestand der christlichen Forschungstradition. Diese ist nach ihren sapientialen Anfängen in der Antike spätestens mit der scholastischen Theologie des Hochmittelalters mehr und mehr in den Stand einer wissenschaftlichen Forschungstradition aufgerückt. Die in den Theoriekern-Theoremen zum Ausdruck kommende weltanschauliche Orientierung christlicher Theologie steht ihrem Wissenschaftscharakter mithin nicht entgegen, sondern begründet diesen überhaupt erst.<sup>55</sup>

Im Anschluss an die obige Auflistung stellt sich die Frage, wie die Elemente des Theoriekerns untereinander zusammenhängen. Diesbezüglich ist zunächst zu berücksichtigen, dass die Rekonstruktion der internen Struktur des Theoriekerns nicht oder nur bedingt theologische Verbindlichkeit beanspruchen kann. Sofern sie ein legitimer Gegenstand theologischer Diskussion ist, wäre sie eher auf der im nächsten Abschnitt behandelten Ebene der Hypothesen bzw. Explikationsversuche zu verorten (vgl. 4.4).

Dies berücksichtigend möchte ich (in illustrativ-heuristischer Absicht) vorschlagen, die interne Struktur des Theoriekerns umrisshaft folgendermaßen zu

<sup>55</sup> Es hat in der Geschichte christlicher Theologie freilich immer wieder Vorstöße gegeben, eine radikale Revision oder Neuinterpretation (von Elementen) des Theoriekerns vorzunehmen. Man denke etwa nur an christliche Bewegungen wie die der Arianer, Unitarier u.ä.m. Aus der Sicht der Großkirchen können diese Vorstöße nicht beanspruchen, sich innerhalb der von ihnen betriebenen Forschungstradition christlicher Theologie zu bewegen. Allerdings ist zu bedenken, dass nicht zweifelsfrei feststeht, was zum unveräußerlichen Theoriekern christlicher Theologie gehört und was nicht. Von daher könnte man im Anschluss an Laudan, der Theoriekerne für weniger starr hält als Lakatos, darüber diskutieren, ob die radikale Revision eines Theorems wie etwa der Lehre von der Gottessohnschaft Jesu oder der Trinitätslehre lediglich einen Paradigmenwechsel *innerhalb* der christlichen Theologie bedeuten würde, oder ob in diesem Fall das Forschungsprogramm christlicher Theologie, wie es von den Großkirchen betrieben wird, als aufgegeben zu betrachten wäre. (Fragen wie diese, die auf den ersten Blick von rein akademischem Interesse sind, können weitreichende disziplinäre Auswirkungen haben, wenn man etwa an den Entzug der Lehrbefugnis Hans Küngs denkt. Vgl. Die Deutschen Bischöfe: Zum Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis von Professor Dr. Hans Küng. *Gemeinsames Kanzelwort der deutschen Bischöfe*, Bonn 1980.)

systematisieren: Das Zentrum des Theoriekerns, d. h. Gottes Selbstoffenbarung (Theorem 5), impliziert die zuversichtliche Hoffnung, dass Gott den leid-, schuld- und todesverfallenen Menschen (Theorem 3) auch vollenden kann und will (Theorem 4). Das ist plausibler Weise aber nur einer maximal mächtigen und erkennenden Wirklichkeit zuzutrauen (Theorem 1), welche die kontingente existierende Welt nicht nur geschaffen hat (*qua creatio ex nihilo*), sondern vollenden kann und will (*qua creatio nova*) (Theorem 2).

Der Funktionszusammenhang der Theoreme (6) bis (8) lässt sich folgendermaßen skizzieren: Die altkirchliche Theologie erarbeitete im Ringen um das rechte Verständnis des biblischen Offenbarungszeugnisses eine trinitätstheologische Grammatik christlicher Gottesrede. Für sie ist der anti-modalistische Grundsatz leitend, dass der Gott Jesu sich uns in der Offenbarung nicht anders zeigt, als er an sich ist. Auf diesem Grundsatz aufbauend lässt sich argumentieren: Sofern Jesu Lebenszeugnis als Realsymbol von Gottes unbedingter Zuwendung im Logos und die Glaubensgemeinschaft als das Realsymbol ihres wirksamen Ankommens und gegenwärtig Bleibens im Pneuma aufzufassen ist, manifestiert sich Gott in diesem Offenbarungsgeschehen als eine (an sich) trinitarisch strukturierte Wirklichkeit, wobei sowohl Logos (Gott-Sohn) als auch Pneuma (Gott-Geist) gegenüber ihren geschichtlichen Vermittlungsinstanzen (Jesus, Kirche) unterscheidend in Beziehung zu setzen sind.

Die eben angestellten Andeutungen zur internen Struktur des Theoriekerns christlicher Theologie machen deutlich: Die Elemente des Theoriekerns stehen nicht in einem bloß additiven Verhältnis zueinander, sondern erläutern und ergänzen sich gegenseitig.

#### *4.4. Die Rolle theologischer Hilfhypothesen*

Bislang wurde argumentiert, dass der Theoriekern christlicher Theologie zur paradigmatischen Grundlage des theologischen Forschungsprogramms gehört. Bereits angeklungen ist darüber hinaus, dass der Theoriekern insofern ein Gegenstand theologischer Forschung sein wird, als er einer adäquaten Systematisierung und Explizierung bedarf, damit er eine entsprechende explanatorische Funktion ausüben kann.<sup>56</sup>

An diesem Punkt kommen jene Theoriebausteine ins Spiel, die Lakatos als Hilfhypothesen bezeichnet. Sie gehören zwar nicht zum Theoriekern als solchem, deuten und entfalten ihn aber, indem sie diesen in Beziehung zu theologisch relevanten Daten setzen. Dadurch kann er sich an Erfahrungsgege-

<sup>56</sup> Vgl. dazu in allgemein-wissenschaftstheoretischer Perspektive KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 38; 45.

benheiten ebenso bewähren wie gegenüber rivalisierenden Forschungsprogrammen, die ihrerseits auf die Erfahrung Bezug nehmen. Die bereits erwähnten Rationalitätskriterien wie Widerspruchsfreiheit, Zusammenhang, Vollständigkeit, Erfahrungsbezug, Erklärungskraft und Einfachheit spielen dabei eine zentrale Rolle.

Theoriezentrum + Explikation → kernummantelnde Hypothesen ↔ Daten		
revisionsimmuner Theorieteil	revisionsoffener Theorieteil	theoriebeladen
christliches Paradigma	konkurrierende Explikationsversuche	
Explanans		Explanandum

*Zur Tabelle:* Das Theoriezentrum und dessen explikative Theoreme (s. o. 4.3) konstituieren den Theoriekern der christlichen Forschungstradition, der nicht nur eine sukzessive Theorienentwicklung ermöglicht, sondern auch einen Pluralismus konkurrierender Forschungsprogramme, die sich innerhalb desselben Makroparadigmas bewegen und den Theoriekern christlicher Theologie miteinander teilen.

Die bisherigen Überlegungen seien anhand von drei Beispielen veranschaulicht. Insbesondere die hermeneutisch-explanatorische Rolle theologischer Hypothesen und Theorien, die den Theoriekern ummanteln und entfalten, soll auf diese Weise verdeutlicht werden.

(a) Zum Trinitäts-Theorem: In der zeitgenössischen Trinitätstheologie stehen sich Anhänger und Gegner sozialer Trinitätsmodelle gegenüber.<sup>57</sup> Erstere betrachten die göttlichen Personen als distinkte Bewusstseins- oder Aktzentren, die gemeinsam eine göttliche *Communio* bilden, während zweitens sie als intrapersonale Instanzen eines einzigen göttlichen Bewusstseins auffassen. Soziale Trinitätsmodelle weisen einige hermeneutische Vorzüge auf. Zum einen bringen sie den offenbarungstheologischen Grundsatz eines ikonisch-symbolischen Verhältnisses von innergöttlicher und heilsgeschichtlicher Trinität eingängiger zur Geltung. Wenn etwa der inkarnierte Sohn zu seinem himmlischen Vater betet, dann scheint es sich dabei um einen Dialog zweier distinkter Bewusstseinszentren zu handeln. Zum anderen lässt sich der dreieine Gott nur innerhalb des sozialen Modells als Ur- und Zielbild geschöpflicher Gemeinschaft verständlich machen.

<sup>57</sup> Vgl. THOMAS SCHÄRTL: „Trinitätslehre“, in: Marschler, Thomas; Schärtl, Thomas (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 62–130.

Allerdings weisen soziale Trinitätsmodelle auch Grenzen auf. Zunächst lässt sich diskutieren, ob und inwieweit es legitim ist, ein neuzeitliches Personverständnis in das altkirchliche Dogma einzutragen. Sodann besitzt die Rede von Gott als idealer Sozietät autonomer Bewusstseins- und/oder Aktzentren einen anthropomorphen Beigeschmack, der Feuerbachs Projektionsverdacht wachruft. Schließlich wird eingewendet, dass sich Gottes Einheit und Einzigkeit im Rahmen eines sozialen Trinitätsdenkens weniger gut einsichtig machen lässt. Daraus ergeben sich nicht nur Schwierigkeiten für den interreligiösen Dialog. Es ergeben sich auch explanatorische Nachteile, wenn Gott als basales Grundprinzip fungieren soll, von dem her und auf das hin sich alle Weltwirklichkeit verstehen lässt.<sup>58</sup>

(b) Zum Finalitäts-Theorem: Im Rahmen dieses Theorems sind nicht zuletzt Fragen des göttlichen Geschichtshandelns zu thematisieren. Verhandelt werden in der aktuellen Diskussion sowohl interventionistische als auch nicht-interventionistische Theoriebildungen. Während letztere (etwas pauschalisierend gesprochen) eine ebenso durchgängige wie vollständige zweitursächliche Vermitteltheit von Gottes Geschichtshandeln annehmen, wird dies von ersteren zurückgewiesen. Der explanatorische Vorteil interventionistischer Theoriebildungen besteht offenbar darin, biblisch/kirchlich bezeugte Wunderberichte (wie etwa das leere Grab, die österlichen Selbstbekundungen des Auferstandenen u.a.m.) durch Gottes partikulares Geschichtshandeln erklären zu können.<sup>59</sup> Abgesehen davon wäre zu fragen, ob Gott die Natur- und Menschheitsgeschichte nicht völlig entgleiten könnte, wenn man ein erstursächliches Wirken Gottes in Welt und Geschichte ausschließt.<sup>60</sup> Allerdings ist unter anderem nicht restlos geklärt, ob es belastbare historische Zeugnisse gibt, die direkte Interventionen Gottes in den Geschichtsverlauf plausibler erscheinen lassen als natürliche Erklärungsalternativen. Zudem lässt sich fragen, ob der Rekurs auf göttliche Interventionen für die Wirklichkeit und Erkennbarkeit von Gottes geschichtlicher Selbstoffenbarung überhaupt erforderlich sind.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 91.100–104.

<sup>59</sup> Nicht überzeugend erscheint mir die von B. Weissmahr ins Spiel gebrachte Möglichkeit, Wunder wie das leere Grab oder die leibliche Auferstehung Jesu könnten vollständig durch geschöpfliche Zweitursachen vermittelt sein (vgl. BÉLA WEISSMAHR: „Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?“, in: *ZKTh* 100 (1978), 441–469). Für eine Kritik vgl. DOMINIKUS KRASCHL: *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*, Regensburg 2009, 245–255.

<sup>60</sup> Das könnte dann der Fall sein, wenn ihr Verlauf weder deterministisch festgelegt noch von Gott (über ein *mittleres Wissen* im Sinn des Molinas) vorausgesehen werden kann, so dass Gott aus der Klasse aller möglichen Weltverläufe einen aktualisiert, der seinen Heilsplänen entspricht.

<sup>61</sup> In Bezug auf die Inspirationslehre, die traditionell interventionistisch interpretiert wurde, könnte man etwa argumentieren: „Wird die göttliche Inspiration der Bibel als ein der Gottesoffenbarung in Jesus Christus gegenüber *eigenständiger* Akt der Eingebung des

(c) Zum Inkarnations-Theorem: Das Design christologischer Theoriebildungen hängt davon ab, welche Anthropologie man angesichts all dessen, was wir über den Menschen wissen, präferiert. Je nachdem, ob der Mensch (mono-kategorial) als Organismus, (duo-kategorial) als aus Leib und Seele oder (tri-kategorial) als aus Leib, Seele und Geist komponierte Ganzheit aufgefasst wird, resultiert daraus eine entsprechende zwei-, drei- oder viergliedrige Christologie.<sup>62</sup>

Darüber hinaus hängen christologische Entwürfe von der jeweiligen Einschätzung der biblischen Zeugnisse ab, die sich zumindest in einem doppelten Sinn als theologisch relevantes Datum begreifen lassen: Einerseits enthalten sie gedeutete Zeugnisse religiöser Erfahrungen, die einer systematisch-theologischen Durchdringung und Einordnung bedürfen. Zum anderen stellt die Genese der biblischen Christologie selbst eine erklärungsbedürftige Gegebenheit dar. In diesem Sinn verleiht etwa Joseph Ratzinger im Vorwort zum ersten Band seiner Jesus-Trilogie seiner Überzeugung Ausdruck, dass der Jesus der Evangelien als Gestalt

„viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher ist als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahrzehnten konfrontiert wurden. [...] Nur wenn Außergewöhnliches geschehen war, wenn die Gestalt und Worte Jesu das Durchschnittliche aller Hoffnungen und Erwartungen überschritten, erklärt sich seine Kreuzigung und erklärt sich seine Wirkung. Schon etwa 20 Jahre nach Jesu Tod finden wir im großen Christus-Hymnus des Philipper-Briefs (2,6–11) eine voll entfaltete Christologie, in der über Jesus gesagt wird, dass er Gott gleich war, aber sich entäußerte, Mensch wurde, sich erniedrigte bis zum Tod am Kreuz, und dass ihm nun die kosmische Huldigung, die Anbetung zukommt, die Gott beim Propheten Jesaja (45,23) als ihm allein gebührend ankündigte. Die kritische Forschung stellt sich mit Recht die Frage: Was ist in diesen 20 Jahren seit der Kreuzigung Jesu geschehen? Wie kam es zu dieser Christologie? Das Wirken anonymer Gemeindeformen, deren Träger man ausfindig zu machen versucht, erklärt in Wirklichkeit nichts. Wieso konnten unbekannte kollektive Größen so schöpferisch sein? So überzeugen und sich durchsetzen? Ist es nicht auch historisch viel logischer, dass das Große am Anfang steht und dass die Gestalt Jesu in der Tat alle verfügbaren Kategorien sprengt und sich nur vom Geheimnis Gottes her verstehen ließ?“<sup>63</sup>

Schrifteninhalts durch Gottes Geist verstanden, so wird die inspirierte Bibel nicht nur zu einer zweiten, gleichrangigen Offenbarungsgestalt neben Jesus Christus, sondern faktisch zu der für alle Nachgeborenen *einzig relevanten* Gestalt der Offenbarung, denn nur sie ist ihnen ja direkt zugänglich. Der Tendenz nach tritt hier das ‚sola scriptura‘ an die Stelle des ‚solutus christus‘ und nimmt es in sich auf.“ So HÄRLE: *Dogmatik*, 120. Angemessener erscheint es Härle daher, den Sinngehalt der Inspirationslehre so aufzufassen, dass „eine Person so von der Selbstoffenbarung Gottes ergriffen wird, daß ihr Reden und Schreiben von daher entscheidend bestimmt wird“ (Ebd., 123).

<sup>62</sup> Vgl. ANNA MARMODORO; JONATHAN HILL (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011.

<sup>63</sup> JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI: *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 21. Für eine kritische Diskussion dieser

Die betrachteten Beispiele wollen nicht Partei ergreifen, sondern haben heuristisch-illustrativen Charakter. Sie veranschaulichen die Rolle theologischer Hilfs-hypothesen, die den Theoriekern der christlichen Forschungstradition zu theologisch relevanten Daten in Beziehung setzen. Während die betrachteten Hilfs-hypothesen in der zeitgenössischen Theologie ergebnisoffen diskutiert werden, gibt es freilich auch Beispiele für falsifizierte Hilfs-hypothesen. Dazu würde ich etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, die These einer vollumfänglichen Verbalinspiration der biblischen Schriften zählen, die offenkundig mit gesicherten historischen und naturwissenschaftlichen Einsichten konfligiert.

Die Daten, auf die sich theologische Theoriebildungen beziehen, sind zweifelsohne theoriebeladene Gegebenheiten. Theorie und Erfahrung lassen sich nicht trennscharf voneinander abgrenzen. Das diskreditiert die Erfahrungsdaten der Theologie jedoch nicht prinzipiell, da es, wie gesehen, nicht einmal in den Naturwissenschaften so etwas wie rohe oder nackte Erfahrungsgegebenheiten gibt. Die Rolle der Daten ist Thema des folgenden Abschnitts.

#### *4.5. Die Rolle der Daten für die theologische Theoriebildung*

In diesem Abschnitt gilt es zu fragen, auf welche Typen von Daten sich theologische Theorien beziehen. Auf diese Frage lässt sich zunächst antworten, dass theologische Theorien als weltanschauliche Paradigmen letztlich nicht einzelne Erfahrungen, sondern die gesamte Erfahrung einordnen und deuten wollen. Sie bewähren sich daran, eine (vergleichsweise) widerspruchsfreie, zusammenhängende, umfassende und unkomplizierte Deutung dessen zu ermöglichen, was die menschliche Selbst- und Welterfahrung kennzeichnet. Das Vermögen einer Theorie, „neue Daten“ erklären oder voraussagen zu können, die bei der Theoriekonstruktion noch nicht berücksichtigt worden waren, spielt dabei eine, wenn auch vielleicht nicht die entscheidende Rolle. In diesem Sinn könnte sich christliche Theologie beispielsweise daran bewähren, (religiöse) Erlebnisse, Theorien und Praktiken, die bei der Theoriebildung noch nicht im Blick waren, besser einordnen zu können als andere weltanschauliche Traditionen. Ähnliches gilt auch für rivalisierende Hilfs-hypothesen innerhalb der christlichen Theologie. In diesem Sinn könnte sich eine bestimmte Soteriologie beispielsweise daran bewähren, die allfällige Entdeckung intelligenten Lebens auf anderen Planeten theologisch (besser) integrieren können. Oder: Eine interventionistische Theorie des Geschichtshandelns Gottes könnte sich daran bewähren, dass sie nicht nur biblische Wunderberichte (wie das leere Grab oder Jesu österlicher

These vgl. z. B. HERRMANN HÄRING (Hg.): „Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Münster 2008.

Selbstbekundungen), sondern auch neue Gegebenheiten wie etwa die erstaunlichen Erkenntnisse über das Turiner Grabtuch oder die Tilma von Guadalupe besser einordnen und erklären kann.<sup>64</sup>

Die Auskunft, dass theologische Theorien sich auf die menschliche Gesamterfahrung beziehen, bleibt allerdings unbefriedigend, solange nicht hinreichend deutlich gemacht wurde, was sie kennzeichnet und wie sich theologische Theoriebildungen auf sie beziehen. Diesbezüglich möchte ich mich auf zwei Hinweise beschränken. Einerseits werden sich gute theologische Theorien dadurch auszeichnen, möglichst viele Belege und Argumente zu akkumulieren und zu integrieren.<sup>65</sup> Andererseits umfassen diese Belege, auf die sich theologische Hypothesen und Theorien beziehen, zumindest folgende Datentypen:

- Naturgesetzliche und metaphysische Sachverhalte, die sich im Rahmen eines theistisch-christlichen Weltbilds besser erklären lassen als innerhalb alternativer Weltbilder;<sup>66</sup>
- historische Ereignisse und Prozesse, die sich im Rahmen eines theistisch-christlichen Weltbilds besser erklären oder verstehen lassen als innerhalb alternativer Weltbilder;<sup>67</sup>
- religiöse Erfahrungen und Intuitionen, die sich im Rahmen eines theistisch-christlichen Weltbilds besser erklären oder verstehen lassen als innerhalb alternativer Weltbilder;<sup>68</sup>
- Erfahrungen lebenspraktischer Bewährung, die sich im Rahmen alternativer Weltanschauungen nicht in derselben Weise machen lassen.

<sup>64</sup> Vgl. ANDREAS RESCH: *Die wahren Weltwunder. Das Grabtuch von Turin – Der Schleier von Manoppello – Die Tilma von Guadalupe – Das Schweißstuch von Oviedo*, Innsbruck 2013.

<sup>65</sup> Vgl. ausführlicher KRASCHL: *Indirekte Gotteserfahrung*, bes. 189–214.

<sup>66</sup> Vgl. diesbezüglich ist in erster Linie an philosophische Argumente für Gottes Existenz und Effektivität zu denken. Sie können entweder bei sehr allgemeinen Sachverhalten ansetzen (wie existenzieller Kontingenz, kosmischer Feinabstimmung, naturgesetzlicher Ordnung etc.) oder bei spezifischeren Sachverhalten (wie Selbst/Bewusstsein, Willens/Freiheit, moralische oder ästhetische Wertsachverhalte etc.).

<sup>67</sup> Vgl. diesbezüglich das bereits zitierte Vorwort Ratzingers zur Jesus-Trilogie (vgl. 4.4). Darüber hinaus gibt es eine Fülle von gut bezeugten Begleiterscheinungen der Mystik bzw. wissenschaftlichen Grenzphänomenen (wie Visionen, Auditionen, Stigmatisation, Nahrunglosigkeit, Levitation, Spontanheilung, Kardiognosie, Hierognosie, Unverweslichkeit, telepathische Phänomene etc.), die von der akademischen Theologie weitestgehend ignoriert werden. Vgl. JOSEPH SCHUMACHER: *Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen*, Mainz 2016.

<sup>68</sup> Dabei spielen vor allem direkte oder indirekte Gotteserfahrungen, wie sie in der Heiligen Schrift, der kirchlichen Überlieferung und der Menschheitsgeschichte bezeugt werden, eine wichtige Rolle. Vgl. z. B. KRASCHL: *Indirekte Gotteserfahrung*, 120–214.



Die Einschätzung der in Frage kommenden Daten geht in der Theologie bekanntlich weit auseinander. Daran werden noch einmal ihre theoretische Unterbestimmtheit sowie der daraus resultierende theologische Interpretationsspielraum deutlich.

An dieser Stelle sei noch einmal auf den eingangs erwähnten Einwand zurückgekommen, christliche Theologie könne keine Wissenschaft sein, da sie Kernelemente ihres Gegenstandsbereichs, wie z. B. Gottes Existenz und Effektivität, nicht ausweisen könne. Angesichts eines paradigmengestützten Wissenschaftsverständnisses lässt sich demgegenüber deutlich machen, dass dieser Einwand auf problematischen rationalitätstheoretischen Prämissen beruht. Weltanschauliche Überzeugungen lassen sich vermutlich niemals zweifelsfrei und allenfalls selten zureichend begründen.<sup>69</sup> Wenn man ein Begründungsdenken à la René Descartes, das auf selbstevidente oder unbezweifelbare Basissätze rekurriert, die alle nicht-basalen Sätze eines Überzeugungssystems stützen (und also rechtfertigen), als undurchführbar erachtet, wird man es als hinreichend erachten müssen, dass Kernelemente der christlichen Weltanschauung eine kohärente und durchgreifende Deutung unserer Gesamterfahrung ermöglichen. Diese Kernelemente nehmen einen vergleichsweise basalen Status innerhalb des christlichen Überzeugungssystems ein, müssen sich aber an der Erfahrung bewähren (vgl. Abschnitt 2 und 3). Die Frage, ob dies der Fall ist oder nicht, lässt sich pauschal nicht beantworten, sondern wird vielmehr das Ergebnis eines ebenso umsichtigen wie umfassenden Abwägungsprozesses sein. Diesbezüglich sind zumindest drei Stadien denkbar, wobei die christliche Theorie gegenwärtig vermutlich dem zweiten zuzuordnen ist:

- (a) Ein weltanschauliches Forschungsprogramm ist noch zu wenig etabliert, um sich in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit rivalisierenden weltanschaulichen Forschungsprogrammen (religiöser oder nicht-religiöser Art) bewährt haben zu können.
- (b) Mehrere etablierte weltanschauliche Forschungsprogramme koexistieren nebeneinander und konkurrieren miteinander, ohne dass es einen fachlichen Konsens darüber gäbe, welches das vielversprechendste ist.
- (c) Ein weltanschauliches Forschungsprogramm hat sich gegenüber rivalisierenden Forschungsprogrammen bezüglich bestimmter Kriterien (wie Konsistenz, Kohärenz, Integrationskraft, Erfahrungsbezug, Einfachheit etc.) zumindest bis auf Weiteres als vorzugswürdig erwiesen.

<sup>69</sup> Darüber hinaus gilt freilich auch für andere Wissenschaftsdisziplinen, dass sie ihren Gegenstandsbereich nicht ausweisen können, was vor allem dann gilt, wenn sie sich einem erkenntnistheoretischen Realismus verpflichtet wissen.

## 5. Kirchliche Theologie als universitäre Wissenschaft

Das Anliegen dieses Beitrags bestand darin, einen Vorschlag zur Wissenschaftstheorie christlicher Theologie zu unterbreiten. Es wurde dafür plädiert, christliche Theologie als eine wissenschaftliche Forschungstradition aufzufassen. Als solche beruht sie auf einem Bündel theoretisch-materialer und hermeneutisch-methodologischer Voraussetzungen, über die die Praxis theologischer Forschung definiert und organisiert ist.

Bislang wurde dabei weitgehend davon abgesehen, dass christliche Theologie für gewöhnlich in kirchlicher Beauftragung und konfessionsspezifischer Perspektive betrieben wird. Das gilt für kirchliche Hochschulen, es gilt in der Regel aber auch für theologische Fakultäten und Institute an staatlichen Universitäten. (Auf die gesellschaftlichen, bildungspolitischen, aber auch staats- und kirchenrechtlichen Fragestellungen, die sich daraus ergeben, ist hier nicht einzugehen. Sie liegen außerhalb des wissenschaftstheoretischen Erkenntnisinteresses dieses Beitrags.<sup>70</sup>)

Sofern die bisherigen Überlegungen sich als belastbar erweisen, lässt sich christlicher Theologie aus wissenschaftstheoretischer Perspektive nicht von vornherein absprechen, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein. Das gilt jedenfalls solange, wie die Standards wissenschaftlicher Forschung und Lehre (im Rahmen der unveräußerlichen Vorgaben der christlichen Forschungstradition) eingehalten werden. Dies lässt sich grundsätzlich auch für bekenntnis- und kirchengebundene Theologien geltend machen: Diese kennzeichnet es, auf einem konfessionsspezifischen Paradigma zu beruhen, welches die Voraussetzungen der christlichen Forschungstradition teilt und zugleich darüberhinausgehende Vorgaben beinhaltet, wobei mehrere Ebenen zu berücksichtigen sind:

<sup>70</sup> Vgl. weiterführend GERHARD KRIEGER (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg/Basel 2017. Eine Person oder Personengruppe beteiligt sich an der christlichen Forschungstradition, wenn sie deren fachspezifische Voraussetzungen in Forschung und Lehre akzeptiert und einen konstruktiven wissenschaftlichen Beitrag zur Explikation oder Evaluation der christlichen Weltanschauung leistet. Eine eigene Diskussion bedürfte dabei die nicht leicht zu beantwortende Frage, wie hoch das Maß der doxastischen Übereinstimmung einer sich am christlichen Forschungsprogramm beteiligenden Person sein muss, um als christlicher Theologe gelten zu können.

- theoretisch-material: Konfessionelle Theologien divergieren etwa in Bezug auf das Gottes<sup>71</sup>, Erlösungs-<sup>72</sup>, Kirchen-<sup>73</sup>, Sakramenten-<sup>74</sup> und Eschatologieverständnis.<sup>75</sup>
- hermeneutisch-methodisch: Die divergierenden Konfessionsstandpunkte betreffen in diesem Fall nicht die dogmatischen Gehalte als solche, sondern ihren theologischen Rang und/oder ihre hermeneutische Rolle in der Theologie.<sup>76</sup>
- funktional-teleologisch: Konfessionelle Theologien verfolgen (im Vergleich zu allgemeiner christentums- oder religionsbezogener Forschung) auch ausgesprochen praxisbezogene Forschungsziele.<sup>77</sup>

Im Blick auf sachlich und nicht nur sprachlich bestehende Differenzen zwischen den Konfessionen wäre zu diskutieren, ob es sich tatsächlich um konfessionskonstituierende oder nur um konfessionstypische Differenzen handelt. Die Frage, was zum unveräußerlichen Theoriekern konfessioneller Forschungstraditionen gehört, bedürfte einer eigenen Diskussion, die hier nicht mehr geführt werden kann. Der Theoriekern konfessioneller Theologien dürfte zudem weniger starr sein als jener der christlichen Theologie. Das wird unter anderem daran deutlich, dass auf dieser Ebene Lehrentwicklungen eher möglich sind als auf der Ebene des Theoriekerns christlicher Theologie. Er könnte als Makroparadigma bezeichnet werden. Demgegenüber stellen die Theoriekerne konfessioneller Theologien Mesoparadigmen dar, während einzelne konfessionstheologische Schulen wiederum sich als theologische Mikroparadigmen auffassen lassen.

Es ist grundsätzlich denkbar, dass ein konfessioneller Theologe in Konflikt mit seiner Glaubensgemeinschaft gerät, obwohl er den Theoriekern christlicher Theologie bejaht und „nur“ konfessionsspezifische Theorie-Konstituenten

<sup>71</sup> Vgl. z. B. die Differenzen im *Filioque*-Verständnis in West- und Ostkirche(n).

<sup>72</sup> Vgl. z. B. das lutherische und katholische *Rechtfertigungsverständnis* sowie die damit zusammenhängende Verhältnisbestimmung von *menschlicher Freiheit* und *göttlicher Gnade*.

<sup>73</sup> Vgl. z. B. die Frage nach der Funktion der *Kirche* und des *Amtes* in katholischen und reformierten Kirchen.

<sup>74</sup> Vgl. z. B. die Frage nach Verständnis und Zahl der *Sakramente*.

<sup>75</sup> Vgl. z. B. die Frage nach der Rolle der *Seligen und Heiligen*.

<sup>76</sup> Vgl. z. B. die Rolle von *Heiliger Schrift* und *Rechtfertigungslehre* in der lutherischen Theologie sowie die Rolle von *authentischer Tradition* und *kirchlichem Lehramt* in der katholischen Theologie.

<sup>77</sup> Das macht der theologische Fächerkanon deutlich, wenn man an Disziplinen wie Pastoraltheologie, Religionspädagogik oder Kirchenrecht denkt. Es kommt aber auch darin zum Ausdruck, dass die Lehrer der Theologie als kirchlich bestellte Glaubenszeugen und ihre Lehrtätigkeit als Ausdruck des Glaubensvollzugs und der Glaubensverkündigung verstanden wird.

ablehnt. Ein konfessioneller Theologe steht in einem kirchlichen Sendungs- und Bildungsauftrag. Die kirchliche Gemeinschaft darf deshalb von ihm erwarten und verlangen, dass er sich in Forschung und Lehre dem konfessionsspezifischen Forschungsprogramm verpflichtet weiß und nicht etwa alternativen weltanschaulichen Forschungsprogrammen zuarbeitet.<sup>78</sup> Eine solche Selbstverpflichtung ergibt sich zunächst aus dem Forschungsauftrag konfessionsspezifischer Theologie, aber sie ergibt sich auch aus dem kirchlichen Lehrauftrag, den ein konfessioneller Theologe übernommen hat. Mit einer wissenschaftsfeindlichen Einschränkung der Forschungs- und Lehrfreiheit hat dies zunächst einmal nichts zu tun. Dabei wird zu berücksichtigen sein, dass es im Einzelfall nicht immer einfach zu beurteilen ist, ob jemand das Forschungsprogramm, für das er angetreten ist, aufgegeben hat. Abgesehen davon kann es durchaus legitim sein, sich mit alternativen Forschungsprogrammen auseinanderzusetzen. Die Frage ist eher, auf welche Weise, in welchem Ausmaß und in welcher Absicht das geschieht. (Aus dem kirchlichen Sendungs- und Bildungsauftrag können sich weitergehende Beschränkungen der Lehrfreiheit ergeben, die etwa kirchenpolitischen Erwägungen geschuldet sind. Dabei kann es, wie im Fall wissenschaftlicher Auftragsforschung, zu Interessenskonflikten kommen.)

Im Licht der angestellten Überlegungen wird man vermuten dürfen: Wenn akademische Theologie einen nachhaltigen Beitrag zur Erforschung der christlichen Weltanschauung aus konfessionsspezifischer Perspektive leisten soll, lässt sich das am ehesten im Rahmen eines bekenntnis- und kirchengebundenen Forschungsprogramms gewährleisten. Dabei spielt auch die konfessionelle Identifikation und praxiserprobte Qualifikation, die Theologen kirchlicherseits abverlangt wird, eine Rolle.

Wissenschaftstheoretisch gesehen scheint nichts dagegen zu sprechen, christliche Theologie als bekenntnis- und kirchengebundene Forschungstradition zu betreiben, solange alle einschlägigen wissenschaftlichen Standards im Rahmen der unveräußerlichen Vorgaben einer Forschungstradition akzeptiert und praktiziert werden. Aus der Sicht des Autors berechtigen die angestellten Überlegungen alles in allem zur Vermutung, dass die eingangs referierten Einwände gegenüber der Wissenschaftlichkeit christlicher Theologie (Unausweisbarkeit des Gegenstandsbereichs, fehlende Nachprüfbarkeit und Revisionsoffenheit, mangelnder Theorienpluralismus, Bekenntnis- und Kirchengebundenheit) deren

<sup>78</sup> Damian Putz verdanke ich übrigens den wichtigen Hinweis, dass auch naturwissenschaftliche Forschergemeinschaften ihren Mitgliedern eine Art Bekenntnis abverlangen: „Jene, die ihre Arbeit nicht anpassen wollen oder können, müssen allein weitermachen oder sich einer anderen Gruppe anschließen.“ KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 33.

paradigmatischen Charakter verkennen und zumindest als pauschal vorgetragene Grundsatzkritik ins Leere laufen.

## Verwendete Literatur

- ALBERT, Hans: *Traktat über kritische Vernunft* (1609), Tübingen <sup>5</sup>1991.
- AMOR, Christoph J.: „Analytic Theology – Über Größe und Grenze eines (neuen) Paradigmas“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 133 (2011), 442–464.
- BOCHENSKI, Joseph M.: *The Logic of Religion*, New York 1965.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: *Zum Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis von Professor Dr. Hans Küng. Gemeinsames Kanzelwort der deutschen Bischöfe. Erklärung der deutschen Bischöfe*, Bonn 1980.
- FISCHER, Erwin: *Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik*, Frankfurt <sup>2</sup>1971.
- FRANZ, Albert (Hg.): *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1999.
- GETHMANN, Carl F.: „Forschungsprogramm“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, Stuttgart 1995, 664.
- GÖCKE, Benedikt P.: „A Scientific Theology? A Programmatic Account of the Problems and Prospects for Confessional and Scientific Theology“, in: *Theologica* 1/1 (2017), 53–77, online unter: <https://revistatheologica.com/index.php/rtl/article/download/5/28>.
- GÖCKE, Benedikt P.: „Theologie als Wissenschaft?! Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorie und Naturalismus“, in: *ThGl* 107 (2017), 113–136.
- GRABNER-HAIDER, Anton (Hg.): *Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft*, Paderborn/Wien u.a. 2012.
- HÄRING, Hermann (Hg.): *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, Münster 2008.
- HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik*, New York <sup>4</sup>2012.
- HOYNINGEN-HUENE, Paul: „Systematizität als das, was Wissenschaft ausmacht“, in: *Information Philosophie* 37/2 (2009), 22–27.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (Werke, Akademie-Textausgabe IV), Berlin 1968 (1781).
- KORNMESSER, Stephan; SCHURZ, Gerhard (Hg.): *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Wiesbaden 2014.
- KORNMESSER, Stephan; SCHURZ, Gerhard: „Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften. Einleitung und Übersicht“, in: S. Kornmesser; G. Schurz (Hg.): *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Wiesbaden 2014, 11–46.

- KRASCHL, Dominikus: *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*, Regensburg 2009.
- KRASCHL, Dominikus: *Analytische Philosophie im Dienst der Fundamentaltheologie. Bausteine und Anstöße für eine zukunftsfähige Glaubensrechenschaft*. teilw. veröff. Habilitationsschrift, Würzburg 2015.
- KRASCHL, Dominikus: *Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 2017.
- KRIEGER, Gerhard (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg/Basel 2017.
- KUHN, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967 (1962).
- KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago <sup>2</sup>1970 (1962).
- KÜNG, Hans; TRACY, David (Hg.): *Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Gütersloh 1984.
- KÜNG, Hans; TRACY, David (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich/u. a. 1986.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990.
- KUTSCHERA, Franz v.: „Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion“, in: Peter Ehlen (Hg.): *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Fragen einer neuen Weltkultur*. München 1994, 13–33.
- KUTSCHERA, Franz v.: „Moralischer Realismus“, in: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie N.F.* 1 (1994), 241–258.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Was vom Christentum bleibt*, Paderborn 2008.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010.
- LAKATOS, Imre: *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme*, hg. von J. Worrall u.a., Braunschweig 1982.
- LAKATOS, Imre: *Beweise und Widerlegungen*, Braunschweig/Wiesbaden 1983.
- LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan: *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig/Wiesbaden 1982.
- LAUDAN, Larry: *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley/Los Angeles 1977.
- LEVEN, Benjamin (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg/Basel/Wien 2016.
- LÖFFLER, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006.
- LÖFFLER, Winfried: „Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?“, in: Ermenegildo Bidese; Alexander Fidora; Paul Renner (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt 2008, 55–70.
- MARMODORO, Anna; HILL, Jonathan (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011.
- MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef; SIEBENROCK, Roman (Hg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010.

- MUCK, Otto: „Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen“, in: ders., *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck/Wien 1999, 106–151.
- MÜLLER, Gerhard L.: *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1995.
- MURPHY, Nancey: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca/New York 1990.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973.
- PETERSON, Greg: „The Scientific Status of Theology: Imre Lakatos, Method and Demarcation“, in: *Perspectives on Science and Christian Faith* 50/1 (1998), 22–31.
- PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976.
- PLANCK, Max: *Wissenschaftliche Selbstbiographie. Mit einem Bildnis und der von Max von Laue gehaltenen Traueransprache*, Leipzig 1948.
- POPPER, Karl R.: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930–1933, hg. von Troels E. Hansen, Tübingen <sup>3</sup>2010.
- PRÖPPER, Thomas: *Theologische Anthropologie*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 2011.
- PUNTEL, Lorenz B.: „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung“, in: Jahn Rohls; Gunther Wenz (Hg.): *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre* (FS Wolfhart Pannenberg), Göttingen 1989, 11–41.
- RATZINGER, JOSEPH / BENEDIKT XVI.: *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Basel/Wien 2007.
- RESCH, Andreas: *Die wahren Weltwunder. Das Grabtuch von Turin – Der Schleier von Manoppello – Die Tilma von Guadalupe – Das Schweiß Tuch von Oviedo*, Innsbruck 2013.
- ROTERMANN, Stefanie: *Wozu (noch) Theologie an Universitäten?*, Münster 2001.
- SCHAEFFLER, Richard: *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1980.
- SCHÄRTL, Thomas: „Trinitätslehre“, in: Thomas Marschler; Thomas Schärtl (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 62–130.
- SCHMIDINGER, Heinrich: *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck 2000.
- SCHUMACHER, Joseph: *Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen*, Mainz 2016.
- SCHURZ, Gerhard: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Darmstadt <sup>2</sup>2008.
- TOULMIN, Stephen E.: *The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton 1972.
- WALDENFELS, Hans: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn <sup>2</sup>1988.
- WEISSMAHR, Béla: „Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?“, in: *ZKTh* 100 (1978), 441–469.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg im Breisgau 2010.

*Dominikus Kraschl*

WISSENSCHAFTSRAT: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin 2010.