

Theologie und moderne Wissenschaftstheorie

Von Leo Scheffczyk, München

In einer Zeit, da die Theologie »intra muros« in hohem wissenschaftlichen Ansehen steht, wird sie von außen bezüglich dieses ihres Wissenschaftscharakters heftig angegriffen. Dabei bleibt es bemerkenswert, daß sie solche Angriffe wenig registriert und sich (vor allem katholischerseits) an der harten Diskussion nur mäßig beteiligt¹). Wo allerdings eine solche Beteiligung statthat, ist sie in vielen Fällen von der Tendenz zur Vermittlung und zum Eingehen auf die Forderungen rational-kritischer Wissenschaftsauffassung bestimmt, weshalb dann die Gefahr auch von der Gegenseite droht, daß nämlich die Theologie um einer äußeren Anerkennung willen das Spezifische ihres Wissenschaftsanspruches preisgibt und sich mit einer Einordnung etwa in die Religionswissenschaft²) oder gar in die Soziologie zufriedengibt³).

Diese Situation schafft ein gedankliches Spannungsfeld, das im folgenden grob umrissen werden soll.

I. Die Einwände gegen den Wissenschaftscharakter der Theologie von seiten der modernen Wissenschaftstheorie

1. Auseinandersetzungen im Vorfeld

Im Vorfeld der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung sind einige Stellungen zu registrieren, die, obgleich mehr dem lite-

¹) Vgl. dazu: Theologie im Hause der Wissenschaften. In: ThQ 157, 1977, 163–222 (Lit.); B. Casper, Kl. Hemmerle, P. Hünemann, Theologie als Wissenschaft (Qaest. disp. 45), Freiburg 1970; Theologie – was ist das? (hrsg. von G. Picht), Stuttgart 1977 (prot.).

²) So u. a. W. v. Loewenich, Glaube – Kirche – Theologie – Freiheit und Bindung im Christsein, Witten 1958, 11f.

³) So andeutungsweise im »Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute«: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, München 1973, 36.

rarischen Genus der Polemik angehörend, doch einen Einblick in die zeitnahen Motivationen der Ablehnung der Theologie gestatten. So optiert etwa R. Schäfer⁴⁾ für einen Ausschluß der theologischen Fakultäten aus dem Universitätsverband, weil ihm aufgrund des Glaubensstandpunktes der Theologie, ihrer dogmatischen Gebundenheit, ihrer mangelnden Rationalität und ihrer Abhängigkeit von einem »Interessenverband« (Kirche) die wissenschaftlichen Mindestanforderungen nicht erfüllt erscheinen⁵⁾. Unter diese Kritik fällt auch die Tatsache, daß »die Theologen selbst durchaus verschiedener Meinung darüber sind, was Theologie eigentlich ist bzw. was sie sein sollte«⁶⁾.

Selbst die moderne Ausrichtung der Theologie auf die soziale Aufgabe, auf Mitmenschlichkeit und Dienst an der Gesellschaft, stößt auf Ablehnung: »Dienst am Menschen, Auftrag und Verantwortung der Kirche für die Menschen, heilsame Wirkung der Christusbotschaft usw.«⁷⁾, das alles sind für Schäfer nur »Phrasen«, die den Machtanspruch von Theologie und Kirche verdecken sollen, aber keine Lösung bedeuten.

Trotz allem erscheint die Schlußfolgerung nicht so gänzlich negativ, wie die Prämissen vermuten lassen; denn einem bestimmten Typus der Theologie möchte der Verfasser ein Heimatrecht an der Universität belassen. Es ist eine Theologie, die nach Art des protestantischen Theologen H. Mezger keinerlei gläubige Vorgaben leistet (nicht einmal die Vorgabe »Gott«) und nur die radikale Fraglichkeit anerkennt, aber auch jene Theologie, die sich mit dem Status der Religionswissenschaft begnügt. Gegen eine religionswissenschaftliche Disziplin, die sich in besonderer Weise mit der Religion des Christentums befaßt, hätte der Autor nichts einzuwenden⁸⁾.

So lassen sich schon an diesem mehr polemisch gehaltenen Entwurf

⁴⁾ R. Schäfer, Die Misere der theologischen Fakultäten. Dokumentation und Kritik, Schwerte 1970. Zu diesem von der Theologie kaum beachteten Genre gehören u. a. auch: J. Kahl, Das Elend des Christentums, Hamburg 1968; W. Kaufmann, Der Glaube eines Ketzers, München 1965; W. Bartley, The Retreat to Commitment, New York 1962.

⁵⁾ R. Schäfer, a.a.O., 9ff.

⁶⁾ Ebda., 9.

⁷⁾ Ebda., 82.

⁸⁾ Ebda., 165ff.

gewisse Grundabsichten erkennen, welche die Bestreitung des Wissenschaftscharakters der Theologie heute bestimmen.

Sie kehren auf höherer Reflexionsstufe in gewandelter Form wieder.

2. Die Kritik des »Kritischen Rationalismus«

Im Gefolge von K. Popper⁹⁾, mit einem gewissen Hang zur Verschärfung und Vergrößerung dessen Thesen¹⁰⁾, wendet sich H. Albert mit gut ausgewähltem Tatsachenmaterial gegen die heute führende hermeneutische Verfahrensweise in der Theologie, der er ein Umgehen der fundamentalen Wahrheits- oder Existenzfrage bezüglich ihres eigentümlichen Objekts, nämlich Gott, vorwirft. Die hermeneutisch gewendete Theologie frage nicht mehr, ob dieser »Gegenstand« dem menschlichen Denken überhaupt zugänglich sei. Sie ersetze diese Frage (und ihre Beantwortung) vorschnell mit dem Ansatz bei neuen Bedeutungen und inneren Sinnerfahrungen, aber auch durch die »Flucht ins Engagement«¹¹⁾. Es werde hier »eine spezielle Erkenntnistheorie verwendet«, in der von Subjekt-Objekt-Spaltung, Nicht-Objektivierbarkeit, ungegenständlichem Reden, von Chiffren des Seins und ähnlichen Dingen die Rede ist, die im Grunde nur eine »pompös aufgetakelte Immunisierungsmaschinerie«¹²⁾ in Gang setzt.

Demgegenüber wird sogar der traditionellen Theologie Sympathie entgegengebracht, als ihre exakte Auffassung vom Glauben als »Für-wahr-Halten« rational begründbar war. Dagegen stellt die Diffamierung dieses Glaubensbegriffes »eine der kuriosesten Strategien zur Immunisierung der Gottesidee« dar, »die in letzter Zeit Schule gemacht haben«. Sie diene nur dazu, »der Position der Subjektivisten eine höhere epistemologische Weihe zu geben«¹³⁾. In Wirklichkeit sei diese Strategie ein Zeichen dafür, daß man die

⁹⁾ U. a.: Logik der Forschung, Wien 1935, Tübingen ²1966; New Foundation for Logic, Mind, vol. LVI, NS 1947.

¹⁰⁾ H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen ³1975; Theologische Holzwege, Tübingen 1973.

¹¹⁾ Traktat über kritische Vernunft, 3.

¹²⁾ Ebda., 120.

¹³⁾ Ebda., 118.

Konsequenzen seiner Auffassung nicht bedenke oder »daß man de facto zum Atheismus übergegangen ist, aber mittels einer theistischen Sprache die alte Fassade aufrechterhalten möchte«¹⁴⁾. Der für den Kritiker dieser Immunisierungsstrategie einzig redliche Ausweg für diese Theologie läge darin, die Gottesidee gänzlich fallen zu lassen, die, zumal beim Fortfall einer natürlichen Theologie, durch hermeneutische Künste nicht mehr wiederzugewinnen sei.

An dem besonders instruktiven Beispiel der innertheologischen Diskussion um die Auferstehung verteidigt der Autor die Sinnhaftigkeit der schlichten Frage: »Ist Jesus auferstanden oder nicht?« Er referiert darauf die gereizte Antwort des Exegeten H. Conzelmann »Wer so fragt, fragt in Wirklichkeit nicht, sondern weiß schon im voraus, was eigentlich Auferstehung sei«. Albert bemerkt dazu mit Recht: »Das ist, semantisch gesehen, ein erstaunlicher Satz . . . Die Arroganz, mit der diese Frage abgewiesen wird, ist frappierend«. Auf die Behauptung, daß eine Frage nach der Realität der Auferstehung nicht bedeutsam sein solle, antwortet der Kritiker: Das könne eigentlich nur jemand behaupten, »dem es völlig gleichgültig ist, ob den Aussagen der Bibel irgendein Wahrheitswert im üblichen Sinne zukommt«¹⁵⁾. Er scheut sich nicht, in diesem Zusammenhang den Ausdruck von der »hermeneutischen Schlamperie«¹⁶⁾ zu gebrauchen.

Im Zielpunkt dieser Kritik steht der von der hermeneutischen Theologie völlig unabhängig vom rationalen Denken entwickelte Wirklichkeits- und Wahrheitsbegriff: »So etwas wie bloße Wahrheiten oder bloße Tatsachen im schlichten Alltagsinn sind dieser Kritik (nämlich der Hermeneutik) gänzlich gleichgültig«¹⁷⁾.

Mit all dem will Albert nicht den Begriff objektiver Wahrheit zurückgewinnen. Sein wissenschaftstheoretisches Anliegen geht vielmehr dahin, auf den Prinzipien des »konsequenten Fallibilismus«, des »methodischen Rationalismus« und des »kritischen Realismus« im Sinne K. Poppers und in Richtung der klassischen »akademischen Skepsis« ein »System« zu entwickeln, das grundsätzlich vom Infrage-

¹⁴⁾ Ebda., 119.

¹⁵⁾ Ebda., 127.

¹⁶⁾ Ebda., 127.

¹⁷⁾ Ebda., 128.

stellen aller Positionen bestimmt ist. Die genannten Prinzipien schaffen den Freiraum für die Anerkennung eines grundsätzlichen »theoretischen Pluralismus« oder eines »Denkens in Alternativen«, des Entwerfens immer neuer Theorien und Modelle, die der Wirklichkeit besser entsprechen, wobei sogar Möglichkeiten entworfen werden können, die nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaften als »nicht gegeben« anzusehen sind. »Wissenschaftliches Denken« nimmt hier den Charakter der »Utopie« an. Es ist nicht nur gegen jeden »Dogmatismus« gerichtet, sondern auch gegen den unkritischen Empirismus (etwa des »Logischen Positivismus des alten Wiener Kreises«)¹⁸⁾.

Diese Kritik an der klassischen Methodologie der »unzureichenden Begründung« führt im Bereich der Ethik zur Ablehnung »letzter unkorrigierbarer Stellungnahmen« und zur Forderung, daß auch ethische Systeme »nicht als Dogmen, sondern als Hypothesen«¹⁹⁾ aufzufassen seien, die grundsätzlich der Kritik, der Alternativen und der Möglichkeit neuer Hypothesen ausgesetzt sein müßten, ungeachtet der hier von vielen vermuteten Gefahr einer »Anarchie der Werte«. Am Ende wird aber ein solcher Kritizismus, der alle moralischen Werte mit ihrem bleibenden Sollensanspruch zu eliminieren scheint, selbst als der entscheidende moralische Wert und als die alleingültige Tugend anerkannt, was schon etwas von den Aporien dieser Wissenschaftstheorie erkennen läßt.

Für den christlichen Glauben und die ihn auslegende moderne Theologie führt das zur Forderung nach einer radikal kritischen Ausrichtung. Eine kritische Theologie müßte den Glauben als »Theorie« betrachten und den Gottesbegriff als »Hypothese« behandeln, die auch durch andere Alternativen ersetzt oder wenigstens geprüft werden dürfte. Deshalb wendet sich die Kritik Alberts vor allem gegen eine dogmatische, im Glauben und an die Kirchlichkeit gebundene Theologie. Immerhin hält er die traditionellen Formen »dogmatischer Theologie« für »redlicher, als gewisse Formen sogenannter moderner Theologie«, deren Reden über Gott »ontologisch in der Luft hängt«

¹⁸⁾ Vgl. u. a. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 31966.

¹⁹⁾ Traktat über kritische Vernunft, 72.

und deren Verwendung der vieldeutigen Vokabel »Gott« nur den »modernen Krypto-Atheismus kennzeichnet«²⁰⁾.

Es kann hier nicht darum gehen, die Thesen des »Kritischen Rationalismus« und ihre Folgerungen für ein »kritisches« Theologieverständnis zu widerlegen. Auf die Schwierigkeiten und Aporien einer Wissenschaftstheorie, die auf das Begründungsprinzip verzichten will und doch unablässig um die Begründung des eigenen Fallibilismus bemüht ist, ist anderweitig aufmerksam gemacht worden²¹⁾, so daß es dem Kritiker schwer wird, das abgelehnte »Begründungsdenken« nur der traditionellen Theologie anzulasten. Auf eine solche Begründungsverpflichtung, die an keiner Stelle der wissenschaftlichen Argumentation fehlen darf, legt nun gerade eine andere wissenschaftstheoretische Richtung entscheidendes Gewicht, die allerdings auch die Wissenschaftlichkeit der heute geübten Theologie verneint.

3. Die Kritik des »Konstruktivismus«

Anders als der »Kritische Rationalismus« wirft der Konstruktivismus (zurückgehend auf die »Erlanger Schule«²²⁾) der Theologie nicht das sogenannte Begründungsdenken mit dem Postulat gesicherter Wahrheit vor, sondern im Gegenteil die mangelnde Begründung und Gewißheit ihrer Thesen, die aus ihrem »Irrationalismus« resultiert. Diese pragmatisch ausgerichtete Theorie entwirft ein Regelsystem nach den notwendigen Bedingungen des Handelns, zu denen als wichtigste die Unverfügbarkeit dieser Bedingungen selbst gehört, so daß der Mensch mit einer Hoffnung ohne Garantie handeln muß. Es genügt, auf den – wenigstens partiellen – Erfolg solchen Handelns zu hoffen, dessen Legitimation von der Bewältigung von individuellen und gesellschaftlichen Lebensproblemen herrührt²³⁾. Die Theologie dagegen möchte diese Hoffnung zuletzt in einem allmächtigen Wesen festmachen, dessen Annahme sich aber als Illusion erweise; denn der

²⁰⁾ Theologische Holzwege, 88.

²¹⁾ Vgl. u. a. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 115ff.

²²⁾ Vgl. M. Gatzemeier, *Theologie als Wissenschaft?*, 2 Bde., Stuttgart 1974/75.

²³⁾ M. Gatzemeier II, 21ff.

Schluß von einem Postulat auf die Existenz des Postulierten sei unerlaubt. Zudem sei der Inhalt des Wortes »Gott« in verständlicher Rede nicht aufweisbar. An dieser Stelle wird die »Handlungstheorie« durch eine »Sprechtheorie« ergänzt, in der vor allem gefordert wird, daß die Einführung eines Wortes verständlich und auf ihre Richtigkeit überprüfbar sein muß, was an Hand eines Gegenstandsnachweises (bei Eigennamen) oder an Hand von Beispielen und Gegenbeispielen (beim Gebrauch von sogenannten »Prädikatorenn«, die etwas vom Gegenstand aussagen sollen) zu geschehen hat. »Als Prädikator ließe sich das Wort Gott nur sinnvoll verwenden, wenn Beispiele und Gegenbeispiele beigebracht werden könnten.« An Gegenbeispielen bestehe kein Mangel, aber »auch ein einziges Beispiel anzugeben, ist bisher nicht gelungen.«²⁴⁾

Indessen ist dies eine Behauptung, die nur den überzeugen wird, der sich von vornherein dem Zwang einer Methode unterworfen hat, in der nur empirisch ausweisbare Gegenstände vorkommen können und in der das Problem der Existenz nichtsprachlicher Wirklichkeit gänzlich ausgemerzt wird²⁵⁾.

Solche aus dem Zwang zum abstrakten Formalisieren und aus einer mechanisierten Denktechnik kommende Schwierigkeiten hindern den Vertreter dieses »Konstruktivismus« nicht, der Theologie wegen ihres nicht streng formalisierbaren Wahrheitsverständnisses jeden Wissenschaftscharakter abzuspochen, es sei denn, daß sie sich im Sinne dieser pragmatischen Wissenschaftstheorie zum Dienst an den elementaren Grundbedürfnissen der Gesellschaft verpflichtet und einen Beitrag leistet »zur Etablierung einer besseren, mündigeren Gesellschaft«²⁶⁾, wobei allerdings weder das Wesen der so als Totalwert angesehenen Gesellschaft noch das Wesen von »Gut« und »Mündigsein« bestimmt wird. Dabei schwankt aber auch die Bestimmung der wissenschaftlichen Position der Theologie, die einmal der Religionswissenschaft, zum anderen der praktischen Philosophie zugeordnet wird. Daß dann das Wort »Theologie«, obgleich es nach allen Begründungsaussagen

²⁴⁾ Ebda., 33.

²⁵⁾ Vgl. dazu J. A. Martin, *Philosophische Sprachprüfung der Theologie*, München 1974, 170ff. (im Anschluß an C. B. Daly).

²⁶⁾ M. Gatzmeier II, 175.

als sinnlos angesehen werden müßte, beibehalten wird, ist eine weitere Schwäche dieses Entwurfes, der »Sinn« nur als Rechtfertigung praktischer Handlungsweisen versteht. Die Frage, ob die so als normativ angenommene Situation oder Wirklichkeit in sich werthaft und gut sei, wird von diesem positivistischen Denken nicht gestellt. Die hier als Ersatz angebotene Auskunft, daß der letzte Grund unserer sprachlich-methodischen Sicherheit ein nach vernünftigen Verfahrensregeln erreichter Konsensus sei und nicht eine absolute Gewißheit, verlegt zuletzt die Wahrheit in die Bedürfnisse der Gesellschaft und ihrer Mehrheiten. Der Entwurf dieses pragmatischen Regelsystems scheitert allein schon an der Tatsache, daß es auch zweckfreie Handlungen und von der Gesellschaft unabhängige Einstellungen des Menschen gibt. Diese angeblich »total-kritische« Haltung, die sich als *die* Philosophie ausgibt, ist in Wirklichkeit das Diktat einer Methode zum Zwecke gesellschaftlicher Emanzipation, die zugegebenermaßen die Frage nach der Wahrheit gar nicht stellt.

Wenn man den »Kritischen Rationalismus« H. Alberts und den »Konstruktivismus« M. Gatzemeiers als die beiden extremen Positionen erkennt, die dennoch in ihrem Willen zur Aufhebung der Theologie übereinkommen, so wird man einen Versuch verstehen, der wissenschaftstheoretisch eine Mitte zu finden sucht, in der die Theologie tatsächlich angesiedelt werden könnte. In Anlehnung an Grundthesen des »Kritischen Rationalismus« entwickelt W. L. Gombocz²⁷⁾ die These, daß die Theologie angesichts der Gottesfrage, die ihre wesentliche Aufgabe beinhaltet, philosophisch ihre Ohnmacht und Unwissenheit zugeben müsse. Der Theologe sollte eingestehen, daß es denkerisch nicht verantwortbar sei, die Existenz Gottes zu behaupten und einen Theismus zu vertreten. Was der Theologie übrig bleibt, ist ein kritisch-analytischer »Agnostizismus«. Der Theologe muß hinsichtlich der Gottesfrage bei einem »ignoramus-ignorabimus« verbleiben²⁸⁾.

²⁷⁾ W. L. Gombocz, Kritisch-rationale Analyse und Theologie. In: Wissenschaft und Weltbild 28, 1975, 125–136.

²⁸⁾ Ebda., 131. Ein ähnliches Modell (jedoch ohne Berufung auf den Agnostizismus) entwirft A. Grabner-Haider, Theorie der Theologie als Wissenschaft, München 1974, 119ff.

Auf einer solchen irrationalen Entscheidung kann aber keine Wissenschaft aufgebaut werden. Der Wissenschaftsanspruch in dieser Theorie der Theologie wird genauso bestritten wie im strengen »Kritischen Rationalismus«.

II. Die theologischen Vermittlungsversuche

Im Eingehen auf die hohen Anforderungen an Wissenschaftlichkeit, die seitens der rational-kritischen wie der pragmatischen Wissenschaftstheorie erhoben werden, kommen aus der Theologie gewisse Antworten, die den Angriffen zu begegnen suchen oder diesen Theorien unter Aufnahme bestimmter Elemente entgegenkommen möchten. Von der ersten Art ist eine Antwort G. Ebelings, die für das Anliegen der »hermeneutischen Theologie« eine gewisse Beispielhaftigkeit beanspruchen darf.

1. Theologie als Verstehenslehre

In seinen zahlreichen Arbeiten zur Hermeneutik hat G. Ebeling die Theologie förmlich als »Sprachlehre des Glaubens« definiert. Sie hat sich der »Sprache des Glaubens«²⁹⁾, die ihrerseits aus dem Sprachschatz der Bibel lebt, »anzunehmen«. Dieses »Annehmen« geschieht aber in der Absicht, »daß wir uns zu eigenem, selbständigem Hervorbringen von Sprache des Glaubens instand setzen«. Diese »Sprache des Glaubens« ist näherhin »der Dialog des Glaubens mit der Welt-erfahrung« (offensichtlich wird hier Sprache nochmals mit Sprache = Dialog definiert, was ein Beweis für die logische Unsicherheit dieser Erklärung ist). Theologische Sprachlehre (= Theologie) hat »diesen inneren Polaritätscharakter der Sprache des Glaubens bewußt zu machen«. Bei all dem tritt nicht zutage, was die Theologie als Sprachlehre eigentlich leisten soll. Es werden zwar Kriterien genannt, an die sich theologische Sprachlehre zu halten habe. Aber der an erster Stelle angeführte »Verlust der Polarität«³⁰⁾ ist kein Kriterium, son-

²⁹⁾ G. Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 226.

³⁰⁾ Ebda., 232.

dern eine Tatsachenfeststellung; und »Jesus als Inbegriff der Kriterien«³¹⁾ ist wiederum eine Leerformel. Was damit gemeint sein soll, wird nun noch einmal auf »Hauptkriterien der Sprache des Glaubens« hin untersucht, als welche Wahrheit, Liebe und Glaube fungieren. Wenn aber der Glaube als Kriterium eingesetzt wird, dann bringt der Gedankengang einen klassischen »circulus vitiosus« zum Vorschein. Es soll ja die Sprache des Glaubens bestimmt und erklärt werden. Das geschieht aber geradezu tautologisch, wenn am Schluß gefordert wird, daß diese Sprache sich am Glauben als Kriterium ausweisen müsse. Auf rein sprachlicher Ebene ist hier der Nachweis, was eine Glaubenssprache und eine Lehre von ihr leisten soll, nicht gelungen. Die Aufgabe, die semantische Funktion der Sprache (d. h. ihren Sachbezug) zu verifizieren, ist hier verfehlt. Ein neuer Ansatz scheint dort unternommen, wo Ebeling auf »Leitgesichtspunkte« der theologischen Sprachlehre eingeht und also das Ziel dieser Lehre aufzeigt unter den Stichworten »Ermächtigung, Verantwortung, Verstehenszumutung und Verständigung«³²⁾. Aber diese Zielvorstellungen sind zugegebenermaßen für jeden Sprachvorgang dieselben. So kommt alles darauf an, wie der Autor die Leistung dieser Sprache bezüglich ihres eigentümlichen Gegenstandes, nämlich des Glaubens, beschreibt. Hier wird nun erklärt, daß das Leitziel ein »begründeter Glaube« sei. Das wäre im Anschluß an ein traditionelles Verständnis leicht anzunehmen. Aber die Begründung erfolgt nicht in einem denkerischen Verfahren, das einen irgendwie gearteten Ausweis des Glaubens erbrächte. Sie erfolgt nur mit der Forderung nach »Verstehen«. Aber dieses Verstehen ist nun wieder nichts anderes als »ein überzeugtes Einstimmen in die Sprache des Glaubens«³³⁾, womit die Frage wieder in den Ausgangspunkt zurückmündet. Fragt man aber nach dem »Gegenstand« dieses Glaubens, nach dem Wort und der Wirklichkeit »Gott«, so heißt die Auskunft: »Die Sprache des Glaubens führt vielmehr um den rechten Gebrauch des Wortes Gott den Streit«³⁴⁾. Die Verifizierung des Wortes »Gott«, die Ebeling versucht,

³¹⁾ Ebda., 237.

³²⁾ Ebda., 249.

³³⁾ Ebda., 263f.

³⁴⁾ Ebda., 236.

besteht in dem Verweis auf die Grundsituation des Menschen. »Der Sinn des Wortes ›Gott‹ ist . . . die Grundsituation des Menschen als Wortsituation«, als Verweis auf das »Geheimnis der Wirklichkeit.«³⁵⁾

Aber auch das ist ersichtlicherweise keine Verifizierung, sondern nur eine neue Interpretation eines Interpretaments. Die so verstandene hermeneutische Theologie bewegt sich im Kreis eines Wortgeschehens und einer Sprachlichkeit, aus dem es offenbar kein Herauskommen gibt und keine objektiven Begründungen, d. h. auch keine Wissenschaft. So gelingt es Ebeling nicht, den Vorwurf H. Alberts zu widerlegen, daß die »Hermeneutik« die erkenntnistheoretische Problematik ihrer Grundüberzeugungen nicht reflektiert, daß sie mehr assoziativ als argumentativ denkt und spricht und daß sie vor allem in der Gottesfrage, näherhin in der Zuweisung Gottes zur Wirklichkeit unklar und vieldeutig bleibt. Auch die Rede von Gott »in bezug auf die menschliche Existenz« führt zum Problem der »objektiven Existenz Gottes«, das die existentialistische Sprachlehre geflissentlich umgeht³⁶⁾.

Auch die in dieser Diskussion zuletzt gegebene Erklärung Ebelings, daß die Theologie aus der »Gewissensgewißheit« entspringe, ist nur ein neues Wort zur Kennzeichnung der bleibenden Verlegenheit. Aus einer Gewissensentscheidung, selbst wenn man sie mehreren Individuen vindiziert und deren Entscheidungen kumuliert, kann keine Wissenschaft hervorgehen, auch nicht die Glaubenswissenschaft; denn das Gewissen ist immer nur die subjektive Norm des praktischen Urteils des geistigen Subjektes über Gut und Böse des eigenen Handelns. Es kann so niemals den Grund zur Ableitung allgemeingültiger Sachwahrheiten abgeben. Bei einer so versuchten Begründung bleibt die Theologie den Wahrheitserweis ihrer Sätze genauso schuldig wie etwa bei dem im Zusammenhang dieser Problematik immer wieder berufenen »Wagnis« der Entscheidung. Hier gilt nach wie vor die Einrede von H. Scholz: »Es ist nicht abzusehen, wie man von einem radikalen Wagnis ›des Glaubens‹ zu irgendwelchen sicheren Sätzen gelangen kann.«³⁷⁾

³⁵⁾ G. Ebeling, *Gott und Welt*, Tübingen 1966, 54.

³⁶⁾ H. Albert, *Theologische Holzwege*, 90.

³⁷⁾ H. Scholz, *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?* In: *Zwischen den Zeiten* 9, 1931, 39; vgl. hierzu auch G. Sauter (Hrsg.), *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, München 1973, 220ff.

So ist die Feststellung eines an der Kontroverse unbeteiligten Beobachters wohl nicht zu widerlegen, daß »die hermeneutische Position [es] bislang völlig schuldig geblieben ist, . . . die Erstellung einer vollständigen Wissenschaftstheorie mit Angabe der einzelnen methodischen Schritte und eine Logifizierung dieser ihrer Theorie und Methodik«³⁸⁾ zu leisten. Es scheint, daß die »hermeneutische Theologie« angesichts dieser Aufgabe resigniert. Jedenfalls ist es auffällig, daß G. Ebeling in einer neueren Arbeit über das Theologiestudium zum Wissenschaftscharakter dieser Disziplin an entscheidender Stelle nur noch vermerkt, »daß die Frage der Wissenschaftlichkeit nicht im voraus zu entscheiden ist, sondern im Vollzug theologischer Arbeit immer neu bedacht werden muß«³⁹⁾. Sie muß also nur bedacht, nicht aber beantwortet werden. Es ist nicht zu ersehen, wie die Beantwortung von der hermeneutischen Position her gelingen könnte.

2. Die Begründung der Theologie auf »totaler Sinnerfahrung«

Ein andersgearteter Begründungsversuch, der die existentialistische Enge der hermeneutischen Position zurückläßt und auch Elemente der modernen kritischen Wissenschaftstheorie aufnimmt, stammt von W. Pannenberg. Er beruht auf drei Auflagepunkten: auf der Bestimmung des spezifischen Gegenstandes der Theologie (»Gott«), auf der Vermittlung dieses Gegenstandes durch antizipierende »totale Sinnerfahrung«, schließlich aber auch auf dem nur hypothetischen Charakter der antizipierten Sinnerfahrung, d. h. des theologischen Wahrheitsanspruches.

Pannenberg geht in seinem großangelegten Versuch im Gegensatz zu jeder »nur dezisionistisch anzueignenden Positivität, die mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht vereinbar ist«⁴⁰⁾ von der »Wirklichkeit Gottes« oder vom »Gedanken Gottes« aus als »der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit«, der »an der erfah-

³⁸⁾ A. Grabner-Haider, a.a.O., 105.

³⁹⁾ G. Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1975, 5.

⁴⁰⁾ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 299.

renen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren ist«⁴¹). Schon hier deutet sich an, daß diese Theologie nicht streng als »Glaubenswissenschaft« konzipiert werden soll, sondern als eine eigentümliche Lehre von der Wirklichkeit, in der religiöse Gotteserfahrung zum Austrag kommt (Der Gottesbegriff selbst kann dabei sogar als »hypothetisch« ausgegeben werden). Dem entspricht nicht nur ein enger Zusammenhang zwischen Theologie und Philosophie (wobei die Theologie die in der Philosophie latente Gottesfrage nur thematisch macht), sondern auch die Einbeziehung der Theologie in die Religionswissenschaft (der allerdings hier keine rein deskriptive Aufgabe zugedacht ist, sondern die theologische Untersuchung der Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit in den religiösen Traditionen). In diesen allgemeinen Rahmen fügt sich die christliche Theologie als Wissenschaft von der christlichen Überlieferung ein, deren Besonderheit in dem exceptionellen Ernstnehmen der Geschichte als Feld göttlicher Selbstbekundung besteht⁴²).

Die Ausweisbarkeit und die für eine Wissenschaft geforderte Allgemeingültigkeit ihres Gegenstandes ergibt sich aus der Erfahrbarkeit Gottes, die in der Selbst- und Welterfahrung des Menschen angelegt ist. Sie ist inhaltlich identisch mit »totaler Sinnerfahrung«, welche jeder Einzelerfahrung vorausgesetzt ist. Eine solche Sinnerfahrung kann freilich nicht als sachhaft-dingliche Gegebenheit angesehen werden. Sie ist nur in der Weise der Antizipation möglich, hat also antizipatorischen Charakter. Mit der Hervorhebung des nur antizipatorischen Charakters der Sinnerfahrung soll einmal der geschichtliche Charakter aller einzelnen Sinnentwürfe (an welche die Erfahrung von Sinntotalität immer gebunden bleibt) zur Geltung gebracht, zum anderen aber wohl auch einem Grundgedanken des »Kritischen Rationalismus« Raum gewährt werden, daß nämlich auch in der Theologie Thesen der Bewährung und dem Scheitern ausgesetzt sind. Wegen dieses »Kritizismus« findet der Entwurf Pannenberg's auch die Anerkennung H. Alberts, die nur durch die Frage eingeschränkt wird, wie die von einer solchen Theologie angenommenen Hypothesen jemals schei-

⁴¹) Ebda., 302.

⁴²) Ebda., 316.

tern könnten. »Eine Interpretation, die erlebte Bedeutungen zu integrieren vermag, wird sich wohl immer finden«⁴³).

Damit heftet sich die Kritik vornehmlich an die Einzelerfahrungen, die zwar erschüttert werden können, von denen der Vertreter des »Kritischen Rationalismus« jedoch vermutet, daß sie auch wieder positiv interpretiert werden könnten. Aber das eigentliche Problem kommt erst in der Frage nach der Erschütterungsmöglichkeit der immer mitgesetzten Erfahrung von »Sinntotalität« zum Vorschein, die ja für den Gottesbegriff steht. Kann diese gleichsam transzendente Erfahrung auch erschüttert oder falsifiziert werden? Wenn nein (was der Sache allein entspräche), dann ist diese Erfahrung (d. h. die Wirklichkeit Gottes) nicht hypothetisch, aber auch nicht antizipatorisch; wenn ja, dann muß die Theologie als ganze (und nicht nur der einzelne Theologe, was immer möglich ist), ihr Scheitern eingestehen. Ein geistiges Unternehmen, das in seinem Grunde und wesentlich das Prinzip des Scheiterns eingestiftet hat, ist aber keine Wissenschaft. Dies besagt in anderer Formulierung: Der Gegenstand einer Wissenschaft kann keine Hypothese sein. Wissenschaft wird zwar immer wieder mit Hypothesen vorgehen und arbeiten, sie kann aber nicht auf einer Hypothese gründen. So sehr sich dieser Entwurf auch aner kennenswerterweise modernen Denkeinstellungen nähert, so scheint doch im Prinzipiellen wie auch in manchen Einzelheiten (etwa in den nicht durchgeführten Unterschieden von Theologie und Philosophie, Glaube und Wissen, Glaube und Erfahrung) das Verständnis der Theologie als Glaubenswissenschaft noch weiterer Begründung fähig.

3. Der Versuch zur sozio-politischen Begründung der Theologie

Dieser aus dem katholischen Bereich kommende Versuch verdient besonderes Interesse, weil er unter Sichtung und Aufarbeitung der ganzen vielschichtigen wissenschaftstheoretischen Diskussion und in Kenntnis aller bisherigen Lösungsvorschläge ein neues Konzept empfiehlt, das sich allen bisherigen Entwürfen überlegen erweisen soll. Es

⁴³) H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, 208.

basiert auf einer »Theorie kommunikativen Handelns«, der sich auch die Theologie verpflichtet wissen soll. Gegenüber den Theorien des »Logischen Positivismus« und des »Kritischen Rationalismus« erhebt der Autor H. Peukert den Vorwurf⁴⁴⁾, daß sie in ihrem Intellektualismus und Szientismus auf die tiefere Begründung ihres Wahrheits- und Geltungsanspruches verzichteten. Dieser kann nur im Rückgang zu einem »transzendental pragmatischen Denken« erreicht werden, für welches das intersubjektive Handeln in der Gesellschaft Richtpunkt ist. Dieses ist seinerseits eingebettet in die Geschichte, die als Entfaltung zu immer höherem Bewußtsein und damit zur Freiheit verstanden wird. Der Begriff von Wirklichkeit und Geschichte wird nun aber wesentlich an die jüdisch-christliche Tradition gebunden, die in Jesus v. Nazareth ihr unüberbietbares Paradigma gefunden hat. An der jüdisch-christlichen Tradition, die ihren vollendeten Ausdruck in Jesus fand, wird am deutlichsten sichtbar, daß der Mensch im Handeln mit dem anderen im Raum einer übergreifenden Geschichte, die gegen den Tod angeht, ein unersetzliches Wesen ist, ein Sein von letzter Dignität.

Aus dieser Wurzel wird dann auch die Theologie als Wissenschaft abgeleitet. Ihr Gegenstand wird zunächst in traditioneller Weise als »Rede von Gott« bestimmt. Aber »Gott« ist im Rahmen dieser Wirklichkeitsauffassung doch nur »die im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit«⁴⁵⁾. Er zeigt sich im kommunikativen Geschehen als »die Macht, die im Tode einen Menschen rettet«⁴⁶⁾, was wiederum am Beispiel Jesu aufgehen kann. Das Reden von Gott ist die Behauptung, daß im Dasein für den anderen ein Unbedingtes liegt, das den Menschen auch angesichts des Todes nicht verzweifeln läßt. »Theologie« als Rede von Gott ist demnach »die Explikation eines Existenzvollzugs«⁴⁷⁾, der (zwar) als Vollzug über sich hinausweist, der aber doch keine transzendente Wirklichkeit will und erreicht, sondern nur die Bedeutung der zwischenmenschlichen Wirk-

⁴⁴⁾ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976.

⁴⁵⁾ Ebda., 311.

⁴⁶⁾ Ebda., 300.

⁴⁷⁾ Ebda., 315.

lichkeit erschließt. Deshalb kann es auch heißen: »Das Reden von Gott leitet sich aus der Dimension (zwischenmenschlichen) Handelns her und weist in dieses Handeln zurück«⁴⁸).

Wenn man Gott so immanent als die im sozialen Handeln geschehende Hoffnung und Freiheit bestimmt, kann man daraus theoretisch das Prinzip für eine wissenschaftliche Theologie gewinnen, die keinerlei Spannung zu den natürlichen Wissenschaften zeigt. Aber es ist eigentlich keine Theologie als Glaubenswissenschaft, sondern eine Auslegung der menschlichen Existenz, ihrer Hoffnung und ihrer Gefährdung, dies alles im sozialen Maßstab und auf sozialer Ebene. Theologie ist hier zu einer an der Praxis orientierten Sozialphilosophie geworden. Sie ermangelt eines eigenen Prinzips und eines eigenen Gegenstandes, weshalb sie sich vor allem den Humanwissenschaften verpflichtet weiß, die die menschlich-gesellschaftliche Situation sichten. Ihre Funktion besteht dann wesentlich darin, die Ergebnisse der Humanwissenschaften zu sammeln und sie auf eine weltimmanente Hoffnung der Menschheit hin zu konzentrieren, die »Gott« genannt wird.

Daraus ergibt sich die abschließende Kritik dieser Begründung der Theologie. Unter rein formalem Aspekt eignet ihr gegenüber dem zuvor beschriebenen Entwurf der Vorzug, daß ihr »Gegenstand« als sicher und gewiß ausgegeben werden kann und mit keiner bloßen Wahrscheinlichkeit verbunden wird. Der Mangel aber liegt im Inhaltlichen; denn was hier als Gottesglaube ausgegeben wird, ist ein gänzlich natürliches Phänomen, das sich besser in den Bereich einer ethisch bestimmten Sozialphilosophie einfügen ließe⁴⁹).

⁴⁸) Ebda., 315.

⁴⁹) Auch die neuerdings versuchte Begründung einer Theologie auf dem Prinzip des Narrativen endet in den gleichen Aporien wie die »hermeneutische Theologie«. Vgl. G. Baudler, *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie*, München 1977.

III. Die Begründung der wissenschaftlichen Theologie aus der glaubensoffenen Vernunft

Auch wenn die Kritik der rational-positivistischen Wissenschaftstheorien die Theologie nicht zu einer totalen Anpassung bestimmen darf, so sollte sie doch im Lichte dieser Kritik ihre eigene Position neu bedenken und den Kritikern, nicht ohne Zustimmung zu manchen ihrer Thesen, ihren eigenen Standpunkt verständlich machen. Die Zugeständnisse der Theologie, die in Einzelheiten sehr zahlreich sein können (z. B. betreffs der Forderungen nach Aufweis ihres spezifischen Objekts, nach einer präziseren Sprache, nach einer gewissen Axiomatik in den Prinzipien wie in den gedanklichen Operationen und nach Regeln für ihre Deduktionen), dürfen jedoch nicht soweit gehen, daß das Spezifische der Theologie als Glaubenswissenschaft verlorengeht oder bewußt preisgegeben wird. Das geschieht im Grunde schon dort, wo der Gottesglaube als Paradox, als Wagnis oder als Hypothese ausgegeben wird, auf welchen Voraussetzungen keine Wissenschaft begründet werden kann.

Andererseits ist eine Verständigung der Theologie mit den modernen Wissenschaftstheorien auch nicht möglich unter Voraussetzung eines alleinigen Glaubensansatzes, wie ihn (mit durchaus persönlich zu respektierenden Argumenten) Kl. Schwarzwäller vornimmt mit seiner Bestimmung: »Theologie obliegt es, das Gotteslob der Kirche in Anbetung und Evangeliumsbezeugung . . . zu untersuchen, und zwar aufgrund geschehener Anbetung . . . hin auf neues Gotteslob«⁵⁰). Eine solche schon im Ansatz vom Gotteslob ausgehende und auf dieses ausgerichtete Theologie muß zwar in der Kirche immer auch ihr Heimatrecht besitzen (wie sie es immer in der sogenannten »mystischen Theologie« besaß), aber sie kann nicht als wissenschaftliche Theologie ausgegeben werden, insofern ihr die Momente der Allgemeingültigkeit, der Ausweisbarkeit und der Kommunikabilität mit anderen Wissensarten fehlen. Wo aber eine wissenschaftliche Theologie (die nach dem oben Gesagten in der Kirche nicht die einzige ist) Gel-

⁵⁰) Kl. Schwarzwäller, Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft, Stuttgart 1976, 165.

tung beanspruchen will, darf sie auf diese Momente nicht verzichten. Ihre Einbeziehung darf aber wiederum nicht dazu führen, daß die Theologie sich als eine Vernunftwissenschaft versteht, was sie über kurz oder lang einer anderen Disziplin (der Philosophie, der Anthropologie, der Soziologie) ausliefern würde. Hier schon zeigt sich etwas von der Bipolarität zwischen Glaube und Wissen, welche die Theologie bei Begründung ihrer Wissenschaftlichkeit im Hinblick auf eine mögliche Verständigung mit dem modernen Wissenschaftsideal zu beachten hat.

1. Der Ansatz beim natürlichen Gotterkennen

Dieser Ansatz unterscheidet sich von dem der traditionellen Theologie, die (nach Anselm) unmittelbar aus dem übernatürlichen Glauben erwuchs oder (nach Thomas) als »scientia subalternata«⁵¹⁾ im Wissen der Seligen gründete⁵²⁾. Es hängt mit der strengeren rationalen Fassung des Wissenschaftsbegriffes zusammen, daß solche Begründungen nicht mehr angemessen erscheinen. Aber sie haben andererseits doch auch ihre traditionelle Verankerung in der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis, die bislang zur Begründung des Wissenschaftscharakters der Theologie nur wenig herangezogen wurde. Ihre Bedeutung erscheint heute in einem neuen Licht, wenn man bedenkt, daß die modernsten Begründungen der wissenschaftlichen Theologie, genau besehen, auf dem Prinzip der natürlichen Gotteserkenntnis (und damit einer »natürlichen Theologie«⁵³⁾) beruhen, auch wenn der Begriff ersetzt wird durch den der »Erfahrung eines Totalsinnes« oder durch das »Betroffensein von einem Unbedingten in der Interaktion« oder durch das transzendente Apriori eines Verwiesenseins des Menschen auf das Absolute. In jedem Falle erfolgt der Ausgang hier von einem natürlichen Grund, der häufig nur so ausschließlich beansprucht wird, daß sich diese Theologie von ihm nicht mehr ab-

⁵¹⁾ S. th. q. 1 a. 2.

⁵²⁾ Vgl. dazu P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg 1938, 148ff.

⁵³⁾ Zur Wiederentdeckung der »natürlichen Theologie« auch im evangelischen Bereich vgl. Ph. Schäfer, *Die natürliche Theologie als Aufgabe und Chance für die Gegenwartstheologie*. In: *MThZ* 26, 1975, 327–344.

zuheben vermag und zu einer Spielart anthropologisch-sozialer Philosophie wird.

Andererseits scheint dieser Beginn unaufgebbar (und darin liegt das Positive der skizzierten Entwürfe), wenn man anerkennt, daß Wissenschaft zuerst als eine Domäne des natürlichen Erkennens und Denkens und der natürlichen Einstellung auf die Wirklichkeit erscheint, selbst wenn diese Wirklichkeit sich bei genauerem Hinblick als differenziert, als abgestuft und als transzendenzbezogen erweist.

Im Ansatz bei der natürlichen Gotteserkenntnis, aus der das heute so stark in den Vordergrund gerückte Erfahrungsmoment durchaus nicht ausgeschlossen zu werden braucht, stimmt der hier verfolgte Begründungsweg mit den modernen Vorschlägen überein.

Der Unterschied besteht zunächst darin, daß die genannten Entwürfe auf dem ursprünglichen Niveau verbleiben und Theologie als natürliche Wissenschaft von einem »Totalsinn«, einem »Unbedingten« oder einem »Transzendenten« etablieren, ohne die Bedeutung des Glaubens zu veranschlagen und die Theologie auf die höhere Stufe einer Glaubenswissenschaft zu heben. Deshalb auch die immer verbleibende Unklarheit bezüglich des Gottesbegriffes, der sogar bis zu einer »Hypothese« herabgemindert wird, und dies alles nur, um einen möglichst nahtlosen Anschluß an die moderne Wissenschaftsauffassung zu erlangen. Dabei bleibt jedoch die merkwürdige Tatsache unbeachtet, daß etwa der »Kritische Rationalismus« diese Unklarheit gerade nicht honoriert und sich offensichtlich auch von den nichttheistischen Interpretationen des Gottesbegriffes nicht überzeugen läßt.

Das hat darin seinen Grund, daß auf eine tiefergehende Diskussion mit der gegnerischen Position verzichtet und nicht mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß der »Kritische Rationalismus« selbst in Aporien endet, vor denen ihn gerade ein rückhaltloses theologisches Denken bewahren könnte, das sein Eigentümliches nicht verschämt zurückhält, nur um den anderen zu gefallen. Hier verfährt die Theologie am eindeutigsten und redlichsten, wenn sie »mit offenen Karten spielt«⁵⁴).

⁵⁴) So M. Seckler, *Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft*. In: *ThQ* 157, 1977, 170.

Dabei wäre zunächst in die Diskussion um die Konstituierung des spezifischen »Gegenstandes« der Theologie einzutreten, dessen Aufweisbarkeit vom »Kritischen Rationalismus« wie vom »Konstruktivismus« beharrlich geleugnet wird. Demgegenüber hilft der Theologie als Wissenschaft kein Ausweichen auf eine Hypothese »Gott« oder auf eine dezisionistische Option zur Überwindung des Agnostizismus. Eine Wissenschaft, die aus der Flucht vor dem Agnostizismus entsteht, beansprucht ihren Wissenschaftscharakter zu unrecht. Sie muß vielmehr im Wissen um ihr Proprium aufzeigen, daß die agnostizistische Position denkerisch nicht durchzuhalten ist und von ihren Verfechtern selbst nicht durchgehalten wird. Das läßt sich gegenüber dem »Kritischen Rationalismus« (nur um ein Beispiel zu nennen) an der von ihm gemachten Behauptung dartun, daß man zwar »der Wahrheit näherkommen«, sie aber nicht erreichen könne. Wahrheit gilt hier nur noch als regulative Idee, nicht als wirkliche Gegebenheit. Aber der Satz, daß man der Wahrheit näherkommen könne, will offenbar selbst wahr sein und kann nicht falsifiziert werden. Was aber die Falsifikationen angeht, die den Irrtum einer Hypothese aufdecken sollen, so setzen auch sie Wahrheit voraus, weil der Irrtum als solcher nur an der Wahrheit erkannt werden kann.

Die Ausarbeitung des Begriffes einer solchen Wahrheit, die letztlich nicht als Teilwahrheit festgehalten werden kann, sondern die Wahrheit im ganzen meint, und auf Transzendenz verweist⁵⁵), wäre Gegenstand einer natürlichen Theologie. Sie wird zwar vom »Kritischen Rationalismus« faktisch nach wie vor kritisiert werden, aber sie kann nicht widerlegt werden. Sie vermag im Gegenteil die angebliche Immunität des »Kritischen Rationalismus« ernstlich zu erschüttern⁵⁶). Wenn die Theologie in dieser natürlichen Weise bei Gott als »der Wahrheit«, als »dem Unbedingten« oder als dem »Sinngrund« beginnt, hat sie zwar immer noch Bestreitungen zu gewärtigen. Aber der hier weiterwährende Streit ist wesentlich nicht von anderer Art, als er auch zwischen den Vertretern der verschiedenen kri-

⁵⁵) Das leistet im Vorfeld von Theologie weithin J. Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis, Salzburg 21976, 195ff.

⁵⁶) Vgl. dazu A. Grabner-Haider, a.a.O., 106.

tischen Richtungen geführt wird. Er kann die Vernunftgemäßheit dieses natürlichen theologischen Ansatzes nicht entkräften.

Damit ist freilich die Theologie als Glaubenswissenschaft noch nicht legitimiert. Es besteht im Gegenteil die Gefahr, daß sie vermittels eines solchen Ansatzes rationalisiert wird und auf der Stufe einer reinen Vernunftwissenschaft bleibt, eine Gefahr, der tatsächlich manche neueren Entwürfe erliegen.

2. *Der Überstieg vom Wissen zum Glauben*

An dem Anspruch der Theologie, eine Form des Wissens zu konstituieren, die sich zum Glauben ausweitet, setzt die schärfste Kritik der modernen Wissenschaftstheorie an, die zu einem Teil die Unterscheidung von Wissen und Glauben ablehnt, zum anderen die Wesensverschiedenheit beider menschlicher Einstellungen so stark betont, daß ihre Vereinbarkeit als Widerspruch empfunden wird. Dabei wäre dem »Kritischen Rationalismus« wie jedem Versuch einer solchen Trennung von Wissen und Glauben entgegenzuhalten, daß bereits auf der natürlichen Erkenntnisebene eine vollkommene Trennung beider Verhaltensweisen unmöglich ist. Gerade im Hinblick auf die hypothetisch vorgehende Wissenschaft machte K. Popper das bemerkenswerte Eingeständnis, daß das Problem der Wissenschaft »nicht in der Wahl zwischen Wissen und Glauben bestehe, sondern nur in der Wahl zwischen zwei Glaubensarten«⁵⁷⁾. Freilich ist der hier zu-gegebene Glaube kein religiöser und theologischer. Aber es ist doch eine Haltung gemeint, die metaempirische und metatheoretische Einsichten in die Grundlagen natürlichen und wissenschaftlichen Denkens einbezieht, welche nicht mehr objektiviert werden können, an denen aber das Bewußtsein festhält. Von diesem in allem Wissen eingeschlossenen Glauben urteilte Origenes († 251), daß das Glauben eine menschliche Grundhaltung sei und daß sich »der Glaube bei allen menschlichen Dingen nicht umgehen läßt«⁵⁸⁾. Über Bedeutung

⁵⁷⁾ K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Bonn 1957/58, II, 304.

⁵⁸⁾ *Contra Celsum* I, 11.

und Notwendigkeit dieses natürlichen Vertrauensglaubens als menschlicher Grundhaltung hat vor allem Augustinus († 431) Einsichten zutage gefördert, die er nicht zuletzt aus der Kenntnis der Philosophen seiner Zeit schöpfte. Ihnen gegenüber stellte er verwundert fest, »wie viel festen Glauben an so vieles höchst Fabelhaftes und Ungereimtes« sie aufzubringen hatten. Bei sich selbst aber gewährte er, daß er »Unzähliges« glaubte, was er nicht sah, und daß »ohne solchen Glauben jegliches Handeln in diesem Leben gelähmt würde«⁵⁹). Auch Thomas weiß (im Anschluß an Aristoteles) um die Bedeutung dieses natürlichen Glaubens im menschlichen Leben⁶⁰), ähnlich wie später I. Kant vom »statutarischen Glauben« spricht, vermöge dessen der Mensch seine Zustimmung auf einen objektiv unzureichenden Grund hin erteilt, der jedoch subjektiv zureichend ist⁶¹). Diese Tatsache wird auch vom modernen Denken in anderer Weise bestätigt. So postuliert C. F. v. Weizsäcker für die Wissenschaft die Anerkennung des Einen, das auch die Physik zum Hintergrund hat (von woher er die Möglichkeit einer [allerdings nur] negativen Theologie ableitet⁶²). Der Soziologe P. L. Berger deutet in dieselbe Richtung mit dem Verweis auf den allen soziologischen Ordnungsversuchen vorausgehenden »Glauben an Ordnung als solche«, für dessen Nachweis es keine wissenschaftliche Methode gibt⁶³). Ähnliches deutet sich bei H. Peukert an in dem Rekurs auf das »Prinzip vollkommener Gerechtigkeit« zur Konstituierung der Theologie als einer Theorie kommunikativen Handelns⁶⁴).

In allen Fällen handelt es sich um ein in der Subjektivität eingeschlossenes Vertrauen oder um einen natürlichen »Glauben«, der vom »Kritischen Rationalismus« oder vom »Konstruktivismus« nur deshalb nicht gewertet wird, weil sie über das menschliche Subjekt, das jeder Wissenschaft und jeder Theorie von ihr voransteht, nicht reflektieren. Wenn sich die Theologie nun gerade dieser »Subjektiv-

⁵⁹) Confessiones IV, 5.

⁶⁰) S.th. II.II. q. 2 a. 1.

⁶¹) Vgl. Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik, Berlin 1905, 156ff.

⁶²) C. Fr. v. Weizsäcker, Die Einheit der Natur, München 1971, 319.

⁶³) P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970, 81.

⁶⁴) H. Peukert, a.a.O., 248.

tät« annähme, um sie philosophisch und anthropologisch auszuarbeiten, könnte ihr schon daraufhin der Wissenschaftscharakter nicht abgesprochen werden. Sie bliebe damit aber als Form einer philosophischen oder anthropologischen Theologie auf einer Stufe stehen, die Thomas als »pars philosophiae« bezeichnet⁶⁵).

Obgleich nun die Theologie diesen Ansatz und diese Ausgangsbasis, die sie mit guten Gründen als allgemeingültig, als kommunikabel und ausweisbar erklären kann, niemals aufgeben darf, kann sie doch auf dieser Basis nicht stehenbleiben. Sie vollzieht bereits auf der Ebene dieses natürlichen Glaubens, der im Wissen eingeschlossen ist, einen Überstieg, auf dem ihr die Vertreter eines rein rational-logischen und formalistischen Wissenschaftsideals, das meist mit einem philosophischen Monismus verbunden ist, nicht folgen werden (obgleich man nicht sagen kann, daß sie ihm notwendigerweise nicht folgen könnten). Die Theologie faßt nämlich die nichttheistisch formulierten Aussagen über »die Wahrheit«, »das Eine«, »das Unbedingte« oder »die Gerechtigkeit« nicht neutrish oder sachhaft wie eine im Anthropologischen verbleibende Philosophie, sie versteht sie vielmehr religiös und personal. Sie stößt hier, was von den vermittelnden theologischen Theorien häufig verschwiegen wird, zu einer personalen Wahrheit, ja zur Wahrheit in Person vor, welcher Wahrheitsbegriff freilich vom »Kritischen Rationalismus« abgelehnt wird. Und doch geschieht dies zu Unrecht; denn die Unterscheidung zwischen einer neutrishen, sachhaften Wahrheit, die einfach sachhafte Erkenntnisse vermittelt (und seien sie auch abschließender und universaler Art), und einer solchen, die darüber hinaus die Person in ihrer Existenz anspricht und anfordert, ist logisch widerspruchsfrei. Aber sie ist darüber hinaus auch in bestimmter Weise überprüfbar. Hier dürfte die Theologie sich auch der Hilfe der Religionspsychologie versichern, deren Nachweis für die Existenz eines spezifischen religiösen Gegenstandes, »des Heiligen«, im einzelnen Schwierigkeiten bereiten mag⁶⁶), dessen Gegebensein aber in der Erfahrung phänomenologisch so aufgewiesen werden

⁶⁵) S.th. I q. 1 a. 1; vgl. dazu auch M. Seckler, a.a.O., 166.

⁶⁶) Vgl. H. Ogiermann, Die Problematik der religiösen Erfahrung. In: *Sciostastik* 37, 1962, 481–513; 28, 1963, 481–518.

kann⁶⁷⁾, daß eine Leugnung die Beweislast zu tragen hat, die jedenfalls der »Kritische Rationalismus« nicht aufnimmt. Diese Erfahrung kann auch aus dem Bereich der Wirklichkeit nicht mit dem Seziermesser einer rein emotiven Sprachanalyse abgetrennt werden, zumal auch das Verständnis für die Existenz eines »Übersprachlichen« und »Unsagbaren« gewachsen ist⁶⁸⁾. Nur muß die Theologie bei diesem ihrem Überstieg von der Anerkennung eines neutrisch Absoluten in einem natürlichen Glauben zur Bejahung eines personalen Absoluten im religiösen Glauben eines zugeben, was die empirizistischen Wissenschaftstheorien einerseits entlastet, ihnen aber andererseits nicht das Recht gibt, den Wissenschaftscharakter der Theologie schlicht zu verneinen: Dieser Überstieg vom natürlichen Glauben zu einem religiösen Glaubensakt geschieht in einem Werterfassen und einer Wert-erfahrung, die mit freier Zustimmung verbunden ist und die logisch nicht erzwungen werden kann. »Das Heilige« (oder besser: »der Heilige«) als »Gegenstand« des religiösen Glaubensaktes ist rein logisch nicht ausweisbar, weil es sich (wie bei jedem religiösen Glauben) um einen vom Willen bestimmten Erkenntnisakt handelt. Das aber, was die theoretische Erkenntnis übersteigt, kann nicht von dieser selben Erkenntnis wieder eingeholt werden. Trotzdem steht es dieser Erkenntnis nicht völlig beziehungslos gegenüber. Das Erkennen weiß nämlich darum, daß es etwas für wahr hält und anerkennt, von dem es zwar keine Evidenz besitzt, dem es aber wegen des vom Willen affizierten Wertes zustimmen kann. Es ist nun die entscheidende wissenschaftstheoretische Frage, ob einer Disziplin der Wissenschaftscharakter abgesprochen werden kann, weil sie in der Konstituierung ihres »Gegenstandes« eine Wertvorstellung aufnimmt, die nicht zu intellektueller Evidenz gebracht werden kann. Das ist aus mancherlei Gründen zu verneinen. Zunächst wäre darauf hinzuweisen, daß die kritizistischen Wissenschaftstheorien das Evidenzprinzip selbst aufgegeben haben. Sie können es an dieser Stelle nicht wieder von der Theologie einfordern. Daraufhin wäre gerade an dieser Stelle die Po-

⁶⁷⁾ Vgl. W. Keilbach, *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie*, München 1973, 32ff.

⁶⁸⁾ Vgl. J. T. Ramsey (Hrsg.), *Prospects for Metaphysics*, New York 1961, 198f. (C. B. Daly).

sition der Theologie von ihnen wohlwollend zu überdenken. Andererseits ist zu vermuten, daß die vorhandene Inevidenz in der Forderung nach Anerkennung eines absoluten Wertes einer positivistischen Grundhaltung weiter unzugänglich bleiben wird. Demgegenüber ist aber unter geistesgeschichtlicher und hermeneutischer Perspektive (deren Bedeutung trotz der obigen Kritik nicht gänzlich negiert werden darf) zu sagen, daß weder die Geistes- noch die Naturwissenschaften (der Unterschied ist heute fließend geworden) ohne Wertvorstellungen auskommen und daß es in dem von E. Spranger angedeuteten Sinne keine voraussetzungslosen (und wertneutralen) Wissenschaften gibt⁶⁹). Nur haben hier die Wertvorstellungen ihre Stellung unter den Voraussetzungen bzw. unter den letzten Konsequenzen der wissenschaftlichen Arbeit. In der Theologie dagegen wird das Werthafte (im »Heiligen«) das direkte Objekt der Untersuchung. Wegen dieser anderen Stellung des Werthafte ist aber wiederum eine Negierung des Wissenschaftsanspruches der Theologie nicht möglich. Andernfalls müßte einer ganzen Reihe von geisteswissenschaftlichen Disziplinen (wie etwa der Wertphilosophie) der Wissenschaftscharakter vorenthalten werden.

So ist zwar zuzugeben, daß die Konstituierung des Gegenstandes der Theologie von der Vernunft allein nicht erzwungen werden kann, weshalb sie auch von den rein rationalen Wissenschaften faktisch nicht immer anerkannt werden wird. Die Theologie kann die anderen Wissenschaften deshalb nicht argumentativ zur Anerkennung dieser ihrer Position führen. Die Ausweitung des natürlichen »Glaubens« zu einem religiös-personalen Glaubensakt ist nicht als notwendig zu beweisen. Aber es ist auch die andere Tatsache zu beachten, daß diese Ausweitung von den Vernunftwissenschaften nicht als widersprüchlich erwiesen werden kann. Sie müssen ihr als Möglichkeit eines personalen Wertdenkens, das hier einen Überschritt ins Personal-Ethische tut, Raum geben, wenn sie sich nicht einer Verabsolutierung des positivistischen Wirklichkeits- und Wissenschaftsverständnisses schuldig machen wollen.

⁶⁹) E. Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1929, 28.

Allerdings muß dann an dieser Stelle die begründete Erkenntnis in Erinnerung gebracht werden, daß der Wissenschaftsbegriff analog zu verstehen und zu halten und allen Aktivitäten des menschlichen Geistes zuzuerkennen ist, »in denen die Bemühung um Objektivität evident ist«⁷⁰).

Aber auch mit diesem »Überschritt« hat die Theologie ihr integrales »Objekt«, den Gott der Gnade und des Heils, noch nicht erreicht. Hier stellt sich von neuem die Frage, ob ein solcher zweiter Überschritt von den Profanwissenschaften toleriert werden kann. Die Ausweitung des religiösen Glaubens zum »übernatürlichen« Heilsglauben an den Gott der Offenbarung und des Mysteriums scheint die Anerkennung der Theologie als Wissenschaft von seiten eines modernen, formalen Wissenschaftsverständnisses noch einmal zu problematisieren. Indessen ist das Problem kein wesentlich anderes als beim ersten »Überschritt«. Wer diesen denkerisch als möglich (wenn auch nicht als logisch zwingend) anerkennt, kann die Möglichkeit und Vernunftgemäßheit des zweiten Schrittes nicht verneinen; denn es geht ja in ihm nur mehr um die Anerkennung einer freien und geschichtlichen Zuwendung Gottes an den vom »Heiligen« schon überzeugten Menschen.

Wiederum ist zu sagen, daß dieser Schritt vom philosophischen Denken und selbst von einer philosophischen Theologie nicht gefordert werden kann. Er kann aber von ihr philosophisch auch nicht widerlegt und als irrational abgelehnt werden; denn die neu hinzukommende Dimension ist der alten nicht inkompatibel. Sie erweist allerdings mit letzter Deutlichkeit, daß die Theologie (sei es bezüglich der Konstituierung ihres Objektes, sei es bezüglich der davon abhängigen Methoden) eine mehrdimensionale Wissenschaft ist. Sie gründet auf einer natürlichen Gotteserkenntnis oder -erfahrung, die sich zum Offenbarungsglauben ausweitet. Gerade auf Grund dieses ihres Fundamentes, dessen stabilisierende Kraft selbstverständlich in allen Dimensionen wirksam bleibt (so daß katholische Theologie z. B. niemals das Prinzip der Widerspruchsfreiheit ihrer Aussagen aufgeben kann), darf ihr der Wissenschaftscharakter nicht abgesprochen werden, es sei

⁷⁰) H. Mohr, *Wissenschaft und menschliche Existenz. Vorlesungen über Struktur und Bedeutung der Wissenschaft*, Freiburg 1967, 16.

denn, man engt Wissenschaft von vornherein auf ein positivistisches Schema ein, welche Einengung letztlich aus einer philosophischen Wertoption kommt, die indirekt von neuem bestätigt, daß es wert- und metaphysikfreie Wissenschaft nicht geben kann.

3. *Wissenschaft und Freiheit*

Die Plausibilität dieser Konstituierung der Theologie aus der glaubensoffenen Vernunft hat noch einen Einwand zu gewärtigen, der ihr auf der niedrigsten wie auf der höchsten Ebene der gegenwärtigen Diskussion entgegengehalten wird: der Mangel an geistiger Freiheit. Man braucht diesem Einwand nicht gerade mit der herausfordernden Gegenbehauptung H. Gollwitzers zu begegnen, der den verblüfften Kritikern entgegenhält, daß die Theologie eigentlich die freieste aller Wissenschaften sei⁷¹). Die Behauptung hat tatsächlich einen guten Sinn, wenn man in der Konstitution der wissenschaftlichen Theologie jene beiden Momente ernst nimmt, in denen der Einstieg in den natürlichen religiösen Gottesglauben und der Überstieg zum Offenbarungsglauben als Akte personaler Freiheit angesetzt sind. In diesen beiden Momenten erweist sich die Theologie tatsächlich auf Freiheit gründend wie keine andere Wissenschaft; denn in einer rein rationalen oder logischen (oder sprachlogischen) Konstruktion von Wissenschaft hat innerhalb des Systems Freiheit keinen angebbaren positiven Platz. Insofern kann sich die Theologie tatsächlich im positiven Sinne auf ein inneres Freiheitsmoment berufen, das die Wissenschaften nicht vorzuweisen haben. Trotzdem übersehen sie in ihrer Kritik dieses Freiheitsmoment weithin und machen es der Theologie implizit sogar zum Vorwurf, wenn sie diesbezüglich von Unlogik, Willkür und Unbeweisbarkeit sprechen. Der dann weiterhin an die Theologie gerichtete Vorwurf der Unfreiheit meint, was in einer denkerisch korrekten Diskussion nicht übersehen werden dürfte, nur das angebliche Fehlen von äußerer Freiheit in der Ausübung der theologischen Arbeit. Dieser Vorwurf hat zwar äußerlich einen Schein

⁷¹) H. Gollwitzer, Die Theologie im Hause der Wissenschaften. In: *Ev. Theologie* 18, 1958, 22f.

von Berechtigung, aber er verliert doch faktisch in der Gegenwart schon an Kraft, wo z. B. die Natur- und Humanwissenschaften sich auch an jene Grenze herantasten, von der ab sie nicht mehr tun können, was sie wollen, weil sie sich ethischen Normen gegenübersehen.

Konkret heftet sich der Vorwurf der mangelnden Freiheit in der Theologie vor allem an zwei Tatbestände: an den Umstand, daß die Theologie ihre Grundposition, den Glauben, nicht kritisch hinterfragen kann, und an die Abhängigkeit von der Kirche. Aber in Wirklichkeit gehen diese Vorwürfe am recht verstandenen Wesen der Theologie vorbei, und zwar unter Außerachtlassen der Freiheitsmomente, die sozusagen innerlich zum »Regelsystem« der Theologie gehören. Die Annahme des religiösen und des übernatürlichen Glaubens kann nämlich nur in Freiheit geschehen, die freilich zugleich eine Bindung an diesen Glauben und an die für ihn allein tragfähige Gemeinschaft der Glaubenden mit sich führt. Es hängt mit dem Wesen des Glaubens zusammen, daß der Glaubende sich gerade in dieser Bindung frei weiß und im Glauben selbst keine Kritik aufkommen lassen kann.

Diese Kritik geschieht erst im Zweifel, der in einen methodischen und einen formellen zu scheiden ist. Der methodische Zweifel und die Kritik haben nun in der Theologie durchaus ihren Raum. Deshalb ist zunächst die Behauptung unzutreffend, daß die Theologie den Glauben nicht hinterfragen könne. Sie tut es (methodisch) unablässig, indem sie den Weg zum Glauben denkerisch nachvollzieht und dabei die legitimen von den illegitimen Voraussetzungen scheidet, um die Zustimmung als frei und vernunftgemäß zu erfassen und den Illusionsverdacht auszuschalten.

Aber dieses Argument wird die rationale Wissenschaftsauffassung weniger interessieren als der zweite Fall des formellen Zweifels und der wesentlichen Kritik am Glauben und seinen Wahrheiten. Auch hier ist mit Deutlichkeit zu sagen, daß dem Menschen auch in der Kirche das Recht auf den formellen Zweifel und die wesentliche Kritik menschlich nicht bestritten wird, daß er deshalb auch in diesem äußeren Sinne frei ist. Nur ist bei diesem Fall der Blick wieder auf das Wesensverständnis der Theologie zurückzulenken und festzustellen: Der Theologe wie der Gläubige (und beide sind nicht adäquat zu scheiden) rücken beim formellen Zweifel und bei einer

wesentlichen Kritik des Glaubens offensichtlich von der Glaubensposition ab. Auch das ist möglich und menschlich nicht zu diskreditieren. Aber es ist vom Wesen des Glaubens und der auf ihm aufbauenden Wissenschaft nicht zu legitimieren, wenn nicht im nachhinein das Wesensverständnis dieser Wissenschaft wieder aufgegeben und Theologie nicht zur Religionswissenschaft werden soll.

Was aber das »Eingreifen« der kirchlichen Autorität angeht, so tut sie in einem solchen Falle grundsätzlich (was nicht als eine verfahrenstechnische Aussage verstanden werden soll) nur dies, daß sie den betreffenden Theologen an das Wesen der Theologie erinnert und an jenen ursprünglichen Freiheitsakt der Bindung an den Glauben, auf dem seine gläubige und theologische Existenz beruht. Selbst in einem solchen Falle beschneidet sie nicht die menschliche Freiheit, sondern verpflichtet nur zu ihrem verantwortlichen Gebrauch in einer Glaubensgemeinschaft, die als solche nicht aus Gläubigen *und* Ungläubigen bestehen kann.