

## Theologie und Wissenschaft<sup>1</sup>

*Von Beda Thum, Salzburg*

Prolegomena der Theologie unter dem Gesichtspunkt der Epistemologie haben heute durch einen wahren Feuerkreis radikaler Infragestellungen zu führen. An die Stelle der aristotelischen Wissenschaftslogik, die der Theologie durch Jahrhunderte den Rahmen für die Besinnung auf ihre epistemologische Struktur vorgegeben hat, ist die moderne Wissenschaftstheorie mit ihrer im viel weiteren Rahmen der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie entfalteten Grundlagenproblematik getreten. Es geht nicht mehr nur um eine theologische Prinzipienlehre, um Beweisführung und Argumentationsweisen, sondern um Probleme wie die des Aufweises der universalen intersubjektiven Verstehbarkeit der Sprache des Glaubens, der kommunikativen Funktion theologischer Formulierungen, der Kontrollierbarkeit theologischer Aussagen als einer Mindestforderung der Wissenschaftlichkeit, der Berechtigung der Verwendung philosophischer Argumentationsformen und profanwissenschaftlicher Untersuchungsmethoden u. a. Das Werk des Münchener Dogmatikers hat die Erörterung dieser sowohl erweiterten wie vertieften Problematik teils in thematischer Behandlung, teils in obliquo in Auseinandersetzungen mit neueren Vorschlägen für eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie in breitem Umfang aufgenommen und in einem präzise formulierenden und argumentierenden Diskussionsstil durchgeführt. Das Werk wird dem Leser ob seines inhaltlichen Reichtums, der Weite der Fragestellungen und der überlegen abwägenden Behandlung der Probleme hoch willkommen sein. Aber es stellt dadurch auch vor eine schwer zu erfüllende Aufgabe, wenn es darum geht, es gebührend vorzustellen und seinen Beitrag zur theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre im ganzen zu würdigen. Das folgende muß sich auf einen Versuch beschränken, dieser Aufgabe wenigstens in einer gewissen Hinsicht gerecht zu werden. Es wird in der Weise vorgehen, daß es zunächst einige der Hauptthesen des Buchs vorlegt und durch daran anschließende Überlegungen sich bemüht, ihre Bedeutung für eine der heutigen Problemlage entsprechende Begründung der Theologie als Wissenschaft ins Licht zu setzen.

1. In der Vermittlung des Offenbarungsglaubens mit einem in die Pflicht begrifflicher Genauigkeit, logischer Kohärenz und methodischen Vorgehens genommenen Denken wird die Glaubenserkenntnis zur Wissenschaft, zur *scientia fidei*. Diesem ersten Verständnis zufolge wäre nach heutigen Maßstäben die Organisierung der Glaubenswahrheiten in einem axiomatischen System das höchste Ziel der Wissen-

---

<sup>1</sup> Zu L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979

schaft Theologie. Der Glaube besteht indes nicht nur in der inneren Zustimmung zu einem Komplex geoffenbarter Wahrheiten. Er erkennt die Einheit der Offenbarung und vernimmt in der Vielheit der Heilswendungen das eine Tatwort der Selbstmitteilung Gottes. Die Theologie hat ihr höchstes Ziel also in der Vermittlung des Glaubens mit der menschlichen Vernunft zu erblicken, dem Vermögen der ganzheitlichen Synthesen nach intelligiblen, notwendigen Beziehungen. Diese Vermittlung leistet die Theologie, sofern sie sich zu einer Gnosis des Glaubens, einem *intellectus fidei* erhebt oder, nach der Formulierung K. Eschweilers 'die Aktualisierung der Vernunft ist, die im Gnadenlicht des Glaubens steht.' Sie könnte den in diesen Definitionen liegenden Anspruch nicht erheben ohne den Nachweis wenigstens der möglichen Existenz eines der Glaubenserkenntnis vorbehaltenen Gegenstandes oder Gegenstandsbereichs. Die Ansatzpunkte dafür liegen vor in der metaphysischen Gotteslehre und in der philosophischen Anthropologie. Ihre Folgerungen und Erschließungen sind für die Theologie nicht nur Präambeln des Glaubens. Die philosophischen Kennzeichnungen Gottes als Ursprung und Ziel des Universums, als transzendent vollkommenes, absolutes Sein, Garant der Bejahenswürdigkeit der menschlichen Existenz und einer letztendlichen Gerechtigkeit sind auch für die Glaubenserkenntnis Attribute Gottes und sind für die Theologie unentbehrlich in der Auswertung der Autorität, des Gewichts und der Tragweite der göttlichen Offenbarung für die natürliche Vernunftkenntnis. Der Verf., der voraussieht, daß die Betonung der Wichtigkeit der *theologia naturalis* für die volle Ausfaltung der Glaubenserkenntnis vielerorts auf Ablehnung stoßen wird, gibt zu bedenken, daß die Verneinung der Möglichkeit oder der theologischen Relevanz eines philosophischen Transzendierens auf das Gottesgeheimnis für den Theologen die nachteilige Folge hat, in der unvermeidlichen Übernahme philosophischer Begriffe, Gedankengänge und Synthesen an Unterscheidungsfähigkeit einzubüßen. Es lasse sich nicht selten beobachten, daß Theologen, die von einer philosophischen Gotteserkenntnis nichts wissen wollen, dazu tendieren, die christliche Glaubenslehre in existenz-, geschichts- oder person-philosophische Ausarbeitungen des natürlichen religiösen Bewußtseins aufgehen zu lassen.

Die zweite Aufgabe einer epistemologischen Grundlegung besteht im Aufbau einer vor der modernen Wissenschaftstheorie zu vertretenden Methodenlehre. Man könnte für einen Augenblick daran denken, dabei vom alten Konzept der Konklusionstheologie auszugehen und es unter Heranziehung der modernen Logik, im besonderen der Logik der epistemisch qualifizierten Aussagen ('ich weiß, daß. . .'; 'ich glaube, daß. . .') den heutigen Anforderungen logischer Genauigkeit anzugleichen. Man würde damit aber nicht in Kontakt kommen mit dem wirklichen Vorgehen der theologischen Forschung, die längst aufgehört hat, sich von der im Blick auf die Mathematik gebildeten Idee einer apodiktisch-deduktiven Wissenschaft leiten zu lassen und teils in den historisch-hermeneutischen, teils in den normativ-praktischen Wissenschaften, teils in der Phänomenologie und der nach den ontologischen und transzendentalen Voraussetzungen fragenden Philosophie ihre methodischen Vorbilder und Lehrmeister gefunden hat. Bei aller Anerkennung der Wichtigkeit der Hermeneutik lehnt es der Verf. mit Rücksicht auf die Fundamentaltheologie ab, die Theolo-

gie einfachhin als hermeneutische Wissenschaft zu klassifizieren. Es ließe sich hinzufügen, daß der Begriff auch in Anwendung auf andere theologische Fächer, z. B. die spekulative Dogmatik, die Vorgehensweisen nicht adäquat beschreibt. Die Theologie eignet sich ganz verschiedene Methoden an. Die These des Verf., nach der die Glaubenserkenntnis durch die Assimilierung philosophischer und profanwissenschaftlicher Methoden zur wissenschaftlichen Theologie wird, läßt dann aber eine schwerwiegende Aporie entstehen. Wenn sie ihre Wissenschaftlichkeit durch die methodische Angleichung an ganz verschiedene Disziplinen gewonnen hat, ist schwer einzusehen, wie sie dadurch im ganzen zu einer Wissenschaft *sui generis* geworden sein soll. Und wenn sie die fremden Methoden nicht ohne eine Transfinalisierung übernehmen kann und sie dabei unvermeidlicherweise modifiziert und ihrer Anwendung auch Grenzen setzt, ist nicht zu sehen, welche Verteidigung ihr bleibt gegen den Vorwurf der Scheinwissenschaftlichkeit. Der Verf. deutet die Auflösung dieser Schwierigkeiten wohl an, aber sie bedürfen doch noch einer weiteren Klärung. Sie soll im folgenden unter Nr. 5 versucht werden.

2. Es ist zu überlegen, ob die Schwierigkeiten der epistemologischen Einleitung nicht die Folge einer zu raschen und unvermittelten Gegenüberstellung mit der Philosophie und den positiven Wissenschaften sind und ob sie nicht nach einer Rückbesinnung auf die Ausgangslage der Glaubenserkenntnis, die die Offenbarung durch die Vermittlung einer Vielheit sprachlicher Kommunikationsformen empfängt, in einem anderen Licht erscheinen. Näher und genauer gesehen, fordern die Offenbarungsquellen ganz verschiedene Erkenntnisleistungen an: Es ist, um auf traditionelle Unterscheidungen zurückzugreifen, etwas anderes, den historischen oder tropologischen, allegorischen oder anagogischen Sinn der Schrift zu erfassen. Es ist dementsprechend auch eine Mehrheit von Vorgehensweisen erfordert, den verstandenen Sinn für ein hoch differenziertes und reflektiertes, kritisches Vernunftdenken klarzustellen. So mag es z. B. notwendig werden, die Existenzanalyse in der Vernunftvermittlung des tropologischen Sinns, die Tiefenpsychologie und Theologie des Selbstbewußtseins zur Aufklärung des Symbolverstehens (P. Ricoeur) heranzuholen. Die Einleitungsfragen der Theologie sind als Fragen der Vermittlung der selbst schon sprachlich vermittelten Offenbarung mit einem Vernunftdenken nach heutigem Verständnis anzugehen. Es ist wohl zu wenig beachtet worden, daß dies auch schon in der ersten Frage der Prolegomena nach dem Gegenstand und Formalobjekt der Theologie zu befolgen ist. Sie hat sich an den sprachlichen Grundformen der Offenbarungsmittlung zu orientieren und der Tatsache Rechnung zu tragen, daß sie in zwei ganz verschiedenen Mitteilungsförmungen geschieht: in Aussagen über Gott und in Ich-Sätzen der Selbstzusage. Es liegt auf der Hand, daß dies für die Grundlegung einer Glaubenswissenschaft von größter Wichtigkeit ist.

Für die erste Grundform kann die Aussage 'Jhwh ist Gott', als repräsentativ betrachtet werden. In ihr tritt ein lexikalisches Äquivalent der Vokabel 'Gott' als prädikativ verwendetes Begriffswort auf, dessen semantische Funktion sich anfänglich zwischen der einer Gattungsbezeichnung und einer singularisierenden Kennzeichnung ('der höchste Gott') hält. Seiner Bedeutung nach ist es eine Zusammenfassung der nach den religiösen Vorstellungen der semitischen Völker dem höchsten Wesen

zukommenden Erhabenheits- und Machtattribute. Zu ihnen zählte auch das Attribut der Schöpfermacht und Urheberchaft gegenüber 'Himmel und Erde und alles, was sie erfüllt', wie die Schöpfungsberichte zeigen, die sich in den meisten Einzelheiten anschließen an unabhängig von der biblischen Offenbarung entstandene religionsgeschichtliche Aitiologien.<sup>2</sup> Die Offenbarungsquellen selbst haben sich also in ihrem Gott-Prädikat die Gottesvorstellungen eines nicht durch die Offenbarung erweckten religiösen Bewußtseins integriert und sich auf sie gestützt. Sie berechtigen die Theologie, sich ebenso zu den philosophischen Aitiologien des kosmischen Seins zu verhalten. Wenn sie in der Begegnung mit der griechischen Geisteswelt die Frage nach dem Ursprung der Welt und der Weltordnung in den Begriffen einer philosophischen Ursachenlehre zu stellen und zu verfolgen lernte, hat sie damit nur gemeinsemitische Vorstellungen entmythisiert, ohne die Aussageintention des 'Jhwh ist Gott' preiszugeben, die Erhabenheit des Auktors der Offenbarung durch Bezeichnungen der höchsten Vollkommenheit und Machtfülle zum Ausdruck zu bringen. Allerdings brachte die Übernahme der metaphysischen Kennzeichnungen Gottes als absolutes, wesentliches Sein, wesentliche Gutheit, erste Ursache und letztes Ziel auch die Gefahr mit sich, sie nicht nur als inhaltliche Bestimmungen des Prädikats 'Gott', sondern als nominale Bezeichnungen Gottes zu verstehen und die biblische Aussage als eine Identifizierung ihres Subjekts mit dem principium et finis alles Geschaffenen zu interpretieren, d. h. sie dahin auszulegen, daß der Subjekterm den nämlichen Gegenstand bezeichnet wie die prädikative Kennzeichnung 'Gott'. Dies ist aber, wie die zweite Offenbarungsformel zeigt, ein Mißverständnis der biblischen Aussage.

Der etymologisch nicht ableitbare Eigenname Jhwh enthält keine Kennzeichnung. Er hat die Funktion, an den zu erinnern, dessen Selbstoffenbarung die Schrift in Ich-Sätzen 'Ich bin es', 'Ich bin euer Gott', 'Ich bin', vermittelt. Diesen Formeln zufolge ist die Offenbarung die dialogische Selbstzusprechung Gottes an die Menschen. Der dialogische Charakter der Offenbarung wird zwar von Theologen aller Richtungen hervorgehoben, aber man muß doch feststellen, daß die Einleitungstraktate zumeist nicht die Folgen bedenken, die sich daraus für die Theologie ergeben. Sie hat sich als ganze am Modell der Ich-Du bzw. der Ich-Ihr-Beziehung und eines Dialogs von initiativen und responsiven Selbstmitteilungen zu orientieren und muß demgemäß davon Abstand nehmen, Gott als ihren Gegenstand zu betrachten. Als dialogisch-personaler Auktor der Offenbarung ist Gott für die Glaubenserkenntnis nicht Objekt, auch nicht als das 'absolute Du' oder 'das göttliche Ich'; denn in der dialogischen Wechselrede sind dies syntaktisch unstatthafte Zusammensetzungen. Die Ausdrücke 'das Ich' oder 'das Du' gehören zur Sprache einer reflektierenden Strukturbeschreibung der dialogischen Beziehung im allgemeinen und 'das absolute Du' zur Sprache einer Metatheorie der Offenbarung, nicht aber der Theologie als Auswortung des dialogisch responsiven Glaubens. Das Dialogmodell der Offenbarung schließt eine Glaubenswissenschaft, die Gott als ihren Gegenstand betrachtet, ebenso aus wie die erwähnten Identifizierungen von Gott mit dem absoluten Sein, dem summum cogitabile oder dem höchsten Gut.

<sup>2</sup> *Cl. Westermann*, Genesis I (BKAT I/1), Neukirchen 1976, 27 ff.; 35 ff.

Heißt dies, daß es die Theologie zu einem Wissenschaftsprojekt auf der vergeblichen Suche nach einem ihr eigenen Objekt werden läßt? Die Äußerungen der führenden Vertreter des Dialogismus könnten in der Tat zu dieser Folgerung führen. Aber sie sind offenbar einseitig in der Hervorhebung des nicht-intentionalen Charakters der wechselseitigen Beziehungen zwischen den Partnern des Dialogs und tragen der unaufhebbar intentionalen Struktur des Bewußtseins nicht Rechnung. Sie lassen das Eingehen auf die dritte, mit-konstitutive Komponente des Dialogmodells vermissen, die Gesamtheit nämlich der Aktsetzungen der dialogischen Kommunikation, der als Ausdruck der Selbstmitteilung gesagten Worte und gegebenen Taterweise der Verbundenheit, die vom Horizont des zwischen den Partnern bestehenden Bundes und ihres Verhältnisses des einander ein für allemal Versprochenenseins zu einem Bereich der spezifisch dialogischen, duo-intersubjektiven Gegenständlichkeit zusammengefaßt werden. Das Modell gibt also sehr wohl eine Anweisung für die Beantwortung der ersten Einleitungsfrage: Die Theologie hat das Heilswerk Gottes zum Gegenstand, die *oeconomia salutis* in den Tatworten seiner gnadenvollen Liebeswendung, die in der Sendung des Sohns und des Geistes vollkommene Selbstmitteilung ist. Die christliche Theologie hat in den Schriften des Irenäus als Lehre von der Heilsökonomie begonnen und hat sich bis ins hohe Mittelalter unter der Bezeichnung 'sacra doctrina' als solche verstanden. Der Dialogismus hält demnach zu einer 'Wiederholung' des ursprünglichen Entwurfs an, unter Zurücknahme seiner Unterordnung unter eine Theo-logie nach dem Wortsinn. Es scheint auch angesichts unserer heilsgeschichtlichen und narrativen Theologie oder einer Theologie der Geschichte nicht überflüssig, auf diese Anweisung aufmerksam zu machen. Ein dialogisches Verhältnis verwahrt die in der Vergangenheit vollzogenen Aktsetzungen in einer übergeschichtlichen Aktualität, wie die erinnernde und erzählende Vergegenwärtigung geschichtlicher Ereignisse es nicht vermag, und der schon gestiftete Bund ist Verheißung einer Erfüllung, die die Gegenwart antezipatorisch auf das Kommende ausrichtet, wie die geschichtliche Zukunftsbezogenheit bei allen ihren Varianten sie nicht kennt. Eine dialogisch orientierte Theologie wäre gehalten, die Leitidee der anagogischen Schriftauslegung wieder aufzunehmen und auf das eine Wort in allen Wort- und Tatoffenbarungen zu horchen, das sie als Artikulierungen seines Sinns und Inhalts in sich integriert. Sie verspricht weiterhin größere Klarheit in einigen in der Theologie in der Schwebe gebliebenen Fragen. Die theothematische Theologie als Lehre von Gott und der Gesamtheit des Seienden *sub ratione deitatis* hat infolge ihrer Angleichung an die Metaphysik und ihre radikal objektivierende Fragestellung die Differenz zwischen Gottes Sein an sich und dem Gott für uns oder für mich entstehen lassen, die bei allen Bemühungen, sie zu beheben, in der Theologie doch fühlbar geblieben ist. Eine Theologie nach dialogischem Grundentwurf hätte die Möglichkeit, den Stellenwert des Ansich und Für-uns genauer zu bestimmen: zunächst durch die in den Prolegomena zu erläuternde Unterscheidung zwischen Offenbarungstheologie und objektivierender Metatheorie einer dialogischen Beziehung zwischen Gott und Mensch, dann durch die Besinnung auf die Art der Objektivität der dialogischen Aktsetzungen, die die Differenz überhaupt nicht kennt; denn sie besagt Gesetzsein durch einen Partner für den anderen, dann weiterhin, mit Rücksicht auf

die Seinsweise der Dialogsetzungen, durch die Unterscheidung zwischen Wort und Wortträger, auf die weiter unten noch einzugehen sein wird. Auch für ein besseres Verständnis des Verhältnisses von göttlicher Offenbarung und kirchlicher Glaubensverkündigung oder, im Rahmen der Theologie selbst, zwischen Schriftauslegung und Dogmatik, läßt sich dem Dialogmodell ein Hinweis entnehmen. Die Konstitution 'Dei Verbum' des zweiten Vatikanums ist als Dokument eines nicht ausgetragenen Ringens zwischen zwei theologischen Richtungen bezeichnet worden, das sich damit habe begnügen müssen, einen Kompromiß zwischen der Auffassung der Glaubensverkündigung als Auslegung des Gottesworts und als Weitergabe der Wahrheiten des *depositum fidei* zu promulgieren<sup>3</sup>. Aus dem Modell aber ist abzulesen, daß auch die antwortenden Aktsetzungen des menschlichen Bundespartners zum Objektbereich des Bundesverhältnisses gehören: die feierlichen Glaubensgelöbnisse, die liturgischen Danksagungen, Doxologien und Homologien des alten und neuen Gottesvolks, die als antwortende Entsprechungen die Erkenntnis der Selbstmitteilungen Gottes vermitteln<sup>4</sup>. Die Wechselseitigkeit der dialogischen Beziehungen bringt es mit sich, daß das gegenständliche, inhaltliche Moment des Glaubens sowohl durch die Verkündigung von Gottes Heilswerk wie durch die Belehrung über die bekennende Antwort der Kirche zu tradieren ist und daß die Theologie die Glaubenserkenntnis durch die Auslegung sowohl der prophetischen Worte der Schrift wie ihrer Homologien und der daran anschließenden Glaubensbekenntnisse der Kirche auszufalten hat. Der 'Kompromiß' ist in Wahrheit die geglückte Richtigstellung zweier die dialogische Verschränkung von Offenbarungswort und Glaubensbekenntnis übersehender Einseitigkeiten.

3. Die 'Wiederholung' der heilsökonomischen Theologie verlangt aber auch eine neue Aneignung der theo-thematischen Theologie, durch die sie während vieler Jahrhunderte in den Schatten gestellt worden ist. Nach M. Buber müßte eine Theologie, die sich Gott zum Gegenstand macht, als Absinken von der aus dem Grundwort Ich-Du entfalteten Rede des Glaubens zu einem dem Grundwort Ich-Es zugeordneten Sprechen über Gott beurteilt werden, das die Theologie zwar nicht notwendig der Unwahrheit oder Bedeutungslosigkeit verfallen, aber des Verständnishorizonts des Glaubens verlustig gehen läßt. Zwar kann auch die heilsökonomische Theologie dem Grundwort Ich-Du nur unter Voraussetzung einer offenen, die möglichen Abwandlungen der interpersonalen Verhältnisse berücksichtigenden Auslegung zugeordnet werden: Die personologische Konstellation des Bundesverhältnisses ist ja vielmehr durch ein 'Ich-Ihr' und ein 'Wir-Du' zu beschreiben, und die Wir-Gemeinschaft der Glaubenden gibt weiterhin Raum für ein Sprechen von Gott in der dritten Person, das auszusagen versucht, wer sich in den übernatürlichen Heilszuwendungen offenbart. Wenn K. Barth das christliche Gottesverständnis mit den Epitheta 'der dem Menschen schlechthin Notwendige', 'der zum Menschen in tiefster Liebe Ja-Sagende', 'der über Allem und für alle ist' erläutert, fällt er keineswegs zurück, wie P.

<sup>3</sup> P. Eicher, *Offenbarung*, München 1977, 531 ff.

<sup>4</sup> H. Schlier, *Die Anfänge des christlichen Credo in: Frühgeschichte der Christologie* QD 51, Freiburg 1970, 54 ff.

Eicher tadelt<sup>5</sup>, auf Kennzeichnungen 'außerhalb der analogia fidei' und 'in purer analogia entis' im Sinn des Grundworts Ich-Es. Er will vielmehr die analogia fidei den Außenstehenden verständlich machen und ausdrücken, wer Gott ist, indem er in seiner heilwirkenden Selbstmitteilung ganz für die Menschen ist. Die Anlehnung an die griechische Philosophie hat das theologische Denken aber ohne Zweifel eine Richtung nehmen lassen, in der Begriffsbildungen in 'purer analogia entis' den Vorrang haben und die im ganzen durch das Grundwort Ich-Es zu charakterisieren ist. Der entscheidende Schritt dazu ist ganz unreflektiert und lange vor der mittelalterlichen Aristotelesrezeption im Bemühen um die begriffliche Klarstellung der intuitiv erfaßten 'qualitativen' und dimensional Besonderheit des Personalen vollzogen worden. Die Heranzeihung der ontologischen Begriffe der Hypostase, des substantiellen, individuellen Geistwesens und der Existenz als solches Wesen hat genau im kritischen Punkt das Grundwort Ich-Es maßgebend werden lassen und die nachfolgende Entwicklung auf den Weg zu einer Theologie als 'Metaphysik des Übernatürlichen' (E. Przywara) festgelegt.

Diese metaphysische Theologie ist indes nicht einfach den Verdikten der dialogistischen und personalistischen Philosophen preiszugeben. Die personale Freiheit und Selbstmächtigkeit beruht ohne Zweifel auf ontischen Wesensvollkommenheiten, nach denen zu fragen sinnvoll und legitim ist. Man wird den Zurückweisungen dabei aber nur damit begegnen können, daß die Ermittlung der ontischen Voraussetzungen eine völlig andere Aufgabe darstellt als die Sinnerschließung und -explikation personaler Akte und Aktsetzungen. Eine Verteidigung und Rechtfertigung der metaphysisch orientierten Theologie scheint nur möglich um den Preis der Zustimmung zu einer Spaltung der Theologie in zwei radikal verschiedene, von den Grundworten der Sprache her heterogene Disziplinen.

Das Problem lenkt zurück auf die Besprechung des Verhältnisses von Offenbarungstheologie und metaphysischer Gotteslehre, die gezeigt hat, daß der prädikative Gebrauch ontologischer Begriffe in der Rede von Gott durch eine Grundformel der Offenbarungsvermittlung legitimiert und für die Theologie unumgänglich ist. Im weiteren Zusammenhang der heilsökonomischen Theologie verbreitert sich auch die Basis der dafür gegebenen Begründung: Es gilt, sich klar zu werden über das Gewicht im Reich des Seins auch der Aktsetzungen, die die dritte Komponente des Dialogschemas ausmachen, über die Konsistenz der zugesprochenen Worte in der Wirklichkeit, deren Gegenständlichkeit weder gleichzusetzen ist mit der idealen Objektivität von Aussprüchen und dicta noch mit der von subjektimmanenten Noemata von Auslegungen. Sie existieren auch nicht, wie die Geistobjektivierungen, für eine offene Kommunikationsgemeinschaft als die Signifikate wirklicher Gebilde und Tätigkeitsformen. Jedoch kennen auch die gebundenen, duopersonalen Gemeinschaften Objektivierungen, deren Existenz in ähnlicher Weise zu beschreiben ist: Ein als Geschenk überreichtes Ding etwa kann als Zeichen einen Akt liebender Zuneigung objektivieren und in die Wirklichkeit inkorporieren. Um von da aus den Zugang zur Wirklichkeit der eigentlich dialogischen Aktsetzungen zu finden, ist noch darauf ein-

<sup>5</sup> A. a. O., 174

zugehen, daß die grundlegenden, für das Vollziehen und Leben des Ich-Du-Verhältnisses formgebenden Akte durch Verben im *genus medium* ausgedrückt werden: Sie sind Akte des Sich-Mitteilens, Sich-Versprechens und -schenkens oder, um die auszeichnende Intensität der eigentlichen Ich-Du-Beziehungen kenntlich zu machen, des Sich-selbst-Zusprechens, Sich-selbst-Mitteilens und -Schenkens. Die Zurückwendung auf das Subjekt, das das Reflexivpronomen ausdrückt, kommt her und wird zurückgebeugt vom Horizont der Wirklichkeit, auf die hin das Subjekt existiert. Im Zurückblicken auf sich von diesem Horizont her ordnet das Subjekt sich der Weltgesamtheit ein, gibt sich einen Platz unter den Weltwesen und wird sich im Vergleich mit ihnen erkennbar und bestimmbar durch psychologische und anthropologische Begriffe. Der Glaube an Gott den Schöpfer verlegt die Umkehrgrenze der Reflexion in den weitest möglichen Horizont des Seins im Sinn der Metaphysik. Er läßt das 'sich selbst' und 'mich selbst' auf das Subjekt verweisen als Kreatur unter Kreaturen und als nach ontologischen Begriffen auf sein Wesen und Sein hin zu bestimmendes Individuum. Die medialen Verbalformen des Sich-Anvertrauens und Sich-Hingebens, in denen die Glaubenshaltung sich ausspricht, involvieren das Subjekt nicht nur als individuelles Wesen der Lebenswelt oder einer anderen Weltsynthese, sondern seinem ganzen Sein nach, wie die Metaphysik es in Blick nimmt. Die Medialität der Selbsthingabe an Gott ist metaphysisch zu explizieren, ebenso wie das Bewußtsein des Sich-Geschenktseins und Sich-Empfangens aus der Hand Gottes. Aber auch die abschließende Selbstmitteilung Gottes an die Menschen ist geschehen als Selbsthingabe in seinem ihm wesensgleichen Sohn. Auch ihre Medialität ist, obschon in transzendierend-eminenter Weise, ontologisch und führt sich zurück auf die Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn dem Sein und Wesen nach in über alles erhabener Analogie. Die Medialität der Selbstzusprechung Gottes vereinnahmt das Sein in seiner transzendentalen Weite und letztbegründenden Tiefe als Medium und Substrat dialogisch-interpersonaler Objektivität. Im Erwägen der Wirklichkeit und in der Frage nach dem Bestand der Aktsetzungen Gottes in seiner gnadenvollen Selbstmitteilung wird die heilsökonomische Theologie zur Metaphysik des Übernatürlichen. Implizit vorweggenommen, ist diese Weiterung schon im johanneischen 'und Gott war das Wort' und als unentbehrlich erklärt in der Beschreibung der in die Sohnschaft einsetzenden Geistmitteilung als Neuerschaffung und Wiedergeburt als neue Kreatur. Das Wirklichkeitsgewicht der geistgewirkten Beziehung zum Vater ist darin zu ermessen, daß sie das Sein des Glaubenden in toto als Medium in Anspruch nimmt. Die Eulogien von Eph 1,3-14 und Kol 1,12-20 verfolgen die Vereinnahmung des Seins als Substrat personaler Selbstzusprechungen bis in ihre Grundlegung im Willen Gottes: Die Glaubenden sind vor der Erschaffung der Welt im voraus bestimmt zur Sohnschaft in Christus; im Schöpfungsplan hat die Selbstzusage als Vater den Vorrang vor der Teilgabe am Sein; die Erschaffung ist die Herstellung einer Beziehung der Sohnschaft durch die Setzung ins Sein eines individuellen Menschenwesens. Heilsökonomie und Metaphysik der Offenbarung stellen den Theologen also nicht vor eine Wahl, wenn er die Aufgabe erkennt, das göttliche Heilswerk in Unterordnung unter sein Verständnis als Zuwortung Gottes nach dem Aspekt seiner Wirklichkeit in einer geeigneten Begrifflichkeit zu bestimmen. Es ist ein Zeichen und eine Bekundung der Einzig-



artigkeit und Absolutheit von Gottes Offenbarung in Christus, daß ihre Wirklichkeit sich nicht schon im Horizont einer regionalen Ontologie, wie der des geschichtlichen oder gesellschaftlichen Seins, eröffnet, sondern den Offenbarungsquellen zufolge erst im letztmöglichen metaphysischen Horizont der Seinsbefragung angemessen bestimmt werden kann. Gott hat das Sein als das Letzterfragte der philosophischen Vernunft in den Dienst seiner personalen Zuwendung genommen.

4. Zwar ist es tunlichst zu vermeiden, von einem Du-Ich und Es-Ich zu sprechen, aber die Gegenüberstellung hat wenigstens das Verdienst, auf den funktionalen Charakter des Ich-Pronomens in Abhängigkeit von den Konfrontierungen des Sprechenden aufmerksam zu machen. Er ist sich seiner selbst in Korrespondenz mit dem jeweiligen Horizont seiner Intentionalität in je anderer Weise bewußt. Er ist als Subjekt auf je andere Weise für sich angesichts einer Dingwelt oder des Ganzen der sozialen Verhältnisse und Tatbestände oder der Wort- und Tatsetzungen eines Ich-Du-Verhältnisses. Es ist fehl am Platz, die angebliche fundamentale Gewißheit von der Identität 'des Ich' dagegen anzuführen; denn Identität setzt Gegenständlichkeit voraus und könnte nur von Ich-Objekten behauptet werden, wenn es sie gäbe. Das echte Problem, das sich an die Mehrzahl der Dimensionen knüpft, in denen Ich und weltartige Gegenstandsgesamtheit, subjektive und objektive Realität einander gegenüber treten können, ist aufgegeben durch das Verlangen und den Imperativ der Selbstfindung. Sie besteht nicht, wie der wieder falsch objektivierende Ausdruck suggeriert, in der Bewußtseinszentrierung und im inneren Standnehmen in einem in der Tiefe der Subjektivität schon immer bestehenden Etwas, sondern in der Erhebung zu einer Ich-Bewußtheit in der Konfrontierung mit einer höchsten, die verschiedenen Beziehungsregionen der Existenz übergreifenden und in sich integrierenden Synthese. Es führt nicht weiter, die 'Wahrheit über sich selbst' als Ziel anzugeben, solange der Horizont der Objektivität unbestimmt bleibt, von dem her das mediale Sich-Erkennen und Von-sich-Wissen endgültig werden kann. Die Dialogiker haben wohl erkannt, daß die Selbstwerdung sich nirgend anders als in der Erfahrung der Ich-Du-Beziehung zu Gott ereignen kann, aber sie sind nicht darauf eingegangen, daß das Selbstsein aus dem Verhältnis zu Gott ein Fürsich- und Beisich-Sein im Vollziehen intentionaler, auf eine gegenständliche 'Welt' bezogener Akte erfordert und daß ihm dabei ein die Es-Welten übergreifender Horizont aufgeschlagen sein muß. Die Fragen leiten auf das schon Ausgeführte zurück: auf die Gegenständlichkeit der Selbstzuwendungen Gottes und auf die In-Dienstnahme der Seinsgründe als Träger der dialogischen Zusprechungen.

Die Frage der Selbstfindung hat nicht zu einer Digression verleitet, sondern zu einem tiefer liegenden Ansatz des Methodenproblems der Theologie hingeführt. Das Ichbewußtsein ist nicht ohne ein Sich-Verstehen auf die Möglichkeiten, sich sinnvoll zu der jeweils korrelativen Gegenstandsgesamtheit zu verhalten, und nicht ohne Verständnis des Stellenwerts der einzelnen Gegenstände in ihr. So ist auch das Ich- und Selbstbewußtsein des Glaubenden angesichts der Heilszuwendungen Gottes nicht ohne ein fundamentales Sich-Verstehen auf die Antworten des Glaubens und nicht ohne Verständnis der Heilswerke Gottes in Beziehung auf das Ganze seiner offenbarenden Selbstmitteilung. In diesem Sinn ist die Existenz im Glauben in sich

hermeneutisch und die Glaubenserkenntnis von Hause aus Verstehen von Sinn und Sinngemäßheit. Auf ihren Ursprung hin gesehen muß demnach auch die Theologie als eine hermeneutische Disziplin charakterisiert werden. Diese Folgerung widerspricht wohl nur dem Anschein nach der Stellungnahme des Verf., der zwar die hervorragende Wichtigkeit der hermeneutischen Methode für die Theologie anerkennt, aber geltend macht, daß sie erst nach der Sicherstellung der auf ihren Sinn hin zu erschließenden Fakten in Anwendung kommen könne. Er bezieht sich damit aber auf die von der Theologie übernommenen Vorgehensweisen der historisch-hermeneutischen Wissenschaften, nicht auf den durch das Selbstverständnis der gläubigen Existenz begründeten hermeneutischen Charakter der Theologie. Er hat außerdem die existenzial- und sprachhermeneutische Theologien vor Augen, an denen nach den obigen Überlegungen eine Kritik zu üben ist, die sich mit seinem Gegenargument be- rührt. Für die erste ist das in der Auslegung der Schrift leitende Vorverständnis durch die Frage nach der Wahrheit über uns selbst bestimmt, von der behauptet wird, daß wir nur durch sie von Gott wissen und von ihm sprechen können. Dazu ist auch nach dem Gesagten zu bemerken, daß die Frage nach dem wahren Selbstverständnis nur ineins mit der Frage nach dem umfassendsten Ganzen des gegenständlichen Begegnenden gestellt werden kann und daß das wahre Selbstverständnis darum von Gott weiß, weil es sich im Vernehmen von Gottes Zuwortungen aufgetan hat. Auch in der sprachhermeneutischen Theologie sind die Begriffe von Sinn und Verstehen auf die existenzphilosophische Thematik eingeengt<sup>6</sup>. Wahr und eigentlich soll das Wort nur als existenzlichtende und Zukunft eröffnende Mitteilung sein, als Aussage hingegen sei es als eine abstrakte, abkünftige Form des Sprachgeschehens einzustufen. Darauf ist wieder zu entgegnen, daß Existenzhellung und Zukunftseröffnung die Klarstellung der Bezogenheit des intentionalen Lebens voraussetzen. Die Abwertung der Aussagefunktion der Sprache läßt paradoxerweise die Sprache gerade der geschichtlich-konkreten heilsökonomischen Theologie der abstrakten Rede anheimfallen.

5. Die Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie ist im Zusammenhang mit der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen Wissenschaftslogik und Epistemologie akut geworden, deren Systematik beherrscht war von der Idee des apodiktischen Wissens im Licht evidenten, einsichtig notwendiger Wahrheiten. Theologie und Wissenschaft sind dabei unter dem Gesichtspunkt der epistemischen Differenz von Glaube und Wissen einander gegenübergetreten. Obschon es ganz fraglich ist, in welchem Sinn oder ob überhaupt unsere heutigen Realwissenschaften ein Wissen vermitteln, ist für das allgemeine Bewußtsein doch der epistemische Vorrang des Wissens auf sie übergegangen. Ihre Wissenschaftlichkeit ist unbestritten, während die Theologie Mühe hat zu zeigen, daß ihr Anspruch, Glaubenswissenschaft zu sein, nicht schon in sich widersprüchlich ist. Die aus den Bemühungen um die Grundlegung unserer positiven Wissenschaften hervorgegangene moderne Wissenschaftstheorie wird im allgemeinen, als wäre es selbstverständlich, als die Instanz vorausgesetzt, vor der die Theologie sich auszuweisen hat. Ohne viel Diskussion hat sich auch bei den Theologen die Auffassung durchgesetzt, daß nur die Gleichheit ihrer For-

<sup>6</sup> nach W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1977, 197 ff.

schungsmethoden mit denen der hermeneutischen und normativ-praktischen Disziplinen der Theologie einen Platz unter den Wissenschaften einräume. Die Schwierigkeiten, die diese zu leicht gewährte Anerkennung der heutigen Wissenschaften als Erhalter der epistemischen Überlegenheit des Wissens der Theologie bereiten, liegen auf der Hand: Da sie genötigt ist, der Verwendung der Methoden, die ihre Wissenschaftlichkeit begründen sollen, Grenzen zu ziehen, setzt sie sich dem Einwand aus, es an Folgerichtigkeit fehlen zu lassen und da sie sich ganz verschiedene Methoden zu eigen macht – außer den angeführten auch die Methoden der Phänomenologie, Transzendentalphilosophie und Metaphysik – kann sie ihre Einheit nur mit Berufung auf den Offenbarungsglauben und die Glaubenserkenntnis verteidigen, in denen sie aber keine Grundlage für ihre Einheit als Wissenschaft findet. Die Aporien halten dazu an, auf das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft unter dem Gesichtspunkt der epistemischen Differenz von Glaube und Wissen etwas näher einzugehen.

Die Forschung in unseren positiven Wissenschaften ist Wahrheitssuche im Vertrauen auf rational nicht begründbare, aber in der Erschließung rationaler Zusammenhänge sich bewährende Grundannahmen. Alle naturwissenschaftliche Forschung beruht auf dem 'Glauben' an die Gebundenheit der objektiv feststellbaren Phänomene jeder Art und Größenordnung wenigstens durch statistische Gesetzmäßigkeiten. Die Vertreter des kritischen Rationalismus, die darauf nicht einzugehen pflegen, verschweigen, daß der von ihnen als Norm der Rationalität vorgestellte Weg der Wahrheitssuche nur unter dieser Voraussetzung vernünftig ist. Die Forschungsziele der historisch-hermeneutischen Wissenschaften und der verstehenden Soziologie werden konzipiert im Vorgriff auf ein System der Sinngesetzlichkeiten des Handelns oder, entsprechend ihrer Grundlegung in einer Theorie des kommunikativen Handelns, unter der Voraussetzung der Möglichkeit einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft mit der Funktion eines 'regulativen Prinzips' der verstehenden Sinnerschließung (K. O. Apel). Macht man nicht Halt bei einer kritizistischen Bewertung der hermeneutischen Wissenschaften, muß man auch darin die Formulierung einer Grundannahme und eines 'Glaubens' sehen, nämlich an die reale Möglichkeit und prinzipielle Herstellbarkeit einer universalen Kommunikationsgemeinschaft oder an die Existenz einer universal gültigen Formenlehre des Handelns und der Handlungssetzungen. Auch unsere Realwissenschaften finden sich also in der Lage angesichts einer Abhängigkeit von nicht ausweisbaren und nicht begründbaren Voraussetzungen, deren Wahrheit nicht gewußt werden kann, die für die ganze Semantik ihrer Sprachen grundlegend ist, ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit rechtfertigen zu müssen. Die Ähnlichkeit mit der Lage der Theologie wird noch deutlicher, wenn man die Fundamentaltheologie und Glaubensanalyse berücksichtigt. K. Rahners Beschreibung des fundamentalen Glaubens an die absolute Selbstmitteilung des unbegreiflichen Geheimnisses, das wir Gott nennen, an den menschlichen Geist inmitten seiner endlichen Leere läßt sich anführen als Formulierung des epistemologischen Äquivalents zu den Grundannahmen der Realwissenschaften im Aufbau der Theologie<sup>7</sup>. In noch engerem Anschluß an das dialogische Modell der Offenbarung

ließe sich formulieren: Glaube an die Wirklichkeit einer dialogisch-personalen Selbstmitteilung des ersten Prinzips von allem in ganzer Fülle und Tiefe im Medium des endlichen Seins. Damit ist aber der Anfang einer Umwandlung der alten Gegenüberstellung unter den Markierungen von Glaube und Wissen in einen Strukturvergleich zwischen epistemisch als Glaubenswissenschaften zu charakterisierenden Disziplinen gemacht. Der Fundamentalglaube der Theologie, der ihr ihren Fragehorizont und ihr Formalobjekt vorgibt, entspricht den Grundannahmen der Realwissenschaften, ihr Erfassen der auf die eschatologische Erfüllung vorausweisenden oder sie antizipierenden Selbstzusprechungen Gottes den Entdeckungen von speziellen Gesetzmäßigkeiten in den nomologischen und von partikulären Sinnzusammenhängen in den hermeneutischen Wissenschaften, ihre theologischen Systeme den wissenschaftlichen Theorien und Synthesen. H. Scholz<sup>7</sup> hat die Kontrollierbarkeit der Aufstellungen als eine der Mindestforderungen der Wissenschaftlichkeit hervorgehoben und den Zweifel geäußert, ob die Theologie ihr genügen könne. Auch mit Rücksicht darauf läßt erst die vergleichende Gegenüberstellung in Besinnung auf die Unentbehrlichkeit der Grundannahmen in der Kontrolle von Hypothesen und Interpretationen und selbst einfacher wissenschaftlicher Tatsachenfeststellungen die Problemlage richtig sehen. Die Forderung kann an die Theologie nicht mit der unreflektierten Auflage gerichtet werden, sie habe die Nachprüfbarkeit ihrer Aussagen nach Kontrollverfahren nachzuweisen, die auf den Grundannahmen der Profanwissenschaften beruhen und absehen von der Voraussetzung ihres Fundamentalglaubens. Wird ihr aber die Bezugnahme auf ihn eingeräumt, kann die Theologie ihre Prinzipien- und Methodenlehre sehr wohl als Antwort auf die Kontrollierbarkeitsforderung vorweisen. Bedenkt man die Herkunft unseres Wissenschaftsbegriffs, erscheint es aber als ganz fraglich, ob die von H. Scholz angeführten Mindestbedingungen – die besprochene Nachprüfbarkeitsforderung und das Aussagen- und Kohärenzpostulat – schon hinreichende Bedingungen der Wissenschaftlichkeit darstellen. Es steht keineswegs fest, daß eine Lehre oder Disziplin, die sie erfüllt, schon notwendig ein eigentliches Wissen, die Kenntnishaftigkeit von vernünftigerweise nicht bestreitbarer Wahrheit vermittelt. Gerade an dieses Kriterium aber hat sich die Zuerkennung von Wissenschaftlichkeit zu halten, soll sie sich über bloß konventionelle Einschätzungen oder unkritische Festlegungen auf bestimmte Forschungsverfahren und -perspektiven erheben. Zwar scheint es zunächst unbrauchbar zu sein für die Beurteilung von Disziplinen, deren Begriffe und Aussagen insgesamt abhängig sind von nicht als wahr wißbaren, der Infragestellung durch das Vernunftdenken nicht entzogenen Voraussetzungen. Aber in ihnen ist gleichwohl ein echtes Wissen am Werk, nämlich in ihrem Methodenbewußtsein und in ihrem Sich-Verstehen auf die geeigneten Vorgehensweisen im Erforschen der Wahrheit bei vorausgesetzter Wahrheit der Grundannahmen. Es ist eine Form eigentlichen Wissens, sogar ein epistasthai in der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Verbums, nach der Gegenüberstellung von G. Ryle ein 'knowing how' in der Ermittlung von Wahrheit, das

<sup>7</sup> Schriften zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln 1962, 11-32

<sup>8</sup> nach W. Pannenberg, 1.c., 270 ff.

früher ist als das 'knowing that'. Erst die Berücksichtigung dieses methodischen Wissens läßt den Übergang des Wissensprestiges auf die modernen Naturwissenschaften verständlich werden: Die empiristische Kritik, die die auf die neuen Wissenschaften zunächst gesetzten Hoffnungen auf ein echtes Wissen von den Ursachen der Naturvorgänge und auf eine Einsicht in die Notwendigkeit der Naturgesetze zerstörte, hat gleichzeitig den Anstoß zur Entwicklung einer aus eigenem Recht im eigentlichen Sinn wissenschaftlichen Methodenlehre und Methodologik gegeben, die vor allem den nomologischen Wissenschaften ein Ansehen verschafft hat, das sie zum Vorbild und Maßstab der Wissenschaftlichkeit erhob. Es ist bemerkenswert, daß dabei unbestreitbare Einsichten über die Eignung, Leistung und Tragfähigkeit von Vorgehensweisen in der Ermittlung von Wahrheit gewonnen werden konnten ohne vorausgehende Klärung der prinzipiellen, erkenntnistheoretischen Probleme der Wahrheits-erkenntnis. Dies war möglich, weil dabei eine Wahrheit immer schon vorausgesetzt war: die der Grundannahme der nomologischen Wissenschaften.

Ein Wissen als Sich-Verstehen auf die Erfindung, Anwendung und Beurteilung von Methoden ist ein Wissen im Vollzug, das danach drängt, sich durch die Formulierung von Regeln und Grundsätzen seiner selbst zu versichern.

Dafür wird die formale Logik Vorbild, die dies leistet für das Sich-Verstehen auf Kohärenz der Rede und Stringenz der Argumente durch die Ausdrücklichmachung der für das in der Rede Gesagte geltenden Bedingungen der Kohärenz und Schlüssigkeit. Die Bemühungen um die Methodologie der Forschung richteten sich dementsprechend auf eine Logik der Induktion oder eine Logik der Forschung für die erklärenden, auf eine Logik der Ordnungsbegriffe für die sozialen und eine Logik der Geisteswissenschaften für die hermeneutischen Disziplinen. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen gelten nicht mit der Unbedingtheit der reinen Vernunftwahrheiten: Sie sind nur unter Voraussetzung der Grundannahmen einsichtigerweise richtig und notwendig. Es ist bezeichnend, daß die Bemühungen um eine Logik der Induktion solange ohne Erfolg geblieben sind, als man versuchte, sie als Theorie der Wahrscheinlichkeit isolierter Hypothesen auf Grund bestätigender empirischer Befunde zu entwickeln, womit man die unlösbare Aufgabe auf sich nahm, die Wahrscheinlichkeit der Existenz von Gesetzmäßigkeiten überhaupt einsichtig zu machen. Erst eine Änderung der Aufgabestellung in der zum Ausdruck kommt, daß die nomologische Forschung die Existenz von Gesetzen, die die vorliegenden Befunde erklären, immer schon vorwegnimmt und daß es für sie nur darum gehen kann, zwischen rivalisierenden Erklärungshypothesen zu entscheiden, hat in einer Logik des Wahrscheinlichkeitsvergleichs zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Erklärung zum Erfolg geführt<sup>9</sup>. Die hermeneutischen Wissenschaften haben, zum Schaden ihres Ansehens, keine in solcher Perfektion ausgebildete Logik der Interpretation vorzuweisen. Es ist aber offenbar verfehlt, die Abhilfe dafür bei den nomologischen Humanwissenschaften, näherhin in kognitionspsychologischen Erklärungen der Verstehens- und Ausle-

<sup>9</sup> W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. IV, Teil D, Berlin 1973

gungsleistungen zu suchen; denn sie würden das in der Sinnerfassung, -explikation und -übertragung wirksame echte Wissen durch wahrscheinliche Annahmen über die Entsprechung psychischer Prozesse mit ebenso nur wahrscheinlichen erklärenden Hypothesen ersetzen und damit den Anspruch der hermeneutischen Disziplinen auf Wissenschaftlichkeit nicht begründen, sondern hinfällig werden lassen. Der richtige Weg zur Behebung des angezeigten Mangels wird durch die Begriffe vorgezeichnet, in denen die Thematik einer spezifisch hermeneutischen Logik schon erfaßt ist, vor allem dem der Sinngemäßheit der Explikationen, Weiterungen und Anwendungen und dem der inneren Stimmigkeit der Interpretationen, in denen offenbar eine Analogie mit der formallogischen Folge und Kohärenz schon mitgedacht ist. Als Elemente dieser Logik lassen sich die notwendigen Sinnimplikationen und -voraussetzungen des Vollzugs spezifisch bestimmter Akte vorweisen, die im 'Eidos' der Akte beschlossen sind und den Charakter und Rang transzendentallogischer Sinngesetzhelikeiten besitzen. Die Berechtigung, in ihnen Elemente einer umfassenden hermeneutischen Logik zu sehen, liegt in der Integrierung der Akte in die Selbstverwirklichung als Person in einer Personengemeinschaft, die selbst wieder ein durch transzendente Sinngesetze normierter Vollzug ist.

Erst durch diese Überlegungen wird klargestellt, welche Fragen und Forderungen der Vergleich mit den Wissenschaften an die Theologie richtet. Sie repräsentieren das Wissen auf Grund ihres Methodenbewußtseins und ihrer wenigstens im Grundriß vorhandenen logischen Methodologien und fordern die Theologie an, sich unter diesem Gesichtspunkt mit ihnen zu messen. Man darf eine Bestätigung der Sachgemäßheit dieser Aufgabestellung darin sehen, daß sie die Aporien, die schon das Konzept einer theologischen Wissenschaft belasten, als Scheinprobleme erkennen läßt. Die einfache Glaubenserkenntnis wird durch die Aneignung philosophischer und profanwissenschaftlicher Methoden zur Theologie, die trotz der methodischen Anlehnung an völlig verschiedene Disziplinen eine spezifisch eigene Wissenschaft sein soll, deren Wissenschaftlichkeit es zudem keinen Abbruch tut, wenn sie der Anwendung der entlehnten Methoden auf ihrem Forschungsgebiet Grenzen zieht. Nach dem Ausgeführten ist dies aber sehr wohl möglich, denn der Rechtstitel der Wissenschaftlichkeit liegt nicht in den Methoden für sich genommen, sondern im Wissen von ihrer Eignung für die Erweiterung, Präzisierung und Sicherung der Wahrheitserkenntnis unter Voraussetzung spezifischer Grundwahrheiten, im Fall der Theologie also im Wissen von der Brauchbarkeit von Methoden für die Wahrheitsfindung und -sicherung unter Voraussetzung des Fundamentalglaubens. Sie kann in die Lehre anderer Wissenschaften gehen, aber die Aneignung ihrer Methoden wird der Sachlage nach eine modifizierende Anpassung verlangen, die unter Umständen auch eine Beschränkung des Anwendungsbereichs einschließt. Im Begreifen der Aufgabe der Theologie liegt auch ein Wissen von ihrer Gliederung in die Teilaufgaben der Fundamentaltheologie, der Auslegung der Offenbarungsquellen, des Verständnisses der Geschichte als Heilsgeschichte und der systematischen Theologie und der für die Durchführung einer jeden geeigneten Methode. Alles, was zunächst gegen die Theologie als spezifische Wissenschaft zu sprechen scheint, ist in Wahrheit Bekundung eines methodischen Wissens, das die Wissenschaftlichkeit und Einheit der

Theologie begründet. Die Aufklärung der Schwierigkeiten deckt sich mit der Antwort des Verf. Sie hat vielleicht darüber hinaus deutlich gemacht, daß der grundlegende Rechtstitel der Wissenschaftlichkeit für die Theologie derselbe ist wie für die anderen Realwissenschaften und daß die Gegenüberstellung mit ihnen nicht sein Fehlen feststellen, sondern ihn genauer greifen läßt.

Als die eigentlich kritische Frage an die Theologie stellt sich demnach heraus, ob sie den Vergleich mit den Realwissenschaften und der Philosophie auch in Hinsicht auf die Stützung ihres methodischen Vollzugswissens durch eine spezifisch eigene Methodo-Logik besteht. Man darf wohl behaupten, daß die Herausforderung unter dem Eindruck der methodologischen Überlegenheit der Vergleichspartner oft nicht richtig erkannt worden ist und zu Angleichungen verleitet hat, die der Theologie eine nicht aus ihrem eigenen Grundwissen entsprungene Forschungslogik aufzwingen. Dies ist ganz offensichtlich der Fall in den Vorschlägen, die Theologie durch eine Axiomatisierung als Wissenschaft zu begründen. Dies hieße aber, das Wissensmoment in ihr zu reduzieren auf das einer Theorie der axiomatischen Systeme und auf das Wissen von den formallogischen Zusammenhängen zwischen ihren Aufstellungen. Die verschiedenen logischen Methodenlehren bilden die natürliche Grundlage für die Haupteinteilung der Wissenschaften nach obersten Gattungen. Die Theologie geriete nach diesen Vorschlägen in das Genus der Wissenschaften, das in erster Linie durch die Mathematik repräsentiert wird. Sie erfährt aber auch eine unrichtige Einordnung, wenn sie als erklärende und sinndeutende Theorie des Ganzen der menschlichen Lebenserfahrungen verstanden wird (W. Pannenberg). Die christliche Theologie kann sich weder als eine erklärende noch als den Sinn der existentiellen Erfahrungen im allgemeinen deutende Wissenschaft ausgeben, das erste nicht, weil das Schema von Allgemeingesetz und Randbedingung weder der menschlichen Existenz noch a fortiori dem Geheimnis des alles bestimmenden Ratschlusses Gottes angemessen ist, das zweite nicht, weil ihre Aufgabe darin besteht, das Heilswirken Gottes zu verstehen und durch seine Ergründung die menschliche Existenz nicht zu deuten, sondern als Existenz im Glauben aufzuerbauen. Anders zu beurteilen sind die Anlehnungen an die Methodologik der Transzendentalphilosophie in der Ermittlung der transzendentalen Voraussetzungen der menschlichen Vernehmungsfähigkeit für eine Selbstoffenbarung Gottes und an die Methode der Metaphysik, die als Wissenschaft der Prinzipienegründung verstanden, auch ihre eigene, sogar besonders durchsichtige Logik vorzuweisen hat: die des replikativen Schließens von gegebenen Tatsachen auf die Seinsprinzipien als Voraussetzungen ihrer Möglichkeit. Auf sie kann die Theologie sich rechtens berufen, wenn auch nur in Bezug auf die Durchführung von Teilaufgaben. Als ganze aber ist sie weder eine transzendente Theorie der Religion noch eine Metaphysik der Offenbarung.

Nach den obigen Bemerkungen über die hermeneutischen Wissenschaften wäre es unbillig von der Theologie eine ausgearbeitete Forschungslogik zu fordern. Sie hat sich indes wenigstens mit dem Vorgriff auf eine spezifisch offenbarungstheologische Folgerichtigkeit und Stimmigkeit auszuweisen. Dieser ist aber im Grunde schon im Verständnis der Offenbarung als dialogische Selbstmitteilung Gottes gegeben. In ihm liegen auch schon Hinweise auf geeignete Ansätze für eine methodologische Ausar-

beitung in einer Logik des Gesprächs, einer Theorie des kommunikativen Handelns und vor allem in einer Dialogik der menschlichen Ich-Du-Beziehungen, die als schematischer Grundriß einer Offenbarungsdialogik dienen kann und für sie schon die ersten Grundgesetze der Reziprozität der Selbstmitteilungen und der Entsprechung der initiativen und responsiven Zuwendungen in der Ordnung und Dimension der Medialität bereithält. In den zwischenmenschlichen Ich-Du-Beziehungen erreicht die Medialität indes nicht die Tiefe, in der der Mensch sich im Gedanken an den alles bestimmenden Urgrund des Seins zur Frage wird. Eben in ihr aber wird er durch die Selbstzuwortung Gottes angefordert, damit er die Antwort seiner Selbsthingabe erbringe. Man wird die Bedeutung der transzendentalen Reflexion für die Theologie als ganze darin sehen dürfen, daß sie auf dem Weg der Erhellung der Formen des Selbstseins und Selbstvollzugs zum Verständnis der Möglichkeit einer adäquat antwortenden Selbsthingabe hinführt. Als Sich-Schenken dem ganzen Sein nach geschieht sie in der letztmöglichen Tiefe der Medialität. In der Ausarbeitung ihrer Dialogik begegnet die Theologie demnach der Philosophie in den Perspektiven, auf die sich deren Anspruch auf das Erfragen der umfassendsten und letzten Wahrheit gründet. Sie läßt ihr gegenüber die Möglichkeit einer dem Glauben sich erschließenden Wahrheit erkennen, die die philosophische Reflexion und ihre Ergründungen in den Dienst ihrer Durchdringung und Ausfaltung nimmt.