Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 1-2

Artikel: Der Wissenschaftscharakter der Theologie

Autor: Mieth, Dietmar

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761342

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Dietmar Mieth

Der Wissenschaftscharakter der Theologie

Für den Streit um den Wissenschaftscharakter der Theologie gibt es ganz verschiedene Gründe. Solange es an der Universität die beiden Theorieauffassungen der klassischen Philosophie – kontemplative Theorie und epistemologische Theorie, sapientia und scientia [1] – gab, stellte sich die Frage nach dem Wissenschaftsrang der Theologie kaum. Erst mit dem grundsätzlichen Anspruch einer Positivierbarkeit und Objektivierbarkeit des Wissens in der Neuzeit, mit der ungeheuren Ausweitung des Wissenschaftsbereiches und mit dem soziologischen Faktum, daß die theologische Forschung rein quantitativ nur eine geringe Rolle spielt, wird der Streit um den Wissenschaftscharakter der Theologie immer wieder von neuem begonnen [2]. Gelegentlich erhält er auch politischen Rang, indem die Stellung der (kirchlichen) Theologie an den Universitäten angegriffen wird.

[1] Vgl. D. Mieth, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 15), Regensburg 1969, 34f.: die Unterscheidung geht der Sache nach zumindest bis Aristoteles zurück; vgl. ferner: D. Mieth, Die Einheit von Theorie und Praxis als Lebensform, in: Würzburger Prosastudien II, hrsg. v. P. Kesting, München 1975, 271–286, hier 271; schließlich ist auf die Fortführung dieser Unterscheidung im Beitrag G. Widmers in diesem Heft zu verweisen.

[2] Vgl. G. Sauter (Hrsg.), Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, Materialien – Analysen – Entwürfe, München 1973. Für die Ausgangslage vor dem Beginn dieser neueren Diskussion vgl. P. Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Göttingen 1923.

Ein anderer Grund liegt in der Kirche selbst. Immer wieder gerät das kirchliche Amt mit der wissenschaftlichen Theologie in Spannung. Der Wissenschaftscharakter der Theologie wird hier nicht bestritten, aber zum Gegenstand des Angriffs gemacht. Die Theologie, so heißt es, unterliege zu sehr epistemologischer Anpassung und verspiele dabei die Sache des Glaubens. Der schwere Stand der Theologie erklärt sich heute zum großen Teil daraus, daß ihr das Bemühen um Wissenschaftlichkeit von zwei Seiten her vergällt wird [3]. Aus ganz verschiedenen Gründen stimmen die Positivisten der Wissenschaft und die Positivisten der Tradition in der Kirche darin überein, daß die Theologie am besten im Bereich des «vorwissenschaftlichen Fühlens und Glaubens» [4] angesiedelt werde. Für die einen erfüllt sie dort eine ebenso nützliche und erfreuliche Funktion wie die Musik; die anderen sähen sie gern in Reih' und Glied eines Kirchenchores, der «una voce» die Verlautbarungen der Amtskirche besingt.

Ein dritter Grund schließlich entstammt der Theologie selbst. Nachdem sie nun einmal ihre Lebensfähigkeit mit ihrem Wissenschaftscharakter verband, muß sie diesen Charakter in der Mutation der Wissenschaftslehre zu behaupten versuchen. Dieser Versuch kann auf drei Arten geschehen, für die es bereits genügend Beispiele gibt: in der Apologetik gegenüber der herrschenden Wissenschaftsauffassung, in der Anpassung an das bestehende Wissenschaftssystem und schließlich im Anspruch, Wissenschaft in deren eigenem Interesse zu überbieten.

Eine gewisse Vorentscheidung jeder Reflexion über den Wissenschaftscharakter der Theologie liegt darin, ob man zunächst ein Wissenschaftsverständnis zugrundelegt und dann fragt, wie Theologie darin vorkommen kann, oder ob man zunächst von einem Theologieverständnis ausgeht und dann fragt, wie dieses sich zu einer Auffassung von Wissenschaft vermitteln läßt. Zwischen beiden Ansätzen [5] besteht gewiß ein

[3] Vgl. S. Daecke, Soll die Theologie an der Universität bleiben? in: Pannenberg, Sauter, Daecke, Janowski, Grundlagen der Theologie – ein Diskurs, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1974, 7–28, hier 7–10.

[4] W. Mohr, Wissenschaft und menschliche Existenz, Vorlesungen über Struktur und Bedeutung der Wissenschaft, Freiburg i. Br. 1967, 45.

[5] Den ersten Ansatz scheint W. Pannenberg zu verfolgen, wenn er bestimmte wissenschaftliche Desiderate zum Ausgangspunkt wählt, vgl. zuletzt: W. Pannenberg, Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftstheoretische Problematik theologischer Aussagen, in: Pannenberg u. a., Grundlagen der Theologie a. a. O., 29–41. Hingegen scheint sich G. Sauter eher um einen Konsens über das wissenschaftliche Verfahren von – als solcher bereits vorausgesetzter – Theologie zu

hermeneutischer Zirkel, aber es scheint doch einem Theologen gemäßer, in diesen Zirkel von der Theologie her einzutreten. Dabei wird er sehr schnell bemerken, wie sehr sein Theologieverständnis bereits wissenschaftstheoretische Vorentscheidungen impliziert.

I. WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE POSITIONEN IN DER THEOLOGIE

Im folgenden sollen nicht die sehr differenzierten Positionen einzelner Autoren zu Wort kommen, sondern die gegensätzlichen generellen Einstellungen, die in der Theologie gegenüber dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis eingenommen werden [6].

1. Froschkönig oder der Gegenpositivismus

Je mehr sich in der Neuzeit das Wissenschaftsverständnis positivistisch entwickelt hat, d. h. je weniger sich jede Einzelwissenschaft auf eine gemeinsame Totalität des Sinn- und Wertverstehens des menschlichen Daseins bezog, um so eher konnte sich die Theologie als das Andere der Wissenschaft oder die ganz andere Wissenschaft verstehen. Dabei verband sie sich entweder mit dem Schicksal der Metaphysik, betonte also die alte Differenz zwischen Sophia und Episteme, oder aber sie bezog sich auf die Andersartigkeit Gottes, demgegenüber die Wirklichkeit und damit auch die Wirklichkeit der Wissenschaft nur negativen Verweischarakter hätte. Katholische und protestantische Geister schied hier die Analogielehre, bis die Analogie des Wortes gegenüber der Analogie des Seins allgemein die Oberhand gewann.

Die Theologie gleicht in dieser Position dem ungebetenen Frosch, der sich auf Grund vergangener Verdienste an den Teller der Prinzessin Wissenschaft drängt und der dann, wenn ihn die Wissenschaft brutal loswerden will, als heiratsfähiger Prinz von der Wand fällt. Dieser Wunschtraum auf eine Versöhnung der Extreme hat insofern etwas Märchenhaftes, als sich in den Gegenpositivismus der Theologie der ver-

bemühen. Vgl. G. SAUTER, Grundzüge einer Wissenschaftstheorie der Theologie, in: SAUTER (Hrsg.), Wissenschaftstheoretische Kritik a. a. O. 211–332. Zu beiden vgl. H. N. JANOWSKI, Wissenschaft von Gott und Religionskritik, in: PANNENBERG u. a., Grundlagen der Theologie a. a. O., 121–127, hier: 121. 122.

[6] Vgl. H. SIEMERS (Hrsg.), Theologie zwischen Anpassung und Isolation, Argumente für eine kommunikative Wissenschaft, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1975.

neinte Positivismus notgedrungen bereits einschleicht. Denn der Grundgedanke ist doch der, Theologie sei auf eine andere Weise positivierbar als Wissenschaft; sie verfahre auf die gleiche Weise, nur in einem anderen Raum, über dessen Realität sich seitens der Wissenschaft nichts ausmachen lasse.

2. Hans im Glück oder der Handel um die Einzelwissenschaft

Da die Isolation des ungebetenen Froschkönigs nur schwer auszuhalten ist, versuchen einzelne theologische Disziplinen immer wieder, ihren Wissenschaftscharakter durch den Handel mit einer Einzelwissenschaft zu gewinnen. So haben die historischen Disziplinen sich die historisch-kritische Methodologie als Wissenschaftscharakter eingekauft; die theologische Ethik fällt gelegentlich in Empiriker und Logiker auseinander; die Disziplinen der praktischen Theologie gewinnen gar oft ihren Namen von derjenigen Wissenschaft, mit deren Methode sie arbeiten. Ein besonderes Beispiel ist die Religionspädagogik, bei der manchmal unter Hülle eingekaufter pädagogischer Technokratie keine Bemühungen mehr um die Inhalte des Glaubens erkennbar werden. Es scheint, als gehe die Theologie in der Welt der Wissenschaft herum wie Hans im Glück und tausche immer wieder neu ihr Eigenes ein, bis ihr zum Schluß der Stein der letzten Mode ihrer Anpassung ins Wasser fällt. An die Stelle der Moden der Philosophie sind dabei längst die simulierenden Systemtheorien – von der Linguistik bis zur Soziologie – und die «krisenlösenden» «exakten» Theoriebildungslehren der Humanwissenschaften getreten. In der katholischen Moraltheologie gibt es hier zum Beispiel eine besondere Vorliebe für die vergleichende Verhaltensforschung, weil sich über vorspezifisch menschliche Unbeliebigkeiten noch am besten die übergeschichtlichen Gesetze einer Wesensordnung einholen ließen.

3. Swinegel oder die Ableitung der Wissenschaft aus der Theologie

In der Neuzeit ist die Philosophie vom metaphysischen Partner der Theologie immer mehr zur Wissenschaftslehre geworden. Wissenschaftslehre aber bedarf des Totalitätsgedankens, und dieser war in seiner Formulierung starken Veränderungen unterworfen. Es gibt jedoch keine Veränderung des Totalitätsanspruchs von Wissenschaft, die nicht in der Theologie selbstbewußte Schüler fand, die dann ihrerseits der Theologie die Vaterschaft für jedes neugeborene Kind einer allgemeinen Wissen-

schaftstheorie zuschoben. Wo immer der Hase Wissenschaft hinlief: die Theologie war schon da, wenn sie auch unter Umständen die entgegengesetzten Seiten des Ackers besetzen mußte. So beanspruchte die Theologie für sich den Gedanken der Säkularisierung, der Autonomie, der Subjektivität, der Erfahrung usw. Natürlich war sie von jeher positivistischer als der Positivismus, rationaler als der kritische Rationalismus, kritischer als die kritische Theorie, hermeneutischer als die Hermeneutik, anthropologischer als die Anthropologie usw. Zwar mochte es manchmal gegenüber der Formulierung eines wissenschaftstheoretischen Totalitätsgedankens so erscheinen, als begrüßten die neuen Theoretiker die Theologie mit dem Ruf «Spät kommt ihr, doch ihr kommt!», aber die Theologen strahlten die Sicherheit jenes Sowjetsystems aus, das im Nachhinein für jede Erfindung eine russische Priorität erkannte.

4. Gibt es einen Ausweg aus dem Trilemma von Gegensatz, Anpassung und Überbietung?

Alle drei Positionen der Theologie haben ihre Aporien. Die Bestimmung ihres Wissenschaftscharakters aus der konkreten Negation positivierbarer Wissenschaft läßt das verneinte Negative gerade zum Zuge kommen, weshalb das Schlagwort «Offenbarungspositivismus» nicht aus der Luft gegriffen ist. Theologisch besteht diese Aporie darin, daß Gott nicht das «Aliud» der Wirklichkeit ist, sondern das «Non aliud», für das es keinen Zugang aus einer negativen Mundologie gibt. – Die Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie aus ihrer Saugfähigkeit für Methodologie formalisiert dagegen ihre Inhalte bis zur Beliebigkeit und hat oft nur deshalb keine durchschlagende Wirkung, weil der einzelne Theologe in seinem rationalisierten System irgendwo aus Pietät die Kitschfigur seines Glaubens stehen läßt, um sie den kirchlichen Gegnern entarteter Kunst bei Gelegenheit einer Kontrolle vorzeigen zu können. Der Vorwurf der Inkonsequenz und Unredlichkeit wird dementsprechend oft gegen die Theologen erhoben. – Die Überbietungsthese schließlich ist zwar ängstlich um die Vermeidung von Isolation und Anpassung [7] bemüht, aber sie benutzt schlichtweg den Inkarnationsgedanken und das abendländische Missionsfaktum, um sich selbst als

[7] Vgl. R. Lorenz, Der Verzicht auf Kommunikation, Zum Dogmatismus der kritischen Theologie, in: Siemers (Hrsg.), Theologie zwischen Anpassung und Isolation a. a. O. 31–48, bes.: 41–43; 47 f.

Transzendentale der Wissenschaft zu setzen, wohin immer diese sich auch bewegen mag. Die Swinegel der Theologie, die in jeder Ackerfurche sitzen, sind daher von den alten Hasen der Wissenschaft längst durchschaut. Zudem liefern sie Legitimationen, auf die niemand Wert legt als sie selbst [8].

Die Theologie steht daher vor der Schwierigkeit, daß alle ihr möglichen Arten, Wissenschaft zu vereinnahmen, zu ihrer eigenen Vereinnahmung führen. Die gegenpositivistische Position der Theologie ist des Positivismus liebstes Kind, denn die Theologie nimmt genau den Ort ein, den er ihr zuweist und wo sie ihm keine Querelen macht. Die methodologische Anwandlung theologischer Gehalte läßt deren Samen in den Wucherungen der Vermittlungssysteme ersticken. Die Überbietung schließlich legitimiert nicht den Wissenschaftscharakter der Theologie, sondern das Überbotene selbst erhält eine fragwürdige theologische Legitimation.

Bei alldem stellt sich die Frage: *muß* denn die Theologie überhaupt ihren Wissenschaftscharakter legitimieren? Man ist erstaunt, daß es nicht die gleichen Querelen um den Wissenschaftscharakter von Recht und Medizin gibt. Hier reicht offensichtlich das Rechtsbedürfnis und das Gesundheitsbedürfnis der Menschen aus. Sollte nicht auch das religiöse Bedürfnis des Menschen ausreichen? Oder besteht das Grundproblem darin, daß es hier keinen Bedarf gibt? Müßte also die Theologie ihren Wissenschaftscharakter religionssoziologisch legitimieren? Ihre Chancen wären jüngst nicht schlecht [9]. Mir scheint in der Tat der Wissenschaftscharakter der Theologie keine wissenschaftstheoretische, sondern eine religionssoziologische Frage zu sein. Theologie muß nicht eo ipso Wissenschaft sein, aber sofern die Bedürfnisse des Menschen soziologisch gesehen sich in der Neuzeit wissenschaftlich artikulieren müssen, muß sie Wissenschaft sein. Denn nicht ein Wissenschaftssystem entscheidet über den Wissenschaftscharakter, sondern die gesellschaftliche Bedürfnislage. Anders ausgedrückt: Wissenschaft läßt sich nicht methodologisch auf einen Begriff bringen. Wissenschaft gibt es nicht als solche, sondern nur als Wissenschaften, nicht im Singular, sondern nur im Plural. Natürlich

[8] Als Beispiel einer solchen Konzeption kann gelten: M. Baumotte, Das Subjekt der Kompetenz, Eine theologische Analyse wissenschaftstheoretischer Kontroversen, in: Siemers (Hrsg.), Theologie zwischen Anpassung und Isolation, a. a. O. 73–87.

[9] Vgl. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, 314 ff.

ist es nicht so, als läge ein soziologisches Interesse an einer Theologie als Wissenschaft außerhalb der Theologie. Die Theologie kann gar nichts anderes wollen als ihre Artikulation in der Form, in der menschliche Bedürfnisse artikuliert werden. Sie kann sich nicht am eigenen Schopf aus der Zeit reißen, ohne ins Irreale zu verdunsten. Darum ist sie im Recht, wenn sie Position gegen eine positivistische Form des Wissenschaftssystems bezieht; sie ist im Recht, wenn sie sich methodologisch verantwortet; sie ist im Recht, wenn sie auf den Anspruch des religiösen Bedürfnisses, Gegenstand von Wissenschaft zu sein, nicht verzichtet. Sie muß freilich in ihrem Anspruch Maß halten und sich davor hüten, sich extreme Apologetik aufbürden zu lassen. Im folgenden soll versucht werden, einen Beitrag zum Gewinn dieses Maßes zu leisten.

II. THEOLOGIE ALS KRITISCH-INTEGRIERENDE WISSENSCHAFT

1. Der Typus integrierender Wissenschaft [10]

Die integrierende Wissenschaft stellt einen besonderen Wissenschaftstyp dar, der nicht methodologisch definiert werden kann, weil er in keiner Methode einer Einzelwissenschaft aufgeht. Er bestimmt sich nicht als Einzelwissenschaft, sondern als Einheitswissenschaft. Dabei gibt es

[10] Daß die Theologie dem Typus integrierender Wissenschaft zugehört, ist besonders innerhalb der Theologischen Ethik beider Konfessionen gesehen worden. Die Theologische Ethik ist ihrer Sache und ihrer Methode nach am stärksten von außertheologischen wissenschaftlichen Entwicklungen betroffen. Vgl. W. SCHÖLLGEN, Konkrete Ethik, Düsseldorf 1961, 31-45; L. JERPHAGNON, Die Wissenschaften führen zur Moral, in: P. CHAUCHARD, Wie frei ist der Mensch? Biologie und Moral, Düsseldorf 1968, 191–208; A. AUER, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971, 44 ff., 189 ff.; Th. BEEMER, Bericht über die moraltheologische Hermeneutik, in: Concilium 5 (1969) 395–404; H. RINGELING, Ethik als Integrationswissenschaft, in: Gesellschaft und Entwicklung 3 (1974) 84–94; Ringeling verweist auf den integrierenden Ansatz der theologischen Anthropologie: vgl. B. GANOCZY, Neue Aufgaben der christlichen Anthropologie, in: Concilium 9 (1973) 417–424; W. PANNENBERG, Das christliche Fundament christlicher Anthropologie, ebd. 425–434. Auch die von H. FRIES und J. GRÜNDEL für die theologische Methode erneut fruchtbar gemachte «Konvergenzargumentation» Newmans weist in diese Richtung, vgl. insbesondere J. GRÜNDEL, Die Bedeutung der Konvergenzargumentation für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen, in: Wahrheit und Verkündigung, Festschrift für M. Schmaus, hrsg. v. L. SCHEFFZYK u. a., Bd. 2, München-Paderborn-Wien 1967, 1607–1630. Der Begriff der «Sinntotalität», auf den hin W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie a. a. O. bes. 330 und 344, das wissenschaftliche Vorgehen der Theologie anlegt, macht die Basis theologischer Integrierung sichtbar.

im gesamten Wissenschaftsbereich nach dem Abschluß des Vorgangs resoluter Spezialisierung Versuche, zu einer spezifischen Synthese eines Wissenschaftskomplexes im Hinblick auf menschliche Grundbedürfnisse zu gelangen. Die synthetische Funktion des Rechtsbedürfnisses und des Gesundheitsbedürfnisses in der Gesellschaft wurden schon erwähnt; sie spezifizieren den juristischen und medizinischen Bereich. Einen Typ integrierender Wissenschaft stellt nach ihrem Anspruch auch die philosophische Anthropologie dar. Sie rivalisiert freilich in diesem Anspruch heute mit dem neuen Anspruch der Human- und Sozialwissenschaft, gleichsam als «induktive Basalwissenschaft» (K. Lorenz) für die Bedürfnisse des Menschen nach Humanisierung und Sozialisation akzeptiert zu werden.

Integrierende Wissenschaften tendieren alle zur Anthropologie. Ihre Spezifikation erhalten sie nicht aus der Methode, sondern aus ihren anthropologischen Voraussetzungen. Die integrierende Wissenschaft bedarf des integrierenden anthropologischen Leitbilds [11]. Dieses wird jedoch nicht definitorisch, sondern problemindikatorisch gefaßt, d. h. es dient nicht als Begrenzung, sondern als Eröffnung des wissenschaftlichen Problemfeldes. Das bedeutet zugleich, daß es im Verfahren kritischer Integrierung ebenfalls stets mit auf dem Prüfstand ist. Integrierende Wissenschaften verfahren innenkritisch im Hinblick auf ihre eigenen Voraussetzungen. Bekanntlich gibt es im Rahmen der Medizin, der Rechtswissenschaften, der Sozial- und Verhaltenswissenschaften usw. stets eine Reihe von methodologisch definierbaren Einzelwissenschaften, die als solche jedoch nicht mit dem übergreifenden Wissenschaftstyp zu identifizieren sind.

Die Methode der Integrierung ist durch das Wort «kritisch», das zunächst nur Scheidung und Sammlung einzelwissenschaftlicher Resultate meint, nur ungenügend gekennzeichnet. Die Kriterien der kritischen Integrierung werden zwar oft als selbstverständlich betrachtet, weil sie auf einer pragmatischen Vorverständigung der integrierenden Wissenschaft beruhen, aber diese kommunikative Verständigung gerät sofort in Schwierigkeiten, wenn sie sich argumentativ legitimieren soll. Ein Beispiel dafür ist die Verständigung der Medizin über die Kriterien des Lebensbeginns und des Todeseintritts [12].

[11] Vgl. außer der in Anm. 10 angegebenen theologischen Literatur z. B. W. Lepenies, Soziologische Anthropologie, Materialien, München 1971, 9 ff.

[12] Vgl. zuletzt etwa H. D. Hiersche (Hrsg.,) Euthanasie, Probleme der Sterbehilfe, München-Zürich 1975, 213–216 (Definition des Todes).

2. *Integrierung als wissenschaftliche Methode*

Der Methode der kritischen Integrierung geht es um die Legitimation einer Zusammenschau von Teilaspekten. Für eine solche Zusammenschau von Teilaspekten sind einige kontrollierbare Schritte erforderlich. Die Teilaspekte müssen zunächst gesammelt werden. Dabei besteht ein Unsicherheitsfaktor, weil die Sammlung der Ergebnisse von Einzelwissenschaften die Fehlerquellen übernimmt, die in den Einzelwissenschaften möglich sind. Dieser Unsicherheitsfaktor kann von der integrierenden Wissenschaft selbst nicht beseitigt werden; sie muß ihn jedoch im Auge behalten, um ihre eigenen Ergebnisse nicht einer späteren Prüfung zu entziehen.

Einzelwissenschaftliche Perspektiven werden sodann in kritische Relation gesetzt. Sie sollen sich also wechselseitig korrigieren, soweit nicht erhebliche Konvergenzen bestehen. Die kritische Relation bezieht sich dabei nicht unmittelbar auf die Ergebnisse der Einzelwissenschaft, sondern auf die Voraussetzungen, unter denen diese Ergebnisse zustande kamen. So kann z. B. seitens der empirischen Wissenschaften eine metaempirische Voraussetzung falsifiziert werden, während umgekehrt eine verschleierte Wertvoraussetzung in den Faktenwissenschaften durch hermeneutische Kontrolle aufgedeckt werden kann.

Aus der kritischen Relation ergeben sich «Überhänge» der Argumentation, Ergebnisse, die im kritischen Vergleich standhalten, die sich im Vollzug des kritischen Diskurses behaupten. So mögen die Methoden der Textwissenschaft z. B. im einzelnen zu verschiedenen Ergebnissen kommen [13], aber diese lassen sich doch in einer Gesamtinterpretation einordnen. Man könnte einwenden, daß sich einzelwissenschaftliche Ergebnisse gelegentlich neutralisieren. Behält man aber ihre jeweils besondere Perspektive im Auge, dann werden die Widersprüche zu Perspektiven einer komplexeren Analyse. Methodenkomplexion setzt immer den Perspektivismus der Erkenntnis voraus.

Das Kriterium für eine übergeordnete Perspektive der Gesamtinterpretation von Teilerkenntnissen ist ihre Fähigkeit, die anderen Perspektiven, soweit sie sich in der kritischen Relation behaupten, ohne Verlust ihres Eigenwertes zu subsumieren. Die übergeordnete Perspektive kommt einer Hypothese gleich, deren Verifikation die Subsumierbarkeit von

[13] Vgl. A. Stock, Umgang mit theologischen Texten (Arbeits- und Studienbücher Theologie), Zürich-Einsiedeln-Köln 1974.

Einzelerkenntnissen ist; nachweisbare Nicht-Subsumierbarkeit erhält daher die Qualität der Falsifikation. Damit ist zugleich gesagt, daß es für die Methode der Integrierung eine bleibende Offenheit und kein metaphysisches Ende gibt.

3. Integrierung als Methode der Theologie

Integrierung als Methode der Theologie erhält ihre Spezifikation durch die übergeordnete Perspektive der Theologie. Gesundheitsbedürfnis und Rechtsbedürfnis spezifizieren die Integrierungsarbeit im medizinischen und juristischen Bereich. Das Sinnbedürfnis [14] spezifiziert die Theologie. Ihr Korrelationskriterium ist die Frage nach dem Menschen: woher er kommt, wohin er geht, wonach er lebt [15]. Damit wird freilich vorausgesetzt, daß das Integrierungskriterium der Theologie anthropozentrisch anzusetzen ist, und dies ist keineswegs selbstverständlich. Gegen ein radikal theozentrisches Integrierungskriterium ist jedoch das Bedenken zu erheben, daß es, indem es Gott zum Maß aller Dinge macht, mit einem «Gott» arbeiten muß, der eine meßbare Größe darstellt, oder aber Gott als unermeßliche Größe zum Maßstab macht, und damit wird Wissenschaft uninteressant: die Theologie entflieht dem wissenschaftlichen Bereich.

Das Faktum, daß sich Wissenschaft im abendländischen Bereich entwickeln konnte, setzt zwar nicht ihre Verursachung durch den Glauben voraus, wie gelegentlich behauptet wird, aber es setzt voraus, daß diese Entwicklung im Glauben nicht als illegitim betrachtet wurde. So scheint die radikale Aneignung der dem christlichen Gott eignenden radikalen Bewegung zum Menschlichen zu einer spezifischen Anthropozentrik der christlichen Theologie geführt zu haben. Anthropozentrik und Theozentrik sind keine christliche, weil keine christologische Aporie. Integrierungskriterium ist daher nicht einfach «Gott», sondern der den Sinn des Humanum implizierende Christusglaube des Menschen, durch den Gott in spezifisch christlicher Weise überhaupt erst zum Kriterium werden kann.

Wenn daher gesagt wurde, das Sinnbedürfnis spezifiziere die Theologie, wobei die religionssoziologische Legitimation des Sinnbedürfnisses

[14] Vgl. E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 83–113.

[15] Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947.

vorausgesetzt wird [16], so ist sogleich hinzuzufügen, daß dieses Bedürfnis ebensowenig wie das Gesundheitsbedürfnis und das Rechtsbedürfnis aus seiner Gebundenheit an eine geschichtliche Entfaltung des Humanum herausgelöst werden darf. Man kann nicht Sinn unhistorisch auf die allgemeine Gottesfrage des Menschen reduzieren [17]. Er ist immer schon konkret in der Entfaltung von Glauben und Unglauben der Menschen, mit denen man sich im gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext verständigt. Damit ist aber auch zugleich die bleibende Offenheit dieses Sinnkriteriums festgehalten; es ist den Verifizierungs- und Falsifizierungsprozessen der Wissenschaft nicht einfach entzogen, ihnen aber auch nicht einfach unterworfen. Wissenschaftliche Einzelperspektiven geraten, sobald sie im Horizont des gläubigen Sinnverstehens diskutiert werden, in die Dimension der Kritik dieses Horizontes. Das ist in anderen Bereichen wissenschaftlicher Integrierung nicht anders. So wird z. B. der Therapeutiker zu konkreten Lebensproblemen eine andere integrierende Einstellung gewinnen als der Ethiker. Im jeweiligen Integrierungshorizont verändert sich der Stellenwert der einzelnen wissenschaftlichen Aussage. Darum gibt es auch eine der Theologie eignende spezifische Wissenschaftskritik und zugleich eine anderen Wissenschaften – Einzel- oder Integrierungswissenschaften – spezifisch eignende Kritik der Theologie, die sich ja mit ihrem Kriterium der Subsumierung des Humanum in Christus der anthropologischen und humanwissenschaftlichen Diskussion zu stellen hat. Die Kritik an der Theologie kann sich jedoch nicht als Erledigung ihres Horizontes verstehen, sondern nur als Überprüfung einzelner, in diesem Horizont entstandener, Hypothesen hinsichtlich der Menschwerdung des Menschen. Der integrierende Horizont der Theologie kann nicht erledigt werden, aber er kann sich in geänderter Form behaupten. Daher ist nach der Form zu fragen, die wir ihm heute geben müssen.

[16] Vgl. P. L. Berger u. Th. Luckmann, Sociology of Religion and Sociologie of Knowledge, in: N. Birnbaum u. G. Lenzer, Sociologie and Religion, A Book of Readings, New York, Englewood Cliffs 1969, 410–423; Th. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner, Religion im Umbruch, Stuttgart 1972 3–15.

[17] W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie, a. a. O. 301, nimmt darauf Rücksicht, in dem er «Gott» als «Problembegriff» bezeichnet, und, a. a. O. 336, zwischen impliziter und expliziter Erfahrung der Sinntotalität unterscheidet.

III. THEOLOGIE ALS METAPRAKTISCHE WISSENSCHAFT

Die Legitimation aus dem Sinnbedürfnis des Menschen teilt die Theologie mit der Philosophie. Die Theologie teilt daher weitgehend das Schicksal der Philosophie, ohne sich völlig dem Geschick der Philosophie auszuliefern. Die Philosophie bleibt der Steg zwischen dem Sehen des Glaubens und dem Wissen der Wissenschaft, zwischen der Philia des Einen und der Sophia des Ganzen [18]. Zwar kann die Philosophie auch andere Wege gehen, aber immer, wenn sie an diesem Steg ankommt, evoziert sie den Bereich des Glaubens zu seiner argumentativen Verifizierung. Geschichtlich läßt sich dies in drei Phasen aufweisen.

1. Metaphysik – Metatheorie – Metapraxis

Die alte Philosophie betrachtete die Wirklichkeit unter der Herrschaft des begrenzten Raumes. Ihr Ansatz war die Kosmologie; der Anknüpfungspunkt, den sie benutzte und zugleich überschritt, war die Physik im alten Sinne, in der die Wirklichkeit als Gegebene vor sie trat und sie zur Sinndeutung aufrief. In der Neuzeit hat sich das Wirklichkeitsverhältnis der Philosophie jedoch entscheidend verändert. Im Zentrum steht nicht die vorgegebene, sondern die verfügbare Wirklichkeit. Der Mensch ist nicht Teil einer Naturordnung, sondern er gestaltet selbst Natur zu Geschichte. An die Stelle der vorgegebenen Ordnung der Realität tritt daher das System des Verstehens, nach dem die Realität erst entworfen werden soll. Anknüpfungspunkt sind daher nicht die Realien selbst, sondern die wissenschaftlichen Theorien, die über sie entworfen werden. Die Philosophie benutzt diese Theorien oder Verstehenssysteme und überschreitet sie auf die Totalität des Systems hin. Philosophie als Denksystem beherrscht mit wenigen Ausnahmen das 19. Jahrhundert. Insofern aber jedes Denksystem nicht die Realität, sondern eine «Weltanschauung» impliziert, entwarf sich Philosophie als System oder Theorie von Weltanschauungen. Sie mußte von daher gesehen, auch die verschiedenen Glaubensformen als «Weltanschauungen» zu integrieren suchen. Der Streit um die Systeme war zugleich der Streit um

[18] Vgl. zu diesem Wortspiel H. Rombach, Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken, in: Wer ist das eigentlich – Gott? hrsg. v. H. J. Schultz, München 1969, 192–208, hier: 208.

«Weltanschauungen». Man spürt diese Phase noch, wenn etwa von der Auseinandersetzung von «christlicher» und «marxistischer» Weltanschauung die Rede ist. Ältere Generationen können oft nur in solchen «Weltanschauungen» denken, und erst nach dem zweiten Weltkrieg können sich politische Parteien schmerzlich von ihrer Geborgenheit in Weltanschauungen langsam lösen. Ein anderer Impetus der Neuzeit hat inzwischen den Systemgedanken eingeholt und überholt: die Analogie der Wirklichkeit zur menschlichen Praxis. Damit entsteht ein anderer Horizont des Sinnbedürfnisses. Sinnbedürfnis bindet sich nicht mehr an den Horizont der vorgegebenen Ordnung, aber auch nicht mehr an den Horizont einer theoretischen Totalität des Verstehens. Am Schicksal des Glaubens kann man diesen Wandel deutlich beobachten. Im Raum des metaphysischen Sinnbedürfnisses war Gott eine mit der Natur vorgegebene Größe, der Schlußstein der Ordnung. Die Frage war nicht, ob Gott ist oder vielmehr nicht ist, sondern, wie er den Menschen erlöst hat.

Der Systemgedanke der Neuzeit kann diesen theistischen Gott nicht mehr verstehen. Mit der verfügbar gewordenen Wirklichkeit wird auch Gott zur Systemgröße, und damit wird auch ein System ohne Gott denkbar. Gott ist tot, weil die Wirklichkeit verfügbar ist. Ein Gott als Systemgröße wäre ja schließlich auch für das Sinnbedürfnis des Menschen uninteressant; er erfüllt höchstens noch das Bedürfnis nach Symbolen oder das ästhetische Bedürfnis nach Erhabenheit und seelischer Erhobenheit. Die aus ihren vorneuzeitlichen Einstellungen befreite Theologie hat gleichsam im Eilverfahren sich mit dem Systemgedanken der Neuzeit auseinandergesetzt; symptomatisch für ihre einzig mögliche Reaktion auf diesen Systemgedanken und die damit verbundene Metatheorie der Wissenschaft scheint Karl Barth zu sein, der das resolute Nein der Theologie zur scheinbar schicksalhaften Verbundenheit mit der Wissenschaftslehre ausgesprochen hat. Er hatte recht, doch inzwischen dürfte die Philosophie, den anderen Impetus der Neuzeit wahrnehmend, wieder am Steg der Verbindung angekommen sein.

Nach H. Urs von Balthasar ist mit der Inkarnation des Wortes «endgültig das Schwergewicht vom Schauen (theoria) auf das Wirken, sogar vom Wort auf die Tat» verlegt [19]. Wenn daher das neuzeitliche Sinnbedürfnis die Phasen der kosmologischen und der theoretischen

[19] H. Urs von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: W. Beierwaltes, H. Urs von Balthasar, A. M. Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 37–71, hier: 57.

Artikulierung überschritten hat und wenn sich heute Sinn nur noch als Sinn der Praxis behaupten läßt, dann erscheint hier ein neuer Horizont der Begegnung zwischen Wissenschaft und Glaube. Wo Sinn mit der Gelungenheit der Praxis identifiziert wird, da begegnet er dem Gedanken Teilhards, daß Gott im Handeln «ertastbar» sei [20]. Die Frage, ob Gott sei oder nicht vielmehr nicht sei, erledigt sich zugunsten der Frage, ob und wie Gott im Wirken wirkt [21]. Formuliert sich das Sinnbedürfnis aber im Horizont der Praxis, so muß der Glaube als Sinnwissenschaft bei den der Praxis eignenden, aber sie zugleich transzendierenden Implikationen ansetzen; er muß sich als Metapraxis verstehen. Dieses neue Verstehen evoziert in ihm die Erinnerung an das ihm unverfälschlich Eigene, gerade nicht Theorie über die Wirklichkeit, sondern Praxis und damit Wirklichkeit selbst zu sein. Ehe nun auf das wissenschaftliche Verifikationsprinzip im Sinne der Metapraxis näher eingegangen wird, muß theologisch dieser metapraktische Charakter Gottes aufgezeigt werden.

2. *Gott als «Wirklichkeit» oder die operationale Analogie des Glaubens*

Theologie in metaphysischer Gestalt verifizierte sich aus der Analogie des Seins; Theologie in antisystemischer Gestalt verifizierte sich aus der Analogie des Wortes. Doch wird schon in metaphysischer Gestalt das Sein Gottes als Wirken bestimmt, und die Entsprechung des Wortes basiert auf dem wirkenden Worte Gottes. Der operationale Charakter der göttlichen Wirklichkeit war nie vergessen, aber er schwand unter den stabilen Verhältnissen der mittelalterlichen Seinsordnung, oder er wurde vom Gegensatz von Glaube und Werk verdeckt.

Unabhängig von der Akt-Potenz-Lehre und vom Wortcharakter der Offenbarung wurde der operationale Charakter göttlichen Seins am klarsten in der Konzeption Meister Eckharts entwickelt [22]. Innerhalb der mittelalterlichen Auseinandersetzung um die kognitive oder performative Fassung der Theologie sah er die Basis der theologischen Aussage in der

[20] Vgl. P. Teilhard de Chardin, Der göttliche Bereich, Ein Entwurf des inneren Lebens (Werke, Bd. 4), Olten und Freiburg i. Br. 1962, 49.

[21] 'Äußerlichkeit' und 'Innerlichkeit' des Werkes lösen daher in der christlichen Mystik den philosophischen Gegensatz von Erkenntnis und Tätigkeit ab. Vgl. die Anm. 1 angegebenen Untersuchungen. Von daher wären wohl auch Dichotomien wie Glaube und Werk, Gnade und Werk, neu zu bedenken.

[22] Vgl. D. Mieth, Die Einheit von Theorie und Praxis als Lebensform (s. o. Anm. 1).

Barmherzigkeit Gottes, d. h. in seinem aus sich selbst herausgehenden Handeln. Schöpfung und Erlösung wurden als bleibende dynamische Elemente der einen Heilswerksontologie gesehen: creatio continua und incarnatio continua. Gottes Sein liegt weder im Bleiben noch im Werden, sondern im Wirken. Aus dieser Sicht erhält der Begriff der «Wirklichkeit» eine zentrale Bedeutung. Für uns ist heute sein Ursprung in der altdeutschen Mystik vergessen [23] und damit auch sein theologischer Ursprung in der «actuositas» Gottes. Eckhart transformiert von diesem Ansatz her die Seinsverhältnisse in Wirkverhältnisse; Analogie bedeutet Entsprechung in der Richtung des Wirkens. Wirklichkeit ist nicht die Ordnung, vor der man anschauend steht, auch nicht das System, das dann ver-wirklicht, realisiert wird, sondern die freie Praxis Gottes, die in der freien Praxis des Menschen verifiziert wird. Marx' Feuerbachthese ist, wie der Neomarxist E. Fromm erkannt hat, in Eckharts Praxisthese antizipiert. In der berühmten Predigt über Maria und Martha befreit Eckhart die christliche Spiritualität von den ihr in einem langen Amalgamierungsprozeß zugewachsenen antioperationalen Zügen und findet zur urchristlichen Einheit von Hören und Tun zurück.

Das Praxisverständnis, das hier an Gott angelegt wird, ist freilich gegenüber dem neuzeitlichen Praxisverständnis – Verwirklichung eines Systems – abzusetzen. Indem es die der Praxis eignenden, sie selbst als Verfügung über die Wirklichkeit überschreitenden Elemente betont, erhält es metapraktischen Charakter. Der Überschreitung der Physik zur Metaphysik, der Theorie zur weltanschaulichen Metatheorie, entspricht die Überschreitung der Praxis zur Metapraxis. In Anlehnung an spätmarxistische Deutungen des frühen Marx kann man auch von Ontopraxeologie sprechen, da die Ontologie praxeologischen, die Praxis ontologischen Charakter erhält.

Um diese Konzeption richtig zu verstehen, darf man sie weder mit dem Pragmatismus noch mit dem Orthopraxis-Gedanken verwechseln. Im Pragmatismus wird die Wahrheit aufgegeben, in der Orthopraxis wird der Wettbewerb der Praxis zum Kriterium der an sich unzugänglichen Wahrheit, d. h. die Wahrheitsfrage von den Schwierigkeiten der Theorie auf die Schwierigkeiten der Praxis verschoben.

[23] Vgl. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 19. Aufl., bearb. v. W. Mitzka, Berlin 1963, 864. 865; Art. Wirklichkeit, in: Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart [18]1969, 663–665; D. Mieth, Die Einheit (s. o. Anm. 1), Register (Werk, Wirken, Wirksamkeit).

Metapraxis beinhaltet eine doppelte Distanz zum allgemeinen Vorverständnis der Praxis: die Distanz zum Werk als «Produkt» der Praxis und die Distanz zum Wirken als autarkes Verfügen des Menschen. Beide Phänomene sind an der rechten Erfahrung der Praxis selbst ablesbar. Daß das Werk seine Bedeutung in der Rückwirkung auf den Menschen hat, der es tut, nicht in seinem Produkt, die Verlegung des Praxissinnes aus dem Werksinn in den *Wirk*sinn, kann sowohl dem einzelnen Handelnden als auch der handelnden Gemeinschaft plausibel gemacht werden. Daß zugleich das Gelingen der Praxis eines inneren Strukturmomentes der dem Handelnden ungeschuldeten «Gnade» enthält, gehört ebenfalls zur Phänomenologie der menschlichen Handlung.

Eckharts Operationalisierung des Seins in «Wirklichkeit», die aus theologischen Gründen erfolgt, sieht eine Entsprechung des Wirkens zur «Wirklichkeit» nur in der «freien» Praxis, die sowohl die Entfremdung des Produzenten an das Produkt als auch die vermeintliche Autarkie des Wirkens überschreitet. Nur Gott wirkt autark. In der Differenz hinsichtlich der Autarkie liegt die Unähnlichkeit, in der Entsprechung hinsichtlich der Überwindung der Entfremdung durch das Produkt die Ähnlichkeit der operationalen Analogie zwischen Gott und Mensch. Nur das Wirken ohne in der Welt fixiertes Worumwillen ist Wirken im Gehorsam gegenüber der «Wirklichkeit».

3. Prinzipien der Verifizierung einer metapraktischen Theologie

Dieser Exkurs zum metapraktischen Verständnis der Theologie hat uns scheinbar mehr von ihrem Wissenschaftscharakter entfernt als ihm angenähert. Denn die Theologie scheint sich damit den Gesetzen der Verifizierung einer Theorie – Widerspruchslosigkeit, Kontrollierbarkeit, Einheit des Gegenstandes [24] – zu entziehen und überhaupt einen Verlust an kognitiver Kontrolle zu erleiden. Dies ist jedoch nur scheinbar so. Zunächst ist festzuhalten, daß im Handeln Gottes am Menschen, durch den Menschen und mit dem Menschen Sinn reproduziert wird. Die heutige Gottesdiskussion zeigt, daß Gott als letzte Kausalursache, als Überperson

[24] Vgl. H. Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? und: Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen? In: G. Sauter (Hrsg.), Theologie als Wissenschaft, München 1971, 221–278; auf diese Kriterien von Scholz bezieht sich W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie a. a. O. 329–348; ders., Wie wahr ist das Reden von Gott? (s. o. Anm. 5) 29–41.

oder als funktionaler Bestandteil eines Denksystems wesentlich fragwürdiger ist denn als innere Motivation humaner Praxis.

Halten wir zunächst fest, daß auch die Verifizierung anderer Ansätze zum Wissenschaftscharakter der Theologie «praktisch» ist. Entwürfe der Theologie als Theorie, wie sie sich bei Pannenberg und Sauter finden [25], sehen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, die Verifizierung in der Praxis der «Theoriebildung». Analog sind auch die Prinzipien der Verifizierung für die Theologie als integrierende Wissenschaft dargestellt worden. Die Theologie kann es jedoch nicht zulassen, daß ihr praktischer Charakter nur im Begründen und Entdecken als wissenschaftlichen Vollzügen zum Ausdruck kommt und die Praxis nur als «Pragmatologie», als analytisches Verfahren gegenüber praktischen Entscheidungen [26] erscheint. Sie muß sich vielmehr über den Charakter der Entsprechung zwischen ihrer metapraktischen Rede von Gott und den personalen und ekklesialen Lebensvollzügen Rechenschaft ablegen. Dabei geht es nicht darum, das Verifikationsprinzip auf die je bessere Praxis zu beziehen. In der Orthopraxis entzieht sich gerade das Kriterium für die je bessere Praxis der Kontrolle [27]. Das Kriterium liegt in der «strukturellen Entsprechung» von Praxis und Metapraxis. So wie Jesus in seiner «indirekten und praktischen Rede von Gott» [28] Gott als Vater zugleich *aufweist* und sich vor ihm *ausweist,* so muß die Theologie das wirkende Wort in Entsprechung zu seiner wörtlichen Wirkung auslegen. Theologie als metapraktische Wissenschaft verifiziert sich also in der innenkritischen Beziehung theologischer Aussagen auf die wechselseitige Korrektur von metapraktischem und praktischem Diskurs. Auch hier kommt das Prinzip der «kritischen Relation» zum Zug.

Das Kriterium einer «strukturellen Entsprechung» von Praxis und Metapraxis ist freilich nicht im luftleeren Raum zu entfalten. Die Frage

[25] Vgl. H. J. Janowski, Wissenschaft von Gott und Religionskritik (a. a. O., Anm. 5) 122: «Das gemeinsame Interesse an einer argumentativen Theologie, das sich bei Sauter in der Frage nach entscheidbaren Sachverhalten und Problemformulierungen gegenüber dem Drängen auf persönliche Entscheidungen und bei Pannenberg in der Beziehung von Aussagen über Gott auf die Erfahrungswirklichkeit äußert, zielt ab auf eine theologische Theoriebildung ...»

[26] Zur pragmatologischen Theorie der Wissenschaft vgl. G. Sauter (Hrsg.), Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, a. a. O. 127–142.

[27] Vgl. die freilich etwas einseitige Kritik von D. Berdesinski, Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie, München 1973.

[28] Vgl. den gleichlautenden Artikel von Kl. Schäfer, in: Concilium 8 (1972) 424–428.

ist: wie ist der Gehalt dieser Entsprechung zu überprüfen? Rein logisch-analytisch, wie G. Sauter fordert? Dann bleibt die Theologie, mag sie auch anderes wünschen, letztlich doch im Bereich eines explikativen Kontrollverfahrens; «Innovationen» werden nicht von ihr produktiv geschaffen, sondern nur kontrolliert. W. Pannenbergs Alternative hingegen, die Überprüfung an den verschiedenen konkurrierenden Artikulationen des religiösen Bedürfnisses in einer theologischen «Theorie der Religionen», ist zwar genealogisch für die Veränderung der religiösen Erfahrung relevant, aber wovor weist sich diese Erfahrung gültig aus? Immerhin wird aus diesem Ansatz deutlich, daß sich die Frage nach einem Kriterium des Gehalts als Frage nach dem «empirischen» Bezug der Theologie stellt und damit einen dritten Zug ihres Wissenschaftscharakters zum Vorschein bringt.

IV. THEOLOGIE ALS EXPERIENTIELLE WISSENSCHAFT

Das Kriterium der Integrierungsfähigkeit verwies uns an das Kriterium der Entsprechung von Praxis und Metapraxis, und dieses wiederum verwies uns auf die Legitimation der Gehalte dieser Entsprechung in der «Erfahrung». «Erfahrung» ist nun bekanntlich eine sehr umstrittene Größe, die die theologische Diskussion in arge Verlegenheit gebracht hat. Phänomenologisch gesehen [29] macht in jedem Fall nicht der Empiriebezug der «Wissenschaft» allein die Erfahrungskontrolle aus. Das wird deutlich, wenn man Erfahrung nach ihrer Dimensionalität, nach ihrem Modus, nach dem Grad ihrer Totalität, nach dem Grad ihrer Reflexion und nach dem Grad ihrer Intensität unterscheidet. Dimensionen der Erfahrung sind neben der gemessenen Erfahrung (kognitiv-theoretische Ebene) die erlebte und gelebte Erfahrung (pragmatische Ebene) und die gestaltete und gedeutete Erfahrung (Ebene des Sinnverstehens). Daß die Theologie nicht aus der normativen Kraft des Faktischen, sondern aus der Norm praktisch gelebter und metapraktisch gedeuteter und

[29] Vgl. R. D. LAING, Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt a. M. 1970; D. SÖLLE, Die Hinreise, Zur religiösen Erfahrung, Texte und Überlegungen, Stuttgart 1975, 44, bemerkt freilich mit Recht zu diesem und anderen Versuchen, das komplexe Phänomen Erfahrung aufzuhellen: «Vielleicht ist es richtiger, vom Begriffs-Symbol 'Erfahrung' zu sprechen, denn eine präzise psychologische und sozialpsychologische Definition, die es ermöglichte, den Begriff zu operationalisieren, fehlt den Versuchen.»

gestalteter Erfahrungen ihre Kontrolle bezieht, ist oft gezeigt worden [30]. Nach der Modalität kann man spontane und vermittelte Erfahrungen unterscheiden (die Erfahrung natürlicher Grundbedürfnisse ist spontan, die Erfahrung von Kulturbedürfnissen sozial vermittelt, und beides geht ineinander über). Nach dem Grad der Totalität kann man partielle und komplexe Erfahrungen unterscheiden und aus dem fragmentarischen Charakter jeder Erfahrung ihren ganzheitlichen Verweisungszusammenhang erschließen. Erfahrungen lassen sich ferner nach ihrem reflexiven Grad differenzieren, d. h. nach dem Grad ihrer sprachlichen Ausdrückbarkeit und kognitiven Verifizierbarkeit. Schließlich spielt auch der Grad der Intensität der Erfahrung eine Rolle (s. u.).

Hier interessiert jedoch zunächst nicht das Phänomen Erfahrung in seiner ganzen Komplexität, sondern die Reziprozität von wissenschaftlicher Erfahrung und Glaubenserfahrung, die eine Klärung von Entsprechung und Differenz voraussetzt. Wir fragen zunächst nach der Bestimmung ihrer Differenz.

1. Empirie und Experienz

Bekanntlich sind sowohl das griechische Wort «Empeiria» als auch das lateinische Wort «experientia» doppeldeutig: auf der einen Seite bezeichnen sie den Erfahrungsvorgang selbst, auf der anderen die Erfahrenheit als Ergebnis vieler Erfahrungsvorgänge. Der Erfahrene ist der «homo probus», der erprobte Mann, nicht einfach nur der kenntnisreiche Experte. Die Okkupation der Begrifflichkeit durch das naturwissenschaftliche Verfahren hat beide Elemente der «Empeiria», *Erfahrung* und *Erfahrenheit,* einseitig auf die Methoden empirischer Kontrolle und ihre Kenntnis festgelegt. Um Mißverständnisse zu vermeiden und um zugleich die Komplexität des Erfahrungsbegriffs nicht in das Unterscheidungsproblem zu transportieren, schlage ich die Wortprägung «experientiell» für die Bestimmung des Erfahrungskriteriums in der Theologie vor. Damit befindet man sich zugleich in einer theologischen Tradition. Thomas von Aquin bestimmt die «experientia» als «causa spei»

[30] Vgl. W. Korff, Empirische Sozialforschung und Moral, in: Korff, Norm und Sittlichkeit, Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Tübinger Theologische Studien, Bd. 1), Mainz 1973, 131–143; A. Auer, Die normative Kraft des Faktischen, Zur Begegnung von Ethik und Sozialempirie, in: Begegnung, Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, hrsg. v. M. Seckler u. a., Graz-Wien-Köln 1972, 615–632.

(S. th. 1–2, q. 40 a. 5) im besonderen und als operationalen Ausweis der Gottesfurcht und der Gnade im allgemeinen [31]. Experimentell und praktisch ist für ihn beinahe konvertibel. Die «experientia» ist nicht nur «causa scientiae», sondern auch «causa habitum». Der Gedanke einer «cognitio Dei quasi experimentalis» [32] kann sich darauf berufen. Luthers bündiger Satz «sola experientia facit theologum» [33] ist bekannt.

Die Reziprozität zwischen Empirie und Experienz bezieht sich nun nicht einfach auf die beiden Größen «Wissenschaft» und «Theologie», sondern sie ist der Wissenschaft, auch der Naturwissenschaft selbst immanent. Dafür mag als unverdächtiger Zeuge der Naturwissenschaftler Max Plank stehen. Zur Frage «Wissenschaft und Glaube» bemerkt er:

«Der naheliegende Gedanke, es einmal mit einer Weltanschauung auf wissenschaftlicher Grundlage zu versuchen, wird ... in der Regel mit der Begründung abgelehnt, daß die wissenschaftliche Weltanschauung bankrott gemacht habe. In dieser Behauptung steckt auch etwas Wahres; sie besteht sogar dann zu vollem Recht, wenn man das Wort Wissenschaft, wie es vielfach geschehen ist und auch heute noch geschieht, in rein verstandesmäßigem Sinne auffaßt. Aber wer so verfährt, beweist damit nur, daß er der wahren Wissenschaft innerlich fern steht. Tatsächlich verhält es sich anders. Wer jemals am Aufbau irgendeiner Wissenschaft wirklich mitgearbeitet hat, der weiß aus eigener innerer Erfahrung (!), daß an der Eingangspforte der Wissenschaft ein äußerlich unscheinbarer, aber durchaus unentbehrlicher Wegweiser steht: der vorwärtsschauende Glaube. Es gibt kaum einen Satz, der durch seine Mißverständlichkeit größeres Unheil angerichtet hätte, als der von der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. So gewiß das feste Fundament der Wissenschaft durch das Material gebildet wird, das aus der Erfahrung (!) stammt, ebenso sicher ist, daß nicht dies Material allein, auch nicht seine logische Verarbeitung, die eigentliche Wissenschaft ausmacht. Denn das Material ist stets lückenhaft, es besteht immer nur aus einzelnen, wenn auch manchmal sehr zahlreichen Teilstücken. Das gilt von den Messungstabellen der Naturwissenschaften ebenso wie von den Urkunden der

[31] Vgl. S. th. 1–2, q. 112 a. 5, corpus und ad 5.

[32] Vgl. S. th. 2–2, q. 97 a. 2 ad 2; q. 162 a. 3 ad 1: die «cognitio experimentalis» ist zwar für Thomas synonym mit der «cognitio affectiva», aber man darf dabei nicht die mittelalterliche «Psychologie» vergessen, nach der der Affekt nicht auf die Subjektivität des Gefühls zu beschränken ist.

[33] Vgl. G. Ebeling, Studium der Theologie, Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 1975. Der von Ebeling aus Luthers Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften, 1539, herausgezogene Text über das Studium der Theologie läßt freilich vermuten, daß die Anfechtung (tentatio) die stärkste Rolle als Erfahrungskriterium spielt. Daher nimmt es nicht wunder, daß in der evangelischen Theologie weitgehend das Experienzkriterium «via negationis» bestimmt wird.

Geisteswissenschaften. Daher muß es ergänzt und vervollständigt werden durch Ausfüllung der Lücken, und das geschieht stets nur durch Ideenverbindungen, die nicht aus der Verstandestätigkeit, sondern aus der Phantasie (!) des Forschers entspringen, mag man sie nun als Glaube oder mit einem vorsichtigeren Ausdruck als Arbeitshypothese bezeichnen. Wesentlich ist, daß ihr Inhalt über das in der Erfahrung (!) Gegebene irgendwie hinausgreift. Wie aus dem Chaos einzelner Massen ohne ordnende Kraft kein Kosmos entsteht, so kann auch aus dem Einzelmaterial der Erfahrung(!) ohne zielbewußtes Eingreifen eines von einem befruchtenden Glauben erfüllten Geistes niemals eine wirkliche Wissenschaft erwachsen ...

Wenn sich in ... vielen ... Fällen der Glaube als diejenige Kraft erweist, die das gesammelte wissenschaftliche Einzelmaterial erst zur richtigen Wirksamkeit bringt, so darf man sogar noch einen Schritt weitergehen und behaupten, daß schon beim Sammeln des Materials der vorausschauende und vorfühlende Glaube an die tieferen Zusammenhänge gute Dienste leisten kann. Er zeigt den Weg und er schärft die Sinne. Einem Historiker, der im Archiv nach Aktenstücken forscht und die gefundenen studiert, oder einem Experimentator, der im Laboratorium seine Versuchsanordnung aufbaut und die gemachten Aufnahmen unter die Lupe nimmt, wird in vielen Fällen der Fortschritt der Arbeit, namentlich die Trennung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, erleichtert durch eine gewisse, mehr oder weniger klar bewußte besondere Gedankeneinstellung, mit welcher er seine Untersuchungen einrichtet und die gewonnenen Ergebnisse betrachtet und deutet. Es geht ihm dann ähnlich wie einem Mathematiker, der einen neuen Satz findet und formuliert, ehe er noch imstande ist, ihn zu beweisen» [34].

Dieser Text setzt offensichtlich einen doppelten Erfahrungsbegriff voraus: Erfahrung als empirisches Material der Erkenntnis und Erfahrung als Fähigkeit zur Kombination, die eben nur der «erfahrene», erprobte Wissenschaftler besitzt. M. Planck spricht von «innerer Erfahrung», «Phantasie», «Glaube». Offensichtlich spielt diese Art von Erfahrung oder besser *Erfahrenheit* im Entdeckungszusammenhang der Wissenschaft, wie er hier beschrieben wird, eine entscheidende Rolle. Für den Begründungszusammenhang der wissenschaftlichen Aussage genügt diese Erfahrung nicht [35].

In der Wissenschaft findet sich also die Dialektik zwischen «integrierender» Erfahrung, die letztlich auf der Wissenschaftspraxis aufbaut, und Faktenerfahrung, die als methodologische Verifikationsquelle dient.

[34] M. Planck, Vorträge und Erinnerungen, 7. Aufl. (reprografischer Nachdruck der 5. Aufl., Stuttgart 1949), Darmstadt 1965, 247. 248 («Wissenschaft und Glaube»).

[35] Vgl. a. a. O. 249, wo die «Achtung vor den Tatsachen» dem Ideenreichtum und der Phantasiebegabung gegenüber gehalten wird.

M. Planck hat die «integrierende» Erfahrung in Analogie zur Glaubenshoffnung formuliert – «experientia est causa spei». Sie muß sich jedoch der empirischen Kontrolle stellen. Wäre es nun in umgekehrter Analogie nicht möglich, von einer Bewährung des Daten- und Theorienmaterials der Einzelwissenschaften vor «integrierenden» Erfahrungen des Menschen zu sprechen und damit einen anderen Typ von Wissenschaft, den Typus «integrierender Wissenschaft» zu markieren? Eben davon sind wir ausgegangen. Empirie und Experienz wären also zwar zu unterscheiden, aber sie bedingten sich in ihrer je eigenen Region wechselseitig, wobei das Bedingungsverhältnis als reziprok zu bestimmen wäre. Dieses reziproke Bedingungsverhältnis hat der Philosoph H. Rombach darzustellen versucht [36].

2. *Strukturelle Entsprechung von Glaubenserfahrung und wissenschaftlicher Erfahrung*

Rombach geht davon aus, daß es weder dem Glauben noch der Wissenschaft auf «Weltbilder» ankomme. Der Glaube ist sich dieser Sache mit dem Fall Galilei bewußt geworden, die Wissenschaft mit dem Dogmatismus der klassischen Mechanik. Der Unterschied scheint nun darin zu bestehen, daß die Wissenschaft absolute Totalität per definitionem nicht fassen kann. Ein Ordnungssystem der Erkenntnisse kann zwar als in sich stimmig, aber nicht als existent bewiesen werden. Wissenschaft heißt «Kritizismus der Grundsätzlichkeit» (S. 195). Umgekehrt will aber auch der Glaube seine Totalität, Gott, nicht wissenschaftlich beweisen. Denn: «Der Gott des Christentums ist ... kein Bestandteil der Welt. Er muß als *unbedingt* und *absolut* gedacht, das heißt außerhalb allen Zusammenhangs mit dem Wirklichen angesetzt werden. Er ist so sehr außerhalb dieses Zusammenhangs, daß er nicht einmal mehr 'außerhalb' ist; er ist so anders als alles Wirkliche, daß er nicht einmal mehr 'das andere' ist. (Gott ist das Nicht-andere, das Non-aliud, wie Cusanus treffend sagt», a. a. O.)

Die Unterscheidung ist fruchtbar. Denn Wissenschaft im modernen Sinne konnte sich auf diese Weise besonders «im Geltungs- oder Folgebereich des Christentums» entwickeln. Die Welt der Wissenschaft und die Welt des Glaubens stehen sich gerade aufgrund ihres Unterschiedes

[36] Vgl. Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken (s. o. Anm. 18), im folgenden Text zitiert nach Seitenzahl.

nicht im Weg (vgl. S. 197). Daraus ist aber nicht zu schließen, daß sie nichts miteinander zu tun haben und schon gar nicht, daß sie sich im Gegensatz befinden müssen. Ein Gegensatz kann nur aus einem falschen Weltbild der Wissenschaft und aus einem falschen Gottesbild der Theologie entstehen. Wenn sich z. B. der Pluralismus der Wissenschaft – Wissenschaft gibt es nur als Wissenschaften – durch Ergebnisse und Methodologie einer einzelnen Wissenschaft disziplinieren ließe, wäre jeweils die Gefahr eines sogenannten «wissenschaftlichen Weltbildes» gegeben [37]. Dimensionalität und grundsätzlicher Kritizismus der Wissenschaft erzwingen eine «offene Methodenlehre» (S. 198).

Eben dieser mit dem Kritizismus verbundene Pluralismus der Wissenschaft bliebe einem eigenen dimensionalen «Erfahrungsstil» und einer eigenen «Art der Evidenz» des Glaubens gegenüber offen. Rombach schließt daran die These, daß es religiöse Erfahrungen ebenso «unbestreitbar» gebe wie «naturwissenschaftliche Erfahrungen» (S. 199). Die religiöse Erfahrung – Rombach legt einige dar – hat jedoch den Stil des «Sehens» und nicht den Stil des «Wissens» (S. 200). Ihr Aufweis besteht in der Stimmigkeit von praktisch gelebten Überzeugungen, nicht in der Logik einer hypothetischen Konstruktion des Tatsachenmaterials. Von der religiösen Erfahrung sind alle diejenigen ausgeschlossen, die die Erfahrung nicht haben. Dennoch kommt auch die religiöse Erfahrung – als metapraktische Erfahrung – nicht darum herum, sich zu artikulieren und damit theoretisch zu argumentieren. Aber das Kriterium dieses Redens ist die Entsprechung zur religiösen Experienz, nicht zur Empirie der Fakten.

Gesteht man nun die Möglichkeit des religiösen Erfahrungsstiles und der ihm eigenen Evidenz zu, so «bestünde Einigkeit über die Möglichkeit einer Erfahrung der höheren Dimension des Lebens, und zwar so, daß wir nicht etwa nur ein Wissen davon erhielten, sondern es als lebendige Kraft in uns erführen» (S. 205). Der Unterschied bestünde darin, daß uns nicht nur etwas aufgeht, sondern es uns zugleich unausweichlich angeht. Damit stellt sich jedoch das Problem, wie nach der «Betonung der Selbstgegebenheit, Unaussprechlichkeit und Unbeweisbarkeit dieser Region» diese noch vermittelt werden kann: «Was nicht vermittelt werden kann, ist auch nicht Wissenschaft» (a. a. O.). In dieser Aporie hilft nun der Ansatz Rombachs bei der «strukturellen Entspre-

[37] Vgl. K. Lorenz, Vom Weltbild des Verhaltensforschers, München 1968, 95.

chung». Der Erfahrungsgang von Wissenschaft und Glaube ist zwar nicht gleich, nicht homolog, aber er ist in seiner Gesetzmäßigkeit analog.

Auch Wissenschaft kann nur unter der Voraussetzung der Teilhabe an den sie erst eröffnenden Grunderfahrungen vermittelt werden. Dieser Gedanke war schon im Text von M. Planck deutlich. Man ziehe zum Vergleich H. Rombachs Text heran:

«In beiden Welten ist die Erfahrung ... eine solche, daß man sie eine transzendentale' nennen kann. Übersteigend insofern, als sie den Bereich nicht vorwegnehmen kann, in dem das Erfahrene erfahrbar wird. Das Erfahrene macht den Bereich erst sichtbar, innerhalb dessen es erfahrbar ist. In beiden Fällen ist das Erfahrene und seine Erfahrungsvoraussetzung ein und dasselbe.

Freilich liegt der transzendentale Stil des Erfahrens nicht auf der Hand. Für einen gewissen geistigen Mittelstand sind die wissenschaftlichen Erfahrungen nicht übersteigend, sie etablieren sich alle in einem bereits vorbekannten Bereich von Wirklichkeit überhaupt. Wer jedoch Wissenschafts- und Forschungsgeschichte treibt [38], erfährt sogleich, daß die entscheidenden Erkenntnisse, die den Wissenschaftscharakter erst eigentlich ausmachen, solche sind, durch die ein Forschungs*bereich* erst *erschlossen* wird» (S. 206).

Die Ausarbeitung eines Wissenschaftsbereichs sei hingegen nur sekundärer Natur. Daß der Bereich also in der Erfahrung erst gesehen wird, stellt die Entsprechung von Glaube und Wissenschaft dar.

Eine weitere Verbindung sieht Rombach im grundsätzlichen Kritizismus. Die Setzungsenthaltung gegenüber Gott im Glauben entspricht der wissenschaftlichen Bescheidung auf die Dimensionalität ihrer Grunderfahrung. Auch das Vermittlungsproblem stelle sich in gleicher Weise, denn eine wissenschaftliche Aussage erreiche nur den, der sich in der gleichen Dimension der Kommunikation bewege. Dem anderen muß sie verdolmetscht, d. h. in den Horizont seiner Erfahrung übersetzt werden. Glaube und Wissenschaft bemühten sich also beide um eine «Vergegenwärtigung des Ganzen ohne Hypostasierung des Ganzen» (S. 207):

«Der Physiker spricht über Physikalisches, aber nicht über die Physis. Ähnlich der Glaubende. Er hat das Ganze seiner Dimension nur in der unendlichen Ausgestaltung mannigfaltiger Einzelheiten seines Heilsgeschehens. Will er das Ganze ohne dies, so hat er nichts. Je genauer er das einzelne faßt, desto mehr prägt sich daran das Ganze aus. In der absoluten Präzision der letzten Einzelheit liegt die einzige Möglichkeit der Universalität des Wissens. In der absoluten Präzision einer einzelnen Erfahrung liegt die einzige Möglichkeit der Totalität des Glaubens» (S. 207).

[38] Vgl. das kleine Stück Forschungsgeschichte bei M. Planck, a. a. O. 247. 248, wo auf Johannes Kepler und Julius Robert Mayer verwiesen wird.

Der Gegensatz von Glaubenserfahrung und wissenschaftlicher Erfahrung kann daher nur im Positivismus auf wissenschaftlicher Seite und im Dogmatismus auf gläubiger Seite behauptet werden. Im Positivismus wird «ein einziger Typus der Wirklichkeit angesetzt ... und darum der transzendentale Charakter der wissenschaftlichen Erfahrung blokkiert». Im Dogmatismus wird «Gott wie ein Wirkliches behandelt» (S. 208), man – um ein Wort Meister Eckharts zu zitieren – «windet ihm einen Mantel um den Kopf und schiebt ihn unter eine Bank» oder man «macht eine angebundene Kuh aus ihm». Im Horizont des Dogmatismus ist Wissenschaft blockiert und der Glaube verbogen; im Horizont des Positivismus ist die Erfahrung des Glaubens blockiert und die Wissenschaft verbogen.

Aus dieser These H. Rombachs, die man sehr gut als Interpretation des weniger reflektierten Textes von M. Planck verstehen kann, ergibt sich zugleich, daß der experientielle Charakter der Theologie als Wissenschaft mit ihrem integrierenden und metapraktischen Charakter zusammenfällt. Integrierung erhält nun nicht mehr nur den Sinn einer nachträglichen Kombination von Konvergenzen, sondern den Sinn einer den Bereich der Erkenntnis erst zusammenschließenden Grunderfahrung. Experientielle Wissenschaft aber hat metapraktischen Charakter, weil der «transzendentale Erfahrungsstil» an der Wissenschaftspraxis, ablesbar in der Wissenschaftsgeschichte, deutlich wird. Damit wird es möglich, auf die wissenschaftliche Verifikation des Experienzprinzips in der Theologie zugleich mit der Verifikation ihres integrierenden Typus und ihres metapraktischen Charakters einzugehen.

3. Das Experienzkriterium als Verifikationsprinzip

Die Frage ist: wie verifiziert man die metapraktische theologische Aussage? Diese Frage ist wohl zu unterscheiden von der Frage, wie man sie expliziert. Dies geschieht immer in Anlehnung an die Gesetze allgemeiner wissenschaftlicher Theoriebildung, und hier wird ja bereits einiges vorgeschlagen. Aber eine Erklärung der Theologie ist noch keine Aufklärung über ihren Horizont.

a) Das Evidenzprinzip. Erfahrungen des religiösen Stils sind evident. Wenn sie sich im argumentativen Diskurs begründen, so ist das ein Akt der Übersetzung, des Verdolmetschens, aber keine Verifikation. Verifikation im Sinne der Evidenz kann nur bedeuten, daß bestimmte Dinge im Horizont der Glaubenserfahrung «gehen» und andere eben «nicht gehen»

Die doxologischen Praxismomente des Glaubens «gehen» ebenso wie eine Reihe von ethischen Praxismomenten nur im Horizont der Evidenz der Grunderfahrung [39].

b) Das Intensitätsprinzip. Erfahrungen haben, phänomenologisch gesehen, unterschiedliche Intensität. Sie performieren die Person des Erfahrenden in verschiedenem Grad. Dieser Gradunterschied kann in der Steigerungsform «es geht – es gelingt – es glückt» ausgedrückt werden (oder in seinem Gegensatz: «es geht nicht – es mißlingt – es mißglückt»). Die Entsprechung zwischen metapraktischer theologischer Aussage und Glaubenspraxis ist dort am schärfsten, wo sich Denkintensität und Erfahrungsintensität decken.

c) Das Motivationsprinzip. Wissen wollen kann eine Motivation sein; Gewußtes ist keine Motivation. Die Dichotomie von Wissen und Tugend ist bekannt. Darum verifiziert sich die theologische Aussage nicht in irgendeinem «gewußten» Sinn, in einer Weltanschauung. Es kommt nicht letztlich darauf an, was man für wahr halten muß, um ins ewige Leben einzugehen, wie alte Katechismen unterstellen. Es kommt auf die unausweichliche Angängigkeit der Erfahrung an. Das entspricht der sittlichen Praxisbildung. Denn die sittliche Praxis entsteht aus der komplexen Bedrängnis von Kontrasterfahrung («es geht nicht»), Sinnerfahrung («es geht mir auf») und Motivationserfahrung («es geht mich an») [40]. Die theologische Aussage verifiziert sich daher an diesem Motivationsprinzip, das dem Menschen einen zureichenden Grund für sein Sein, sein Leiden und Handeln liefern muß.

d) Das Totalitätsprinzip. Die theologische Aussage verifiziert sich daran, daß sie den Verweisungszusammenhang partieller und fragmentarischer Sinnerfahrungen deutlich machen kann, so daß dieser Verweisungszusammenhang eine erhellende und praktisch motivierende Bedeutung erhält. Erst in der Verweisung von sich weg auf die Totalität erhält die einzelne Sinnerfahrung den Charakter unausweichlicher Effektivität und verlangt Gehorsam.

e) Das Kommunikabilitätsprinzip [41]. Kommunikabilität meint hier nicht zwingende, determinierende Mitteilbarkeit, sondern Verständi-

[39] Vgl. G. Ebeling, Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: Ebeling, Wort und Glaube, Band 2, Tübingen 1969, 1–41.

[40] Vgl. D. Mieth, Praxis ohne Theorie? In: Diakonia 2 (1971) 149–162, hier: 159 ff.

[41] Vgl. K. Stalder, Kommunikabilität des Glaubens, Exposé zur Vorbereitung des Seminars der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft (10.–12.12.1974).

gungsmöglichkeit. Nach K. Stalder kann die Kommunikabilität des Evangeliums «realisiert werden, indem die Erfahrungen einer Kommunikationsgemeinschaft von den im Evangelium gebotenen Voraussetzungen her derart analysiert und interpretiert werden, daß der Kommunikationsgemeinschaft einleuchtend wird, daß und inwiefern die betreffenden Erfahrungen tatsächlich von jenen Voraussetzungen her sinnvoll verstanden werden können und daß dabei jene Voraussetzungen als in den betreffenden Erfahrungen gegenwärtig und wirklich erscheinen.» Kommunikabilität kann es freilich auf vorsprachlich-praktischer Ebene, auf argumentativer Ebene und auf narrativer Ebene geben. Auf welcher Ebene auch immer: die ekklesiale Kommunikabilität erscheint als Vermittlungsinstanz der Welterfahrung der Glaubenden mit der Glaubenserfahrung derselben als in der Welt Lebende und Handelnde. Das Experienzkriterium der theologischen Aussage läßt sich nicht auf ein spontanes naturhaftes religiöses Bedürfnis beschränken, sondern steht immer im Übermittlungsprozeß lebendiger Überlieferung der Gemeinde [42].

f) Das doxologische Prinzip. Eine Besonderheit der theologischen Aussage besteht darin, daß sie per definitionem der Notwendigkeit unterliegt, die Erfahrung der Glaubenswirklichkeit vor eben dieser auszuweisen. Die Erfahrung der Glaubenswirklichkeit ist die Erfahrung einer Widerfahrnis oder, metapraktisch ausgedrückt, der Durchbruch der 'Wirklichkeit' des Geistes Gottes im Moment der Unverfügbarkeit der eigenen Praxis. Zwar könnte der Positivist in Anlehnung an G. Benns Äußerung, Gott sei «ein schlechtes Stilprinzip», sagen, Gott sei ein schlechtes Verifikationsprinzip [43], aber auch die Wissenschaft kann sich nur im Horizont der sie überhaupt erst ermöglichenden, sie überhaupt erst eröffnenden Erfahrung verifizieren. Und sie muß sich damit auch *vor* ihr verifizieren. Die Tatsache, daß die einzelne Erfahrung nicht von ihrer Bedingung zu trennen ist, macht sie vor dieser verantwortlich.

[42] Vgl. W. Kasper, Tradition als Erkenntnisprinzip, Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte, in: ThQ 155 (1975) 198–215, bes. 209 ff.

[43] Vgl. W. Pannenberg, Wie wahr ist das Reden von Gott? a. a. O. 40. 41. Pannenberg führt gegen den Hinweis Ebelings, daß Gott den Menschen verifiziert, kritisch an, damit werde die «Subjektivität des Glaubens nicht überwunden». Darauf wäre jedoch in jedem Fall zu antworten, daß Wissenschaft «Objektivität» nur erreicht, indem sie sich ausspart. Das Aussparungsprinzip verweist sie wiederum jenseits der Objektivität. Gewiß sollte «existenzielle Verifikation» nicht gegen Verifikation im Argumentationszusammenhang ausgespielt werden, aber für den theologischen Argumentationszusammenhang gilt eben, was für ihn (nach Pannenberg a. a. O. 40) «einschlägig» ist.

Mit diesen Verifikationskriterien, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, soll keineswegs die Diskussion um die wissenschaftliche Theoriebildung der Theologie abgesetzt werden. Wohl aber geht es um eine Alternative zur herrschenden Wissenschaftsgläubigkeit im Sinne eines systemtheoretischen «Weltbildes». Versteht man mit W. Pannenberg «Verifikation im weiteren Sinne einer Bewährung von Hypothesen durch Prüfung an allen einschlägigen Gegebenheiten» [44], so ist einerseits diese Erweiterung zu begrüßen, aber andererseits zu fragen, was unter «einschlägigen Gegebenheiten» zu verstehen sei. Man könnte alles Wissenswerte darunter verstehen; dann löst sich freilich die Theologie in Wissenschaftstheorie auf, und der Streit um den Glauben wird zum Streit um die rechte Wissenschaft. Hier sollte darum an der eigenen Dimensionalität des Glaubens festgehalten und damit zugleich seine Legitimität im wissenschaftlichen Bereich behauptet werden.

V. THEOLOGISCHE DEUTUNG DES WISSENSCHAFTSCHARAKTERS DER THEOLOGIE

Theologie als Integrierungswissenschaft legitimiert ihre Ergebnisse aus der Integrierungsfähigkeit von Einzelerkenntnissen in die integrierende Erfahrung des Humanum im Glauben. Theologie als metapraktische Wissenschaft legitimiert ihre Erkenntnisse aus der Entsprechung zwischen den der Praxis eignenden, aber sie überschreitenden Momenten und der operational gefaßten 'Wirklichkeit' Gottes. Theologie als experientielle Wissenschaft legitimiert ihre Aussagen aus der Entsprechung zwischen den der Erfahrung eignenden, aber sie überschreitenden Momenten einer unausweichlichen und unbedingt angehenden Widerfahrnis, die den Menschen primär ändert und erst sekundär von ihm expliziert werden kann.

Hinter solchen Ansätzen steht ein theologisches Vorverständnis, das sich vor der Erfahrung verantworten muß, von der es ausgeht. Wissenschaftstheoretische Entscheidungen der Theologie sind nicht unabhängig von ihrem Gehalt, sie sind nur oberflächlich gesehen von formaler Bedeutung. Darum ist es ja nicht unerheblich, ob man eine formallogische Beschreibung theologischer Argumentationsprozesse oder eine kontrollierbare Selbstreflexion des Glaubens an Gott will.

[44] A. a. O. 40.

Das theologische Vorverständnis wurde bisher an drei Stellen angedeutet. Theologie als kritisch-integrierende Wissenschaft bezieht sich auf die Integrierungsfähigkeit des in Christus erschlossenen Humanum. Indem sie anthropozentrisch ist, ist sie als christliche Theologie christologisch. Denn Christologie, Soteriologie und Anthropologie lassen sich theologisch nicht trennen.

Theologie als metapraktische Wissenschaft bezieht sich auf das in Gott erschlossene operationale Wirklichkeitsverständnis, auf das Wirksein Gottes. Theologie als experientielle Wissenschaft bezieht sich auf die unbedingte Erfahrungen religiösen Stils durchwirkende Widerfahrnis der pneumatischen Begabung. Der theologische Ansatz zur Erfahrung ist die Pneumatologie [45].

Mit diesen trinitarischen Akzentsetzungen werden zugleich die Verschränkungen deutlich. Daß das in Christus erschlossene Humanum zugleich auch eine indirekte Erschließung der Wirklichkeit Gottes ist, kann man schon am Neuen Testament ablesen. Daß Gottes Wirksein in Jesus von Nazaret erst manifest und plastisch wird, ist die Umkehrung dieser Erkenntnis. Daß schließlich die pneumatologische Aktuierung der Widerfahrnis des Glaubens im Christusereignis ihren Grund hat, lehrt ein Blick auf die paulinischen Briefe. Damit ist zugleich ausgesagt, daß für einen christlich-theologischen Ansatz zum Wissenschaftscharakter der Theologie weder ihre Theoriefähigkeit noch ihre überbietende Funktion für das religiöse Bedürfnis letzte Instanz sind – Theologie als allgemeine Religionstheorie –, sondern daß der christliche Glaube selbst die entscheidenden Impulse des Wissenschaftsdenkens unserer Zeit für sich selbst evoziert (nicht etwa reklamiert) [46].

[45] Vgl. H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, Paderborn ^{3}1969.

[46] Der hier veröffentlichte Text lag einem Vortrag zugrunde, der am 21. November 1975 auf der Jahresversammlung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft gehalten wurde. Die Ausrichtung des Textes auf den mündlichen Vortrag, die Funktion dieses Vortrags als Diskussionsbeitrag und die damit verbundene Möglichkeit, manche These in der Aussprache zu erklären und zu vertiefen, gaben dem Text seine Eigenart: es kam weniger darauf an, über den allgemeinen Stand der Forschung zu berichten, als darauf, ein systematisches Modell der Argumentation zur Diskussion zu stellen. Die lebhafte und weitgehend zustimmende Diskussion seiner Anregungen behält der Verfasser in dankbarer Erinnerung; ihre Unzulänglichkeiten hofft er, im Laufe der Zeit ausbessern zu können.