

Grenzen wissenschaftlicher Rationalität, Relativismus und Gottesglaube

Reflexionen zur zeitgenössischen wissenschaftstheoretischen Diskussion

Von Hans-Martin Rieger

1. Problemstellung: Ambivalenz von Wissenschaftsgläubigkeit und pluraler Weltdeutung

R. Bultmann hatte in seinem berühmt gewordenen Vortrag „Neues Testament und Mythologie“ eine Sicht der Erfahrungswissenschaften und des darauf gründenden wissenschaftlichen Weltbilds vorgelegt, welche die Glaubhaftigkeit von „mythischen Elementen“, also von Wundern, von einem präexistenten Gottwesen, dessen stellvertretenden Sühnetod, der leiblichen Auferstehung etc. ausschließt. Pfarrer und Lehrerinnen, welche in der Gegenwart Jugendliche beispielsweise auf dem Weg in die gymnasiale Oberstufe zu begleiten haben, wissen aus eigener Erfahrung, dass eine solche Sicht auch 60 Jahre später kaum etwas an Aktualität eingebüßt hat.¹

Freilich ist nun die Wissenschaftsgläubigkeit von Schülern zu einem guten Teil durch die Art der Wissensvermittlung und zugleich auch entwicklungspsychologisch bedingt. Sie deckt sich allerdings mit populärwissenschaftlichen Darstellungen in Zeitschriften und wird über eine spezifische Alters- und Sozialisationsschicht hinaus als eine gesellschaftliche Grundströmung anzusprechen sein – und das im Osten Deutschlands noch mehr als im Westen. Von Interesse ist allerdings nicht nur deren Vorhandensein, sondern vor allem der Tatbestand, dass eine empiristische Wissenschaftsgläubigkeit auf der anderen Seite mit Neigungen zu Neo-Mythen einhergehen kann, für welche die derzeitige Begeisterung für Harry-Potter-Bücher und Tolkiens „Herr der Ringe“ lediglich ein kleiner Hinweis darstellt.²

Schon dies vermag auf die Herausforderung heutiger Theologie und Verkündigung zu weisen: Sie vollziehen sich in einem öffentlichen Umfeld, das auf der einen Seite von wissenschaftlicher Aufklärung abhängig weitgehend empirisch-positivistisch denkt und lebt, und das auf der anderen Seite mehr als zu Bultmanns Zeiten eine überwiegend unkontrollierte Faszination neuer Mythen kennt, die angesichts einer Pluralität von Weltdeutungen auch als unproblematisch empfunden wird. Zwischen diesen Extremen erweist sich heute auch eine kritische Einstellung zu Wissenschaft und Fortschritt (angesichts z.B. der ökologischen Folgen des technischen Fortschritts) als zustimmungsfähig.

Im folgenden soll diese gegenwärtige Ambivalenz auch wissenschaftstheoretisch erörtert und die Konsequenzen für eine der gegenwärtigen Situation Rechnung tragenden Theologie bedacht werden. Dem Entwurf des Wissenschaftstheoretikers Kurt Hübner wird dabei Signalwirkung zugesprochen. Er jedenfalls, soviel sei schon vorweggenommen, erklärt Bultmanns Plädoyer im Lichte der neueren Wissenschaftstheorie für unangemessen:

¹ Damit ist auch der erste Adressatenkreis der vorliegenden Überlegungen benannt: Teile daraus wurden am 19. Juli 2001 bei der KTA der Pfarrerschaft des Kirchenbezirks Biberach vorgestellt und diskutiert.

² Vgl. H.M. Gutmann, Die Jagd nach dem „Goldenen Schatz“. Die Harry-Potter-Bücher setzen die jüdisch-christliche Erzähltradition fort, *zz* 1 (2000), 39-41. Die populärkulturellen Dramen zeigen, dass mythisches und auch magisches Denken nichts an Faszination eingebüßt hat. Dass die wissenschaftliche Aufklärung mit irrationalen Neigungen, pseudowissenschaftlichen und pseudoreligiösen Gedankengebäuden („New Age“) einhergeht, konstatiert H.K. Erben, Episteme, Mythos und humane Zukunft, in: H. Lenk (Hg.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*, Freiburg / München 1986, 31-53 (Lit.).

„Es gibt überhaupt keinen theoretisch zwingenden Grund, die mythischen Grundelemente des christlichen Glaubens abzulehnen, da Wissenschaft und Philosophie nur eine bestimmte, historisch vermittelte Wirklichkeitsdeutung darstellen, die nicht den Anspruch erheben kann, die einzig mögliche zu sein.“³

2. Abgrenzungsversuche und die Möglichkeiten von Theologie: eine wissenschaftstheoretische Skizze

Die Partikularität wissenschaftlicher Erkenntnis bewegte die kontinentaleuropäische Philosophie der letzten Jahrhunderte. Die Frage nach der Auszeichnung wissenschaftlicher Vernunft oder wissenschaftlicher Rationalität äußerte sich im sogenannten Abgrenzungsproblem, nämlich der Aufgabe der Abgrenzung der Wissenschaft und anderer Erkenntnisarten voneinander. Dieses Problem wurde schon von I. Kant in den Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen Arbeit gestellt und kann daher durchaus auch als „Kantsches Problem“ bezeichnet werden.⁴ Auf dem Hintergrund des metaphysikkritischen Neukantianismus und einem zunehmenden Irrationalismus war schon der neuzeitliche Empirismus darum bemüht, ‚echte‘ wissenschaftliche Erkenntnis von pseudowissenschaftlichen (als ‚metaphysisch‘ bezeichneten) Unternehmungen abzugrenzen.⁵ Der logische Empirismus oder Positivismus, wie er im ‚Wiener Kreis‘ um Moritz Schlick (1882-1936) und Rudolf Carnap (1891-1970) vertreten wurde, versuchte die ältere und neuere metaphysische Tradition dadurch zu überwinden, dass nur noch logische und empirisch verifizierbare Sätze als sinnvolle Sätze anerkannt wurden.

Die Kritik an diesem Abgrenzungskriterium der Verifizierbarkeit wurde von K.R. Popper mit Nachdruck vorgetragen und hat sich weitgehend durchgesetzt. Popper zeigte, dass gesetzesartige Aussagen aus logischen Gründen niemals verifiziert werden können (Induktionsproblem).⁶ Wollte man das Kriterium der Verifizierbarkeit beibehalten, so hätte das die Konsequenz, dass Naturgesetze selbst unter das Verdikt der metaphysischen, also sinnlosen Sätze fielen! Eine Wissenschaftsgläubigkeit im Sinne des Empirismus ist durch diesen Aufweis wissenschaftstheoretisch äußerst fragwürdig geworden, zumal ihr Popper den „gewaltsamen Ausweg“ I. Kants versperrt, das Induktionsprinzip (in Form eines ‚Kausalprinzips‘) rational als synthetischen Satz a priori zu begründen und für allgemein gültig und sicher zu erklären.⁷ An dieser Stelle lässt sich die bereits genannte Ambivalenz auf der Ebene des Selbstverständnisses vieler Wissenschaftler insofern wiederfinden, als der wissenschaftstheoretisch kaum mehr vertretene logische Empirismus einer nach wie vor ‚gelebte Weltanschauung‘ zugrunde liegt.

Poppers eigene Position berücksichtigt nun die Tatsache, dass jede wissenschaftliche Wahrnehmung theorieabhängig ist und also Theorie (sei es eine Beobachtungstheorie oder eine Theorie der Messinstrumente, eine Theorie der Dateninterpretation etc.) voraussetzt. Gleichzeitig verzichtet er von vornherein auf den Anspruch, dass Theorien durch Verifikation ‚bewahrheitet‘ werden und einen festen Grund des weiteren Forschens darstellen könn-

³ K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 343.

⁴ K.R. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1989, 9; vgl. ders., *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* (hg. v. T.E. Hanssen), Tübingen, 1979, 17.

⁵ Zum Überblick vgl. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 1, Stuttgart 1978; und H. Hempelmann, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Wuppertal 1987, 34ff.

⁶ „Ein solcher Schluss kann sich immer als falsch erweisen: Bekanntlich berechtigen uns noch so viele Beobachtungen von weißen Schwänen nicht zu dem Satz, dass *alle* Schwäne weiß sind. Die Frage, ob und wann induktive Schlüsse berechtigt sind, bezeichnet man als Induktionsproblem“ (*Logik der Forschung*, a.a.O., 3).

⁷ Ebd., 5, vgl. Vorwort XXIV; außerdem v.a. der Abschnitt „Kritik des Apriorismus“ in: *Die beiden Grundprobleme*, a.a.O., 68ff. Freilich muss auch Popper mit der Annahme arbeiten, dass es allgemeine Gesetzmäßigkeiten gibt, aber er begnügt sich mit der hypothetischen Annahme, *als ob* es diese gäbe (dazu und zu Poppers späterer Distanzierung: L. Schäfer, Karl R. Popper, München 1992, 41f.).

ten.⁸ Zum Ausgangspunkt wird für ihn darum das Vermögen, dass wir aus unseren Fehlern lernen können. Theorien, die zum wissenschaftlichen Fortschritt beitragen sollen, müssen daher an der Erfahrung scheitern können, d.h. empirisch falsifizierbar sein.⁹ Falsifizierbarkeit liegt für eine Theorie dann vor, „wenn die Klasse ihrer Falsifikationsmöglichkeiten nicht leer ist“.¹⁰ Ein kontingentes Einzelereignis reicht hierzu nicht aus, es muss sich um eine bereits durch einen reproduzierbaren Effekt bewährte Hypothese handeln.¹¹ Poppers Ansatz ist insofern pluralistisch, als eine Vielzahl zu vergleichender Hypothesen und Theoriekonzepte wünschenswert ist, mit Kant hält er aber an der regulativen Idee der einen Wahrheit fest, auf welche der rationale Erkenntnisfortschritt auszurichten ist.¹²

Die empirische Falsifizierbarkeit ist als Eigenschaft von wissenschaftlichen Theorien nicht nur Bedingung für den Fortschritt, sie hat auch als Abgrenzungskriterium zu gelten. Denn ‚metaphysische‘ Sätze erfüllen diese Bedingung nicht (ansonsten hätten sie als empirisch-wissenschaftliche Sätze zu gelten). Die Sinnlosigkeit ‚metaphysischer‘ Aussagen ist, anders als die logischen Empiristen meinten, damit allerdings nicht behauptet. Im Gegenteil: Der ‚metaphysische‘ Glaube vermag Ideen hervorzubringen, welche sich in wissenschaftliche Hypothesen umbilden lassen, ja sogar als kritische Instanz der empirischen Wissenschaften fungieren können (insofern die Genese einer Alternativhypothese in jenen Bereich verweist).¹³

Der Falsifikationismus war zunächst – gewissermaßen von innen – mit dem Problem konfrontiert, dass die falsifizierende Beobachtung bzw. Hypothese aus dem Zirkel der Theorieabhängigkeit nicht heraustreten kann. Zwei weitere Mängel gelangten zu geradezu entscheidender Bedeutung für die folgenden wissenschaftstheoretischen Konzeptionen: a) Popper hatte trotz seiner Überzeugung vom kumulativen Fortschritt der Erkenntnis den dynamisch-genetischen Aspekt, die historisch Dimension des Entdeckungszusammenhangs ausgeblendet (bzw. dem ‚metaphysischen‘ Bereich zugewiesen) und sich auf den der rationalen Rekonstruktion zugänglichen Rechtfertigungszusammenhang beschränkt. b) Daher trägt Poppers Auffassung der Tatsache zu wenig Rechnung,¹⁴ dass sich eine Hypothesenprüfung nicht in einer neutralen Beobachterperspektive vollzieht, sondern schon aufgrund ihrer sprachlichen Form von einer umfassenden Lebensperspektive abhängig ist, welche letztlich philosophische oder religiöse Überzeugungen einschließt.¹⁵

Auf diesem Hintergrund hat der Ansatz von T. Kuhn weite Beachtung gefunden. Er betrachtet wissenschaftliche Theorien von vornherein als komplexe Strukturen, welche von soziologischen, historischen und psychologischen Faktoren bedingt sind. Damit wurden wissenschaftssoziologische und wissenschaftshistorische Aspekte in die Wissenschaftstheorie einbezogen und die Theoriendynamik (Entdeckungszusammenhang) wieder zu ihrem Aufgabengebiet gemacht.¹⁶ Kuhn setzt der kumulativen Auffassung des wissenschaftlichen Fortschritts eine völlig andere Auffassung entgegen: Er unterscheidet zwischen der normalen Wissenschaft, deren Theorierahmen („Paradigma“) von der Gemeinschaft der Wissenschaftler als Grundlage anerkannt wird und innerhalb dessen sie sich mit ihrem ‚Lösen von

⁸ K.R. Popper, Die beiden Grundprobleme, a.a.O., 136.

⁹ Ders., Logik der Forschung, a.a.O., 15.

¹⁰ Ebd., 53.

¹¹ Ebd., 54f. Vgl. aber die Einschränkung in Fußnote *1.

¹² Vgl. L. Schäfer, Karl R. Popper, 45. 79.

¹³ Ausführlicher: ders., Erfahrung und Konvention. Zum Theoriebegriff der empirischen Wissenschaften, Stuttgart / Bad Cannstatt 1974, 81-99. H. Hempelmann, a.a.O., 256 verweist zu Recht darauf, dass das Metaphysische von vornherein nur unter einer funktionalen Außenperspektive in den Blick kommt.

¹⁴ Dass er sich der Tatsache allerdings bewusst war, zeigt Logik der Forschung, 72f.

¹⁵ W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, 57.

¹⁶ Vgl. auch zum folgenden: W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. 2: Theorie und Erfahrung. Teil E: Theoriendynamik, Normale Wissenschaft und wissenschaftliche Revolutionen, Methodologie der Forschungsprogramme oder epistemologische Anarchie? Studienausg., Berlin / Heidelberg / New York 1985.

Rätseln' („puzzle solving“) beschäftigt – und der außerordentlichen Wissenschaft einer Krisenperiode, in deren Verlauf ein vorhandenes Paradigma durch ein konkurrierendes Paradigma verdrängt werden, es zu einer „wissenschaftlichen Revolution“ kommen kann.¹⁷ Ein solcher Paradigmenwechsel stellt sich nicht schon dann ein, wenn Wissenschaftler mit Anomalien konfrontiert werden – diese werden in der Regel im Licht des vorherrschenden Theorierahmens zu verarbeiten versucht, gegebenenfalls ignoriert, jedenfalls aber nicht als Gegenbeispiele interpretiert.¹⁸ Erst wenn sie als ausreichend bedrohlich empfunden werden, können Anomalien zu einer Krise beitragen. Zur „wissenschaftlichen Revolution“ kommt es allerdings nicht dadurch, dass ein Paradigma falsifiziert würde („normale“ Wissenschaftler stellen ihr Paradigma nicht in Frage), sondern erst dann, wenn ein neuer Paradigma-Anwärtter auftritt und sich durchsetzt. Weil damit ein völlig neuer Interpretationsrahmen vorliegt, kann Kuhn sagen, dass die Teilnehmer¹⁹ von verschiedenen Paradigmen in verschiedenen Welten leben.²⁰ Existiert aber keine gemeinsame Metasprache, dann sind die Paradigmen unvergleichbar, inkommensurabel, d.h. keine rationalen Argumente können zwischen ihnen entscheiden. Die Übernahme eines neuen Paradigmas schließt eine neue Wahrnehmung, einen neuen Glauben ein und kann darum mit einer Bekehrung verglichen werden.²¹ Poppers Postulat eine Konvergenz der wissenschaftlichen Entwicklung auf die eine Wahrheit hin wird obsolet. Ebenso obsolet wird die Frage nach einem übergeordneten Abgrenzungskriterium; als Eigenschaft von Wissenschaftlichkeit ist lediglich die Fähigkeit zu fordern, ein solches Paradigma ausprägen zu können, welches eine normale Wissenschaftstradition möglich macht.²²

Mit T. Kuhn trifft die wissenschaftstheoretische Diskussion auf die philosophische Postmoderne-Diskussion,²³ insofern nicht nur Partikularität statt Totalität, sondern auch Pluralität und Heterogenität von Wahrheit bzw. Rationalitätsformen grundlegend sind.²⁴ Anknüpfend an Wittgensteins Sprachspiel-Theorie wird von F. Lyotard behauptet, dass es nur eine Vielzahl heterogener Sprachspiele gibt, welche nicht durch den Rekurs auf eine „Metasprache“ oder eine „Meta-Erzählung“ geregelt werden kann.²⁵

Fasst man das Ergebnis dieser Skizze zusammen, wird man sagen können: Die Geschichte des Abgrenzungsproblems lässt sich als *Entwicklung von der Partikularität der (wissenschaftlichen) Erkenntnis zur Heterogenität der Erkenntnisssysteme* lesen. Philosophisch bedeutet dies: Die Vernunft, die in I. Kants Kritik der reinen Vernunft auszog, ihre Grenzen und die Grenzen der Religion selbst zu bestimmen,²⁶ ist in die Defensive geraten angesichts einer Vielzahl von Rationalitätstypen. Noch kürzer ist der Schluss: „So hat Rationalität die Vernunft verdrängt“.²⁷

¹⁷ T.S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1991. Vgl. P. Hoyningen-Huene, Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns, Braunschweig 1989.

¹⁸ T.S. Kuhn, a.a.O., 91.

¹⁹ Nur solche gibt es, keine außerhalb stehenden Beobachter!

²⁰ Ebd., 123, beachte aber 133. 161.

²¹ Ebd., 162. 166.

²² W. Stegmüller weist darauf hin, dass Kuhn aber auch so interpretiert werden kann, dass die Eigenschaft der Leistungsfähigkeit einer Theorie als Vergleichsmaßstab eingeschlossen ist (a.a.O., 285f.).

²³ Zu beachten ist, dass wesentliche Entwürfe der postmodernen Philosophie (Lyotard, Derrida) eher als Reaktion auf die wissenschaftstheoretische Diskussion verstanden werden können.

²⁴ Zum Überblick: W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1997.

²⁵ F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Bremen 1982, 36ff. Zu T. Kuhns Anknüpfung an Wittgenstein vgl. W. Stegmüller, a.a.O., 195ff. Einen sehr guten, kurz gefassten Überblick über die Problematik der postmodernen Philosophie für die christliche Theologie bietet S. Wendel, Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Theologie, in: K. Müller (Hg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 193-214.

²⁶ Freilich nicht im Sinne einer Bereichsabgrenzung, wie schon der programmatische Titel: Die Religion in den Grenzen des bloßen Vernunft (1793; Hervorhebung von HM. R.) offenbart. Die übergeordneten Kriterien entstammen der praktischen Vernunft.

²⁷ H. Schnädelbach (Hg.), Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M. 1984, 8 (Einleitung).

Diese wissenschaftstheoretische und philosophische Situation mag für die Theologie zunächst positiv aufgefasst werden, entfallen nun doch die apriorischen Gründe für die Disqualifikation der Theologie als Wissenschaft – einer Wissenschaft, für welche der Glaube in irgendeiner Form erkenntnisleitende Voraussetzung ist. Theologie würde sich also als Wissenschaft mit eigenem Paradigma, eigener Rationalität verstehen können und sich nicht mehr den Prämissen oder den Kriterien einer reinen oder wissenschaftlichen Vernunft fügen müssen.²⁸ Der Zugang zur christlichen Glaubensperspektive würde nicht als Überzeugung auf einem rational neutralen Boden anzusprechen sein, sondern eben als Paradigmenwechsel, als Bekehrung zu einer völlig neuen Wirklichkeitserfassung.

Allerdings hat eine solche Anknüpfung ihren Preis, der wohl überlegt sein sollte:

a) Im Blick auf die Konzeption von Kuhn und als Hintergrund für die folgende Erörterung ist darauf hinzuweisen: Die in der Kuhnschen Wissenschaftsentwicklung postulierten „Rationalitätslücken“ können, wenn sie nicht geschlossen werden,²⁹ zum Einfallstor eines Irrationalismus werden.³⁰ Auf dem Gebiet der Theologie, insbesondere der Fundamentaltheologie verbinden sich damit die gängigen Vorwürfe einer Selbstimmunisierung bzw. des Fideismus.

b) Grundsätzlicher Natur ist auch das Problem des Relativismus: Für Kuhn gibt es bei der Wahl eines Paradigmas „keine höhere Norm als die Billigung durch die jeweilige Gemeinschaft“,³¹ d.h. keine externe Möglichkeit, die Entscheidung einer „scientific community“ zu kritisieren. Ist damit eine landläufig als postmodern verstandene Beliebigkeit der Weltkonzeptualisierungen legitimiert? Nur zum Teil. Denn unbeschadet der Tatsache, dass Kuhn die Konvergenzthese ablehnt, für ihn besitzt die Natur durchaus „eine gewisse Widerständigkeit, die verhindert, dass sie sich in jedes beliebige Begriffssystem zwängen ließe“.³²

c) Die Relativität des Begriffssystems geht bei Kuhn aber, genauer besehen, mit einem idealistischen Gedanken zusammen, welcher theologisch wie philosophisch kritisch bedacht zu werden verdient: „Das Kernstück dieser idealistischen Erbschaft ist das Festhalten an einem relativierten synthetischen a priori, das als begrifflicher Rahmen für die Erfahrungsbehauptungen der empirischen Wissenschaft dient“.³³ Die kopernikanische Wende Kants wird insofern beibehalten, als sich vernünftige Tätigkeit *aktivisch* als Ordnen und Deuten von empirischem Stoff vollzieht, welcher darauf wartet, geordnet oder interpretiert

²⁸ Vgl. die Anknüpfung an Kuhn bei: *H. Küng u.a.* (Hg.), *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich / Gütersloh 1986; weitergehend: *D. Tracy*, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, m. e. Einf. v. G. Jeanrond, Mainz 1993; anders die Aufnahme von Kuhns Konzeption bei *H. Hempelmann*, a.a.O., 269ff. Grundsätzlich: *S. Wiedenhofer*, *Theologie als Wissenschaft. Eine theologische Revision*, aus: A. Franz (Hg.), *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, QD 173, Freiburg / Basel u.a. 1991, 90-124.

²⁹ Darum bemüht sich z.B. *W. Stegmüller*, *Probleme und Resultate*, a.a.O..

³⁰ Vgl. *H. Schnädelbach*, a.a.O., 12; *H. Lenk* (Hg.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*, Freiburg / München 1986, 13 (Einleitung), beispielhaft hierfür ist *H. Dürr* (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981. T. Kuhn selbst weist den Vorwurf, die Theoriewahl sei irrational, zurück. Die Ablehnung objektiver (verallgemeinerbarer) Kriterien impliziert nämlich keinesfalls subjektive Willkür. Die Theoriewahl zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass die Evidenz gemäß dem erreichten Forschungsstand zur Kenntnis genommen wird, die Entscheidung dann aber von einem *auf Werte beruhenden Urteil* abhängig ist. Ein solches Urteil ist grundsätzlich kommunizierbar, vgl. *T. Kuhn*, *Objektivität, Werturteil und Theoriewahl*, in: *ders.*, *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1978, 441f.

³¹ *T. Kuhn*, a.a.O., 106. An anderer Stelle bestreitet er, Relativist zu sein, bezieht diese Bestreitung allerdings lediglich auf den Vorwurf, jeden wissenschaftlichen Fortschritt abzulehnen (217).

³² *T. Mormann*, *Idealistische Häresien in der Wissenschaftsphilosophie: Cassirer, Carnap und Kuhn*, *Journal for General Philosophy of Science* 30 (1999), 233-271, hier: 256.

³³ Ebd., 259. *W. Stegmüller* nannte dies „den Kantischen Aspekt der revolutionären Theoriendynamik“ (*Probleme und Resultate*, a.a.O., 250).

zu werden, und das ordnende Begriffsschema selbst von Änderungen im Erfahrungsreich nicht berührt wird.³⁴

Wir wenden uns auf dem Hintergrund dieser Diskussionslage³⁵ dem Entwurf von K. Hübner zu.

3. Die historistische Wissenschaftstheorie von Kurt Hübner

Wie der Titel seines Werkes „Die Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“³⁶ andeutet, beschäftigt sich auch Hübners Entwurf mit der Kantschen Frage der Abgrenzung. Diese wird als Grenzbestimmung der wissenschaftlichen Rationalität der modernen empirischen Wissenschaften durchgeführt. Hübner möchte die wissenschaftliche Rationalität nicht bekämpfen, sondern in der Auseinandersetzung mit Kant auf andere Bereiche *erweitern*.³⁷ Die Kantsche Reduktion des Erkennbaren auf nach Gesetzen geordnete Erscheinungen zerstört geradezu die Quelle dessen, was diesen anderen Bereichen zugrunde liegt, sei es religiöse Erfahrung, sei es ein ästhetisches Erlebnis der Kunst (27-31). Kants Abstraktion der zeitlosen Vernunftformen wird eine Absage erteilt: Wir „können weder an die reine Vernunft noch an die reine Erfahrung glauben, denn es existiert weder das eine noch das andere“ (162). Gerade das, was Kant ausblendete, die historisch-genetische Dimension der Erkenntnis, ist aber entscheidend zum Verständnis der Rationalität: Wissenschaftliche Rationalität hat ihre Grenze und zugleich ihre Voraussetzung in historisch kontingenten Glaubenssätzen (165. 204. 207).

Zwei Eindrücke treten bei diesem Ansatz schon auf den ersten Blick hervor: Zum einen stellt sich die historisch relative Fassung dessen, was Kant als das „Reine“ der Anschauungs- und Denkform allen zeitlichen Veränderungen enthoben glaubte, auf die Seite von J.G. Hamanns „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ (1784).³⁸ Zum anderen ist aber auch die Nähe zu prinzipiell pluralistisch und relativistisch ausgerichteten wissenschaftstheoretischen Konzeptionen wie der T. Kuhns nicht zu übersehen. Dies legt es nahe, das Problem des Relativismus, zugespitzt in der Schlatterschen Frage: „Geht uns nicht die Welt verloren?“³⁹ im Auge zu behalten. Denn historisch relative Apriori heben die Abhängigkeit unseres Wissens (unserer Weltwahrnehmung) von bestimmten Interpretations-schemata nicht nur nicht auf, die Pluralität der Weltansichten lässt sich nun auch nicht mehr auf transzendental vorgegebene allgemeingültige Kategorien einschränken.

Setzen wir darum bei der Skizzierung von Hübners Entwurf gleich mit der Theorieabhängigkeit der Wahrnehmung ein. Sie kann für diesen nämlich als grundlegend angesehen werden: Es sind unsere kontingenten Festsetzungen, welche einen Rahmen unserer

³⁴ Vgl. D. Davidson, Was ist eigentlich ein Begriffsschema?, in: *ders.*, Wahrheit und Interpretation, Frankfurt a.M. 1986, 261-282; aufgenommen bei: H.-P. Großhans, Theologischer Realismus. Ein Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre, Tübingen 1996, 118f.

³⁵ Natürlich hört mit T. Kuhn die Geschichte der neueren Wissenschaftstheorie nicht auf. Es sei nur auf die Auseinandersetzung und die Entwürfe von I. Lakatos und L. Laudan verwiesen.

³⁶ Die erste Auflage erschien bereits 1978, zitiert wird im folgenden die 4. Auflage von 1993.

³⁷ Vgl. H. Lenk (Hg.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, a.a.O., 16. Im Vorwort zur 4. Auflage beschreibt Hübner selbst seine Absicht mit der Frage, wie man von einem naiven Gebrauch und Verständnis von Wissenschaft zu einem reflektierten gelangen könne (15f.)

³⁸ Dazu: O. Bayer, Autorität und Kritik, Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991, 59ff.

³⁹ A. Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Cartesius. Ihr ethischer und religiöser Ertrag, Stuttgart 1923, 120. Diese Frage galt ursprünglich der Erkenntnistheorie des Neukantianismus, kann aber analog auf die neueren Entwürfe angewandt werden, welche die Pluralität der Begriffsschemata voraussetzen und auf ihre Weise der Kantschen kopernikanischen Wende folgen. Wird die Weltwirklichkeit nämlich als „Ding an sich“ verstanden, so geht sie *uns* verloren. Dies gilt erst recht dann, wenn in radikalerer Weise die Konzeption eines „Ding an sich“ aufgegeben wird und allein die Begriffsschemata als Ausgangspunkt genommen werden (H. Putnam), dazu unten.

Wahrnehmung bilden und das Bild, das z.B. ein Physiker von der Natur macht, mitbestimmen (88f.). In der kritischen Auseinandersetzung mit P. Duhems These von der Geschichtlichkeit wissenschaftstheoretischer Grundsätze und physikalischer Theorien wird die *geschichtliche Bedingtheit* dieser Festsetzungen weiter entfaltet: Diese Bedingtheit betrifft nicht nur die axiomatischen Voraussetzungen – dies kann weitgehend als Allgemeinut gelten –, sondern z.B. auch judicale Festsetzungen, welche über die Annahme oder Verwerfung einer Theorie entscheiden (86).⁴⁰ Der Poppersche Ansatz erscheint aus diesem Blickwinkel als inkonsequent, insofern er dem Anfang einer Theorie (Aufstellung der Axiome) historische Motive zugesteht, sie für deren Ende (Überprüfung, Falsifikation) aber auszuschalten versucht (92). Kernpunkt von Hübners historistischer Auffassung ist die grundsätzliche These: „Eine historische Situation entscheidet über wissenschaftliche Tatsachen und Grundsätze und nicht umgekehrt“ (193). Das heißt: „Keine ewig geltende, in sich gegründete Vernunft und keine reine, ungedeutete, absolute Erfahrung vermögen aus ihr herauszuführen und aus dieser Gebundenheit zu lösen“ (344). Wissenschaftler und Philosophen erkennen darum oft erst, nachdem eine Theorie durch eine andere ersetzt wurde, dass für ewig gültige Wahrheit Gehaltenes aufgegeben worden ist (160f.). Es gibt zwar also, um mit Kant zu reden, Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, aber diese Apriorismen führen nicht aus der historischen Gebundenheit heraus (historische Relationalität der apriorischen Schemata): „Der Mensch ist nun einmal ein bedingtes, insbesondere historisch bedingtes Wesen, und von seinem Werk, der Wissenschaft etwas anderes zu erwarten, wäre Anmaßung“.⁴¹

Wissenschaftstheoretisch wird die „historische Situation“ näher bestimmt als ein geschichtlicher Zeitraum, welcher durch eine bestimmte Systemmenge beherrscht wird, also von mehreren teils gegenwärtigen, teils überlieferten axiomatischen Regelsystemen, mit denen wir unsere Wirklichkeit wissenschaftlich betrachten (194f.). „Ob Ptolemäus, Einstein, Bohr, Webb oder wer auch immer, sie alle lassen sich deuten als im Rahmen einer Systemmenge lebend und wirkend, die an einen bestimmten Zeitraum gebunden ist. Sie ist der Boden, auf dem wir stehen, die Luft, die wir atmen und das Licht, in dem uns alles erscheint“ (200). Damit stellt sich freilich die Frage nach dem Fortschritt und nach dem Relativismus.

Am Beispiel der Systemmenge der Renaissance zeigt Hübner, dass die axiomatische Veränderung von Kopernikus zugunsten des damaligen Humanismus die gesamte Systemmenge der möglichen Betrachtungsweisen veränderte. Entwicklungen in der Wissenschaft werden durch Unstimmigkeiten in Systemmengen und dem Versuch, diese zu beseitigen, hervorgerufen (205). Der Fortschritt besteht entweder in der Explikation oder der Mutation von Systemen. Ausgerichtet ist er auf die „Harmonisierung der Systemmenge“ (210ff.). Mit einer solchen Betrachtungsweise lässt sich dem Vorwurf begegnen, die Entwicklung der Wissenschaft verlaufe irrational. Ihr weiterer Vorzug besteht darin, dass sie nicht nur auf naturwissenschaftliche Entwicklungen anwendbar ist (vgl. 327).⁴²

Hübners historistische Betrachtungsweise betont die *historische Relationalität* von Kategorien (Systemen, Systemmengen), grenzt sich aber von deren *Relativität* (Beliebigkeit) insofern ab, als *innerhalb* eines Systemen *begründet* und *zwischen wahr und falsch entschieden* wird. Außerdem sind Systeme als Ganze und deren Veränderungen in einer

⁴⁰ Hübner nennt fünf Hauptgruppen von Festsetzungen: instrumentale, funktionale, axiomatische, judicale und normative.

⁴¹ Die Wahrheit des Mythos, a.a.O., 255.

⁴² Es sei darauf hingewiesen, dass Hübner Fortschritt nicht in dem Sinn versteht, als würden immer harmonischere Systemmengen auftreten oder eine Annäherung an eine (gar theoriefreie) Wahrheit möglich sein (190f. 219. 278f.). Es treten immer wieder neue Unstimmigkeiten auf: „Der Fortschritt besteht darin, vorübergehende Entlastung zu finden, um alsbald neue und andere Lasten dafür einzutauschen“ (219).

historischen Situation auch rational begründet (207).⁴³ Schließlich kann von „empirischen Tatsachen“ geredet werden, beachtet man folgendes: Auch wenn jede Systemmenge den Inbegriff von Möglichkeiten bietet, die Wirklichkeit zu erfassen und überhaupt Erfahrungen zu machen (gewissermaßen als Alphabet, um die Erfahrung zu buchstabieren, als Koordinatensystem, als Spielregel), *wie* sich die Wirklichkeit unter den Bedingungen einer Systemmenge insgesamt zeigt, ist eine kontingente, empirische Tatsache (89. 203f.). Ändern können sich also die apriorischen Bedingungen der Systemmenge, aber welche Resultate sich unter den Bedingungen eines gegebenen Systems einstellen, kann nur die Wirklichkeit entscheiden und ist darum jeder Beliebigkeit entnommen.⁴⁴ Auf diesem Hintergrund ist der Rede vom hermeneutischen Zirkel kritisch zu begegnen, insofern nur die Erfahrung entscheiden kann, ob sich – freilich unter bestimmten Systemvoraussetzungen – die gesuchte Bestätigung ergibt: „Es ist mithin nur bedingt wahr, wenn gesagt wird, man hole aus den Dingen nur heraus, was man in sie hineingelegt habe; vielmehr tritt dazwischen die Erfahrung, auch wenn sie schon durch eine Theorie in gewissem Sinn ‚vorgeformt‘ ist“ (332f.).

Es wird nicht unberechtigt sein, diese Ausführungen Hübners als Versuch aufzufassen, den idealistischen Zug der neueren Wissenschaftstheorie in Schranken zu verweisen, ohne in die Nähe eines (naiven) Empirismus zu geraten: So verwendet er den Begriff „gedeutete Wahrnehmung“, um deutlich zu machen, dass Tatsachen aus Wahrnehmung *und* historisch bedingten Apriorismen bestehen. Von einer neutral gegebenen Wirklichkeit, einem Ding an sich zu reden, erweist sich als sinnlos (276. 279). Es gibt nur die Wirklichkeit *in Beziehung auf* einen Regelhorizont – und diese Wirklichkeit, so lässt sich hinzufügen, kann sehr wohl entscheiden, ob man mit seinem Horizont von Festsetzungen „durchkommt“ oder nicht (vgl. 327). In einem solchen Horizont ist darum die Wahrheit oder eine Wahrheitsannäherung objektiv, nämlich für alle erkennbar. Innerhalb eines solchen macht auch die vielgescholtene Korrespondenztheorie der Wahrheit Sinn. Hübner spricht von einem „relationalen Wahrheitsbegriff“ (280).

Mit diesem wissenschaftstheoretischen Ansatz hat Hübner nun auch die Basis gelegt, um die Frage nach dem Numinosen der Religion und dem mythischen Inhalt der Kunst aufzunehmen. Am Beispiel des griechischen Mythos versucht er zu belegen, wie der mythische Grieche von den Göttern als Apriorismen seiner Welterkenntnis ausging (405).⁴⁵ Zu solchen Apriorismen gehört z.B. die Kategorie der Kausalität. Als göttliche Wirksamkeit aufgefasst ist sie keineswegs etwas Beliebigen oder Willkürlichen, sondern entspricht dem jeweiligen Wesen des betroffenen Gottes (401f.). Kurzum: Auch der Mythos hat seine eigene Rationalität. Rationalität wird dabei als interne Strukturierung eines Erfahrungsbereichs nach Art von Kategorien bestimmt und näherhin als empirische, logische, operative und normative Intersubjektivität entfaltet.⁴⁶ Unter dieser Voraussetzung kann der Mythos als ein geschichtliches Denk- und Erfahrungssystem in den Blick kommen, welcher eine mit der Wissenschaft vergleichbare und sogar gleichwertige rationale Struktur aufweist.⁴⁷ Nicht dass Hübner zu einer mythischen Weltansicht zurückkehren wollte – er hält dies für gefährlich und unmöglich zugleich. Es geht ihm vielmehr darum, dass sich die mythischen Gehalte nicht mehr im Namen der Wissenschaft unterdrücken lassen und – religiös gewen-

⁴³ Für Hübner ist es klar, dass ontologische Festsetzungen veralten können: Die Wahrheit des Mythos, a.a.O., 254.

⁴⁴ Etwas offener formuliert: „Die von der Wissenschaft erfasste Wirklichkeit ist demnach nicht die Wirklichkeit an sich, sondern sie ist stets eine auf bestimmte Weise gedeutete. Die Antworten, die sie uns gibt, hängen von unseren Fragen ab. Aber dass sie diese und keine anderen Antworten auf unsere Fragen gibt, dass sie sich uns so und nicht anders zeigt, wenn wir unsere wissenschaftlichen Deutungsschemata an sie anlegen, das ist in der Tat eine rein empirische, von keiner weiteren Theorie mehr abhängige Tatsache“ (ebd., 252).

⁴⁵ Entfaltet wird diese Untersuchung in: Die Wahrheit des Mythos, a.a.O., vgl. 134.

⁴⁶ Ebd., 239ff.

⁴⁷ Ebd., 287ff.

det – der moderne, vom Jenseits und vom Göttlichen entfremdete Mensch nicht auf seine Diesseitigkeit und auf die Abwesenheit Gottes festgelegt wird.⁴⁸ Und es geht ebenfalls darum, einer oft mit Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit gepaarten irrationalen Flucht in einen entstellten Mythos mit dem Anspruch auf mythische Rationalität zu begegnen.⁴⁹

Hübner ist sich dessen gewahr, den Mythos nur in einer wissenschaftstheoretischen Perspektive und darum in einer Außenperspektive zu betrachten (425).⁵⁰ Im Blick auf eine „Selbstbeschränkung“ der Wissenschaftstheorie vor dem Bereich personaler Entscheidung, zumal dem göttlich-personaler Wirkgrößen hat er sein Ziel allerdings erreicht.⁵¹

Wenn es darum wissenschaftstheoretisch keinen übergreifenden (neutralen) Maßstab geben kann, um eine Beurteilung vornehmen zu können, muss R. Bultmanns Entscheidung zugunsten der damaligen Wissenschaft und gegen den Mythos als fragwürdig erscheinen. Nicht nur, dass es der theoretischen wissenschaftlichen und philosophischen Gründe entbehrt, Mythisches, ohne welches Religion nicht zu denken ist, abzuqualifizieren. Es droht darüber hinaus dem christlichen Glauben der Boden entzogen zu werden, wenn man aus der christlichen Religion den typischen Gedanken mythischer Gegebenheitsweise, dass nämlich Göttliches zur *sinnlich fassbaren Erscheinung* kommt und damit zum Gegenstand der Erfahrung wird, nicht mehr zulässt.⁵² Anders gesagt: *Eine ihre mythischen Elemente negierende Religion streicht mit dem mythischen Element auch Gott aus der Erfahrbarkeit.*⁵³

Es bleibt der wichtige Hinweis, dass für Hübner die christliche Religion nicht im Mythischen aufgeht und auch nicht aufgehen kann. Es gibt entscheidende Unterschiede. Dazu gehören z.B. die spezifisch religiösen Elemente wie der Glaube an einen persönlichen Gott, eine einmalige Sendung des Gottessohns, das Wunder der leiblichen Auferstehung Christi, eine heilsgeschichtliche Zeitauffassung etc.⁵⁴. In der christlichen Botschaft kommen darum Mythos, Logos und das alles qualifizierende spezifisch Christliche zusammen.⁵⁵

4. Diskussion

⁴⁸ Ebd., 411f.

⁴⁹ Ebd., 414.

⁵⁰ Vgl. auch: K. Hübner, Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens, in: H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 27-41, hier: 35.

⁵¹ Vgl. M. Tomberg, Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner, Münster 1996, 127. 191ff.; K. Hübner, Rationalität im mythischen Denken, in: K. Hübner / J. Vuillemin (Hg.), Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität, Stuttgart / Bad Cannstatt 1983, 49-68, hier: 59.

⁵² K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, a.a.O., 337; ders., Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse, a.a.O., 38.

⁵³ An dieser Stelle schließt sich der Bogen zu I. Kants Erkenntnistheorie, derzufolge Gott aufgrund seiner Enthobenheit über den Anschauungsformen von Raum und Zeit kein Gegenstand der Anschauung sein kann.

⁵⁴ K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, a.a.O., 343f.; ders., Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse, a.a.O., 35ff. In seinem jüngsten Werk: Glaube und Denken, Dimensionen der Wirklichkeit (Tübingen 2001) entfaltet Hübner seinen Ansatz hinsichtlich des christlichen Glaubens auch inhaltlich. Das beachtenswerte Werk stellt eine ontologisch-metasprachliche Untersuchung des Glaubens und seiner Inhalte dar. Der Ontologie der Offenbarung wird dabei gegen alle philosophische und theologische Infragestellungen eine eigene Legitimität zugesprochen, welche in der Vergangenheit durch die Anlehnung der christlichen Theologie an die Metaphysik und die neuzeitliche Wissenschaft systematisch verkannt worden sei.

⁵⁵ Als ein weiteres Beispiel für eine mythische Vorstellungsweise sei auf die neutestamentliche Anthropologie verwiesen, für welche Herrschaftsmächte konstitutiv sind. Zum Logoshaften gehört für Hübner die Erklärung der Einheit Gottes und z.B. das metaphysische Begriffsschema des altkirchlichen Trinitätsdogmas (ders., Der Mythos, der Logos und das spezifische Religiöse, a.a.O., 33ff.).

Die zuletzt skizzierten Ausführungen mögen theologisch unbefriedigend bleiben.⁵⁶ Dies hat seine Ursache schon darin, dass ein Philosoph mit erkenntnis- und wissenschaftstheoretischem Instrumentarium den Mythos ebenso wie den christlichen Glauben nur in einer metatheoretischen *Außenperspektive* zu Gesicht bekommt, er also unter Umständen (nicht notwendig!)⁵⁷ sogar deren Eigentümlichkeiten zu übersehen droht. Hübners Frage- richtung bringt es mit sich, diejenigen Funktionen in den Vordergrund zu rücken, welche *Erfahrungen konstituieren oder Erklärungen ermöglichen*. Auch wenn christliche Theologie sich im kritischen Bezug auf Mythologie und Metaphysik bildete und ihren Ort zwischen beiden hat,⁵⁸ der Glaube erschöpft sich nicht im Wissen und Tun und darum auch nicht in Erklärungs- und Deutungsprozessen. Seine innerste Eigentümlichkeit gewinnt er in der empfangenden Beziehung zur eigentümlichen Mitte des christlichen Glaubens, zu Jesus Christus und seiner Heilstat.⁵⁹

Insofern der Glaube aber *auch* ein Deutegeschehen darstellt, ist die erkenntnistheoretische Frage nicht belanglos. Im Gegenteil: Es muss sich auch einer Außenperspektive vermitteln lassen, dass Christen sich selbst und ihre Mitmenschen, Katzen und Mäuse eben nicht nur als biologische Spezies betrachten, sondern in ihrem Sein *als Geschöpfe Gottes* verstehen.

Im Blick auf Hübners Wissenschaftstheorie ist theologisch zunächst zu sagen: Sie hat ihre Grenze. Aber diese ist zugleich ihre Stärke, insofern sie bewusst als Grenzbestimmung, als *Selbstbeschränkung der Wissenschaftstheorie auf ihrem eigenen Gebiet* entworfen ist und darüber hinaus auch in anderen Bereichen wie der Religion Rationalität und Begründungsdenken feststellt. Sie kann und will darum auch nicht die spezifische Innenperspektive ersetzen.

Bevor in dieser Perspektive nach den theologischen Erträgen einer solchen Grenzbestimmung zu fragen ist, seien allerdings zwei grundsätzliche erkenntnistheoretische Probleme, denen sich Hübners Konzeption auf ihrem Gebiet stellen muss, angesprochen: das *Realismusproblem* und das *Relativismusproblem*.

Für Hübners historistische Konzeption ist es entscheidend, dass es *Realität nur in Beziehung auf einen begrifflichen Systemhorizont* gibt und die Frage nach *Wahrheit und Falschheit* von Erkenntnissen erst *innerhalb* eines solchen auftritt. Diese Auffassung, welche einen unabhängigen externen Standpunkt zur Beurteilung der jeweiligen Begriffssysteme verneint und schon damit deren faktische Pluralität anerkennt, lässt sich als „Internalismus“ bezeichnen. In der analytischen Erkenntnisphilosophie wurde und werden Positionen dieser Art in der letzten Zeit heftig diskutiert. Kristallisationspunkt der Auseinander-

⁵⁶ Vgl. H. Waldenfels, Mythos und christlicher Logos, in: L. Scheffczyk (Hg.), Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen, Grenzfragen 16, München 1989, 253-286. Seine kritische Sicht ist durch die moderne Rückkehr des Mythos bei R. Spaemann und E. Drewermann geprägt. Wenn Waldenfels außerdem im Gefolge der Mythenkritik von 2 Petr 1,16 verhindern will, dass christlicher Glaube unter das „Verdikt des Mythos“ fällt, so spricht dies nicht gegen Hübners Auffassung, insofern dieser ebenfalls die Differenz von Mythos und christlichem Glauben feststellt und sich dessen Definition des *klassischen* Mythos nicht ohne weiteres mit dem im 2 Petr. kritisierten Begriff deckt.

Auch der IV. Europäische Theologenkongress 1987 in Wien unter dem Thema „Mythos und Rationalität“ hatte sich mehr mit der Problematik des Mythosbegriff befasset als mit der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung, vgl. H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988.

⁵⁷ Vgl. I. Dalferth / Ph. Stoellger, Wahrheit, Glaube und Theologie. Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen, ThR 66 (2001), 36-102, hier: 46, Anm. 46: „Über Liebe zu reden, heißt nicht notwendig, lieblos zu reden, auch wenn man gerade nicht zum Geliebten redet.“

⁵⁸ O. Bayer, Theologie, HST 1, Gütersloh 1994, 27.

⁵⁹ Vgl. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, nach ²1830/31, hg. v. M Redeker, Bd. 1, Berlin 1960, § 11, S. 74.

setzung ist dabei meist die Konzeption des „internen Realismus“ des Mathematikers und Philosophen H. Putnam.⁶⁰

Putnam hatte sich in den 70er Jahren von dem starken ontologischen (auch: metaphysischen) Realismus abgewandt, da dieser seiner Meinung nach suggeriert, man könne aus einem Begriffssystem heraustreten und dessen Beziehung zur Wirklichkeit von außen („externer Standpunkt“), sozusagen mit dem Auge Gottes betrachten. Dies ist uns Menschen aber nicht möglich. Die Festsetzungen und Vorschriften der Vernunft sind historisch bedingt und können nur begrenzte objektive Geltung beanspruchen.⁶¹ Ist damit ein Pluralismus der Begriffssysteme prinzipiell legitimiert, so wendet sich Putnam auf der anderen Seite sowohl gegen die Folgerungen der französischen Postmodernephilosophen, welche die Relativität (Beliebigkeit) der Begriffssysteme behaupten,⁶² als auch gegen die konstruktivistische These, wonach „der Geist die Welt *erschafft*“.⁶³ Das Anliegen seiner eigenen Konzeption sieht Putnam darin, die Dichotomie zwischen objektiven und subjektiven Ansichten von Wahrheit und Vernunft zu durchbrechen. Er tritt daher für eine internalistische Perspektive ein, der zufolge die Realitäts- und Wahrheitsfrage „nur *im Rahmen* einer Theorie bzw. einer Beschreibung“ sinnvoll ist.⁶⁴ „Unabhängig von Begriffsschemata existieren keine ‚Gegenstände‘. *Wir* spalten die Welt in Gegenstände auf, indem wir dieses oder jenes Begriffsschema einführen. Da die Gegenstände *und* Zeichen gleichermaßen *interne* Elemente des Begriffsschemas sind, ist es möglich, anzugeben, was wem entspricht.“⁶⁵ Die Theorieabhängigkeit der Tatsachen ist damit festgeschrieben, die Erfahrung gibt keine „Inputs [ab], die ihrerseits nicht durch unsere Begriffe geformt sind“.⁶⁶

Putnam bestreitet, dass mit seinem Ansatz ein „seichter Relativismus mit der Parole ‚Alles ist möglich‘“ einhergehe: „Was wir haben, sind Objektivität und Rationalität nach Menschenmaß; sie sind besser als nichts.“⁶⁷ Diese „Rationalität nach Menschenmaß“ kennt wohl eine Objektivität, nämlich eine Objektivität *für uns*. Rationale Akzeptierbarkeit hat als einziges Kriterium für eine Tatsache zu gelten. Wahrheit ist darum rationale Akzeptierbarkeit unter erkenntnismäßig idealen Bedingungen.⁶⁸ Putnams epistemische Wahrheitsdefinition versteht diese erkenntnismäßig idealen Bedingungen anthropozentrisch: Wahrheit kann die Belege, die uns prinzipiell zugänglich sind, nicht transzendieren.⁶⁹ Am Beispiel eines Nationalsozialisten, der für seine Weltanschauung Rationalität zu beanspruchen sucht, versucht Putnam zu zeigen, dass die genannte „Rationalität nach Menschenmaß“ aber ausreicht, um dessen Anspruch begründet zurückzuweisen und einem falschen Relativismus zu wehren.⁷⁰ Sichtbar wird an diesem Beispiel zugleich, dass die Wahl eines Begriffssystems wie unser Erkennen überhaupt von unserem Wert des Guten abhängt.

Es ist offensichtlich, dass sich Hübners Konzeption weitgehend mit den Strukturmomenten des „internen Realismus“ beschreiben lässt. Nicht nur, dass die Realitäts- und Wahrheitsfrage *nur innerhalb* eines Begriffssystems beantwortet werden kann, entscheidend ist die ontologische Voraussetzung, dass die Dinge, von denen wir Begriffe haben, auch wirklich existieren, und zwar genau *so* existieren, wie wir sie in dem betreffenden Begriffssystem begreifen.⁷¹ Beiden ist auch die Voraussetzung gemeinsam, dass die Annahme

⁶⁰ Als erste kurze Einführung eignet sich der Art. von F. Mühlhölzer in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1999, 583-593. Zur neueren Diskussion vgl. den Berichtsband des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie 1997 in München: J. Nida-Rümelin (Hg.), Rationalität, Realismus, Revision, PAP 23, Berlin / New York 2000. Einen Bericht über die neuere Entwicklung von Putnam gibt T. Grundmann, Neuere Werke von Hilary Putnam, PhR 43 (1996), 64-70.

⁶¹ H. Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt / M. 1982, 82f.

⁶² „... eine ganz *andere* Sache wäre jedoch die Meinung, deshalb sei ein Begriffssystem ebenso gut wie jedes beliebig andere. Wäre jemand wirklich von dieser Meinung überzeugt und närrisch genug, sich ein Begriffssystem auszusuchen, das besagt, er könne fliegen, und würde dann entsprechend handeln, indem er aus dem Fenster springt, so würde er die Schwäche der letzteren Ansicht rasch erkennen – falls er das Glück hat, zu überleben“ (ebd., 81).

⁶³ Ebd., 10f.

⁶⁴ Ebd., 75.

⁶⁵ Ebd., 78. Die Korrespondenzthese gilt also lediglich theorieintern.

⁶⁶ Ebd., 81.

⁶⁷ Ebd. 82; vgl. das Zitat in Anm. 62!

⁶⁸ Ebd., 75. 83.

⁶⁹ Vgl. R. Schantz, Warum Wahrheit kein epistemischer Begriff ist, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Rationalität, Realismus, Revision, a.a.O., 359-366.

⁷⁰ Ebd., 222f. 279ff.

⁷¹ Vgl. K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 282: „Wir können nicht erwarten, dass das Licht, in dem wir die Dinge sehen, das Licht der Dinge selbst ist; wir können aber erwarten, dass die Natur uns in diesem Licht *erscheint*, dass sie in diesem Licht *sichtbar* wird und uns zeigt, wie sie *wirklich darin aussieht*.“

eines „Ding an sich“ als (unerkennter) Konvergenzpunkt der verschiedenen Begriffssysteme aufgegeben wird. Es handelt sich also um einen *streng standpunktbezogenen Realismus*.

Schon an dieser Stelle mag es sich nahe legen, den christlichen Glauben in einer solchen Perspektive zu entfalten. Im Fall der Konzeption von H. Putnam hat jüngst H.-P. Großhans diesen Weg eingeschlagen: Er folgt dem „internen Realismus“, um ein seiner Meinung nach „wirklich realistisches“ Verständnis der christlichen Sprache zu formulieren, welches ein von der Sprache anderer Religionen und nicht-religiöser Sprache unterschiedenes *eigenes* Begriffsschema besitzt.⁷² Die Frage nach der Realität Gottes kann demnach nur innerhalb dieses besonderen Sprachgebiets und damit innerhalb der jeweils verschiedenen religiösen Gemeinschaften beantwortet werden. Mehr noch: Nur in dieser Binnenperspektive ist die Realität Gottes gegeben – dabei ist sie nur so, *wie* sie erkannt, begriffen und gewusst wird.⁷³ Die Problematik dieser Rezeption soll hier nicht weiterverfolgt werden,⁷⁴ es geht im folgenden darum, die Realitäts- und Relativitätsprobleme des Internalismus im Blick auf den Ansatz von Hübner zu diskutieren.

Internalistische Perspektiven folgen der kopernikanischen Wende Kants, derzufolge sich „die Gegenstände ... nach unserer Erkenntnis richten“⁷⁵ – freilich ohne dessen Fassung des Apriorischen und ohne die Behauptung des „Ding an sich“.⁷⁶ Entscheidend ist dabei, dass nach der Zurückweisung der Korrespondenzthese des sog. metaphysischen Realismus, nach welcher die Erkenntnis und eine von ihr unabhängige Wirklichkeit korrespondieren, nunmehr in idealistischer Weise die Begriffsschemata bzw. die Theorien der Erkennenden zum Ausgangspunkt genommen werden. Ausgangspunkt dieser Erkenntnistheorie ist also nicht die Wirklichkeit selbst. Der Vorrang der Begriffsschemata und die Ablehnung von einer Wirklichkeit an sich tritt bei Putnams „internem Realismus“ stark hervor und auch Hübners Wissenschaftstheorie liegt auf dieser Linie. *Gemeinsames Merkmal ist der erkenntnistheoretische Pluralismus, gemeinsames Problem ist der Relativismus.*⁷⁷

Gegen diesen Ansatz sind Einwände denkbar, welche grundsätzlichen Charakter haben. Der Haupteinwand betrifft m.E. die einseitige Auflösung der Dichotomie von Begriffsschema und gegebener Wirklichkeit in einem radikal idealistischen Sinn. Er geht zugleich mit dem Plädoyer für eine realistischere Version des Realismus einher, welcher der *Wirklichkeit des Alltagsrealismus* gerecht wird.⁷⁸ Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass die Wirklichkeit einerseits Bezugspunkt unserer Erkenntnisperspektive, zugleich aber von dieser Perspektive als objektiver Erkenntnismaßstab und in ontologischer Hinsicht

⁷² H.-P. Großhans, *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*, Tübingen 1996, 106f.

⁷³ Ebd., 138, vgl. 231. Die *theologische* Problematik des epistemischen Wahrheitsbegriffs von Putnam in seiner intern-realistischen Phase wird leider nicht hinreichend diskutiert.

⁷⁴ Großhans nimmt den „internen Realismus“ von Putnam auf und versucht dessen antirealistische Implikationen herunterzuspielen. Interessanterweise wird er von Putnam selbst (!) darin nicht mehr unterstützt, insofern dieser das Antirealistische seines „internen Realismus“ erkannt zu haben scheint, sich neuerdings von dieser Auffassung distanziert und einer realistischere Position zustrebt (vgl. T. Grundmann, *Neuere Werke von Hilary Putnam*, PhR 43, 64-70).

⁷⁵ KrV B XVI.

⁷⁶ Vgl. H.J. Sandkühler, *Epistemologischer Realismus und die Wirklichkeit des Wissens. Eine Verteidigung der Philosophie des Geistes gegen Naturalismus und Reduktionismus*, in: ders., (Hg.), *Wirklichkeit und Wissen*, Bremen 1991, 57-85, hier: 60. 66f. 75.

⁷⁷ Vgl. S. Freudberger, Art. „Relativismus“, in: H.J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg 1999, 1378-1384, hier: 1381.

⁷⁸ Eine solche Konzeption liegt z.B. im „realistischen Realismus“ von F. v. Kutschera vor: *ders.*, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin / New York 1982; *ders.*, *Bemerkungen zur gegenwärtigen Realismus-Diskussion*, in: W. Gombocz u.a. (Hg.), *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie*, Wien 1989, 490-521; *ders.*, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin / New York 1998. Ähnliches gilt für den Ansatz von J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg / München 1976, den Ansatz des kanadischen Thomisten B. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, hg. v. G. Sala, QD 67, Freiburg / Basel u.a. 1975; *ders.*, *Methode in der Theologie*, übers. u. hg. v. J. Bernhard, Leipzig 1991. Auch A. Schlatter ist dieser Linie zuzuordnen, vgl. J. Walldorf, *Realistische Philosophie. Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters*, FSÖTh 90, Göttingen 1999.

unabhängig ist. Auf dieser Ebene des Alltagsrealismus erscheint die kopernikanische Wende Kants als eine Umkehrung der tatsächlichen Erkenntnisrelation,⁷⁹ wenngleich nicht zu bestreiten, sondern ausdrücklich zu bejahen ist, dass unser eigener Erfahrungs- und Begriffshorizont zentrale Bedeutung für unsere Erkenntnis hat. Entscheidend ist aber: Aus der Tatsache, dass wir die Welt nur im Rahmen unseres Begriffshorizonts beschreiben können, folgt nicht, dass sie in ihrer Existenz und Beschaffenheit von diesem abhängig ist und wir uns nur auf der Ebene unseres Begriffshorizonts auseinandersetzen könnten. Wenn ich Sonne und Mond in besonderer Weise wahrnehme, folgt daraus nicht, dass ich eine besondere Sonne und einen besonderen Mond, einen subjektiven, einen internen etc. wahrnehme. Ich werde daher auch die Beschreibung des Mondes mit „rund“ dem Mond selbst und nicht meiner Wahrnehmungsweise des Mondes zuschreiben. Bei dieser Prädikation handelt es sich um eine Überzeugung, welche den Unterschied zwischen Sein und Erscheinung kennt und sich darum auch der Möglichkeit einer Täuschung aussetzt. Unsere Behauptungen und Überzeugungen sind also revidierbar, zugleich aber ist ihnen ein realistischer Sinn eigen. Mit ihnen meinen wir eben, dass es sich tatsächlich so verhält, wie wir das behaupten.⁸⁰ Auf der Ebene dieses Alltagsrealismus ist eine Kommunikation über naturwissenschaftliche oder weltanschauliche Begriffssysteme hinweg möglich. Mehr noch: Es scheint auf dieser Ebene unbegründet, dass die alten Griechen den Mond anders wahrgenommen hätten als ein moderner Astronom, etwa deshalb, weil ihre Wahrnehmung durch ein mythisches Begriffssystem geprägt war.⁸¹

Der Realist beharrt darum darauf, „dass die Welt nicht mit dem zusammenfällt, ... was wir mit einem bestimmten Begriffssystem charakterisieren oder mit einer bestimmten Sprache beschreiben können. Für ihn (wie nach dem normalen Verständnis) ist die Welt vielmehr *offen*: Sie ist in jedem Zeitpunkt der Gegenstand möglicher weiterer Erfahrungen, anderer Bestimmungen und Beschreibungen. Aufgrund neuer Erfahrungen kann sich immer erweisen, dass die bisher verwendete Sprache unzulänglich ist für ihre Beschreibung oder dass die bisherigen Theorien revisionsbedürftig sind. ... Ihre Grenzen [der Welt; HM. R.] werden also einerseits nicht durch eine bestimmte Sprache oder Theorie festgelegt und insofern ist sie sprach- und theorieunabhängig. Andererseits ist sie aber auch nicht etwas, was jenseits des Horizonts aller möglichen Sprachen und Theorien läge, also nicht sprach- und theoriestranszendent“.⁸² Dass es keinen externen Standpunkt gibt, bedeutet darum noch nicht, dass Wahrheit theorielerativ zu denken sei. Aus dieser Einsicht folgt zunächst lediglich, dass auch eine realistische Position nur innerhalb unseres Denkens, Erfahrens und Sprechens begründet werden kann.⁸³

Nun wird man von der skizzierten Ebene des Alltagsrealismus, welcher von unserer primären Alltagserfahrung ausgeht, die sekundäre Theoriebildung der Naturwissenschaften und die Begriffssysteme von Weltanschauungen *unterscheiden* müssen. Für erstere besteht die Welt mit ihren Eigenschaften unabhängig von unserem Erkennen; in unserem Erkenntnisakt beziehen wir uns zuallererst rezeptiv auf sie,⁸⁴ sodann aber auch in aktiver Stellungnahme und aktivem Urteilsakt.⁸⁵ Auf der Ebene der sekundären Theorie bzw. dem begriffstontologischen Denken der Wissenschaft hingegen sind aktive (bzw. übernommene)

⁷⁹ Vgl. pointiert bei *O. Külpe*, Einleitung in die Philosophie, hg. v. A. Messer, Leipzig ¹¹1923, 207.

⁸⁰ *F. v. Kutschera*, Bemerkungen zur gegenwärtigen Realismus-Diskussion, a.a.O., 502. 516. Vgl. auch *A. Musgrave*, Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus. Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie, Tübingen 1993, 280ff.

⁸¹ Vgl. *H. Albert*, Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive, Tübingen 1987, 112.

⁸² *F. v. Kutschera*, Bemerkungen zur gegenwärtigen Realismus-Diskussion, a.a.O., 513f.

⁸³ *F. v. Kutschera*, Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit, a.a.O., 79f.

⁸⁴ Hier gilt das oft wiederholte Argument, dass eine Überraschung unmöglich wäre, bestünde Erkenntnis in aktiver Konstruktion.

⁸⁵ Vgl. *J. Seifert*, Erkenntnis objektiver Wahrheit, a.a.O., 83-106.

Festsetzungen die Voraussetzung, um die Wirklichkeit erfassen und deuten zu können. Ohne solche apriorischen Festsetzungen ist es nicht möglich, ein wissenschaftliches Experiment durchzuführen, empirische Gesetze aufzustellen oder auch geschichtliche Ereignisse zu deuten.⁸⁶ Von diesem Ausgangspunkt her versuchte I. Kant, von der Unumstößlichkeit der euklidischen Geometrie und der Grundlagen der newtonschen Physik überzeugt, gewisse apriorische Festsetzungen als objektiv, d.h. als allgemeingültig für alles menschliche Erkennen zu erweisen.

Aus der Perspektive einer am Alltagsrealismus orientierten Position verwischt der Idealismus Kants jedoch grundlegende Differenzen, wenn er den aktiven Urteilsakt zum Grundakt *alles* Erkennens erklärt und damit auch der Alltagserfahrung beizukommen versucht.⁸⁷ Dies mag als Gegenreaktion gegenüber einem naiven Empirismus oder einem naiven Realismus zu verstehen sein. Festzuhalten bleibt allerdings, dass auch ein Alltagsrealismus nicht einem naiven Realismus huldigt, welcher die objektive Erkenntnis der Sinneserfahrung zuschreibt und sich vom Urteil zwischen Sein und Erscheinen dispensiert. Ein idealistischer Ansatz bei der aktiven Begriffsbildung erliegt vielmehr selbst der Gefahr, eine lediglich auf Sinneswahrnehmung gründende Wirklichkeitsauffassung dadurch zu korrigieren, dass er sie lediglich auf die Erkenntnis von Erscheinungen bezieht. Auf diese Weise wird man aber dem Alltagsrealismus nicht gerecht, übersieht, dass zu diesem auch Urteilen gehört, und setzt nun seinerseits an die Stelle des Urteilens ein erkenntnistheoretisches Vorurteil. Sich von solchen zu erheblichen Reduktionen führenden Vorurteilen freizumachen, ist nach B. Lonergan die Voraussetzung, um sich dem gesamten, aus Erfahren, Verstehen, Urteilen und Glauben bestehenden Erkenntnisprozess zu stellen und seiner dynamischen Struktur ansichtig zu werden.⁸⁸

Unbeschadet dieser Kritik behält ein Ansatz beim Begriffssystem und seinen Festsetzungen sein gewisses Recht, ordnet man ihn der Ebene der sekundären Theoriebildung zu. Wird Kants Lehre wissenschaftstheoretisch darauf zurückgenommen, dass wissenschaftliche Gegenstände nur durch das Zusammenspiel von Aposteriorischem und Apriorischem konstituiert werden, bleibt sie in Geltung.⁸⁹ Allerdings zeigt sich, dass die apriorischen Festsetzungen veränderlich und revidierbar sind. An diesem Punkt wird von Hübner der idealistische Ansatz korrigiert; die Erfahrung kann, wenn auch nicht unmittelbar, ein Begriffssystem stören.

Schließlich: Wenn man sich dazu entschließt, mit Hübner von einer historischen Relationalität der Apriorismen bzw. Begriffssysteme zu sprechen, so ist damit eine Relativierung, nach der ein Begriffssystem eben *nur für uns* (die wir in und mit ihm leben) Gültigkeit habe, an sich noch nicht gesetzt. Zu Recht wird darauf verwiesen, dass zu einer solchen Relativierung ein externer Standpunkt notwendig wäre, welcher uns in die Lage versetzte, zwischen Begriffssystem und Welt bzw. alternativen Begriffssystemen zu unterscheiden.⁹⁰ Die Wahl oder auch die Relativierung eines Begriffssystems oder einer Weltanschauung beruht nicht auf objektiv aufweisbaren Evidenzen, sondern ist von einem auf Werte beruhenden Urteil abhängig. Wird nun eine Überlappung mit gemeinsamer, unhintergebarter Alltagserfahrung vorausgesetzt, dann würden (unbeschadet aller Möglichkeiten der Immunisierung ihr gegenüber) allerdings Zweifel oder Bestätigung des eigenen Hori-

⁸⁶ K. Hübner, Art. „A priori - a posteriori“, in: H. Krings u.a. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1973, 119-125.

⁸⁷ J. Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit, a.a.O., 89.

⁸⁸ B. Lonergan, Methode in der Theologie, a.a.O., 242f.

⁸⁹ K. Hübner, Art. „A priori - a posteriori“, a.a.O., 125.

⁹⁰ T. Grundmann, Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik, Paderborn / München u.a. 1993, 219f.: „Wir können also gar nicht konsistent denken, was wir denken können müssten, um die ‚objektive Gültigkeit‘ eines für uns verbindlichen Begriffsrahmens in Frage stellen zu können; dass die Bedingungen nur für uns verbindlich sind.“ Vgl. I.U. Dalferth, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 177f.

zonts ebenso möglich sein wie die gemeinsame Kommunikation in einer Außenperspektive.⁹¹ Auf dem Gebiet der Theologie ließe sich dies am Umgang mit Leiderfahrungen zeigen.

5. Theologische Reflexion

Mit den folgenden Überlegungen soll nicht gesagt sein, dass Theologie sich auf die skizzierte Gesprächslage einlassen *muss*. Wenn sie es aber tut und ein Gespräch auf gleicher Augenhöhe zu führen beabsichtigt, ist sie nicht dazu genötigt, ihre universalen Überzeugungen an der Garderobe des Pluralismus abzugeben, um für eine lediglich privat-partikulare Option votieren zu können. Wie die neuere Diskussion ebenfalls zeigt, erweist es sich schon von der Wissenschaftstheorie her selbst als zweifelhaftes Unternehmen, die Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes einem säkularen Wissenschaftsideal auszusetzen und ihr allenfalls eine Nische darin zuweisen zu wollen. Gleichwohl wird Theologie daran erinnert, dass auch sie keine neutrale (einheitliche) Beobachterperspektive beanspruchen kann. Eine solche birgt in der Tat die Gefahr in sich, grundlegende Überzeugungen eines Begriffssystems in unzulässiger Weise zu totalisieren und gewissermaßen als absolute Apriorismen erweisen zu wollen.

Die folgenden Bemerkungen können lediglich andeuten, welche Erkenntnisse eine gesprächsbereite Theologie festhalten wird.⁹²

a) Gottes Wirklichkeit und Gottes Heilshandeln wird im Vollzug des Glaubens erfasst und sachgemäß gedeutet. Dieser Vollzug kann erkenntnistheoretisch mit der Teilnahme an einem neuen Begriffshorizont verglichen werden. So erschließt sich z.B. die Wahrheit des Gebets erst dem, der in diesen Vollzug einzutreten auch bereit ist.

Eine Erkenntnis in der Außenperspektive (als einer Perspektive aus einem anderen Begriffshorizont) ist zwar möglich, feststellbar sind dabei allerdings Relationen, nämlich Relationen zwischen der Glaubensüberzeugung und der Deutung von Ereignissen, Gegenständen etc.: Unter der Voraussetzung eines spezifischen Gottesglaubens wird das Ereignis *x* als *y* gedeutet.⁹³ Diese Relation ist nicht beliebig oder subjektiv-willkürlich: *Wie* sich die Wirklichkeit einer anhaltenden Krankheit unter den Bedingungen eines Gottesglaubens zeigt, welcher dessen Heilsmacht angerufen hat, ist eine empirische Tatsache. Bei einer anhaltenden Krankheit ist es z.B. zunächst eindeutig eine fehlende Gebetserhörung. Diese ist ebenso beobachtbar wie der reflexive Umgang des Glaubenden mit ihr.

Einer Außenperspektive vermittelbar ist darum ein funktionales Verständnis des Glaubens: Hierzu gehört die Auffassung vom Glauben als Kontingenzbewältigung, als Mitvollzug an einer Orientierungspraxis, als anthropologische Anlage, als Hilfe zur Selbstfindung und zur Menschlichkeit etc. Auf dieser Ebene ist die Apologie als denkerische Verantwortung des Glaubens nicht zu unterschätzen.

Der Übergang von dieser Außenperspektive in die Teilnehmerhaltung kann u.a. als Bekehrung verstanden werden, als Übergang in einen neuen Begriffshorizont.

⁹¹ Vgl. *H.O. Jones*, Die Logik theologischer Perspektiven. Eine sprachanalytische Untersuchung, 187. 227; *A. Deeken*, Glaube ohne Begründung? Zum Rationalitätskonzept von George Lindbecks Entwurf einer post-liberalen Theologie, *Pontes* 1, Münster 1998, 64-71.

⁹² Vgl. zum folgenden den profilierten Entwurf von *I.U. Dalferth*, Kombinatorische Theologie, Probleme theologischer Rationalität, Freiburg 1991; *ders.*, Gedeutete Gegenwart, a.a.O; dazu weiter die bereits erwähnten Einsichten von *B. Lonergan*, den Ansatz von *J. Werbick*, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg / Basel / Wien 2000, auch *Ch. Schwöbel*, Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: *MThSt* 29 (1990), 68-122.

⁹³ In Anlehnung an Hübner ausgedrückt: Der Glaube ermöglicht erst eindeutige Erfahrungen und kann folglich nicht schlechthin durch Erfahrung beurteilt werden. An dieser Stelle müsste m.E. die Auseinandersetzung mit der „Erlebnissesellschaft“ geführt werden.

b) Nach außen ist insbesondere zu demonstrieren, dass und inwiefern der Glaube wirklichkeitsfähig macht. Er zieht sich dabei nicht auf eine Partikularität zurück, sondern sieht, wissenschaftstheoretisch gesprochen, die *ganze* Wirklichkeit (das Selbst- und Weltverhältnis) in Beziehung auf einen Regelhorizont, nämlich in Beziehung zum dreieinigen Gott. Diese Wirklichkeit (und nicht der Glaube selbst) kann sehr wohl entscheiden, ob man mit seinen Glaubensüberzeugungen „durchkommt“. Auf diese Weise gehört die Bewährungsforderung zu einem Glauben, der zwar nicht von der Welt ist, aber in ihr zu leben aufgibt. Christlicher Glaube kann sich den Alltagserfahrungen stellen.

Die Auseinandersetzung mit anderen Weltdeutungen, insbesondere mit neuen Mythen besitzt darum eine Basis und kann nicht mit dem Verweis auf die Inkommensurabilität der Begriffssysteme verweigert werden.

c) Auch nach innen hat der Glaube Gründe. Das in der Schrift und durch die Schrift vermittelte Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes geht dem Glauben voraus und bildet seine Grundlage.⁹⁴ Christen werden ihre Überzeugungen immer mit diesen internen Gründen rechtfertigen, unbeschadet der Tatsache, dass diese von am christlichen Lebensvollzug nicht teilnehmenden Menschen nicht anerkannt werden. Insofern es beim Glauben in seiner reflektierten Gestalt um eine interne Strukturierung des Denk- und Erfahrungsbereichs handelt, kann von der Rationalität des Glaubens geredet und können Kriterien von wahr und falsch angegeben werden.

Auch der Unglaube kann eine innere Begründungsstruktur haben und Rationalität beanspruchen; er kann vom christlichen Glauben aus nicht zwingend widerlegt, aber als Unglaube kenntlich gemacht werden.

Hinsichtlich der internen Überzeugungen und Begründungen können sich einerseits Zweifel oder Bewährung einstellen, sie sind nicht immun gegenüber Kritik. Sie haben andererseits aber auch nicht nur hypothetischen Charakter, welcher schon einzelnen Einwänden verändernde oder gar falsifizierende Bedeutung einzuräumen hätte. Ein religiöser oder weltanschaulicher Begriffshorizont bildet einen „Vertrauensrahmen“, in dem die jeweiligen Teilnehmer leben und den sie erst verlassen, wenn sich eine Akkumulation von Schwierigkeiten einstellt oder (und) wenn sich ein anderer Begriffshorizont insgesamt als überzeugender erweist. Das Element eines persönlichen Urteils, einer persönlichen Entscheidung lässt sich nicht (als vermeintlich willkürlicher Akt) eliminieren; es gehört wesensmäßig zu unserer Rationalität.⁹⁵

d) Die Einsicht, dass viele Überzeugungssysteme Rationalität (und damit Gründe für sich) beanspruchen können, nötigt nicht zum Relativismus – selbst wenn man der Relativierung des Kantschen Apriori folgt. Zur Begründung lässt sich an die Erkenntnisse K. Hübners anknüpfen:⁹⁶ Das, was Kant für a priori gültig hielt, ist wissenschaftstheoretisch betrachtet von historisch kontingenten Festsetzungen abhängig und betrifft die Vorausset-

⁹⁴ Es ist eine Stärke von K. Hübner, den Unterschied von externem und internem Begründungszusammenhang hinsichtlich des christlichen Glaubens beachtet zu haben. Der absolute Geltungsanspruch ist das Ergebnis der Innenbetrachtung (*ders.*, Glaube und Denken, a.a.O., 7. 21. 374f. u.ö.).

⁹⁵ Vgl. im Gefolge von W. Abraham die Ausführungen von A. Deeken, a.a.O., 67, zum Rationalitätsverständnis auch A. Kreiner, *Demonstratio religiosa*, in: *ders.*, H. Döring, P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg / Basel / Wien 1993, 11f. Von unseren Glaubensüberzeugungen als einem „Vertrauensrahmen“ geht M. Polanyi aus, dazu die Darstellung bei H.O. Jones, a.a.O., 143-163. Zur konstitutiven (nicht: konstituierenden) Rolle des Urteils im Erkenntnisprozess auch: A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Stuttgart ²1923 = Neudr. ⁴1984, 89ff.

⁹⁶ Dazu vor allem auch: H. Schnädelbach, Was ist eigentlich ein relatives Apriori? In: *ders.*, *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3*, Frankfurt a.M. 2000, 187-203. Eine strengere, d.h. von Invariabilität und Allgemeingültigkeit geprägte und daher über die Festsetzungen eines Begriffssystems hinausgehende Fassung des Apriorischen vertritt H.J. Sandkühler, *Die Wirklichkeit des Wissens. Geschichtliche Einführung in die Epistemologie und Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M. 1991, 353ff. Eine solche transzendentalphilosophische Fassung muss der hier beschriebenen wissenschaftstheoretischen m.E. nicht widersprechen.

zungen eines Überzeugungs- oder Begriffssystems *für deren Teilnehmer*. In der Außenbeachtung kann im eigentlichen Sinn nicht von solchen als Apriorismen geredet werden, denn in ihr werden vielmehr Relationen zwischen Festsetzungen, Überzeugungen auf der einen und Deutungen, Theorien und Handlungen auf der anderen Seite festgestellt – und diese Relationen haben nichts Apriorisches mehr an sich, sie lassen sich, wie bereits erwähnt, als *empirische* Tatsache beschreiben. Kurz: Als in der Außenperspektive Beobachtender stelle ich bei anderen Denk- und Erfahrungssystemen keine Relativität, sondern zunächst nur eine (empirische) Relationalität fest. Zu einer Relativierung *meiner eigenen* „apriorischen“ Überzeugungen kann es erst kommen, wenn ich solches Relationswissen in meine eigene Teilnehmerperspektive aufnehme und reflexiv verarbeite.⁹⁷

Zwingend notwendig ist eine solche Relativierung aber keinesfalls. Denn ich bekomme ja keine anderen „Apriorismen“ zu Gesicht, die zur beliebigen Wahl offenstünden bzw. meine einzuschränken nahe legen – sondern nur die genannten empirischen Relationen. Dieser Tatbestand verträgt sich mit universalen Geltungsansprüchen eines Überzeugungssystems; er erfordert nicht in jedem Fall deren Rücknahme auf privat-partikuläre Überzeugungen.

Von daher scheinen mir auch die Thesen von W. Welsch nicht durchführbar zu sein. Dieser hatte vom christlichen Glauben eine Selbstrelativierung verlangt und die Forderung erhoben, in ihm müsse eine „Relativierung im Außenbezug“ eingebaut sein, während nur im privaten Innenbezug Unbedingtheit und Absolutheit zu pflegen sei.⁹⁸ Wie oben gezeigt wurde, wäre eine solche Selbstrelativierung nur möglich, wenn wir einen externen Standpunkt einnehmen könnten. Einen solchen lehnt aber Welsch selbst ab.

e) Universale Ansprüche zu unterstellen gehört wesentlich zu unserem Teilnehmen an einem Begriffshorizont.⁹⁹ Denn durch diese Teilnahme bewegen wir uns in einem apriorischen Rahmen unserer Weltdeutung, den wir, wie bereits dargelegt, nicht regional einschränken können. Die populär-postmoderne These, *dass* allein schon das Geltendmachen von universalen Ansprüchen zu Intoleranz führe, die Pluralismus zerstöre, ist in ihrer Undifferenziertheit falsch. Die Frage ist vielmehr, *wie* wir diese Ansprüche explizieren, legitimieren, und *wie* wir mit ihnen umgehen, ohne dass aus Geltungsansprüchen fundamentalistische Absolutheitsansprüche resultieren, die in der Tat Pluralität und Differenz, kurz: die Andersheit des Anderen, zerstören.¹⁰⁰

Gerade der christliche Glaube vermag zwischen dem öffentlichen und universalen Anspruch des Evangeliums und dessen Durchsetzung bzw. Erfüllung zu unterscheiden (vgl. CA V). Theologie vertritt daher zwar ein Wissen mit universalem Wahrheitsanspruch und universaler Reichweite, gleichwohl besteht ihre Rechenschaftsaufgabe von „der Hoffnung, die in euch ist“ (1 Petr 3,15) nicht darin, dessen Geltung mittels vermeintlich zwingender Beweise allgemein einzufordern;¹⁰¹ diese will vielmehr als *Aufgabe der Bezeugung* verstanden werden: Christen geben mit ihrem Reden und Handeln Zeugnis ab von ihren Überzeugungen. Nach christlichem Verständnis ist dieses Zeugnis wahr, wenn es nicht um seiner selbst willen wahr ist, sondern über sich hinausweist auf den, der allein die Wahrheit seiner Worte bewähren kann.¹⁰² Christus selbst will den universalen Heils- und Versöh-

⁹⁷ Das ist auch ein entscheidender Grund dafür, weshalb sich nicht alle Religionen, Kulturen etc. dem Relativismus ausgesetzt sehen.

⁹⁸ W. Welsch, *Haus mit vielen Wohnungen*. Der Pluralismus lässt Absolutismus zu, wenn er privat bleibt, *EvKomm* 27 (1994), 476-479; *ders.*, Relativität aushalten. Unbedingtheit gibt es nur im Innenbezug, *EvKomm* 27 (1994), 734-735.

⁹⁹ Auch W. Welsch unterstellt seine europäischen Grund- und Menschenrechte universal.

¹⁰⁰ S. Wendel, a.a.O., 212 (Hervorhebungen von HM. R.)

¹⁰¹ Zur Unterscheidung von Reichweite und Geltung vgl. G. Sauter, *Zugänge zur Dogmatik*. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998, 236-242, v.a. 240 (zur Mission).

¹⁰² H. Hempelmann, „Wir haben den Horizont weggewischt“ (F. Nietzsche). Das Evangelium verkünden unter den Bedingungen der Postmoderne, *ThBeitr* 30 (1999), 32-49, hier: 47.

nungswillen Gottes nicht mit erzwingender Autorität allgemeingültiger Beweise durchgesetzt sehen, sondern in der Autorität der Bitte (2 Kor 5,20). Ist aber die Bitte die „Autoritätsform des Evangeliums“, dann kann eine verantwortliche Theologie, welche die Aufgabe der Bezeugung des Evangeliums begleitet und selbst in denkerischer Weise wahrnimmt, der Autorität des bittenden Christus nur analog sein.¹⁰³

Aus „Theologische Beiträge“, 2005

¹⁰³ E. Jüngel, Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie, in: *ders.*, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 179-188, hier: 187f.