

Martin Dürnberger ·
Aaron Langenfeld · Magnus Lerch ·
Melanie Wurst (Hg.)

Stile der Theologie

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

**Einheit und Vielfalt
katholischer Systematik
in der Gegenwart**

Verlag Friedrich Pustet

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von

Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 60

Martin Dürnberger · Aaron Langenfeld ·
Magnus Lerch · Melanie Wurst (Hg.)

Stile der Theologie

Einheit und Vielfalt katholischer Systematik
in der Gegenwart

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7145-8 (PDF)

© 2017 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:
ISBN 978-3-7917-2881-0

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf
www.verlag-pustet.de.

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	9
THOMAS SCHÄRTL	
Theologie und Wissenschaft	
Kriterien theologischer Spekulation	13
SARAH ROSENHAUER	
Das Paradox der Proposition	
Replik zu Thomas Schärtl: Theologie und Wissenschaft.	
Kriterien theologischer Spekulation	43
HANS-JOACHIM HÖHN	
Existenziale Semiotik des Glaubens	
Systematische Theologie – nach dem „cultural turn“	55
MIRIAM BIENERT	
Theologie und Kulturwelten	
Einige Fragen zur Theologie, dem <i>cultural turn</i> und dem Dschungel im Anschluss an Hans-Joachim Höhn	81
HANS-JOACHIM SANDER	
Die Dreideutigkeit von Zeit und Raum und die Eindeutigkeit Gottes	
Das topologische Identifizierungsproblem der Theologie	87
ANNE WEBER	
Zwischen Kampf um Anerkennung, lebensweltlichen Krisenphänomenen und herrschaftsfreier Verständigung	
Eine Befundanalyse im Horizont theologischer Wissenschaftstheorie	109
MAGNUS STRIET	
Über den Verlust der verlorenen Mitte	
– oder: Warum mit Hiob über Gott zu reden ist	121
MARTIN DÜRNBERGER	
Freiheit, Geschichte, Gott	
Anfragen an Magnus Striets wissenschaftstheoretisches Profil der Theologie	131

THOMAS MARSCHLER

Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik..... 143

AARON LANGENFELD

Kirche als Subjekt der Einheit?Anmerkungen zu Thomas Marschlers Begriff von Dogmengeschichte
im Kontext der Frage nach einer Einheit der Theologien 169

ROMAN A. SIEBENROCK

**‚reductio in mysterium‘: Theologie als transzendentaltheologische
Entfaltung der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis**

Eine Rückbesinnung auf Karl Rahner heute..... 181

MELANIE WURST

Theologische Entgrenzungen und Solidaritäten

Anfragen an Roman Siebenrock: reductio in mysterium 205

KLAUS VON STOSCH

Komparative Rede von Gott

Philosophische Grundlagen eines Paradigmenwechsels..... 213

FANA SCHIEFEN

Anfragen an die komparative Rede von Gott..... 237

SASKIA WENDEL

Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund

Plädoyer für eine rationale Theologie 245

URSULA DIEWALD

Primat der Praxis?Anmerkungen und Gedanken zu Saskia Wendels Plädoyer für
eine rationale Theologie..... 261

ERWIN DIRSCHERL

Wenn das Fleisch Wort wird

Der Leib als Präsenzraum Gottes und des Menschen..... 269

MAGNUS LERCH

Die leib-seelische Einheit des Menschen und das MethodenproblemAnfragen an Erwin Dirscherl zur Verbindung von phänomenologischer und
transzendentaler Reflexion 281

DOROTHEA SATTLER

Pneuma

Geisttheologische Reflexionen in der Ökumenischen Theologie 293

CHRISTIAN STOLL

Eines Geistes?

Anmerkungen zu Dorothea Sattlers Konzeption „Ökumenischer Theologie“ 305

PAUL PLATZBECKER

Parshipping im interdisziplinären Diskurs?!

Bemerkungen eines religionspädagogischen Beobachters 311

EVA-MARIA SPIEGELHALTER

Und die Praxis?Überlegungen zur Relevanz der Theologie für den christlichen
Religionsunterricht..... 321

Autorenverzeichnis 329

Vorwort

Der vorliegende Sammelband stellt, um eine Formulierung von Jürgen Habermas leicht abzuwandeln, die Frage nach der *Einheit der Theologie in der Vielheit ihrer Stimmen*. Die Frage danach ist von der Überzeugung motiviert, dass die Pluralität von Stilen, Schulen und Ansätzen innerhalb der Theologie – spezifischer: der katholisch-systematischen Theologie – nicht bloß ein wissenschaftsgeschichtliches oder -soziologisches Faktum darstellt, sondern auch wissenschaftstheoretisch von Belang ist: Wie ist die Einheit der Theologie in der gegenwärtigen Pluralität ihrer Denkformen, Stile und Schulen zu bestimmen? Lässt sich ein normatives Zentrum freilegen, das die differenten Projekte der Glaubensverantwortung wissenschaftlich orientiert, bzw. sind allgemeine Kriterien auszuweisen, welche die Einheit systematischer Theologie in der Differenz ihrer Rationalitätsformen verbürgen? Oder gilt umgekehrt, dass eine solche einigende Klammer, dass solche allgemeine Kriterien theologisch weder nötig noch möglich noch wünschenswert sind? Was hieße das für Theologie als Wissenschaft? Anders und weiter gefragt: Wie versteht und verantwortet sich der eigene theologische Ansatz im Horizont anderer Optionen? Wo sind Unterschiede der Theoriesysteme tatsächlich problematisch, wo sind sie als Erweis einer irreduziblen Vielseitigkeit theologischen Denkens zu würdigen? Wo könnten und sollten unterschiedliche Ansätze möglicherweise voneinander lernen – wo besteht die Möglichkeit, gemeinsame Sprachfelder zu finden, die Verinselungen entgegenwirken? Und grundsätzlicher noch: Wodurch wird Theologie als Wissenschaft konstituiert?

Dieses Bündel von Fragen visiert *cum grano salis* wissenschaftstheoretische Selbstverständigung an. Diese ist das Anliegen des vorliegenden Bandes und war das Ansinnen jener Tagung in der Katholischen Akademie in Schwerte im Februar 2015, auf die dieses Buch zurückgeht. Mit Blick auf dessen *Titel* und *Untertitel* lassen sich dabei noch zwei präzisierende Überlegungen vornehmen und gleichsam Lernprozesse abbilden, die andeuten, was zumindest als *ein* Ertrag der Tagung gelten könnte.

Der Titel der Tagung in Schwerte, nämlich: „Einheit der Theologien? Subjekt, Sprache, Kultur, Praxis“, hatte *Einheit* als diskursorientierendes und -anregendes Motiv eingesetzt. Der Untertitel des Sammelbands spricht nun etwas formaler von *Einheit und Vielfalt*; dennoch bleibt das Bedenken einer *Hermeneutik des Verdachts* ernstzunehmen, die Unbehagen an Differenz da ahnt, wo Einheit zum Thema wird. Man mag exemplarisch die Diskussion danebenlegen, die knapp ein Jahr nach der Tagung in Schwerte um das Verhältnis von Lehramt und Theologie zwischen Bischöfen und TheologInnen geführt wurde, um einen solchen Verdacht zu entfalten: Ist der *basso continuo* im Fragen nach Einheit nicht oftmals eine Form von Differenzmüdigkeit? Ist die Grundmelodie der Beschwörung von Einheit nicht eine Sehnsucht nach Orientierung und Klarheit, die mitunter mit Pluralitätsressentiment schwimmt, mal deutlicher, mal schlechter vernehmbar? Die Motivation für das vorliegende Projekt ist anders zu bestimmen, sie ist *nicht* die Suche nach oder das Ideal einer theologischen

Einheitsdenkform. Ihr Stimulans war und ist vielmehr die Perspektive junger Theologinnen und Theologen, die sich zur faktischen Pluralität systematisch-theologischer Ansätze, in deren Horizont sie selbst akademisch sozialisiert werden, nochmals reflexiv verhalten wollen – im klaren Bewusstsein für das hohe Gut freier theologischer Forschung, die dieser Differenzierung zugrunde liegt, sowie für die Erträge und Leistungen, die damit verbunden waren und sind, aber auch in der Wahrnehmung gewisser Sprachlosigkeit zwischen einzelnen Ansätzen und Schulen, die damit mitunter auch einhergeht. Den Leitfragen liegt also keine *hidden agenda* zugrunde, sondern sie kommunizieren das Anliegen offen: Es geht darum, wie der Untertitel es formuliert, sich über *Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* zu verständigen.

Der Titel der Tagung in Schwerte hatte zweitens mit vier Leitbegriffen derzeit prägende Reflexionsformen gegenwärtiger systematischer Theologien in den Fokus gerückt: „Subjekt, Sprache, Kultur, Praxis“. Diese erschöpften die relevanten Ansätze, Schulen und Paradigmen natürlich keineswegs, sie legten aber das Augenmerk auf die jeweils theorieleitenden Prämissen und Perspektiven. Wenn nun etwas metaphorisch von „Stilen“ der Theologie die Rede ist, dann reflektiert die Formulierung die Einsicht, dass damit ein nuancierteres Bild dessen möglich ist, wie gegenwärtig systematisch Theologie getrieben wird. Denn die Texturen aktueller Projekte der Glaubensverantwortung sind feiner gewoben, als grobe Vokabel wie ‚Schule‘, ‚Paradigma‘ o.a. suggerieren: Es ist schwerlich möglich, von der je spezifischen Art und Weise abzusehen, wie die orientierenden Referenzbegriffe und -theorien von den einzelnen TheologInnen angeeignet, argumentiert, in neue Fragestellungen übersetzt u.a.m. werden. Die Übergänge zwischen den einzelnen Arbeiten erweisen sich dabei bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze als fluider, als die Rede von *Schulen* oder gar Schulgrenzen insinuiert und der Titel *Stile der Theologie* will diese Wahrnehmung adressieren.

Der Aufbau des Sammelbands orientiert sich am Design der Tagung in Schwerte.

Den ersten Teil bilden die Beiträge der Hauptvortragenden. Den Beginn markiert der Beitrag *Thomas Schürts*, der mit analytisch informiertem Zugriff und im Horizont allgemein wissenschaftstheoretischer Überlegungen zur Eigenart wissenschaftlichen Wissens nach Kriterien theologischer Spekulation fragt. *Hans-Joachim Höhn* entwickelt seine Überlegungen zu einer existentialen Semiotik des Glaubens in kritischer Auseinandersetzung mit den vielen *cultural turns*. *Hans-Joachim Sander* wiederum situiert seine wissenschaftstheoretischen Reflexionen zwischen der Dreideutigkeit von Zeit und Raum und der Eindeutigkeit Gottes, um schließlich die Abduktion als theologische Erkenntnisform zu konturieren. *Magnus Striet* benennt in seinem Beitrag mit *Leidfrage* und *Konsistenzforderung* zwei zentrale Herausforderungen für jede systematische Theologie und profiliert ihre mögliche Synthetisierung freiheitstheoretisch. *Thomas Marschler* bringt eine dogmatisch und dogmengeschichtlich profilierte Perspektive ein und reflektiert dabei vor allem Kirche als formales Subjekt der Einheit von Theologien. *Roman A. Siebenrock* interpretiert die Pluralität der Theologien von Einsichten des II. Vatikanum her, um dann im Gespräch mit Karl Rahner dessen Werk als ein theologisches Referenzparadigma herauszuarbeiten. *Klaus von Stosch* grundiert seine Erwägungen

in einer Analyse religiöser Überzeugungen bzw. der Struktur von Überzeugungssystemen, um davon ausgehend komparative Theologie als Reflexionsform zu entwickeln. *Saskia Wendel* setzt am Offenbarungsbegriff an, den sie als Deutungskategorie, nicht Glaubensgrund entwickelt, um so Theologie rational denken zu können. *Erwin Dirscherl* liefert in seinen Überlegungen phänomenologische Analysen zum Leib, den er theologisch als Präsenzraum Gottes und des Menschen interpretiert. *Dorothea Sattler* schließt die Reihe der Hauptbeiträge ab, indem sie die Leitfragen aus der Perspektive der Ökumenischen Theologie unter pneumatologischen Vorzeichen bearbeitet.

Die nachwuchswissenschaftlichen *Responses*, die jeweils direkt auf einen Hauptbeitrag folgten (und auch im vorliegenden Band folgen), bilde(te)n den zweiten konzeptionellen Teil der Publikation bzw. der Tagung. Deren *dritter Teil*, die Diskussionen im Plenum im Anschluss an Vorträge und Responses, lässt sich in einer Veröffentlichung naturgemäß nur schwer einholen. Sie sollen im Folgenden auf eigene Weise eingespielt werden: *Eva-Maria Spiegelhalter* und *Paul Platzbecker* verfolgten die gesamte Tagung auf unsere Bitte hin, religionspädagogische und -didaktische Perspektiven auf die diskutierten wissenschaftstheoretischen Entwürfe einzunehmen und ihre Einschätzungen und Beobachtungen zu notieren. Ihre Beiträge, die auf diese Weise nochmals dezidiert Außenperspektiven einspielen, schließen den Band ab.

Das Vorwort ist nicht nur der klassische *locus*, das wissenschaftliche Konzept des Bandes zu skizzieren und dessen Beiträge zu nennen, sondern auch ein Ort des Dankes. Dieser Dank gilt zuallererst jenen, die Tagung und Publikation mit ihrer großzügigen finanziellen Unterstützung erst möglich gemacht haben, i.e. (in alphabetischer Reihung) den Hochschulabteilungen der Erzdiözese Freiburg (insbesondere Dr. Karsten Kreuzer), des Erzbistums Köln (insbesondere Dr. Peter Krawczack) sowie des Erzbistums Paderborn (insbesondere Domkapitular Msgr. Joachim Göbel) – ohne die genannten Erzbistümer und Personen wären weder Tagung noch Publikation möglich gewesen. Unser Dank gilt ebenso und ganz besonders dem stellvertretenden Leiter der Katholischen Akademie Schwerte, Dr. Ulrich Dickmann, der das Projekt von Beginn an leidenschaftlich unterstützt hat. Zu danken ist überdies Dr. Rudolf Zwank vom Pustet-Verlag für seine wohlwollende Betreuung, Elisabeth Kirmair und Jan Christian Pinsch für die umsichtige redaktionelle Betreuung des Projekts sowie – *last, but not least!* – dem Herausbergeremium von *ratio fidei* für die Aufnahme des Bandes in die Reihe.

THOMAS SCHÄRTL

Theologie und Wissenschaft

Kriterien theologischer Spekulation

Woraus entsteht Wissenschaft? Es wäre reizvoll, den menschlichen ‚Drang‘ zu wissenschaftlicher Verständigung aus den Koordinaten der alltäglichen, lebensweltlichen Verständigung direkt abzuleiten. Das pragmatisch grundierte Bild, das sich hierfür anböte, könnte etwa so aussehen: Lebensweltliche Kommunikation steht vor der Aufgabe, sich zu *orientieren*; wo diese Orientierung fehlschlägt, entstehen Störungen, die es zu bearbeiten gilt. Aus der rational nachvollziehbaren Bearbeitung von Störungen entsteht schlussendlich Wissenschaft. Dieses *romantische Bild von der lebensweltlichen Verwurzelung* von Wissenschaft sieht sich aber einem zentralen Einwand bzw. Problem ausgesetzt. Dieses Problem hat damit zu tun, dass *die Wissenschaft nicht einfach die Verlängerung der lebensweltlichen Orientierung mit anderen Mitteln darstellt*. So schreibt Julian Nida-Rümelin:

„Die Systematisierungs- und Kohärenzzwänge sind in der Lebenswelt schwächer ausgeprägt als in der Naturwissenschaft. Man könnte dies zu dem Motto zuspitzen: Orientierung geht in der Lebenswelt vor Erklärung und Begründung. Für die Wissenschaft gilt das Umgekehrte: Erklärung und Begründung geht vor Orientierung. Denn Orientierung ist nur ein Begleitphänomen wissenschaftlicher Forschung, nicht ihr zentrales movens. Hier liegen die Grenzen einer Finalisierung von Wissenschaft, wie sie in den siebziger Jahren diskutiert wurden.“¹

Dass die Vorstellung von einem ‚glatten‘ Übergang von Lebenswelt und Wissenschaft nicht haltbar ist, macht Julian Nida-Rümelin u.a. auch daran fest, dass eine große Vielzahl von anerkannten wissenschaftlichen Theorien (sei es die Physik Newtons oder Einsteins, seien es die Ergebnisse der Neurowissenschaft) gar nicht in das Alltagsbewusstsein eingesickert sind, weil für eine rein lebensweltliche Orientierung beispielsweise die aristotelische Physik ebenso genügt wie die aristotelische Seelenlehre.² Andererseits hebt Nida-Rümelin auch hervor, dass sich wissenschaftliches Wissen vom Konto der lebensweltlichen Grundüberzeugungen abheben muss und sich damit niemals von einem gewissen Vertrauen in alltägliches Wissen vollständig dispensieren kann.³ Was heißt das nun für das Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft? Nida-Rümelin betont:

¹ JULIAN NIDA-RÜMELIN, Philosophie und Lebensform, Frankfurt a.M. 2009, 45.

² Vgl. ebd., 44f.

³ Vgl. ebd., 46f.

„Das Verhältnis zwischen Lebenswelt und wissenschaftlichem Wissen ist eher eines der Komplementarität als eines der Konkurrenz oder des wechselseitigen Begründungsverhältnisses. Wissenschaftliches Wissen kann den Korpus lebensweltlichen Wissens lediglich erweitern und in Fällen intern konkurrierender Alltagsüberzeugungen Klarheit schaffen.“⁴

Diese freundliche Vision vom friedlichen Nebeneinander von lebensweltlichem Wissen und wissenschaftlichem Wissen ist aber inkonsequent, wenn wir an das denken, was Nida-Rümelin im Vorausgehenden formuliert hatte, indem er auf den Unterschied von Orientierung einerseits und Erklärung und Begründung andererseits verwies. Auch wenn man – wie Nida-Rümelin dies im Anschluss an Ludwig Wittgenstein tut⁵ – eine Pluriformität des Begründungsspiels begrüßt und in letzter Konsequenz sowohl einen Rationalismus als auch einen Szientismus als problematische Fehlentwicklungen in der Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Lebenswelt verurteilt, so bleibt doch – gerade unter erkenntnistheoretischen Vorzeichen – ein besonderer Anspruch des wissenschaftlichen Wissens bestehen: *Wissenschaftliches Wissen ist jenes Wissen, das durch methodische Ordnung, die sich in einem strukturierten und nachvollziehbaren Netz von Rechtfertigungsprozessen abbilden lässt, und durch die besondere Erfahrungs-Kompetenz der am Erkenntnisprozess beteiligten Personen gewonnen wird und auf die Erklärung bestimmter Phänomene ausgerichtet ist.*

Dieser Wissenschaftsbegriff mag ergänzungs- und modifikationsbedürftig sein; in ihm spiegelt sich aber eine Frage bzw. ein Anspruch, der mit dem jüngeren ‚realistic turn‘ in Philosophie und Wissenschaftstheorie auf den Selbstanspruch von Wissenschaft zurückverweist. Alex Rosenberg bringt das, in diesem Anspruch enthaltene Problem und die daraus folgende Dialektik wie folgt auf den Punkt:

“Philosophers, scientists and other defenders of the integrity of science and of its uniqueness as an instrument for the acquisition of objective knowledge have long opposed granting equivalent standing to non-scientific ways of belief-formation. They have sought to stigmatize astrology, ‘creation science’ or its latter variant, ‘intelligent design theory’, or for that matter any New Age fashion, eastern mysticism, holistic metaphysics, as pseudoscience, distractions, diversions and unworthy substitutes for real scientific explanation and its application in practical amelioration of human life. [...] On the other hand, advocates of such novel approaches have an equal interest in showing that it is in the nature of the orthodox scientific method to be blind to such non-experimental knowledge. Such advocates can make common cause with others – humanists for example, who oppose what they call ‘scientism’, the unwarranted overconfidence in the established methods of science to deal with all questions, and the tendency to displace other ‘ways of knowing’ even in domains where conventional scientific approaches are inappropriate, unavailing, or destructive of other goals, values and insights.”⁶

Angefragt ist damit noch einmal der erkenntnistheoretische Ort von Wissenschaft. Wissenschaft ist *kein beliebiges* Instrument, mit dem wir uns in der Welt orientieren können, wenn wir darauf Lust haben, sondern *das in jeder Hinsicht herausstechende Mittel*

⁴ Ebd., 47.

⁵ Vgl. ebd., 25f.

⁶ ALEXANDER ROSENBERG, *Philosophy of Science. A Contemporary Introduction*, New York-London 2005, 6f.

der Wahl, wenn es darum geht, Wahrheit und Objektivität zu garantieren (oder wenigstens anzustreben). In einem prozedural orientierten Verständnis von Rationalität muss ein epistemisches Verständnis von Wahrheit (wie bei Hilary Putnam) oder von Objektivität (wie bei Jürgen Habermas) so formuliert werden können, dass die Wissenschaft in der Konkretisierung und Realisierung dieser Leitvorstellungen einen *bevorzugten* Ort bekommt. Das bedeutet natürlich nicht, dass hier ein neuerlicher Szientismus auf den Schild gehoben wird, so dass die lebensweltliche Orientierung *ab ovo* diskreditiert wäre; es bedeutet vielmehr, dass der Wissenschaft aufgrund einer bestimmten Eigenart in Begründungsspielen eine besondere Rolle zuwachsen kann, die sie nur deshalb einnimmt, weil in ihr Methoden des Wissenserwerbes kanonisiert sind, die in der lebensweltlichen Orientierung nicht vorkommen. Aber was soll die Eigenart von Wissenschaft sein? Die These, unter der die folgenden Überlegungen stehen, lautet, dass es *das Erklären* ist, weshalb die Wissenschaft zu einer besonderen Form von Wissen beiträgt.

1. Erklären versus Verstehen?

Es hat sich in vielen Köpfen freilich die Vorstellung festgesetzt, dass es einen grundlegenden Unterschied zwischen *erklärenden* und *verstehenden* Wissenschaften gebe und dass Theologie (wenn überhaupt) in die Kategorie der verstehenden Wissenschaften gehöre. Zu diesem Prima-facie-Eindruck schreibt Jürgen Werbick:

„Auf den ersten Blick erscheint es einleuchtend, ja selbstverständlich, zwischen zwei elementar heterogenen Wissensformen zu unterscheiden: zwischen einem Wissen, das sich – in der Perspektive des ‚objektiven‘ Beobachters gewonnen – auf Vor-Gegebenheiten unserer Welt und auf das Funktionieren von welthaften Zusammenhängen richtet, und einem Wissen, bei dem es um die Würdigung menschlicher Selbstbezeugungen geht, seien es solche mit ethisch-normativem Anspruch, seien es künstlerische oder historisch greifbare oder auch in religiösen Handlungszusammenhängen lokalisierbare.“⁷

Werbick macht indirekt darauf aufmerksam, dass eine mehrschichtige Polarität für diesen vermeintlichen Unterschied zwischen Erklären und Verstehen verantwortlich zeichnet: Da spielt die Spannung zwischen Natur und Kultur ebenso eine Rolle wie die Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen Distanz und Involviertsein ebenso wie zwischen neutraler Beschreibung und aneignender und urteilender Würdigung.⁸ Doch Werbick wird nicht müde, auf eine gewisse Vorläufigkeit des genannten Gegensatzes hinzuweisen, mithin auf eine gewisse Dialektik von Erklären und Verstehen, die am Ende des Tages eine ganze Bandbreite von wissenschaftlichen Methoden für verschiedene Disziplinen neben und innerhalb der Theologie erlaube:

⁷ JÜRGEN WERBICK, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i.Br. 2010, 238.

⁸ Vgl. ebd., 239–245.

„Die Unterscheidung in hermeneutisch verfahrenende und deduktiv-nomologische Wissenschaften hat sich einerseits als triftig, andererseits aber nicht als taugliche Abgrenzung zwischen voneinander getrennten Wissensbereichen erwiesen. Sie markiert eine Polarität wissenschaftlicher Verfahren, zwischen denen sich eine große Bandbreite ‚gemischter‘ wissenschaftlicher Vorgehensweisen erstreckt. Einer dieser Pole wird von Wissenschaften gebildet, denen es um ‚ideale‘ (logische) Zusammenhänge und um allgemeine, deshalb allgemeingültige naturgesetzlich bestimmte Verhältnisse geht. [...] Es geht ihnen um das, was immer ist. Den anderen Pol bilden die idiographischen (Geistes- oder Kultur-)Wissenschaften, die das Einmalige als solches verstehen wollen: das, was einmal war [...]. In heutiger Wissenschaftspraxis durchdringen sich nomothetisch ausgerichtete und idiographisch orientierte Verfahren vielfach: Einzelnes [...] und Allgemeines beleuchten und relativieren sich vielfach gegenseitig; und das ist mit den unterschiedlichsten Methoden geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlich, aber durchaus auch naturwissenschaftlich nachzuvollziehen.“⁹

Jürgen Werbick will die genannte Spannung nicht aufheben, aber den Prima-facie-Eindruck des kontradiktorischen Gegensatzes abmildern; stattdessen sieht er in den Wissenskulturen des Erklärens und Verstehens zwei produktiv aufeinander bezogene Pole, in deren Hintergrund im Wesentlichen die unterschiedliche ‚Bearbeitung‘ des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen zu stehen kommt.

Leider ist dadurch noch nicht sehr viel über das *Proprium von Wissenschaft* gesagt und noch nicht sehr viel zur Eigenart von Theologie als Wissenschaft angedeutet. Wenn es so etwas wie selbst-involvierendes, das eigene Selbst- und Weltverständnis affizierendes Alltagsverstehen geben kann, wie unterscheidet sich dann wissenschaftliches Verstehen von dieser anderen Form des Verstehens? Ich sehe auf diese Frage zwei mögliche, alternative Antworten, die mir bedeutsam erscheinen (vielleicht gibt es mehr):

- a) Wissenschaftliches Verstehen unterscheidet sich von Alltagsverstehen durch die Einhaltung diskursiv-rationaler Standards.
- b) Wissenschaftliches Verstehen unterscheidet sich von Alltagsverstehen dadurch, dass es ein Abkömmling des Erklärens ist.

Die erste Antwort ist offensichtlich weicher; sie verlangt von der Wissenschaftlichkeit hermeneutischer Wissenschaften ‚nur‘ die Einhaltung von Regeln, die in diskursiven Praktiken geübt und eingehalten werden. Jürgen Werbick scheint dies auch als *Proprium* von ‚hermeneutischer‘ Wissenschaft aufzufassen und für die Theologie dienstbar zu machen:

„Theologie [...] hat es gewiss entscheidend damit zu tun, dass die elementaren Geltungsansprüche der biblisch-christlichen Überlieferungen heute identifiziert und in Verantwortung vor der Gesamtheit der biblischen Überlieferung wie ihrer kirchlichen Bezeugung authentisch zur Sprache gebracht werden. Aber diese Aufgabe kann sie nur so wahrnehmen, dass sie diese Geltungsansprüche heute zur Diskussion stellt, damit zu ihnen jetzt rational verantwortet, Stellung genommen werden kann. Nicht die immer schon vollzogene, affirmative Stellungnahme zu den elementaren biblisch-christlichen Geltungsansprüchen ist das ureigene Thema und der Gegenstand der Theologie, sondern die rational verantwortbare

⁹ Ebd., 248f.

Möglichkeit, diese Geltungsansprüche nachzuvollziehen und zu affirmieren – auch angesichts dessen, was dem Nachvollzug und der Affirmation dessen, was als authentisch christlich geglaubt wird, im Wege steht und deshalb mit guten Gründen dagegen eingewandt werden kann.¹⁰

Theologie wird aus dieser Sicht Wissenschaft, weil sie eine rationale Reflexion auf Geltungsansprüche ist. Wichtig an Werbicks Hinweis ist die Ebenenunterscheidung: Die Ebene der *religiösen Überzeugung* mit ihrer eigenen Glaubensgewissheit ist von der Ebene der *Theologie* zu trennen; wo die religiöse Überzeugung zum Nachvollzug des Geltungsanspruchs einlädt, reflektiert Theologie auf die Möglichkeit des Nachvollzugs solcher Geltungsansprüche. Was passiert aber, wenn in einem rationalen Diskurs die Reflexion auf die Möglichkeit solchen Nachvollzuges stecken bleibt, weil etwa – sagen wir – die Diskursteilnehmer essentielle Voraussetzungen, auf denen die in Rede stehenden Geltungsansprüche aufruhren, gar nicht unterschreiben können? Spätestens an dieser Stelle beißt sich die Katze in den Schwanz. Denn wenn man Wissenschaft als rationalen Diskurs versteht, der – in Anlehnung an Habermas¹¹ – der Entstörung von in Konflikt geratenen, primären Gewissheiten dienen soll und wenn Theologie in diesem Sinne als Wissenschaft arbeitet, dass sie ihren Beitrag zur Entstörung leistet, dann kann es nicht sein, dass Theologie sich mit der Reflexion auf die *Möglichkeit des Nachvollzuges* von Geltungsansprüchen begnügt und dabei mit einkalkuliert, dass neue Störungen auftreten können, weil eben diese Geltungsansprüche in Konflikt mit anderen Ansprüchen geraten. Das wäre – im einfachsten Falle – wie eine Eingabe ans Parlament, die sich mit der reinen Debatte zufrieden gäbe und auf eine endgültige Abstimmung und Beschlussfassung keinen Wert legte. Sollten wir nicht einen anderen Wissenschafts- und Theologiebegriff fordern, der am Ende auch dem Arbeiten der Theologie als Wissenschaft, in Hinsicht auf die methodologische Reflexion, gerecht werden kann?

Die zweite Antwort auf die Frage nach der Eigenart wissenschaftlichen Verstehens ist daher provokativer (und ich neige ihr zu): Sie versucht nämlich ernsthaft, die Dialektik von Erklären und Verstehen *zu überwinden*. Der Erklärungs-begriff, auf den Werbick anspielt, ist nämlich zu gewissen Teilen eine (wenn auch feinlinig gezeichnete) Karikatur: als ob das Erklären darauf hinausliefe, das Einzelne seiner Einzelheit zu berauben und an ehern-ewige Notwendigkeiten, die in Gesetzesaussagen gegossen sind, festzuketten und als ob Verstehen mit einer empathischen Identifikation mit dem Singulären gleichzusetzen wäre. Aber kann man das Einzelne wirklich verstehen, wenn man es nicht als Instantiierung des Allgemeinen zu begreifen sucht? Ist nicht die Allgemeinheit des Begreifens und des Begriffes auch eine Leitvorstellung der historischen und kulturellen Wissenschaften? Ließe sich nicht durch die Modifikation des Gesetzesbegriffes – etwa in einer Weise, die Intentionalität¹² als Wirklichkeit setzenden Faktor in Rechnung stellt oder die nicht eiserne Notwendigkeiten, sondern Wahr-

¹⁰ Ebd., 249f.

¹¹ Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Wahrheit und Rechtfertigung, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1999, 254f.

¹² Vgl. dazu auch A. ROSENBERG, Philosophy of Social Science, Boulder 2012, 55–70.

scheinlichkeiten in den Blick nimmt – ein anderes Verständnis des Allgemeinen erwirken? Hängt nicht manches, was hier stillschweigend einem angeblich naturwissenschaftlichen Begriff von Erklären unterstellt wird, davon ab, wie sehr man die Rolle von Prognose im Gegensatz zu Rekonstruktion wertet? Und sind die nicht ganz zu übersehenden Vorurteile gegenüber der Rolle des Erklärens am Ende nicht darin begründet, dass man naturwissenschaftliche Methodik mit naturalistischer Metaphysik verwechselt? Lässt man diese Fragen gelten, dann ist es nicht unbotmäßig, einen Begriff wissenschaftlichen Verstehens zu entwerfen, der ein passgenaues Gegenstück zum Erklären darstellt oder zur Voraussetzung des Erklärens wird: Wo das Erklären die Anwendung eines Gesetzes oder einer Regel auf einen Phänomenbereich darstellt, da wäre das Verstehen die Fertigkeit, für einen Phänomenbereich eine Regel ausfindig zu machen, die dann so in eine Theorieform gegossen werden kann, dass über die Applizierbarkeit solcher Regeln rational diskutiert werden kann.¹³ Zudem ist das Verstehen auf einer noch grundlegenden Ebene eingefordert, wo es darum geht, den Phänomenbereich als den zu untersuchenden und damit sozusagen als den die relevanten ‚Daten‘ bereit stellenden Bereich *auszuweisen*. Darauf wird weiter unten noch zurückzukommen sein.

2. Was tut Theologie?

Natürlich kann man an dieser Stelle immer noch fragen, ob die Eigenart des Erklärens (mit der Zugabe des *abduktiv* verfahrenen Verstehens) typisch ist für Wissenschaft. Und selbst wenn wir diese Eigenart für das Gros der Wissenschaften in Anschlag bringen wollten, so bliebe wiederum zu fragen, ob dieses Wissenschaftskriterium auf die Theologie übertragen werden darf. Gehen wir in einem kurzen Zwischenschritt anders vor und suchen wir kurz eine Definition von Theologie als Wissenschaft auf. Aus Gründen der Kompatibilität und aufgrund der, in wissenschaftstheoretischen Debatten gestählten, Syntheseleistung wird eine Passage von Ingolf Dalferth gewählt:

„Christliche Theologie ist eine Orientierungsdisziplin. In allen Gestalten hat sie dafür zu sorgen, daß die freie Aneignung des Glaubens im Denken und Handeln als gemeinsame

¹³ Einen anders gelagerten Begriff von wissenschaftlichem Verstehen vertritt z.B. GERHARD SCHURZ, Was ist wissenschaftliches Verstehen? Eine Theorie verstehensbewirkender Erklärungsepisoden, in: DERS. (Hg.), Erklären und Verstehen in der Wissenschaft, München 1990, 235–298. Für Schurz ist die Verhältnisbestimmung von Erklären und Verstehen noch wesentlich einfacher und elementarer (als mein Vorschlag); aus seiner Sicht ist Erklären das, was Verstehen *bewirkt*, indem die Menge des applizierbaren Wissens im Verlauf des Erklärens vergrößert wird. Verstehen wäre dann nicht so etwas wie eine Regel-Heuristik (so mein Differenzierungsvorschlag), sondern eher die überprüfbare Fähigkeit, eine aufgezeigte Regelkonformität in einem weiteren Fall, in dem sich ein Phänomen darbietet und die Frage auftaucht, warum dieses Phänomen auftritt oder worin es besteht, erfolgreich zur Anwendung zu bringen. Vor dem Hintergrund dieses Verstehensbegriffes gäbe es natürlich noch weniger Grund, von einer Spannung zwischen Erklären und Verstehen auszugehen.

und individuelle Selbstbildung der Glaubenden in Auseinandersetzung mit relevanten Lebensdeutungen anderer Art ermöglicht und gefördert wird.¹⁴

Die größte Unbekannte in diesem Zitat ist im Ausdruck „Orientierungsdisziplin“ versteckt. Der Ausdruck könnte als Nachhall des aus den 1980er und 90er Jahren stammenden Nebelkerzenterminus „Orientierungswissenschaften“¹⁵ aufgenommen worden sein. Legen wir ein ‚principle of charity‘ zu Grunde, so könnte mit dem Ausdruck „Orientierungsdisziplin“ auf eine besondere Gattung von Wissenschaften angespielt sein, die sich von anderen dadurch absetzt, dass sie praktische Fertigkeiten verleiht. Denken wir etwa an die Medizin als Beispiel oder an eine Art Materialkundigkeit in Hinsicht auf Lebensdeutungen, die jemanden, der diese ‚Kundigkeit‘ besitzt, mit einem gewissen Urteilsvermögen ausstattet. Die Kunde als Fertigkeit harmoniert in der Tat mit dem Anspruch auf Bildung, unter den die Theologie gestellt sein soll. Gleichwohl bleibt die Frage, ob mit dieser Explikation schon das Wesen von Theologie als Wissenschaft ausgemessen beschrieben ist: Glaubenskunde unter der Maßgabe der Bildung wird ja (zum Glück) nicht allein und nicht erst an der Universität vermittelt; auch die Fähigkeit, in Hinsicht auf Lebensdeutungen die Geister scheiden zu können, ist eine Kompetenz, die nicht erst dem Theologen/der Theologin zukommt, sondern bereits in der Verkündigungspraxis und in der eigenverantwortlichen, spirituellen Lebensausrichtung verlangt ist. Darüber hinaus fehlt die Unterscheidung von Alltagswissen und wissenschaftlichem Wissen; während Ersteres unter der (alleinigen) Zielbestimmung der Orientierung steht, ist Zweiteres, im Hinblick auf seine Rechtfertigung, *an das explanatorische Element von Wissenschaft gebunden*. Mit anderen Worten: Dalferth sagt uns zwar, warum es Glaubensbildung im Sinne der Glaubenskunde braucht, aber hilft uns noch nicht, die Eigenart von Theologie als Wissenschaft im Hause der Wissenschaften zu verstehen. Hoch anzurechnen ist ihm auf jeden Fall, dass er sich bei der Begriffsbestimmung von Theologie nicht in den *seltamen Heroismus der Marginalisierten* flüchtet, der den Stand der Theologie an der Universität mit einem Hinweis auf

¹⁴ INGOLF U. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg i.Br. 1991 (QD; 130), 12.

¹⁵ Jürgen Mittelstraß unterschied zwischen ‚Orientierungswissen‘ und ‚Verfügungswissen‘. Mit dem an letzter Stelle genannten Terminus verband er eine Kritik an einem technologisch sofort umsetzbaren oder nutzbaren positiven Wissen, mit dem ersten eine Kompetenz, die in der Lage ist, handlungsleitende Urteile zu fällen. Vgl. JÜRGEN MITTELSTRASS, *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierung in Wissenschaft und Universität*. Frankfurt a.M. 1982, 16f. Der Unterschied zwischen positivem, technologisch abzweckbarem Wissen einerseits und Orientierungswissen andererseits mag helfen, um die Differenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaften besser zu fassen zu bekommen oder um die Versuchungen einer von der Politik forcierten, einseitigen Förderung der Natur- oder Ingenieurwissenschaften deutlicher benennen zu können, aber dieser Unterscheid selbst sagt uns weder etwas über das Proprium von Wissenschaft (und darin von Geisteswissenschaften) noch über die Differenz zwischen Alltagswissen und wissenschaftlichem Wissen. Bei Mittelstraß erscheint dieses Verhältnis allenfalls in seinen Warnungen vor einem abgekapselten ‚Expertenwissen‘ aufgegriffen zu sein. Vgl. ebd., 19f. Sein Appell an die Wiederentdeckung des Gelehrten-Charakteristikums ist die Umschreibung für die habituelle Aneignung jener Urteilsfähigkeit, die aus dem Orientierungswissen folgt. Vgl. ebd., 26–30. Zieht man diese Linie weiter, so kann am Ende eigentlich nur die Philosophie, weil sie ‚über‘ und ‚zwischen‘ den Wissenschaften sitzt, Orientierungswissen vermitteln und im prekären Verhältnis zwischen Wissenschaft und Lebenswelt balancieren.

die Notwendigkeit der Andersheit zur Rationalität der herkömmlichen Wissenschaften zu verteidigen sucht. An anderer Stelle hebt Dalferth den Kunstcharakter von Theologie hervor (und meint damit wohl primär ihren Kunstfertigkeitsscharakter):

„Als Reflexion christlichen Glaubenslebens ist sie die Kunst des Deutens, Interpretierens, Verstehens, Prüfens, Urteilens und Entscheidens, die im Streit der religiösen und pseudoreligiösen Erfahrungen und Meinungen gegen Zweifel, Irrtum und Irrlehre diejenige Wahrheit zu finden und mit guten (d.h. auch von anderen nicht ohne Verlust der eigenen Glaubwürdigkeit ignorierbaren) Gründen stark zu machen sucht, die unter den (jeweils) gegebenen kulturellen Bedingungen die Orientierungsgewißheit, Auskunftsfähigkeit und Gestaltungskraft des christlichen Glaubenslebens ermöglicht und fördert.“¹⁶

Der erste Teil des Zitats führt uns zunächst in ein Dilemma: Entweder wir geben den Wissenschaftscharakter der Theologie auf und unterstreichen ihren Kunstcharakter – mit der (überspitzt formuliert) pikanten Folge, dass wir besser theo-poetische oder theo-pädagogische Hochschulen und theologische Konservatorien an der Stelle von Fakultäten im Hause der Wissenschaften einrichten sollten (und solch ein Schritt würde nichts gegen die staatliche Förderungswürdigkeit der Theologie sagen), womit wir vielleicht sogar ihren Klassikerstatus in einem pluralistisch weit gefächerten Bildungskanon absichern würden. Oder aber wir präsentieren eine unbrauchbare, weil leere, Explikation von Theologie als Wissenschaft, wenn wir folgende simple Ableitung als *prima facie* korrekt unterstellen:

- 1) Alles Wissen ist eine Kunstfertigkeit. [Hermeneutisch-epistemische Prämisse]
- 2) Alle Wissenschaft zielt auf Wissen. [Wissenschaftstheoretische Prämisse]
- 3) Alle Wissenschaft zielt auf eine Kunstfertigkeit.

Dabei soll nicht einmal die Geltung der ersten Prämisse bestritten werden, die in Hinsicht auf die Bestimmung des Wissens- und Rechtfertigungsbegriffes einiges für sich hat. Es ist eher die Unbestimmtheit der zweiten Prämisse, bei der es noch einmal versäumt wird, die Differenz zwischen Alltagswissen und wissenschaftlichem Wissen entsprechend zu würdigen, um auf diese Weise die besondere Kunstfertigkeit, die dem Wissenschafts-,Künstler‘ (gegenüber dem Orientierungs-Handwerker) eigen ist, zum Ausdruck zu bringen. Doch Ingolf Dalferth bringt im Fortgang des oben genannten Zitats etwas ein, was seinen Ansatzpunkt weiter inhaltlich bestimmt und für den Wissenschaftscharakter von Theologie in seinem Entwurf ausgesprochen relevant ist: *Es ist der Rückgriff auf den Maßstab der Rationalität.*

Allerdings ist das Problem des Wissenschaftscharakters von Theologie damit nur zu einem gewissen Teil gelöst, weil es innerhalb des Rationalitätsbegriffes eine Vielzahl von weichen Gelenkstellen und analogen Faktoren gibt. Wenn es einen Kern im Rationalitätsbegriff geben sollte, so dürfte er – wie Robert Audi herausgearbeitet hat¹⁷ – nur aus zwei Elementen bestehen:

- 1) Rational ist, was *anerkannten* Standards nicht widerspricht.

¹⁶ I. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie*, 18f.

¹⁷ Vgl. ROBERT AUDI, *Rationality and Religious Commitment*, Oxford-New York 2011, 16–23.

- 2) Rational ist, was im Einklang steht mit dem, was erfahrene (, kluge) und gebildete Menschen auch für wahr halten oder tun würden.

Mit diesem, sicher noch unvollständigen, Rationalitätsbegriff ist immerhin eine Minimalbestimmung geleistet. Diese Minimalbestimmung reicht zum einen hin, um die Verfahrens-Rationalität für Theologie als Wissenschaft zu beschreiben. Dalferth spricht hierbei von einer so genannten *argumentativen* Rationalität, auf die wir zumindest den in 1) gestreiften Rationalitätsbegriff anwenden können:

„Diese argumentative Form der Rationalität mit der Kerndifferenz zwischen Glaubensansichten und Gründen für oder gegen Glaubensansichten ist grundlegend für die Theologie. Wenn ich Theologie als ein rationales Unternehmen charakterisiere, dann heißt das, daß sie es mit Argumenten zu tun hat, mit Problemen, die sie durch Reflexion und die Angabe von Gründen dafür und dagegen zu lösen sucht, daß sie Begriffsarbeit ist und sich in Urteilen vollzieht, die nach der Kohärenz und Konsistenz eines Gedankensystems verlangen. In diesem Sinne war Theologie schon immer rational [...]. Sie ist ein intellektuelles Unternehmen, charakterisiert durch die Probleme, die sie zu lösen sucht, die Argumente, die sie vorbringt, die Gründe, die sie anführt, und die Standards, an denen sie sich dabei orientiert. Wie sie sich durch ihre Probleme und die materialen Standards ihrer Behandlung von anderen intellektuellen Unternehmungen unterscheidet, so ist sie durch ihre argumentative Verfahrensweisen auf diese bezogen. Ihre Rationalität ist damit der Struktur nach die aller intellektuellen Unternehmungen. Sie konzentriert sich aber auf ein spezifisches Problemfeld, orientiert sich an spezifischen Behandlungsstandards und verwendet charakteristische Rechtfertigungsmuster, die zusammengenommen theologischer Rationalität die ihre eigentümliche Färbung und spezifische Problematik verleihen.“¹⁸

Dalferths Hinweise sind in einer doppelten Hinsicht bemerkenswert: Einerseits drängt sich das Bild auf, demgemäß Theologie sich von anderen Wissenschaften, in Hinsicht auf die argumentative Verfahrensrationalität, nicht sehr unterscheidet. Auch der kurze Verweis auf den spezifischen Gegenstandsbereich trübt dieses Bild nicht, weil die Unterschiede in Hinsicht auf die Gegenstandsbereiche auch von anderen Wissenschaften angeführt werden können, um ihre jeweilige Eigenständigkeit zu begründen. Auf der anderen Seite spricht Dalferth von einer ‚eigentümlichen Färbung‘ und einer ‚spezifischen Problematik‘ der Theologie; und dies klingt erneut so, als wolle er für die Theologie eine Sonderstellung behaupten, eine besondere Rolle, einen besonderen Rang und eine besondere Crux im Haus der Wissenschaften. Dalferth würde diese Sonderrolle mit dem spezifischen *Prae* der Theologie begründen. Sehr markant schreibt er, im Sinne eines Auftaktes, zu seinem Theologiebegriff:

„Fundament und Voraussetzung aller kirchlichen Lehre und Theologie ist das glaubensschaffende und kirchenkonstituierende Handeln Gottes. Dieses vollzieht sich als eschatologische *Kommunikation unter Anwesenden*, in der Gott sich selbst anhand menschlicher Glaubenszeugnisse durch seinen Geist so, wie er in Jesus Christus offenbar geworden ist, immer wieder neu vergegenwärtigt, zur Erfahrung und zur Erkenntnis bringt, indem er die Wahrheit der kommunizierten Glaubenszeugnisse evident werden lässt.“¹⁹

¹⁸ I. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie*, 71f.

¹⁹ Ebd., 34.

Aber eben dieses *Præ* des Theologietreibens konfrontiert uns mit einem zentralen Problem, das die Theologie immer zu haben scheint. Es ist der sprichwörtliche ‚*elephant in the room*‘, den wir gerne übergehen würden, aber schlicht nicht übersehen können und notgedrungen thematisieren müssen: *Prima vista* scheint Theologie nicht wertneutral zu verfahren, auch nicht vollkommen ergebnisoffen. Ihr Letztgegenstand ist nicht einer universalisierbaren Erfahrung zugänglich etc. Dadurch lassen sich Zweifel anmelden, ob Theologie als Wissenschaft dem etwas höherkarätigen Rationalitätsmaßstab, wie er unter 2) kurz niedergeschrieben worden war, gerecht zu werden vermag. Selbst wenn dieser Rationalitätsbegriff so personalisiert formuliert ist (denn es geht ihm darum, was kluge und gebildete Menschen tun und akzeptieren würden), dass pragmatische²⁰ und externalistisch ansetzende Epistemologien damit operieren könnten und dass rationalistische und szientistische Übergriffe leichter unterbunden werden könnten, so scheint Theologie daran zu scheitern, dass eben nicht alle klugen und gebildeten Menschen jenes *Præ* der Theologie akzeptieren (können).

3. Theologie als Wissenschaft unter Wissenschaften

Aber ist die Situation der Theologie als Wissenschaft wirklich so prekär? Die Reflexion auf nicht (mehr) universalisierbare Erfahrungsgegebenheiten ist kein Spezialproblem der Theologie; sie sitzt hier in einem Boot mit historischen oder kulturellen Wissenschaften. Und in Hinsicht auf die Tatsache, dass sie nicht vollkommen wertneutral verfahren kann, ähnelt sie einerseits der Medizin und andererseits der Jurisprudenz. Zunächst dürfen wir aber deutlich optimistischer, als die bisherigen Ausführungen nahe legten, festhalten, dass sich Theologie von anderen Wissenschaften in der (holzschnittartig formulierten) Grundaufgabe des Erklärens durch die *Zuordnung von Theorie und Phänomenbereich* nicht prinzipiell unterscheidet.²¹ Der Düsseldorfer Philosoph Gerhard Schurz hat in seiner Wissenschaftstheorie vier Merkmale aufgelistet, die für Wissenschaften grundsätzlich typisch sind (und daher *mutatis mutandis* auch für die Theologie gelten müssten):

²⁰ Ein ‚rein‘ pragmatischer Wissenschaftsbegriff, der wissenschaftliches Erklären letztlich damit expliziert, was Wissenschaftler rational diskutieren und erklären, hat natürlich auch offene Flanken. Vgl. A. ROSENBERG, *Philosophy of Science*, 44: „But the philosopher interested in *scientific* explanation will rightly complain that no matter what its other virtues, this pragmatic account does not illuminate scientific as opposed to other kinds of [...] explanations. [...] All it tells us that explanations are scientific if scientists offer and accept them. What we want to know are the standards for the ‘relevance relation’ which will distinguish its explanations from the pseudo-explanations [...]”

²¹ Gegen die These von zwei separaten Wissenschaftskulturen votiert auch G. SCHURZ, *Philosophy of Science: A Unified Approach*, New York-London 2014, 29: „The frequently supposed opposition between natural and cultural sciences is an instance of what Snow [...] has called the two ‘cultures’ in the current scientific age. In this book we intend to refute the view that there exists a principal methodological gap between the sciences of nature and culture; this gap, where it exists, is more a matter of different value-attitudes and world-views than a matter of unbridgeable differences in method.”

- 1) Wissenschaft sucht und untersucht wissenschaftliche Hypothesen, die so allgemein und so reichhaltig wie möglich sind. Diese Hypothesen schließen Gesetze und Gesetzmäßigkeiten ein, sind Bestandteil von Theorien und umschließen auch hypothetische singuläre Sätze (die aus den allgemeinen Sätzen via Ableitung gewonnen werden können).²²
- 2) Wissenschaft sucht und protokolliert Erfahrungssätze – und zwar so viele relevante wie möglich –, die die Ergebnisse von Experiment und Beobachtung reflektieren.²³
- 3) Wissenschaft versucht auf der Basis von allgemeinen Sätzen und Hypothesen die gegenwärtig bekannten Erfahrungen (Erfahrungssätze) zu erklären und neue Erfahrungssätze vorherzusagen.²⁴
- 4) Wissenschaft versucht allgemeine und hypothetische Sätze zu testen, indem z.B. die vorausgesagten Erfahrungssätze mit den aktuell bekannten Erfahrungssätzen abgeglichen werden.²⁵

Die Rede von „Test“, „Experiment“ und „Vorhersage“ zeigt, dass Schurz sich in seiner Bestimmung von Wissenschaft an den Naturwissenschaften orientiert. Sollen die genannten Merkmale typisch für alle Wissenschaften sein, so müssen einige Parameter modifiziert werden. Die Modifikationen könnten wie folgt aussehen:

- 1*) Wissenschaft formuliert allgemeine Sätze und hypothetische Sätze, die nicht nur logisch reichhaltig sind (weil eine Reihe von anderen Sätzen rein logisch-begrifflich aus ihnen ableitbar sind), sondern die auch erfahrungsmäßig reichhaltig sind, weil eine Reihe von (hypothetischen) Erfahrungssätzen aus ihnen ableitbar sind.
- 2*) Wissenschaft legt eine distinkte Menge von *relevanten* Basissätzen oder mehrere distinkte Mengen von *relevanten* Basissätzen fest, die im weitesten Sinne Erfahrungen reflektieren, die für den Wirklichkeitsbezug einer wissenschaftlichen Theorie kriteriell einschlägig sind.
- 3*) Wissenschaft versucht Basissätze und den Zusammenhang von Basissätzen im Rekurs auf allgemeine Sätze (Gesetzmäßigkeiten) zu erklären.
- 4*) Wissenschaft versucht Theorien durch die Herstellung eines Zusammenhangs mit Basissätzen zu testen oder (zumindest) die Überlegenheit oder Unterlegenheit alternativer Theorien durch die entsprechende Bezugnahme auf die relevanten Mengen von Basissätzen zu erweisen.

Tatsächlich lässt sich dieser Merkmalskatalog auch auf den Umgang mit Theorien in der Theologie übertragen, so dass sich eine Wissenschaftsauffassung von Theologie konturieren lässt, die mit allgemeinen wissenschaftstheoretischen Standards nicht in

²² Vgl. ebd., 26.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. ebd.

Widerspruch stehen muss. Paul Weingartner hat dies in der ihm eigenen Nüchternheit festgehalten:

„Es scheint zweckmäßig, hier noch im besonderen zu erwähnen, daß in der Theologie, formal betrachtet, ganz derselbe Erklärungsvorgang stattfindet wie in den anderen Wissenschaften. Auch in der Theologie werden [...] Ereignisse oder individuell Gebotenes dadurch erklärt, daß Sätze, die diese Ereignisse oder das Gebotene beschreiben oder ausdrücken, aus universellen Gesetzen oder Normen [...] mit Hilfe von einschränkenden Bedingungen deduktiv abgeleitet werden.“²⁶

Das wissenschaftliche Verfahren, das Weingartner hier vorschwebt, erinnert an die ‚positive‘ Beweisführung in materialdogmatischen Traktaten:

„So muß z.B. eine theologische Theorie über die Erbsünde imstande sein, einzeln verstreute biblische Sätze über die Erbsünde zu erklären, d.h. diese biblischen Sätze müssen (evtl. mit Hilfe von Randbedingungen) aus der Theorie ableitbar sein. Wenn die Konse[qu]enzen der theologischen Theorie mit den Sätzen der Bibel übereinstimmen, findet dadurch eine relative Bewährung der Theorie statt. Aus diesem Grund ist es auch möglich, daß theologische Theorien kritisiert werden, nämlich dann, wenn ihre Folgerungen mit Sätzen der Bibel in Konflikt [...] treten [...]. So wie die physikalischen Theorien deshalb kritisierbar und prüfbar sind, weil die Folgerungen aus ihnen (+ Randbedingungen) mit den von der Physik als unbewiesen und wahr angenommenen (jedoch durch die Erfahrung überprüfbar) Basissätzen (die Beschreibung von experimentellen Ergebnissen sind) in Widerspruch treten können, so sind die theologischen Theorien deshalb kritisierbar und prüfbar, weil die Folgerungen aus ihnen [...] mit den von der betreffenden Theologie [...] als wahr angenommenen [...] Aussagen oder Normen [...] in Widerspruch stehen.“²⁷

Wie Weingartner sich die Arbeit der Theologie – insbesondere der systematischen Theologie – vorstellt, mag sich etwas arg simplifizierend anhören, aber im Prinzip ist an seinem Vorschlag vieles richtig gesehen: Auch der Theologie geht es um Erklärungen, die im Wesentlichen darin bestehen, Theorien zu formulieren, die zu den ‚Phänomenen‘ passen. Natürlich wäre es ein empiristischer Kurzschluss, als Phänomene nur theorie-unbelastete Erfahrungsdaten zuzulassen. Die Basis, auf die sich eine Theorie bezieht, muss bereits satzartig geformt und erfasst sein, um theorie-sensitiv zu werden. Freilich lässt sich über die Menge der in Frage kommenden, relevanten Basissätze streiten. Wenn Weingartner hier nur Sätze der Bibel zulässt, ist dies nicht nur eine propositionalistisch-verengte Sicht auf den Sinn der biblischen Bücher, sondern auch eine Verkürzung der reichhaltigen Arbeitsweise systematischer Theologie. Aber Weingartners Konzept ist ohne Probleme erweiterbar dadurch, dass wir für verschiedene Disziplinen der systematischen Theologie weitere Mengen von Basissätzen zulassen, die wir entlang der *Loci*-Tradition²⁸ in Bereiche untergliedern dürfen: So werden wir neben den Sätzen, die wir aus der biblischen Überlieferung ‚destillieren‘ können, Sätze des *Magisteriums*, der theologischen Tradition, der allgemeinen Glaubensren-

²⁶ PAUL WEINGARTNER, *Wissenschaftstheorie I: Einführung in die Hauptprobleme*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 145.

²⁷ Ebd., 145f.

²⁸ Vgl. PETER HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 162–166.

flexion (im Sinne des *consensus fidelium*), aber auch Sätze, die sich als Abkömmlinge von zeitgenössischer Wissenschaft und Weltdeutung zu erkennen geben, in Rechnung zu stellen haben. Die Stärke einer theologischen Theorie bemisst sich daran, wie es ihr gelingt, diese verschiedenen Mengen von Basissätzen so zu integrieren, dass größtmögliche Kohärenz resultiert. Im Falle von Konfliktfällen wird – wie in anderen Wissenschaften auch – entweder eine Neugewichtung der Relevanz bestimmter Mengen von Basissätzen anstehen oder aber die Revision einer theologischen Theorie.²⁹

Tatsächlich lässt sich an dieser Stelle bereits sehen, warum die hermeneutische Aufgabenstellung nicht im Gegensatz zum Erklären steht: Die Auszeichnung einer bestimmten Menge von Sätzen als für eine Theorie relevante Basissätze, ja die Destillation von Sätzen aus einer Fülle von komplexen Erfahrungsmaterialien ist eine unbestreitbar grundlegend-hermeneutische Aufgabe, vor der auch die angeblich so objektiv und kühl verfahrenen Naturwissenschaften stehen. Denn eine Menge von Sätzen als eine Menge von relevanten Basissätzen auszuweisen und anzuerkennen (und damit von nicht relevanten Mengen von Sätzen abzugrenzen), hat immer schon mit *Verstehen* zu tun. Dass die Entscheidung über Relevanz oder Irrelevanz diskursiv verhandelbar sein muss, ist Zeichen von Wissenschaftlichkeit. Und dass solche Verhandlungen umso komplexer werden, je mehr die Basissätze nicht nur einfache Reportagen von Erfahrungsdaten sind, sondern bereits theoriendurchdrungene und kontextgeformte Gebilde darstellen, ist einsichtig und stellt für wissenschaftliche Methodik ein Problem dar, das ja nicht allein die Theologie hat.³⁰ Wichtig ist freilich für die Theologie, will sie Wissenschaft sein, dass es ihr überhaupt gelingt, Theorien zu formulieren und Bezugsmengen von Sätzen als Mengen von Basissätzen auszuweisen. Eine systematische Theologie, die im Ganzen anti-kognitivistisch und anti-propositionalistisch angelegt ist, wird im Haus der Wissenschaften freilich die allergrößten Schwierigkeiten haben.

²⁹ Ein aus meiner Sicht spannendes Beispiel für rivalisierende Theoriebildungen in der Theologie, bei der auch die Relevanz verschiedener Mengen von Basissätzen ausgemittelt werden muss, sind die seit den 90er Jahren geführten Theodizeediskussionen, bei denen die Relevanz der biblischen Überlieferung, der theologischen Tradition und der philosophisch-metaphysischen Erfordernisse einer theologischen und philosophischen Anthropologie (Stichwort: ‚Freiheit‘) miteinander vermittelt werden müssen und bei denen es um die Darlegung der Kohärenz des Glaubenssystems (mit besonderem Augenmerk auf die Vereinbarkeit der Theodizeetheorie mit einer Theorie der Eigenschaften Gottes) geht. Vgl. zu den historisch wichtigsten Wegmarken RENÉ VAN WOUDEBERG, A Brief History of Theodicy, in: JUSTIN P. MCBRAYNER/DANIEL HOWARD-SNYDER (Hg.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Oxford 2013, 177–191.

³⁰ Vgl. P. WEINGARTNER, *Wissenschaftstheorie I*, 77: „Die Basissätze [...], die in den nicht-mathematischen Wissenschaften als das Ergebnis von Experimenten, Quellenforschungen, Textinterpretationen, Befragungen, Tests, Interviews, Tatbestandsuntersuchungen, Fall-Studien usw. aufgestellt werden, sind keineswegs immer auf einfache Art zu gewinnen. [...] Einmal sind neue theoretische Ideen, Hypothesen usw. nötig, damit überhaupt Daten einer bestimmten Art planmäßig gesucht und die Untersuchungen so eingestellt werden können, daß möglicherweise relevante Ergebnisse aufgefunden werden. Dann bedarf es oft langwieriger und komplizierter Voruntersuchungen, bis relevante Daten überhaupt gefunden werden. Schließlich ist eine kritische Untersuchung des gefundenen Datenmaterials nötig [...]“

Für Situationen kompetitiver theologischer Theoriebildung lassen sich die Kriterien, die Weingartner im Anschluss an Popper³¹ für die Bewährung von Theorien bzw. Hypothesen auflistet, zumindest analog in Anschlag bringen.³² Nach diesen Kriterien ist eine Hypothese H_2 einer Hypothese H_1 vorzuziehen, wenn die folgenden Bedingungen erfüllt sind:

- „(1) H_2 macht präzisere Aussagen (enthält präzisere) Normen als H_1 und diese präziseren Aussagen (Normen) halten mehr präzisen Prüfungen stand.
- (2) H_2 betrachtet, erklärt und begründet mehr Ereignisse, Vorgänge, Tatsachen (mehr individuell Gesolltes, Gesolltes, Normeninhalte) als H_1 .
- (3) H_2 beschreibt oder erklärt die Ereignisse, Vorgänge, Tatsachen (das individuell Gesollte, das Gesollte, die Normeninhalte) mit mehr Detail und differenzierter als H_1 .
- (4) H_2 hat Prüfungen standgehalten, denen H_1 nicht standgehalten hat.
- (5) H_2 hat neue Tests, Experimente, Überprüfungen angeregt und vorgeschlagen, die bisher [...] nicht bekannt waren [...]. H_2 hat außerdem diesen neu vorgeschlagenen Tests standgehalten.
- (6) H_2 hat Probleme und Sachverhalte, die bisher nicht miteinander in Beziehung standen oder nicht in Beziehung gebracht werden konnten, miteinander verknüpft und unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt gestellt.
- (7) H_2 geht von einer neuen, einfachen einigenden, wirksamen und umfassenden Idee aus, die in H_1 noch nicht vorhanden war.“³³

Natürlich muss für theologische Theorien und Hypothesen der Überprüfungsbegriff anders gefasst und kann nicht empiristisch eingeschränkt werden, daher ist die Rede von ‚Test‘, ‚Prüfung‘ etc. zunächst als Platzhalterformulierung für eine Praxis zu verstehen, die eine logische Beziehung der Implikation zwischen einer Hypothese (als Teilsätzen einer Theorie) und Basissätzen herzustellen versucht. Die so genannte Überprüfung erfolgt ja relativ zu dem, was sich in den Basissätzen bzw. Mengen von Basissätzen zeigt und kundgibt. Im Hinblick auf die Qualität theologischer Theorien³⁴

³¹ Vgl. KARL POPPER, Wahrheit, Rationalität und das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, in: DERS., Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Teilbd. I: Vermutungen, Tübingen 1994, 312–365, hier 338f. Karl Popper kleidet die Feststellung, dass unter gegebenen und erfüllten Bedingungen eine Theorie einer anderen Theorie vorzuziehen sei, in die Formulierung, dass die bevorzugte Theorie ‚näher‘ an der Wahrheit sei als die andere Theorie. Auf die Frage, ob solche Formulierungen nicht seltsam oder irreführend sind, antwortet Popper a.a.O.: „Ich denke nicht, daß solche Äußerungen in irgendeiner Weise irreführend sind. Im Gegenteil, ich glaube, daß wir ohne eine solche Vorstellung einer besseren oder schlechteren Annäherung an die Wahrheit einfach nicht auskommen. Denn es gibt überhaupt keinen Zweifel, daß wir von einer Theorie t_2 sagen können und oft zu sagen wünschen, daß sie mit den Tatsachen besser übereinstimmt oder daß sie, soweit wir wissen, mit den Tatsachen besser übereinzustimmen scheint als eine andere Theorie t_1 .“ Solange wir das ‚Übereinstimmen‘ als Platzhalterfunktion für jene eigentümliche Relation verstehen, die mit den Ausdruck ‚wahr‘ hergestellt werden soll, kann Poppers Intuition auch von einer epistemischen Wahrheitsauffassung aufgefangen werden und bleibt insgesamt offen für die Operationalisierung in alternativen Wahrheitstheorien.

³² Vgl. P. WEINGARTNER, Wissenschaftstheorie I, 114f.

³³ Ebd.

³⁴ Zur weiterführenden, wissenschaftstheoretischen Frage, welchen Status Theorien haben, vgl. STEVEN FRENCH, The Structure of Theories, in: STATHIS PSILLOS/MARTIN CURD (Hg.), The Routledge Companion to Philosophy of Science, London-New York 2008, 268–280. French empfiehlt eine ‚bi-fokale‘ Sichtweise auf Theorien, die sich im Unterschied zwischen einer externen oder internen Perspektive ausdrückt, vgl. ebd., 277f.: „When we consider the claim ‚So-and-so believes theory T to be true‘, we

bzw. Hypothesen können wir vor diesem Hintergrund zwei Dignitätskriterien herauspräparieren:

- A) Eine theologische Theorie ist umso besser, je größer und breiter ihr Bezug zu verschiedenen Mengen von Basissätzen ist (wobei die unterschiedlichen Mengen von Basissätzen in der systematischen Theologie entsprechend der klassischen *Locis* geordnet werden müssten).
- B) Eine theologische Theorie ist umso besser, je fruchtbarer sie sich hinsichtlich der Integration anderer Problem- und Themenbereiche erweist.

Für die Dogmatik, Fundamental- und Moraltheologie lassen sich diese Gütekriterien im Rückblick auf den, seit dem Konzil möglich gewordenen, Theorienwettbewerb durchaus zur Anwendung bringen, weil angesichts rivalisierender Theorien immer die Frage im Raum stand, ob die Theorie mit den so genannten Bezeugungsinstanzen des Glaubens in Einklang steht (was – in Weingartners Worten – die breite Beziehung zu den Basissätzen betrifft), ob sie überhaupt alle relevanten Instanzen berücksichtigt (was – ebenfalls mit Weingartner ausgedrückt – die legitime, relevante und in ihrer Hierarchie ‚ausgemittelte‘ Ordnung dieser Mengen von Basissätzen meint) und ob sie es ermöglicht, eine ‚spekulative Theologie aus einem Guss oder einem integrativen Ansatz heraus‘ zu formulieren.

Im Grunde führen uns diese Überlegungen an einen Kern von Wissenschaft zurück: Durch das *Erklären* ist das wissenschaftliche Wissen eine Wissensform, die eine Differenz zur Orientierungsleistung des Alltagswissens erlaubt.³⁵ Erklären ist der Kern von Wissenschaft; will Theologie als Wissenschaft fungieren, wird auch für sie die Maßgabe des Erklärens zum Maßstab von Wissenschaftlichkeit. Gerhard Schurz hat eine Definition des erkenntnistheoretischen Ziels von Wissenschaft angegeben, das auch für die Theologie maßgebend sein sollte: “The *supreme epistemic goal* [...] of sci-

must acknowledge that we are working – as philosophers of science – from within the ‚intrinsic‘ perspective, since our epistemic attitudes are expressed by belief reports that are sentential in nature. Here the models play the role of *possible realizations* that satisfy the sentences of the belief reports and thus allow truth to be defined. Of course, just because belief reports are expressed in terms of sentences, that does not imply that the objects of the beliefs themselves are sentential in character. Adopting the ‚intrinsic‘ stance allows us to focus on the relevant set of propositions for the purposes of applying the formal machinery of truth but we must not make the mistake of thinking that the theory can be identified with such a set [...]. And likewise, when we talk of theories or models being interrelated via partial isomorphisms or whatever, we need to recognize that we have moved to the extrinsic characterization which affords us access to such notions as isomorphisms and the like. Indeed, it is only from ‚outside‘ a particular logico-linguistic characterization that we can formulate the question whether ‚a certain theory‘ logically axiomatized in the first place [...]. Of course, maintaining this dual perspective means refusing to identify theories with either sets of propositions or classes of models. What we are doing in each case is choosing the appropriate representational tools for the purposes at hand.” French versucht mit dieser salomonischen Unterscheidung wohl auch, einen Mittelweg zwischen wissenschaftstheoretischen Realisten, die sich als Hypothesico-Deductivisten im Hinblick auf die Einschätzung des Status von Theorien verstehen, und wissenschaftstheoretischen Antirealisten, die Theorien nur als ‚Modelle‘ begreifen würden, zu gehen. Zu dieser Gegenüberstellung vgl. A. ROSENBERG, *Philosophy of Science*, 70–107.

³⁵ Vgl. A. ROSENBERG, *Philosophy of Science*, 21.

ence is to find *true* and *content-rich* statements, laws, or theories, relating to a given domain of phenomena.”³⁶

Das Erklären wurde in den bisherigen Überlegungen ins Zentrum gestellt. Aber der Erklärungsbegriff selbst hat, wie die wissenschaftstheoretischen Debatten immer wieder gezeigt haben, bereits einige Tücken, so dass seine Brauchbarkeit für Geisteswissenschaften und Theologie *prima vista* schwierig, wenn nicht unmöglich erscheint. Diese Schwierigkeiten werden sichtbar, wenn wir mit Rosenberg die klassischen vier Erfordernisse des so genannten deduktiv-nomologischen Erklärungsschemas genauer betrachten. Dieses Schema fordert³⁷, dass

1. die Erklärung als valides deduktives Argument niedergeschrieben werden kann.
2. das Explanans mindestens eine allgemeine Gesetzesaussage enthält, die für die Ableitung innerhalb des Arguments auch gebraucht wird,
3. das Explanans ‚empirisch‘ geprüft werden kann.
4. die Sätze, aus denen das Explanans besteht, wahr sind.

Außer dem ersten Kriterium, das vielleicht angesichts der Komplexität mancher Erklärungsvorgänge in eine gewisse Bedrängnis kommen könnte, sind alle weiteren Bedingungen in höchstem Maße erläuterungs-, ja sogar modifikationsbedürftig. Beginnen wir von unten nach oben: Die Forderung, dass jene Sätze, aus denen das Explanans besteht, wahr sein müssen, ist unhaltbar. Im wissenschaftlichen Betrieb der Formulierung von Hypothesen und der Ausgestaltung von Theorien finden wir maximal eine Wahrheitsunterstellung, aber nicht mehr. Im Sinne einer zielführenden Modifikation müssen wir hier eine ‚rationale Akzeptierbarkeit‘ als Platzhalter einsetzen. Auch das Kriterium der empirischen Überprüfbarkeit – in Forderung 3 – ist unzureichend, weil es auf den ersten Blick nur die naturwissenschaftlichen Verfahren auszeichnet und auf den zweiten Blick doch auch zu dogmatisch bleibt. An die Stelle dieses empiristischen Flaschenhalses ließe sich allenfalls ein Kriterium setzen, das mit Kritisierbarkeit³⁸ am besten eingefasst ist und im Detail fordert, dass eine Beziehung zu einer Menge von Basisätzen, deren Basissatzcharakter *innerhalb* einer Wissenschaft jeweils rational akzeptabel sein sollte, hergestellt werden muss, wenn der Erklärungsvorgang überprüfbar oder erfolgreich sein soll. Eine Minimalbestimmung lässt sich aus dieser modifizierten Forderung insofern destillieren, als die Sätze des Explanans in jedem Fall angreifbar und verteidigbar sein müssen,³⁹ um Teil eines auf Akzeptanz

³⁶ G. SCHURZ, *Philosophy of Science*, 19.

³⁷ Vgl. A. ROSENBERG, *Philosophy of Science*, 30f.

³⁸ Vgl. P. WEINGARTNER, *Wissenschaftstheorie I*, 115: „Die Kritisierbarkeit ihrer Sätze, bzw. die Möglichkeit der Kritik an ihren Sätzen, ist eine der fundamentalsten Bedingungen, die ein System von Sätzen erfüllen muß, um eine Wissenschaft zu sein. Zudem muß es sich [...] so verhalten, daß jene Sätze, durch welche die Sätze des Systems der Wissenschaft kritisierbar sind, selbst in der betreffenden Wissenschaft zugelassene Sätze sind.“

³⁹ Dass diese auch ein für die Theologie relevantes und überlebensnotwendiges Kriterium ist, hat Hans Kraml auf der Basis mittelalterlicher Entwürfe zur Theologie als Wissenschaft festgehalten. Vgl. HANS KRAML, *Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren*. Innsbruck-Wien 1984, 165–167.

zielenden Diskurses zu werden. Die zweite Forderung schließlich birgt das Problem der Gesetzesformulierungen in sich, die einerseits als Allaussagen rekonstruiert werden müssen und die andererseits einen Notwendigkeitscharakter zu haben scheinen. Nicht nur die Frage, ob diese beiden Elemente zur logischen Form von Gesetzesaussagen gehören, steht dabei im Raum, sondern auch, ob jede Erklärung immer und ausschließlich mit Gesetzesaussagen zu operieren hat. Es ist die im Gesetzesbegriff implizit versteckte Notwendigkeit, weswegen wir bei Geisteswissenschaften und bei der Theologie Schwierigkeiten anmelden müssten. Wenn wir aber auch hier nur von einer Platzhalterfunktion des Ausdrucks „Gesetz“ ausgehen und neben einer (notwendigen) Verknüpfung von Universalien auch Regeln oder Muster als Wahrmacher für Gesetzesaussagen zulassen⁴⁰ und wenn wir zudem bei diesen Regeln und Mustern Wahrscheinlichkeitselemente integrieren, um damit die Relevanz von Intentionalität abfedern zu können, hätten wir ein Gleis gefunden, das den Erklärungs-begriff auch über Grenzen naturwissenschaftlichen Forschens hinaustragen könnte.

4. Theologie in Misskredit?

Natürlich bleiben uns nach diesem ersten Versuch, Theologie unter ein gemeinsames Dach von Wissenschaften einzuordnen, einige komplexe Überhangfragen. Da ist zum einen das Problem der Wertneutralität. Zum anderen hat die Theologie damit zu kämpfen, dass es ihr letzten Endes ja um Gott geht, dessen Realität sich jedem wissenschaftlichen Zugriff – so sagt eine weit verbreitete Vormeinung – entzieht.

Auf das Problem der so genannten Wertneutralität gibt es zwei denkbare Antworten: Entweder wir lassen – wie Paul Weingartner – Wissenschaften zu, die explizit mit

⁴⁰ Selbst im Blick auf naturwissenschaftliches (aber nicht nur naturwissenschaftliches) Erklären muss die Notwendigkeit ‚abgeschwächt‘ werden; es ist offensichtlich, dass es sich hierbei nicht um logische Notwendigkeit handeln kann, sondern eine andere, weniger ambitionierte Notwendigkeit meint. Vgl. A. ROSENBERG, *Philosophy of Science*, 35: „This question of what kind of necessity laws have, and accidental generalizations lack, is exactly the sort of ‚metaphysical‘ question that the logical empiricists hoped to avoid by not invoking the notion of causality in their analysis of explanation. For nomological necessity just turns out to be the same thing as the necessity that connects causes and their effects and is missing in merely accidental sequences. The nature of the causal connection turns out to be unavoidable even if it is metaphysical. But perhaps we can make progress understanding what makes a generalization a law by thinking more about causality. At a minimum the connection between the necessity of laws and causation will illuminate the sense in which scientific explanation is causal even when the words ‚cause‘ and ‚effect‘ do not figure in the explanation.“ Zu ergänzen wäre das Modell nomologischer Gesetzmäßigkeit um eine weitere Sub-Differenzierung: Neben dem Muster von Ursache und Wirkung wäre für die Geisteswissenschaften auch ein teleologisches Muster zuzulassen. Vgl. hierzu P. WEINGARTNER, *Wissenschaftstheorie I*, 127f. Alexander Loichinger wiederum differenziert in diesem Zusammenhang zwischen Ursachen und Gründen, so dass auch ein (für geisteswissenschaftliches Theoriebilden) relevantes Erklären aus Gründen eine eigene Dignität beanspruchen darf. Vgl. ALEXANDER LOICHINGER, *Fundamentaltheologie als Glaubenswissenschaft*, in: JOSEF MEYER ZU SCHLOCHTERN/ROMAN SIEBENROCK (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn u.a. 2010, 129–141, hier 132.

Wertprädikaten arbeiten⁴¹ oder sich sogar als normative Disziplinen⁴² verstehen. Oder wir folgen (im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners) der Empfehlung Gerhard Schurz, die besagt, dass wir Wertunterstellungen dadurch einklammern und wissenschaftlich bearbeitbar machen, dass wir sie als Implikationen in einer Zweck-Mittel-Relation *unter einen hypothetischen Vorbehalt stellen*: Unter der Bedingung, dass *N* eine Norm darstellt, ist *M* ein Mittel, um ein Ziel *Z* zu realisieren, das der Norm *N* entspricht.⁴³ Schurz verweist darauf, dass auf diese Weise Wertsetzungen in der Politologie oder in der Pädagogik – denken wir an demokratiethoretische Leitvorstellungen oder an lerntheoretisch brisante anthropologische Leitbilder – handhabbar werden, ohne dass diese Disziplinen jeweils für die Einlösung der Geltung bestimmter Normen aufzukommen hätten.⁴⁴ Die Einlösung der Geltungsansprüche kann – und dies ist ein *wissenschaftlich* berechtigtes Verfahren – unter ein hypothetisches Vorzeichen gestellt (oder – wenn man Weingartners Wissenschaftsvorstellungen folgt – an andere, explizit wert-diskutierende Disziplinen delegiert) werden.

Kommen wir auf das zweite, größere Problem zu sprechen. Ganz im Sinne einer Problemanzeige äußert sich Gerhard Schurz zum Status von Theologie: “Theology can only be seen as a factual science if we assume the reality of God; as this reality cannot be scientifically demonstrated, its inclusion here is questionable.”⁴⁵ Schurz präsentiert eine Liste von Wissenschaften⁴⁶, zu der er probenhalber auch die Theologie zählt. Sein Fazit ist jedoch in seiner lakonischen Form ernüchternd, weil es nicht nur echte Vorbehalte des Wissenschaftsbetriebs gegenüber der Theologie ins Wort fasst,⁴⁷ sondern auch die genuinen Ängste von Theologen und Theologinnen, für die die Existenz Gottes eine reine Glaubenssache ist, die mit wissenschaftlichen Methoden nicht hinreichend erfasst werden kann, artikuliert. Dazu sind zunächst zwei Dinge festzustellen:

⁴¹ Vgl. P. WEINGARTNER, *Wissenschaftstheorie I*, 128–132.

⁴² Vgl. ebd., 133–140.

⁴³ Vgl. G. SCHURZ, *Philosophy of Science*, 39f.

⁴⁴ Vgl. ebd., 40: „The fundamental norm of a means-end inference cannot be scientifically justified but is externally given. The scientist takes fundamental norms, for example from politicians or society, and uses her descriptive knowledge to give them back several derived norms. Thereby it is essential for the scientist to relativize her recommendations explicitly as being *derived* from the assumed fundamental norm in each given case.”

⁴⁵ Ebd., 29

⁴⁶ Vgl. ebd., 28.

⁴⁷ Nüchtern listet Loichinger derartige Vorurteile und Prämissen auf; wie Loichinger teile ich die Auffassung, dass die Überlebens-Chance der Theologie langfristig aber nur darin bestehen kann, ihren Wissenschaftscharakter begrifflich-argumentativ darzulegen und methodologisch stringent auszuweisen. Vgl. A. LOCHINGER, *Fundamentaltheologie als Glaubenswissenschaft*, 132 u. 136–140. Ganz ähnlich votiert auch MAGNUS STRIET, *Fundamentaltheologie als Glaubenswissenschaft – Was ist heute fällig?* Stellungnahme zu Alexander Loichinger, in: J. MEYER ZU SCHLOCHTERN/R. SIEBENROCK (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie?*, 155–164, bes. 159: „Will Theologie jedoch *Wissenschaft* im Konzert der anderen Wissenschaften in dem *einen* Wissenschaftsdiskurs der jeweiligen Gegenwart sein, so hat sie sich wie die anderen Wissenschaften auch diskursiv verhandelten und anerkannten methodischen Standards zu unterwerfen. Wissenschaftlichkeit im modernen Sinne zeigt sich in einem reflexiven Methodenbewusstsein einerseits und einer interdisziplinär verankerten Wissenschaftspraxis andererseits.“

(i) Dass die Existenz Gottes kein Gegenstand der Wissenschaft sei, ist nur dann wahr, wenn wir den Wissenschaftsbegriff von vornherein empiristisch einfärben (und z.B. eine Basissatzauffassung vertreten, die der guten alten, aber als unzureichend erwiesenen Protokollsatzvorstellung entspricht). Wenn *wissenschaftlich* das ist, was mit Erklären in einem weiteren Sinne und mit einem das Erklären ermöglichenden Bilden von Theorien zu tun hat, dann ist nicht zu sehen, warum und wieso die Existenz Gottes nicht eine wissenschaftliche Frage sein kann (dass sie keine naturwissenschaftliche Frage ist, scheint mir trivial zu sein).

(ii) Methodologisch kann der Ausdruck ‚Gott‘ für die erste Stufe der Kritisierbarkeit und Diskutierbarkeit theologischer Theorien so eliminiert werden, wie Frank P. Ramsey dies, mit dem Modell der nach ihm benannten ‚Ramsey-Sätze‘, vorgeschlagen hat. Dabei wird davon ausgegangen, dass eine Theorie eine Reihe von theoretischen (und damit ‚belasteten‘ oder unzureichend bestimmten) Termen mit den empirischen (oder ‚unbelasteten‘) Termen, in Beziehung setzt $T(\tau_1, \tau_2, \tau_3, \dots, \tau_n, \varepsilon_1, \varepsilon_2, \varepsilon_3, \dots, \varepsilon_n)$ Ramsey-Sätze gewinnt man durch Existenzgeneralisierung mit Blick auf die in Frage kommenden theoretischen Terme $\tau_1, \tau_2, \tau_3, \dots, \tau_n$, so dass: $\exists X_1, \exists X_2, \exists X_3, \dots, \exists X_n T(X_1, X_2, X_3, \dots, \varepsilon_1, \varepsilon_2, \varepsilon_3, \dots, \varepsilon_n)$.⁴⁸ Wir können (mit einer gewissen Abstraktion) eben dieses Verfahren bei Thomas von Aquin am Werk sehen: Er empfiehlt in der *Summa Contra Gentiles*, im Blick auf die Gottesbeweise, ein Verfahren, das passgenau Ramseys Verfahren der ‚Eliminierung‘ strittiger theoretischer Terme entspricht; bei Thomas ist dieses Verfahren von erkenntnismetaphysischen Prämissen angeleitet, welche die Frage der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens betreffen. Sieht man von dieser sehr speziellen Prämisse ab, so ist die Empfehlung, die Thomas von Aquin gibt, deckungsgleich mit der Erzeugung eines ‚theologischen Ramsey-Satzes‘:

“In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in *demonstrationibus quia*; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis ‘Deus’. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.”⁴⁹

Wenn Thomas hier empfiehlt, die Wirkungen Gottes in Betracht zu ziehen und nicht das (per se unerkennbare) Wesen Gottes einzusetzen, dann geht er wie ein Wissenschaftler vor, der theoretisch hochprekäre Terme wie „Elektron“⁵⁰, „Boson“ etc.

⁴⁸ Vgl. G. SCHURZ, *Philosophy of Science*, 299f. Zur weiteren Diskussion vgl. DAVID PAPINEAU, *Theory-dependent Terms*, in: *Philosophy of Science* 63 (1996) 1–20; DAVID K. LEWIS, *How To Define Theoretical Terms*, in: *Journal of Philosophy* 67 (1970) 427–446.

⁴⁹ THOMAS VON AQUIN, *ScG lib. I*, cap. XII.

⁵⁰ Vgl. zur weiteren Beschreibung dieses Verfahrens auch DAVID J. CHALMERS, *Constructing the World*, Oxford 2012, 319: „On [...] [sc. this, TS] method, one analyses a theoretical term such as ‚electron‘ by regimenting and Ramsifying. First, one lists the core principles in one’s theory of electrons: electrons have negative charge, they surround the nucleus, they play such-and-such role in bonding, and so on. One then Ramsifies the expression ‚electron‘ by replacing it with a corresponding description: perhaps ‚that kind *E* such that objects with *E* have negative charge, orbit around the nucleus, play such-and-such role in bonding, and so on‘. [...] Then any sentence containing ‚electron‘ can be translated into a sentence that does not contain ‚electron‘, but will just contain a number of other terms, which Lewis

durch ‚Ramsey-Sätze‘ eliminiert, um anhand der ‚Funktionen‘ dieser theoretischen Entitäten zu zeigen, wofür diese stehen und welchen spezifischen Ort sie in einer Theorie haben. Wo ein Elementarteilchenphysiker als Basissätze eine ganz bestimmte Sorte empirischer Sätze heranziehen kann, die als unentbehrliche Bezugsgrößen in einem Ramsey-Satz dienen können, da greift Thomas von Aquin auf Grundsätze der (aristotelischen) Metaphysik zurück – wie etwa: „Omne quod movetur, ab alio movetur“⁵¹ – und (was im Sinne der Basissatzauszeichnung wichtiger ist) auf metaphysikrelevante Erfahrungssätze: „Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem.“⁵² Thomas von Aquin hat im Bewegungsbeweis der *Summa contra Gentiles* (wie auch sonst in den *Quinque Viae* der *Summa Theologiae*) den Gottesbegriff, genauer: den Terminus ‚Gott‘, konsequent ausgespart, zeigt aber den Ort dieses Terminus für die theologische Theorie durch das an, was dank des in Rede stehenden Terminus an Elementen der Theorie verbunden werden kann. Und eben auf dieser Folie können die Ausführungen zum Bewegungsbeweis bei Thomas gelesen werden:

„In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a mutatione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.“⁵³

Der Rückgriff auf Thomas von Aquin zeigt zum einen, dass die ‚Ramsey-Satz-Methode‘ nur ein Mittel darstellt, um einen prekären theoretischen Term einstweilen zurückzustellen oder die Rolle dieses Terms in der Theorie genauer bestimmen zu können. Zum anderen drückt dieser Rückgriff auch eine Anforderung an Theologie aus, die im Kontext gegenwärtiger theologischer Diskurse altmodisch, vermessen und uneinlösbar klingt: Gottesbeweise sind aufs engste mit dem Wissenschaftscharakter der Theologie verflochten.

Nun heißt aber auch das nicht automatisch, dass Gottesbeweise begrifflich nur dann relevant sind, wenn sie gelingen. Gerade die Strittigkeit mancher Argumentationsfiguren oder einzelner, in den Argumenten zum Tragen kommender Prämissen könnte das Problem der Wissenschaftlichkeit von Theologie eher verschärfen als mildern. Die Wissenschaftlichkeit hängt aber primär an der Klarheit begrifflicher Verfassungen. Wenn wir unter Umständen die Prämissen ϕ und ψ eines Gottesbeweises nur hypothetisch gelten lassen können, so erfahren wir doch im Verfahren einer hypothetischen Argumentation einiges über begriffliche Zusammenhänge, weil wir ja – schematisch gesprochen – auf jeden Fall notieren können: $\phi \wedge \psi \Rightarrow \theta$, wobei θ für den Satz: ‚Gott existiert‘ steht.

calls ‚O-terms‘ (for ‘observational terms’ or ‘old terms’). We can assume that we have an antecedent understanding of the O-terms.”

⁵¹ THOMAS VON AQUIN, ScG lib. I, cap XIII.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

Allerdings kann der von Gerhard Schurz formulierte Einwand, Theologie könne nicht in die Liste der Wissenschaften eingetragen werden, weil die Existenz Gottes nicht wissenschaftlich zu beweisen sei, nur aufgenommen und entkräftet werden, wenn wir zumindest *versuchen*, die Existenz Gottes zu beweisen. Das wird noch einmal deutlicher, wenn wir die These von Schurz formal rekonstruieren:

- | | |
|--|---|
| 1. $\forall x \forall y (W(x) \wedge G(y) \rightarrow B(y))$ | [Schurz' wissenschaftsth. Prämisse] |
| 2. $\neg B(g)$ | [Schurz' Unterstellung] |
| 3. $\forall y (W(a) \wedge G(y) \rightarrow B(y))$ | [aus 1, UI] |
| 4. $W(a) \wedge G(g) \rightarrow B(g)$ | [aus 3, UI] |
| 5. $\neg(W(a) \wedge G(g))$ | [aus 4 und 2, MT] |
| 6. $\neg W(a) \vee \neg G(g)$ | [aus 5, DeM] |
| 7. $\neg W(a)$ | [aus 6, Adjunktionsbeseitigung, Fall 1] |
| 8. $\neg G(g)$ | [aus 6, Adjunktionsbeseitigung, Fall 2] |

Schurz' Argument zeigt in der Rekonstruktion, dass die Zeilen 7. und 8. ein jeweils unbequemes Resultat bereithalten für den Fall, dass die in Zeile 2. niedergeschriebene These, gemäß der die Existenz Gottes nicht wissenschaftlich bewiesen werden könne [$\neg B(g)$], wahr wäre: Theologie wäre dann keine Wissenschaft [$\neg W(a)$] oder aber Gott ist kein Gegenstand von Wissenschaft [$\neg G(g)$]. Andererseits schaffen wir – wie die Struktur des Arguments zeigt – mit der Formulierung eines Gottesbeweises *allein* nicht den Nachweis, dass Theologie eine Wissenschaft sei oder dass Gott Gegenstand wissenschaftlicher Überlegungen sein könne. Es bleibt, wie die erste Zeile des Arguments notiert hat, lediglich die Möglichkeit, in einem ersten Schritt die Wissenschaftlichkeit von Theologie zu erweisen und ebenso, dass Gott Gegenstand von (dieser) Wissenschaft ist, um in einem zweiten Schritt zu prüfen, ob der Nachweis der Existenz Gottes für diese Wissenschaft gelingen könnte. Die Beweisbarkeit der Existenz Gottes ist somit nur ein Lackmустest für die Wissenschaftlichkeit der Theologie, sofern man die erste Prämisse in Schurz' Argument akzeptiert. Dass die Beweisführung valide sein muss, steht dabei außer Frage. Ob die in Dienst gestellten Prämissen jedoch in jeder erdenklichen Hinsicht, über jeden Zweifel erhaben sein müssen, darf man – gerade im Blick auf den Wettbewerb wissenschaftlicher Theorien oder rivalisierender wissenschaftlicher Disziplinen – als durchaus überzogenen Maßstab abweisen.

An dieser Stelle kann man sich natürlich die Frage stellen, ob man die Eingangsprämisse in Schurz' Argument akzeptieren sollte. Muss die Existenz jenes Gegenstandes, mit dem sich eine Wissenschaft befasst, wirklich bewiesen werden oder beweisbar sein? Oder könnte man nicht eher fragen, ob der in Rede stehende Gegenstand nicht *fraglos als existierend vorausgesetzt* werden darf? Der Rekurs auf die ‚Ramsey-Sätze‘ kann hier vielleicht noch einmal etwas Klarheit schaffen. Nehmen wir ein nicht-theologisches Beispiel: Muss ein Genetiker den Nachweis erbringen, dass es ‚Gene‘ gibt (in ontologischer Hinsicht ist dies eine durchaus spannende Frage, weil gar nicht so klar ist, was Gene eigentlich sind oder sein sollen)? Bei ontologisch so schwer zu fassen zu bekommenden Entitäten wie Genen wird der ‚Ramsey-Satz‘ zum idealen Ausweg, weil durch ihn die Funktion des problematischen Terms „Gen“ über seine

durch die Theorie strukturierte Verbindung mit weniger problematischen oder unproblematischen Termen dargelegt werden kann und im Umweg über den Nachweis einer funktionalen Relevanz auch die Existenz jener Entitäten, auf die der problematische Term verweist, erwiesen werden kann. Der Existenznachweis würde in diesem Rahmen darin bestehen, dass der in Rede stehende Terminus eine echte und relevante Funktion hat (und nicht nur eine vermeintliche oder eine prinzipiell verzichtbare) und dass mit dem in Rede stehenden Terminus keine nur fiktionalen Entitäten verdeckt werden.⁵⁴ Der springende Punkt dürfte hier aber sein, dass dieses Verfahren nicht wissenschaftsdisziplinen-übergreifend angewendet werden muss oder kann, sondern eben bezogen auf jeweils eine ganz bestimmte Wissenschaftsterminologie zur Anwendung kommt.

In der Problematisierung ihrer Wissenschaftlichkeit weiß sich die Theologie aber im selben Boot wie die Metaphysik. Zumindest indirekt lässt sich aus der Frage, ob Metaphysik je Wissenschaft sein kann,⁵⁵ eine Einsicht für die Theologie gewinnen. Gegenüber einer alten, an Kant oder Carnap erinnernde Auffassung, die besagt, dass Metaphysik unmöglich oder unsinnig ist, aber auch gegenüber einer jüngeren Tendenz, die Metaphysik für die Exploration des begrifflich Möglichen hält und sich dann, bei der Ausmalung metaphysischer Theoriegebilde, im Wesentlichen mit der Konsistenz begnügt, votiert Theodore Sider für einen verstärkten Realitätsbezug des Metaphysiktreibens, der in einer Verlängerung dieses Anspruchs auch über die Wissenschaftlichkeit von Metaphysik Auskunft gibt. Für Sider ist eine metaphysische Problemstellung dann diskussionswürdig und im weiteren Sinne wissenschaftlich, wenn sie gehaltvoll und substantiell ist.⁵⁶ Dass eine Problemstellung gehaltvoll und substantiell ist, lässt sich daran erweisen, dass ein Konzept eine Mehrzahl von Implikationen hat und in Rivalität zu einem Alternativkonzept mit entsprechend anderen Implikationen steht. Vor allem aber lässt sich Substantialität einer Problemstellung daran erweisen, dass eine wesentliche Einsicht fehlen würde, wenn die entsprechende Problemstellung nicht rational-begrifflich durchgeklärt werden würde. Das reicht für Sider aber noch nicht aus. Substantialität wird bei ihm am Ende dadurch bestimmt, dass es auf eine metaphysische Frage keine gleich guten Antworten gibt, die je für sich mit gleichem Recht behaupten könnten, die Strukturen der Wirklichkeit besser zu treffen als andere Antworten.⁵⁷ Sider verbindet mit der Explikation von Substantialität dezidiert die Vorstellung, dass es Metaphysik letztlich um begrifflich-prinzipielle Fragen geht, die mit der Struktur der Wirklichkeit zu tun haben.⁵⁸ Darin verbirgt sich

⁵⁴ Ein markantes Beispiel bei dem dieses Verfahren zum Einsatz kommt (aber auch debattiert wird), ist die Philosophie des Geistes, wo etwa der Status von ‚Entitäten‘ wie Wünschen, Gedanken, Vorstellungen, Präferenzen, Gefühlen, Qualia etc. heftig diskutiert wird. Vgl. exemplarisch DANIEL STOLJAR, *Four Kinds of Russellian Monism*, in: URIAH KRIEGEL (Hg.), *Current Controversies in Philosophy of Mind*, New York 2014, 17–39, bes. 29f.

⁵⁵ Vgl. STEPHEN MUMFORD, *Metaphysics*, in: S. PSILLOS/M. CURD (Hg.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 26–35.

⁵⁶ Vgl. THEODORE SIDER, *Writing the Book of the World*, Oxford 2011, 67–84.

⁵⁷ Vgl. ebd., 46–54, bes. 46: „The answer to a substantive question is not sensitive to a choice amongst equally joint-carving candidates.“

⁵⁸ Vgl. ebd., 4–8.