

Jürgen Werbick

Theologie als Wissenschaft?

Zu Wolfhart Pannenberg's Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie“

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie hat – durchaus nicht erst seit heute – einen brisanten kulturpolitischen Aspekt: das weithin als Herausforderung an wissenschaftliches Methodenbewußtsein und Wissenschaftsethos empfundene Verbleiben theologischer Fakultäten im Verband der Universität. *Max Weber* vertritt hierzu noch eine vergleichsweise differenzierte Auffassung, wenn er Behandlungsarten religiösen Lebens, die in den Umkreis der Universitäten gehören, von jenen Disziplinen abhebt, deren Abhandlung eine bekenntnismäßige Bindung der Hochschullehrer und damit eine Beschränkung ihrer Lehrfreiheit voraussetzt¹. Während Weber es prinzipiell für sinnvoll hielt, religiös-weltanschauliche Themen und Systeme einer wertfreien wissenschaftlichen Betrachtung zu unterwerfen, um dadurch ihren Sinngehalt zur Klarheit zu bringen und sie so als Alternativen zu begründeter Entscheidung zu stellen, neigen Intellektuelle gegenwärtig eher dazu, Religion und Theologie ausschließlich einer ideologiekritischen bzw. therapeutischen Heilbehandlung zu überantworten. Mit dieser Einschätzung wären nicht nur die theologischen Fakultäten, sondern auch eigenständige religionswissenschaftliche Institute in philosophischen Fachbereichen erledigt; von religiöser Erfahrung ließe sich sinnvoll nur mehr reden im Bezugsrahmen psychotherapeutischer bzw. gesellschaftstherapeutischer Strategien.

Der Hinweis darauf, daß die Theologie im „Freiraum“ staatlicher Fakultäten größere Aussicht habe, sich aus traditionalistischer Erstarrung zu lösen, als im Dunstkreis kirchlicher Lehranstalten, daß es also durchaus im recht vertandenen öffentlichen Interesse liege, wenn Theologie in akademischer Öffentlichkeit betrieben werde, greift hier – so zutreffend er in sich sein mag – zu kurz: Er setzt ein Interesse an der Zukunft der Theologie als Wissenschaft voraus und muß unwirksam bleiben, wenn man zu der Überzeugung gelangt ist, die Theologie sei eher ihrem Schicksal zu überlassen, das sich an kirchlichen Hochschulen noch schneller erfüllen dürfte als an Universitätsfakultäten.

Es zeigt sich, daß der Frage nach dem Fortbestand theologischer Fakultäten mit pragmatischen Argumenten nicht beizukommen ist, eben weil sie nicht nur Nützlichkeitsabwägungen betrifft. Der Verbleib der Theologie an den Universitäten hängt vielmehr daran, ob es der Theologie gelingt, ihren Wissenschaftscharakter zu öffentlicher Anerkennung zu bringen. Dabei reicht es nicht hin, für die Theologie einen Wissen-

¹ Vgl. seinen erst kürzlich von der Süddeutschen Zeitung (3./4. 11. 1973) unter dem Titel „Die Lehrfreiheit der Universitäten“ veröffentlichten Aufsatz aus dem Jahr 1909.

schaftlichkeit *sui generis* zu reklamieren, etwa weil man die Wissenschaft vom Wort Gottes nicht den herkömmlichen Kriterien der Forschung unterwerfen könne. Wenn Theologie sich auf allgemein mitteilbare Inhalte bezieht, wenn sie Behauptungen mit Wahrheitsanspruch vorbringt, dann muß sie sich rückhaltlos der Wahrheitsfrage aussetzen, wie sie in den verschiedenen wissenschaftlichen Bemühungen in verschiedener Weise, aber doch als Frage nach der *einen* Wahrheit zum Austrag kommt. Auch der Versuch, an das wissenschaftslogische Selbstverständnis einer begrenzten Fächergruppe – etwa an die Geisteswissenschaften – Anschluß zu suchen, im übrigen aber das Verhältnis zu den restlichen Disziplinen auf sich beruhen zu lassen, kann nicht befriedigen, da diese Selbstbegrenzung der Universalität theologischer Wahrheitsansprüche nicht entspreche. Beim Verzicht auf eine einseitige „geisteswissenschaftliche Option“ ist man freilich genötigt, die Wissenschaftlichkeit der Theologie von einer möglichst umfassenden Durcharbeitung der wissenschaftstheoretischen Problematik her zu begründen.

Einen bemerkenswerten und – was die Breite der berücksichtigten Problemaspekte angeht – bisher einzigartigen Versuch in diese Richtung hat Wolfhart Pannenberg mit seinem neuen Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie“² vorgelegt. Pannenberg gehörte zu den ersten evangelischen Theologen, die der in der „Dialektischen Theologie“ üblichen Entgegensetzung von Glaube und wissenschaftlicher Vernunft energisch widersprachen. Seine Theologie ist durchgängig von dem Bemühen geprägt, dem Glauben beim resignierten Rückzug in den „sturmfreien“ Bereich privater Innerlichkeit nicht etwa auch noch Hilfestellung zu leisten, sondern die Glaubenden dazu herauszufordern, die Wahrheit ihres Glaubens als die Wahrheit aller menschlichen Welt- und Selbsterfahrung zu bewähren. Auch sein neues Buch folgt dieser theologischen Grundintention; Bedeutung für die allgemeine wissenschaftstheoretische Diskussion kommt ihm aber darüber hinaus deshalb zu, weil in ihm versucht wird, das Thema und das methodische Vorgehen der Theologie nicht von außen her auf andere wissenschaftliche Bemühungen zu beziehen, sondern aus der Diskussion der verschiedenen wissenschaftstheoretischen Ansätze heraus zur Sprache zu bringen.

Die wissenschaftstheoretische Relevanz der Sinnthematik

Daß Pannenberg sich ausgerechnet auf die Kategorie des „Sinnes“ stützt, um die Wissenschaftlichkeit der Theologie, die Unausweichlichkeit ihrer Thematik für ein adäquates Selbstverständnis der Einzelwissenschaften zu begründen, mag zunächst Skepsis hervorrufen. Zwar ist es im vorwissenschaftlichen Rahmen durchaus üblich, sich auf den „Sinn“ des Lebens, auf den „Sinn“ der Geschichte etc. zu beziehen, wenn man die Dimension religiöser Erfahrung ansprechen will. Aber es scheint fragwürdig, die notorisch unklare Kategorie des Sinnes – Pannenberg selbst zitiert eine Aufstellung von

² Erschienen im Suhrkamp-Verlag (Frankfurt 1973). Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

sechzehn verschiedenen Auffassungen des Begriffs „Sinn“ (206) – zur Klärung wissenschaftstheoretischer Probleme einzuführen. Die Tragfähigkeit von Pannenberg's Konzeption muß sich deshalb daran entscheiden, ob es gelingt, die Sinnthematik so weit zu präzisieren, daß sich auch die Einzelwissenschaften auf sie bezogen wissen können.

Der Sinnlosigkeitsverdacht gegen Metaphysik und Theologie

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie wird von Grund auf in Frage gestellt, wo ihr – ebenso wie der traditionellen Metaphysik – die Fähigkeit abgesprochen wird, überhaupt sinnvolle Sätze zu formulieren. Sinnvolle Sätze kann es für solche Auffassungen nur mit Bezug auf mögliche Erfahrung geben, und der Bezug auf mögliche Erfahrung wird in dieser sinnkritisch-neopositivistischen (auf den frühen Wittgenstein zurückgehenden) Tradition darin gesehen, daß eine Behauptung nachweisbar der Realität entspricht; es muß sich zeigen lassen, daß „der Fall ist“ – oder eben nicht der Fall ist –, was ein Satz behauptet. Diese Auffassung wurde dahingehend weiterentwickelt, daß man schließlich nur noch solche Sätze als sinnvoll anerkannte, die selbst angeben, auf welche Weise ihre Wahrheit zu überprüfen sei, oder doch eine solche Angabe einwandfrei abzuleiten erlauben. Das neopositivistische „Sinnkriterium“ ließe sich demnach vereinfachend so formulieren: Eine Behauptung ist nur dann sinnvoll (und nur Behauptungen kann ein sprachlich artikulierbarer Sinn zugesprochen werden), wenn sie selbst eine Anweisung auf mögliche *Verifikation* enthält und solcher Verifikation (der Rechtfertigung ihres Wahrheitsanspruchs) auch prinzipiell zugänglich ist. Alle anderen Behauptungen gelten als metaphysisch bzw. theologisch; sie formulieren nur *Scheinprobleme*.

Wie ist eine Verifikation von Behauptungen möglich? Nur dadurch, daß sie sich von kontrollierbaren und beliebig wiederholbaren Experimenten her begründen lassen, daß sie sich mit anderen Worten als logisch einwandfreie Ableitungen aus Basissätzen (in denen ursprünglich Erfahrungsgegebenheiten formuliert werden) ausweisen lassen. Deshalb gilt: Nur Aussagenzusammenhänge, die auf Basissätzen aufrufen und keine zusätzlichen Sachinformationen aussprechen, enthalten sinnvolle Sätze; oder anders formuliert: Sinnvoll sind Sätze nur, insofern sie *Welt abbilden* bzw. den Anspruch erheben, Welt abzubilden. Alle anderen Sätze und Behauptungen trüben das Bild von der Welt, das die Basissätze bzw. deren Ableitungen zu geben versuchen; in Schlagworten: „Weltbilder“ behindern Weltabbildung, oder: Weltanschauungen verschleiern den unvoreingenommenen Blick auf die Wirklichkeit. Mit diesen Antithesen werden aber auch Behauptungen und Hypothesen zu folgenden Problemen als sinnlos eingestuft: Wie kommt es, daß Sprache überhaupt Welt abbildet? Gibt es nicht verschiedene Arten der Weltabbildung, je nachdem, in welchem Geschehenszusammenhang Welt thematisch wird (Wissenschaft, Lebenspraxis, Zukunftshoffnung etc.)? Über das *Subjekt*, das sinnvolle Sätze ausspricht, lassen sich keine sinnvollen Sätze formulieren, denn:

„... das Auge siehst du wirklich nicht. Und nichts *am* Gesichtsfeld läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird“³.

Diese Konzeption ist in vielen Anläufen präzisiert, aber auch nachhaltig kritisiert worden, am nachhaltigsten wohl von Karl R. Popper. Popper weist einerseits nach, daß es Verifikation im strengen Sinn (mit Hilfe des verallgemeinernden Induktionsschlusses) gar nicht geben kann, weil keine noch so häufige Wiederholung eines Experiments die Formulierung eines *allgemeinen* Gesetzes rechtfertigen kann. Daraus zieht er die Konsequenz, „daß die *Suche nach Rechtfertigung* aufgegeben werden muß, nach Rechtfertigung des Wahrheitsanspruchs einer Theorie“⁴. Andererseits gesteht er zu, daß der Frage nach dem Subjekt des Erkennens nicht ausgewichen werden kann, weil es keine Erkenntnis der Fakten *an sich* gibt, sondern nur Erkenntnis mit Hilfe von Theorien (Konstruktionen), die sowohl bisherige Erfahrungen und überliefertes Problembewußtsein als auch auf den künftigen Ablauf von Erfahrungen gerichtete Erwartungen formulieren. Der Bezug zur erfahrbaren Realität bleibt freilich auch für Popper Kriterium sinnvoller Sätze; nur kommt für ihn die Realität nicht als Rechtfertigungsinstanz für Verifikation, sondern als Instanz *gegen* die in bisher vorausgesetzten Theorien enthaltenen Wahrheitsansprüche und damit gegen diese Theorien selbst in Betracht. Erfahrung kann kein allgemeingültiges Gesetz begründen; aber schon eine gut geprüfte, gegenläufige Erfahrungsgegebenheit kann einen allgemeinen Satz *falsifizieren*. (Beispiel: Das Vorkommen eines einzigen farbigen Schwans widerlegt den Satz: Alle Schwäne sind weiß, der ja auch so formuliert werden könnte: Es gibt keinen Schwan, der nicht weiß ist.) Sinnvoll sind Sätze – nach Popper – deshalb nur, wenn sie prinzipiell falsifiziert werden können bzw. wenn sie in logisch einwandfreiem Zusammenhang mit solchen Sätzen stehen, d. h. wenn sie in Theorien vorkommen, die als prinzipiell falsifizierbare *Hypothesen* verstanden werden können. Umfassende Theorien sind falsifizierbar, wenn sie die Ableitung von Prognosen erlauben, die mit der Realität in Konflikt geraten können.

Metaphysische und theologische Sätze verfallen hier weniger deshalb dem Sinnlosigkeitsverdacht, weil sie sich überhaupt nicht auf Erfahrung beziehen ließen, sondern deshalb, weil sie sich selbst dem Experimentum crucis möglicher Falsifikation entziehen und darüber hinaus weitreichende Aussagenzusammenhänge moralisch-politisch-weltanschaulicher Natur vor einer möglichen Widerlegung in Schutz nehmen wollen (ideologisierende Funktion von Metaphysik und Theologie). Wiederum vereinfachend könnte man den Standpunkt von Poppers kritischem Rationalismus so zusammenfassen: Sinnvoll ist eine Behauptung bzw. Theorie, sofern sie sich als Hypothese verstehen läßt und das heißt: dem unabschließbaren Prozeß rationaler Kritik unterworfen und durch falsifizierende Basissätze verwundbar ist. Das Sinnkriterium ist hier auf den Prozeß rationaler Kritik, nicht unmittelbar auf Weltabbildung bezogen.

³ L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Ziffer 5.633.

⁴ R. Popper, Objektive Erkenntnis (Hamburg 1973) 42.

Theorie und Realität

Aber auch Poppers Überlegungen enthalten einige Unklarheiten: Popper räumt selbst ein, daß die aus wissenschaftlichen Theorien abgeleiteten Prognosen nicht einfach an der „Wirklichkeit selbst“ scheitern können; nur Sätze können Theorien bzw. aus ihnen deduzierte Prognosen falsifizieren, die sogenannten „Basissätze“. Aber auch darüber, ob ein bestimmter Basissatz – als sprachliche Formulierung einer Beobachtung – eine Theorie falsifiziert, gibt es nach Popper keine letztgültige Gewißheit. Ob ein Basissatz als Instanz gegen eine Theorie anzuerkennen ist, das ist letztlich Sache der Konvention unter kompetenten Forschern.

Sobald Popper die Falsifikation an die Übereinkunft kompetenter Forscher zurückbindet, sieht er sich genötigt, die Reaktion der Forscher auf „anomale“ Erfahrungen sehr viel differenzierter darzustellen, als das die „methodologische Schablone der Falsifikation durch unmittelbaren Vergleich mit der Natur“⁵ erlaubt. Wie die wissenschaftshistorischen Forschungen von Thomas S. Kuhn belegen, führt das Auftauchen einer – nach Maßgabe geltender Theorien – nicht zu erwartenden Erfahrungsgegebenheit entweder zur Paradigmapräzisierung, d. h. zur weiteren (unter Umständen modifizierenden) Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Sehweise (Situation „normaler“ Forschung), oder sie befördert das Heraufkommen eines neuen Paradigmas und provoziert damit eine grundsätzliche „Paradigmadebatte“ (Situation „außerordentlicher“ Forschung), in welcher die Auseinandersetzung darüber ausgetragen wird, welche der konkurrierenden Theorien (Paradigmen) das vorhandene Beweismaterial besser zu erklären imstande ist, welche der Theorien „besser zu den Fakten paßt“. Anomale Erfahrungen artikulierende Basissätze falsifizieren eine geltende Theorie also nur dann, wenn sie in Beziehung zu einer neuen Theorie stehen, die sich ihrer Vorgängerin gegenüber als „fruchtbarer“ erweist.

Woran erweist sich eine Theorie ihrer Konkurrentin gegenüber als fruchtbarer? Nicht nur daran, daß sie durch die neu zu verarbeitende (bisher „anomale“) Erfahrungsgegebenheit nicht mehr widerlegt wird, sondern vor allem auch daran, daß sie erklärt, warum die konkurrierende Theorie die zur Diskussion stehende Erfahrungsgegebenheit nicht „einzuordnen“ vermochte. Erklärungsbedürftig ist demnach nicht primär die anomale Erfahrung selbst, sondern ihre Anomalität, die Tatsache also, daß sich die Anomalie im Rahmen des vorgegebenen Paradigmas nicht „von selbst“ versteht.

Damit ist nun der für die Frage der Einheit wissenschaftlicher Methodik entscheidende Punkt angesprochen: In all ihren Ausformungen setzt wissenschaftliche Erklärung da an, wo die selbstverständliche (lebensweltliche oder bereits wissenschaftliche) Weltorientierung, welche die Erfahrungsgegebenheiten als *sinnvoll (in ein Paradigma) eingeordnete* begegnen läßt, an einer nicht mehr einzuordnenden Gegebenheit scheitert. Der Erklärung bedarf es in dem Ausmaß, in dem das ursprüngliche (Sich-)Verstehen,

⁵ Vgl. Th. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Frankfurt 1967) 110, vgl. 194 ff.

das durchaus durch traditionelle wissenschaftliche Paradigmen vermittelt sein kann, keine unproblematische Weltorientierung mehr gewährleistet. Die Erklärung ist die rationale Nachkonstruktion, die Bestimmung der zuvor in ursprünglichem Verstehen vorausgesetzten *Sinntotalität* (vgl. 154f.), die eine – nunmehr reflektierte – Orientierung in dem problematisch gewordenen Kontext ermöglicht.

Natur- und Geisteswissenschaften

Wenn man den Sinn von „Erklären“ darin sieht, die sinnvolle Einordnung von Erfahrungsgegebenheiten in ein Paradigma, in eine mehr oder weniger umfassende Sinntotalität reflektiert zu vollziehen, dann läßt sich der so verstandenen Erklärung nicht eine „Kunst des Verstehens“ als total heterogenes wissenschaftliches Verfahren gegenüberstellen; dann läßt sich auch nicht länger – worauf Pannenberg mit Recht hinweist – eine auf der Entgegensetzung von Verstehen und Erklären beruhende Einteilung der Wissenschaften in Geistes- und Naturwissenschaften aufrechterhalten. Hermeneutisch orientierte Geisteswissenschaften, die das Verstehen sprachlich artikulierter Sinnerfahrungen zum Ziel haben, pflegen ihre *individualisierende* (das Besondere in der Einmaligkeit seiner Gestalt würdigende) Vorgehensweise gegen eine Methodik des Erklärens abzusetzen, die auf eine Zurückführung einzelner Vorkommnisse auf *allgemeine* Gesetzmäßigkeiten abzielt (*deduktiv-nomologische Erklärung*). Es läßt sich aber zeigen, daß weder die Geisteswissenschaften ohne die Berücksichtigung relativ invarianter Strukturen noch die Naturwissenschaften ohne die Würdigung nicht in jeder Hinsicht wiederholbarer Vorgänge auskommen, daß mithin „die Unterscheidung von individualisierenden und generalisierenden Betrachtungsweisen nichts mit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften zu tun hat“ (125). Vielmehr können deduktiv-nomologische Erklärung und hermeneutische Verfahren als Spezialfälle des Einordnens in umfassende Sinnzusammenhänge gelten: bei der deduktiv-nomologischen Erklärung hat dieses Einordnen den Charakter der Subsumtion von Fällen unter allgemeine Gesetze, wobei die einzelnen Erfahrungsgegebenheiten, die in gleicher Weise erklärt werden, nicht in ihrer Beziehung aufeinander, sondern eben nur als füreinander gleichgültige „Anwendungsfälle“ eines Gesetzes in Betracht kommen; demgegenüber holt die Hermeneutik das Einzelphänomen in ein Ganzes ein, „das den Charakter einer geordneten Klasse hat, in der das einzelne als ein in seiner Eigenart bedeutsames Glied aufgefaßt“ (141), als Gestaltmoment vom Ganzen der Gestalt her und auf die Ganzheit der Gestalt hin (hermeneutischer Zirkel!) interpretativ ausgelegt wird.

Sinnerfahrung und Sinnverwirklichung

Sieht man die Gemeinsamkeit von Verstehen und Erklären beim „Einordnen“ von Einzelphänomenen in *umfassende Sinnzusammenhänge*, dann ist damit klargestellt, daß weder ihre mögliche Verifikation noch ihre mögliche Falsifikation eine Behauptung sinnvoll machen, daß also der Gegenstandsbezug eines Satzes allein überhaupt nicht originärer Ort der Sinnthematik sein kann (Ablehnung eines einseitig *referentiellen Sinnbegriffs*). Der von Dilthey im Anschluß an Schleiermacher ausgearbeitete *kontextuelle Sinnbegriff* erscheint weit eher geeignet, den Vollzug sinnstiftenden Einordnens zu erläutern: Nach Dilthey resultiert Sinn aus dem Beziehungsgeschehen zwischen Teil und Ganzem, zwischen dem einzelnen und seinem Kontext (der Totalität). Sinnvoll ist ein Wort (ein Satz, eine Äußerung) nur, insofern es über sich hinausweist auf einen umfassenden – mehr oder weniger unthematischen, aber explizierbaren – Sinnhorizont, an dessen bestimmter (bzw. bestimmender) Artikulation es zugleich Anteil hat. Über Dilthey hinaus ließ sich nun – mit der oben skizzierten Überwindung eines einseitig deduktiv-nomologischen Erklärungsbegriffs – zeigen, daß nicht nur die hermeneutischen, sondern alle wissenschaftlichen Verfahren als Austrag dieses Beziehungsgeschehens von Teil und Ganzem, von einzelner und umfassender Totalität beschrieben werden können.

Mit dem Wort „Sinn“ ist ein *Beziehungsgeschehen* angesprochen: Einzelnes „wird“ sinnvoll (verstehbar, es versteht sich „von selbst“) durch Einordnung in einen Kontext (ein Paradigma, einen umfassenden Sinnhorizont), der Kontext wird bestimmt (konkretisiert) durch all die Elemente, die sich „durch“ bzw. „in“ ihm zu einer Gestalt, zu einer (wissenschaftlichen) Weltansicht fügen, wobei man diese Konkretisierung in der normalen Forschung „Paradigmapräzisierung“, sonst aber „Paradigmenwechsel“ nennen kann. Für die weitere Klärung der Sinnthematik sind nun zwei Fragen von Bedeutung:

1. Welche Kategorien eignen sich dazu, jenes Beziehungsgeschehen, worin Sinn sich konstituiert, auszusagen?

2. Wie kommt die vom Verstehen und Erklären sowohl vorausgesetzte wie auch in diesen Vollzügen fortbestimmte (u. U. modifizierte und umstrukturierte) Sinntotalität zur Gegebenheit?

Zu 1.: Aus der hermeneutischen Tradition bieten sich hier die Begriffspaare „Teil-Ganzes“ bzw. „Einzelnes-Totalität“ an. Pannenberg nimmt diese kategorialen Bestimmungen auf, hält aber gerade den *Systembegriff* und die damit gegebene kybernetische Betrachtungsweise für geeignet, „die isolierte Zuordnung der Sinnproblematik zu den geisteswissenschaftlichen Disziplinen (zu) korrigieren und die Bedeutung der hermeneutischen Grundbegriffe von Teil und Ganzem durch Zuordnung zu den Problemen der allgemeinen Systemtheorie (zu) klären“ (133). Die Besonderheit menschlicher Sinnerfahrung und der sie thematisierenden hermeneutischen Wissenschaften besteht erst darin, daß der Mensch Sinntotalität als umfassende Totalität wahrnimmt, seine Iden-

tität gewinnt bzw. Möglichkeiten der Identifikation reflektiert, indem er die Vorgegebenheit seines eigenen Daseins unbegrenzt überschreitet und darin „Sinn“ als geschichtlichen vollzieht.

Demnach ließe sich z. B. schon bei biologischen Systemen von „sinnvollen Strukturen“ sprechen, wenn auch erst der Mensch sinnhafte Struktur als solche, d. h. als im geschichtlichen Lebensvollzug erklärend und interpretierend „anzueignende“ und auf Zukunft hin zu „verarbeitende“ erfassen kann. Wir werden auf die Frage zurückkommen, ob die Spezifität menschlicher Sinnerfahrung, die oben – von Pannenberg's Sprachgebrauch abweichend – mit dem Begriff „Verarbeitung“ angesprochen wurde, sich mit diesen Kategorien artikulieren läßt, oder ob die adäquate Fassung der Sinnthematik nicht eine ausgeführte Kritik dieser kategorialen Denkformen voraussetzt.

Zu 2.: Handlungstheoretische Ansätze (wie der von J. Habermas) thematisieren „Sinn“ ausschließlich im Hinblick auf den praxisorientierten *Sinnentwurf* menschlicher Subjekte. Als letzter Sinnhorizont, auf den jede sinnhafte Betätigung immer schon vorgeht, gilt hier das Ziel menschlicher Selbstverwirklichung in Freiheit, bei Habermas: die Vollendung eines Bildungsprozesses, in dessen Verlauf sich die Menschen, dieses Ziel antizipierend, von zuvor undurchschauten Zwängen befreien.

An dieser Konzeption von „Sinn“ wird schon soviel deutlich: Sinn ist keine partikulare Gegebenheit. Die Wirklichkeit des Sinnes besteht in sich und „aus sich“, sie hat *absolute Konsistenz*; deshalb transzendiert die Wirklichkeit des Sinnes jeden regionalen (nur einzelne Sachbereiche umspannenden) Horizont auf den letzten, *umfassenden* Horizont hin, von dem her jede partikulare Gegebenheit sinnvoll wird. Es wäre aber zu fragen, ob sich dieser umfassende Horizont von menschlichen Handlungsentwürfen einholen läßt, ob – mit anderen Worten – Sinn eine „Größe“ ist, die ihren „Sinn“ darin hat, im Lauf der Menschheitsgeschichte vom kollektiven Subjekt „Menschheit“ verwirklicht und das hieße: als Gesetz einer wahrhaft repressionsfreien Gesellschaft gegenwärtig gesetzt zu werden. Gegen Habermas weist Pannenberg darauf hin, daß die umfassende Totalität, die Erlebnissen und Handlungen Sinn verleiht, nicht adäquat reflektiert ist, wenn man „Sinn“ auf Handlungsintentionen reduziert (102). Die Einheit des Sinnes, die menschlichem Handeln und Erleben *zufällt*, wird nicht im Handeln selbst hergestellt; vielmehr läßt sich sinnvolle Interaktion der Subjekte – also geschichtliches Handeln – „erst von einer ihrem Handeln schon zugrunde liegenden Sinneinheit her als Einheit erfassen“ (200). Die *Priorität des „Sinnbewahrens“*, des nur im Rezipieren produktiven Sinnverstehens ist deshalb nach Pannenberg gegen alle Versuche festzuhalten, die Totalität des Sinnes aus dem vorentworfenen Horizont menschlicher Praxis herzuleiten (vgl. 202 f.).

Sinnerfahrung und wissenschaftliches Reden von Gott

Von Theologie „als einer Wissenschaft“ kann nur gesprochen werden, wenn sich die verschiedenen Weisen, in denen die Wissenschaften auf die Sinnthematik bezogen sind, einander schlüssig zuordnen lassen. Pannenberg formuliert diese Zuordnung so: „Neben Disziplinen, die den abstrakten Aspekt allgemeiner Regelbildung thematisieren, muß es Disziplinen geben, die den Zusammenhang von individuellen und allgemeinen Strukturen im Ablauf des Geschehens erforschen, und endlich solche, die die umfassenden Sinnhorizonte thematisieren, die auch in den Prozessen naturwissenschaftlicher Forschung als Prozessen der Paradigmapräzisierung immer schon im Spiele sind“ (339). Für letzteres ist neben der Philosophie auch die Theologie zuständig. Noch einmal freilich stellt sich hier die Frage: Wie sind umfassende Sinnhorizonte, wie ist die letzte (einheitliche) Sinntotalität einer Erforschung zugänglich?

Diese Frage ist deshalb schwierig zu beantworten, weil sich der umfassende Sinnhorizont nicht in der gleichen Weise (unmittelbar) zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung machen läßt wie eine einzelne (sinnhafte) Erfahrungsgegebenheit; Sinn ereignet sich ja als jenes Beziehungsgeschehen, in welchem sich das einzelne Faktum als sinnhaft präsentiert. Der umfassende Sinnhorizont kann deshalb nur wissenschaftliches Thema werden, insofern er sich in den religiös-weltanschaulichen *Sinnantizipationen* verobjektivierte, mit denen die Menschen die vorhandene Realität auf die absolute Zukunft als den Inbegriff aller noch ausstehenden Möglichkeiten hin transzendieren. Die Menschen leben immer schon aus Sinnentwürfen, durch die sie ihr gesellschaftliches und individuelles Leben, ihre Wirklichkeitserfahrung, sinnhaft strukturieren und die sie auch in Mythen, Erzählungen und theoretisch-dogmatischen Argumentationszusammenhängen sprachlich artikulieren. Solche Artikulationen werden in Philosophie und Theologie als Hypothesen (als Lösungsvorschläge) zu dem Problem sinnhafter Strukturierung der Wirklichkeitserfahrung auf ihre *Tragfähigkeit* hin überprüft, wobei sich die Theologie speziell mit der Ausarbeitung und dem Vergleich von Hypothesen beschäftigt, die die absolute Zukunft mit dem Gottesgedanken in Verbindung bringen. Sie operiert mit dem Problembezug: „Gott – die alles bestimmende Wirklichkeit“, womit freilich keine übernatürliche Sonderwirklichkeit angesprochen ist. Vielmehr gilt: „Die Wirklichkeit Gottes ist mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d. h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben“ (312).

Theologie ist grundlegend *Religionsgeschichte* bzw. *Religionswissenschaft*. Sie befragt die jeweilige religiöse Überlieferung daraufhin, „ob sie tatsächlich allen gegenwärtig zugänglichen Aspekten der Wirklichkeit Rechnung trägt und somit den in dieser Religion überlieferten und verehrten Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zur Sprache zu bringen vermag“ (317f.). Ob sich in einer religiösen Tradition, in einer Sinnantizipation, die sich auf Gottes Zukunft bezogen weiß, die göttliche Wirklichkeit als

sie selbst bekundet, ob eine Religion *wahr* ist, hängt davon ab, ob sie die Vielfalt gegenwärtiger Erfahrung auf Gottes Zukunft hin zu „integrieren“ vermag (vgl. 318) und nicht dazu verführt, relevante Erfahrungsgegebenheiten als nicht integrierbare (nicht verarbeitbare) zu verdrängen. Die persönliche Glaubensbindung eines Theologen an eine bestimmte religiöse Tradition darf sich bei der Prüfung dieser Frage niemals in sachlogischer Hinsicht – auf den „Begründungszusammenhang“ religiöser bzw. theologischer Aussagen – auswirken, sie kann freilich ihren „Entdeckungszusammenhang“ – ihre forschungspsychologische (wissenschaftshistorische) Motivation – betreffen (vgl. 323). Die konfessionelle Ausprägung müßte demnach dem wissenschaftlichen Verfahren der Theologie äußerlich bleiben, wenn auch nicht ausgeschlossen werden muß, daß der institutionelle Rahmen, in dem wissenschaftliche Theologie betrieben wird, über die Auswahl der zu überprüfenden Sinnantizipationen mitentscheidet. Diese faktische Mitentscheidung stünde in keinem prinzipiellen Widerspruch zu dem von Max Weber als Kriterium der Wissenschaftlichkeit formulierten Postulat der Lehrfreiheit.

Offene Fragen

Man darf sicherlich davon ausgehen, daß Pannenberg mit seinem Buch, von dessen argumentativer Präzision und inhaltlicher Detailliertheit dieses Referat nur einen blässen Eindruck vermitteln konnte, die wissenschaftstheoretische Fragestellung (keineswegs nur für den Bereich der Theologie) vorangetrieben hat. Noch vor der fälligen Anerkennung gebührt ihm dafür der Dank derer, die von ihm lernen durften. Vielleicht erweist sich der Versuch, an Pannenbergs Konzeption einige Rückfragen zu stellen, als eine mögliche Form, diesen Dank abzustatten.

Eine erste Rückfrage gilt Pannenbergs Übernahme des Sinnkriteriums der „Fruchtbarkeit“: Ist dieses den wissenschaftshistorischen Untersuchungen Kuhns entnommene Kriterium präzise genug, um, über seine Verwendung als Hilfsbegriff bei nachträglicher Beschreibung eines Paradigmenwechsels hinaus, wissenschaftslogische Relevanz gewinnen zu können? Die Frage klärt sich nicht schon dadurch, daß man „Fruchtbarkeit“ als theoretische Integrationsfähigkeit faßt. Was ist damit gesagt, wenn man die Wahrheit religiöser Traditionen bzw. theologischer Hypothesen davon abhängig macht, inwieweit sie die Vielseitigkeit gegenwärtiger Erfahrung zu „integrieren“ (318), inwieweit sie die Sinnimplikationen gegenwärtiger Erfahrungen zu „erhellen“ vermögen⁶. Zwar wehrt sich Pannenberg dagegen, daß das integrierende Sinnverstehen rein kontemplativ gedacht wird (vgl. 203); er besteht darauf, daß das „Integrieren“ und „Erhellen“ sich nur in einem (auch praktisch vollzogenen) Transzendieren des gegenwärtig Vorhandenen ereignen kann. Freilich müßte sich noch präziser bestimmen lassen, inwiefern das

⁶ Vgl. Pannenbergs früheren Beitrag zur Frage: Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftstheoretische Problematik theologischer Aussagen, in: Evangelische Kommentare 4 (1971) 629–633; hierzu besonders 633.

Integrieren – oder wie man vielleicht zureichender formuliert: die sinnhafte Verarbeitung – von Erfahrung nicht nur dem Bestehenden und Geltenden „Sinn“ verleiht (es legitimiert), sondern zugleich seine Kritik im Licht einer absoluten Zukunft erfordert. „Sinn“ müßte – ausdrücklicher noch, als das bei Pannenberg geschieht – in seiner kritischen Dimension (als gegen den herrschenden Unsinn gerichtet) gewürdigt werden.

Vielleicht böte der Hegelsche Begriff der „Aufhebung“ mehr Möglichkeiten, diesen mehrdimensionalen Sachverhalt auszusprechen, als die Metapher „Erhellen“ und der etwas mißverständliche Terminus „Integrieren“. Daß die genannten Aspekte nicht zu völliger Klarheit kommen, mag darüber hinaus damit zusammenhängen, daß Pannenberg die Sinnthematik vornehmlich mit den Kategorien „Teil-Ganzes“, „Einzelnes-Totalität“ (System) artikuliert und *innerhalb* dieser Kategorialität das Besondere menschlicher Sinnerfahrung und Erlebnisverarbeitung herauszustellen sucht. In den gleichen Zusammenhang gehört Pannenburgs Unterbestimmung des Dialektischen durch die genannten Kategorien (vgl. 189 ff.). Pannenberg anerkennt zwar selbst die Grenze des Begriffs der Totalität (307), aber diese Einsicht bleibt marginal und zu sehr an den Gottesgedanken gebunden; die Inadäquatheit der benutzten Kategorien erweist sich nicht erst in theologischen Sachzusammenhängen. Abhilfe wäre hier nur von einer systematisch ausgeführten Kritik wissenschaftlichen Kategoriengebrauchs zu erhoffen, wie Hegel sie mit der „Wissenschaft der Logik“ für seine Zeit zu leisten versuchte. Diese Kategorienkritik hätte die im Gebrauch befindlichen Kategorien daraufhin zu prüfen, inwieweit und mit welchen spezifischen Einschränkungen sich in ihnen die Sinnthematik artikulieren läßt; sie hätte auszufalten, welcher wissenschaftliche „Standpunkt“ (welcher spezifische Bezug auf die Sinnthematik) und welches methodische Vorgehen mit dem jeweiligen Kategoriengebrauch verbunden ist und wie aus der inneren Grenze der jeweiligen Kategorien der Übergang zu anderen (differenzierteren) kategorialen Ausdrucksmöglichkeiten resultiert.

So könnte man z. B. erwägen, ob die Kategorie der „Form“ reichhaltigere Möglichkeiten zur Artikulation der Sinnthematik eröffnet als die von Pannenberg herangezogenen kategorialen Bestimmungen. Das Beziehungsgeschehen, in welchem Sinn sich konstituiert, stellte sich dann nicht etwa nur als das äußerliche Verhältnis von Form und Materie oder von Form und beliebigem Inhalt dar, sondern als die „Selbstbestimmung der Form“, worin die inhaltlichen Momente als Form-(Gestalt-)Elemente und gerade dadurch als sie selbst sich erschließen. Für dieses Verständnis von Form müßte gelten, was Adorno von der Form des Kunstwerks sagt: daß sie ihre Stätte „gerade dort (hat), wo das Gebilde vom Produkt sich ablöst“. Form ist nicht direkt intendierbar, deshalb kann eine Handlungstheorie sie nicht einholen; sie „fällt zu“, sie schenkt sich – freilich nur dem, der das Ungestalte weder sich selbst überläßt, noch es vorschnell (gewaltsam) versöhnt. „Form“ bleibt nicht äußerlich; „substantiell“ ist sie nur, „wo sie dem Geformten keine Gewalt antut, aus ihm aufsteigt“⁷. Diese knappen Hinweise

⁷ Vgl. Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt 1970) 213 f.

müssen genügen. Sie wollen die Tatsache nicht verdecken, daß die Frage danach, wann ein Sinnentwurf die gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung „integriere“, nicht schon dadurch beantwortet ist, daß man sie umformt zu der Frage, wann eine Form „stimmt“, wann das Geformte in ihr ohne Gewalt zur Geltung kommt. Aber vielleicht ist die Frage so aussichtsreicher gestellt.

Versteht man theologische Theorien als (hypothetische) Entwürfe einer Lebensform, dann ergeben sich daraus einigermaßen präzisierbare Argumentationsstrategien, mit deren Hilfe die Frage der Verifikation bzw. Falsifikation theologischer Aussagen im wissenschaftlichen Diskurs thematisierbar würde: Theologische Aussagen bzw. Behauptungen wären falsifiziert, wenn sich nachweisen ließe, daß sie ihre Funktion für die sinnhafte Verarbeitung von Wirklichkeit verloren haben, daß die in ihnen sich artikulierenden Formelemente nur noch *Leerformeln* für einen Inhalt sind, zu dessen Strukturierung sie nichts Entscheidendes mehr beitragen; oder daß sich die in theologischen Behauptungen reflektiert ausgesprochene Lebensform einer Verdrängung relevanter Wirklichkeitserfahrung, einer *zwanghaft formierenden Verarbeitung* der Lebenswirklichkeit verdankt.

Dem Verdacht auf Funktionslosigkeit theologischer Aussagen läßt sich begegnen, indem man Konsequenzen aus dem Verzicht auf die in Frage stehenden theologischen Behauptungen formuliert, die sich im wissenschaftlichen Diskurs als nicht tragbar herausstellen können. Dem Verdacht auf rigide Verarbeitung der Wirklichkeitserfahrung hätte die Theologie zu begegnen, indem sie das Freiheitsverständnis des Glaubens auslegt und mit konkurrierenden Freiheitstheorien vergleicht. Daß sich in beiden Fragen definitive Entscheidungen nur selten erreichen lassen, weil mögliche Antworten ja in mannigfacher Weise auf den Diskurs der Wissenschaftler – nicht einfach nur auf unbezweifelbare Widerfahrnisse – zurückbezogen sind, widerspricht, wie Kuhn gezeigt hat, nicht dem Sinn wissenschaftlichen Argumentierens.