

Die Rationalität der Rede von Gott

Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft

In seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“ hat Immanuel Kant die Rechte und vor allem die Freiheit der „unteren“ philosophischen Fakultät gegenüber den „oberen“ Fakultäten Theologie, Jurisprudenz und Medizin verteidigt und dabei ausführlich den Streit zwischen der philosophischen und der theologischen Fakultät thematisiert. Letztere unterwarf er der Kritik der Vernunft, die auch für die Theologie zu gelten habe:

„Und so haben die Theologen der Fakultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugnis, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten: doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche im Falle der Diktatur (des Religionsedikts), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verhalten: *Provideant consules, ne quid Respublica detrimenti capiat* (Die Konsuln mögen darauf achten, daß der Staat keinen Schaden nimmt).“¹

Die Zeiten, in denen die Wissenschaften wie etwa die Philosophie in einem „Streit der Fakultäten“ ihren gleichberechtigten Platz neben der Theologie erkämpfen mußten, sind mittlerweile eindeutig vorbei: Die Theologie steht für viele Zeitgenossen nicht mehr im Zentrum, sondern bestenfalls noch am Rand des Wissenschaftskanons, ihr wird sogar häufig die Zugehörigkeit zu den Wissenschaften abgesprochen, weil sie nicht objektiv sei und damit wissenschaftlichen Standards nicht genügen könne. Folglich befindet sich die Theologie in der Position derjenigen Disziplin, die in einem neuen „Streit der Fakultäten“ ihre Anerkennung als Wissenschaft begründen und erkämpfen muß. Die folgenden Thesen sollen zu diesem neuen, nun von Theologen zu eröffnenden „Streit der Fakultäten“ einen Beitrag leisten.

Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie und deren philosophische Widerlegung

Die Einwände, die häufig gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie vorgebracht werden, basieren auf einem positivistischen bzw. szientistischen Wissenschafts- und Erkenntnisverständnis. Sie lassen sich in drei Punkten zusammenfassen. *Erstens*: Theologie kann aufgrund ihrer Glaubensorientierung nicht ob-

ektiv und wertfrei sein, widerspricht somit dem Objektivitätsanspruch der Wissenschaften und ist daher keine Wissenschaft.

Zweitens: Die Objekte, über die Theologie Urteile zu fällen sucht und ihnen dementsprechend die Prädikate „wahr/falsch“ bzw. „ist/ist nicht“ zuspricht, können weder verifiziert noch falsifiziert, weder bestätigt noch widerlegt werden, da sie erfahrungsunabhängig sind. An die Möglichkeit der Bestätigung oder Widerlegung einer Aussage durch Erfahrung ist jedoch die Rationalität und der kognitive Gehalt der Aussage geknüpft. Da nun theologische Aussagen weder verifizierbar noch falsifizierbar sind, sind sie folglich nicht rational und letztlich Pseudoaussagen, also sinnlos². Sie führen nach Hans Albert ins „Münchhausen-Trilemma“ von unendlichem Regreß, logischem Zirkel und dogmatischem Abbruch³ bzw. sterben – wie Anthony Flew ausführte – den „Tod der 1000 Qualifikationen“, da die theistische These nicht falsifizierbar ist, sondern immer wieder so modifiziert werden kann, daß sie keine Erfahrung und Beobachtung ausschließt und durch sie widerlegbar ist. Doch eine Aussage, die nichts ausschließt und dadurch nicht widerlegbar ist, sagt in letzter Konsequenz gar nichts aus. Dann aber ist die Aussage sinnlos⁴. Dementsprechend sind für sogenannte non-kognitivistische bzw. emotivistische Theorien theologische Aussagen wie übrigens auch ethische Aussagen rein expressiv, also Gefühlsäußerungen oder bloß appellative Äußerungen ohne kognitiven Gehalt⁵.

Drittens: Zwischen Denken und Wissenschaft besteht ein Gegensatz, wie Martin Heidegger kurz und prägnant zusammenfaßt:

„Die Wissenschaft denkt nicht. ... Es gibt von den Wissenschaften her zum Denken keine Brücke, sondern nur den Sprung. Wohin er uns bringt, dort ist nicht nur die andere Seite, sondern eine völlig andere Ortschaft. Was mit ihr offen wird, läßt sich niemals beweisen, wenn beweisen heißt: Sätze über einen Sachverhalt aus geeigneten Voraussetzungen durch Schlußketten herleiten.“⁶

Wissenschaftliche Reflexion reduziert sich auf ein Rechnen, Messen, Planen und damit auf eine rein instrumentelle Vernunft. Zudem, so Heidegger, gehe es der Wissenschaft um ein Anwesen, eine Präsenz ihres Forschungsgegenstandes; sie objektiviere das ihr Begegnende und suche es durch ein rechnendes, vorstellendes Denken zu beherrschen⁷. Philosophie, die Denken sein will, kann daher (und soll auch) gar keine Wissenschaft sein. Karl Jaspers bezieht diese Bestimmung der Philosophie durch Heidegger auch auf die Theologie, denn wie die Philosophie sei diese ein Grundlagenfach⁸. Diese Einwände lassen sich durch eine weite Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs in drei Punkten widerlegen.

Erkennen ist interessengeleitet

Der erste Einwand gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie basiert auf einem Verständnis von Wissenschaft, das Wissenschaftlichkeit durch Neutralität und Objektivität definiert. Bereits Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre je-

doch haben beispielsweise Jürgen Habermas oder Thomas S. Kuhn mit dem Objektivitätsideal der Wissenschaften gründlich aufgeräumt und auf die erkenntnisleitenden Interessen und die Prägung durch kulturelle und traditionelle Einflüsse hingewiesen, die jedem Wissenschaftler zu eigen sind⁹. Diese erkenntnisleitenden Interessen gilt es offenzulegen; wer dagegen behauptet, keine Interessen und keinen Standpunkt zu haben, hat zumindest bereits ein Interesse und einen Standpunkt, nämlich den, nicht zu seinen eigenen Interessen und Motivationen zu stehen.

Für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie bedeutet das: Nicht nur jede Wissenschaft, sondern jeder Forscher hat sein erkenntnisleitendes Interesse und seinen jeweiligen Standpunkt. Zwar können die empirischen Wissenschaften wie etwa die Naturwissenschaften ohne Zweifel ihre Aussagen aufgrund ihrer empirischen Methoden wesentlich genauer überprüfen als beispielsweise die Philosophie oder die Theologie. Dennoch aber sind auch die vorgeblich objektiven Naturwissenschaften interessegeleitet, und je nach zugrundeliegendem Vernunft- und Wissenschaftsverständnis sind sowohl die Forschungsprojekte als auch die Forschungsergebnisse unterschiedlich. Auch Theologen haben einen Standpunkt, der ihre Fragestellungen und ihre Forschungsprojekte bestimmt – im Unterschied zu vielen anderen Wissenschaftlern legen sie diesen Standpunkt jedoch offen; es ist der Standpunkt des christlichen Glaubens:

„Daß keine Wissenschaft ohne Voraussetzungen auskommen kann, ist bekannt. Zu diesen Voraussetzungen gehören immer auch Elemente primärer, überindividueller Sinn- und Lebenswelten, aus denen heraus sich Wissenschaft nur entwerfen kann, um von den individuellen Optionen ganz zu schweigen, die z. B. den verschiedenen Philosophien, auch wenn sie rein vernunftwissenschaftlich zu arbeiten intendieren, als Ursache ihrer Verschiedenheit vielfach zugrunde liegen. Von daher erscheint die vermeintliche Ausnahmestellung der Theologie in einem anderen Licht. Die Theologie kennt und nennt die für sie konstitutive Subjektivität. Ihre erkenntnismöglichende Grundbedingung und ihr erkenntnisleitendes Interesse sind bekannt. Sie spielt mit offenen Karten.“¹⁰

Gegen diese Position hat William Bartley den Einwand formuliert, daß es sich hier lediglich um ein „tu-quoque“-Argument handle, welches nach dem Motto „Ihr seid genauso strukturiert wie wir“ verfare. Das könne aber der Theologie keinen rationalen Anspruch verschaffen, sondern überführe die anderen Wissenschaften hinsichtlich ihrer Ausgangspunkte des Irrationalismus¹¹. Das Ergebnis wären dann aber ein konventionalistisches bzw. relativistisches Wissenschaftsverständnis im Sinn etwa Paul Feyerabends – nichts wäre gewonnen, im Gegenteil: Die Wissenschaften selbst wären fragwürdig geworden. Widerlegen läßt sich dieser Einwand allerdings mit einer Bestimmung der von Bartley als irrational gekennzeichneten Ausgangspunkte der Wissenschaften als Ausgangspunkte, die – wiewohl durch erkenntnisleitende Interessen beeinflusst – so doch auf einer Inanspruchnahme letzter Gewißheit und damit auf einem Anerkennungsakt beruhen¹², der sich mit der Erkenntnisform, der epistemischen Einstellung „glauben“ in Bezug setzen läßt.

Erkennen ist mehr als propositionales und instrumentelles Wissen

Der zweite Einwand gegen die Wissenschaftlichkeit von Theologie beruht auf einem rein positivistischen Wissenschaftsverständnis, das wissenschaftliches Erkennen erstens auf eine Art und Weise von Erkenntnis reduziert, die sich diskursiv, das heißt im Modus des Denkens vollzieht, und das in Form von Propositionen, von Sätzen, zum Ausdruck gebracht wird. Wissenschaftliches Erkennen wäre somit gleichbedeutend mit diskursivem und propositionalem Wissen. Zweitens legt dieses positivistische Wissenschaftsverständnis das Wahrheitskriterium von Aussagen auf ein „trial and error“-Prinzip fest. Dieses Wissenschaftsverständnis entspricht einer Reduzierung der Vernunft auf instrumentelles, als bloßes Mittel für einen bestimmten Zweck verstandenes Wissen¹³, und diese Reduktion des Wissens auf propositionales und instrumentelles Wissen wiederum führt dazu, theologischen Aussagen ihre Rationalität abzusprechen, weil sie eben jener Definition von Wissen nicht entsprechen. Eng damit verknüpft ist eine Reduzierung der Relevanz von Wissen auf dessen bloße Nützlichkeit: Entscheidend ist das Effizienzkriterium, die Anwendbarkeit.

Positivistische Wissenschaftstheorien negieren jedoch ihre eigene Abhängigkeit von Vorannahmen bzw. die eigene Inanspruchnahme von Gewißheiten, deren Gültigkeit nicht mehr allein durch ein Verfahren von trial and error belegt werden kann. So ist beispielsweise das von Karl Popper vertretene Falsifikationsprinzip (ein wissenschaftliches System muß an der Erfahrung scheitern können) durch das von ihm geforderte Falsifikationsverfahren nicht zu begründen, es wird vielmehr immer schon als Prinzip dieses Verfahrens vorausgesetzt und bedarf somit einer anderen Legitimation als derjenigen der Falsifizierung¹⁴.

Das emotivistische Verständnis theologischer Aussagen schließlich übersieht zum einen den kognitiven Anspruch eben jener Aussagen, die mehr intendieren als bloße Äußerung von Gefühlen oder Appellen, und zum anderen die Abhängigkeit nonkognitiver bzw. emotiver Äußerungen wie etwa moralischer Appelle von kognitiven Aussagen, andernfalls gehen diese Appelle ins Leere und werden beliebig bzw. irrational¹⁵. Zudem gehen theologische Aussagen bestimmte ontologische Verpflichtungen („ontological commitments“) ein, orientieren sich also an bestimmten Grundannahmen, die das Sein bzw. die Wirklichkeit betreffen, die sich von einer nicht-theologischen Ontologie unterscheiden. Diese Grundannahmen und Verpflichtungen implizieren zweifellos einen kognitiven Anspruch, andernfalls könnten sie nicht formuliert werden¹⁶. Ontologische Verpflichtungen sind jedoch, wie erkenntnistheoretische Axiome, Inanspruchnahmen, die auf Anerkennung basieren. Damit befinden wir uns erneut im Bereich der epistemischen Einstellung „glauben“.

Der dritte Einwand beruht ebenso wie der zweite auf einem Wissenschaftsverständnis, das Wissen allein als diskursives und propositionales Wissen versteht,

zieht aber aus dieser Gleichsetzung von Wissen mit diskursivem und propositionalem Wissen eine andere Konsequenz: Nicht die Philosophie bzw. die Theologie sind defizitär, sondern die Wissenschaften. Es handelt sich also gewissermaßen um eine Art positive Diskriminierung der beiden Grundlagenfächer Philosophie und Theologie und um einen freiwilligen Rückzug aus dem Bereich der Wissenschaften. Daß sich jedoch Denken als Reflexion immer im Modus des diskursiven, also analytischen und begrifflich strukturierten Wissens vollzieht, und daß demgemäß auch und gerade die Wissenschaften sich auf diskursive Formen der Erkenntnis, auf Argumente und Beweisverfahren beziehen und somit durchaus „denken“, dürfte außer Frage stehen. Daß Denken allerdings auf einer anderen Art von Wissen beruht, die nicht mehr Denken ist, sondern dieses gerade erst ermöglicht, wurde bereits deutlich: Denken basiert auf der Inanspruchnahme und Anerkennung einer nicht-reflexiven Gewißheit jenseits des Denkens, die diskursives Wissen ermöglicht – und diese Inanspruchnahme jener Gewißheit deckt sich mit der epistemischen Einstellung „glauben“. Diese bereits mehrfach erwähnte epistemische Einstellung gilt es nun noch näher zu bestimmen.

Die Inanspruchnahme der epistemischen Einstellung „glauben“ in den Wissenschaften

„Glauben“ im Sinn einer epistemischen Einstellung meint weder den spezifisch religiösen bzw. christlichen Glauben noch „glauben“ im Gegensatz zu „erkennen“. Insofern handelt es sich bei „glauben“ auch nicht um eine zustimmende Haltung im Sinn eines Aktes freien Gehorsams, der die Vernunft hinzugefügt wird, wodurch etwa der Gegenstand der Glaubenzustimmung, sozusagen die Sache des Glaubens, durch Hinzufügung des Vernunftgebrauchs zum Gegenstand einer Erkenntnisbemühung wird¹⁷. In philosophischer Hinsicht ist „glauben“ vielmehr selbst schon ein Vollzug der Vernunft, eine Form des Vernunftgebrauchs. Denn „glauben“ gilt in der erkenntnistheoretischen Tradition bereits seit Platon als epistemische Einstellung, also als Erkenntnisform und damit als Vollzug der Vernunft. Platon hat zwischen den Einstellungen „meinen“ – „wissen“ – „glauben“ unterschieden¹⁸; „glauben“ galt ihm jedoch gegenüber „wissen“ als defizitär. Aristoteles dagegen verstand unter „glauben“ das anerkennende Erkennen der Axiome, der ersten Prinzipien des Wissens, wie etwa den Satz vom Widerspruch. Ohne dieses Anerkennen kommt Wissen nicht aus¹⁹. Damit steht „glauben“ nicht im Gegensatz zu „wissen“, sondern ist vielmehr dessen Möglichkeitsbedingung.

Diese Bestimmung von „glauben“ läßt sich im Rekurs auf Franz von Kutscheras Analyse der epistemischen Einstellungen weiter entfalten: Zunächst ist zwischen dem Alltagsverständnis von „glauben“ im schwachen Sinn von „mei-

nen“, „vermuten“ und „für-wahr-halten“ und einem starken, rationalen Glaubensbegriff im Sinn einer festen Überzeugung zu unterscheiden, wobei hier letzteres bedeutsam ist, also Glauben als Überzeugtsein²⁰. Dieses Überzeugtsein ist kein momentaner Akt, sondern eine grundsätzliche Disposition²¹. „Wissen“ wiederum ist als wahre und begründete Überzeugung zu bestimmen²², wobei diese Überzeugungen nicht allein aufgrund von Beweisen erlangt werden können, sondern auch durch Evidenz, also durch unmittelbar einleuchtende Sachverhalte. Dieses Evidenzwissen ist Basis jeglichen begründeten Wissens:

„Evidenz ist nicht immer verlässlich, aber würde man sie generell in Zweifel ziehen, so wäre aller Argumentation und allen Behauptungen der Boden entzogen. Evidenz ist unser letztes subjektives Wahrheitskriterium, und daher ist der Versuch verfehlt, die Zuverlässigkeit von Evidenz begründen zu wollen.“²³

Nun stellt sich allerdings die Frage nach der Verlässlichkeit von Evidenzen, und hier beginnt das Feld von „glauben“:

„Es wird deutlich, daß wir uns in der Erkenntnisbemühung auf ein Wagnis einlassen, das getragen wird von dem Vertrauen, daß unsere sorgfältig geprüften Überzeugungen uns in der Regel nicht trügen; daß die Welt für uns (jedenfalls partiell) erkennbar ist. Dieses Vertrauen läßt sich rational nicht mehr rechtfertigen, weil alle rationale Begründung sich immer auf Evidenzen stützt, und Evidenzen schon Überzeugungen darstellen.“²⁴

Glauben ist somit als ein Akt des Vertrauens und der Anerkennung, als ein ursprüngliches Verstehen im Sinn eines Ur-Vertrauens²⁵ bzw. Grundvertrauens²⁶ zu bezeichnen²⁷, wie auch Karl Jaspers ausführt:

„Glaube ist nicht ein Wissen von etwas, das ich habe, sondern die Gewißheit, die mich führt. ... Glaube kann nicht durch einen Gedanken erzwungen, auch nicht als bloßer Inhalt angegeben und mitgeteilt werden. Glaube ist die Kraft, in der ich mir gewiß bin aus einem Grunde, den ich wohl bewahren, aber nicht herstellen kann.“²⁸

Dieses Vertrauen geht dem diskursiven Wissen voraus, und damit handelt es sich um ein „Glaubensapriori“²⁹ des Wissens und folglich um eine Möglichkeitsbedingung von „wissen“. Insofern besitzt Glaube intuitiven Charakter³⁰. Damit ist er jedoch nicht der Erkenntnis bzw. der Vernunft entgegengesetzt, ist aber eines Beweises weder fähig noch bedürftig, weil er Möglichkeitsbedingung diskursiven Wissens ist und selbst nicht mehr diskursiv bewiesen werden kann, was sich im Rückgriff auf philosophische Traditionen begründen läßt. So schreibt etwa Ludwig Wittgenstein: „Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung.“³¹ Für ihn beruht somit jede Inanspruchnahme von Wissen letztlich auf der Inanspruchnahme der Möglichkeit von Wahrheit und damit auf einem Vertrauen darauf, daß unser Erkennen sich nicht in den Täuschungsquellen unserer Vernunft und damit der Illusion verstrickt, daß es Wahrheit gäbe. Johann Gottlieb Fichte verfolgt in seiner Wissenschaftslehre denselben Gedanken: „Das Element der Gewißheit ist der Glaube.“³²

Glauben als Vertrauensakt

In dieser Hinsicht ist „glauben“ also kein „doxastischer“ Glaube im Sinn eines Glaubens von bestimmten Sachverhalten (ich glaube, daß p), sondern ein „fideistischer“ Glaube als affektiver, voluntativer und intellektiver Akt des Vertrauens und des Verlassens auf jemanden (ich glaube an p) bzw. überhaupt der Akt des Vertrauens (ich glaube), der sich mit doxastischem Glauben an Sachverhalte verbinden kann³³: „Wir verlassen uns auf das, was uns einleuchtet, erkennen es als richtig an, und wir kommen auch gar nicht umhin, das zu tun, weil das die *conditio sine qua non* aller Erkenntnis ist.“³⁴ Glauben ist folglich im Sinn einer Möglichkeitsbedingung des Wissens mehr als bloßes Für-wahr-halten, dennoch eignet ihm gerade auch in dieser transzendentalen Funktion der Charakter eines Wagnisses, einer Entscheidung, einer Option, die auf kommende Bewährung angewiesen ist³⁵. Dieser Aspekt wird vor allem hinsichtlich des Glaubens an Gott als einem Grund meiner selbst und der Welt zentral – John Hick spricht denn auch von einer eschatologischen Verifikation des Glaubens³⁶.

Umgekehrt ist der Glaube als Vertrauen jedoch keine blinde oder unkritische Überzeugung und keine irrationale Entscheidung, sondern, wie Kutschera zu recht betont, eine Überzeugung, die Rechtfertigung in sich trägt³⁷. Sie ist offen für Argumente und Gründe und unterscheidet sich somit vom Fideismus³⁸. Diese Gründe gilt es allerdings zu nennen bzw. in einem argumentativen Verfahren aufzuweisen³⁹. Das bedeutet: Eine fideistische Position, die sich gegen ein auf Gründe stützendes (fundamental-)theologisches Denken immunisiert, kann sich keineswegs auf einen fideistischen Glauben und dessen intuitiven Charakter berufen, es bedarf vielmehr einer Fundamentaltheologie, die die Rationalität des Glaubens im Rückgriff auf Argumente einsichtig zu machen sucht – auch und gerade deshalb, weil ein wichtiger Unterschied besteht zwischen einem formalen Akt der Anerkennung der Möglichkeit von Wissen und einem material bestimmten Glauben etwa an die christliche Botschaft, deren Gültigkeit nicht einfach nur fideistisch behauptet werden kann, sondern der Rechtfertigung vor dem Forum der kritischen Vernunft bedarf⁴⁰.

Ist „glauben“ somit eine epistemische Einstellung, die dem Wissen nicht entgegengesetzt ist, sondern im Gegenteil dieses allererst ermöglicht, dann impliziert jede Form von Wissenschaft, insofern sie die Möglichkeit von Wissen voraussetzt, auch diese Form von „glauben“ als ihre eigene Möglichkeitsbedingung. „Glauben“ ist somit an sich noch nicht unwissenschaftlich, im Gegenteil: „Eine Rationalität, die Vertrauen grundsätzlich ausschließt, ist unvernünftig.“⁴¹ Daraus folgt für die Kontroverse um die Wissenschaftlichkeit der Theologie, daß Theologie allein aufgrund der Tatsache, daß sie „glauben“ voraussetzt und zugleich zum Thema ihrer Reflexion hat, nicht aus dem Kanon der Wissenschaften auszugrenzen ist, denn jede Wissenschaft setzt als Form von Wissen „glauben“ bereits voraus⁴².

Nochmals ist allerdings darauf hinzuweisen, daß zwischen dieser philosophischen Form von „glauben“ und dem christlichen Glauben eine wichtige Differenz besteht: Der christliche Glaube ist material, inhaltlich gefüllt und formuliert eine die transzendente Perspektive sprengende ontologische Verpflichtung, nämlich diejenige der Existenz Gottes. Zudem umfaßt der christliche Glaube nicht nur das Vertrauen auf Gott und seine Selbstmitteilung, sondern auch das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit derer, die das Ergangensein dieser Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte, im Leben, Tod und Auferweckung Jesu von Nazaret bezeugen. Daß dieses Zeugnis, diese „traditio“, wahr ist, davon sind Christen überzeugt, d. h.: Sie glauben⁴³. „Glauben“ als epistemische Einstellung ist dagegen rein formal als Anerkennen und als Vertrauen darauf zu verstehen, daß unser Erkennen nicht in der Sinnlosigkeit und der Täuschung endet. Dazu braucht es auch kein anderes Zeugnis als dasjenige der je eigenen Vernunft⁴⁴. Dennoch gibt es aber eine wichtige Gemeinsamkeit: Beide Formen von „glauben“ bekennen sich zu der Möglichkeit letztgültigen Sinns; die Theologie expliziert dies im Bekenntnis zu einer alles bestimmenden Wirklichkeit, die wir Gott nennen⁴⁵. Die Philosophie kann die Gottesfrage stellen, muß dies aber nicht tun; die Theologie dagegen tut dies kraft ihres materialen Glaubens an Gott und seine Selbstmitteilung in Jesus dem Christus⁴⁶:

„Jede regulative Kraft irgendeiner Idee und jeder Gegenstandsbezug irgendeines Erkennens und Wollens impliziert ein Zutrauen in einen absoluten Ursprung und in seine Verheißung. Von jenem Ursprung und von dieser Verheißung aber ist die Rede, wenn der Glaube von Gott spricht.“⁴⁷

Einwänden gegen die Wissenschaftlichkeit von Theologie läßt sich also durch wissenschaftstheoretische Überlegungen und dabei insbesondere durch Überlegungen zur epistemischen Einstellung „glauben“ und deren Relevanz für die Wissenschaften begegnen. Theologen an staatlichen Universitäten sind somit keineswegs Relikte aus einer längst vergangenen Zeit, sondern Wissenschaftler im Dienst an Gott und den Menschen. Deshalb gehört die Theologie auch in Zukunft an die Universität.

ANMERKUNGEN

¹ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 112, in: ders., *Werke in sechs Bänden*. Bd. 6, hg. v. W. Weischedel (Darmstadt 1998) 265–393.

² Vgl. z. B. A. J. Ayer, *Wahrheit, Sprache u. Logik* (Stuttgart 1970) 152 ff.

³ Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1980) 13.

⁴ Vgl. A. Flew, *Theology and Falsification*, in: *New Essays in Philosophical Theology*, hg. v. dems. u. A. MacIntyre (London 1961) 96 ff. Vgl. dazu A. Kreiner, *Demonstratio religiosa*, in: H. Döring u. a., *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (Freiburg 1993) 9–48, 38 f. Vgl. ebenso Ph. Clayton, *Rationalität u. Religion. Erklärung in Naturwissenschaft u. Theologie* (Paderborn 1992) 21 ff.

- ⁵ Vgl. z. B. Kreiner (A. 4) 39 ff.
- ⁶ M. Heidegger, Was heißt Denken?, in: ders., Vorträge u. Aufsätze (Pfullingen ⁶1990) 123-137, 127.
- ⁷ Ders., Wissenschaft und Besinnung, in: ebd. 41-66, 60.
- ⁸ Vgl. K. Jaspers, Der philosoph. Glaube angesichts der Offenbarung (München ³1984) 95 ff.
- ⁹ Vgl. Th. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftl. Revolutionen (Frankfurt ²1976) bes. 49-64; vgl. J. Habermas, Erkenntnis u. Interesse (Frankfurt ⁹1988).
- ¹⁰ M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: HfTh, Bd. 4, hg. v. W. Kern u. a. (Tübingen ²2000) 146.
- ¹¹ Vgl. W. W. Bartley, The Retreat to Commitment (New York 1962). Vgl. dazu v. a. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie u. Theologie (Frankfurt 1987) 47 f.
- ¹² Vgl. Habermas (A. 9) 403 f.
- ¹³ Vgl. zur Reduktion der Erkenntnis auf „Satzwissen“ auch C. Sedmak, Lokale Theologien u. globale Kirche. Eine erkenntnistheoret. Grundlegung in prakt. Absicht (Freiburg 2000) 174.
- ¹⁴ Vgl. zur Kritik des Verifikationismus u. des Falsifikationismus auch F. von Kutschera, Vernunft u. Glaube (Berlin 1991) 63 ff. ¹⁵ Vgl. dazu ebd. 100 ff.
- ¹⁶ Vgl. Kreiner (A. 4) 41f.
- ¹⁷ Vgl. Seckler (A. 10) 149, A. 39.
- ¹⁸ Vgl. Platon, Politeia 477a-b. 478c. Vgl. auch ders., Gorgias 454c-e.
- ¹⁹ Vgl. Aristoteles, Zweite Analytik I, 2 72a.
- ²⁰ Vgl. F. v. Kutschera, Grundfragen der Erkenntnistheorie (Berlin 1981) 1 f.
- ²¹ Vgl. ebd. 7, A. 10. ²² Vgl. ebd. 17, 35 f. ²³ Ebd. 51. ²⁴ Ebd. 70.
- ²⁵ Vgl. Pannenberg (A. 11) 155.
- ²⁶ Vgl. Kutschera, Vernunft (A. 14) 233.
- ²⁷ Vgl. hierzu auch I. U. Dalferth, Kombinatorische Theologie. Probleme theol. Rationalität. (Freiburg 1991) 63, 107 f.; vgl. auch K. Lehmann, Art. Glaube, in: HPhG, Bd. 3, hg. von H.-M. Baumgartner u. C. Wild (München 1973) 596-605, 597 ff.
- ²⁸ Jaspers (A. 8) 49.
- ²⁹ K. Müller, Theologie in der Informationsgesellschaft. Eine wissenschaftstheoret. Neuverständigung im Kontext der gegenwärtigen Vernunftkrise, in: ThG 43 (2000) 2-12, 9. ³⁰ Vgl. dazu ebd. 9 ff.
- ³¹ L. Wittgenstein, Über Gewißheit, Nr. 378, hg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. Wright (Frankfurt ⁹1997) 99.
- ³² J. G. Fichte, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: ders., Fichtes Werke. Bd. 5, hg. v. I. H. Fichte (Berlin 1971) 177-189, 182.
- ³³ Vgl. Kutschera, Vernunft (A. 14) 122 f.
- ³⁴ Ders., Erkenntnistheorie (A. 20) 71. ³⁵ Vgl. ebd. 78.
- ³⁶ Vgl. Lehmann (A. 27) 599.
- ³⁷ Vgl. Kutschera, Erkenntnistheorie (A. 20) 74.
- ³⁸ Vgl. ders., Vernunft (A. 14) 125. ³⁹ Vgl. ebd. 132.
- ⁴⁰ Vgl. dazu ausführlich das fundamentaltheol. Konzept H. Verweyens in: ders., Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Regensburg ³2000). ⁴¹ Ebd. 130.
- ⁴² Vgl. auch Müller (A. 29) 11f.
- ⁴³ Vgl. dazu z. B. Lehmann (A. 27) 597, 599. ⁴⁴ Vgl. dazu auch ebd. 601 f.
- ⁴⁵ Vgl. Pannenberg (A. 11) 304 ff. Vgl. auch Lehmann (A. 27) 604.
- ⁴⁶ Vgl. Pannenberg (A. 11) 306 f. Vgl. auch Sedmak (A. 13) 172 sowie Müller (A. 29) 8.
- ⁴⁷ R. Schaeffler, Glaubensreflexion u. Wissenschaftstheorie. Thesen zur Wissenschaftstheorie u. Wissenschaftsgeschichte der Theologie (Freiburg 1980) 104.