

Theologie vor dem Anspruch kritischer Rationalität

Grundsätzliche Überlegungen zum (theologie-)kritischen Rationalismus Hans Alberts

Von Peter Hofmann

Hier soll die Rede sein von Theologie vor dem Anspruch kritischer Rationalität, näherhin: dem Kritizismus Karl R. Poppers¹ und W. W. Bartleys², der in den Schriften Hans Alberts³ seine spezifische Ausprägung für den deutschen Sprachraum gefunden hat. Damit ist allerdings keine „regionale Apologetik“ beabsichtigt, wie sie vielleicht gegenüber den radikalen antitheologischen Verdikten des älteren logischen Empirismus (A. J. Ayer) geboten schien: die Theologiekritik Alberts nämlich, die sich an der „Schein-Dichotomie“ von Glauben und Wissen entzündet und daher die rationale Legitimität bestimmter theologischer Strategien in Frage stellt, bleibt von vornherein nicht auf eine Position verpflichtet, die ihre Instanz ausschließlich außerhalb des Glaubens hätte. Die Theologie steht selber – will sie sich nicht ein wenig unbedacht aller kognitiven Ansprüche begeben⁴ – vor der Aufgabe, den Glauben (bzw. das „Glauben“) zu rechtfertigen. Sonst schiebe sie freiwillig aus der Diskussion aus und ginge in der Beliebigkeit der Meinungen unter. Und gerade wenn solche Rechtfertigungsversuche des Redens von Gott wohl stets unangemessen bleiben (was übrigens für jede Aussage über ein Konkretum gilt), so dürfen sie sich doch „nicht bei einer bestimmten Form von Unangemessenheit bescheiden“⁵.

Es geht wohl nicht an, etwa eine undurchdachte Restproblematik als „Glaubenssache“ bzw. „Geheimnis“ zu deklarieren, nur weil man nicht weiterdenken will und solcherart bestimmte Fragen dem rationalen Zugriff und der Kritik entziehen möchte⁶.

¹ K. R. Popper, Logik der Forschung (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 4), Wien 1935, Tübingen 1973.

² W. W. Bartley, Flucht ins Engagement. Versuch einer Theorie des offenen Geistes, München 1964 (The Retreat to Commitment, New York 1962).

³ H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen (1968) 1975; Plädoyer für kritischen Rationalismus, München (1971) 1975; Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus, Hamburg (1972) 1975; Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973; Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, Hamburg 1979.

⁴ Was wäre das für ein Glaube, der das „Für-Wahr-Halten der These, daß ein Gott existiert“, als „Mindestimplikation jedes Glaubens“ (Albert, Traktat, 118) ablehnte! Ein vorgeforderter Hinweis: ist die kritische „Rechtfertigung von Glauben“ (R. M. Chisholm, Theory of Knowledge, Englewood Cliffs 1977, dtsh.: Erkenntnistheorie, München 1979, 20) der Gegenstand einer Theorie der Erkenntnis bzw. des Wissens (zunächst ohne Rücksicht auf die Unterscheidung von „faith“ und „belief“, also religiösem Glauben und Glauben im allgemeinen), so ist nicht einzusehen, warum der theologischen Reflexion des Gottesglaubens eine Ausnahme einzuräumen wäre.

⁵ J. Splett, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München (1973) 1978, 45.

⁶ K. Rahner formuliert drastisch, das „Geheimnis“ könne nicht „als Entschuldigung für die Denkfaulheit einer bloß traditionell weiterredenden Theologie“ (Schriften zur Theologie X, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 53) beansprucht werden. Dann erst stellt sich die Frage, wie eigentliche Glaubensaussagen als Aussagen des Offenbarungsglaubens von rational entscheidbaren Aussagen unterschieden werden können (eine Konfusion beider Aussagetypen könnte zur Hybris einer „Vernunft“ führen, die selbst Offenbarungsaussagen zu rationalisieren versucht, statt sich mit der kritischen Fest-

Natürlich darf bei aller Offenheit für Kritik die theologische „*reductio in mysterium*“ nicht unversehens in eine rationalistische „*reductio mysterii*“ umschlagen.

So viel bleibt vorläufig festzuhalten: wer immer dem Glauben ein epistemologisches Privileg dann einräumen möchte, wenn er mit seinem Wissen am Ende zu sein meint, muß sich nach dem Recht eines solchen Verfahrens fragen lassen und die stillschweigende Annahme begründen können, Glauben und Wissen seien zwei streng geschiedene Erkenntnisweisen. Es läßt sich m. E. in Übereinstimmung mit A. zeigen, daß eine derart konzipierte Dichotomie nicht existiert und leicht zum Vorwand dienen kann, problematische Behauptungen gegen Kritik zu immunisieren. Ein solche Immunisierung erschüttert womöglich nicht nur das Vertrauen in die rationale Verantwortung der Theologie als Glaubenswissenschaft; sie könnte leicht zum Abbruch des Gesprächs mit dem Kritizismus führen, dessen Vertreter A. immer wieder eine (bei aller Schärfe der Diskussion) erstaunliche Gesprächsbereitschaft bekundet hat. Die folgenden Überlegungen setzen mit dem Versuch ein, in aller Knappheit den Kritizismus A.s zur Sprache zu bringen. Der nächste Schritt soll das Anliegen seiner Theologiekritik positiv aufnehmen und einen ersten Versuch vorstellen, im Rahmen seiner Konzeption den theologischen Begriff des Glaubens kritisch zu rekonstruieren. Ein letzter Schritt soll zeigen, inwieweit der kritische Rationalismus selbst einer Revision bedarf, damit zugleich eine Rechtfertigung des Glaubens als Aufgabe der philosophischen Theologie in Angriff genommen werden kann.

I. Alberts Absage an die klassische Begründungsidee

Nicht selten erhebt man gegen den Kritizismus A.s den Vorwurf, die Entscheidung für kritische Rationalität sei nach der Aufgabe des klassischen Begründungsdenkens selber irrational und zugleich kritikimmun, da sich der Fallibilist stets auf die „prinzipielle“ Vorläufigkeit seiner Behauptungen zurückziehen könne⁷. Überdies sei der kritische Rationalismus der eigenen Position gegenüber nicht kritikfähig, weil „das Subjekt von Kritik notwendig sich selbst entzogen“⁸ bleibe.

Auf den ersten Blick scheint es eine elegante (und in dieser Form häufig von theologischer Seite geübte) Replik zu sein, dem Ideologiekritiker selbst ideologisches Denken zu bescheinigen. Ruht der kritizistische Ansatz A.s tatsächlich auf ideologischem bzw. irrationalen Grund? Von woher will er sein Recht erweisen? A. nennt drei Hauptkomponenten seiner Auffassung: „ein konsequenter Fallibilismus, der alle Bereiche des menschlichen Denkens und Handelns umfaßt, ein methodischer Rationalismus, der sich vom klassischen Rationalismus durch die Aufgabe des allgemeinen Begründungsprinzips unterscheidet, und ein kritischer Realismus, der bereit ist, die Ergebnisse der Wissenschaften ... als Resultate von Versuchen echter Erkenntnis der Wirklichkeit ... aufzufassen“⁹. Den konsequenten Fallibilismus formuliert A. nun gerade nicht als dogmatisches Postulat, als welches es unter sein eigenes Verdikt fiel: der Fallibilismus ist vielmehr nach seinem Verständnis die Konsequenz aus dem Scheitern der zuendege-

stellung zu bescheiden, daß es sich um solche nicht mehr hintergehbare Aussagen handelt. Wenn G. Ebeling anmerkt, „daß der Glaube mit einer allen Zweifel ausschließenden Gewißheit das Geglaubte für wahr hält“ (Gewißheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes, in: Wort und Glaube Bd. 2, Tübingen 1969, 170), so ist damit sicher nicht eine methodisch-kritische Reflexion auf den Glauben ausgeschlossen, die sich grundsätzlich jeder Kritik stellt (vgl. 1 Petr 3, 15b).

⁷ Vgl. in diesem Sinne A. Keller, Art. „Hans Albert“, in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein (Hg. K.-H. Weger), Freiburg i. Br. 1979, 22–24, 23.

⁸ G. Ebeling, Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“, Tübingen 1973, 111 (These 67).

⁹ Albert, Traktat, 183.

dachten klassischen Begründungsidee¹⁰. Wird nämlich diese Idee konsequent als methodisches Prinzip rationaler Begründung angewandt, so gerät das Denken in die Sackgasse dreier unannehmbarer Alternativen, die A. als das „Münchhausen-Trilemma“ bezeichnet (in Anspielung auf den Lügenbaron, der sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf herauszieht): die Wahl bleibt zwischen a) einem infiniten Begründungsregreß¹¹, der praktisch undurchführbar ist, b) einem logischen Zirkel und c) dem Abbruch des Begründungsverfahrens an einem Punkt, der sich durch Selbst-Evidenz, unmittelbare Erkenntnis usw. auszuweisen scheint. Kurz: man behauptet, der Wahrheit eines solchen Punktes unbedingt gewiß und damit jeder weiteren Begründung enthoben zu sein. So steht man vor dem Dilemma, an einem bestimmten Punkt das Begründungspostulat außer Kraft setzen zu müssen, um eine letzte, nicht mehr hintergehbare Instanz der Begründung zu gewinnen. Das Ergebnis dieser Strategie ist in der Regel ein kritikimmunes Dogma – unabhängig davon, welches Ableitungsverfahren für den abgebrochenen Begründungsregreß verwendet worden ist¹². Hinter einem solchen kritikimmunen Dogma steht nicht die Notwendigkeit, sondern der Entschluß, an einem bestimmten Punkt das Begründungspostulat zu suspendieren. Die psychologische Berufung auf unmittelbar gewisse Erlebnisse (J. F. Fries), die als solche je schon gedeutet sind, oder auf Elementarerlebnisse, die eine „rationale Nachkonstruktion“ der Wirklichkeit erlauben sollen (R. Carnap)¹³, rettet nicht aus diesem Dilemma. Nun kann man allerdings mit K.-O. Apel fragen, ob A.s Konstruktion des Trilemmas zulässig ist, da sie offensichtlich die pragmatische Dimension des Begründungsverfahrens ausblendet und „unter Letztbegründung in der Philosophie die Deduktion im Rahmen eines axiomatischen Systems verstehen“¹⁴ will. „Daß unter dieser ... Voraussetzung kein Letztes sichtbar werden kann, ... ist eigentlich trivial. Es gibt nämlich unter der Voraussetzung der Abstraktion von der pragmatischen Zeichendimension kein menschliches Subjekt der Argumentation und daher auch nicht die Möglichkeit einer Reflexion auf die für uns immer schon vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit der Argumentation.“¹⁵

A. mag das Münchhausen-Trilemma bewußt aus dem pragmatischen Kontext formuliert haben, „denn bei der Beschränkung auf die deduktive Verfahrensweise geht das Begründungsproblem selbst verloren“¹⁶, aber er bezieht den (transzendental-)pragmatischen Kontext nicht thematisch in seinen Argumentationsgang ein. Das Trilemma wäre somit auf der onto-semantischen Ebene korrekt expliziert, muß sich aber wohl den von Apel wiederholt erhobenen „transzendental-pragmatischen“ Vorwurf des „abstraktiven Fehlschlusses“ gefallen lassen („abstraktiv“ in dem Sinne, daß die kritizistische Argumentation von einer transzendentalen Reflexion auf den pragmatischen

¹⁰ Diese Idee ließe sich als epistemologische Parallele zum metaphysischen Problem der „Causa prima“ verstehen, die sich ja auch nicht unter den verfügbaren Gründen findet, denen sie als umgreifende Kausalität erst ihren Sinn „zuteilt“. Theologisch gewendet: eine absolute Letzt-Begründung des Glaubens kann nur Gott der Absolute selbst sein. Eine solche Möglichkeit der Begründung kann indes nur von seinen Wirkungen her erschlossen werden, so daß dieser Schluß selber nicht die letzte Begründung ist oder einfachhin über sie verfügt (vgl. Thomas v. Aquin, S.th. I 3, 4 ad 2).

¹¹ Eine Parallele wiederum zum metaphysischen Problem der aktual-unendlichen Reihe.

¹² Vgl. *Albert*, Traktat, 8–15.

¹³ *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1966, 91 f., 138 f.

¹⁴ K.-O. *Apel*, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a. M. 1973, 406. Vgl. *W. Kuhlmann*, *Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation*, in: *ZPhF* 35 (1981) 3–26, bes. 22.

¹⁵ *Ebd.*

¹⁶ *Albert*, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1975, 107; s. Traktat, 12.

Kontext des Begründungsproblems abstrahiert)¹⁷. Auf die hier angedeutete Problematik wird noch zurückzukommen sein.

Der Kritizismus A.s behauptet nun als Alternative zum Trilemma des Begründungsdenkens die Idee der kritischen Prüfung von Begründungen; diese sind „nicht als Dogmen, sondern als Hypothesen zu behandeln, die in für sie prüfungsrelevanten Situationen prinzipiell scheitern können“¹⁸, auch wenn sie gewiß scheinen mögen, Gewißheit und Wahrheit scheiden sich an der Idee der kritischen Prüfung, was nicht heißen soll, daß möglicherweise wahre Aussagen (und Begründungen) nicht mit Gewißheit verknüpft sein dürften. Den naheliegenden Einwand, das derart eingeführte Fallibilismus-Prinzip führe per Selbstanwendung in eine Paradoxie, versucht A. mit dem Hinweis aufzufangen, es sei „durchaus sinnvoll, die These, daß nichts unanzweifelbar ist, selbst in Zweifel zu ziehen“¹⁹. Damit setzt er das Fallibilismus-Prinzip in seiner Gültigkeit bereits voraus, um es zu bezweifeln, und bestätigt allerdings die Paradoxie der Selbstanwendung. Das Prinzip wird der Paradoxie m. E. nur entgehen können, wenn es als Prinzip in einer transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeiten argumentierender Kritik formuliert wird. Doch zunächst zu den Konsequenzen, die A. aus der Anwendung des Fallibilismus-Prinzips zieht.

Mit der Idee der kritischen Prüfung im Sinne eines konsequenten Fallibilismus ist auch gegen das bereits von Popper kritisierte „Offenbarungsmodell“²⁰ der klassischen Erkenntnislehre entschieden: weder ist die Wahrheit durch unmittelbar evidente Vernunft Einsicht zugänglich (eine Art „Interiorisierung“, die von aller „Anschauung“ abstrahiert²¹) noch durch platten Empirismus (bzw. Positivismus) als „Verfall an die Anschauung“²². Damit kann der Mythos des Gegebenen als des „Faktischen“, dessen erkennende Hinnahe man dogmatisch verordnen kann, für überwunden gelten; „die Theoriebildung ist also eine schöpferische Tätigkeit, keine passive Schau, bei der ‚Gegebenes‘ gespiegelt wird.“²³ M. a. W. ließe sich so theoretisches Wissen als Glauben an die (vorläufige) Erklärungsfähigkeit von Theorien über die Wirklichkeit bezeichnen, die als solche nicht „geschaut“ werden kann. Eine Theorie konstruieren heißt, sich zu einer bestimmten „Sicht“ der Wirklichkeit zu entschließen, die weder beliebig (irrational) noch dogmatisch (klassisch rationalistisch) ist. Hier überwindet A. grundsätzlich die scheinbare Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung: sobald die Idee einer restlosen Rationalisierung bzw. Theoretisierung (das radikale Begründungsprinzip nämlich) ad absurdum geführt ist, läßt sich der rationalen Erkenntnis nicht länger eine prinzipielle Irrationalität entgegensetzen. Die Unterscheidung von Rationalität und Irrationalität verläuft innerhalb des Entscheidungsbereiches menschlicher Freiheit.

¹⁷ Vgl. *Apel*, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des „Kritischen Rationalismus“, in: B. Kannitschneider (Hg.), Sprache und Erkenntnis. Fs. für G. Frey, Innsbruck 1976, 55–82.

¹⁸ *Albert* Traktat, 43.

¹⁹ *Albert*, Träumereien, 122. A.s Bemerkung, die Selbstanwendung des Fallibilismus-Prinzips sei „sogar mit ihrer absoluten Richtigkeit vereinbar“ (a. a. O. 123), trifft m. E. die Pointe des Einwands nicht, der ja gerade zu zeigen versucht, daß das strittige Prinzip in seiner Bezweiflung als Bedingung der Möglichkeit dieses Zweifels angewendet wird.

²⁰ *K. R. Popper*, Objective Knowledge, Oxford 1972; dtsh.: Objektive Erkenntnis, Hamburg ²1974, 74 ff., 369–390.

²¹ Vgl. die Untersuchung von *W. Simonis*, Der verständige Umgang mit der Welt. Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft. Propädeutische Analysen, Amsterdam 1974, 33 ff.

²² *Simonis*, Der verständige Umgang, 45 ff. Der Empirismus scheitert am Paradox des induktiv nicht einführbaren Induktionsprinzips.

²³ *Albert*, Traktat, 26.

Theoriebildung als konstruktive Aktivität ist „ein Teil der menschlichen Praxis, in der laufend Entscheidungen getroffen werden müssen“²⁴.

In der Schein-Dichotomie von „irrationaler Entscheidung“ und „rationaler Erkenntnis“ bzw. Glauben und Wissen konvergieren bekanntlich die Ansätze von analytischem (bzw. positivistem) und hermeneutischem (bzw. existenzialphilosophischem) Denken²⁵. Die kritizistische Überwindung dieser Dichotomie räumt damit die Möglichkeit ein, auch theologische Aussagen als Glaubensaussagen rational zu untersuchen, statt sie von vornherein als sinnlos (A. J. Ayer, Wittgenstein I) oder verfehlt (Heidegger) zu disqualifizieren. Die traditionelle Dichotomie von Glauben und Wissen dürfte für die rationale Diskussion dann kein unüberwindliches Hindernis mehr darstellen, da beide Erkenntnisweisen in ihrer Struktur als Entscheidung für eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit („theoria“), identisch sind.

II. Das theologische Anliegen in der Sicht des kritischen Rationalismus

A.s Theologiekritik in seinem „Traktat über kritische Vernunft“ nimmt ihren Ausgang bei der sprichwörtlichen Differenz von Glauben und Wissen. Welche Bedeutung kommt dieser Differenz für bestimmte theologische Argumentationsweisen zu?

1. Die Behauptung, „Glaube“ sei jeder rationalen Diskussion prinzipiell derart entzogen, daß man einer außerhalb des Glaubens redenden Kritik von vornherein Unzuständigkeit bescheinigen dürfte, involviert „eine mit methodischen Ansprüchen ausgestattete Zwei-Sphären-Metaphysik, die in Verbindung mit der Idee der doppelten Wahrheit geeignet erscheint, gewisse tradierte Anschauungen gegen bestimmte Arten der Kritik abzuschirmen“²⁶. Konsequenz oder Ziel dieser konstruierten Dichotomie sind laut A. kritikimmune („Glaubens“-)Aussagen – ein offensichtlicher Widerspruch gegen die Prinzipien kritischer Vernunft, der es nicht um zweifelsfreie Gewißheit, sondern um Wahrheit geht²⁷. Allerdings zieht A. aus der (auch für den Theologen problematischen) Entgegensetzung von Glauben und Wissen, mag sie einfach unreflektiert oder auch strategisch sein, Schlüsse, in denen „der scharfen Klinge seiner Polemik ... nicht nur die Gegner, sondern auch die Regeln der Fairneß zum Opfer“²⁸ fallen. Daß die „Idee, man sei einem speziellen Glaubensbestand verpflichtet“, der „unvoreinge-

²⁴ Ebd. 54. Erkenntnis involviert also Entscheidung als „Zustimmung“ zu adäquatem „Hinsehen“ (theoria); die Annahme einer prinzipiellen Irrationalität von Entscheidung beträfe sonst den gesamten Erkenntnisbereich und geriete in unauflösbare Aporien. Ist aber die konstruktive Aktivität der Theoriebildung (im Blick auf innovatorische Prozesse in der Wissenschaftsgeschichte) ihrerseits dann noch subsumtions-theoretisch „erklärbar“ (etwa im Rahmen eines deduktiv-nomologischen Erklärungsmodells)? Oder müßte nicht gerade vom Ansatz A.s her die „Erklären: Verstehen-Kontroverse“ (vgl. *Apel*, Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt 1979, 44 ff., 260–288) ein geisteswissenschaftliches „Verstehen“ von (wissenschaftlicher) Theoriebildung zu ihrer Auflösung erfordern? Von daher scheint es m. E. nicht konsequent zu sein, wenn A. das methodische Verstehen der Hermeneutik durch eine „beschreibende und erklärende Wissenschaft üblicher Art“ (Träumereien, 48) ersetzen zu können meint.

²⁵ Gemeint ist ein Denken, das als „antikritische Hermeneutik“ aus der Existenzialphilosophie hervorgegangen ist.

²⁶ *Albert*, Traktat, 105. An Siger von Brabant sei erinnert, dessen „lateinischer Averroismus“ (*P. Mandonnet*) einer „sich faktisch autark dünkenden Vernunft“ (*J. Pieper*, Scholastik, München 1978, 113) letztlich der konsequenten Idee der doppelten Wahrheit nicht entrann – auch wenn Siger diese Konsequenz ausdrücklich von sich wies.

²⁷ Die Verpflichtung auf elementare Spielregeln der Argumentation muß bleiben: sonst redete man aneinander vorbei.

²⁸ *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1977, 49/50.

nommenen Wahrheitssuche²⁹ widerstreite, ist bloße Behauptung und scheint überdies die Geschichtlichkeit jedes Denkens überspringen zu wollen (es wäre eine Art „negativer genetischer Fehlschluß“ zu meinen, die Wahrheitssuche sei ablösbar von der Tradition, auf die der Einzelne unbeliebig verpflichtet ist, indem er je schon in ihr steht). Wenn religiöser Glaube mit selbstzufriedenen Vor-Urteilen nicht gleichzusetzen ist, so hat es gerade traditionsgebundene Glaubensgewißheit nicht nötig, irgendeine Kritik zu unterschlagen (mit der sie sich immer schon auseinandersetzen muß, um überhaupt tradieren zu können).

Auch der These, nur der Glaubende verstehe eigentlich den Glaubensinhalt, läßt sich keine „perfekte Immunisierungsstrategie“³⁰ anlasten, denn der formulierte Glaubensinhalt muß der Kritik auch dann standhalten können, wenn dem Kritiker dessen existentieller Nachvollzug nicht möglich ist. Rational unverantwortbare Aussagen kommen als Glaubensaussagen nicht in Betracht, sofern sie als widersprüchliche Aussagen ihrerseits beliebige Aussagenmengen zuließen bzw. als sinnlose Aussagen nichts zu verstehen gäben. Andererseits folgt aus der rationalen Verantwortbarkeit einer Glaubensaussage nicht, daß es möglich ist, sie rational zu erschließen – derart, daß die Vernunft gewissermaßen Glaube und Offenbarung ein- oder gar überholte und so statt der geforderten „Grenzbetrachtung“ sich der Grenz- und Kompetenzüberschreitung schuldig machte. Eine solche Glaubenswissenschaft hätte damit ihren Gegenstand schon eliminiert, und ihr „sacrificium intellectus“ bestünde gerade darin, in blindem Vernunftglauben die Vernunft zu überschätzen.

Die Verpflichtung auf einen bestimmten Glaubensbestand erzwingt nun nicht, kritische Vernunft durch Hermeneutik zu ersetzen: A. disqualifiziert diese Disziplin und ihre Methoden zu Unrecht als eine „Fortsetzung der Theologie mit anderen Mitteln“³¹ (allerdings im Hinblick auf eine „antikritische“ Hermeneutik Gadamerischer Herkunft, deren unbesehene Übernahme in die Theologie in der Tat recht problematisch sein dürfte). Hier setzt seine Kritik an der von R. Bultmann angeregten „Entmythologisierung“ ein: er verwirft sie als „hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht“³², das, unter Verzicht auf Kritik an Glaubenssätzen bzw. deren Elimination, ganz auf verstehendes Hören abstellt und die methodisch-kritische Reflexion auf die Gültigkeit von Glaubensaussagen gegebenenfalls vernachlässigt. Wichtige Glaubenssätze etwa, die der Entmythologisierung entzogen sind, bekennt Bultmann offen als „Ärgernis“, das „nicht in philosophischen Dialog, sondern nur im gehorsamen Glauben“ zu überwinden sei. Sollte Bultmann damit den Ausschluß kritischer Vernunft für Glaubensaussagen befürworten, die ein „Ärgernis“ darstellen, so dürfte die Kritik A.s im Recht sein³³. Das gilt auch für Bultmanns (vom Heidegger der Daseinsanalyse entlehene) Trennung von Welt- und Selbstverständnis. „Die Bultmannsche Deutung des

²⁹ *Albert*, Traktat, 107.

³⁰ *Ebd.* 108.

³¹ *Albert*, Traktat, 143. Damit verbindet A. keine generelle Ablehnung der Hermeneutik, die er allerdings als Kritizist durch ein alternatives Programm transformieren möchte (vgl. sein Plädoyer für kritischen Rationalismus“ a. a. O., Kap. „Hermeneutik und Realwissenschaft“; zur damit verbundenen Problematik s. oben Anm. 24). Dazu als kritische Information *R. Lay*, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie Bd. 2: Wissenschaftsmethodik und spezielle Wissenschaftstheorie, Frankfurt a. M. 1973, 67–70, sowie allgemeiner zur wissenschaftstheoretischen Hermeneutikkritik *ebd.*, 29–32.

³² *Albert*, Traktat, 109.

³³ Vgl. *R. Bultmann*, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: *KuM* 1 (1951) 15–18. Damit soll natürlich von mir nicht die wissenschaftliche Integrität Bultmanns bezweifelt werden, dessen historisch-kritische Methode ja von Voraussetzungen ausgeht, auf die sie ihrerseits nicht anwendbar ist. A. verläßt wohl die sachliche Grundlage seiner Kritik mit dem Vorwurf, Bultmann sei bereit, „die Spielregeln zu opfern, weil es seinen Lieblingsüberzeugungen an den Kragen geht“ (Traktat, 115). Vgl. dazu *Pannenberg*, 49 ff.

Heilsgeschehens als einer Tat Gottes, die Bedeutsamkeit für den Menschen besitzt, gehört ohne Zweifel zur existentialen Interpretation, aber es ist schlechthin unerfindlich, was diese Redeweisen für einen Sinn haben sollen, wenn sie keinerlei kosmologische Bedeutung in Anspruch nehmen.“³⁴

Ob die konsequente theologische Aneignung des „Jargons der Eigentlichkeit“ (Adorno) noch eine sinnvolle Rede vom Heilsgeschehen zuläßt, scheint recht zweifelhaft. Löst sich im Existenzdenken nicht vielmehr der Sinn der Rede von Gott anthropozentrisch auf? Bezeichnenderweise zieht ja gerade Heidegger es vor, „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“³⁵, und im übrigen hieße es wohl Heidegger grob zu mißdeuten, wenn der Seinsbegriff seiner Endlichkeitsphilosophie mit dem Gottesgedanken identifiziert würde³⁶.

Es wird sich kaum bestreiten lassen, daß bei Bultmann Kosmologie und Existenzdenken auseinanderklaffen; andererseits kann die Existenz Gottes ohne prinzipiell mitbedachtem Welt- und Interpersonalitätsbezug nicht sinnvoll behauptet werden. Die Gottesfrage stellt sich nun durchaus als metaphysische Frage in dem Sinne, daß die transzendental-philosophische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Welt und Interpersonalität expliziert und in einem noch anzudeutenden Sinne bewältigt werden muß. Pannenberg umschreibt die Problematik: tatsächlich „scheint die Wirklichkeit Gottes nur noch im Reden der Glaubenden und der Theologen vorzukommen. Das ist das Resultat der Auflösung der traditionellen metaphysischen Gotteslehre. Wenn aber die Wirklichkeit Gottes von den Behauptungen der Glaubenden und Theologen über sie nicht unterscheidbar ist, dann können solche Behauptungen nicht mehr als Behauptungen ernstgenommen werden, sondern erscheinen als Fiktionen der Gläubigen und der Theologen“.³⁷ Die gängige hermeneutische Fragestellung überbietet sich notwendig in die Frage nach der philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott: „Die Identifikations- und Interpretationsleistungen einer hermeneutisch verfahrenen Theologie basieren also auf Annahmen metaphysischen Charakters, wenn es um die Frage der Gültigkeit des betreffenden Gottesglaubens geht. Denn diese Frage ist nicht rein hermeneutisch zu bewältigen“.³⁸ Eine „Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“³⁹ müßte behutsam die Frage in ihrem eigentlichen Anliegen rekonstruieren und

³⁴ Albert, Traktat, 112.

³⁵ Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 51.

³⁶ Ein wenig harmlos wirkt daher T. Rendtorffs Replik auf die Albertsche Bultmann-Kritik (Wirklichkeit Gottes – Wirklichkeit des Menschen, in: S. Moser / E. Pilick [Hg.], Gottesbilder heute. Zur Gottesproblematik in der säkularisierten Gesellschaft der Gegenwart, Königstein 1979, 43–54): „Kosmologie‘ ist unter den Bedingungen des neuzeitlichen Bewußtseins selbst eine Funktion von Lebensführung“ (47). Beides fällt nun aber bei Heidegger wie Bultmann auseinander. Das ist nicht Alberts Schuld, – wenn Rendtorff auch fortfährt: „Deswegen kann das Albertsche Argument nicht überzeugen, weil es gerade in der Auseinandersetzung mit der Theologie dasjenige ausblendet, was immer schon in Anspruch genommen wird: der Wirklichkeitsbezug alles Wissens und Erkennens“ (ebd.). Pannenberg erkennt denn auch das sachliche Gewicht von Alberts Argumenten ohne weiteres an (Pannenberg, 50).

³⁷ Pannenberg, 332.

³⁸ Albert, Theologie als Wissenschaft, in: Gottesbilder, 55–68, 56.

³⁹ So der Untertitel von Künigs umfangreichen Buch „Existiert Gott?“, München/Zürich 1978. Allerdings muß man m. E. der (in ihrer Form nicht sonderlich fairen) Kritik A.s dahingehend zustimmen, daß König in seiner Antwort auf die Gottesfrage über ein gehaltloses Postulat wohl nicht hinauskommt, wenn er seine Hypothese zur Existenz Gottes als analytische Konditionalaussage formuliert (622 ff.; vgl. dazu Albert, Elend der Theologie, 113–147). Von den Bedürfnissen des Menschen läßt sich nicht ohne weiteres auf ein Ontologicum „Gott“ schließen. Einem Gespräch mit A.s kritischem Rationalismus dürfte wohl Künigs Versuch einer Metakritik des Kritizismus schon deshalb nicht förderlich sein, da er (im Unterschied etwa zu Pannenberg, 48) am Tu-quoque-Argument festhält (Küng, 488).

die äußerst komplexen wissenschaftsgeschichtlichen Vorbedingungen der heutigen Gesprächssituation erhellen, bevor sie Ansatz und Status einer fundamentalen Theologie als einen echten Gesprächsbeitrag explizieren kann⁴⁰. Die dazu vorliegenden Ansätze⁴¹ können hier nicht eigens aufgegriffen werden, liegen aber den folgenden Überlegungen zugrunde, die in einem ersten Vorgriff das Anliegen der Theologie vor dem A.schen Kritizismus zu rechtfertigen versuchen.

2. Daß es keine vernünftigen Gründe gibt, zwecks Suspendierung kritischer Prüfung Glauben und Wissen gegeneinander abzuschirmen, dürfte die Diskussion der A.schen Argumente geklärt haben. Glauben und Wissen sind nun in ihrem Verhältnis näher zu bestimmen, damit die Reflexion zuletzt nicht doch der umgangssprachlichen Unschärfe dieser Begriffe zum Opfer fällt (mit unklaren Begriffen geht es wie mit ungedeckten Checks: man kann zwar mit ihnen spekulieren, sie im Ernstfall aber nicht einlösen).

„Eine der kuriosesten Stragien zur Immunisierung der Gottesidee, die in letzter Zeit Schule gemacht haben, ist die Diffamierung desjenigen Glaubensbegriffs, der auf das ‚bloße‘ Für-Wahr-Halten einer Behauptung abstellt.“⁴² Mit dem religiösen Glauben ist dieser Glaubensbegriff zwar nicht identisch, aber dessen notwendige Bedingung. Sonst reduzierte sich Glauben auf die private „Mystik“ eines weltlosen Subjektes⁴³, mithin das irrationale Umschlagen eines Denkens, das den Glauben vor dem Zugriff totaler Rationalität retten will: darin sind sich offenbar bestimmte existentialphilosophische bzw. logisch-positivistische Strömungen einig (Wittgenstein: „Gott offenbart sich nicht der Welt“⁴⁴). Wenn nun das „Sprechen von Gott ... nicht bloß faktisch-theoretische Feststellungen“⁴⁵ (im Sinne klassischer Rationalität) ergibt, aber zugleich auch unbelie-

⁴⁰ Vgl. die anspruchsvolle Untersuchung von *H. Peukert*, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1978, die die wissenschaftsgeschichtlichen Implikationen der Problemstellung rekonstruiert und zu einem Postulat der Existenz Gottes aus dem „Paradox der anamnetischen Solidarität“ (300–356) gelangt, d. h. der Forderung nach einer nur von Gott garantierten unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, die auch die Toten als Opfer der Geschichte nicht ausschließt.

⁴¹ Darunter auch *Pannenberg*s bereits erwähnte gründliche Replik auf kritizistische Anfragen, die zur weitgehenden Übernahme kritizistischer Standards bereit zu sein scheint (vgl. *L. B. Puntel*, *Wissenschaftstheorie und Theologie. Zu W. Pannenberg*s gleichnamigen Buch, in: *ZThK* 98 [1976] 271–292); s. auch die positive Notiz von *Albert*, *Traktat*, 208, Anm. 83.

⁴² *Albert*, *Traktat*, 118.

⁴³ Vgl. *Wittgensteins* pointierte Formulierung: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt“ (*Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. 1978, Satz 5, 632). „Diesseits“ der Grenze liegt der Bereich dessen, was sich sagen läßt, „jenseits“ der transzendental-mystische Bereich dessen, was sich bloß „zeigt“; eine Aussage über diesen letzteren Bereich ist damit eigentlich unsinnig; darin liegt die Konsequenz des *Tractatus* (vgl. Satz 6, 54: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist.“).

⁴⁴ *Tractatus* Satz 6, 432. Also gilt: „der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen“ (6, 41); „es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (6, 522). Aber was ist mit diesen Sätzen wirklich gesagt, wenn man sie – recht verstanden – „am Ende als unsinnig erkennt“ (6, 54)? Wäre schließlich (nach Heidegger) jeder Satz über Gott als „Verfehlung“ im doppelten Sinne zu verwerfen, so fiele eine solche Festsetzung unter ihr eigenes Verdikt und endete schließlich in irrationalistischer Beliebigkeit. Vgl. dazu *J. Splett*, *Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott*, Frankfurt a. M. 1973, 32 f. Zur philosophischen Gesamtproblematik ferner *K.-O. Apel*, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1973, Abschnitt „Hermeneutik und Sinnkritik“ 223–377, insbes. 229–250, 338–352.

⁴⁵ *Splett*, *Reden aus Glauben* 33.

big meint, was es sagt, so betont A. mit vollem Recht: „das Für-Wahr-Halten der These, daß ein Gott existiert, ist wohl eine Mindest-Implication jedes Glaubens“, der sinnvoll von Gott sprechen will. „Die Bagatellisierung oder gar Eliminierung dieses Existenzproblems ist ... ein Zeichen dafür, daß man sich entweder über wichtige Konsequenzen der eigenen Weltauffassung im unklaren, oder aber daß man de facto zum Atheismus übergegangen ist, aber mittels einer theistischen Sprache die alte Fassade aufrechterhalten möchte“.⁴⁶

Glauben im allgemeinen läßt sich als ein Für-Wahr-Halten bestimmen und erhebt damit kognitive Ansprüche, die als Glaubenssätze einer kritischen Prüfung ausgesetzt werden können. Der „Glaubensakt“ bedeutet, anders gesagt, die Entscheidung zu einer bestimmten Interpretation des Erfahrenen, den Entschluß, es als dieses Bestimmte zu erfahren“.⁴⁷ Diese Entscheidung äußert sich in Glaubenssätzen. Ein solcher „Belief-Satz“, wie er in bestimmten, analytisch geprägten Sprachphilosophien problematisiert wird, ist nun keineswegs als Tatsachenspiegelung zu verstehen, insofern Erkenntnis (wie bereits gezeigt) tatsächlich Entscheidung involviert. Also ist nun jeder Aussagesatz prinzipiell als „Belief-Satz“ zu deuten, dem allerdings keine irrationale moralische Entscheidung als Ersatz einer sog. Letztbegründung zugrundeliegt, „sondern die einzig mögliche Entscheidung, die im Sinne des einmal begonnenen Sprachspiels semantisch-pragmatisch konsistent ist ... Wer sie nicht trifft, sondern etwa den ‚Obskurantismus‘ wählt, der beendet damit eben die Diskussion selbst, und seine Entscheidung ist insofern für die Diskussion irrelevant.“⁴⁸ Aus dieser Bestimmung des Begriffes „Glauben“ folgt dreierlei: a) wenn Glauben unvermeidlich Entscheidung involviert, wird jede restlose Theoretisierung des Glaubens zur Ideologie, insofern sie den Entscheidungscharakter des Glaubens(aktes) als Für-Wahr-Halten auflöst; b) läßt sich der „Gegenstand“ des Glaubens nur im Glauben erfahren (weil er Entscheidung fordert) und nicht außerhalb seiner⁴⁹, und c) kann von verantwortlich „wissendem“ Glauben – denn er macht Aussagen über die Wirklichkeit – nur die Rede sein, wo er rational zu rechtfertigen ist (die Grenze zwischen Rationalität und Irrationalität verläuft innerhalb des Entscheidungsbereiches).

Die Differenz zwischen Glauben(saussagen) und Glaubensgegenstand muß streng beachtet werden: dieser ist für die kritisch-rationale Prüfung nur vermittels Glauben(saussagen) zugänglich, die darüber zu entscheiden hat, ob die betreffenden „Propositionen“ (und ihre syntaktische Struktur) akzeptabel sind oder nicht. Wenn der Gegenstand der Erkenntnistheorie nun die „Rechtfertigung des Glaubens“ (R. Chisholm) im allgemeinen ist, so ließe sich als der Gegenstand der Theologie (in systematischer Hinsicht) die Rechtfertigung des Glaubens an Gott bestimmen: damit ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie als formaler Dogmatik gestellt. Solcher Glaube darf sich „wissender Glaube“ nennen, der sich stets auch der Verantwortbarkeit seiner Aussagen

⁴⁶ *Albert*, Traktat, 118.

⁴⁷ *Splett*, Reden aus Glauben, 19. Vgl. auch *W. Stegmüller*, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie I, Berlin 1969: Der Theoretiker muß „ein neues System von Begriffen konstruieren, die zu einem Teil überhaupt nicht und zu einem anderen Teil nur partiell auf Beobachtbares zurückführbar sind; er muß sich weiter ein System von Gesetzen ausdenken, welche diese neugeschaffenen Begriffe enthalten; und er muß schließlich eine Interpretation seines Systems geben, die eine bloß teilweise empirische Deutung zu liefern hat, die aber dennoch genügen muß, um das theoretische System für Voraussagen beobachtbarer Vorgänge benutzen zu können“ (466 f.).

⁴⁸ *Apel*, Transformation Bd. 2, 413.

⁴⁹ „So erfahre ich die Liebe und Treue eines Menschen nur in meiner entsprechenden Deutung seines Verhaltens, die ein entschiedenes Mißtrauen immer noch anders auffassen kann und meint auffassen zu müssen“ (*Splett*, Reden aus Glauben). „Insofern ist auch ‚Vertrauen‘ – z. B. in die Wahrhaftigkeit menschlicher Rede und Überlieferung – ein transzendental-hermeneutisches Apriori“ (*Apel*, Transformation, Bd. 1, 63, Anm. 100).

vergewissert; er behauptet allerdings nicht, Gottes Sein zu wissen: „wir wissen nämlich, daß dieser unser Satz über Gott wahr ist, wenn wir sagen: ‚Gott ist‘. Und dies wissen wir aus seinen Wirkungen“. ⁵⁰ Da dieses Wissen als begründetes Für-Wahr-Halten jedoch stets kritischer Prüfung offensteht, kommt ihm – wissenschaftstheoretisch gesprochen – der Status einer „religiösen Hypothese“ (J. M. Bochénski) ⁵¹ zu. Dem Glaubenden ist diese Hypothese allerdings Gewißheit, ohne daß er diese Gewißheit jedoch als Argument im rationalen Diskurs verwenden kann und will.

Um es kurz zusammenzufassen: rationales Wissen lebt also aus gerechtfertigtem Glauben; das volitive (Entscheidungs-)Moment läßt sich grundsätzlich nicht aus der Rationalität (der Erkenntnis) herauslösen. Glaube und Wissen sind stets schon (in einer gewissen Komplementarität) zueinander vermittelt: weder läßt sich der Glaube als solcher rationalisieren, noch kann man das Wissen unter Hinweis auf eine ihm zugrundeliegende „irrationale“ Entscheidung (zur Vernunft) der Beliebigkeit der Meinungen preisgeben – jede Diskussion verlöre so ihren Sinn. Die oft behauptete Dichotomie (irrationaler Glaube/rationales Wissen) steht insbesondere der theologischen Reflexion doppelt im Wege: weder wird sie dem Wesen von Glauben und Wissen gerecht, noch erkennt sie die von diesem Wesen her mögliche rationale Verantwortung des Glaubens, der wahrlich keiner „Immunisierungsstrategie“ bedarf.

III. Rechtfertigung des Glaubens als Aufgabe philosophischer Theologie

Wenn A. das Scheitern bestimmter theologischer Strategien konstatiert, wobei ihm der Vorwurf einer einseitigen Auswahl fast ausschließlich protestantischer Autoren nicht erspart werden darf, so fordert er doch keineswegs, den Gottesgedanken überhaupt aufzugeben ⁵² (welche Forderung auch kritisch-rational nicht ausweisbar wäre). Statt von Religionskritik kann hier nur von Theologiekritik die Rede sein, denn A. ist sehr wohl in der Lage, zwischen Religion und Theologie zu differenzieren ⁵³. Allerdings sollte man sich nun hüten, die traditionelle Problematik von Glauben und Wissen lediglich terminologisch zu verschieben und erneut als (u. U. erheblich gefährlichere) Dichotomie von Religion und Theologie zu konstruieren. Gerade wenn die strukturelle Identität von Glauben und Wissen zum Ausgang genommen wird, kann die Theologie nur als Explikation des Reflexionsmomentes verstanden werden, das bereits im Glauben als solches angelegt ist ⁵⁴. „Am Punkt wo die ‚exakte Geschichtswissenschaft‘ in eigentliche Glaubenswissenschaft (die den Glaubensakt als Ort ihres Verstehens voraussetzt) übergeht, hebt erst die wirkliche Theologie an“ ⁵⁵ – sonst bliebe es bei reli-

⁵⁰ Thomas v. Aquin, S. th. I 3, 4 ad 2.

⁵¹ Vgl. seine „Logik der Religion“, Köln 1968, 127–132.

⁵² Dieser am Text schwerlich ausweisbare Vorwurf ist zu finden bei *Pannenberg*, 51. Vgl. zu diesem Problem *Albert*: „Seine (d. i. Ebelings) Behauptung, in meiner Auffassung sei ‚die Gottesfrage bereits im Ansatz eliminiert und, da die kritische Rationalität sich absolut‘ setze, ‚ausdrücklich negiert‘, ist angesichts meiner Argumentation in meinem Buch (gemeint ist der Traktat) geradezu grotesk“ (Theologische Holzwege 80).

⁵³ „Daß meine in dieser Hinsicht relevanten Begriffe etwas mit dem ‚Gesamtbild religiöser Wirklichkeit‘ zu tun haben, ist allerdings, man möchte fast sagen, ein typisch theologischer ‚Kurzschluß‘, denn ich bin nicht bereit, Theologie und Religion zu identifizieren“ (ebd. 45).

⁵⁴ Damit sei ausdrücklich die Grundthese *Pannenberg*s in seinem zitierten Buch stritten: „Theologie als Wissenschaft von Gott ist also nur möglich als Religionswissenschaft, und zwar nicht als Wissenschaft von der Religion überhaupt, sondern von den geschichtlichen Religionen“ (317). Hier scheint die unüberwundene Dichotomie von Glaube und Wissen in einer verschärfenden Transposition wiederzukehren.

⁵⁵ *H. U. v. Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1: Schau der Gestalt, 71. Vgl. insbes. 123–210.

gionswissenschaftlichen Prolegomena, die in ihrer Reflexionsgestalt natürlich weder strukturell kirchlich noch in irgendeiner Weise „kerygmatisch“ sein können.

Wenn auch A. ausdrücklich Theologie und Glaube unterscheidet, um korrekterweise nicht die Gottesfrage im Ansatz zu eliminieren, sondern bestimmte theologische Antwortstrategien auf ihre argumentative Konsistenz hin zu prüfen, so spart er doch sowohl im eigenen Ansatz als auch in der Kritik theologischer Ansätze die Frage aus, wie sich die prinzipiell falsifizierbaren Hypothesen zu den evidenten Basissätzen ihres axiomatischen Systems verhalten. Denn ebenso wie sich in den religiösen Hypothesen eine bestimmte Glaubensgewißheit reflex expliziert und dem rationalen Diskurs stellt, so anerkennt auch der konsequente Fallibilismus A.s „die Wahrheitsidee – und darüberhinaus die Idee der Approximation an die Wahrheit (!) – als regulative Idee“⁵⁶. Nur so lassen sich kontradiktorische Aussagen vermeiden; andernfalls glitten Aussagen, die aus widerspruchsvollen Systemen abgeleitet werden, in bloße Beliebigkeit ab. So akzeptiert auch A. mit der Wahrheitsidee (negativ gewendet: dem Nichtwiderspruchspostulat) eine Axiomatik, die jenseits des von ihm benannten Trilemmas angesiedelt ist, insofern die Wahrheitsidee bzw. das Nichtwiderspruchspostulat einen konsequenten Fallibilismus allererst ermöglicht. Der Versuch, die regulative Idee der Wahrheit zu falsifizieren, setzt sie unweigerlich jeweils neu, da er „dasjenige, was er verneint, implizit behauptet, als Bedingung der Möglichkeit der Verneinung voraussetzt“⁵⁷. Diese implizite Axiomatik A.s verrät deutlich, wie unentbehrlich und damit eigentlich apriori gewiß die Wahrheitsidee als Regulativ ist, ohne damit schon die positive Geltung des Regulativs zu beweisen. Doch von woher sollte das geschehen, wenn nicht durch die Selbst-Gültigkeit der Wahrheitsidee als Prinzip im vollen Sinne (als metaphysischer Nichtwiderspruchssatz)? Den Forderungen eines konsequenten Fallibilismus muß dieses Prinzip nicht zum Opfer fallen, zumal sich bereits eingangs die Paradoxie des Fallibilismus-Prinzips gezeigt hat: dieses Prinzip kann nur im Rahmen einer transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit argumentierender Kritik formuliert werden und besagt dann nichts anderes als die negative Version der transzendentalen (regulativen) Wahrheitsidee, insofern Aussagen, die falsifizierbar sind, nur solange sinnvoll im Diskurs vertretbar bleiben, wie sie als nichtfalsifizierte Aussagen mit dem Anspruch auf Wahrheit geltend gemacht werden können.

Mit der Axiomatik der regulativen Wahrheitsidee, die als solche dem Münchhausen-Trilemma vorausliegt, steht nun auch der von K.-O. Apel erhobene Vorwurf zur Diskussion, Albert habe die pragmatische Dimension des Begründungsverfahrens ausgeblendet („abstraktiver Fehlschluß“). Allerdings – die dialogisch-interpersonale Dimension der Kommunikationsgemeinschaft entfällt bei A.s formalisierter Problemstellung und damit die Möglichkeit, den eigentlichen Horizont der Begründungsproblematik anzuvisieren und geeignete Lösungswege zu entwickeln. Damit soll gesagt sein, A. habe mit der abstraktiven Formulierung des Trilemmas einen notwendigen, allerdings nicht hinreichenden Beitrag zur Analyse der Begründungsproblematik geliefert. Er hätte berücksichtigen müssen, „daß semantisch interpretierte Logik-Kalküle nur als Modelle einer ‚indirekten‘ Klärung und Kontrolle unserer pragmatischen Argu-

⁵⁶ Albert, Erkenntnis, Sprache und Wirklichkeit. Der kritische Realismus und das Problem der Erkenntnis, in: *ders.*, Kritische Vernunft und rationale Praxis, Stuttgart 1977, 101–126, 110.

⁵⁷ H. Ogiemann, Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage, München 1974, 55. Damit ist das Verfahren der „Retorsion“ angesprochen, in dem der gegen sich selbst gewendete Einwand in der Negation als deren Voraussetzung wiederum bestätigt wird („Retorsion“ als Selbstreflexion ursprünglicher Bejahung: 281). Oder aus der Sicht Apels: „Wenn wir im Kontext einer philosophischen Grundlagendiskussion feststellen, daß etwas deshalb prinzipiell nicht begründet werden kann, weil es die Bedingung der Möglichkeit aller Begründung ist, so haben wir nicht lediglich eine Aporie im Deduktionsverfahren festgestellt, sondern eine Einsicht im Sinne transzendentaler Reflexion gewonnen“ (Transformation, Bd. 2, 406).

mentation in der (pragmatischen) Umgangssprache figurieren können und daß es auf einen ‚abstraktiven Fehlschluß‘ hinauslaufen würde, wenn man Wahrheit als Prädikat von Sätzen eines semantischen Systems und nicht vielmehr von – in Sprechakten von argumentierenden Subjekten behaupteten – Aussagen auffassen wollte“.⁵⁸ Damit ist natürlich erheblich mehr gefordert als der von A. vertretene kritische „Realismus, der bereit ist, die Ergebnisse der Wissenschaften nicht nur als Beiträge zur Bewältigung des alltäglichen Lebens, sondern darüber hinaus als Resultate von Versuchen echter Erkenntnis der Wirklichkeit ... aufzufassen“.⁵⁹

Der Einbezug der transzendental-pragmatischen Dimension im Sinne A.s lenkt nun wieder auf das Kardinalproblem einer philosophischen (und damit auch fundamental-theologischen) Letztbegründung hin, so „daß das eigentliche Geschäft philosophischer Grundlegung in dem Versuch bestehen muß, die notwendigen Bedingungen der menschlichen Argumentation möglichst vollständig zu rekonstruieren“.⁶⁰ Rationaler Diskurs (insbesondere über Grundlagenprobleme) soll Sinn haben: diese Voraussetzung nimmt jeder Diskursteilnehmer insofern immer schon für sich in Anspruch, als die Entscheidung für diese Voraussetzung die einzige mögliche (da im Sinne des einmal begonnenen Sprachspiels semantisch-pragmatisch konsistente) Entscheidung ist. Diese transzendente Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit von Argumentation muß also von den Diskursteilnehmern akzeptiert sein. Von diesem Ausgangspunkt führt die Reflexion auf die transzendente Bedingung der Möglichkeit logischen Argumentierens noch einen Schritt weiter: wenn man den argumentierenden Diskursteilnehmern den Willen zur Argumentation (das Einhalten fundamentaler logischer Spielregeln) zuerkennen muß (sofern es um eine ernstgemeinte und sinnvolle Diskussion geht), dann impliziert der Wille zur Argumentation eben die Anerkennung der kategorischen Forderung, der Wahrheitsidee zu folgen. Sie wird im Diskurs ja nicht bloß faktisch, sondern als transzendente Bedingung der Möglichkeit des Diskurses anerkannt und gilt somit als unbedingte Norm, wenn überhaupt sinnvolle Fragen gestellt und sinnvolle Behauptungen gemacht werden sollen. Wer diese Voraussetzung ablehnt, bewegt sich bereits außerhalb des Diskurses und liefert somit auch keinen diskutablen Einwand mehr. Anders gesagt: wer entweder die Sinnlosigkeit des Diskurses oder der Wahrheitsidee als Bedingung seiner Möglichkeit behauptet, der behauptet genau genommen nichts. Wer den unbedingten Anspruch der Wahrheit(sidee) akzeptiert und auf dieser Grundlage bewußt rational argumentiert, anerkennt damit die unbedingte Geltung dieses Anspruches auch für Andere derart, daß die Ansprüche Anderer gelten, soweit sie argumentativ zu rechtfertigen sind. Jedem Diskursteilnehmer kommt somit als Subjekt gerechtfertigter Ansprüche unbedingte Anerkennung zu, und insofern jeder Mensch (virtuell) Diskursteilnehmer ist, kann diese „Ethik der Logik“ durchaus als Grundlage einer allgemeinen Ethik gelten.

Letztlich führt die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit eines rationalen Diskurses auf das Ur- und Grund-Phänomen des interpersonalen Geschehens zurück, dessen Implikate es zu entfalten gilt – die „Tiefe der Mitmenschlichkeit“ als ihre transzendente Ermöglichung. Anders gewendet: die Anerkennung des rationalen Diskurses bzw. der regulativen Wahrheitsidee unter axiomatischer Rücksicht impliziert die Anerkennung der Personen, die je schon am interaktiven Geschehen beteiligt sind. „Gefragt wird nach der ursprünglichen Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Ich und Du einander derart zu begegnen vermögen“.⁶¹

⁵⁸ *Apel*, Transformation, Bd. 2, 408/409.

⁵⁹ *Albert*, Traktat, 183.

⁶⁰ *Apel*, Transformation Bd. 2, 411. Wenn damit die Abstraktion von der (transzendental-)pragmatischen Ebene im Ansatz rückgängig gemacht ist, so scheint m. E. dem Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses, der vielleicht gegen die die folgenden Überlegungen erhoben werden mag, der Boden entzogen zu sein (vgl. dazu ausführlich ebd. 417–423). ⁶¹ *Splett*, Gotteserfahrung im Denken, 83.

Ein Denkweg zu einem rational verantwortlichen Gottesbegriff dürfte sich mit der Reflexion auf die Implikate des interpersonalen Geschehens eröffnen, die im Rahmen eines „Gottesbeweises“ aus der Erfahrung der Mitmenschlichkeit durchzuführen wäre. Ziel des Aufweises sollte es sein, den unendlichen „Horizont bejahbarer Endlichkeit“ (des Menschen im interpersonalen Geschehen) als sinnlosen Widerspruch zu erweisen, wenn dieser Horizont „nicht durch die Eröffnung von Du und Wir überhaupt, durch den einräumenden unbedingten Du-Anruf konstituiert wäre“. ⁶² Die Frage lautet also: wie kommt dem Menschen als bedingtem (endlichen) Freiheitswesen unbedingte Anerkennung zu? Die transzendentalpragmatische Begründung der Interpersonalität durch ein unbedingtes „über-personales Du“ unternimmt den entscheidenden Schritt auf eine fundamentalphilosophische Gotteslehre hin, eine philosophische Theologie, die den axiomatischen Bezugsrahmen einer christlichen Offenbarungstheologie bilden kann. Auf solche Weise ließe sich das Problem einer indirekten philosophischen Letztbegründung lösen, ohne dem im zugestandenen Sinn berechtigten Verdikt des Kritizismus zum Opfer zu fallen. Auch die dabei ins Spiel kommende Axiomatik dürfte nach dem bisher Gesagten keine Schwierigkeiten bereiten, zumal in der Schule Poppers durchaus zugestanden wird, „daß wenigstens einige logische Regeln grundsätzlich der rationalen Revision entzogen sind“. ⁶³ Was dieses Zugeständnis der Sache nach bedeutet, bedarf wohl keiner weiteren Erläuterung. Wenn zwischen Philosophien, die an einer indirekten philosophischen Letzt-Begründung ein Interesse zeigen, bzw. der (philosophischen) Theologie und dem kritischen Rationalismus überhaupt eine echte Verständigungsmöglichkeit besteht, dann ist sie wohl hier gegeben. Es liegt in der Sache begründet, daß diese Hinweise fragmentarisch bleiben: Aufgabe des rationalen Diskurses als eines symmetrischen Dialoges wäre es, sich in Nüchternheit über mögliche gemeinsame Denkwege zu verständigen.

Festzuhalten bleibt jedenfalls: im Dialog mit dem kritischen Rationalismus Hans Alberts scheint kaum Apologetik geboten, sondern bisweilen eher eine kritische Prüfung der praktizierten theologischen Strategien. Dabei verdient die von R. Schaeffler vorgebrachte These besondere Berücksichtigung, religiöses Bewußtsein sei „kritisches Bewußtsein in seiner ursprünglichsten Form“, zumal es sich im Bezug auf den je größeren Gott („Deus semper major“) je schon überholt und relativiert weiß ⁶⁴. Diese These gilt auch gerade angesichts der strukturellen Kirchlichkeit katholischer Theologie; damit ist keineswegs, wie A. zu vermuten scheint, ein klassisch rationalistischer Dogmatismus gemeint oder gar eine lehramtliche Entmündigung der Theologie als Wissenschaft. Im Gegenteil: hinsichtlich ihrer kritischen Potenz verpflichtet sie sich um so mehr auf den tatsächlichen lebendigen und diskursoffenen kirchlichen Glauben, dem weder durch bloß traditionelles Weiterreden noch durch die voreilige Übernahme modischer Standards gedient ist.

⁶² Ebd. 87. Der sog. „Gottesbeweis Mitmenschlichkeit“, den Splett in Kap. 4 seiner genannten Religionsphilosophie entwirft, kann m. E. als ein paradigmatischer Neuanfang philosophischer Theologie gelten; die transzendentalphilosophische Reflexion auf das interpersonal sich vollziehende Freiheitsgeschehen unter dem unbedingten Anspruch der Wahrheit bildet ebenfalls den Ansatz seiner philosophischen Anthropologie („Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen“, Frankfurt a. M. 1974). Beiden Entwürfen verdanken die oben entwickelten Überlegungen den entscheidenden Anstoß.

⁶³ H. Lenk, Philosophische Logikbegründung und Rationaler Kritizismus, in: ZPhF 24 (1970) 183–205, 201.

⁶⁴ R. Schaeffler, Religion und kritisches Bewußtsein, Freiburg i. Br. 1973. Vgl. insbes. M. Seckler, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg i. Br. 1980; ders., Aufgaben der Theologie, in: ThQ 162 (1982) 1–23 (dort auch Lit.). Seckler behandelt eingehend das „Auseinandertreten von Theologie und Religion“ (a. a. O. 7 ff.). Zum Thema der strukturellen Identität von Glauben und Wissen verweise ich auf W. Simonis, Glauben und Wissen, in: MThZ 30 (1979) 1–10; vgl. auch ders., Der verständige Umgang 347–370.