

3. Systematische Theologie

SUCHLA, PETER, *Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling* (Europäische Hochschulschriften 23; Theologie 187). Frankfurt/M.: Lang 1982. VI/433 S.

Die Erklären-Verstehen-Kontroverse spielt auch in das Feld der (Fundamental-)Theologie hinein; eine ihrer Varianten hat S. in seiner Gießener Dissertationsschrift rekonstruiert, nämlich den Disput zwischen H. Alberts (i. f. A.) kritizistischer Methodologie und G. Ebelings (i. f. E.) theologischer Existentialhermeneutik. Einer knappen Einführung in die Positionen der Kontrahenten (Teil I: 19–48) schließt sich die Analyse der divergierenden Rationalitätskonzeptionen an (Teil II A). Es verwundert nicht, daß E. mit dem klassischen „intellectus-ratio-Schema“ und dessen streng kategorialen Rationalitätsbegriff bei A. auf wenig Gegenliebe trifft: scheint er doch mit seinem Plädoyer für „vernehmende Vernunft“ einen geisteswissenschaftlichen Bereich gegen kritizistische Einsprüche abzuschirmen, die ihrerseits einen rein funktionalen Gebrauch des Begriffspaars „rational-irrational“ einfachhin voraussetzen und die mißliche Gleichsetzung von „irrational“ mit „unvernünftig“ nahelegen. S. akzeptiert den Kritizismus grundsätzlich als „alternative Methodologie“, die als Fallibilismus der Fehlbarkeit menschlicher Vernunft entspreche (49–69). E.s Absage an die sog. „aktivistische Vernunft“, die sich als autonome ratio des Menschen konstruktiv-kritisch betätigt, scheint in dieser Sicht dem (seit Popper zurückgewiesenen) „Offenbarungsmodell“ der Wahrheit das Wort zu reden, deren erkennende Hinnahme sich dogmatisch verordnen ließe. Abgesehen davon, daß sich in der Entgegensetzung von aktiver und passiver Vernunft Luthers Dualität von Werk und Glaube widerspiegelt, muß hier kein sachlicher Widerspruch vorliegen: A. und E. gehen zumindest darin einig, daß Theoriebildung als Interpretation vorliegender Fakten weder bloß „aktivistisch“-spontan noch rein rezeptiv vor sich geht (70–110). E.s Metakritik des Kritizismus (Teil 2 B) bedient sich nun der dritten Möglichkeit des bekannten Münchhausen-Trilemmas: begrenzte und vorläufige Evidenz legitimiere insofern den „Abbruch“ des Begründungsverfahrens, als keine Letztbegründung intendiert werde, und könne so „Gewißheit“ beanspruchen. Auch der Kritizist, der prinzipiell zu Revisionen bereit ist, darf ja bis zum Erweis des Gegenteils von seinen Hypothesen überzeugt sein und verwirft lediglich die (klassisch rationalistische) Koppelung von Evidenz und Gewißheit im Sinne eines Wahrheitskriteriums (156 ff.). Die „regulative Wahrheitsidee“ (als „Wahrheitsbegriff“) gilt dann ohne verfügbares Wahrheitskriterium und ermöglicht Erkenntnisfortschritte. Auch hier entdeckt S. einen Konvergenzpunkt: so wenig A. eine „Letztbegründung“ des Kritizismus mithilfe des Trilemmas anstrebt, so wenig fordert E. mit „begründetem Wissen“ eine letzte (methodisch einlösbare) Wahrheitsgewißheit (112–194). Nichtevidente Glaubensinhalte vermitteln sich durch theologische Aussagen, die eine provisorische Evidenz anstreben sollen, ohne jedoch „Gewißheit“ zum Wahrheitskriterium bzw. zum dominierenden Erkenntnisinteresse zu erheben und damit die „regulative Wahrheitsidee“ gegebenenfalls zu suspendieren. Der zentralen Frage, ob und wie ein kritizistischer Verzicht auf den „Besitz einer absoluten heilsbedeutsamen Wahrheit“ (A.) noch christliche Theologie zulasse, begegnet S. mit dem Hinweis, die Fehlbarkeit menschlicher Vernunft sei „geradezu eine Existenzbedingung des christlichen Glaubens“ (216), denn die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus überbiete alle fehlbaren Hypothesen der natürlichen Gotteserkenntnis. S. nennt zehn Kriterien inhaltlicher und formaler Art zur Unterscheidung der „Glaubensaussagen“ von „theologischen Aussagen“: inhaltlich vermitteln Glaubensaussagen dem Menschen das nur im „Wort Gottes“ zugängliche neue Selbstverständnis, durch die liebende Zuwendung Gottes in Jesus Christus an der Gemeinschaft von Gottvater und Gottsohn teilzuhaben; formal qualifizieren sich Glaubensaussagen dadurch, daß der Versuch, ihnen anders als im glaubenden „Hören“ auf das „Wort Gottes“ gerecht zu werden, zu rational erkennbaren Widersprüchen führt. S. vermeidet somit die gefährliche Alternative von Rationalismus oder Fideismus, indem er der Vernunft die

„Filterfunktion“ kritischer Prüfung zuweist, reine Glaubensaussagen von andersgerteten Aussagen zu unterscheiden (195–249). Im Rahmen dieser Konzeption benutzt S. einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff, der als nicht-operationalisierbarer Begriff auf ein unhintergebares Wahrheitskriterium bzw. letzte Wahrheitsgewißheit verzichtet. E.s (als „hebräisch“ charakterisierter) Begriff der Wahrheit als ethischer Norm (im Sinne von „Bewährung“ bzw. „Treue“) muß sich dann auf den („griechischen“) Begriff der Aussagenwahrheit reduzieren lassen (im Sinne der „Wahrheit bestimmter Erkenntnisse“ über eine Person oder Sache). Als dunkles Kapitel der Albert-Ebeling-Kontroverse gilt die polemisch überscharfte „Praxis der Kritik“; mit ihr vermehren sich die bereits verhandelten Sachprobleme noch um ein Sprachproblem. S. erhellt nicht nur berechtigte Anliegen (bei E.: Schutz der Sprache vor willkürlicher Wortwahl, bei A.: Abwehr der „essentialistisch-aristotelischen“ Definitionsmethode); die Sachdiskussion leidet durchweg am pejorativen Sprachgebrauch der beiden Kontrahenten (273–342). Im Schlußteil seiner Studie nimmt S. die fundamentaltheologische Frage nach der „Wissenschaftlichkeit von Theologie“ auf. Er stellt E.s Gotteslehre als theologische Existentialhermeneutik vor, die sich nicht im Sinne Albertscher Theologiekritik unter die überholten Kategorien der „antiken soziomorphen Kosmologie“ (356) subsumieren lasse (345–361). Für A. habe die „Gottesidee“ keinen erkennbaren Erklärungswert und beanspruche zudem ein rational nicht ausweisbares Erkenntnisprivileg, sofern die Theologie wissenschaftliche Ansprüche erhebt (362–385). Die vielzitierte These von der „Nichtobjektivierbarkeit Gottes“ muß indes einer kritischen Prüfung dann nicht im Wege stehen, wenn diese die „Gottesidee“ als eine theoretische Entität untersucht und damit Aussagen über deren „Wissenschaftlichkeit“ (im Unterschied zu ihrer religiösen Bedeutung) macht (386–424). U. a. sieht S. darin die Legitimität theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen (425–430).

S. leistet mit seiner überzeugenden Studie eine Aufklärungsarbeit, von der das theologische Gespräch mit dem kritischen Rationalismus nur profitieren kann. Ein schwerwiegendes Bedenken soll jedoch angedeutet werden. Wenn S. den Kritizismus A.s als „Vorkämpfer einer Einsicht, die für den christlichen Glauben lebenswichtig ist“ (216), wertet, so erscheint doch sein Versuch fragwürdig, Theologie als Wissenschaft *innerhalb* der akzeptierten kritizistischen Standards zu begründen. Um dem von A. konstruierten Trilemma zu entgehen, unterscheidet er zwischen „reinen Glaubensaussagen“ einerseits, die der christliche Glaube im „Wort Gottes“ mitteilt, und „hypothetischen theologischen Aussagen“ andererseits, die als subjektive Verhaltensweise den Glaubensaussagen gegenüber fallibel und daher kritisch prüfbar sind (240 ff.). Mit dieser Zuordnung von „Glaubensaussagen“ und „theologischen Aussagen“ dürfte allerdings die bekannte (und von A. als „Zwei-Sphären-Metaphysik“ abgewiesene) Dichotomie von Glaube(n) und Wissen lediglich transponiert, aber nicht überwunden sein: es wird nicht deutlich, inwiefern eine „reine Glaubensaussage“ an der „Fehlbarkeit des Menschen keinen Anteil“ (240) hat, da sie ihrerseits nur vermittelt „theologischer Aussagen“ zugänglich bzw. erkennbar und daher nie „in Reinform“ gegeben ist (auch wenn der Theologe sie als „Gottes Werk“ bzw. „Wort“ qualifiziert). Kritische Rationalität wird sich kaum mit einer „Filterfunktion“ begnügen können, die lediglich „solche Aussagen“ ausscheidet, „die fälschlicherweise Glaubensaussagen zu sein beanspruchen“ (227), sondern auf ihrem Recht zur Prüfung aller Aussagen bestehen, die auf Wirklichkeitserkenntnis Anspruch erheben. So steht hier eine *prinzipielle* Diskussion des kritische Rationalismus an. Sie fehlt bei S., der A.s Standards (mit der genannten Einschränkung) übernimmt. Die Diskussionsbeiträge von W. Pannenberg und vor allem H. Peukert nennt er nur beiläufig, und auch das theologische Potential der transzendentalpragmatischen Kritizismus-Kritik K.-O. Apels bleibt unausgewertet: der Vorwurf eines „abstraktiven Fehlschlusses“ läßt sich A. sicher nicht ersparen, soweit er zugunsten eines rein semantischen Wahrheitsbegriffes den pragmatischen Kontext des Begründungsproblems reflexionslos ausblendet. Eben hier könnte eine fruchtbare theologische Prüfung des kritischen Rationalismus ansetzen, die dessen Standards einer zunächst philosophische Kritik unterzieht.

P. HOFMANN