

Welchen Wahrheits- und Rationalitätsstatus haben theistische Sätze?

Eine Anfrage an den wahrheitstheoretischen Entwurf Armin Kreiners

VON THOMAS SCHÄRTL UND MATTHIAS J. FRITSCHE

1992 erschien unter der provokativen Hauptüberschrift „Ende der Wahrheit?“ die Habilitationsschrift A. Kreiners¹, die sich auf das überaus vermint Feld der Auseinandersetzung um die Formulierung einer konsistenten Theorie der Wahrheit und ihrer Applikation auf Religionsphilosophie und Theologie vorwagt. Das Festhalten an der Unentbehrlichkeit des Wahrheitsbegriffs gilt Kreiner als Schutz gegen die reduktionistischen, skeptizistischen und relativistischen Unterströmungen zeitgenössischen Denkens.² Sein Augenmerk liegt vor allem auf einer kritischen Sichtung prominenter philosophischer und theologischer Wahrheitstheorien bzw. -auffassungen: Kritisch diskutiert werden die Entwürfe von K. R. Popper, J. Habermas, M. Heidegger, W. James und N. Rescher einerseits³, im Blick auf das Proprium religiöser Wahrheit die von S. Kierkegaard, E. Brunner, W. C. Smith, G. Hasenhüttl, K. Rahner und J. Hick andererseits⁴. Eingerahmt ist die Auseinandersetzung mit diesen Positionen von einer klaren Grundthese: Weder philosophischer- noch theologischerseits kämen wir an der klassischen Korrespondenztheorie von Wahrheit vorbei. Alle Versuche, an ihre Stelle eine Konsens- oder Kohärenztheorie, eine pragmatische, existentielle, dialogische, dialektische, ontologische oder mystische Auffassung von Wahrheit zu setzen, würden sich als defizitär erweisen.

Diese These wird bereits als Auftakt vor der eigentlichen Auseinandersetzung mit einzelnen Entwürfen vorgestellt, wenn Kreiner in einem eigenen Unterkapitel von der „intuitiven Überlegenheit der Korrespondenztheorie“⁵ spricht und diese Intuition an dem einfachen Behauptungssatz: „Im Jahre 1517 hat Luther die Ablaßthese an der Schloßkirche zu Wittenberg angeschlagen“⁶ zu verdeutlichen sucht: „Die korrespondenztheoretische Intuition besagt, daß der Satz genau dann wahr ist, wenn Luther tatsächlich seine Thesen an der Schloßkirche von Wittenberg angeschlagen hat, wenn der Satz sich also auf den Sachverhalt des Thesenanschlags bezieht und dieses Ereignis stattgefunden hat.“⁷ Kreiner verweist weiter darauf, daß die intuitive Richtigkeit der Korrespondenztheorie sich auch daraus ergebe, daß für die Wahrheit des genannten Satzes der Konsens der Historiker, die Kohärenz mit anderen Sätzen oder Sachverhalten oder die pragmatische Verwertbarkeit (die Brauchbarkeit) unerheblich sei.⁸ Die an dem genannten Beispielsatz veranschaulichte Grundthese von der Unvermeidlichkeit der Korrespondenztheorie wird von Kreiner im zweiten und dritten Teil seines Werkes in Auseinandersetzung mit den eingangs genannten wahrheitstheoretischen Entwürfen kritisch konsolidiert und im vierten Teil unter dem Titel „Wahrheit – Verifikation – Falsifikation“ in den Kontext moderner epistemologischer und wissenschaftstheoretischer Fragen eingeordnet.

¹ A. Kreiner, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*. Freiburg i. Br. [u. a.] 1992. Soweit wir sehen, wurde Kreiners wahrheitstheoretischer Entwurf vor allem ‚schulintern‘ (im Umkreis der Schüler des Münchener Fundamentaltheologen H. Döring) rezipiert. Den wichtigsten Anknüpfungsversuch stellt sicher die Habilitationsschrift von Alexander Loichinger dar. Vgl. A. Loichinger, *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*, 2 Teile. Neuried 1999, bes. 212–226.

² Vgl. Kreiner, *Wahrheit*, Kap. 1.1 bis 1.3

³ Vgl. ebd., Kap. 2.2 bis 2.6.

⁴ Vgl. ebd., Kap. 3.2 bis 3.7.

⁵ Vgl. ebd., Kap. 2.1.

⁶ Ebd. 90.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. ebd. 90–94.

Im Zentrum der folgenden Anfrage steht nicht Kreiners kritische Darstellung einzelner wahrheitstheoretischer Entwürfe, sondern die Anwendung der Korrespondenztheorie der Wahrheit auf die Frage nach dem epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Status theistischer Sätze – in der Form der Frage nach ihrer Falsifizierbarkeit und Verifizierbarkeit, der Kreiner im vierten und letzten Teil seiner Habilitationsschrift nachgeht. Seine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer Verifikation oder Falsifikation theistischer Sätze läßt sich als moderate kognitivistische Position kennzeichnen, die insofern anti-verifikationistisch ist, als sie die falsifikationistischen Vorbehalte gegen den Verifikationismus teilt. Die daraus resultierende Position versteht Kreiner gerade auch deshalb als anti-verifikationistisch, weil nicht der Erweis der Wahrheit theistischer Sätze für den Ausweis ihrer Rationalität und Intelligibilität erforderlich sei, sondern lediglich der mögliche Erweis ihrer Wahrheit oder (im Sinne des Falsifikationismus) ihrer Falschheit. Kreiners epistemologische und wissenschaftstheoretische Transformation der Korrespondenztheorie ruht zudem auf zwei Pfeilern auf: erstens auf dem von John Hick⁹ nicht unkritisch übernommenen Konzept der eschatologischen Verifikation¹⁰ und zweitens auf der von K. Popper¹¹ u. a. inspirierten¹² falsifikationistischen wissenschaftstheoretischen Position¹³. Beide Pfeiler stehen auf der Basis der favorisierten Korrespondenztheorie von Wahrheit¹⁴ und sollen ein schweres Dach tragen, nämlich den Grundgedanken, daß theistische Sätze kognitiv relevant, wahrheitsfähig und rational behauptbar sind, obwohl es nicht möglich ist, die Wahrheit der ‚theistischen Hypothese‘ hier und heute (sozusagen *sub specie mundi*) zu erweisen. Die geforderte Tragkraft verspricht sich Kreiner aus einem Synergie-Effekt zwischen der Forderung nach der Falsifizierbarkeit theistischer Sätze einerseits und dem Konzept der eschatologischen Verifizierbarkeit andererseits.¹⁵ In groben Strichen kann der Entwurf Kreiners,

⁹ Vgl. J. Hick, Faith and Knowledge, Basingstoke-London²1988, 169–199. Bei aller kritischen Diskussion trifft Hicks Konzept bei Kreiner auf ein durchaus großes Wohlwollen. Anders verhält es sich jedoch mit den in jüngster Zeit von Hick angestregten Überlegungen zur sogenannten „mythologischen Wahrheit“, die eine wichtige Funktion für den Ansatz einer pluralistischen Theologie der Religionen zu erfüllen hat. Vgl. Hick: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Fragen nach Leben und Tod. Übers. von Clemens Wilhelm; bearb. u. m. e. Vorw. vers. v. Armin Kreiner (Titel d. Originalausg.: An Interpretation of Religion. London 1989), 374–387. Hier sieht Kreiner ein unausgeglichenes Spannungsverhältnis zwischen dem Festhalten an einer Korrespondenztheorie von Wahrheit einerseits und an der Entfernung von dieser Wahrheitsauffassung andererseits am Werk. Vgl. Kreiner: Wahrheit, 441–464, bes. 441.

¹⁰ Vgl. ebd. 523–547.

¹¹ Vgl. K. Popper, Logik der Forschung, Tübingen¹⁰1994.

¹² Dies fällt vor allem an der positiven Würdigung des Popperschen Ansatzes auf; vgl. Kreiner, Wahrheit, 154: „Gegenüber dem Meer von massiven Einwänden und Kritiken [sc. an einer Korrespondenztheorie von Wahrheit] scheint Poppers Wahrheitskonzept retten zu wollen, was noch zu retten ist. Mit einem vergleichsweise minimalen Bestand an metaphysischen Prämissen ... soll die traditionelle Theorie der Wahrheit verteidigt werden. Aufgrund seiner fallibilistischen Voraussetzungen erhält diese metaphysische Grundlage bei Popper jedoch einen anderen Charakter: Metaphysik äußert sich nicht mehr als Versuch einer Letztbegründung, sondern eher als Option für eine bestimmte Perspektive, die sich ihrerseits nicht mehr definitiv begründen läßt. Gleiches gilt vice versa für den Wahrheitsbegriff Poppers. Wahrheitsidee und Realismus sind gleichermaßen Optionen, die bei Popper dazu dienen, den Rationalismus zu retten.“

¹³ Vgl. Kreiner, Wahrheit, 118–165 u. 548–550.

¹⁴ Dies macht vor allem Kreiners Analyse der Ansätze von Popper und Hick deutlich. Vgl. Kreiner, Wahrheit, bes. 118–155 u. 523–532.

¹⁵ Vgl. Kreiner, Wahrheit, 523: „Eine theologisch befriedigende Lösung dieses Problems [sc. der Herausforderungen durch den Verifikationismus] müßte demnach zweierlei aufzeigen ...: Erstens müßte gezeigt werden, welche intelligiblen Gründe dafür sprechen könnten, warum es eine faktische Verifikationsmöglichkeit der christlich-theistischen Hypothese hier und jetzt nicht gibt. Zweitens müßte die Möglichkeit einer prinzipiellen Verifikationsituation aufgezeigt werden, so daß auch gegenwärtiges Reden über Gott möglich, d.h. sinnvoll und wahrheitsfähig erscheint, ohne indes in seiner Wahrheit schon jetzt schlüssig aufgezeigt, d.h. verifiziert, werden zu können. Mit der Lösung dieser beiden Probleme wäre die verifikationistische Herausforderung beantwor-

den er im Rahmen einer jüngeren Veröffentlichung etwas bündiger vorstellt¹⁶, als These der eschatologischen Verifizierbarkeit mit präsentischer Falsifizierbarkeit von theistischen Sätzen skizziert werden¹⁷. Der wahrheitstheoretische und rationale Status scheint im Blick auf die Tragkraft der genannten Pfeiler klar angebar zu sein: Wir können *sub specie mundi* den Ausdruck »wahr« nicht auf theistische Sätze anwenden, gleichwohl ist es rational, theistische Sätze zu formulieren und für wahr (oder zumindest wahrheitsfähig) zu halten. Die Verbindung der genannten beiden tragenden Säulen ergibt *prima facie* ein durchaus reizvolles Bild: Durch den Ansatz der eschatologischen Verifikation ist der positive Kern der Verifikationismus, der auch von theistischen Sätzen eine kognitive Relevanz erwartet, bewahrt, ohne dabei die Wahrheit theistischer Sätze für das Hier und Heute schon aufweisen zu müssen. Durch die Forderung nach der Falsifizierbarkeit theistischer Sätze wiederum kann an der Korrespondenztheorie von Wahrheit festgehalten werden, ohne gleichzeitig zur Formulierung der theistischen Theorie den Wahrheitsbeweis beibringen zu müssen. Die empirische Unbelegbarkeit oder Unwiderleglichkeit des Theismus wäre also durchaus kein Einwand gegen seine Intelligibilität und Rationalität.¹⁸ Die logische und epistemologische Asymmetrie zwischen *hic et nunc* falsifizierbaren und *hic et nunc* verifizierbaren Sätzen kann zudem in den theologischen Unterschied zwischen Glauben und Wissen, Glaubensgewißheit und Wahrheitsbeweis umgemünzt werden. Unter den Bedingungen der Zeitlichkeit sei beides, so folgert Kreiner, im Blick auf den Theismus nicht zugleich zu haben – Gewißheit und Wahrheitsbeweis: „Vorläufig bleibt die Erfahrung der Gewißheit allerdings ambivalent: Sie läßt sich als ‚Angeld‘ jener eschatologischen Erfüllung deuten, aber auch als sündhafte Anmaßung des Menschen – *eritis sicut Deus*“¹⁹. Diese als Ausweis christlicher Demut vorgestellte Abkoppelung des Wahrheitsproblems von der Gewißheitserfahrung muß allerdings stutzig machen, bilden doch Wahrheit und Gewißheit eine Verbindung, die nur um den Preis zu kappen ist, daß der Wahrheitsbegriff außerordentlich abstrakt und unoperationalisierbar bleibt.²⁰

tet.“ Die Lösung beider Problem sieht Kreiner in Hicks Ansatz einer eschatologischen Verifikation. Vgl. ebd., 546.

¹⁶ Vgl. A. Kreiner, *Demonstratio religiosa*, in: *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, hg. v. H. Döring, A. Kreiner u. P. Schmidt-Leukel (QD 147). Freiburg i. Br. [u. a.] 1993, 9–48, hier 47f.

¹⁷ Vgl. dazu bündig Kreiner, *Wahrheit*, 3–11, bes. 9f.

¹⁸ Vgl. Kreiner, *Demonstratio religiosa*, 39 u. 47.

¹⁹ Kreiner, *Wahrheit*, 576.

²⁰ L. B. Puntel hebt grundsätzlich hervor, daß in der Frage nach der Wahrheit der definitionale Aspekt vom kriteriologischen zu unterscheiden ist. Der erste Aspekt tritt in den Vordergrund, wenn wir danach fragen, was wir unter dem Ausdruck »wahr« verstehen und worauf wir den Ausdruck »wahr« anwenden (evaluativ-extensionale Erweiterung des definitionalen Aspektes). Der zweite Aspekt wiederum tritt in den Vordergrund, wenn wir danach fragen, wie und anhand welcher Maßstäbe wir dazu kommen, den Ausdruck »wahr« korrekt anzuwenden, so daß es uns gestattet ist, Propositionen den epistemologischen Ausdruck des »Wissens« zuzuordnen – in diesem Fall wird nach den Kriterien von Wahrheit gefragt. Beide Fragen sind nur dann eng miteinander verzahnt, wenn wir einen wissenschaftstheoretisch relevanten Begriff von »Wahrheit« voraussetzen, der ohne die Formulierung von Kriterien, die in diesem Falle interne, also dem Begriff inhärierende Kriterien sind, nicht zu denken ist. Vgl. L. B. Puntel, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*. Berlin [u. a.] 1990, 15–27. Vor diesem Hintergrund hat Kreiner natürlich in keiner Weise die Pflicht, neben einer Definition von Wahrheit (und einer kritischen Bewährung dieser Definition) auch noch Wahrheitskriterien zu formulieren. Allerdings bleibt seine Ausformulierung einer Theorie der Wahrheit dann unvollständig, wenn mit der Wahrheitsfrage auch die Frage nach der Rationalität gestellt wird, da es wohl nicht möglich sein dürfte, einen vollständigen Begriff von Rationalität *ohne zugehörige interne* Kriterien zu entwickeln. Mag die Formulierung von Kriterien für den Begriff von Wahrheit extern sein, so trifft dies nicht auf die Entfaltung des Begriffes der Rationalität zu. Wahrheitskriterien und Rationalitätskriterien sind nun zwar nicht identisch, aber Rationalitätskriterien sind *nicht ohne Wahrheitskriterien* zu formulieren, sofern es als nicht zu verneinender Grundsatz gelten kann, daß es *rationaler* ist, objektiv wahre Sätze auch subjektiv für wahr zu halten (zu glauben) als falsche Sätze für wahr zu halten. Auf der Folie der

Im Vordergrund einer systematischen Auseinandersetzung mit Kreiners wahrheitstheoretischem Entwurf steht jedoch eine wichtigere Frage: Sind die beiden oben in aller Kürze beschriebenen Säulen wirklich stabil genug, um das schwere Dach zu tragen? Diese Frage gilt es, in folgende Einzelfragen zu entfalten.

1. Ist eine Falsifikation theistischer Sätze möglich?

Vorweg muß klargestellt werden, daß Kreiner nicht von einer durchgängigen Falsifizierbarkeit des Theismus ausgeht. Für ihn gibt es keine Möglichkeit, Sätze wie »Gott existiert« oder »Gott ist der Schöpfer der Welt« durch irgendeinen Rekurs auf Erfahrung zu falsifizieren.²¹ Eher schon könnten Sätze wie »Gott hat die Welt in sechs Tagen erschaffen« falsifiziert werden. Es gibt also, so legen es die Beispiele nahe, einen harten Kern von unwiderleglichen Sätzen, der resistent bleibt gegenüber jedem Widerlegungsversuch.²² Die Restriktion der Reichweite des Falsifikationskriteriums scheint bei Kreiner epistemologisch begründet zu sein: Bestimmte Sätze können durch noch so viele Erfahrungen nicht widerlegt werden; aufgrund dieser Tatsache können sie aber auch nicht als wahr vorausgesetzt werden, da die Unwiderleglichkeit nichts über ihre Wahrheit und Falschheit sagt. Was vom Prinzip der Falsifizierbarkeit übrig bliebe, seien daher lediglich die Kriterien der Konsistenz und Kohärenz. Kreiner schreibt erläuternd: „Konsistenz bzw. Kohärenz stellen keine Wahrheitskriterien dar. Inkonsistenz bzw. Inkohärenz müssen jedoch als starke Hinweise auf Irrtümer gelten, so daß es in jedem Fall irrational ist, einander widersprechende Aussagen zu akzeptieren“²³.

Diese Version des Falsifikationskriteriums fordert Kritik heraus. Es wird zu zeigen sein, daß gerade die abgeschwächte Form nicht das zu leisten vermag, was ein Falsifikationskriterium prinzipiell leisten sollte: nämlich die Nähe eines in Frage stehenden Satzes oder einer in Frage stehenden Theorie zur Wahrheit wenigstens *e contrario* sicherzustellen und so eine Platzhalterfunktion für das eigentliche, gleichwohl unerreichbare Ideal einer Verifikation zu erfüllen. Zum anderen hat Kreiner die Pointe der Inapplikabilität eines starken Falsifikationsprinzips auf theistische Sätze verfehlt: Es ist nicht das epistemologische Mißverhältnis zwischen einem unwiderleglich erscheinenden Satz einerseits und den nicht auffindbaren widerlegenden Erfahrungen andererseits, die zur Inapplikabilität des Falsifikationsprinzips führen, sondern es ist ein diesem Mißverhältnis zugrundeliegendes quantenlogisches Problem und es ist der daraus resultierende Status theistischer Sätze, die die Möglichkeit einer Falsifikation gar nicht gewähren. Dies gilt es, anhand der Überlegungen K. Poppers zur Logik der Falsifikation zu erhehlen. Der Bezug auf Popper ist durchaus sinnvoll: Denn zum einen stellt Popper eine wichtige Quelle für Kreiners Falsifikationsbegriff dar, zum anderen gestatten die außerordentlich präzisen Überlegungen Poppers eine Klärung des Falsifikationsbegriffes selbst.

1.1 Was heißt Falsifikation; und welche Sätze sind falsifizierbar?

In seiner »Logik der Forschung« hat Karl Popper eine Reihe von wichtigen Unterscheidungen eingeführt, die es vorweg vorzustellen gilt, um Relevanz und Reichweite einer Logik der Falsifikation festlegen zu können. Der Ansatz des Falsifikationsprinzips ist an die Unterscheidung verschiedener Satzarten gebunden. Es ist daher zunächst zu differenzieren zwischen *singulären Es-gibt-Sätzen*, *universalen Es-gibt-Sätzen* und *All-Sätzen*.

Frage nach der Rationalität kann sich eine Theorie der Wahrheit nicht von der Formulierung einer Kriteriologie dispensieren, die ihrerseits unmittelbar mit der Epistemologie verknüpft ist (in Hinsicht auf die Anwendung des Ausdrucks »wissen« oder »Gewißheit«).

²¹ Vgl. Kreiner, Wahrheit, 562.

²² Vgl. ebd. 554–561.

²³ Kreiner, Demonstratio religiosa, 17.

(1) *Singuläre Es-gibt-Sätze* wie »Es gibt einen Tisch im Nebenraum« oder (exakter ausgedrückt) »Es gibt einen Gegenstand, der ein Tisch ist und der an der und der Raum-Zeit-Stelle steht« sind in wissenschaftstheoretischer Hinsicht so einfach wie unbedeutend; es kann vorausgesetzt werden, daß sie sowohl verifiziert als auch falsifiziert werden können.²⁴ Sie sind wissenschaftstheoretisch unbedeutend, weil sie (sofern sie wahr sind) lediglich Faktisches konstatieren, aber keine Aussagen darstellen, aus denen Prognosen abgeleitet werden könnten. Einen interessanten Aspekt zeigt hingegen der Blick auf die Struktur dieser singulären Es-gibt-Sätze: Eine Verifikation ist nicht grundsätzlich unmöglich, wenn wir darunter die definitive Falsifikation des falsifizierenden Satzes verstehen; aber sie ist nur im Zusammenhang eines klar abgesteckten Erfahrungskontextes und im Zusammenhang kausaler Referenz möglich. Selbst wenn diese Kennzeichnungen von Erfahrung und Referenz schillernd sein mögen, geht es bei dem so konturierten Begriff um die Möglichkeit der intersubjektiven Vermittelbarkeit, Wiederholbarkeit und Standardisierbarkeit von Erfahrung – alles Aspekte, die unstrittig zu einem rationalen Konzept von Erfahrung gehören.

(2) *Universale Es-gibt-Sätze* wie »Es gibt Tische« bzw. (exakter formuliert) »Es gibt mindestens einen Gegenstand, der ein Tisch ist«, stellen gegenüber der vorher genannten Kategorie ein weitaus größeres wissenschaftstheoretisches Problem dar, weil mit dem Partikularquantor eine Matrix verbunden ist, die sozusagen allgemeine Eigenschaften beschreibt, aber keine Raum-Zeit-Stelle und somit keinen Anknüpfungspunkt für eine Relation zu uns (als Sprecher) angibt und ebensowenig einen exakt bestimmten Erfahrungskontext, innerhalb dessen wir das Gegenteil belegen könnten.²⁵ Sätze dieser Art können daher nicht falsifiziert werden; wir können allenfalls hoffen, solche Sätze irgendwann einmal zu verifizieren, wenn wir irgendwann und irgendwo auf einen Gegenstand stoßen, von dem wir sagen können: »Dieser Gegenstand da ist ein Tisch« oder (genauer) »Dieser Gegenstand da gehört zur Menge jener Gegenstände, die die Eigenschaft haben, Tische zu sein«, woraus wir folgern können: »Es gibt mindestens einen Tisch«. Solche Sätze sind für Popper metaphysische Sätze; sie sind unwiderleglich, weil sie etwas über die Gestaltung unserer Welt, das mögliche Inventar der Entitäten und Eigenschaften (über die materiale Seite unserer Ontologie) und unsere Sprache aussagen. Sie stellen auch keine Hypothesen dar, da eine Widerlegbarkeit unabdingbar zum Charakter des Hypothetischen gehört.²⁶

(3) Die dritte Kategorie Poppers bilden die sogenannten spezifischen *All-Sätze* wie etwa »Alle Gegenstände sind Tische« oder »Alle Gegenstände, die Tische sind, sind Möbel«. Diese Kategorie von Sätzen ist für die Bildung von Theorien, die Formulierung theoretischer Zusammenhänge und die Orientierungsaufgabe der Erkenntnis unentbehrlich. Die Verifikation solcher Sätze ist nicht möglich, weil wir nicht in der Lage sind, alle Gegenstände daraufhin zu untersuchen, ob sie die in Frage stehende Eigenschaft oder die Kombination von Eigenschaften haben. Jedoch sind Sätze dieser Art falsifizierbar.²⁷ All-Sätze als wissenschaftlich relevant und zulässig zu betrachten, ist

²⁴ Ein den genannten Beispielsatz falsifizierender Satz hätte zwar die Form $\forall x \neg (T(x) \wedge RZ(x))$, stellt aber insofern kein Problem dar, als der Allquantor in diesem Fall eine nur kollektive, aber keine spezifische Allquantifikation anzeigt, d. h., es handelt sich um eine Quantifikation über eine durch die Angabe von Raum-Zeit-Koordinaten genau umgrenzte Gegenstandsmenge mit endlicher Mächtigkeit.

²⁵ Vgl. Popper, Logik der Forschung, 39f.

²⁶ Es ist eine interessante Anschlussfrage, ob es in wissenschaftstheoretischer Hinsicht nicht grundsätzlich redlicher wäre, die Gegenthese eines metaphysischen Satzes als den metaphysischen Satz selbst zu behaupten – wie etwa: »Es gibt keine Tische«. Denn solche Sätze wären zwar nicht verifizierbar, aber eindeutig falsifizierbar, da der Satz »Es gibt keine Tische« äquivalent ist mit dem Satz: »Für alle Gegenstände gilt: sie sind keine Tische« (in formaler Schreibweise: $\neg \exists x T(x) \equiv \forall x \neg T(x)$). Verbirgt sich hinter der proklamierten wissenschaftstheoretischen Redlichkeit des Falsifikationismus ein Appell zum (im Blick auf metaphysische Sätze) Humeanischen Skeptizismus?

²⁷ Die Falsifikation operiert mit dem *modus tollens*: Aus $p \rightarrow q$ und $\neg q$ folgt $\neg p$. Eine Falsifikation der Gegenthese (und damit die Verifikation der Allaussage, von der wir ausgingen) ist aus quantoren-, weil induktionslogischen Gründen nicht möglich. Bei dem Beispiel handelt es sich also um einen nur falsifizierbaren, aber wissenschaftlichen Satz. Vgl. Popper, Logik der Forschung, 45.

keine Frage der Logik, sondern des wissenschaftlichen Ethos (oder eines bestimmten wissenschaftlichen Leitbildes): Denn All-Sätze in der herkömmlichen, wissenschaftlichen Form sind Verneinungen negativer metaphysischer Sätze; das wird schon an unserem trivialen Beispiel deutlich: Der Satz »Alle Gegenstände, die Tische sind, sind auch Möbel« ist äquivalent²⁸ mit dem Satz »Für alle Gegenstände gilt nicht: sie sind Tische und nicht Möbel«²⁹, so daß der verneinte negative metaphysische Satz lautet: »Es gibt mindestens einen Gegenstand, der ein Tisch, aber kein Möbel ist«³⁰. Das zugrundeliegende wissenschaftliche Ethos sagt also: Es ist besser, einen metaphysischen Satz zu verneinen, um ihn dadurch falsifizierbar zu machen, als einen metaphysischen Satz zu behaupten. Affirmative metaphysische Sätze müßten demgegenüber als dogmatisch im pejorativen Sinn eingestuft werden. Grundsätzlich gilt, daß metaphysische Sätze *sub specie mundi* nicht falsifizierbar, wissenschaftliche Sätze hingegen nicht verifizierbar sind.

Diese kurze und grobe Differenzierung der Satzarten zeigt das Grundanliegen des Popperschen Falsifikationismus: Eine Theorie ist dann rational und kognitiv relevant, wenn es möglich ist, eine Menge von Sätzen anzugeben, die mit ihr unvereinbar sind.³¹ Poppers Unterscheidung erfordert zudem eine Präzisierung und Abstufung des Falsifikationsbegriffes: Ein harter Falsifikationismus läßt als falsifizierende Sätze nur solche zu, die keinen Allquantor enthalten und die in der Weise empirisch sind, daß sie auf sogenannten Basissätzen (dem Popperschen Äquivalent zu bestimmten Fakten konstatierenden Protokollsätzen) aufruhend und im Kontext der Angabe von Raum-Zeit-Stellen stehen. Ein weicher Falsifikationismus hingegen verlangt von einem falsifizierenden Satz lediglich, daß er keine Allquantoren enthalten dürfe, während er sich nicht auf den empirischen Charakter der Basissätze kapriziert, aber an einer konstatierenden Funktion falsifizierender Sätze festhält, womit er die Popperschen metaphysischen Sätze von dieser Funktion ebenfalls eindeutig ausschließt.

Während der harte Falsifikationismus nicht nur ein Kriterium der Wahrheitsfähigkeit (sofern gilt, daß das, was falsch sein kann, auch wahr sein kann), sondern auch ein durchaus enges Kriterium für Rationalität und sogar einige Hinweise für eine ‚Methodologie der Falsifikation‘ enthält, geht es einem weichen Falsifikationismus nur um den Ausweis der Wahrheitsfähigkeit der im Brennpunkt stehenden Sätze. Allerdings kann ein weicher Falsifikationismus nicht in einer über jeden Zweifel erhabenen Weise für die Rationalität der im Brennpunkt stehenden Sätze bürgen. Sinn des Falsifikationsprinzips ist es ja, aus einer Menge von Basissätzen diejenigen auszuwählen, die dem in Frage stehenden Satz bzw. der in Frage stehenden Theorie widersprechen könnten. Dies vermag zwar ein weicher Falsifikationismus insofern auch zu leisten, als er ebenfalls eine bestimmte Menge widersprechender Sätze anzugeben vermag. Da er aber als widersprechende Sätze durch den Verzicht auf die Forderung nach einem eindeutig empirischen Charakter unter Umständen auch Sätze zuläßt, die keine empirische Gegebenheiten konstatierende Funktion haben, kann ein weicher Falsifikationismus keine ohne weiteres plausible Erfahrungsbasis, die als allgemein anerkannte Grundlage einer Falsifikation fungieren könnte, ausweisen.

Welchen Falsifikationsbegriff wir wählen, hängt von gewissen Vorentscheidungen ab; die Logik selbst ist zunächst tolerant. Sie bestimmt keineswegs, daß falsifizierende Sätze nur empirische Sätze sein dürfen. Sie rät allenfalls, das Gebot zu beherzigen, falsifizierende Sätze dürften keine Allquantoren enthalten, da sonst das Verfahren der Falsifikation unausweichlich in einen Zirkel geriete. Aus diesem Grund sollten wir auch von einer Mischung (Konjunktion) von metaphysischen Sätzen mit wissenschaftlichen Sätzen oder von metaphysischen Sätzen mit (spezifischen) Allaussagen Abstand nehmen.

²⁸ In formaler Schreibweise: $\forall x (T(x) \rightarrow M(x)) \equiv \forall x \neg (T(x) \wedge \neg M(x))$.

²⁹ Umformung nach dem Gesetz von De Morgan: $\forall x (\neg T(x) \vee M(x))$, was wiederum äquivalent ist mit $\neg \exists x \neg (\neg T(x) \vee M(x))$, was seinerseits (nach De Morgan) äquivalent ist mit $\neg \exists x (T(x) \wedge \neg M(x))$.

³⁰ In formaler Schreibweise: $\exists x (T(x) \wedge \neg M(x))$.

³¹ Vgl. Popper, Logik der Forschung, 77f.

Kreiner selbst vertritt, wie bereits angedeutet, eine sehr abgeschwächte Form des Falsifikationismus.³² Sie wirkt bisweilen noch schwächer als der oben genannte „weiche Falsifikationismus“.³³ Es stellt sich dann freilich in aller Vehemenz die schon angedeutete Frage: Kann diese noch einmal abgeschwächte Form des weichen Falsifikationismus überhaupt noch als Falsifikationismus bezeichnet werden? Ein schwächerer, weil weiterer Falsifikationsbegriff dreht sich nach Kreiner um die Anwendung der Kriterien (i) logische Konsistenz und (ii) Kohärenz auf in Frage stehende Aussagen.³⁴ Nun sind diese Kriterien sicher wichtig, aber sie liegen eher unterhalb der Wahrheitsfrage. Mit ihrer Hilfe kann ein möglicher kognitiver Gehalt eines beliebigen Satzes *s* nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Selbst wenn *s* zwar widerspruchsfrei wäre, aber nicht im Zusammenhang mit unserer Wirklichkeitserfahrung stünde, könnte er wahr sein. Und selbst wenn *s* widerspruchsfrei wäre und im Zusammenhang mit unserer Erfahrung und unseren Begriffen stünde, könnte er falsch sein. Letzteres hatte Kreiner ja durchaus auch so gesehen, doch zog er daraus den Schluß, daß Inkohärenz und Inkonsistenz Hinweis auf Irrtümer sein könnten.³⁵ Dagegen ist aber zu sagen: Die genannten Kriterien (i) und (ii) dienen nur der Vorauswahl der Kandidaten, die als wahrheitswertfähige Sätze überhaupt in Frage kommen. Es handelt sich bei diesen Kriterien also eher um Sinnkriterien als um Wahrheitskriterien. Von ‚Irrtum‘ zu sprechen, ist aber nur dann sinnvoll, wenn Sätze im Fokus stehen, die die genannte Vorauswahl schon überstanden haben, die also prinzipiell wahr sein könnten.³⁶ Die genannten Kriterien bleiben also eher im Vorhof des eigentlichen Wahrheits- oder Falschheitserweises. Den genannten Kriterien der Kohärenz und Konsistenz müssen die Sätze des christlichen Theismus sicherlich genügen; aber damit ist nur ein minimaler Standard von Rationalität und Kognitivität erreicht. Das Kriterium der Kohärenz würde erst dann ein stärkeres Gewicht erhalten, wenn zu seinen Gunsten auf eine Korrespondenztheorie von Wahrheit verzichtet oder wenn es mit einem zumindest weichen Falsifikationismus kombiniert würde.

1.2 Welche quantorenlogische Form und welchen wissenschaftstheoretischen Status haben ‚theistische Sätze‘?

Wir haben bisher gesehen: Wenn Sätze nur verifizierbar oder nur falsifizierbar sind, so liegt dies in erster Linie an den in ihnen enthaltenen Quantoren und in zweiter Linie an dem, was sie an sonstiger Bedeutung mit sich führen. Natürlich beeinflusst der eine Aspekt auch den anderen, doch kommt die Bedeutung eines Satzes im Hinblick auf seine Falsifizierbarkeit nur insoweit zum Tragen, als sie festlegt, ob der Gegenstandsbereich, über den mittels des in Frage stehenden Satzes quantifiziert wird, endlich und überschaubar oder unendlich und unüberschaubar ist.

³² Vgl. Kreiner, Wahrheit, 550–564.

³³ Wenn Kreiner der Leiderfahrung zumindest prinzipiell die Rolle einer den Theismus falsifizierenden Erfahrung zugesteht – vgl. Kreiner, Wahrheit, 554f. –, so stellt sich die Frage, ob er unter der Hand nicht doch einen zumindest weichen Falsifikationismus vertritt und diese Form der Falsifizierbarkeit auch von theistischen Sätzen erwartet. Der weiche Falsifikationismus liegt ja auf der Linie des Falsifikationismus insofern, als auch er noch in der Lage ist, eine bestimmte Menge von Sätzen als mit der in Frage stehenden Theorie unvereinbar auszuzeichnen. Sätze, die die Erfahrung unverschuldeten Leidens artikulieren, könnten zu dieser Menge von mit dem Theismus unvereinbaren Sätzen gehören. Wenn nun Kreiner allem Anschein nach trotz gegenteilig lautender Auskünfte doch wenigstens einen weichen Falsifikationismus vertritt, so kann der Frage nicht mehr ausgewichen werden, ob ein Falsifikationismus grundsätzlich (egal ob in harter oder weicher Form) auf theistische Sätze anwendbar ist.

³⁴ Vgl. Kreiner, Wahrheit, 565–571.

³⁵ Vgl. Anm. 23.

³⁶ Der Unterschied kann im Rahmen der allgemein geläufigen modallogischen Modellsemantik folgendermaßen gefaßt werden: Widersprüchliche (inkonsistente) Sätze drücken Sachverhalte aus, die in keiner Welt bestehen. Irrtümlich als wahr angenommene Sätze drücken Sachverhalte aus, die in einer anderen Welt als der unseren bestehen; denn der Irrtum besteht ja gerade darin, daß wir annehmen, der in Frage stehende Sachverhalt bestünde in unserer Welt.

Zu welcher der von Popper her differenzierten Satzarten gehören aber theistische Sätze? Die Antwort darauf ist in keiner Hinsicht einfach. Zunächst stehen wir vor einem hermeneutischen Problem: Was ist unter einem ‚theistischen Satz‘ zu verstehen? Kreiner selbst geht in seiner Habilitationsschrift in keinem Kapitel auf eine genauere Bestimmung eines theistischen Satzes ein. Wir erfahren zwar, daß er assertorische Sätze im Blick hat³⁷, aber von einer genaueren inhaltlichen Bestimmung ist mit der Ausnahme relativ weniger Beispiele nichts zu sehen. Und die wenigen Beispiele sind auch alles andere als erhellend, da einige von ihnen für Kreiner³⁸ von vornherein als unwiderleglich gelten.³⁹ Versteht Kreiner unter theistischen Sätzen Sätze der christlichen Dogmatik? Eine andere Frage ist mit dem ungeklärten Begriff der »theistischen Hypothese«, den er immer wieder verwendet, gegeben: Ist damit die als nicht beweisbar angesehene Existenz Gottes gemeint? Oder ist das ganze weltanschauliche System des Theismus gemeint? Oder wird auf Sätze angespielt, die Gott probeweise bestimmte Eigenschaften zuschreiben? Kollidiert diese Terminologie aber nicht doch mit dem Umstand, daß Hypothesen gewöhnlich das Kennzeichen der Widerlegbarkeit haben müssen, während Kreiner unterstreicht, daß Sätze wie »Gott existiert« gar nicht widerlegbar sind?

Wenn wir, um die in den genannten Fragen angestoßene hermeneutische Frage zu umgehen, unter ‚theistischen Sätzen‘ Sätze verstehen, in denen das Wort »Gott« vorkommt, dann ließe sich an zahllosen Beispielen sehr schnell zeigen, daß solche Sätze *sub specie mundi* in den meisten Fällen auch unter den Bedingungen eines weichen Falsifikationsbegriffes nicht falsifizierbar sind, so daß nur der Ausweis ihrer Verifizierbarkeit ihren kognitiven Charakter zu retten vermag. Denn es handelt sich bei theistischen Sätzen nur in relativ wenigen Fällen um all-quantifizierte Sätze; eine Falsifizierbarkeit kommt erst in Sicht, wenn wir eine semantische Rekonstruktion theistischer Sätze versuchen, die auf den Partikularquantor ganz verzichtet oder aber einen klar umrissenen, intersubjektiv zugänglichen Erfahrungskontext angibt.

Was unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten von in der erstgenannten Weise rekonstruierten theistischen Sätzen übrigbliebe, wären entweder analytische Wahrheiten⁴⁰ (die überdies den Vorteil hätten, daß sie nicht nur wahrheitsfähig, sondern auch im Besitz des Wahrheitswertes »wahr« wären) oder jeweils als Inklusionen zu deutende Beziehungen zwischen Klassenausdrücken (Begriffsverknüpfungen) von etwa folgender Form: »Alles, was Gott ist, ist Schöpfer von allem, was Welt ist.«⁴¹ Das hieße aber: Nur als

³⁷ Vgl. Kreiner: Wahrheit, 557f.

³⁸ Gemeint sind Sätze wie etwa »Gott ist Schöpfer der Welt« (vgl. ders.: Wahrheit, 562), oder »Gott ist der Grund aller Wirklichkeit« (vgl. ders.: Wahrheit, 567).

³⁹ Eine Sonderrolle nehmen wohl die Sätze »Gott ist gut« oder »Gott ist gerecht« ein, da die innerweltliche Leiderfahrung *prima vista* in der Lage zu sein scheint, das theistische System zu falsifizieren. Diesen Einspruch der Leidproblematik gegen den Theismus zu entkräften, bildet denn auch das jüngste Forschungsprogramm Kreiners, was belegen kann, daß er zumindest in einigen Fragen einen wissenschaftstheoretischen Falsifikationismus vertritt, der vor theologischen Fragen nicht haltmachen muß. Vgl. ders., Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168). Freiburg i. Br. [u. a.] 1997.

⁴⁰ Analytische Sätze entspringen aus Bedeutungspostulaten, die ihrerseits – wie W. Stegmüller hervorhebt – auf eine gewisse Zweckmäßigkeit hin befragt werden müssen: Jede Wissenschaft hat zu bedenken, wie viele Sätze ihrer Theorie als analytisch qualifiziert werden sollen, weil diese Sätze dadurch vor Revisionen geschützt sind und ein bestimmtes wissenschaftliches Vorgehen festlegen. Analytische Sätze engen den möglichen Weg, den eine Wissenschaft für Revisionen offenhalten sollte, beträchtlich ein. Vgl. W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. II, 1: Theorie und Erfahrung I. Berlin [u. a.] 1970, 207–211.

⁴¹ Eine mengenalgebraisch als Inklusion interpretierte Beziehung zwischen Begriffen ist nicht automatisch eine analytische Wahrheit. Nehmen wir etwa den Satz »Alle Menschen sind Zweifüßler«. Mengentheoretisch interpretiert hieße das: Alle Elemente der Menge der Menschen sind auch Elemente der Menge der Zweifüßler. Daraus ist zu folgern: Die Menge der Menschen ist eine (echte) Teilmenge der Menge der Zweifüßler. Dieser Satz wäre nur dann analytisch wahr, wenn auch gelten würde: In allen möglichen Welten sind die Menschen Zweifüßler. Wenn aber Welten denkbar bzw. vorstellbar sind, in denen Menschen keine Zweifüßler sind, dann gilt der genannte

Begriffsverknüpfungen sind theistische Sätze falsifizierbar, nicht jedoch als partikuläre Urteile über die Zuordnung eines Gegenstandes zu einer Klasse oder die Zuschreibung einer Eigenschaft oder Relation zu einem ganz bestimmten, identifizierbaren Gegenstand, solange sie keine Angabe über einen genau umrissenen, intersubjektiv vermittelbaren Erfahrungskontext enthalten. Eine mengentheoretische Darstellung des Unterschiedes zwischen Allaussagen und Partikularaussagen läßt durchaus den Schluß zu, daß sich im Fokus der vorgestellten Allaussage nicht eigentlich die Elemente der Mengen, sondern zuerst die Inklusions-Beziehung der jeweiligen Mengen befindet, während im Vordergrund partikulärer Urteile die Zuordnung von Elementen zu einer Menge bzw. die Bildung einer neuen Menge (nämlich der Schnittmenge) steht. Wenn wir diese mengentheoretischen Überlegungen auf den Status von Aussagen hin übersetzen, so können wir sagen: Allaussagen drücken in erster Linie begriffliche Beziehungen aus. Wird jedoch eine derartige Interpretation dem Großteil theistischer Sätze gerecht? Die wenigsten theistischen Sätze sind wohl in zureichender Weise rekonstruiert, wenn wir sie als Allaussagen auffassen.

Als Partikularsätze in der an zweiter Stelle genannten Weise rekonstruiert, wären sie aber nur falsifizierbar (wenigstens im weichen Sinne), wenn sie sich auf einen klar umgrenzten Erfahrungskontext bezögen. Ist solch ein Bezug darstellbar und intersubjektiv vermittelbar? Kann der Ansatz einer Gotteserfahrung oder einer mystischen Erfahrung diese Rolle übernehmen? Die Rechtfertigungssituation der theistischen Weltanschauung in der Moderne scheint wohl darauf hinzudeuten, daß wir nicht über eine derartige über jeden Zweifel erhabene, weil allgemein zugängliche Erfahrungsbasis verfügen.

Die wissenschaftliche Dignität theistischer Sätze ist, wie sich bisher zeigt, auf der Grundlage der Popperschen Einteilung als eher gering einzustufen. Daran ändert auch das klassische *tu-quoque*-Argument nichts, das dem Popperschen Falsifikationismus einen übertriebenen Empirismus vorwirft, der es seinerseits nicht gestatte, das Rahmenkonzept des Falsifikationismus als wissenschaftlich einzustufen. Es geht bei der Popperschen Kriteriologie nämlich gar nicht darum – wie man vordergründig meinen könnte – auf die Frage, ob eine Theorie als solche empirisch signifikant ist oder nicht, eine Antwort zu geben.⁴² Es geht vielmehr um die Möglichkeit, auf die Frage, ob eine Theorie in Konkurrenz zu anderen Theorien treten kann, eine klare Antwort zu geben. Dies ist der dem Falsifikationismus (in harter und weicher Form) inhärierende Rationalitätsbegriff. Es hängt von Vorentscheidungen ab, ob diese Auffassung von Rationalität auf theologische/theistische Satzsysteme übertragen werden soll oder nicht. Angesichts der faktischen Situation, in der Weltanschauungssysteme miteinander konkurrieren, dürfte einem derartigen Rationalitätsbegriff nur schwer zu entkommen sein. Darüber hinaus gilt – und hier gewinnt die besondere Leistung Poppers auch Kontur –, daß jeder wahrheitstheoretische Ansatz operationalisierbar sein muß, um wissenschaftstheoretisch relevant zu sein.⁴³ Diese Forderung löst der Falsifikationismus nur in einer wenigstens weichen Variante ein – nicht jedoch das von Kreiner als Falsifikationskriterium dargestellte Verfahren der Prüfung eines Satzes *s* auf Inkonsistenz und Inkohärenz.⁴⁴

Satz nicht analytisch. Deshalb ist der Unterschied zwischen Begriffsinklusionen und analytischen Wahrheiten beizubehalten. Aus dieser Unterscheidung können wir schließen, daß analytische Wahrheiten ein besonderer Fall von Begriffsinklusionen sind, weil ihnen der Charakter der Notwendigkeit anhaftet. Aber Begriffsinklusionen sind nicht generell analytische Wahrheiten.

⁴² Hinter dem Begriff der »empirischen Signifikanz« steckt die vorderhand plausible Intuition, daß es wissenschaftstheoretisch wichtig ist, zwischen theoretischen und empirischen Begriffen eine Beziehung herzustellen und daß die Herstellbarkeit dieser Beziehung ein Ausweis der Wissenschaftlichkeit der in den Blick genommenen theoretischen Begriffe ist. Doch die Definition eines exakten Signifikanzbegriffs ist noch nicht gelungen. Stegmüller dürfte nachgewiesen haben – seine Untersuchungen sind zwar schon älter, aber keineswegs überholt –, daß ein Kriterium der empirischen Signifikanz, das auf ganze Theorien applikabel wäre, bislang nicht konsistent formuliert werden konnte und vermutlich auch nicht formuliert werden wird. Vgl. *ders.*: Theorie und Erfahrung, 361–374. Damit ist die Formulierung eines durchgängigen Empirismus ein aussichtsloses Unterfangen.

⁴³ Vgl. Anm. 20.

⁴⁴ Wir können den Anspruch von Rationalität lebensweltlich und praktisch verdeutlichen durch das Problem der Wahl zwischen konkurrierenden Werten, Handlungsmustern, Theorien

Was hat es aber mit dem Charakter der Unwiderleglichkeit bestimmter theistischer Sätze auf sich, auf den Kreiner verwiesen hatte? Aus der Sicht Poppers könnten wir antworten: Diese Sätze sind unwiderleglich, weil es sich um metaphysische Sätze *par excellence* handelt. Allerdings ist auch eine nuanciertere Antwort denkbar: Bei unwiderleglich erscheinenden Sätzen handelt es sich nicht um unbelegbare oder unwiderlegbare Tatsachenbehauptungen, sondern um den Vorgang, in Satzgestalt ein onto-semantisches Terrain abzustecken, innerhalb dessen Tatsachenbehauptungen erst formuliert werden können. Solche Sätze liegen außerhalb jeder Möglichkeit einer Verifikation und Falsifikation durch Erfahrung, da sie den ‚logischen Raum‘ möglicher Erfahrungen erst abstecken. Sie würden zudem durchaus mit Recht das Etikett »unwiderleglich« verdienen. Mit dieser Etikettierung kann aber unter der genannten Rücksicht keine besondere logische oder epistemologische Qualität angesprochen sein, sondern es wird auf den Umstand verwiesen, daß die epistemischen Begriffe (Wissen, Glauben, Meinen etc.) an diesen Sätzen nicht recht greifen. Kreiner selbst scheint dies durchaus gesehen zu haben, wenn er unter Berufung auf A. McKinnon die sogenannte assertorische Verwendung bestimmter Begriffe von der ontologisch-linguistischen Verwendung abgrenzt⁴⁵ und den Sprachgebrauch der zweiten Kategorie aus dem ‚Spiel‘ der Falsifikation ausnimmt⁴⁶ oder an anderer Stelle auf das grundsätzliche Problem einer Bestätigung eines theoretischen Rahmens durch Erfahrungsdaten verweist⁴⁷. Allerdings dürfte Kreiner aus dieser richtigen Sicht die falschen Schlüsse gezogen haben. Jene ontologisch-linguistische Verwendung bestimmter Ausdrücke, auf die er verweist und für die er exemplarisch den Satz »Gott existiert« anführt, sind nicht deshalb dem ‚Spiel‘ der Falsifikation entzogen, »weil hier zwar eine kognitive Behauptung erfolgt, die aber für den glaubenden Sprecher notwendig wahr ist«⁴⁸, sondern weil jene Sätze, die die ontologisch-linguistische Verwendung bestimmter Ausdrücke regulieren, vor und außerhalb der Wahrheitswertzuordnung liegen. Sie sind am besten mit dem zu vergleichen, was Wittgenstein in seiner sogenannten Spätphilosophie unter »grammatischen Sätzen« versteht. ‚Grammatische Sätze‘ bilden den Rahmen und das semantische Koordinatensystem unserer jeweiligen Weltanschauung. Sie liefern kein Bild von der Welt, sondern entwerfen ein Weltbild, in dem erst Tatsachenbehauptungen und Wahrheitswertzuschreibungen möglich wer-

und Weltanschauungen. Die jeweilige Wahl muß auf dem Terrain intersubjektiver Vermittelbarkeit (etwa durch den Bezug auf allgemein zugängliche ‚Erfahrungen‘) rechtfertigbar sein, soll sie ‚rational‘ genannt werden können. Rechtfertigung ist in diesem Sinne als sprachlich sich vollziehendes, auf einen Sieg ausgerichtetes Spiel zu interpretieren, bei dem (im einfachsten Fall) ein Proponent eine Hypothese präsentiert, die ein Opponent zu widerlegen sucht. Eine Studie zum religionsphilosophisch relevanten Rationalitätsbegriff ist die Habilitationsschrift A. Loichingers. Vgl. *ders.*: Ist der Glaube vernünftig?, 75–286. Eine unserem Vorschlag zur Bestimmung des Rationalitätsbegriffes vergleichbare praktische Lösung formuliert er ebd., 287–312.

⁴⁵ Vgl. Kreiner, Wahrheit, 557 f.

⁴⁶ Vgl. ebd. 558.

⁴⁷ Vgl. ebd. 537 f.: „Gegen die Möglichkeit eines solchen Verfahrens [sc. der Bestätigung eines ganzen theoretischen Rahmens durch Erfahrungsdaten] spricht die Struktur des Erfahrungsprozesses: Abgesehen vom sensorischen Input erweist sich jedes Erfahrungsmaterial bereits als Resultat von Interpretationsleistungen, die nicht deterministisch generiert werden, sondern durch komplexe kognitive Leistungen zustande kommen. Fraglich ist dabei, ob und inwieweit der sensorische Input als solcher im Einzelfall überhaupt von den rudimentären Interpretationsleistungen isoliert werden kann. Unabhängig davon läßt sich aus der disparaten Fülle möglicher Interpretationen folgern, daß der Zusammenhang zwischen sensorischem Input und Interpretationsleistung nicht determiniert ist. Dieser Zusammenhang ist darüber hinaus auch nicht in einem linearen Sinn kausal, sondern besteht aus Wechselwirkungen. Die Interpretationsleistungen reagieren nicht nur auf ein bestimmtes Wahrnehmungs- und Erfahrungsmaterial, sie ermöglichen es auch ihrerseits, daß die Wirklichkeit so erfahren werden kann, wie sie jeweils erfahren wird. Dementsprechend ist auch die Wirklichkeitserfahrung innerhalb einer bestimmten religiösen (oder ideologischen Weltansicht) nicht nur das Resultat eines unabhängig davon gegebenen Erfahrungsmaterials, sondern ihrerseits abhängig von dem jeweiligen Interpretationssystem.“

⁴⁸ Vgl. ebd. 558.

den.⁴⁹ Daß mit der Einführung der Kategorie „grammatische Sätze“ in den Kontext des theistischen Systems – und nicht wenig spricht für diese Einführung – einem radikalen Kognitivismus die Spitze abgebrochen wird, dürfte klar sein.

2. Was leistet der Ansatz einer eschatologischen Verifikation?

Wir sahen – dramatisch formuliert –, wie die erste Säule in Kreiners wahrheitstheoretischem Entwurf einstürzte: Auf theistische Sätze ist das von Popper her geklärte Kriterium der Falsifizierbarkeit nicht anwendbar. Unter den wissenschaftstheoretischen Bedingungen konkurrierender Theorien muß sogar gesagt werden: Theistische Sätze sind meist metaphysische Sätze, die nicht falsifiziert, sondern allenfalls verifiziert werden können. Sie besitzen keine wissenschaftliche Dignität – es sei denn, wir interpretieren sie ausschließlich als Begriffsverknüpfungen (Inklusionen von Begriffen) in der oben ange deuteten Weise, was aber dazu führt, daß theistische Sätze ihren Realitätsbezug einbüßen würden. Das von Kreiner propagierte abgeschwächte Falsifikationskriterium kann weder als zureichendes Kognitivitäts- noch als zureichendes Rationalitätskriterium dienen. Wenn wir den kognitiven Status theistischer Sätze trotzdem retten wollen, so bleibt uns als Halt nur noch die zweite Säule in Kreiners wahrheitstheoretischer Architektur.

Kann der Ansatz einer eschatologischen Verifikation die heikle Situation, in der wir uns nunmehr befinden, entscheidend verändern? Prinzipiell ist diese Frage unter der Prämisse, daß es im Hier und Heute keine Erfahrung gibt, die den Geltungsanspruch der theistischen Hypothese zu bestätigen vermag⁵⁰, zu bejahen – allerdings nur unter der Voraussetzung, daß eine eschatologische Verifikation (a) eine Erfahrungssituation darstellt, die es ermöglicht, nicht- oder meta-empirische Sätze zu verifizieren, wobei sie (b) auf einer Ebene angesiedelt sein müßte, die einen definitiven Überblick über die Menge aller Gegenstände (und die Menge aller Tatsachen und Sachverhalte) beinhaltet und (c) wobei es als ausgemacht gelten kann, daß das Konzept der eschatologischen Verifikation seinerseits rational ist. Erst diese (etwas gestelzt formulierten) Bedingungen erlauben es, die Lücke zu schließen, die ein durchgängiges ernsthaftes Falsifikationsprinzip im Hinblick auf theistische Sätze offen ließ. Allerdings kann das von J. Hick entworfene „Modell“ einer eschatologischen Verifikation diese Bedingungen nur eingeschränkt erfüllen. Dies soll in den folgenden Überlegungen umrißhaft belegt werden.

Kreiner beschreibt – dies sei vorweg schon erwähnt – die Leistung des Konzepts der eschatologischen Verifikation folgendermaßen: „Die theistische Hypothese ist durch eine eschatologische Erfahrungssituation spezifizierbar, die Bedingungen angibt, unter denen ihre Wahrheit festgestellt werden kann, d.h. sie ist nicht unter allen möglichen, denkbaren und erfahrbaren Bedingungen wahr – *komme, was da wolle*.“⁵¹ Das Konzept

⁴⁹ Vgl. L. Wittgenstein, Über Gewißheit, § 94; vgl. dazu auch *ders.*: Philosophische Untersuchungen, §§ 241–242. Dazu weiterführend G. Baker, P. Hacker, Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Bd. 2, Cambridge ²1985, 263–347.

⁵⁰ Dieser Prämisse, an der Kreiner unbedingt fest hält, begründet er mit der für jede Erfahrung in der Zeit und im Hier und Heute geltende Verflochtenheit von Erfahrung und Interpretation, die eine ein-eindeutige Bestätigung eines bestimmten Systems durch eine bestimmte Erfahrung verunmögliche. Vgl. Kreiner, Wahrheit, 536–541. Dieses gegen den Bestätigungscharakter von Erfahrung vorgebrachte Argument läßt sich aber durchaus auch gegen eine eschatologische Erfahrungssituation ins Feld führen. Es muß detailliert gezeigt werden, worin sich eine eschatologische von einer präsentischen Erfahrung zu unterscheiden hat, um gegen das genannte Argument gefeit zu sein. Ein Ausweg mag darin bestehen, daß wir den Unterschied zwischen einer präsentischen und einer eschatologischen Erfahrung daran festmachen, daß wir im Hier und Heute noch nicht im Besitz aller relevanten Daten sind, die es uns gestatten würden, bestimmte Interpretationssysteme *definitiv* als unzureichend und falsch auszuschließen. Vgl. dazu Kreiner, Demonstratio religiosa, 42f.

⁵¹ *Ders.*, Demonstratio religiosa, 47.

der eschatologischen Verifikation formuliert seiner Ansicht nach also eine Möglichkeit, wie die ‚theistische Hypothese‘ bewahrheitet werden kann. Auf diese Weise stelle sie die Wahrheitsfähigkeit (und Rationalität?) theistischer Sätze *sub specie mundi* sicher.⁵²

*2.1 Sind die ontologischen und epistemologischen Anforderungen,
die durch den Ansatz einer eschatologischen Verifikation gegeben sind,
rational vertretbar?*

J. Hick hat für sein Programm der eschatologischen Verifikation zwei wichtige Voraussetzungen genannt: (i) Es muß denkbar und konsistent formulierbar sein, daß es ein Weiterleben nach dem Tod gibt. Dabei soll durch Formulierung ausreichend tragfähiger Kriterien für eine personale Identität sichergestellt werden, daß eine Person a, die aus einer Wirklichkeit w_1 verschwindet, in einer Wirklichkeit w_2 auftaucht, ohne dabei ihre Identität einzubüßen.⁵³ Angesichts der gegenwärtigen heiklen Diskussionslage um die Formulierung tragfähiger Kriterien für eine „personal identity“ ist diese Voraussetzung enorm. (ii) Ein Weiterleben nach dem Tode ist allein nicht ausreichend. Für eine eschatologische Verifikation muß es denkbar sein, daß jene Person a, die in der Wirklichkeit w_2 auftaucht, auch in der Lage ist, bestimmte Erfahrungen zu machen, die es erlauben, die Sätze des christlichen Theismus zu verifizieren.⁵⁴

Welche Erfahrungen sollen das sein, von denen die Voraussetzung (ii) spricht? Kreiner räumt den Kritikern Hicks ein, daß es wohl nicht vorstellbar ist, überhaupt irgendeine Erfahrung könne das, was wir vom Wesen Gottes (von seinen unendlichen Eigenschaften) sagen, belegen. Wenn die Rede von eschatologischer Erfahrung sinnvoll sein soll, so sei dabei, wie Kreiner hervorhebt, „an eine Situation zu denken, die indirekt, aber eindeutig, auf die Existenz eines liebenden Gottes verweist. Diese Situation müßte in einer bestimmten Selbsterfahrung bestehen, die sich in signifikanter Weise von der gegenwärtigen Erfahrung unterscheidet. Genauerhin handelt es sich dabei um die Erfahrung der Erfüllung von Gottes Absichten für uns, wie sie in Jesus Christus geoffenbart wurden“⁵⁵. Die Wahrheiten einer eschatologischen Verifikation müßten also, wie es Kreiners Ausführungen nahelegen, auf eine anthropologisch-soteriologische Perspektive festgelegt werden.⁵⁶ Führt dies aber nicht doch zu einer massiven Reduktion der in Frage stehenden theistischen Sätze? Wir wollen – eine anthropozentrische Perspektive des Theismus voraussetzend – diese Frage übergehen und von den hermeneutischen Problemen einer eschatologischen Verifikation einmal absehen – auch von der Frage, ob Hicks Modell aufgrund seiner quasi-physikalischen Analogien nicht dem zuwiderläuft, was theologischerseits unter »Eschatologie« verstanden wurde und wird. Auch wenn diese Anfragen beiseite gestellt werden, bleibt eine ganze Reihe von sozusagen ‚internen‘ Problemen, die mit diesem Konzept verknüpft sind:

(1) Dem ganzen Konzept haftet eine irreduzibel metaphysische Seite in dem von Popper inkriminierten Sinne an: Die These der eschatologischen Verifikation selbst setzt die Existenz einer Welt w_2 voraus – sie formuliert also einen metaphysischen Satz, der unwiderleglich ist. Aus diesem Grunde kann dieses Konzept nicht als wissenschaftlich und auch nicht als konkurrenzfähig gegenüber alternativen Weltanschauungen eingestuft werden. Will man es doch retten, so muß man sagen, daß die eschatologische Verifikation sich als These selbst verifizieren kann und auch verifizieren wird – unbestreitbar ein Zirkel.

(2) Das Konzept der eschatologischen Verifikation ist ontologisch aufwendig: Es setzt, wie schon angedeutet wurde⁵⁷, einen »Gottesstandpunkt« voraus, den wir als

⁵² Ebd. 43 f.

⁵³ Vgl. Hick, Faith and Knowledge, 181–186.

⁵⁴ Vgl. ebd. 187–191.

⁵⁵ Vgl. Kreiner, Demonstratio religiosa, 45; vgl. ebenso ders.: Wahrheit, 528 f.

⁵⁶ Vgl. Kreiner, Demonstratio religiosa, 46 u. 48, vgl. ebenso ders.: Wahrheit, 530 f.

⁵⁷ Vgl. Forderung (ii).

Menschen nicht haben, vielleicht sogar prinzipiell nicht haben können.⁵⁸ Es wäre zu zeigen, wie eine Person *a* in der Welt *w*, zu diesem Gottesstandpunkt erhoben wird. Das alles wiederum ist einzubetten in ein insgesamt aufwendiges Welt- und Menschenbild (etwa den Gedanken einer Vergöttlichung des Menschen), das nicht ohne weiteres gegen naturalistische und reduktionistische Angriffe gefeit ist, und mündet unter der Voraussetzung, daß der Mensch diese Vergöttlichung nicht von selbst erreichen kann, letzten Endes in die Forderung, daß der Gottesstandpunkt einer bestimmten Person dieser Person von Gott selbst geschenkt werden müßte, was aber nichts anderes heißt, als daß – transformiert man den gnadentheologischen Begriff des »Geschenks« in einen epistemologischen – Gott dem Menschen die Wahrheit der theistischen Sätze schlicht offenbaren müsse. Die Begriffe Offenbarung und Erfahrung fallen also zusammen.

(3) Wenn nun aber eschatologische Verifikation, Erfahrung Gottes und Offenbarung deckungsgleich sind, dann stellt sich die Frage, wozu wir das Konzept der eschatologischen Verifikation überhaupt noch brauchen. Es ist vollständig ersetzbar durch ein Konzept, das sich auf Offenbarung und/oder Erfahrung Gottes stützt, die prinzipiell auch im Präsens möglich sein könnten, und die Bewahrheitung der theistischen Hypothese ausschließlicly von Gott selbst erwartet. (Würde diese Möglichkeit für das Hier und Heute gezeugnet und exklusiv für das Eschaton reserviert, so nur um den Preis der personalen Identität zwischen dem ‚irdischen‘ und dem ‚himmlischen‘ Stadium einer Person⁵⁹.) Die Wahrheit der theistischen Hypothese kann der Mensch in dieser Sicht nicht selbst entdecken, sondern bekommt sie vorgesetzt, gewissermaßen *per decretum divinum* zertifiziert. Wie kann diese Konzeption aber dann von dem Verdacht freigesprochen werden, daß es sich bei ihr um eine sich selbst bestätigende und eigentlich gegen Einsprüche von außen immune weltanschauliche Theorie handle?

⁵⁸ Um die Falsifikation der „theistischen These“ ein für allemal ausschließen zu können, braucht man – legt man den Popperschen Falsifikationsbegriff zugrunde – einen Überblick über alle Sachverhalte und die in ihnen vorkommenden Gegenstände. Um die Notwendigkeit bestimmter Aussagen ermesen zu können, ist sogar ein „Überblick“ über alle möglichen Welten vonnöten. Nur ein sogenannter ‚Gottesstandpunkt‘ kann diese Forderung erfüllen.

⁵⁹ Wir kommen im Rahmen einer kognitivistischen Theorie nicht um den Ansatz einer Gotteserfahrung herum, die die Verifikation der „theistischen Hypothese“ bzw. die definitive Falsifikation der den Theismus falsifizierenden These garantieren muß. Eine postmortale Existenz oder ein postmortaler paradiesischer Zustand reichen nur dann aus, wenn es schon als gesicherte Erkenntnis gelten könnte, daß wir die postmortale Existenz Gott verdanken und nicht etwa der Natur oder einem launischen metaphysischen Willen (im Sinne Schopenhauers). Wenn wir aber eine Gotteserfahrung auch im Eschaton brauchen, dann stellt sich die Frage, warum wir die Möglichkeit dieser den Theismus bestätigenden Gotteserfahrung auf das Eschaton reservieren sollten. Prinzipiell müßte sie auch im Hier und Heute möglich sein. Hick hat in anderen Zusammenhängen eine Antwort gegen diesen Einwand angedeutet: Wir sind im diesseitigen Leben noch nicht reif dafür; wir müssen erst von Gott zu adäquaten Partnern erzogen werden (*soul-making*) – ein Prozeß, der etwa die Erfahrung des Leids, der Gottesferne und der Angefochtenheit im Glauben einschließt. Vgl. *J. Hick*, *Evil and the God of Love*. London 1985, u.a. 255 f.; dazu auch *Kreiner*, *Gott im Leid*, 268 f. Aber diese Antwort überzeugt nicht, weil sie nicht sagt, warum die den Theismus bestätigende Erfahrung auf das Eschaton reserviert sein muß. Was eher überzeugen würde, wäre folgende Alternative: Entweder bin ich aufgrund meines Erkenntnisvermögens unter den Bedingungen der Zeitlichkeit nicht in der Lage, die relevante Erfahrung zu machen; oder ich bin aufgrund des Erfahrungsgegenstandes (des Erfahrungsinhaltes) nicht in der Lage, im Hier und Heute die relevante Erfahrung zu machen. Doch dagegen ist zu sagen: Die erste Alternative torpediert die Kriterien personaler Identität: Wenn ich erst im Eschaton über die kognitiven Kapazitäten verfüge, um die besagte Erfahrung machen zu können, dann kann ich nicht sagen, wie die Identität zwischen der Person, die ich jetzt bin, und der Person, die ich sein werde, garantiert werden soll, wenn diese Person über derart verbesserte oder erweiterte kognitive Kapazitäten verfügt. Die zweite Alternative wiederum fordert indirekt den oben genannten Gottesstandpunkt ein: Es scheint, als bräuchte ich den Überblick über die ganze Welt (die Gesamtheit aller Tatsachen), um auf der Grundlage dieses Überblickes zur Bestätigung des Theismus zu kommen.

(4) Der dem genannten Modell inhärierende Begriff von Erfahrung unterscheidet sich natürlich von einem empiristischen oder empirischen Erfahrungsbegriff. Aber dieser Unterschied ist nicht so problematisch. Problematischer ist eher schon die Tatsache, daß eine eschatologische, subjektbezogene Erfahrung eines liebenden, seine Verheißungen erfüllenden Gottes nicht reproduzierbar und nicht standardisierbar ist, es sei denn, man könnte verlangen, daß Gott sich allen Menschen in gleicher Weise offenbart oder daß alle Menschen Gott in gleicher Weise erfahren werden. Diese Forderung selbst dürfte aber metaphysisch, also selbst nicht falsifizierbar im Popperschen Sinne sein, so daß es zweifelhaft bleibt, ob es rational ist, die genannte Forderung aufzustellen.

2.2 Ist das Konzept einer eschatologischen Verifikation rational; und kann es die Rationalität des Theismus garantieren?

Wenn es ausreichen soll, daß es für die Rationalität des christlichen Theismus genügt, daß seine Sätze wahrheits(wert)fähig sind, dann können wir die Diskussion hier beschließen. Allerdings nicht ohne den Hinweis, daß dieser Rationalitätsbegriff unter den oben angedeuteten wissenschaftstheoretischen Bedingungen, die uns angesichts der Konkurrenz verschiedener wissenschaftlicher Theorien und weltanschaulicher Systeme zu einer rechtfertigbaren Wahl des jeweils besseren Systems mahnen, selbst nicht unbedingt rational ist. Wir hätten es im Fall theistischer Sätze meistens einfach mit metaphysischen Sätzen zu tun, von denen wir beliebig viele produzieren könnten, ohne daß sie jemals (auch nicht im Eschaton) in Konflikt mit unseren Erfahrungen kommen würden. Auch der Ansatz der eschatologischen Verifikation kann dieses Problem der empirischen Nicht-Relevanz nicht beseitigen.

Ähnliche Kritikpunkte am Konzept der eschatologischen Verifikation scheint auch Kreiner gesehen zu haben, wenn er schreibt: „Freilich stellt sich nach wie vor die Frage, wie sich dieser Glaube gegenwärtig von einer irrationalen Fiktion oder Illusion unterscheiden läßt, denn die von Hick erreichte Gewährleistung des Behauptungscharakters kann prinzipiell von jeder Totalinterpretation in Anspruch genommen werden, sofern sie nur die Annahme einer postmortalen Verifikationssituation behauptet. ... Auf der von Hick geschaffenen Basis mag man zwar dem Sinnlosigkeitsverdacht überzeugend entronnen sein. Man hat sich aber statt dessen erneut den Verdacht des Irrationalismus eingehandelt. Die eschatologische Verifikation läßt den christlichen Glauben zwar als mögliche, inhaltlich jedoch willkürliche Option erscheinen. Daran schließt sich von selbst die Frage an, ob theologische Aussagen nicht nur als wahrheitsfähig (d. h. eschatologisch verifizierbar), sondern darüber hinaus auch als *wahr* (d. h. *hic et nunc* verifizierbar) angezeigt werden können.“⁶⁰ Kreiner kommt allerdings zu dem Schluß, daß die theistische Hypothese *hic et nunc* nicht verifiziert werden könne, so daß ein Festhalten an dem Konzept einer eschatologischen Verifikation unumgänglich sei. An die Stelle eines präsentischen Verifikationismus müsse daher seiner Ansicht nach der Falsifikationismus treten, um für theistische Sätze als Bürge der Rationalität (zum Schutz vor Unsinn oder Illusion) auftreten zu können.⁶¹ Das Konzept des Falsifikationismus erweise sich so als das notwendige Komplement der eschatologischen Verifikation. Daher kann Kreiner trotz aller Kritik eine positive Würdigung der Konzeption J. Hicks formulieren: „Hick hat ... die beiden zentralen Anfragen, die sich aus der Verifikationsproblematik für die Theologie ergeben, in einer plausiblen Weise beantwortet: Er liefert überzeugende Gründe, warum eine gegenwärtige Verifikation des Gottesglaubens ausgeschlossen bleibt. Zugleich garantiert seine Konzeption der eschatologischen Verifikation den kognitiven Gehalt dieses Glaubens, d. h. die Möglichkeit, daß er wahr/falsch sein kann, auch wenn dies gegenwärtig nicht definitiv entschieden werden kann ...“⁶² Diese Hinweise Kreiners legen den Eindruck nahe, daß er trotz seiner eigenen Kritik am Entwurf

⁶⁰ Kreiner, Wahrheit, 531 f.

⁶¹ Vgl. ebd. 545 f.

⁶² Vgl. ebd. 546.

Hicks und trotz seiner Abschwächung des Falsifikationskriteriums auf einen Synergie-Effekt, der sich aus dem Zueinander von Falsifizierbarkeit und eschatologischer Verifizierbarkeit ergeben soll, hofft.

Doch diese Hoffnung ist trügerisch. Denn eine eschatologische Verifikation müßte helfen, mit den Partikularquantoren theistischer Sätze zu Rande zu kommen – also mit jenen Sätzen, die entsprechend der Einteilung Poppers eben nur verifiziert, aber *sub specie mundi* niemals falsifiziert werden können. Aber kann eine eschatologische Verifikation diese Erwartung erfüllen? Und ist der Ansatz einer eschatologischen Verifikation rational? Der Falsifikationismus soll in den Augen Kreiners das Konzept der eschatologischen Verifikation davor schützen, ein Katapult der Vernunft zu sein, mit dem sich jede beliebige Theorie oder Weltanschauung in den Himmel der Wahrheitsfähigkeit und Rationalität schießen ließe. Doch die in ihn gesetzte Hoffnung, ein Schutz vor Irrationalität zu sein, kann ein einigermaßen plausibel vorgetragener und nicht völlig ‚zahnloser‘ Falsifikationismus nur in einer wenigstens weichen Variante erfüllen. Als solcher wendet er sich jedoch im Namen der Vernunft gegen das Konzept der eschatologischen Verifikation. Die Verbindung eines einigermaßen ‚bissigen‘ Falsifikationismus mit dem Konzept der eschatologischen Verifikation führt somit nicht zum gewünschten Synergie-Effekt, sondern viel eher zur enormen Schwächung der Tragkraft beider Säulen. Beide Säulen können einander nicht stützen, geschweige denn das schwere Dach (den Ausweis des kognitiven und rationalen Charakters theistischer Sätze) tragen. Denn weder ein harter noch ein weicher Falsifikationismus vertragen sich mit dem Konzept der eschatologischen Verifikation, ohne daß diese Verbindung gleichzeitig den Rationalitätsanspruch des gesamten Konstruktes unterminieren würde.

3. Was ist Wahrheit? – eine nicht abschließende Schlußfrage

Angesichts des Zusammenbruchs der beiden wichtigen Stützpfiler steht auch die von Kreiner propagierte Korrespondenztheorie von Wahrheit auf dem Prüfstand. Der Zusammenbruch der beiden Pfeiler kommt ja nicht von ungefähr – er resultiert letztlich aus den Basisproblemen, die mit einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis immer verknüpft sind: Auf der Grundlage eines solchen Wahrheitsverständnisses müssen wir in irgendeiner Form zwischen unseren Aussagen und den durch Erfahrung gegebenen Tatsachen (in der Welt) eine Beziehung herstellen, die epistemisch tragfähig und aussagekräftig ist. Bei lebensweltlich vertrauten Erfahrungen und alltagssprachlichen Sätzen – auch Kreiners Beispielsatz, der die intuitive Richtigkeit der Korrespondenztheorie belegen sollte, ist ja kein theistischer, sondern ein alltagssprachlich vertrauter Satz⁶³ – mag es durchaus ausreichen, sich unter Wahrheit so etwas wie eine Korrespondenzbeziehung zwischen Satz und Sachverhalt vorzustellen und zu versuchen, diese trotz vielfach ungeklärter Voraussetzungen herzustellen, indem wir den lebensweltlich verständlichen Satz sozusagen an einer lebensweltlich vertrauten Wirklichkeit ‚überprüfen‘ – wobei wir schon bei einfachen Fällen in einen Erklärungsnotstand geraten werden, sollte jemand eine klare Auskunft darüber verlangen, was ‚Prüfung‘ denn genau bedeute. Im Falle nichtempirischer partikulärer Sätze jedoch (und nicht wenige theistische Sätze sind von dieser Art) ist die Herstellung dieser Beziehung so gut wie nicht möglich, wenn wir uns nicht zuvor von einem eher sensualistischen Erfahrungsbegriff, dem auch Kreiner anzuhängen scheint, verabschiedet haben.⁶⁴ Taugt das Modell der Korrespondenztheorie angesichts der vielen Schwierigkeiten und angesichts der unklaren epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen⁶⁵ überhaupt, um den Wahrheitsanspruch

⁶³ Vgl. Anm. 6.

⁶⁴ Kreiners Erfahrungsbegriff ist relativ restriktiv. In seinen wenigen Hinweisen auf die Möglichkeit einer Bestätigung der theistischen Hypothese im Hier und Heute spielt ein sensualistischer Erfahrungsbegriff die dominierende Rolle. Vgl. hierzu Anm. 47.

⁶⁵ Zu den ungeklärten Voraussetzungen gehört neben dem Korrespondenz- oder Adäquationsbegriff auch, wie schon angedeutet, der Wirklichkeits- und Erfahrungsbegriff. Ungeklärt ist über-

theistischer Sätze begrifflich zu fassen? Es ist ja die Pointe alternativer Wahrheitstheorien, daß sie gerade im Blick auf die epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen auf das Klärungsdefizit der Korrespondenztheorie hinweisen und überdies in einem wesentlich besseren Maße in der Lage sind, Wahrheitskriterien zu formulieren.

Ein ausführlicher alternativer Ansatz, der in der Lage wäre, den Wahrheits- und Rationalitätsanspruch theistischer Sätze jenseits der Aporien der Korrespondenztheorie anzuzeigen – eine Alternative also, die immer noch im Rahmen kognitivistischer Ansätze bleiben könnte – kann hier natürlich nicht mehr formuliert werden. Zwei Anknüpfungspunkte seien trotzdem genannt: erstens der Umriss einer alternativen Wahrheitstheorie (1); zweitens die Formulierung von Rationalitätskriterien für Satzsysteme (2), die die von Popper her entwickelte Einteilung von Sätzen in wissenschaftliche und metaphysische überflüssig macht.

(1) Ausgehend von einer kritischen, aber gleichwohl inspirierten Anknüpfung an Alfred Tarskis Überlegungen zur Semantik des Ausdrucks »wahr«⁶⁶ entwickelt Lorenz B. Puntel generell eine sogenannte ‚Determinationstheorie von Wahrheit‘ (DTW)⁶⁷ und empfiehlt für die Anwendung auch auf theistische Sätze einen kohärentistisch-holistischen Ansatz⁶⁸. Entscheidend für sein Votum ist die Klärung des Wahrheitsbegriffs im Blick auf seine Rolle in der Sprache. Wahrheit deutet er als Funktion T, die einen unterbestimmten Satz s* auf einen vollständig bestimmten Satz s abbildet.⁶⁹ Ähnlich wie bei Tarski fungiert der Ausdruck „wahr“ als metasprachlicher Terminus. Ein Vergleich des unterbestimmten Satzes mit ‚der Wirklichkeit‘ oder der Ansatz einer Korrespondenz ist

dies, auf welchen ontologischen Grundkategorien (Ding oder Sachverhalt) eine Korrespondenztheorie ruht u. a. m.

⁶⁶ Vgl. Puntel, Grundlagen, 338–378.

⁶⁷ Vgl. ders., The Rationality of Theistic Belief and the Concept of Truth. In: The Rationality of Theism, hg. von G. Brüntrup u. R. Tacelli, Dodrecht [u. a.] 1999, 39–60, hier bes. 45: „It appears that the function of ‚truth (true)‘ consists in bringing about or affording the fully determinate status of sentences/propositions. To say of a sentence/proposition that it is true is to fully determine this sentence/proposition or to take it as being fully determined.“

⁶⁸ Vgl. Puntel, Theistic Belief, 47: „According to this position, there are no foundations either in the classical sense or in connection with a framework. That is, there are no fully determinate (and therefore true) sentences/propositions from the outset or as a basis from which paths to other fully determinate sentences/propositions could be devised. On the contrary, the fully determinate status is brought about *coherently-holistically* as the result of working out a maximal coherence among all sentences/propositions. Accordingly, only within the whole of the sentences/propositions can every single sentence/proposition get its own exact, definite and ultimate place.“ Vgl. ferner Puntel, Theistic Belief, 53: „... it appears that the coherentist-holistic view is most suitable for expressing and realizing the rationality induced by the concept of truth underlying the claim that theistic belief is true.“ Dieser Hinweis Puntels erlaubt die Feststellung, daß wir die Wahrheit theistischer Sätze *hic et nunc* nicht mit absoluter Gültigkeit erweisen können. Allerdings kommt Puntel aus anderen Gründen zu dieser Feststellung: Im Zusammenhang eines ‚frameworks‘ und immer darauf bezogen, kann theistischen Sätzen ein Wahrheitswert zugeordnet werden. Diese Zuordnung ist aber nur dann absolut gültig, wenn wir die Anwendbarkeit und Gültigkeit anderer ‚frameworks‘ definitiv ausschließen können. Das ist aber unter den Bedingungen unseres zeitlichen, geschichtlichen und endlichen Daseins vermutlich nicht zu zeigen.

⁶⁹ Der Wahrheitsbegriff gehört, so Puntel, zum semantischen Vokabular einer Sprache; denn er ‚macht‘ etwas mit in Sätzen ausgedrückten Propositionen. Ähnliches gilt auch für Ausdrücke wie »Referenz«, »Bedeutung« usw. Durch die Kombination eines Satzes p mit Formulierungen wie »Es ist wahr, daß ...«, »Es ergibt einen Sinn, wenn gesagt wird, daß ...« etc. wird der Satz p im Blick auf den sprachlichen Kontext bestimmt. Vgl. Puntel, Theistic Belief, 42. Die Bestimmung, die durch den Ausdruck „... ist wahr“ geleistet wird, ist folgende; vgl. Puntel, Theistic Belief, 46: „What in the propounded theory of truth is called the *fully determinate status* of sentences/propositions can be generally characterized as the *exact, definite and ultimate place the sentence/proposition occupies in the chosen or presupposed framework*.“ Wir können das auch so ausdrücken: Durch die Formulierung „ist wahr“ wird eine Proposition übergeführt in eine Proposition, von der gesagt werden kann, daß sie eine Tatsache ist. Das verändert ihren Rang innerhalb eines bestimmten Kontextes erheblich.

vor diesem Hintergrund überflüssig, ja gar nicht artikulierbar, weil wir es in der Applikation des Ausdrucks »wahr« immer nur mit Sätzen und deren Intensionen (nämlich den Propositionen)⁷⁰ zu tun haben.⁷¹ Wahrheit ist somit als eine immer im Rahmen von Sprache verbleibende Funktion bzw. Operation zu verstehen: $T(s^*) = s$. Diese semantische Operation muß freilich in methodische Operationen transformierbar sein, um epistemologisch aussagekräftig zu werden⁷²: „... the propounded concept of truth not only clearly presupposes or induces such specific ways, criteria, procedures etc., but also contains what could be called an *adumbration* of those specific ways, criteria, procedures etc.“⁷³ Diese Richtlinien sieht Puntel wohl mit der Aufgabe gegeben, daß wir unsere Sätze in ein Gesamtsystem von Sätzen einzupassen haben – eine Vorgangsbeschreibung, die *nota bene* der innertheologischen Wahrheitsfeststellung (von dogmatischen Aussagen beispielsweise) genau entspricht. Einzufordern ist neben einer operational-methodischen Klärung von Wahrheit als Vorgang der Abbildung von Sätzen auf Sätze auch das Vorgegebensein eines begrifflichen Rahmens und einer gewissen Axiomatik, anhand der eine Einpassung eines Satzes in ein Satzsystem erfolgreich erfolgen kann oder die es erlaubt, bestimmte Sätze als uneinpaßbar (und damit falsch) zu kennzeichnen. Im Rahmen einer solchen Wahrheitstheorie entfallen natürlich auch die für die Korrespondenztheorie von Wahrheit typischen Basisprobleme. Als kennzeichnend für eine kohärentistisch-holistische Sicht muß der Ansatz von Rahmensätzen und Rahmenbegriffen erachtet werden.⁷⁴ Wenn wir nun aber Sätze als rational und wissenschaftlich bedeutsam zulassen, die das *conceptual framework* unserer Theorien oder Weltanschauungen artikulieren, dann drängt sich auch die Frage auf, ob wir die Korrespondenztheorie von Wahrheit nicht doch verabschieden, oder (wie Puntel das tut), in eine genauer elaborierte und sprachphilosophisch sensibilisierte Theorie überführen müssen, weil eine Korrespondenztheorie nicht ohne das vielleicht naive Bild vom Abbildverhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit und von der Isomorphie zwischen Sätzen und erfahrbaren Tatsachen zu formulieren ist.

(2) Wenn wir uns nun von der Erfüllung eines Rationalitätsanspruchs auch im Blick auf das theistische System nicht dispensieren wollen, dann müssen wir jenseits von Verifikationismus und Falsifikationismus nach Kriterien suchen, um mit sogenannten metaphysischen Sätzen und Systemen generell und mit theistischen Sätzen und Systemen speziell rational umgehen zu können – um so mehr, als wir nicht wollen, daß die Wahl eines bestimmten Systems, innerhalb dessen wir eine Einpassung von Sätzen vornehmen, willkürlich erscheinen soll. Kein geringerer als Karl Popper selbst hat in diesem Zusammenhang einen Vorschlag formuliert⁷⁵, den wir folgendermaßen verstehen kön-

⁷⁰ Vgl. Puntel, *Theistic Belief*, 48f. Die ontologische Basis seines Ansatzes erläutert Puntel in *ders.*: *Grundlagen*, 120–294.

⁷¹ Vgl. ebd. 45: „There is no place for a relation like the correspondence relation, since there is absolutely no need to admit of two different kinds of entities between which such a relation could or should be established.“

⁷² Puntel spricht daher von einem prozeduralen Aspekt des Wahrheitsbegriffes; vgl. Puntel, *Theistic Belief*, 47f.

⁷³ ebd. 49.

⁷⁴ Auf diesen Umstand verweist Puntel eher indirekt. Der von ihm gebrauchte Terminus „framework“ umfaßt „a logic, a semantics, a conceptual scheme and the like, on the one hand, and contentful axioms and empirical statements, on the other.“ (Puntel: *Theistic Belief*, 51.) Rahmen wird hier also verstanden als das ganze Arrangement, das nötig ist, um einen in Frage stehenden Satz einzupassen. Wir wollen hierfür aber den Begriff des Systems gebrauchen. Als Rahmen wollen wir eher nur das verstehen, was sich auf der Ebene der Logik, der Semantik, der Begriffsschemata u. ä. befindet, wenn wir von Rahmensätzen und Rahmenbegriffen sprechen. Eine hier nicht weiter zu verfolgende, wichtige Aufgabe ist mit der Klärung der Frage, ob es einen Rahmen aller (möglichen) Rahmen gibt, verbunden.

⁷⁵ Vgl. K. Popper, Über die Stellung der Erfahrungswissenschaft und der Metaphysik, in: *ders.*, *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Bd. I: *Vermutungen*. Übers. von G. Albert [u. a.], Tübingen 1994 (Titel der Originalausg.: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London 1989), 269–291.

nen: Eine bestimmte metaphysische Theorie oder eine bestimmte Rahmenkonzeption MT_1 ist einer anderen Theorie MT_2 vorzuziehen, wenn wir sagen können, daß MT_1 bestimmte Probleme besser löst und daher brauchbarer ist als MT_2 . Es geht also um einen Begriff der Güte G einer Theorie, der zu einem Begriff der bevorzugten Anwendung A einer Theorie führt. Poppers Vorschlag könnte mit einer gewissen Präzisierung also lauten: Eine metaphysische Theorie MT_1 ist einer metaphysischen Theorie MT_2 vorzuziehen, wenn diese Theorie eine größere „Güte“ aufweist: $(G(MT_1) > G(MT_2)) \rightarrow A(MT_1)$. Natürlich müssen wir, um den mit dem Ausdruck »Güte« gemeinten Bewertungsbegriff in sinnvoller Weise in Anschlag bringen zu können, einen Maßstab (eine Skala) angeben, mit deren Hilfe wir in die Lage versetzt werden, die Güte einer Theorie zu ermitteln – daß dies in der Praxis äußerst kompliziert sein kann, ist klar; dennoch muß eine Bewertung prinzipiell möglich sein. Wolfgang Stegmüller hat etwa folgende Skala vorgeschlagen⁷⁶; sie ist u.É. transzendentalpragmatisch aus der regulativen Idee der maximalen Orientierung, die für die Formulierung jeglicher Theorie gilt, ableitbar: (i) logische Widerspruchsfreiheit, (ii) Eignung für Prognosen und Erklärungen (wobei dies nicht einschränkend kausal, sondern auch teleologisch verstanden werden soll), (iii) Grad an Einfachheit, (iv) Erfüllung gewisser Adäquatheitsbedingungen, die durch Zuordnungsregeln für theoretische Sätze zu Erfahrungskontexten festgelegt werden, (v) organisatorische Kraft, (vi) intersubjektive Nachprüfbarkeit oder Vermittelbarkeit, (vii) Grad an Kühnheit, (viii) Schönheit und Eleganz ... Über das Gewicht der einzelnen Kriterien müßte sicherlich ausführlich diskutiert werden, und ihre Anwendbarkeit auf theistische Sätze wäre im einzelnen zu prüfen⁷⁷; dies kann jedoch im Rahmen der vorliegenden Anfrage nicht mehr geschehen. Es bleibt vielmehr anzumerken, daß diese Kriteriologie ihre Anwendung in erster Linie auf ganze Satzsysteme und in zweiter Linie (nicht ohne Modifikationen, die den Unterschied zwischen Satzsystem und Satz berücksichtigen,) auf einzelne Sätze findet, was den holistischen und paradigmatischen Zug unserer Theorie- und Weltanschauungssysteme sicher weit eher würdigt als das Raster von Verifikation und Falsifikation. Die genannte Kriteriologie bewahrt zudem das wissenschaftstheoretische Anliegen eines nicht ‚zahnlosen‘ Falsifikationismus, nämlich die Konkurrenzfähigkeit eines Systems gegenüber anderen Systemen sicherzustellen.

Der Vorteil, den die oben skizzierte wahrheitstheoretische Alternative bietet, liegt auf der Hand: Wir können erstens nicht nur sagen, was »Wahrheit« bedeutet, sondern wir können den Ausdruck »wahr« auch auf theistische Sätze anwenden⁷⁸, sofern sie den im Rahmen eines theistischen Systems zu konkretisierenden formalen Determinationskriterien im Sinne der DTW entsprechen. Und wir können (ohne direkten Rückgriff auf das umstrittene Konzept der eschatologischen Verifikation) Kreiners eschatologischen Vorbehalt teilen, weil wir zugestehen, daß eine absolute Applikation des Terminus »wahr« nicht möglich ist, solange die Berechtigung alternativer Theorien und Weltanschauungssysteme nicht definitiv ausgeschlossen werden kann.⁷⁹

⁷⁶ Vgl. Stegmüller, Theorie und Erfahrung, 373 f.

⁷⁷ Diese Kriterien sind zugegebenermaßen im engen Anschluß an das naturwissenschaftliche Wissenschaftsmodell formuliert. Die grundsätzliche Kritik, es handle sich dabei um eine geradezu imperialistische Okkupation des Rationalitätsbegriffes durch ein naturwissenschaftliches Methodenideal, ist nicht leicht zu entkräften. Als Andeutung mag es gelten, wenn wir auf Rationalität als einer Minimalforderung im Wissenschaftsbetrieb verweisen. Daß entsprechende Kriterien im Kontext geisteswissenschaftlicher und metaphysisch-religiöser Theorien modifiziert werden müssen, ist offensichtlich.

⁷⁸ Und gerade die zulässige Verwendung des Ausdrucks »wahr« wird beispielsweise in der christlichen Dogmatik vorausgesetzt. Wie sollten dogmatische Aussagen als (im Bezug auf das System) notwendig wahr (unfehlbar) deklarierbar sein, wenn theistische Sätze grundsätzlich nur Hypothesen sein können? Wir brauchen mindestens einen ‚relativen‘ Wahrheitsbegriff, der es gestattet, uneinpaßbare Sätze von einpaßbaren Sätzen zu unterscheiden, also auch in Hinsicht auf das christlich-theistische System den Ausdruck »wahr« (bzw. »falsch«) zu verwenden.

⁷⁹ Vgl. Puntel, Theistic Belief, 53.