

Wissenschaftstheorie und Theologie

VON KURT HÜBNER

1. Grundzüge der Entstehung und Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 20. Jahrhundert

Wissenschaftstheorie im engeren, heute gebräuchlichen Sinne des Wortes ist eine in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstandene, eigene philosophische Disziplin. Sie konnte erst in Erscheinung treten, als die empirischen Wissenschaften die Welt in einen ständigen und unermesslichen Wandel versetzten, wie es ihn in dieser Form und Geschwindigkeit niemals zuvor gegeben hat. Und doch konnte, all dieser Erfolge ungeachtet, das mit der Philosophie seit der Antike in die Welt gekommene intellektuelle Gewissen, jedes Gegebene oder Erkannte auf seine geistigen Grundlagen hin zu befragen, damit nicht zum Schweigen gebracht werden. Freilich, alle echte Erkenntnis sollte nun den so genannten Erfahrungswissenschaften vorbehalten sein – aber was ist, worauf beruhte deren Erfahrung? Das war die grundlegende Frage, aus der sich nun die Theorie der Wissenschaften entwickelte.

Diese Erfahrung, so meinte man zunächst, sei uns ursprünglich durch die Sinne gegeben. Also musste sie letztlich auf sinnliche Erfahrung zurückzuführen sein, oder, anders ausgedrückt: Alle Sätze wissenschaftlicher Erfahrung und auf sie gestützter Erklärung mussten letztlich ihre Beglaubigung in so genannten Basissätzen haben¹, die einzelne Sinneserfahrungen und Beobachtungen beschrieben. Aber die durch die Sinnesfelder gegebene Erfahrung war nur die eine Stütze; die andere bestand darin, diese Erfahrungen in logische Zusammenhänge miteinander zu bringen. Aus diesem Grunde bediente sich der schließlich die Mitte des vorigen Jahrhunderts weitgehend beherrschende so genannte logische Positivismus, demzufolge alle zur Erfahrung hinzukommenden oder sie mitkonstituierenden logischen Zusammenhänge offen gelegt werden mussten, einer formalen Logik, die weit über die klassische Logik hinausgeht und in einer bestimmten, formalen Zeichensprache ausgedrückt wird. Man musste also diese Zeichensprache beherrschen, wenn man Texte, die einen wissenschaftlichen Sachverhalt sowohl in seiner streng empirischen wie streng formallogischen Gestalt zum Ausdruck bringen sollten, überhaupt lesen zu können. Hier dienten als Vorbild die in mathematisch-logischer Sprache abgefassten Texte der Physik, die als Ideal exakter und allein wahrer wissenschaftlich-empirischer Erkenntnis galt.

Der Glaube des logischen Positivismus, in den Basissätzen die entscheidende empirische Grundlage für empirische Verifikationen oder Falsifika-

¹ Ursprünglich „Protokollsätze“ genannt.

tionen gefunden zu haben, wurde jedoch schon 1934 von K. Popper erschüttert, als er darauf hinwies, dass es niemals absolute Verifikationen wissenschaftlicher Aussagen gibt, weil deren Überprüfung stets theoretische Annahmen vorausgehen, die nicht im selben Kontext überprüft werden können. So werden z. B. Naturgesetze als Allsätze formuliert wie „Alle Körper unterliegen dem Fallgesetz“, dass jedoch wirklich alle Körper dem Fallgesetz unterliegen, lässt sich nicht nachprüfen, sondern das wird a priori angenommen. Aber wenn auch Popper wissenschaftstheoretisch absolute Verifikationen bestritt, so glaubte er doch an absolute wissenschaftliche Falsifikationen. Denn eben weil Naturgesetze All-Sätze sind, genügt nach Popper schon eine einzige Abweichung, um solche Sätze zu widerlegen.

Später zeigte sich aber, dass generell Basissätze, mögen sie verifizierend oder falsifizierend sein, mehr oder weniger zahlreiche, a priori gesetzte, theoretische Voraussetzungen haben, so dass Poppers Versuch, wenigstens bei Falsifikationen absolute wissenschaftliche Gewissheit zu erlangen, als gescheitert betrachtet werden musste. Bei diesen Voraussetzungen handelt es sich genauer um eine Reihe apriorischer Festsetzungen: z. B. Festsetzungen über die Geltung und das Funktionieren der bei der Bildung von Basissätzen verwendeten Messinstrumente; Festsetzungen darüber, wie aus einzelnen Basissätzen durch Induktion zur Formulierung von Naturgesetzen fortgeschritten wird, weil ja Induktion, als eine quasi unendliche Extrapolation, alle Erfahrung überfliegt; Festsetzungen bei der Herstellung einer axiomatischen Ordnung, wodurch Gruppen von Naturgesetzen, die ihrerseits in der schon angezeigten Weise auf Festsetzungen beruhen, zu umfassenden Theorien zusammengefasst werden; und schließlich Festsetzungen, um nur dieses noch zu nennen, mit denen anhand von gemachten Experimenten über die Annahme oder Verwerfung von Theorien entschieden wird. Es wird dabei darüber mitentschieden, wie man es mit den einzelnen oder dem gesamten Netz von Festsetzungen hält, die jeweils zu Verifikationen oder Falsifikationen im gegebenen Fall geführt haben.² Zusammengefasst: Es gibt im Bereiche der exakten empirischen Wissenschaften überhaupt keine absoluten, allein durch Erfahrung und formale Logik bestimmte Verifikationen oder Falsifikationen.

Gleichwohl wäre es ein Irrtum zu meinen, die bezeichneten Festsetzungen beraubten wissenschaftliche Theorien letztlich ihres empirischen Gehaltes. Weit entfernt, diesen zu opfern, dienen sie vielmehr im Gegenteil dazu, ihn überhaupt erst sichtbar zu machen. Dies sei an einem einfachen Beispiel erläutert: Geht man wie Newton von der Festsetzung aus, dass der Weltraum euklidisch ist, dann ergibt sich empirisch, dass in ihm Gravitationskräfte wirken; und geht man wie Einstein von der Festsetzung aus, dass es sich bei ihm um einen gekrümmten Raum handelt, dann ergibt sich empi-

² Zu einer systematischen Aufschlüsselung aller hier relevanten Festsetzungen vgl. K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 4. Auflage Freiburg i. Br. 1993.

risch, dass in ihm keine Gravitationskräfte wirken. Es ist also weder eine empirische Tatsache, dass der Raum euklidisch ist und in ihm Gravitationskräfte wirken, noch dass er gekrümmt ist und keine solchen Kräfte in ihm wirken, sondern empirisch sind allein metatheoretische Sätze dieser Art: Wenn die und die apriorischen Festsetzungen gemacht werden, dann hat das die und die empirischen Folgen. Nicht also in der Theorie, sondern erst in der ihr zugeordneten Metatheorie erscheint die Realität.

Dass der wissenschaftlichen Naturerkenntnis apriorische Festsetzungen zugrunde liegen, hatte nun zwar schon Kant gelehrt. Aber erstens hat er diese auf eine sehr enge Gruppe, die so genannten apriorischen Grundsätze der Erfahrung, begrenzt, und zweitens hatte diese Gruppe für ihn eine transzendente Bedeutung, womit gemeint ist, dass nur unter ihrer Bedingung die Einheit eines Ich-Bewusstseins und damit überhaupt Erkenntnis möglich sei. Da man nun aus Gründen, die hier nicht zu diskutieren sind, eine solche transzendente Festlegung auf bestimmte apriorische Grundsätze ablehnte, sich aber andererseits in der angezeigten Weise herausstellte, dass für den Erkenntnisprozess in den empirischen Wissenschaften weit mehr apriorische Festsetzungen Verwendung finden, als Kant ahnte, so stellte sich die Frage, wie nun diese zu begründen sind, oder wie unter ihnen, da sie ja nicht wie bei Kant notwendig festgelegt sind, eine Auswahl getroffen werden kann. Oder noch anders ausgedrückt: Gibt es ein Kriterium dafür, welche apriorischen Festsetzungen man unter anderen möglichen für geeigneter halten kann, die Wirklichkeit im rechten Licht zu sehen? Zum Beispiel kann es sein, dass eine Theorie den ihr zugeordneten Gegenstandsbereich einfacher oder umfassender oder sowohl einfacher wie umfassender erklärt. Aber abgesehen davon, dass, wenn man sich aus diesem Grunde für eine bestimmte Theorie entscheidet, dabei die metaphysische Vorstellung zugrunde liegt, die Natur sei nach dem Kriterium der Einfachheit konstruiert, wäre doch damit über die Wahrheitsfrage nichts entschieden, weil eine Theorie auch dann falsch sein kann, wenn sie alles in ihrem Umkreis Auftretende befriedigend erklärt, weil nach den Gesetzen der Logik auch aus Falschem Wahres folgen kann (nur niemals aus Wahrem Falsches).

Hier erwies sich nun die Wissenschaftsgeschichte als ein unerlässliches Hilfsmittel, die Begründungsfrage des apriorischen Teils jeder Theorie zu untersuchen. Zwar versuchte man z.B. in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts an der London School of Economics, insbesondere vertreten durch I. Lakatos, einen allgemeinen, streng gültigen methodischen Rahmen zu entwickeln, nach dem der einzelne Forscher bei seiner Theorienbildung fortschreiten müsse. Es zeigte sich aber anhand vieler historischer Beispiele, dass, hätten sich die Forscher an diese Methodik gehalten, ihre großen und anerkannten theoretischen Entwürfe gar nicht zustande gekommen wären.³

³ Vgl. z. B. *Hübner*, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 5. Kapitel.

Das lag nicht zuletzt daran, dass an diesen fundamentalen Entwürfen nicht nur Vorstellungen ihres engeren, wissenschaftlichen Rahmens, sondern auch allgemein solche aus dem kulturhistorischen Umfeld beteiligt waren. Vor allem war dies dann der Fall, wenn, wie man es heute zu bezeichnen pflegt, so genannte Paradigmenwechsel stattfanden, also Wandlungen in den allgemeinen theoretischen Grundlagen einer zu einer gegebenen Zeit vorliegenden Menge miteinander zusammenhängender Theorien. Beispiele hierfür bieten der Übergang vom Ptolemäischen zum Kopernikanischen Weltbild, von der Aristotelischen zur Newtonschen Physik, und wieder von dieser zur Relativitätstheorie und Quantenmechanik. Es ist schierer positivistischer Aberglaube zu meinen, dies alles sei nur die Folge immer weiter vordringender, rein empirischer Erkenntnis gewesen.

Beschränken wir uns hier auf einige Bemerkungen zur Entstehung der Relativitätstheorie und Quantenmechanik, also auf jene Zeit, wo metaphysische oder theologische Gründe, um nur diese zu nennen, bereits weitgehend in Misskredit geraten zu sein schienen und der Zeitgeist schon von dem allgemeinen Glauben beseelt war, insbesondere in den empirischen und exakten Naturwissenschaften läge der einzige, unverfälschte und unmittelbare Zugang zur Wirklichkeit. In Wahrheit haben aber bei dieser Entstehung gerade metaphysische und theologische Vorstellungen eine entscheidende Rolle gespielt. So war bei der Entstehung der Speziellen Relativitätstheorie (SR) im Streit Einsteins mit Lorenz und Fitzgerald von entscheidender Bedeutung, dass Einstein im Gegensatz zu diesen hinsichtlich der Maxwellschen Lichttheorie an der klassischen Behauptung über die Gleichberechtigung aller Inertialsysteme festhielt, dafür aber die klassischen Ideen von Raum und Zeit opferte. Die Begründung dafür war aber keine empirische, sondern eine teils religiös-metaphysische, teils erkenntnistheoretisch-philosophische. Religiös-metaphysisch war Einsteins tiefempfundene Überzeugung, dass die Natur die göttliche Harmonie widerspiegle und daher einen auch für die Vernunft begreiflichen, logischen und durchgehenden Zusammenhang aufweise. Diese Harmonie müsse auch in der Physik zu finden sein. Daher könne auch ein in ihr auftretender Widerspruch zweier so bedeutender und bewährter Theorien, wie es die klassische Mechanik (Gleichberechtigung aller Inertialsysteme) und die Maxwellsche Theorie des Lichts sind, nicht dadurch beseitigt werden, dass man Prinzipien der einen zugunsten der anderen opfere. In seiner SR glaubte er aber beide miteinander versöhnt zu haben, und dies war der eigentliche Grund dafür, dass er die SR für wahr hielt. Dafür opferte er die klassische Raum-Zeit-Vorstellung mit der erkenntnistheoretischen, also keineswegs empirischen Begründung (ist doch eine erkenntnistheoretische Aussage eine solche *über* und keineswegs *auf Grund* von Erfahrung), dass die Ideen eines absoluten Raumes und einer absoluten Zeit kein Gegenstand der Erfahrung sein könnten. Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist es aber von entscheidender Bedeutung, dass Einsteins Glaube an die göttliche Harmonie der Welt seinen Ursprung in der Vorstellungswelt der Renaissance

hatte, die u. a. bereits Kepler, Galilei und Spinoza leitete. Auf diese Herkunft hat Einstein auch immer wieder ausdrücklich hingewiesen.⁴

Auch beim Übergang von der speziellen zur allgemeinen Relativitätstheorie (AR) spielte kein Experiment eine entscheidende Rolle; er bestand vielmehr im Wesentlichen in der immanenten und folgerichtigen Fortsetzung der bereits entwickelten metaphysisch-religiösen und philosophisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen sowie ihrer entschlossenen Anwendung auf die bereits vorliegende Physik. Es zeigte sich nämlich, dass, wie vorher die klassische Mechanik und Maxwellsche Lichttheorie, so nunmehr die SR und die klassischen Gravitationsgesetze nicht miteinander zu vereinbaren waren. Und wieder sah sich Einstein in der Überzeugung herausgefordert, dass die Physik auch diesen Widerspruch überwinden, dass sie auch hier der vorausgesetzten harmonischen Einfachheit und Einheit der Natur entsprechen müsse. Und wieder verband er diese Idee mit erkenntnistheoretischen Überlegungen. Das Ergebnis war die Einführung nicht-euklidischer, gekrümmter „Raum-Zeit-Welten“ und die Formulierung der allgemeinen Feldgleichungen der AR, denen entnommen werden kann, welche Krümmung die Raum-Zeit jeweils in Abhängigkeit von einer gegebenen Massenverteilung hat, und welche kräftefreien Bewegungen vom Standpunkt des jeweiligen Bezugssystems zu beobachten sein werden. Damit gelang es Einstein, die klassische Gravitationstheorie in ein relativistisches System umzuformen und damit diesem einen weiteren, entscheidenden Teil der klassischen Physik harmonisch einzufügen.⁵

Insgesamt kann man also von geistesgeschichtlichen, philosophischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der SR und AR sprechen, und das Gleiche gilt nun auch für diejenigen der Quantenmechanik. Der Grundgedanke der Quantenmechanik, dass der Ort und der Impuls eines Teilchens nicht gleichzeitig gemessen werden können (Unschärferelation), wurde von N. Bohr durch den Grundsatz definiert, dass, physikalisch gesehen, Sein „Gemessen-Werden“ bedeutet, Substanzen also nicht etwas von der Messung Unabhängiges sind. Demgegenüber beharrte Einstein auf der klassischen Überzeugung, dass physikalische Substanzen Eigenschaften wie Ort und Impuls haben, unbeschadet dessen, ob sie gemessen werden. Hier handelte es sich, genauer besehen, um eine ontologische Differenz: Für Bohr sind Substanzen durch ihre Relationen definiert, während Einstein an der klassischen (aristotelischen) Vorstellung festhält, dass es primär Substanzen sind, die in Relationen zueinander stehen. Im Übrigen wandte sich Einstein gegen den statistischen Formalismus der Quantenmechanik mit dem Verdikt: „Gott würfelt nicht.“

Die geistesgeschichtliche Herkunft von Einsteins ontologischer Grundanschauung wurde bereits thematisiert. Eine solche lässt sich aber auch bei

⁴ Vgl. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 2. Kapitel, 3.

⁵ Vgl. ebd.

Bohr nachweisen. Ausdrücklich bezog er sich auf die Philosophen S. Kierkegaard und W. James. Beschränken wir uns hier auf Kierkegaard: Habe er nicht gelehrt, dass die Bestimmung des Subjekts dieses zum Objekt mache und damit das Subjekt als solches ausschalte, während der Versuch, daraus wieder zum Subjekt zurückzukommen, nun seine Betrachtung als Objekt unmöglich mache? Ja, habe nicht Kierkegaard auch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Übergang von der Bestimmung des Subjekts als Objekt nicht selbst objektivierbar sei? Es wäre aber ein Irrtum, wollte man meinen, Einsteins Berufung auf Gott sei weniger überzeugend als Bohrs philosophische Erwägungen. So könnte man u. a. einwenden, dass die Beziehung zwischen einem Subjekt und dessen Objektivierung, die Kierkegaard im Auge hat, etwas anderes sei als die Beziehung zwischen Messinstrument und Messobjekt, die doch Bohr meint, denn diese könnte ja auch stattfinden, ohne dass ein Beobachter anwesend sei. Zudem handelt es sich bei Messungen nur um einen besonderen Fall des der Quantenmechanik allgemein und entscheidend zugrunde liegenden Gedankens, dass nicht zuerst irgendwelche materiellen Substanzen da sind, die dann zueinander in Beziehung treten, sondern dass Substanzen nur durch solche Beziehungen überhaupt definiert sind. Von einem Subjekt ist hierbei nirgends die Rede. Doch geht es im gegebenen Zusammenhang nicht um die Frage der Rechtfertigung sei es der Einsteinschen oder Bohrschen metaphysisch-religiösen beziehungsweise philosophisch-erkenntnistheoretischen Argumente, sondern es geht allein darum zu zeigen, dass eben solche bei der quantenmechanischen Theorienbildung eine entscheidende und unerlässliche Rolle gespielt haben.

Bei der Entstehung der SR, der AR und der Quantenmechanik handelt es sich nur um Beispiele für die Form, in der sich allgemein Wissenschaftsgeschichte abspielt. Der wissenschaftliche Fortschritt besteht demnach nicht allein darin, dass sich der Erfahrungsreichtum ständig erweitert, sondern auch darin, dass sich die apriorischen Festsetzungen und Rahmenbedingungen, kurz, die einzelnen Bausteine des Erfahrungssystems „Wissenschaft“ wandeln, und zwar keineswegs nur unter dem Druck neuer empirischer Erkenntnisse.

Und doch liegt diesem nicht nur ständig wachsenden, sondern sich auch in der angezeigten Weise immer wieder in seinen apriorischen Entwürfen und Rahmenbedingungen bis zum radikalen Paradigmenwechsel wandelnden Wesen „Wissenschaft“ eine fundamentale Auffassung von Wirklichkeit zugrunde, die sich niemals verändert hat, weil sie zur Definition des Phänomens „Wissenschaft“ selbst gehört, wie es spätestens seit dem 17. Jahrhundert existiert. Eine solche grundlegende und allgemeine Auffassung von Wirklichkeit nennt man Ontologie, d.h. Allgemeine Lehre vom Sein. Dem vorgegebenen Zusammenhang entsprechend beschränke ich mich hier auf die der Naturwissenschaft zugrunde liegende Ontologie und wähle aus dieser drei Punkte aus:

1. Die materielle Welt der Natur und die ideelle Welt des Menschen sind streng voneinander geschieden, was eine Wechselwirkung wie z. B. den psychophysischen Parallelismus nicht ausschließt. 2. Die materielle Natur wird durch Naturgesetze bestimmt. 3. Gegenstand und Begriff sind streng voneinander unterschieden.

So gesehen kann man die Ontologie der Naturwissenschaft auch als ein Erfahrungssystem bezeichnen; es ist gleichsam die Sprache, in der sie gesprochen wird, und es war ein fundamentaler Paradigmenwechsel, als sie sich im 17. Jahrhundert endgültig durchsetzte. Nun hat sich aber am Beispiel Einsteins gezeigt, dass trotz dieses fundamentalen Paradigmenwechsels noch wichtige Elemente vorangegangener Paradigmata bei der theoretischen Begründung seiner neuen Physik eine entscheidende Rolle gespielt haben. Zu dieser Erkenntnis gekommen, stellte sich nun der Wissenschaftstheorie als ein zentrales Problem der Begründung von Wissenschaft zwingend die Frage: Welche Erfahrungssysteme sind ihr im Sinne des Paradigmenwechsels vorausgegangen und welche Bedeutung haben sie heute noch für das Selbstverständnis von Wissenschaft?

2. Die Entdeckung der mythischen Wirklichkeitsvorstellung als ein Thema der Wissenschaftstheorie

Im Laufe des 20. Jahrhunderts, als sich eine zunehmende, kritische Distanz zur modernen technisch-wissenschaftlichen Kultur einstellte, wandte sich das Interesse allmählich außereuropäischen, vom mythischen Denken geprägten Kulturen zu. Dies geschah zunächst vornehmlich auf dem Gebiet der Ethnologie, wobei insbesondere die ritualistisch-soziologische⁶ und die strukturalistische Deutung des Mythos⁷ erwähnt seien, aber auch auf dem Gebiet der Philosophie, genauer derjenigen des damals noch virulenten Kantianismus, der das durch die Ethnologie Entdeckte aus der Sicht des Transzendentalismus zu beurteilen suchte⁸. Eine herausragende Rolle spielte in diesem Zusammenhang aber auch ein neu erwachtes, nicht zuletzt von Hölderlins Dichtung inspiriertes Interesse am klassischen europäischen Mythos, also demjenigen der Griechen.⁹ Am Ende war es aber doch die sich aus der Wissenschaftstheorie entwickelnde Selbstkritik der modernen Wissenschaft, die zu einer vollständig neuen und dem vom wissenschaftlichen Denken geprägten Zeitgeist entgegengesetzten Ergebnis hinsichtlich des Mythos geführt hat.¹⁰

⁶ U. a. seien die Forscher F. M. Cornford, G. Murray, B. Malinowski und M. Mauss genannt.

⁷ Als führender Vertreter gilt C. Lévy-Strauss.

⁸ Vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken, Darmstadt 1953.

⁹ U. a. seien W. F. Otto, K. Kérenyi und M. Eliade erwähnt.

¹⁰ Vgl. Hübner, Die Wahrheit des Mythos.

Zählen wir zunächst einige, das mythische Erfahrungssystem kennzeichnende Punkte auf, wobei der analoge Zusammenhang zwischen der mythischen und der wissenschaftlichen Ontologie erkennbar wird: 1. Für den Mythos bilden im Gegensatz zur Naturwissenschaft das Ideelle und das Materielle eine unlösliche Einheit. Alles Ideelle nimmt sogleich eine materielle Gestalt an, z.B. die Liebe diejenige der Aphrodite oder die fernblickende Weisheit diejenige Apollos; und umgekehrt wird alles Materielle eben dadurch zu einem Ideellen, dass es personifiziert wird: So wirkt in jedem einzelnen fruchtbaren Feld die Erdgöttin Demeter. 2. Was in der Naturwissenschaft die Naturgesetze sind, sind im Mythos die so genannten Archai, also Ursprungsgeschichten. In ihnen wird jeder regelmäßige, sich stets wiederholende Ablauf im Naturgeschehen auf ein ursprüngliches, nicht datierbares Urereignis zurückgeführt, z.B. der Wechsel der Jahreszeiten auf den Mythos vom Raub der Proserpina durch Hades, demzufolge es Winter ist, solange sie bei ihm weilt, und es Frühling wird, wenn sie ihn wieder verlässt. So gibt es für jedes naturgesetzliche Geschehen eine Geschichte, die ihm zugrunde liegt. „Mythos“ bedeutet ja „Wort“, „Erzählung“, „Geschichte“, wie überhaupt der Mythos wesentlich narrativ ist, alles Erklären also bei ihm auf dem Erzählen von Geschichten beruht. 3. Der Mythos unterscheidet nicht, wie die Naturwissenschaft, den allgemeinen Begriff von dem ihn repräsentierenden Gegenstand. So war z.B. die Morgenröte, die man sah, nicht ein einzelner Fall der Morgenröte, sondern es war die Göttin Iris, und dieses individuelle Wesen war stets anwesend, wo Morgenröte zu beobachten war.¹¹ (Vielleicht ist hier die Erinnerung von Nutzen, welche Mühe es später Plato bereitet hat, diesen Unterschied von allgemeinem Begriff – er nannte ihn Idee – und ihn repräsentierenden Gegenstand verständlich zu machen, der uns heute so selbstverständlich erscheint.)

Diese kurze Skizze der dem Mythos zugrunde liegenden Ontologie vermag auf den ersten Blick den Eindruck des ganz im Geiste der wissenschaftlichen Ontologie erzogenen Menschen nur noch zu bekräftigen, der Mythos beziehe sich auf eine Art Märchenwelt. Ein solcher Eindruck beruht aber auf dem bornierten Vorurteil, es sei bewiesen, dass die wissenschaftliche Ontologie mit der Wirklichkeit übereinstimme, also wahr, diejenige des Mythos aber ein bloßes Phantasiegebilde, also falsch sei. Dieses zu behaupten ist längst zur Denkgewohnheit geworden, so dass nicht einmal mehr die Frage gestellt wird, wie dies zu beweisen ist. Für einen solchen Beweis gäbe es aber nur folgende Möglichkeiten: Man würde erstens nachweisen, dass es eine empirische Widerlegung der mythischen Ontologie

¹¹ Auf die heute unter manchen Ethnologen verbreitete Meinung, der hier paradigmatisch verwandte Mythos der Griechen unterscheide sich grundlegend von außereuropäischen Mythen, kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen, erachte sie aber für unhaltbar. Vgl. hierzu auch *Tb. Bargatzky* [u. a.], Die Ethnologie und die unproduktive Gesellschaft, in: *Sociologia Internationalis* (1999), Band 37, 91–113; Orare est laborare – Das religiöse Vermächtnis der unproduktiven Gesellschaft, in: *Erwägen-Ethik* (2003), Band 14/1, 3–16.

gäbe oder zweitens eine rationale Widerlegung oder drittens eine praktische Widerlegung.

Zum ersten: Es gibt ebenso wenig eine empirische Widerlegung der mythischen Ontologie, wie es eine empirische Begründung der wissenschaftlichen Ontologie gibt. Handelt es sich doch bei beiden um apriorische Festsetzungsrahmen, eben Erfahrungssysteme, innerhalb welcher alle Erfahrung interpretiert wird. Zum zweiten: Eine rationale Widerlegung der mythischen Ontologie könnte doch nur darin bestehen, dass man sie entweder als der Vernunft widersprechend oder als nicht widerspruchsfrei ansähe. Aber wie will man beurteilen, was der Vernunft widerspricht? Wo hat man jenen für sich bestehenden Maßstab, genannt Vernunft, an dem gemessen man eine Antwort auf diese Frage geben könnte? Was aber die Widerspruchsfreiheit betrifft, so wird man vergeblich der mythischen Ontologie einen Verstoß gegen eine solche nachzuweisen suchen. Ihre fundamentale Wirklichkeitsbeschreibung ist schlichtweg eine nur andere als diejenige der wissenschaftlichen Ontologie. Nun zum dritten: Die praktische Widerlegung besteht hauptsächlich in dem Hinweis darauf, dass erst die Wissenschaft bestimmten Zwecken zu entsprechen vermochte, die sich die Menschen seit je gesetzt haben, die aber eben erst im wissenschaftlichen Zeitalter, insbesondere auf dem Gebiete der Technik, verwirklicht werden konnten. Diese Auffassung übersieht nicht nur, dass die meisten durch die Wissenschaft erfüllten Zwecke überhaupt erst durch sie geweckt wurden, sondern auch und vor allem, dass sich substantiell die im Umkreis des Mythos gesetzten Zwecke aus dem numinosen Umgang mit den Göttern ergaben. Die ganze Praxis des täglichen Lebens, der Umgang der Menschen miteinander, alles Tun und Handeln, in der Polis wie im Kult, war dadurch bestimmt. Der Umgang mit der Natur, der sich ohne Rücksicht hierauf nur aus bloßen Zwecken der Sterblichen ergibt, stand im Verdachte der Hybris. Woher nähme man nun den Maßstab, wollte man die menschlichen Zwecksetzungen einer wissenschaftlich-technischen Welt als diejenigen einer mythischen überlegen beurteilen? Will man den Verdacht der Hybris, in dem die technisch-wissenschaftliche Welt steht, zurückweisen, muss man auch den ganzen mythischen Zusammenhang zurückweisen, in dem er seine Wurzel hat, also auch die mythische Ontologie; aber eben dies ist, wie gezeigt, weder empirisch noch mit Hinweis auf Vernunft oder Rationalität möglich. Es gibt jedoch viele Anzeichen, dass uns dieser Verdacht der Hybris, des Ausuferns wissenschaftlich-technischer Zwecksetzungen, allmählich mehr und mehr umtreibt, auch wenn die allgemeine Meinung noch weit davon entfernt ist zu erkennen, wohin uns dies letztlich führt.

Der wissenschaftstheoretische Vergleich zwischen der wissenschaftlichen und mythischen Ontologie lässt sich nun verallgemeinern: Ontologien der bezeichneten Art sind prinzipiell gleichberechtigt. Dies nenne ich das erste Toleranzprinzip, weil es noch ein weiteres gibt, worauf ich später zurückkomme. Eben wegen dieses Toleranzprinzips bleibt aber die Frage, warum

die eine Ontologie die andere abgelöst hat, unbeantwortbar. Es gibt ja, wie gezeigt, weder empirische noch rationale noch praktische Gründe dafür. Was immer wir historisch erklären mögen, es wird immer innerhalb eines der großen Erfahrungssysteme erklärt werden. Der Übergang von einem solchen Erfahrungssystem zu einem anderen bleibt unerklärbar. In dieser Hinsicht kann man sagen: Geschichte geschieht einfach.

Bisher haben sich die vorliegenden Ausführungen ausschließlich im Bereich der Wissenschaftstheorie bewegt – ist doch die Erkenntnis von der Gleichberechtigung des wissenschaftlichen mit dem mythischen Erfahrungssystem selbst eine wissenschaftstheoretische, weil sie auf einem Vergleich der wissenschaftlichen mit der mythischen Ontologie beruht. Man darf aber nicht übersehen, dass ein solcher sich aus der Theorie der Wissenschaften ergebender Vergleich nur in der Außenbetrachtung des Mythos möglich ist. Nur in dieser stellt er sich als ein Erfahrungssystem unter anderen möglichen dar. Geht man aber von der Außenbetrachtung zur Innenbetrachtung über, versetzt man sich in einen innerhalb des Mythos lebenden Menschen, dann hat dieser es in seinem Verständnis mit numinosen Erfahrungen zu tun, die nicht im Rahmen eines vom Menschen a priori gesetzten Entwurfes die Bedingung ihrer Möglichkeit haben, wie es ein Erfahrungssystem ist, sondern in denen auf die eine oder andere Weise ein Numinoses erscheint, also etwas Absolutes.

Das klassische Beispiel dafür ist die Epiphanie, die Erscheinung eines Gottes, die im griechischen Mythos eine solche Rolle spielt. Indem er erscheint, tritt er aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit heraus. Deswegen bestand für die Griechen Wahrheit nicht in der Übereinstimmung eines vom Subjekt im Rahmen eines a priori gesetzten Erfahrungssystems Gedachten mit der Wirklichkeit, sondern sie bestand in jener Unverborgenheit, griechisch *aletheia*, in der das eigentlich Wirkliche, das Objekt als ein Gott, sich dem Subjekt von sich aus offenbart. Die Erkenntnis des Gottes ist also eine absolute, weil sie durch ihn allein gesetzte Erkenntnis ist. Als z. B. der athenische Gesandte, aus Sparta zurückgekehrt, berichtete, ihm sei auf seiner Reise in einer abgelegenen Berggegend Pan erschienen und habe sich darüber beklagt, im athenischen Kult vernachlässigt zu werden, da kam niemandem Zweifel an dieser Geschichte, und so habe man auch, wie Herodot erzählt, unverzüglich dem Pan ein Heiligtum errichtet. Gibt es einen Zweifel an einer Epiphanie, so hat sie für diejenigen, die zweifeln, gar nicht stattgefunden. Sie ist entweder eine absolute Erfahrung, oder es gibt sie nicht.

Geht man also von dem wissenschaftstheoretischen Vergleich zwischen dem wissenschaftlichen und dem mythischen Erfahrungssystem zur Innenbetrachtung eines mythischen Erfahrungssystems über, dann verlässt man endgültig die dem wissenschaftlichen Denken zugrunde liegende Idee eines mehr oder weniger beliebigen Rahmens von apriorischen Festsetzungen, also eines vom Menschen letztlich selbst entworfenen Erfahrungssystems, und es eröffnet sich die Dimension absoluter Erfahrung.

Damit zeigt sich ein Widerspruch zwischen dem wissenschaftstheoretischen Toleranzprinzip einerseits, demzufolge es nur eine relative, nämlich auf eine bestimmte, a priori gesetzte Ontologie bezogene Erfahrung gibt, und der genuin mythischen Erfahrung andererseits, die keinen solchen vom Menschen gesetzten Bezugsrahmen kennt und folglich eine absolute Bedeutung beansprucht. Dieser Widerspruch löst sich indessen auf, wenn man die Grenzen erkennt, die dem bezeichneten Toleranzprinzip gesetzt sind. Wenn es nämlich behauptet, dass man die Wirklichkeit gleichberechtigt einmal unter dem Gesichtspunkt dieser, ein andermal unter dem Gesichtspunkt jener Ontologie betrachten kann, weil sie alle gleichberechtigt sind, so besagt das doch, dass man sie einmal unter dem Aspekt dieser, dann wieder jener Ontologie betrachten kann, dass also die Wirklichkeit einen aspektischen Charakter hat. Aber der Satz „Die Wirklichkeit hat einen aspektischen Charakter“ ist ja, als eine allgemeinste Aussage über die Wirklichkeit, selbst ein ontologischer Grundsatz! Und folglich hat auch er, wie alle ontologischen, also von Menschen erdachten Sätze, *keine notwendige Geltung*, sondern gehört zum Bereich jener apriorischen Festsetzungen, die unser ganzes Dasein leiten, sobald wir uns innerhalb des wissenschaftstheoretischen Bereiches bewegen.

Fassen wir also zusammen: Das erste Toleranzprinzip behauptet die Gleichwertigkeit aller Ontologien, sie seien solche der Wissenschaft oder solche des Mythos. Keine von ihnen kann den Anspruch absoluter Geltung erheben. Der daraus folgende ontologische Grundsatz besagt jedoch, dass dieses Toleranzprinzip selbst auf einer Ontologie beruht, nämlich derjenigen vom aspektischen Charakter der Wirklichkeit. Dieser ontologische Grundsatz selbst aber hat, als ein ontologischer Grundsatz, keinen Anspruch auf eine absolute Gültigkeit. Daraus ergibt sich nun ein zweites Toleranzprinzip. Es lautet: In der Innenbetrachtung eines Erfahrungssystems gemachte numinose und daher absolute Erfahrungen müssen – prinzipiell – toleriert werden. Denn der Widerspruch gegen den Anspruch einer solchen absoluten Geltung wäre ja nur unter Berufung auf das erste Toleranzprinzip möglich, das aber selbst, wie bereits erwähnt, keine absolute Geltung hat, sondern nur dort gilt, wo man sich im Bereich von Ontologien, also Entwürfen des Menschen bewegt.

Wenn man daher heute das ontologische Denken, so wie es der Wissenschaft zugrunde liegt, zum Maßstab für rechtes Denken überhaupt macht, also in ihm den einzigen rechten Zugang zu Wahrheit und Wirklichkeit sieht und deswegen jede andere Art des Denkens wie das Mythische von vornherein als ein *sacrificium intellectus*, eine Opferung der Vernunft, zurückweist, so ist dem zu entgegnen: Das *sacrificium intellectus* besteht gerade darin, dass man das ontologische Denken der Wissenschaft selbst absolut setzt und so das Recht nicht ontologisch begründeter, nämlich numinoser Erfahrungen verkennt. Anders ausgedrückt: Die generelle Ablehnung einer absoluten Erfahrung mit Berufung auf eine angeblich allein und absolut gültige,

wissenschaftliche, nämlich ontologische Denkweise ist eine *contradictio in adiecto*, denn dann lehnt man ja den Mythos wegen der ihm eigentümlichen, für absolut gehaltenen Weise der Erfahrung unter Berufung auf eine angeblich selbst für unantastbar und absolut gehaltene Weise der Erfahrung ab, nämlich diejenige der Wissenschaft, obgleich diese selbst sich doch, ihrem ganzen Wesen nach, nur als eine hypothetisch gültige verstehen kann. Würde sich denn nicht heute jeder Wissenschaftler, der es wagte, seine Theorie als absolut und für alle Zeit gültig anzusehen, sogleich dem Verdacht unwissenschaftlichen Denkens aussetzen? Ich sage heute – denn längst sind die Zeiten vorbei, wo man mit Kant meinen konnte, eine physikalische Theorie wie diejenige Newtons oder genauer, die der Newtonschen Theorie zugrunde liegende allgemeine Ontologie des wissenschaftlichen Denkens besitze den Rang transzendentaler und damit apriorischer und absoluter Gültigkeit.

Nun könnte man vielleicht meinen, dass mythisches Denken heute in der westlichen Hemisphäre, all dieser wissenschaftstheoretischen Rechtfertigung ungeachtet, weitgehend erloschen ist. Dies aber ist unzutreffend. Es lebt auf die eine und andere Weise in der Kunst, der Musik¹² der Poesie¹³, in zwischenmenschlichen Beziehungen, in der heutigen Naturschutzbewegung¹⁴ und der Politik¹⁵ fort, um nur diese Beispiele zu nennen, und es spielt, wie das Folgende zeigen wird, eine fundamentale Rolle innerhalb der christlichen Offenbarung.

3. Die Entdeckung der christlichen Offenbarung als ein Thema der Wissenschaftstheorie

Es mag verwunderlich sein, dass sich die Wissenschaftstheorie als Selbstreflexion der empirischen Wissenschaften zunächst mit dem Mythos und dann erst mit der christlichen Theologie beschäftigte. Doch sind die Gründe dafür ausschließlich historische. Wie bereits angemerkt, wandte sich das Interesse zunächst eher den unter den gegebenen Umständen ganz neuen und sensationellen Entdeckungen der ethnologischen Mythosforschung zu; als aber das Mythische im Zuge einer wissenschaftstheoretischen Selbstkritik des wissenschaftlichen Denkens (Toleranzprinzipien) in einem neuen, bisher ungeahnten Lichte erschien, wurde schließlich auch eine Neuaufnahme des alten, und, nach weitverbreiteter Meinung, seit der Aufklärung bereits zugunsten der empirischen Wissenschaft für entschieden gehaltenen Streites zwischen dieser und der Offenbarung unvermeidlich.

¹² Vgl. K. Hübner, Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik, München 1994.

¹³ Vgl. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, 1. Kapitel.

¹⁴ Vgl. W. Theobald, Mythos Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewertung, Darmstadt 2003.

¹⁵ Vgl. K. Hübner, Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes, Graz 1991.

Im Lichte der wissenschaftstheoretisch interpretierten Mythos-Forschung wurde nun erkennbar, dass zahlreiche und substantielle Elemente der Offenbarung eine mythische Form haben. So ist mythisch schon der Gedanke, dass die Schöpfung durch Gottes Wort zustande kommt, weil, wie bereits erwähnt, mythisch das Materielle und das Ideelle eine Einheit bilden und folglich das gesprochene Wort Wirklichkeit hervorbringt. Es sei nur daran erinnert, dass in allem Kult, sei er mythisch oder christlich, die Anrufung des numinosen Wesens zu seiner Anwesenheit führt. Eine mythische Form haben aber auch die im Kult dargebotenen Gegenstände, besonders diejenigen der Eucharistie, wo der Wein in das Blut Christi und das Brot in seinen Leib verwandelt werden. Dabei ist die Verwandtschaft mit antiken Theoxenien offensichtlich. Des Weiteren ist die Eucharistie eine mythische Arché, ein Ursprungsereignis also, das ständig identisch wiederholt wird, in diesem Fall das Ursprungsereignis des letzten Abendmahls. Mythisch ist ferner sowohl die Idee der Erbsünde wie die Idee der Erlösung von der Erbsünde. Dies spricht Paulus in voller Klarheit aus, wenn er sagt: „Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen“ (Röm 5, 18). Der Mythos bietet eine Fülle von Beispielen gleicher Struktur. Man denke nur unter anderem an das Verbrechen des Tantalos, das sich in einer Kette ähnlicher Verbrechen wie eine Krankheit innerhalb seiner Sippe fortpflanzte. Auch hier hat also das Ideelle des Verbrechens und der Schuld eine materiell-substantielle Bedeutung. Und ebenso kennt auch der Mythos die Entsühnung durch einen Vertreter des betroffenen Geschlechts. Man denke nur an Ödipus: Durch seine Untat wurde die ganze Polis von Unheil befallen, durch sein Sühneopfer konnte sie davon wieder befreit werden. Mythisch ist schließlich, worauf ebenfalls bereits hingewiesen wurde, die Epiphanie, die Erscheinung eines Gottes, im gegebenen Fall Christi, in der Gestalt eines Menschen. (Die meisten mythischen Epiphanien haben diese Form.) Für ein solches mythisches In-der-Welt-zur-Erscheinung-Kommen sind auch die Engel ein eindeutiges Indiz, übernehmen sie doch innerhalb des christlichen Glaubens die Funktionen der mythischen Götter als Boten, Schützer, Helfer, Deuter und Vollstrecker des göttlichen Willens.

Man kann daher allgemein sagen: Wann immer und wie immer sich Gott oder Göttliches in der Welt zeigt und für den Menschen sinnlich erfahrbar wird (wie insbesondere im Kult), da geschieht dies in der Form des Mythischen. Die mythische Welt lebt also in der christlichen Offenbarung, wenn auch in neuer Deutung und in neuem Gewand, weiter fort, und der vorchristliche Mythos erweist sich so als eine Vorstufe des christlichen. Insofern gibt es keinen christlichen Glauben ohne Mythos, wenn auch, wie der griechische Mythos zeigt, es einen Mythos ohne Glauben gibt. In all dem liegt, dass die christliche Offenbarung sich gleichsam der Sprache und der Form des Mythischen bedient. Und doch ist sie andererseits etwas fundamental vom Mythos Verschiedenes.

Meistens wird dieser Unterschied im Monotheismus gesehen, wohingegen der Mythos polytheistisch sei. Aber schon Schelling hat dieses Kriterium angezweifelt. Unterscheide nicht auch der Mythos einen höchsten von den ihn umgebenden Göttern, und liege zumindest Ähnliches nicht auch christlich vor, wenn man die Trinität und die Schar der Engel bedenke? Der entscheidende, zumindest schärfste Unterschied liegt also an anderer Stelle begründet, nämlich darin, dass sich im Mythos alles innerweltlich abspielt, der christliche Gott aber als Weltschöpfer etwas absolut Transzendentes, ein *deus absconditus* ist und nur insoweit er mit dem Menschen kommuniziert, also auf die eine oder andere Weise in der Welt zur Erscheinung kommt, in dieser bezeichneten Weise mythische Formen annimmt.

Damit erhält christlich alles Mythische, wie es sich innerhalb der Erscheinungswelt generell unter dem Begriff des Numinosen zusammengefasst zeigt, einen gegenüber dem genuin Mythischen verschiedenen Sinn. So unterscheiden sich schon die Engel, bei aller formalen Ähnlichkeit mit den mythischen Göttern von diesen dadurch, dass sie zugleich innerweltliche Vermittler der absoluten Transzendenz des einen Gottes oder von ihm gleichursprünglich wie Adam abgefallene Dämonen sind. (Man denke an die Schlange, die Adam und Eva verführte.) Engel und Dämonen dieser Art sind dem Mythos unbekannt. Insbesondere stellt das dem Mythos so vertraute Numinose in der Natur als Zeichen eines Gottes – der heilige Hain, der Témenos, mag hier als Beispiel gelten – im Lichte der Offenbarung ein Numen, ein Zeichen des Schöpfergottes, dar. So schreibt Paulus: „Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken [...]“ (Römer 1, 20). So kann mythisches Welt- und Naturerleben durchaus in Kraft bleiben und erhält doch einen ganz anderen und dem Mythos gegenüber neuen Sinn, indem es zum Abglanz des einen, transzendenten Schöpfergottes wird. „Im farbigen Abglanz haben wir das Leben“, sagte Goethe¹⁶, und wenn er damit auch auf die Urphänomene verwies, die sich darin gleichsam spiegeln, so zielte er damit doch auf etwas, was als mythisches Numen Gottes verstanden werden kann.

Wie der absolut transzendente Gott, der *deus absconditus*, so ist aber auch die Heilsgeschichte, die doch das eigentlich Substantielle des Christentums ist, dem Mythos vollkommen fremd, und das schon deswegen, weil sie nicht nur in diesem Gott ihren Anfang und ihr Ende hat, sondern auch, weil damit überhaupt die Welt anders als in Schöpfungsmythen einen absoluten Anfang und ein Ende hat. Zwar ist auch hier noch Mythisches zu erkennen, nämlich insofern, als die Heilsgeschichte als solche, wie alles Mythische, eine narrative Verfassung hat. (Das Christentum ist keine Lehre theoretischer Sätze, wie es z.T. noch die Gnosis verstand.) Aber der Inhalt dieser Geschichte ist so wenig ein Mythos wie derjenige der Engel, trotz ihrer mythischen Form.

¹⁶ Faust, V, 4727.

Sieht man also von den mythischen Elementen ab, die bereits Gegenstand der wissenschaftstheoretischen Betrachtung waren, so ist das wissenschaftstheoretisch Neue an der Offenbarung, dass das in ihr in Erscheinung tretende Absolute gleichsam eine Radikalisierung jener Absolutheit darstellt, die sich in mythischen Epiphanien zeigt.

Um dies deutlich zu machen, sei noch einmal an das dem mythischen Gott eigentümliche Absolute erinnert: Es besteht darin, dass seine Erkenntnis nicht durch irgendwelche von der Subjektivität a priori gesetzte Bedingungen in Erscheinung tritt und damit stets, wie jede andere Erkenntnis dieser Art auch, nur relativ gilt, sondern umgekehrt, dass er, indem er sich dem Subjekt offenbart, indem er aus seiner Verborgenheit heraustritt, also *a-lethés* wird, alle Bedingungen subjektiver und damit prinzipiell stets zweifelhafter Erkenntnis durch seine *majestas* auslöscht. Nur in diesem, allein im numinosen Bereich liegenden Erkenntnisprozess wird mythische Erkenntnis als eine absolute verstanden. Dessen ungeachtet haben aber reine Mythen keinen festen Bestand, teils, weil das mit ihnen verbundene Numinose mit dem geschichtlichen Schicksal einer Gemeinschaft, z. B. einer Polis, unlöslich verbunden ist, die sich vollständig aus ihrem Ursprung als *Arché* versteht – man denke an Pallas Athene als mythische Substanz Athens –, teils, weil die Natur, in der es zur Erscheinung kommt, verschieden ist – man denke z. B. nur an den Unterschied zwischen den griechischen und den germanischen Naturmythen. Damit hängt es auch zusammen, dass kein Mythos beansprucht, allgemein gültig, der wahre zu sein, und dass es auch oft innerhalb verschiedener Mythen einen Austausch von Gottheiten geben kann (z. B. durch kriegerische Erweiterung des Landbesitzes.) An der absoluten Bedeutung der mythischen Numina im gegebenen, historisch-naturnahen Zusammenhang ändert das nichts. Sie sind – in der Außenbetrachtung – die Elemente jenes als reiner Mythos definierten Erfahrungssystems, das auf einer nicht durch die Subjektivität und ihre stets fragwürdigen, apriorischen Entwürfe begründeten Ontologie beruht.

Ganz anders liegt aber der Fall im Rahmen der christlichen Offenbarung. Die Absolutheit des transzendenten Gottes ist eine radikale, eben weil er zwar in mythischer Form zur numinosen Erscheinung kommen kann, im Gegensatz zum mythischen Gott aber in seiner Eigentlichkeit ausschließlich jenseits allen weltlichen Wandels ist. Aber eben wegen dieser Transzendenz spielt auch, im Gegensatz zum Mythos, der Zweifel an der Offenbarung und ihr Wettstreit mit anderen Religionen eine für den Glauben eigentümliche Rolle. Der Glaube an den *deus absconditus* und seine Heilsbotschaft nährt sich nicht so leicht wie der Umgang mit mythischen Göttern an den Numina der sichtbaren Wirklichkeit. Wie schon bemerkt und wie es auch dem zitierten Paulus-Wort entnommen werden kann, sind diese zwar sein „Abglanz“, von denen man auf ihn zurückschließen kann, wenn man glaubt, aber er ist in ihnen nicht unmittelbar gegenwärtig wie der Gott des Mythos. Man muss schon glauben, um überall den Schöpfergott am

Werke und ihn damit bestätigt zu sehen. Zwar ist, wenn geglaubt wird, die Betroffenheit durch die Offenbarung von derselben Erkenntnisform wie diejenige einer mythischen Epiphanie; der Weg geht im Vernehmen der göttlichen Botschaft vom Objekt zum Subjekt, nicht umgekehrt wie in der profanen Erkenntnisweise. Christliche Offenbarung ist also ebenfalls eine absolute, wenn auch in dem bezeichneten Sinne radikal absolute Erfahrung. Aber eben als solche ist sie dem Gläubigen nicht in jedem Augenblick gegenwärtig, sie muss immer wieder auf verschiedene Weise, besonders durch den Kult, aktiviert werden, ja, es kann auch sein, dass er sich schmerzlich von ihr verlassen fühlt und an ihr verzweifelt – wofür die Leidensqualen Christi ein Zeugnis sind: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27, 46). Dieser Zweifel hat aber nichts mit jenem theoretischen Zweifel zu tun, der dem wissenschaftlichen Denken eigentümlich ist und heute üblicherweise an der christlichen Offenbarung geübt wird. Diesen hier anzuwenden wäre gleichsam eine *metábasis eis állo génos*, genauer eine Transposition in eine dem Glauben ganz fremde und im Sinne der aufgeführten Toleranzprinzipien keineswegs übergeordnete Ontologie.¹⁷ Der genuine Zweifel am christlichen Glauben ist daher auch nicht Zeichen des Protestes gegen die Aufhebung der von der Subjektivität ausgehenden Erkenntnisbedingungen (als vermeintliches *sacrificium intellectus*), sondern Ausdruck der Verlassenheit von der göttlichen Gnade, durch welche die Offenbarung gesendet wird. Die Epiphanie, das Numen, das Heraustreten eines mythischen Gottes aus seiner Verborgenheit, mag Gründe oder keine Gründe haben – das In-Erscheinung-Treten des verborgenen, radikal absoluten Gottes hingegen ist reine Gnade und mit der Heilsgeschichte unlöslich verbunden.

Nun durchdringt zwar das radikal Absolute der christlichen Offenbarung als Gnade die menschliche Vernunft, doch da diese Vernunft, wie die vorangegangenen Betrachtungen gezeigt haben, eher nur eine zunächst unbestimmte Disposition ist, mannigfaltige Inhalte, genauer verschiedene formale, ontologische Grundlagen ihrer weitläufigen Betätigung anzunehmen, so wird das Vernehmen der göttlichen Botschaft niemals ganz ohne Störung durch solche ihr fremden Erkenntnisformen möglich sein. Deswegen sagt Paulus: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (1. Kor 13, 12). Diese Störung spiegelt sich auf verschiedene Weise: Zum ersten darin, dass wir in den Texten des Neuen Testaments auf Ungereimtheiten und Widersprüche stoßen, da sie von zwar Erleuchteten, aber doch eben nur Menschen geschrieben wurden. Zum zweiten darin, dass es mehrere Jahrhunderte dauerte, bis das Ungeheure der Offenbarung vollends begriffen wurde und die Auslegung der Heiligen

¹⁷ Es wäre so ähnlich, als zweifelte man am Wirklichkeitsgehalt eines Landschaftsgemäldes, indem man eine entsprechende Fotografie dagegenhielte.

Texte schließlich auf den Konzilien zu Nizäa und Konstantinopel zu einem kanonischen Ende kam. Zum dritten darin, dass die Vernunft, eben wegen ihrer zunächst unbestimmten Disposition, die Offenbarung immer nur im Zusammenhang geschichtlich gegebener, ontologischer Paradigmata und von diesen bestimmter, alles umfassender Lebensverhältnisse aufzunehmen vermag. Daher erscheint das Christentum in jeder geschichtlichen Epoche gleichsam in einem anderen Licht, ohne dass dabei, seit seinem kanonischen Abschluss, seine Grundsubstanz, sein katechetischer Kern, angetastet werden musste. Zum vierten darin, dass sich zwar auch dieser änderte, wenn auch nur in jenen Grenzen, in denen noch zweifelsfrei von Christentum geredet werden kann. Zum fünften kann aber auch ein Zweifel in der Existenz anderer Religionen, als es die christliche ist, begründet sein, wie es in Lessings berühmter „Ring-Parabel“ zum Ausdruck kommt.

Betrachten wir kurz diese Formen des Zweifels und der theologischen Kritik. Erstens: Die Vernunft ist zwar nur die allgemeine Disposition zu einer geistigen Betätigung auf allgemeinen ontologischen Grundlagen, kann also in verschiedener Weise in Erscheinung treten und tätig werden. Dessen ungeachtet ist ihr unveräußerliches Kriterium die formale Logik. Nur was sich nicht widerspricht, kann überhaupt verstanden werden. Deswegen sagt auch Paulus: „Ich will beten mit dem Geist und will auch beten mit dem Verstand“ – der ja essentiell logisches Denken ist –; „ich will Psalmen singen mit dem Geist und will auch Psalmen singen mit dem Verstand. Wenn du Gott lobst im Geist, wie soll der, der als Unkundiger dabei steht, das Amen sagen können auf dein Dankgebet? Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Verstand, damit auch ich andere unterweise, als zehntausend Zungen“ (1. Kor 14, 15–16, 19). Zweitens: Wenn es so lange dauerte, bis es zur endgültigen kanonische Fassung der Offenbarung kam, so liegt das in der bereits angezeigten Weise daran, dass unvermeidlicherweise die göttliche Vernunft zwangsläufig zunächst mit der menschlichen auf die eine oder andere Weise interferierte, wie ja auch überhaupt durch sie die adamitische Existenz des Menschen zwar im Prinzip durchbrochen, aber bis zum Jüngsten Tage noch nicht endgültig ausgeschaltet ist. Drittens: Zur Erläuterung sei nur daran erinnert, wie sich das Christentum in der Antike dem Hellenismus anverwandelt hat, dass es spezifische Erfahrungsweisen des Christentums im Mittelalter und in den folgenden Epochen bis zur Gegenwart gegeben hat, wo es nun darum geht, den modernen Humanismus mit seinen demokratischen und wissenschaftlich-technologischen Erscheinungsformen nicht etwa aufzuheben, sondern, auf der Grundlage von Rationalität und Vernunft der Offenbarung, von den exzentrischen, man könnte auch sagen: egozentrischen Abwegen abzubringen, auf die er geraten ist, und mit dem Christentum zu versöhnen. In allen solchen Fällen bedeutet „Auslegung des Christentums“ nicht Auslegung seiner ewigen Wahrheit, die zumindest der Intention nach alle christlichen Kirchen verbindet und unangetastet bleibt, sondern vernünftige Auslegung seiner

Wirksamkeit in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Viertens: Mit den Änderungen des katechetischen Kerns in jenen Grenzen, in denen noch zweifelsfrei von Christentum geredet werden kann, sind die orthodoxe Kirche und die seit der Reformation entstandenen christlichen Kirchen gemeint, doch ist hier nicht der Ort, diese Unterschiede, etwa im Rahmen der ökumenischen Bewegung, zu diskutieren. Fünftens schließlich: Wie die vorangegangenen Untersuchungen zeigen, kann, wohlverstanden, die Existenz anderer Religionen insoweit keinen Anlass zum Zweifel am christlichen Glauben geben, als es sich bei ihnen um gar keine Offenbarungsreligionen handelt, weil sie substantiell metaphysisch begründet sind. Als Beispiele seien der Hinduismus und Buddhismus erwähnt, deren beider Kern die ausschließlich metaphysisch begründete Lehre vom Samsâra, der ewigen Wiederkehr des Menschen in verschiedener Gestalt und in Abhängigkeit von seinem vorangegangenen Leben ist. Es sei nur daran erinnert, dass die Argumente für diese Lehre eine auffallende Ähnlichkeit mit denjenigen für Leibnizens Metaphysik haben. Was nun aber die beiden anderen Offenbarungsreligionen betrifft, die jüdische und diejenige des Islam, so reflektiert sich in ihnen aus christlicher Sicht, und bei aller ihnen entgegengebrachten Achtung, die durch den *status corruptionis* bedingte, substantielle Verkennung der Tragik menschlicher Existenz in ihrer Verstrickung durch die Erbsünde und damit ihre fundamentale Angewiesenheit auf göttliche Liebe und Gnade.¹⁸

Wir müssen uns aber abschließend noch einmal dem theoretischen Zweifel an der Offenbarung zuwenden, und zwar nicht in seiner eher vulgär-klärerischen Form, sondern soweit er, der doch dem wissenschaftlichen Denken eigentümlich ist, zunehmend im Rahmen der Theologie selbst auftaucht.

4. Vom dogmatischen Gebrauch des empirischen Wissenschaftsbegriffs in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts

Die Geschichte dieses Irrwegs kann hier nur in wenigen Stichworten und an Hand einiger herausragender Beispiele zusammengefasst werden.¹⁹ So versuchten A. von Harnack und E. Troeltsch unter dem Druck der vordringenden empirischen Wissenschaften das Christentum als ein kulturgeschichtliches Phänomen zu verstehen. Unter dem selben Druck suchten R. Bultmann und P. Tillich das Christentum von seinen mythischen Elementen zu befreien: Bultmann, indem er sie überhaupt eliminierte, Tillich, indem er darin einen gebrochenen von einem ungebrochenen Mythos

¹⁸ Vgl. hierzu K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, Tübingen 2003. Zu einer ausführlichen Darstellung des Christentums als Offenbarungsreligion vgl. ferner *ders.*, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, 2. Auflage Tübingen 2004.

¹⁹ Eine ausführliche Darstellung findet sich in K. Hübner, *Irrwege und Wege der Theologie*, Augsburg 2006.

unterschied, wobei er den gebrochenen als auch für die Wissenschaft unentbehrlich betrachtete, den ungebrochenen aber als existentialphilosophische Symbole interpretierte. P. Teilhard de Chardin entwickelte seine Theologie auf der Grundlage der Naturwissenschaften. K. Rahner ging von Kants transzendentaler Begründung der empirischen Erkenntnis aus und suchte entsprechend den Glauben aus der transzendentalen Verfassung des Bewusstseins abzuleiten. W. Pannenberg stützte sich teils auf die Anthropologie als Grundwissenschaft des modernen Bewusstseins, teils auf die Wissenschaftstheorie, doch ohne deren letzte Phase als Selbstkritik des Wissenschaftsbegriffs zur Kenntnis zu nehmen.

In allen diesen Beispielen wird der grundlegende Unterschied zwischen dem Erkenntnisdenken im Rahmen der empirischen Wissenschaften und dem Erkenntnisdenken im Rahmen der Offenbarung nicht erkannt. Denn in allen diesen Beispielen wird irrtümlicherweise versucht, die Offenbarung entweder aus den Erkenntnisbedingungen der Subjektivität zu entwickeln oder in ihrem Lichte umzuinterpretieren. Zwar hat K. Barth im Gegensatz hierzu in aller Klarheit das Eigentümliche des Offenbarungsdenkens verteidigt und damit alle Versuche, wie er sich ausdrückte, aus dem Christentum eine „Religion“ zu machen, verworfen, ja, sich dabei, wenn auch nicht ganz geglückt, wissenschaftstheoretischer Argumente bedient. Doch ist er in der Durchführung dieses Gedankens wieder in metaphysische Spekulationen hinsichtlich der Trinität zurückgefallen. Im Gegensatz dazu hat J. Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., das Problem bereits in voller Klarheit erkannt, um das es hier geht: Innerhalb der Offenbarung, so stellt er fest, ist die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt nicht eine solche, die vom Subjekt auf das Objekt zugeht wie in der wissenschaftlichen Erkenntnis. „Gotteserkenntnis und -bekenntnis ist ein aktiv-passiver Vorgang, sie ist nicht eine Konstruktion des Denkens [...], sie ist ein Akt des Betroffenseins, dem dann das Denken als Tun antwortet, dem es sich freilich auch verweigern kann.“²⁰ So unterscheidet Ratzinger zwei Formen der Vernunft, die dennoch eine unlösliche Einheit bilden. Die eine betrifft das Denken des Subjekts und betätigt sich stets in einem geschichtlichen Zusammenhang; die andere betrifft das Begreifen der Offenbarung. Aber: „Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich.“²¹ Damit hat Ratzinger die eigentliche Tiefe der Aufklärung erfasst, die man nicht erkannte, weil man sich mit einem rudimentären Vernunftbegriff begnügte.

²⁰ *Benedictus Papa, XVI. [J. Ratzinger]*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie. München 1982, 71.

²¹ Ebd. 110.