

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 36 (1980)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Hans Albert und die Abschaffung der Theologie  
**Autor:** Löttsch, Frieder  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878459>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Hans Albert und die Abschaffung der Theologie\*

Wer sich durch den kritischen Rationalismus in den Bedingungs Zusammenhang einführen lässt, auf dem die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Beurteilung der Theologie beruht, der bemerkt bald, dass er zu sehr vielen Gleisen quer zu liegen kommt, in denen sich offizielle Theologie der Gegenwart im deutschsprachigen Protestantismus bewegt. Dass der kritische Rationalismus und sein herausragender deutscher Vertreter Hans Albert es für notwendig erklärt hat, nicht sowohl keine Theologie für wissenschaftlich anzuerkennen, als vielmehr die *Begründungsmöglichkeit*, die sie nach Massstäben einer dogmatischen Axiomatik hat, zu beseitigen<sup>1</sup>, ist kein Zweifel, und wenn man den einen Gegner der Theologie nennt, der die dogmatische Axiomatik für ein mit den Grundsätzen der Wissenschaftlichkeit im Widerspruch stehendes Verfahren des Denkens ansieht, so hat Hans Albert als solch ein Gegner zu gelten. Und doch brauchte man nicht mehr von den Intentionen und Motiven einer solchen Gegnerschaft zu wissen, als was in den ausgesprochenen Worten enthalten ist, um zu wissen, dass nicht jeder, der eine so bewandte Theologie ablehnt, auch den Gegenstand von Theologie überhaupt ablehnen und mithin Atheist sein müsse. Dass freilich die Alternativtheologie sich nicht mehr axiomatisch, sondern funktionell zu verstehen hätte, dass sie ihre inhaltlichen Theoreme als Beiträge zur Lösung anthropologischer Handlungsfragen einführen müsste und darzulegen hätte, welche humanen und anthropologischen Konsequenzen der Verzicht auf Theologie überhaupt beinhaltet, dass die Theologie m. a. W. eine Disziplin sein müsste, die hypothetenhaft nach ihren sachlichen Sinnkriterien erst auf der Suche und nicht mehr abstützbar wäre durch Autoritäten der Tradition, das alles ist richtig, und Albert wäre der letzte, daran vorbeizusehen. Aber wenn in der Theologie der Tradition oder, spezieller formuliert, der Theologie der geschichtlichen Seinsverbundenheit, auf die sich zumal die

\* Ursprünglich aus dem Anlass der feierlichen theologischen Promotion des Verfassers vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Münster/Westf. als Vorlesung gehalten.

<sup>1</sup> Vgl. vor allem Alberts Folgerungen aus dem Münchhausen-Trilemma, Traktat über kritische Vernunft, 2. Aufl. Tübingen 1969, 11 ff.

Existentialhermeneutik<sup>2</sup> beruft, ein Proprium des christlichen Glaubens steckte, das sich dem kritischen Problemlösungsverhalten überhaupt entzöge, so könnten wir uns nicht damit entschuldigen, dass der Glaube als «unbedingtes Betroffensein» ausschliesslich vorrationalen Charakter<sup>3</sup> habe und vor der kritischen Vernunft als exempt zu gelten hätte. Ein Plädoyer für die Wissenschaftlichkeit der christlichen Theologie, das an den Ort appelliert, wo in uns Gefühl und Stimmungen sprechen, wendet sich an eine Instanz, die keine ist. Es wendet sich an den Menschen als ein Wesen, das unter das Joch seines eigenen Grauens vor Tod und Verwesung *gezwungen* werden kann – dass ihm tatsächlich davor graut, ist eine ganz andere Frage –, und welches durch diesen Zwang seiner Freiheit zu denken und Kriterien für die Richtigkeit dieses Denkens anzugeben beraubt wäre. Alberts Kritizismus ist nichts anderes als die Formulierung einer Lehre von der Möglichkeit einer Kommunikationsgemeinschaft unter Menschen a priori, die nach Verständlichkeitskriterien vermöge des Gebrauchs der Sprache als der Freiheit zu denken miteinander in Diskurs<sup>4</sup> treten, und man muss die existentialhermeneutische Strafpredigt gegen den kritischen Rationalismus hinter sich lassen, wenn man auf die Ebene gelangen will, auf der für ihn die christliche Theologie ein wissenschaftstheoretisches Problem bildet.

## I.

Unter den Einwänden, die gegen den kritischen Rationalismus als Prüfungsinstanz für die Wissenschaftlichkeit der Theologie erhoben werden, ist der älteste, verbreitetste und anscheinend stärkste dieser: Wenn der kritische Rationalismus die logische Axiomatik des Begründungsdenkens oder m. a. W. die Ontologie des *principium rationis sufficientis* wegen des damit verbundenen sogenannten «Münchhausen-trilemmas» suspendiert, hebt er sich durch die absolute Kritik am Begründungsdenken selbst auf. Selbst wenn man also mit dem kriti-

<sup>2</sup> Vgl. vor allem G. Ebeling, Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts «Traktat über kritische Vernunft», Tübingen 1973, 57f.

<sup>3</sup> So z. B. W.-D. Just, Ebeling contra Albert – Albert contra Ebeling, Bemerkungen zu einer verunglückten und dennoch wichtigen Diskussion, ZEE 18 (1974), 335.

<sup>4</sup> Vgl. J. Werbick, Die Legitimität der Legitimation, Bemerkungen zur Theologiekritik des Kritischen Rationalismus, KuD 20 (1974), 262ff.

schen Rationalismus dem herkömmlichen Begründungsdenken anlastet, dass es entweder in einen infiniten Regress oder in einen logischen Zirkel oder einen Abbruch des Begründungsverfahrens, also zu einer willkürlichen dogmatischen Auszeichnung bestimmter Sätze führe, könne die als Alternative angebotene hypothetische Denkweise für die Theologie nicht verbindlich gemacht werden; denn eine solche Denkweise sei in ihrem Erkenntniswert von eben der gleichen irrationalen Willkürlichkeit wie die kritisierte Position.<sup>5</sup> Wir fragen: Suspendiert der kritische Rationalismus wirklich das Begründungsdenken, und führt die sogenannte «absolute Kritik» zu einer blossen Substitution von Dogmatismen der Traditionsautorität durch solche willkürlicher Annahmen, die der kritische Rationalismus unter wissenschaftstheoretischem Etikett der Hypothesenbildung in Verkehr bringt? Und ist am Ende gar die Kritik dem analogen Münchhausentrilemma unterworfen wie die Axiomatik des *principium rationis sufficientis*?

Wenn es wahr ist, dass der kritische Rationalismus eine «Herausforderung an die Theologie» ist, weil er die «reale Welt» nach arbiträren Entscheidungen «als Gegenstand einer operationalistischen Veranstaltung» zurichte<sup>6</sup>, so wird man sagen dürfen, dass die Theologie den Nachweis, durch die nämlichen arbiträren Entscheidungen legitimiert zu sein, ausweislich der Berufung auf eine solche Formulierung erbracht hat. Denn in der Tat: dass es für die Hypothesenbildung des kritischen Rationalismus überhaupt ernsthafte Gründe geben könne, das ist eine Hypothese, mit der die Existentialhermeneutik schon rein logisch aufgeräumt zu haben glaubt. Es bedarf hier eigentlich keiner inhaltlichen theologischen Argumente mehr, so dass sich die Diskussion mit dem kritischen Rationalismus bereits im Vorfeld der Theologie ausschliesslich formal erledigt hätte. Allein es ist ein Unterschied, ob ich die inkriminierte Begründungspraxis als Zurückführung auf «letzte» bzw. «erste» nicht mehr kritisierbare Wahrheiten betrachte, wobei jeder Rechtfertigungsversuch eines so bewandten Denkens in einem definitiven Sinn als autoritär zu gelten hätte, oder ob ich lediglich in einer regulativen Weise das legitimierende Denkverfahren heuristisch als *Kalkül* einführe, um im einzelnen nachzuprüfen, was meine

<sup>5</sup> So G. Klein, *Ende des Vernehmens?*, Hans Alberts Herausforderung an die Theologie, Festschrift für E. Fuchs, Tübingen 1973, 204ff. Als «Münchhausentrilemma» bezeichnet H. Albert die grundsätzliche methodische Unabschliessbarkeit des Begründungsverfahrens.

<sup>6</sup> G. Klein (A. 5), 215.

Behauptungen sachlich leisten. Auf die Theologie bezogen, hätte dieser Kalkül den Sinn, meine gedanklichen Intentionen als Sätze möglicher Theorie im Kontext menschlichen Verhaltens auf das hin transparent zu machen, was sie für dessen Humanisierung und normative Sinnbestimmung an konstruktiven Potenzen erbringen. Theologische Sätze bleiben in Geltung, wenn und solange der Nachweis gelingt, dass ihre sachliche Suspension in ihren humanen Konsequenzen ausweislich defiziente Modi von Menschsein initiieren müsste».<sup>7</sup> Man kann auch sagen, dass Theologie – und seit Kants *Opus Postumum* hat diese Markierung ein klassisches Alter<sup>8</sup> – für eine solche Sinnbestimmung im System der Humanwissenschaften der «höchste transzendente Punkt» sei. Ihre Funktion in demselben wäre – der Philosophie hierin vergleichlich –, auf die Beurteilung und Begründung von Problemlösungen konzentriert, die durch vorgängige produktive Phantasieleistungen der Einbildungskraft etwa auf dem Feld der Religion als Entwürfe vorgelegt werden. Das heisst: ihr bisheriger Entwurfcharakter enthebt ja noch nicht den Wissenschaftler der «*Beurteilung*» dieser «Lösungen und der sich daraus ergebenden *Entscheidung* über ihre Akzeptierbarkeit»<sup>9</sup>. Also ist der Horizont dessen, wonach sie zur Wissenschaft konstituiert sind, allemal erheblich enger und manchen praktischen Einschränkungen unterworfen, die ein Wissenschaftssystem auch gegenüber der Religion als kritische Prüfungsinstanz wahrnimmt. Die Religion ist also *Modell* für theologische Kritik, und die Kritik ist der Zusammenhang der eruierten Beziehbarkeit religiöser Hypothesen auf ihre Gegenstandsfunktionen, also Erweis der Einholung religiöser Sachhaltigkeit in den Kontext der Vernunft.

Ich nenne nun die Theologie den «Begründungszusammenhang» dessen, was nach seiner Sachhaltigkeit aus dem «Entdeckungszusammenhang» (Albert) einer bestimmten Religion in den Kontext der Vernunft als Inhalt einzuholen wäre. Dabei gilt als Begründungsforderung, dass Theologie den heuristischen Rahmen des Kalküls nicht überschreitet. Beide Sätze kombiniert, zeigt sich eine Problemkonstellation, wie sie für Wissenschaftstheorie (lateinisch: *scientia generalis*) in der Lehre von den Kalkülen schon von Leibniz anvisiert war. Alberts

<sup>7</sup> Vgl. M. Gatzemeier, *Theologie als Wissenschaft?*, Stuttgart 1974, Bd. 1, Die Sache der Theologie, 17; 158 ff.; Bd. 2, Wissenschafts- und Institutionenkritik, 170 ff.

<sup>8</sup> I. Kant, *Opus Postumum*, AK XXI, 32; 34; 38; 46 u. ö.

<sup>9</sup> H. Albert, *Traktat*, 67; *Theologische Holzwege*, Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973, 24.

Konzept ist also nicht neu, und die Tatsache, dass es sich in seinen wesentlichen Grundzügen bei einem Mann wie Leibniz vertreten findet, der auch in der Theologie Rang und Namen hat, dürfte es jedenfalls von voreiligem Atheismusverdacht freisprechen. Bei Leibniz ging es bereits sehr früh um eine Reinigung der wissenschaftlichen Metaphysik von *Vorurteilen*, also von einer Species solcher Formulierungen, die heute den Stempel der Ideologie auf sich trügen. Hierzu diente ihm eine Wissenschaftstheorie (*scientia generalis*) mit zwei Abteilungen, deren eine sich «auf Begründung der Wissenschaften und Beurteilung (*iudicare*) des bereits Gefundenen bezieht, damit man sich nicht von Vorurteilen (*praeiudicia*) täuschen lasse; die andere aber ist bestimmt zur Vermehrung des Wissens, also zur Auffindung (*invenire*) dessen, was uns noch fehlt»<sup>10</sup>. Der Kalkül gilt ihm nun als methodisches Verfahren, das eine Hypothese oder ein technisches Konglomerat von Hypothesen (lat.: *ars*) auf ihren Sachgehalt hin überprüft und sie somit zur Wissenschaft (*scientia*) macht. Bei hermeneutischen Problemen hat der Kalkül darüber hinaus die Aufgabe, für die Ordnung und Verträglichkeit ihrer gedanklichen Teile Sorge zu tragen. Sogar die «Elemente der ewigen Wahrheit», sofern sie sprachlich ausgedrückt wird, lassen sich für Leibniz erkennen, «wenn jemand Merkmale hat zu ihrer Erkenntnis, wo sie entgegentritt, denn sonst sucht er sie vergebens»<sup>11</sup>. Es hilft auch nichts, wenn man in einem Plädoyer für existentialhermeneutische Gesichtspunkte – etwa mit Ebeling – ein solches Vorgehen auf die Stufe theologisch unbrauchbarer «Computerentscheidung(en) zwischen richtig und falsch»<sup>12</sup> stellt. Denn wo es vor allem um die sachliche Klarstellung von Problemen und Begriffen geht, also um eine Aufgabe einer durchaus *definitorischen* Disziplin, ändert sich nichts an der Feststellung von Leibniz, dass, wenn immer sachgebundene Streitigkeiten auftreten, sei dies nun Metaphysik oder Theologie, «es nicht mehr des Redens bedarf unter zwei Philosophen» – die Theologen verhalten sich hier nicht anders – «als unter zwei Rechnern (*quam inter duos Computistas*); es wird nämlich ausreichen, in die Hand einen Rechenstift zu nehmen, sich zum Rechenbrett zu setzen und sich in wechselseitiger Freundschaft zu sagen: *calculemus!*» D.h., besinnen wir uns auf unsere Sinnkriterien und damit auf Ausdruckswert und

<sup>10</sup> G. W. Leibniz, Werke (Erdmann), Berlin 1840, 85a.

<sup>11</sup> G. W. Leibniz, Phil. Werke (Gerhardt), IV, Berlin 1880, 44; sowie: *Opusculs et fragments inédits* (Couturat), Paris 1903, 219.

<sup>12</sup> G. Ebeling (A. 2), 33.



Ausdrucksgehalt unserer verwendeten Symbole, leibnizisch ausgedrückt: «*a vocabulis vagae incertaeque significationis ad characteres determinatos revocemur*»<sup>13</sup>.

Indem ich die Inhalte der Theologie auf die Bestimmtheit ihres Ausdrucksgehalts (*character determinatus*) und mithin auf ihren angemessenen Begriff bringe, erhebe ich sie allerdings aus dem Stand einer *ars* in den der *scientia*. Denn was in der Hypothesenbildung der *ars* (als *ars inveniendi* seitens der Religion sowie der *ars iudicandi* seitens der Theologie) bedurfte, hat nunmehr als *character determinatus* allererst wissenschaftliche Aussagekraft gewonnen. Es ist m. a. W. eingeholt in den Kontext einer vernünftigen Ausdrucksweise des Begriffs und damit allererst wissenschaftlich definierbar geworden. Der damit beschriebene Prozess einer Konstitution von Wissenschaft ist im Blick auf die Theologie auch von Albert anerkannt. Als positives Beispiel theologischen Denkens, das diesem Wissenschaftstypus genügt, hat er Albert Schweitzer<sup>14</sup> angeführt. Aus Schweitzers Theologie lässt sich zugleich auch ablesen, dass das nämliche Verfahren der Einholung substantieller Religionsgehalte in die Vernunft zugleich auch das Verfahren der Ausbildung neutestamentlicher Theologeme gewesen ist. Also wäre, was Wissenschaftstheorie für die Theologie fordert, nämlich Ermessung ihrer Behauptungen an der jeweiligen geistesgeschichtlichen Wirklichkeit, also der Gegenstand der von Leibniz bereits initiierten und von Albert wiederholten kritischen Anfrage an die Theologie, schon aus der Konstellation des NT als Aufgabe der Theologie erkennbar. Dies drückt sich in Schweitzers nicht bloss systematisch, sondern schon exegetisch markanten These aus, dass Jesus «mit seinem Tode... die Form seiner Weltanschauung (vernichte), indem seine Eschatologie unmöglich wird. Damit gibt er allen Geschlechtern und allen Zeiten das Recht, ihn in ihren Gedanken und Vorstellungen zu erfassen, dass sein Geist ihre Weltanschauung durchdringe, wie er die jüdische Eschatologie belebte und verklärte». <sup>15</sup> Es ist dies analog der Gesichtspunkt, den Schweitzer auch für Paulus in der Äonenfrage geltend macht, dass nämlich «das Evangelium vom Reiche Gottes... im Rückblick auf den erfolgten Tod Jesu und bei der Wertung dieses Todes als der Anfangstatsache des Reiches» eine neue Fassung annehmen und Kategorien

<sup>13</sup> G. W. Leibniz, Phil. Werke (Gerhardt), VII, Berlin 1890, 200.

<sup>14</sup> H. Albert, Traktat 108ff.

<sup>15</sup> A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, Tübingen–Leipzig 1901, 97.

entwickeln muss, die es unter gewandelten Existenzbedingungen von Religion seine sinngemässe «Fortsetzung» (nicht «Ausserkraftsetzung») finden lassen.<sup>16</sup> Also ist das Christentum *per se* vom Evangelium her Denkaufgabe, und der Glaube kann nur so zu Gehalt und Substanz kommen, dass er von vornherein das Denken innerviert. Die Möglichkeit des Glaubens, unabhängig vom Denken ohne Kritik seiner selbst auszukommen, ist unmögliche Möglichkeit; wir können nicht hinter das Denken zurück und müssen also Religion in den Kontext der menschlichen Vernunft einholen. Dass sich in einem Prozess solchen Denkens die christliche Religion auch von persönlichen Deutungen, die der geschichtliche Jesus seiner Lehre gegeben hat, exemplarisch entfernt<sup>17</sup>, so wie ja Paulus den geschichtlichen Jesus in seiner Darstellung nicht einfach wiederholt, sondern weiterdenkt, ist Notwendigkeit, hinter die das Christentum nicht zurückkann. Aus ihr und damit aus den Gedanken Schweitzers zu folgern, dass diese Entwicklung schliesslich «in den offenen Atheismus» hineinläuft<sup>18</sup>, ist eine Behauptung, die Hans Albert mit Schweitzer ausmachen muss. Und wenn er darüber hinaus für sich selbst die Konsequenz zu ziehen scheint, nur in der Tendenz zum Atheismus signifikante Wissenschaftskriterien der Theologie entdecken zu können, so muss er eine solche Entdeckung mit sich selbst ausmachen. Sie wäre eine Substitution und ist mit dem kritischen Rationalismus nicht ohne weiteres gegeben.

## II.

Was sich indessen genuin aus dem kritischen Rationalismus als ein für die Theologie folgenschweres Problem ergibt, ist die bekannte Dissoziation aller Wahrheit von der Gewissheit, die wir über die Wahrheit haben.<sup>19</sup> Doch auch hier, wie man leicht sieht, kann es weniger um den Punkt gehen, auf den sich bisher die Kritik der existentialhermeneutischen Richtung in der Regel konzentriert. Sie sucht dem kritischen Rationalismus seine Schwäche nachzuweisen mit dem hauptsächlichsten Argument, dass seine Hypothesenbildung ein in sich infi-

<sup>16</sup> A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 2. Aufl. Tübingen 1954, 379.

<sup>17</sup> H. Groos, *Albert Schweitzer, Grösse und Grenzen*, München-Basel 1974, 479. Groos deutet diesen Prozess im Sinne eines dezidierten Agnostizismus.

<sup>18</sup> H. Albert, *Traktat III*.

<sup>19</sup> H. Albert, *Traktat 32ff.*; G. Ebeling (A. 2), 25f.



niter Regress sei, der den Vorsprung des Argumentierens am zur Methode erklärten Leitfadens des sogenannten «Münchhausen-Trilemmas» im nachhinein zunichte macht.<sup>20</sup> Man sieht indessen leicht, dass, wenn ein Regress in Hypothesen logisch vorstellbar sein soll, er jedenfalls nicht darin liegt, dass zur Abstützung von Sätzen, die in sich vergleichsweise selbständig sind, andere Sätze benötigt werden, die mit diesen nach dem *Prinzip der Kohärenz* zusammenhängen. Denn hier ist logische Selbständigkeit, d.h. die kohärenten Sätze sind mit sich selbst bloss *koordiniert* und bilden keine Dependenz als Unterglieder voneinander, die als serielle Folge der gestuften Abhängigkeit den Regress logisch markiert. Will ich eine Gedankenfigur, die dem Regress vergleichbar wäre, im Feld der Hypothese finden, so müsste ich ihr Geltungsprinzip der sachlichen Konfrontation von Gedanken mit der Welt ihrer Gegenstände, also eine Anwendungsspielart des Prinzips der Adäquation von Begriffsbildungen gegenüber Sachen (*adaequatio rerum et intellectus*), reziprok auf sich selbst anwenden, es zur Hypothese machen und nun im Verifizierungsverfahren den kognitiven Regress verrichten. Dabei zeigt sich der Sachverhalt, dass die «Adäquationsregel als Wahrheitskriterium (*res*) mit der Aussage: «die Adäquationsregel ist eine wahre Aussage» (*propositio*)» logisch inkongruent ist. Denn beide Aussagen: Die «Adäquationsregel [ist] Wahrheitskriterium» und zweitens: «die Adäquationsregel ist eine wahre Aussage» liegen nicht auf gleicher Ebene, sondern sind verschieden. Dann aber ist Inadäquatheit, also logische Inkongruenz zwischen ihnen, und das würde «freilich bedeuten, dass die Adäquationsregel als Wahrheitskriterium *nicht* in der Lage ist, sich selbst als wahre Aussage hinzustellen». Denn im ersten Fall ist sie nur *norma normans* einer möglichen Verifizierung, im zweiten Fall ein *Aussageinhalt*, dessen Zusammenstimmung bzw. «Vereinbarkeit mit der Adäquationsregel gerade fraglich ist», und zwar fraglich im Sinne «der Berechtigung der im Aussage-Gegenstand herausgestellten Forderung». Also gibt «die Adäquationsregel... keine Möglichkeiten her, ihre eigene Wahrheit zu prüfen».<sup>21</sup> Also ist der

<sup>20</sup> G. Ebeling (A. 2), 2f. (Thesen).

<sup>21</sup> Nach der Tarskischen Formalisierung von Wahrheitskriterien neuerlich für die Theologie aufgearbeitet von G. Stammler, *Erkenntnis und Evangelium, Grundzüge der Erkenntnistheorie*, Göttingen 1969, 97ff. Stammler zieht aus obigem Sachverhalt die Konsequenz, subjektivistische Erkenntnistheorien für die Theologie preiszugeben und einen sogenannten «aletheiokratischen» Ansatz nach theonomen Kriterien zu verfolgen.

Regress in diesem Prüfungsverfahren logisch suspendiert und mithin die Hypothesenbildung endlich. Umgekehrt folgt aber auch, dass eben dadurch die Gewissheit nicht mit der Wahrheit verbunden ist, sondern gemäss der Fallibilitätsthese des kritischen Rationalismus von dieser Wahrheit dissoziiert ist.

Es nützt auch nichts, die Dissoziation mit dem existentialhermeneutischen Einwand aufzuheben und mit Ebeling zu sagen, dass man in der «Gewissheits»frage bei Verwendung des Begriffs «Gewissheit» die «sachliche Breite und geschichtliche Tiefe des Sprachgebrauchs... nicht ungestraft missachten» könne.<sup>22</sup> Den Sprachgebrauch des Einwands sieht man, die Tiefe nicht. Um so deutlicher zeichnet sich ab, dass eine Orientierung des Denkens, die, statt begriffsgeschichtlich zu sein, sich für die Problemgeschichte der Wissenschaftstheorie vorrangig offengehalten hätte, in der Bestimmung ihres Kalküls als *wissenschaftlich anwendbar* die Restriktion des Denkens auf diese Dissoziation als jeweilige Grenze des Kalküls erkannt hätte. Das analoge Problem ergibt sich klassisch formuliert bei Kant in der Bestimmungsmöglichkeit, die das Erkenntnisvermögen hat, um von der Beziehbarkeit seiner selbst auf Gegenstände Gebrauch zu machen. Und zwar liegt es in der kritizistischen Dissoziation von Qualität und Modalität. Das hier anhängige Assertionsproblem hat historisch zur Kritik der spekulativen Theologie und damit der Gottesbeweise geführt.<sup>23</sup> Der kritische Rationalismus erweitert diese Problemstellung dahin, dass nunmehr jeder dogmatische Satz der herkömmlichen Theologie dem Spekulationsverbot unterliegt und folglich leere Aussage ist; folglich ergibt sich an dieser Stelle – aber auch überhaupt nur hier – die für uns thematische Frage, ob aus der Albertschen Definition einer durch den kritischen Rationalismus gegenüber Kant erweiterten Erkenntniskritik die Abschaffung von Theologie als Konsequenz zu folgern wäre. Das Problem verschärft sich dadurch, dass der kritische Rationalismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft jeden Unterschied suspendiert und damit die Erkenntnisunmöglichkeit für theologische Aussagesätze auf das herkömmliche Gebiet auch der praktischen Vernunft auszuweiten scheint.<sup>24</sup>

Es ist zu prüfen, ob diese Folgerung dem Tatbestand gerecht wird. Fragt man nach der Aufgabe, die Alberts Suspendierung der Unter-

<sup>22</sup> G. Ebeling (A. 2) 25.

<sup>23</sup> I. Kant, KrV B 272ff.; B 608ff.

<sup>24</sup> H. Albert, Traktat 54.

scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft hat, so geht es ihm um rationale Durchsichtigmachung von Entscheidungen vermittelt der Erkenntnis, also um ein Problem der Transparenz und damit der sachlogischen Präzisierung des praktischen Entscheidungsverhaltens. Die für das Entscheidungsverhalten verbindlich gemachte Exaktheitsfrage konstituiert für dieses ein theoretisches Problem, nämlich diskursive Sinnkontrolle, und ermisst wechselseitig die rationale Relevanz der theoretischen Verhaltensformulierungen nach der Verfahrenskontrolle der Praxis. Mit Bezug auf die kalkulatorische Prüfbarkeit des Vernünftigkeitmoments ist jeder praktische Satz theoretisch, d. h. er unterliegt der Forderung, Sinnkriterien für seine Vernünftigkeit zu entwickeln und auf diese hin untersuchbar zu sein. Das würde für die Theologie bedeuten, dass alle «primärtheologischen», aus dem Kontext der Religion entlehnten Aussagen, also Formulierungen wie: Gnade, Erlösung, Friede, Heil, nie als «Ad-hoc-Argumente» für zufällige Lebenssituationen, sondern nur unter dem Nachweis ihrer funktionellen «Wirklichkeitsverankerung» als Erfahrungsweisen eingeführt werden, die für die Möglichkeit der menschlichen Gesamterfahrung überhaupt konstitutiv sind.<sup>25</sup> Hierin läge ihre «metatheologische» Sinnkontrolle in Relation zum Entscheidungsverhalten, also theologische Transparenz, die ein Abgleiten der Theologie in sogenannte «Verschleierungsstrategien» und «Immunisierungstechniken» im Dienst ideologischer Interessen verhindert.<sup>26</sup> Das praktische Kontrollverfahren würde sich demgegenüber auf Institutionskritik bzw. -kontrolle beziehen<sup>27</sup> und etwa zur Kirchen- oder Religionssoziologie zu rechnen sein. Beschränken wir uns auf die Sinnkontrolle als Proprium der Theologie, so betrifft die Kritik des Albertschen Rationalismus auch gar nicht unmittelbar die Frage nach der Substanz theologischer Sachgehalte, sondern lediglich die Frage nach deren *intersubjektiver Kommunizierbarkeit*. D. h., Theologie ist bezüglich ihrer inhaltlichen Substanz und also der Sachgehalte nur soweit tangiert, als die Verfahrens- und Kausalfrage nach deren vernünftiger, gesetzlich angebbarer Kommunikation auf die Sachfragen Einfluss nimmt. Mithin ist auch eigent-

<sup>25</sup> Ähnliche Konsequenzen hat ausserhalb der deutschen Szenerie seit Jahren die schwedische Theologie aus der analytischen Philosophie gezogen: Vgl. A. Jeffner, Theologie und analytische Philosophie, Fragen aus ihrer Konfrontation in Schweden, KuD 18 (1972), 278ff.; ebenso: H. Eklund: Tro, erfarenhet, verklighet, Stockholm 1956.

<sup>26</sup> H. Albert, Traktat 113f.; 116; 129f. u. ö.

<sup>27</sup> H. Albert, Traktat 122ff.

lich gar kein theologisches Dogma, keine klassische Sachaussage der Theologie gegenüber dem kritischen Rationalismus *ex confesso* zu verteidigen, sondern nur zu transkribieren in den Wortlaut einer funktionellen Hypothese im Rahmen der Sinnfälligkeit der postulierten Kommunikationsgesetzlichkeit. Beschreibe ich nun mit diesem Sinnfälligkeitspostulat Grund und Grenzen des Kalküls, in welchem sich die Formulierung theologischer Sätze abspielt, so ergibt sich im Rekurs auf die Fallibilitätsthese der Dissoziierung von Wahrheit und Gewissheit als dem Ausgangspunkt der Hypothesenbildung folgende erkenntnistheoretische Alternative beim Verfahren sachtheologischer Formulierungen:

I. Die *prästablistische Hypothese*. Gerade *weil* Gewissheit über die Wahrheit nicht möglich ist, muss *a priori* angenommen werden, dass eine mögliche Totalität wahrer Aussagen sich selbst trägt, wohlgeordnet ist und sich in ihren Ordnungsstrukturen selbst entfaltet. Es verhält sich mit ihr wie mit einem fahrenden System, von dem ich durchaus nicht «*weiss*, ob es sicher fährt»<sup>28</sup>. Ich weiss es vor allem deshalb nicht, weil als Unsicherheitsfaktor der Mensch mit seinem Entscheidungsspektrum an diesem System beteiligt ist. Dies zwingt zu fortgesetzter Überprüfung der Hypothesenbildung an der Sachwirklichkeit. Dabei ist die Aufgabe nicht, zugunsten möglicher Gewissheit im System die Wahrheit zu erklären (zu verifizieren) – denn dies ist unmöglich –, sondern das präsumptive oder als faktisch konstatierte Abweichen von ihr, also den Irrtum in seinem Zustandekommen zu untersuchen und seinen Faktor in der Urteilsbildung zu falsifizieren. Daraus ergibt sich die Folgerung: Es ist nicht möglich, nach der *Wahrheit der Wahrheit* zu fragen, sondern Wahrheit bestimmt sich selbst als Möglichkeit überhaupt von Ordnungsbestimmung. Ihre Dissoziierung von der Gewissheit, die damit ausgesprochen ist, beschränkt die in der prästablistischen Hypothese formulierte Invarianz von Wahrheit als Ordnungsbestimmung auf bloße *Geltungsinvarianz*, bei der wir schon auf der Ebene der säkularwissenschaftlichen Urteilsbildung in empirischen Sätzen auf Grund der Aufhebung des Adäquationstheorems genötigt sind, ihnen die Investition von Glaubensvertrauen bezüglich ihrer Verlässlichkeit im voraus zu gewähren. Die Alternative wäre ein schlechthiniger Vorsatz zur Hypothesenzertrümmerung *a priori*, bei dessen absolutem Skeptizismus wissenschaftliche Urteilsbildung überhaupt

<sup>28</sup> G. Stammler (A. 21) 210.

unmöglich wäre. Das vorausgesetzte Vertrauen auf die prästablistische Hypothese resultiert aus der Tatsache, dass für den theoriebildenden Verstand sehr wohl ein Teil«chaos» einer vernichteten Wirklichkeitsordnung im Sinne einer Teilmenge falscher Aussagen über Wirklichkeit als korrigierbar gelten könnte, ein Total«chaos» indessen, also die Totalmenge aller *möglichen* Mengen falscher Aussagen über die Wirklichkeit, nicht mehr kalkulierbar wäre. Folglich verlangt die Kalkültheorie a priori eine subjektive Vertrauensinvestition, also «Glauben» an die Möglichkeit von Geltungsinvarianz als sich selbst bestimmender Ordnungsstruktur von Wahrheit.<sup>29</sup> Folglich bleibt die Behauptung des kritischen Rationalismus bei Albert unvollständig, dass im Für-Wahrhalten von Sätzen eine «Mindest-Implikation» von Erkennbarem als Voraussetzung des Glaubens liegen müsse, solange nicht auch das Umgekehrte gilt, dass in ihrer Erkenntnismöglichkeit eine «Mindest-Implikation» des Glaubens als Vertrauensinvestition anzutreffen ist.<sup>30</sup> In dieser Implikation des Vertrauens, die eine Voraussetzung wissenschaftlichen Denkens ist, liegt zugleich der Übergang zur Möglichkeit von Theologie in der Form ihres wissenschaftlichen Denkens. Denn hier wird funktionalisiert, was Wissenschaft erst möglich macht, die *schlechthinnige Autonomie der Wahrheit als solcher, die sie vor der Möglichkeit des subjektiven Zweifels hat*. Zwar ist es richtig, dass jede offenbarte Wahrheit und letztlich Gott selbst als diese Wahrheit (emet) gegenüber dem Prästabilismus als exklusiv zu gelten hat. Die Wahrheitshypothese des Prästabilismus würde als Kalkül richtig bleiben, *etsi Deus non daretur*, und jede mögliche Behauptung über Gott und Theologie kann nur *per analogiam* mit dem Prästabilismus selber als kohärent bezeichnet werden. Der Prästabilismus käme durchaus ohne sie aus und überlässt ihr als Funktionsraum nur eine Leerstelle seines Ressorts, die theologisch neu besetzt wird. Aber er lässt es *formell* auch zu, dass trotz der Exklusivität, die theologische Aussagen haben, wenigstens ihr Emet-Charakter, der sie zu etwas Theologischem macht, dem Invarianzkriterium der Geltung logisch nicht zu widersprechen braucht. Zu klären bleibt so nur die Frage, ob Theologie in der Formulierung ihrer Emet-Aussagen und der Wahrnehmung von deren Kommunikationsfunktion in objektive Gefahr gerät, auf Grund der partiellen Exklusivität solcher Aussagen gegenüber dem Wahrheitsbe-

<sup>29</sup> G. Stammler (A. 21), 194; 197ff.; 400.

<sup>30</sup> H. Albert, Traktat 118ff.



griff der Profanwissenschaft in autoritäre «Ideendiktatur»<sup>31</sup> einzumünden oder für sie Vorfeld zu sein.

II. Es ist der *Ewigkeitswert* solcher Aussagen, den sie in sich zu haben beanspruchen, der autoritär usurpiert zu sein scheint und zu dessen funktioneller Bewährung die zweite Hypothese dient. Sie ist von der prästabilistischen genetisch unabhängig und insofern alternativ, aber mit ihr logisch durch Kombinationsverfahren verbindbar: die *monadologisch-subjektivistische Hypothese*. Sie lautet: Nur wenn ich als Erkenntnissubjekt den sachgebundenen Nachweis führe, dass die Erfahrung des Ewigen selber, wie sie als die Religion anthropologisch zum Menschsein gehört, in sich ein Moment aufweist, das funktionell von solcher «Art ist, dass ohne dasselbe keine Erfahrung überhaupt möglich» wäre, gibt es für Subjektivität eine Gültigkeitsaussage über Erfahrung als Religion. Und insofern die Theologie diese Erfahrung thematisiert, hat sie durch deren Bewährbarkeit genuin einen Gegenstand, der für sie selbst als Wissenschaft ein funktionelles Ressort darstellt, funktionell nämlich in dem Sinn, dass, wenn dieses unbesetzt bliebe, im System der Wissenschaften eine sachliche «Lücke» wäre.<sup>32</sup> Die Idee religiöser Erfahrung, d. h. die Behauptung des Ewigkeitswertes, gilt dann und nur dann als nicht diktatorisch, wenn in der Nachprüfung ihrer Relevanz für die *Möglichkeit von Erfahrung überhaupt* ihre Sachhaltigkeit konstatiert und damit die Alternativthese ihres bloss imaginären und also angemassten Geltungsanspruchs falsifiziert ist.

Nun sieht man leicht – und A. Nygren hat eindringlich darauf hingewiesen –, wenn wir «etwas als gültig erklären, sei es eine Erkenntnis, eine Willensrichtung, eine Handlungsweise oder was sonst immer, so erheben wir es damit über die Bedingungen der sinnlichen Erfahrung, über die Beschränkungen von Raum und Zeit. Wenn wir etwas als gültig bezeichnen, so ist damit nicht gemeint, dass es an diesem einzelnen Punkt im Raum und in der Zeit, sondern dass es ohne Rücksicht auf Raum und Zeit gilt... Die Voraussetzung dafür, dass überhaupt etwas gelten soll, ist also, dass wir berechtigt sind, auf diese Weise etwas

<sup>31</sup> Stammerl scheint diese Ideendiktatur ausdrücklich zuzulassen (A.21): vgl. 393; 395ff.

<sup>32</sup> So A. Nygren, *Religiöst Apriori*, Lund 1921, 233; ebenso: *Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung*, Gütersloh 1922, 69ff. – Auf diese Sachverhalte hat in neuerer Zeit besonders G. Hornig hingewiesen: *Offenbarungstheologie und Motivforschung in Schweden*, NZSTh 16 (1974), 151ff.



über die Sphäre des Räumlichen und Zeitlichen zu erheben»<sup>33</sup> und *quoad nos* von Geltungsinvarianz zu sprechen. Nenne ich nun diese Voraussetzung «religiös» und weise ich zugleich mit ihr nach, dass die in ihr gesetzte Raum-Zeit-Unabhängigkeit den Geltungsansprüchen aller übrigen Urteile, sei es in der Wissenschaft, in Ästhetik oder Ethik zugrunde liegt, so wäre bei dieser Sprachregelung das Ewigkeitsmoment der Religion konstitutiv für die Gültigkeitsfeststellung der Erfahrung in den genannten Bereichen im ganzen. M. a. W.: Nur wenn ich mittels der Religion das Ewige als Erfahrung finde, hat es überhaupt Sinn zu sagen, dass etwas Erfahrungshaltiges über Raum und Zeit hinaus gelten kann, und das bedeutet wechselseitig, dass ohne die religiöse Erfahrung mit Bezug auf Geltungsinvarianz keine Erfahrung möglich wäre. Dass dies kein blosser Psychologismus, auch keine pragmatische Dezipion ist, um mit Bezug auf ihre Geltung von der Erfahrung Gebrauch zu machen, wird klar durch den Weg der Formalisierung, den das Ewigkeitsmoment über die Symbolerfahrung der mathematischen Kalküle auf das Ziel der Bewährbarkeit der logistischen Logik nimmt. Nur wenn ich behaupten kann, so hat es Heinrich Scholz gesagt, dass ein «sinnvoller» logischer Satz «nicht nur in unserer Welt, sondern in jeder möglichen Welt gültig ist», ist er von der Invarianz, deren die logischen Sätze bedürfen. Heinrich Scholz hat darin zugleich dasjenige «Element» gesehen, das den «logistischen Logiker in der Ausübung eines Hauptstücks von seinem Beruf mit dem christlichen Theologen verbindet; denn entweder gibt es überhaupt keinen Menschen, für welchen behauptet werden kann, dass er in der Ausübung eines Hauptstücks von seinem Beruf über <diese> Welt (gemeint ist: die unsrige) beständig hinaussieht, oder der christliche Theologe ist dieser Mensch». <sup>34</sup> Mit diesem Element beschäftigt, ist für Scholz das geistige Auge des Logikers «auf die Gottheit gerichtet», weil sich in der Geltungsinvarianz, welche die logischen Sätze in Ewigkeit besitzen, die göttliche Allmacht begrifflich zur Sinnfälligkeit vermittelt. So wird in

<sup>33</sup> A. Nygren (A. 32, 2), 71f. Neuerdings wieder aufgegriffen in: *Meaning and Method, Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, London–Philadelphia 1972, 343ff; jetzt auch in deutscher Übersetzung: *Sinn und Methode, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie*, übers. u. hrsg. v. G. Klose, mit einem Vorwort v. U. Asendorf, Göttingen 1979, 387ff.

<sup>34</sup> H. Scholz, *Das theologische Element im Beruf des logistischen Logikers* (1935), in: *Mathesis Universalis*, hrsg. v. F. Kambartel u. a., Basel–Stuttgart 1961, 335ff.

der Logik die Transparenz auf christliche Theologie hin erfahren; und Scholz hat in diesem Zusammenhang betont, dass wir die Geltung logischer Sätze nicht machen, sondern nur vorfinden können, um sie vernünftig zu interpretieren. Daraus folgte für ihn, dass wir ohne Erfahrung des Ewigkeitsmoments in Mathematik und logistischer Logik niemals bei Gebrauch der Kalküle im Grunde wüssten, was wir tun. Er hat bei dieser Folgerung nicht nur auf Leibniz, sondern auch auf das Wort Augustins aus *De trinitate* verwiesen: *Hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem* (XIV 15,21). Sollte nicht dies ein Hinweis sein, in vernünftigen Denkmodellen, die wir zur Interpretation auch der Theologie bedürfen, die Glaubwürdigkeit dieser Disziplin erst recht in der Kommunikation mit der Philosophie zu bewähren?

Frieder Löttsch, Detmold