

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 63 (2007)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Theologie als Mathesis Universalis? : Heinrich Scholz, Karl Barth und der wissenschaftliche Status der christlichen Theologie  
**Autor:** McGrath, Alister E.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877808>

### **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:** 12.01.2026

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

# Theologie als Mathesis Universalis?

Heinrich Scholz, Karl Barth und der wissenschaftliche Status  
der christlichen Theologie

Die Diskussion über den wissenschaftlichen Status der christlichen Theologie hat nichts an Brisanz verloren.<sup>1</sup> Gibt es, wie viele Autoren der Aufklärung glaubten, eine universelle Methode, die sich auf die Theologie genauso wie auf jede andere akademische Disziplin anwenden lässt? Kann die Kluft zwischen den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften überbrückt werden? Für die Aufklärung waren die Fortschritte in den Naturwissenschaften paradigmatisch für das Wissen des Menschen als ganzes; alle Aspekte menschlicher Erkenntnis sollten auf der Grundlage einer einheitlichen Methodologie rationalisiert werden. Kritiker der Aufklärung – unter ihnen Giambattista Vico (1688-1744), Johann Georg Hamann (1730-1788) und Johann Gottfried Herder (1744-1803) – suchten die Geisteswissenschaften dagegen von den Naturwissenschaften zu unterscheiden, um solche rationalistischen Versuche zur Vereinheitlichung menschlichen Wissens zu unterbinden.<sup>2</sup>

Die Ablehnung der naturwissenschaftlichen Methode durch die christliche Theologie beruht zum Teil auf dem von vielen zeitgenössischen Theologen geteilten Glauben, dass die Theologie sowohl eine besondere Methodologie als auch einen einzigartigen Gegenstand besitze, und dass ihre Angleichung an andere wissenschaftliche Methodologien daher zutiefst problematisch sei. Besonders Karl Barth hat diese Position vertreten. Demgegenüber möchte ich im vorliegenden Artikel einen alternativen Ansatz entwickeln und dabei auch auf die Bedenken eingehen, die von Autoren wie Karl Barth vorgebracht worden sind.

Ich bin überzeugt, dass die Naturwissenschaften für die christliche Theologie eine signifikante Rolle spielen können, indem sie zur Erarbeitung von Ansätzen stimulieren, die methodologisch straff sind und dabei umsichtig und kritisch mit Fragen nach Ursprung und Wertung christlicher Glaubenssätze umgehen. Die Seinsbeschaffenheit der natürlichen Welt wird von hier aus als Gottes Schöpfung erkennbar. Deshalb liegt eine Grundannahme

<sup>1</sup> Wichtige Diskussionsbeiträge finden sich in Werken wie H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme*, München 1951; G. Sauter, *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen* (TB 43), München 1971; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1977; R. Langthaler, *Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium* (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 1), Frankfurt a.M. 2000.

<sup>2</sup> Siehe besonders I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton 2000.

einer ‹naturwissenschaftlichen Theologie› darin,<sup>3</sup> dass die Vorgehensweisen und Grundlagen einer verantwortungsvollen christlichen Theologie sich an den Vorgehensweisen und Grundlagen jener Naturwissenschaften ausrichten müssen, die sich am direktesten mit der natürlichen Welt auseinandersetzen. Das zugrunde liegende Motiv einer ‹Begegnung mit der Wirklichkeit› zieht sich sowohl durch diese Naturwissenschaften als auch durch eine naturwissenschaftliche Theologie hindurch, sie wurzelt in der christlichen Schöpfungslehre. Das bedeutet nicht, dass Naturwissenschaft und christliche Theologie identisch wären, weder der Substanz noch der Methode nach; die Idee der ‹Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit› beinhaltet ebenfalls die Idee der Auseinandersetzung mit jeder Schicht dieser Wirklichkeit *gemäss ihrem jeweiligen Wesen*. Von dieser Perspektive aus ist die Theologie eine *a posteriori* Disziplin.

Diese Annahme wirft viele der Streitpunkte wieder auf, die in einer der berühmtesten theologischen Auseinandersetzungen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts zur Sprache kamen – der Debatte zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth um die Frage nach dem Wissenschaftsstatus der Theologie. Weil ich denke, dass mein theologischer Ansatz auf zumindest einige Aspekte dieser Debatte Licht wirft, soll nun zunächst der theologische Ansatz von Heinrich Scholz umrissen werden, der sich stark auf sein Verständnis naturwissenschaftlicher Methoden stützt.

### *1. Die Debatte zwischen Barth und Scholz um die Wissenschaftlichkeit der Theologie*

Scholz (1884-1956) war einer der bemerkenswertesten deutschen Theologen und Religionsphilosophen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts<sup>4</sup>. In Berlin

<sup>3</sup> Siehe A.E. McGrath, *A Scientific Theology*, 3 Bände, Grand Rapids MI 2001-3. In diesen Bänden kulminiert mein 25 Jahre langer Reflexionsprozess darüber, wie angesichts des Zusammenbruchs des Projektes der Aufklärung und der fortwährenden theoretischen Erfolge der Naturwissenschaften eine tragfähige theologische Methode entwickelt werden kann. Eine Einführung in diesen Ansatz findet sich in ders., *The Science of God, An Introduction to Scientific Theology*, London 2004.

<sup>4</sup> Studien dazu: M. Fallenstein, *Religion als philosophisches Problem. Studien zur Grundlegung der Frage nach der Wahrheit der Religion im religionsphilosophischen Denken von Heinrich Scholz*, Frankfurt a.M. 1981; A. Leendert Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz*, mit unveröffentlichten Thesenreihen von Heinrich Scholz und Karl Barth, Amsterdam 1991; G. Pfeiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler* (BHTh 82), Tübingen 1992; E. Stock, *Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz* (TBT 44), Berlin 1987.

als Sohn des Pfarrers Hermann Scholz geboren, studierte er Theologie und Philosophie an der Universität von Berlin unter Koryphäen wie Adolf von Harnack und Alois Riehl, wobei er sich in systematischer Theologie und Religionsphilosophie spezialisierte.<sup>5</sup> Nach einer Professur für Religionsphilosophie und systematische Theologie in Breslau (1917-1921) hatte er später Lehrstühle für Philosophie in Kiel (1921-1928) und Münster (1928-1943) inne. 1938 besetzte er den neu gegründeten Münsteraner Lehrstuhl für mathematische Logik und Grundlagenmathematik, der der erste seiner Art in Deutschland war.<sup>6</sup>

Die komplexe Beziehung zwischen Glaube und Vernunft war für Scholz ein Thema von beträchtlicher Bedeutung, auf das er im Verlauf seiner Karriere wiederholt zurückkam.<sup>7</sup> Während seiner Zeit in Münster wuchs in ihm die Überzeugung, dass die mathematische Logik in jeder theoretischen Disziplin eine entscheidende Rolle zu spielen habe; infolgedessen betonte er die Notwendigkeit logischer Formalisierung auch in der Religionsphilosophie immer stärker.<sup>8</sup> Hans Hermes – zunächst Scholz' Schüler und dann sein Nachfolger auf dem Münsteraner Lehrstuhl – berichtet, dass es die zufällige Lektüre von Whitehead und von Russells *Principia Mathematica* gewesen sei, die Scholz dazu geführt habe, die Bedeutung der mathematischen Logik hervorzuheben und daraus zu folgern, dass alle theoretischen Wissenschaften auf einem logischen Fundament ruhten.<sup>9</sup> Die von Whitehead und Russell entfaltete Form der Logik erschien ihm als die angemessenste für die Untersuchung der Grundlagen einer jeden theoretischen Disziplin.

Wo sich andere zufrieden gaben mit Appellen an überlieferte Formen der Logik, die auf der natürlichen Sprache beruhten, bestand Scholz darauf, dass für die wissenschaftstheoretische Forschung nur die formalisierte Sprache der Mathematik – die er immer häufiger als «Leibniz-Sprache» bezeichnete – geeignet sei.<sup>10</sup> Leibniz' Projekt einer «idealen Sprache» schloss die Entwicklung ei-

<sup>5</sup> Siehe die nützlichen biographischen Bemerkungen in: D. Schellong, Heinrich Scholz in memoriam, EvTh 18 (1958) 1-5.

<sup>6</sup> Zur Bedeutung dieser Entwicklung für die Institutionalisierung der mathematischen Logik in Deutschland siehe V. Peckhaus, Hilbert, Zermelo und die Institutionalisierung der mathematischen Logik in Deutschland, Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 15 (1992) 27-38. Ernst Zermelo unterrichtete seit 1908 mathematische Logik; Scholz hatte den ersten offiziellen Lehrstuhl in diesem Fach inne.

<sup>7</sup> Fallenstein, Religion als philosophisches Problem, 53f.

<sup>8</sup> T. Mahlmann, Was ist Religion in der Religionsphilosophie von Heinrich Scholz?, in: W. Härle, E. Wölfel (Hg.), Religion im Denken unserer Zeit (MThSt 21), Marburg 1986, 1-33.

<sup>9</sup> H. Hermes, Heinrich Scholz: Die Persönlichkeit und sein Werk als Logiker, in: H. Scholz, Drei Vorträge, Münster 1958, 25-45 (34).

<sup>10</sup> Zu Scholz' Diskussion der «Leibniz-Sprache» siehe: H. Scholz, Was ist Philosophie?, Der erste und der letzte Schritt auf dem Wege zu ihrer Selbstbestimmung, in: H. Her-

ner *lingua characterica* ein, die gleichzeitig als *calculus ratiocinator* fungieren konnte.<sup>11</sup> Seit Leibniz' Überlegungen zu der *characteristica universalis* ist verschiedentlich der Versuch unternommen worden, die vollkommene Sprache zu finden, die frei von den Fehlern und Zwiespältigkeiten natürlicher Sprachen ist.<sup>12</sup> Ludwig Wittgenstein wählte anfangs einen auf Logik gegründeten Ansatz, der die Welt als ein Gefüge von komplexen Tatsachen definierte, das aus individuellen Sachverhalten zusammengesetzt ist. Als ihm die Begrenztheit dieses Verständnisses von Sprache deutlich wurde, wandte er sich einem Ansatz zu, der dem tatsächlichen Gebrauch der natürlichen Sprache stärker Rechnung trug. Die Basis hierfür war das Konzept von 'Sprachspielen'.<sup>13</sup>

Angeregt von Leibniz' sprachlichem Ansatz entwickelte Scholz eine 'wissenschaftliche Metaphysik', die eine logisch umformulierte Ontologie mit einer ontologisch gegründeten Logik kombinierte. In seinem 1941 veröffentlichten Werk *Metaphysik als strenge Wissenschaft* entfaltete er diesen Ansatz im Detail. In diesem späten Werk spiegelt sich die Kritik wider, die Scholz schon in seinem 1917 veröffentlichten Buch *Das Wesen des deutschen Geistes* geübt hatte<sup>14</sup>. Die Entstehung dieses Buchs in der Zeit des Krieges mag verschiedentlich zu Übertreibungen und argumentativen Abkürzungen verleitet haben, doch die generelle Richtung ist klar. Scholz erblickt im Deutschen Idealismus eine latente Feindseligkeit gegenüber den Naturwissenschaften, eine Ablehnung der Errungenschaften der Aufklärung und eine Tendenz zur Irrationalität<sup>15</sup>. Solchen Bedenken wurde zu dieser Zeit in philosophischen Kreisen weithin Ausdruck verliehen.<sup>16</sup> Scholz betrachtete den Idealismus als eine Abwendung von zentralen Werten der Aufklärung, wie der Suche nach Klarheit. Die Begriffe 'Klarheit' und 'Deutlichkeit' kommen in seiner Analyse dieses Sachverhaltes häufig vor. Darin lässt sich die cartesianische Forderung nach 'klaren und deutlichen Ideen' erkennen. Durch dieses 'Deutlichkeitsideal' wird alles Undeutliche aus der Diskussion ausgeschlossen und umgekehrt alles, was «dieser Voraussetzung entspricht, herausgestellt und mit höchstem Wert versehen»<sup>17</sup>.

mes (Hg.), *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Darmstadt 1961, 341-387 (besonders 373-377).

<sup>11</sup> Zur Analyse dieses Begriffs und seiner möglichen Wirkung auf Frege siehe E.H.W. Kluge, *Frege, Leibniz und der Begriff einer idealen Sprache*, *StLeib* 12 (1980) 140-154.

<sup>12</sup> Siehe besonders U. Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München 1994.

<sup>13</sup> Zu einigen der zahlreichen hiervon aufgeworfenen Fragen siehe: U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München/Wien 1992.

<sup>14</sup> H. Scholz, *Das Wesen des deutschen Geistes* (Schriften zur Zeit und Geschichte 5), Berlin 1917.

<sup>15</sup> Scholz, *Das Wesen des deutschen Geistes*, 49-73.

<sup>16</sup> Siehe zum Beispiel die Kritikpunkte von C. Schmitt, *Politische Romantik*, 1919, 24.

<sup>17</sup> Scholz, *Das Wesen des deutschen Geistes*, 68.

Diese Betonung der eminenten Wichtigkeit «klarer und deutlicher Ideen» bildet den Hintergrund für Scholz' Überlegungen zur wissenschaftlichen Methode. Descartes benutzte die Begriffe der Klarheit und Deutlichkeit vor allem dazu, den logischen Status von Axiomen in deduktiven Systemen zu «klären».<sup>18</sup> Für Descartes sind Ideen nicht aufgrund ihrer Klarheit und Deutlichkeit selbst-evident; vielmehr sind die selbst-evidenten Wahrheiten, die jedem deduktiven System zugrunde liegen, notwendigerweise in sich klar und deutlich.<sup>19</sup> Eine Idee solcher Art liegt Descartes' Begründungsdenken («foundationalism») ebenso zugrunde wie dem von Leibniz und Spinoza. Das heisst aber nicht, dass all diese Autoren auch mit dem Ergebnis der Anwendung dieses Prinzips zufrieden gewesen wären. Spinoza etwa äusserte sich in seinem *Tractatus de Intellectus Emendatione* zweideutig über die Verdienste dieses Ansatzes, war aber nicht in der Lage, eine zufriedenstellende Alternative zu bieten.<sup>20</sup>

In der Art, wie Scholz die Wichtigkeit von Klarheit herausstrich und die Bedeutung der Mathematik in der Wiedergabe der Welt aufzeigte, lässt sich erkennen, dass er zutiefst von den theoretischen Fortschritten der Naturwissenschaften beeinflusst war. Er bekannte sich zum Begriff der *mathesis universalis* – jener Parole des 17. Jahrhunderts, die eine an der deduktiven Methode der Mathematik ausgerichtete universelle wissenschaftliche Methode ausarbeitete. Dies spiegelt sich auch bei Tarski wider, der die Methodologie der deduktiven Wissenschaften mit derjenigen der Mathematik selbst gleichsetzte.<sup>21</sup> Der Begriff der *mathesis universalis* war von Descartes zur Bezeichnung eines Denksystems eingeführt worden, das die Ordnung und Disposition derjenigen Objekte enthüllen sollte, auf die unser Denken ausgerichtet werden muss, um überhaupt Wahrheit zu entdecken.<sup>22</sup> Von Anfang an bestand dabei eine ausdrückliche Verbindung zwischen der Idee einer universellen Methodologie und der Mathematik, nicht zuletzt hinsichtlich der Inkorrigibilität, Klarheit und Universalität ihrer Ideen.

Nach Scholz muss die Philosophie als Inbegriff aller mathematisierbarer Wissenschaften angesehen werden, damit sie einen Wissenschaftsanspruch erheben kann. Ein solcher Ansatz steht in scharfem Gegensatz zu idealistischen

<sup>18</sup> R. Rubin, Descartes' validation of clear and distinct apprehension, *PhRev* 86 (1977) 197-208.

<sup>19</sup> St. Tweyman, Truth, no doubt. Descartes' proof that the clear and distinct must be true, *Southern Journal of Philosophy* 19 (1981) 237-258.

<sup>20</sup> Hier folge ich der Analyse von D. Steinberg, Method and the Structure of Knowledge in Spinoza, *Pacific Philosophical Quarterly* 79 (1998) 152-169.

<sup>21</sup> Siehe hierzu V. Peckhaus, Logik, Mathesis Universalis und allgemeine Wissenschaft. Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert, Berlin 1997.

<sup>22</sup> Zum Hintergrund siehe L. Arenas, Matemáticas, método y mathesis universalis en las Regulae de Descartes, *Revista de Filosofía* 8 (1996) 37-61.

Herangehensweisen an die Wirklichkeit, die das Gebot intellektueller Kontrolle nicht ernst genug nehmen.<sup>23</sup> Wie können philosophische Aussagen validiert und zur Rechenschaft gezogen werden?

Scholz wies nun auf die Konsequenzen dieser Forderung für die christliche Theologie hin. Er hatte ein starkes Interesse an der Zukunft sowohl des christlichen Glaubens als auch der Theologie und hegte keinen Zweifel daran, dass das 19. Jahrhundert besonders in Bezug auf theologische Methodik auf einige fundamentale Schwierigkeiten aufmerksam gemacht hatte, die keinesfalls ignoriert werden konnten.<sup>24</sup> Seine Analyse der ›Krise der Religion in der Moderne‹ beruhte zum Teil auf seiner Würdigung der von Ernst Troeltsch in *Die Absolutheit des Christentums* aufgezeigten Herausforderungen und allgemeiner auf einem wachsenden Bewusstsein für die Notwendigkeit von Klarheit in der Präzisierung theologischer Argumentation, besonders von Lehraussagen. Dies sollte auch für Definitionen von Religion insgesamt gelten.<sup>25</sup>

1931 entfaltete Scholz in seinem Artikel *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*<sup>26</sup> die theologischen Implikationen seines Ansatzes mit kompromissloser Klarheit. Er forderte, eine Wissenschaft müsse in der Lage sein, ihre Inhalte in Form von Axiomen und als von diesen Axiomen abgeleiteten Theoremen darzustellen.<sup>27</sup> Er zielt also auf ein Begründungsdenken (›foundationalism‹), das Wissen als auf einem Gefüge von ›Grundannahmen‹ gegründet versteht, die selbst keines Nachweises und keiner Rechtfertigung bedürfen. Diese Grundannahmen fungieren als Axiome – das heisst als selbst-evidente Wahrheiten, von denen andere Annahmen abgeleitet werden können – vorausgesetzt, dass die dabei zur Anwendung kommenden Mittel sicherstellen, dass der Wahrheitsgehalt in der Folge erhalten bleibt.

Scholz umriss fünf weitere Bedingungen für den Wissenschaftsstatus einer Disziplin. Von diesen sind zwei von entscheidender Bedeutung.

<sup>23</sup> Siehe zum Beispiel Scholz, Was ist Philosophie?, 355-359.

<sup>24</sup> Eine hilfreiche Diskussion dieser Problempunkte findet sich bei: Pfeleiderer, Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, 144-159.

<sup>25</sup> Hierzu Pfeleiderer, Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, 159-192. Zur Bedeutung einer ›theologischen Wissenschaft‹ für Troeltsch siehe G. Sauter, Der Wissenschaftsbegriff der Theologie, EvTh 35 (1975) 283-309. Sauter argumentiert (305), dass Troeltsch 1898 in seinem Artikel ›Über historische und dogmatische Methode in der Theologie‹ eine grundlegende Spannung herausarbeitet zwischen der empirischen Methodologie der Geschichtswissenschaft und den autoritätsabhängigen Aussagen der christlichen Dogmatik; hiermit fokussierte er jene Sachverhalte, die Scholz dann als entscheidend erschienen; siehe E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1922, 729-753.

<sup>26</sup> H. Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, ZZ 9 (1931) 8-51. Zum Hintergrund hierzu siehe Molendijk, Aus dem Dunklen ins Helle, 341-346.

<sup>27</sup> Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, 24.

1. Nach dem ›Propositionspostulat‹ muss jede Wissenschaft in der Lage sein, Sätze aufzustellen oder Aussagen zu machen, deren Wahrheit bejaht wird oder werden kann.
2. Dem ›Kontrollpostulat‹ zufolge müssen als wahr behauptete theologische Aussagen der Überprüfung offen stehen. Ansonsten würde die christliche Theologie auf eine Reihe subjektiver Aussagen einzelner Glaubender reduziert, die keiner kritischen Auswertung unterzogen werden können.<sup>28</sup> Obwohl er sich bewusst war, dass theologische Aussagen nicht im strengen Sinne verifiziert werden können, war Scholz doch der Auffassung, dass sie einer Kontrolle unterliegen müssen.

Es war unvermeidlich, dass Scholz' Insistieren auf methodologischer Konsistenz und Universalität zu einem Zusammenstoß mit Karl Barth führen musste. Der Anlass für Scholz' Artikel von 1931 war Barths Beharren darauf, dass die christliche Theologie insofern wissenschaftlich sei, als sie auf ihren Gegenstand in angemessener Weise eingehe. Für Barth war die Entwicklung einer universellen Methode, die in allen Disziplinen angewendet werden konnte, inakzeptabel. Stattdessen verwies er auf die Notwendigkeit, den einzigartigen Gegenstand der christlichen Theologie zu identifizieren und dann auf eine Weise zu behandeln, die seinen charakteristischen Merkmalen gerecht wird. Ansätze dieser Idee finden sich bereits in seinen früheren Schriften, werden aber mit besonderer Klarheit in der *Christlichen Dogmatik* von 1927 herausgearbeitet.

In diesem bedeutenden Werk wendet sich Barth gegen die Behauptung Hans Heinrich Wendts, dass wissenschaftliche Erkenntnis nicht von der Natur des Gegenstandes abhängig sei. Für alle intellektuellen Disziplinen sei eine mehr oder weniger identische Methode zu fordern.<sup>29</sup> Dem neu-kantianischen Konsens seiner Zeit entsprechend sah Wendt seine Aussagen nicht als besonders kontrovers oder anstosserregend an. Doch hatte u.a. schon Martin Kähler die Auffassung vertreten, dass der Gegenstand einer Disziplin ihre Methoden bestimmen müsse.<sup>30</sup> Auf der gleichen Linie blies Barth zum Angriff auf die Idee einer universellen wissenschaftlichen Methode und benutzte Wendt als Zielscheibe dazu.

Für Barth war es essentiell, den Gegenstand der christlichen Theologie in seiner Einzigartigkeit zu respektieren und in entsprechender Weise auf ihn einzugehen.<sup>31</sup> Die Mittel zur Feststellung objektiver Wahrheit, die Art des Erkenntniszusammenhangs, die kritische Norm und die Möglichkeit, Beweise zu führen, müssten auf jedem Gebiet von den Eigenarten des jeweiligen Ge-

<sup>28</sup> Scholz, *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, 48.

<sup>29</sup> H.H. Wendt, *System der christlichen Lehre*, Göttingen 1907, 2f.

<sup>30</sup> Siehe M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, Leipzig 1893, 5.

<sup>31</sup> K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, München 1927, 115.

gegenstandes bestimmt werden – nicht umgekehrt, denn dann würde der Gegenstand in die Konformität mit im Vorhinein festgelegten Auffassungen von Methode und Wissenschaftlichkeit gepresst. Barth ist somit der Meinung, dass die Ontologie die Epistemologie bestimmen müsse. Aufgrund solcher Erwägungen lehnte er das oben skizzierte Begründungsdenken (‹foundationalism›) ganz und gar ab.<sup>32</sup> Er insistierte darauf, das grundsätzlich Ungrundsätzliche der dogmatischen Methode anzuerkennen.<sup>33</sup>

## 2. Methodenvielfalt in den Naturwissenschaften

Eine naturwissenschaftliche Theologie argumentiert dahingehend, dass ihre Ideen, genau wie die der Naturwissenschaften, eine *a posteriori* Antwort auf eine selbständig existierende Wirklichkeit darstellen, die sie zu beschreiben, darzustellen und zu kommunizieren sucht. Die Unverwechselbarkeit des wissenschaftlichen Gegenstandes muss sich in der Methodologie dieser Wissenschaft widerspiegeln. Die Aufklärung neigte zu der Annahme, dass alle Wissenschaften zum Gebrauch derselben Arbeitsmethoden und Annahmen verpflichtet seien. Eine naturwissenschaftliche Theologie besteht demgegenüber darauf, dass sich die unverwechselbare Identität des Gegenstandes einer Wissenschaft in der adäquaten Behandlung dieses Gegenstandes widerspiegelt.

Die Behauptung, dass die Theologie eine eigenständige Disziplin von ganz eigener Integrität sei, scheint auf den ersten Blick jede einheitliche Konzeption von Erkenntnis oder des ›Wirklichen‹ – im Unterschied zu einer Anhäufung selbständiger Realitäten – in Frage zu stellen. Wie stellt sich diese Spannung zwischen der Gegenstandsangemessenheit der Wissenschaften und dem Postulat der Einheit der Wirklichkeit im Blick auf die Naturwissenschaften dar?

Im Spektrum dieser Disziplinen kommt eine grosse Bandbreite von Methoden zum Einsatz. Physik, Evolutionsbiologie und Psychologie haben ihre je eigenen Vokabulare, Methoden und Vorgehensweisen und setzen sich mit der Natur auf ihren spezifischen Ebenen auseinander. So konstatierte etwa Robert Oppenheimer:<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Eine ausgezeichnete Studie hierzu ist D.-M. Grube, Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie (MThSt 51), Marburg 1998, 88-161.

<sup>33</sup> Kirchliche Dogmatik, I/2, 972. Siehe ebenfalls seinen früheren Kommentar: «Gibt es nun für die Dogmatik keine voraussetzende Grundanschauung, sondern als Fundament und Zentrum nur das selbst voraussetzende und in der Kraft seines Inhalts sich selbst bestätigende Wort Gottes, dann kann es offenbar kein dogmatisches System geben. Gerade das richtig verstandene Materialprinzip der Dogmatik zerstört den Begriff eines dogmatischen Systems im Keime.» (Kirchliche Dogmatik, I/2, 970f.).

Jede Wissenschaft hat ihre eigene Sprache ... Über all das, was der Chemiker beobachtet und beschreibt, kann man auch in den Begriffen der Atommechanik sprechen, und das meiste davon kann man so auch verstehen. Jedoch behauptet niemand, dass die Sprache der Atomphysik hilfreich sei bei der Beschäftigung mit den komplexen chemischen Formeln, die von biologischem Interesse sind. Das würde vielmehr die großen Regelmäßigkeiten der Biochemie vernebeln, denn die dynamische Beschreibung von Gas würde dessen thermodynamisches Verhalten verschleiern.

Jede Wissenschaft entwickelt demnach ein ihrem Gegenstand angemessenes oder auf ihn zugeschnittenes Vokabular und eine ebensolche Arbeitsmethode. Je vielschichtiger der Gegenstand, desto höher die Anzahl der erforderlichen Erklärungsebenen. Ein klassisches Beispiel betrifft den menschlichen Körper, der auf einer ganzen Reihe von Ebenen untersucht werden kann – anatomisch, physiologisch und psychologisch. Jede dieser Ebenen erhellt einen Aspekt des grösseren Ganzen, keine kann aber für sich genommen ein umfassendes Bild vermitteln.

In den Naturwissenschaften ist die Einsicht in die Verschiedenheit der Erklärungsebenen und in die Notwendigkeit mehrschichtiger Beschreibungen seit langem etabliert. Der Fall der Physik, die weithin als das Ideal wissenschaftlicher Erkenntnis gilt,<sup>35</sup> kann zur Veranschaulichung dienen. Sie hat Erklärungen bezüglich verschiedener Ebenen der Realität entwickelt.

Es gibt also keine allgemeine wissenschaftliche Methodologie, die ohne Abweichung unkritisch auf alle Wissenschaften angewandt werden kann. Zwar lassen sich hinter den spezifischen Ansätzen bestimmter Naturwissenschaften durchaus allgemeine Prinzipien erkennen, doch bestimmt die Art des zu untersuchenden Gebietes den zu wählenden Ansatz. Die für das Studium eines bestimmten Objektes angemessenen Methoden können nicht von diesem Gegenstand abstrahiert und unkritisch universell angewandt werden. Jede Wissenschaft entwickelt Arbeitsweisen, in denen sie «ihr eigenes induktives Problem bezüglich der Gewinnung allgemeiner Schlussfolgerungen auf der Grundlage einer begrenzten Anzahl spezifischer Beobachtungen gelöst hat».<sup>36</sup>

Dies kann am Beispiel der Quantenmechanik veranschaulicht werden. Werner Heisenbergs Unschärfeprinzip stellt das theoretische Ergebnis der Anwendung des Grundsatzes dar, wonach wir der Wirklichkeit unter den von ihr gesetzten Bedingungen begegnen und die Einschränkungen, die dies mit sich bringt, akzeptieren müssen. Elektronen sind, wie Heisenberg betonte, nicht anschaulich, insofern sie nicht «wahrgenommen» werden können. Diese Einsicht führte zu der Frage, wie die Erkenntnismethode die Untersu-

<sup>34</sup> J.R. Oppenheimer, *Science and the Common Understanding*, London 1954, 87.

<sup>35</sup> J. Ziman, *Reliable Knowledge: An Exploration of the Grounds for Belief in Science*, Cambridge 1978, 28.

<sup>36</sup> A.D. Ritchie, *Studies in the History and Methods of the Sciences*, Edinburgh 1963, 7.

chung beeinflusst, denn die Mess- und Beobachtungsverfahren – die in der klassischen Physik unproblematisch waren – stiessen in Bezug auf Quantenphänomene auf fundamentale Schwierigkeiten.<sup>37</sup> Wenn diese Phänomene überhaupt untersucht werden sollten, mussten die grundlegenden Einschränkungen, die das Wesen der Quanteneinheiten für die Mess- und Beobachtungsverfahren mit sich brachte, in Rechnung gestellt werden. Dinge lassen sich nur so erkennen, wie es ihren eigentümlichen Identitäten entspricht.

Barth hat sicher recht, wenn er auf die Unmöglichkeit hinweist, die Bedingungen, unter denen Theologie als Wissenschaft von Gott betrieben wird, *a priori* festzulegen oder anzunehmen, dass Normen und Grundannahmen aus anderen Disziplinen auf die Theologie übertragen werden könnten, ohne dass sie deren Integrität verletzen. Der schottische Theologe Thomas F. Torrance nimmt diesen Gedanken auf und entwickelt Barths Begriff einer «theologischen Wissenschaft» gleichsam auf positive, aber dennoch kritische Weise:<sup>38</sup>

Das wissenschaftliche Verfahren gestattet uns nicht, die vom Gegenstand gesetzten Grenzen zu sprengen, denn das würde voraussetzen, dass wir mittels der Kräfte unserer «autonomen Vernunft» Herrschaft über ihn gewinnen könnten. Unser Handeln muss sich innerhalb der sich aus der Natur des Gegenstandes ergebenden Grenzen bewegen und willkürliches, undiszipliniertes spekulatives Denken vermeiden. Es wäre eine unkontrollierte und unwissenschaftliche Vorgehensweise, wollte man dem Gegenstand vorausseilen und, bevor wir ihn eigentlich kennen, genau vorschreiben, wie er erkannt werden soll oder kann; dasselbe gälte, wollten wir uns dem eigentlichen Erkennen entziehen und dann fern vom Gegenstand die Bedingungen festlegen, unter denen gültige Erkenntnis möglich ist.

Nach Torrance zeigen gerade die Naturwissenschaften, dass Fragen wissenschaftlicher Erkenntnis nicht *a priori* geklärt werden können. Vielmehr handelt es sich hier um eine Erkenntnis *a posteriori*, die durch das spezifische Wesen der wissenschaftlichen Disziplin und ihres Gegenstandes bedingt ist. Torrances Bedenken werden untermauert durch die postmoderne Einsicht, dass eine «universelle Rationalität» genauso wenig existiert wie eine universelle Methode oder universelle Grundlagen, die es uns erlauben würden, die gewünschte Gestalt einer Disziplin im vorhinein festzulegen oder gar die Methoden und Grundlagen einer anderen intellektuellen Tradition auf die christliche Theologie anzuwenden. Welche Schlussfolgerungen können aus dieser Untersuchung der partiellen methodologischen Konvergenz der christlichen Theologie und der Naturwissenschaften gezogen werden?

<sup>37</sup> W. Heisenberg, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik, Zeitschrift für Physik 43 (1927) 172-198.

<sup>38</sup> Th.F. Torrance, Theological Science, London 1969, 26. Zu Torrance siehe A.E. McGrath, T.F. Torrance. An Intellectual Biography, Edinburgh 2000.

### 3. Naturwissenschaftliche Theologie

Karl Barth, der selbst praktisch gar kein Interesse an den Naturwissenschaften hatte, bietet überraschenderweise einen Anknüpfungspunkt für das Konzept einer «naturwissenschaftlichen Theologie», so wie ich es in den letzten Jahren entwickelt habe. Obwohl Scholz in Bezug auf die Naturwissenschaften großes Interesse und Wissen besass, scheint er doch seinem Gegenstand die aufklärerische Annahme einer universellen Methode aufgepfropft und nicht wahrgenommen zu haben, wie gerade die Naturwissenschaften auf der Priorität der Ontologie vor der Epistemologie bestehen. Was etwas *ist*, bestimmt die Weise, *wie es erkannt werden kann*.

Mein Projekt einer «naturwissenschaftlichen Theologie» umfasst drei Bände, in denen unter Zuhilfenahme der Annahmen und Arbeitsverfahren der Naturwissenschaften ein theologischer Ansatz erarbeitet wird. In diesem Projekt sollen Horizonte und Ansatzmöglichkeiten ausgewiesen werden, die die akademische und spirituelle Integrität der Theologie bewahren und gleichzeitig zu einer direkten und positiven Beschäftigung mit der Kultur der Naturwissenschaften – in ihrer Theorie und Praxis – ermutigen. Die Grundzüge dieses Vorhabens sind eine anhaltend kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte und Philosophie der Naturwissenschaften ebenso wie eine intensive Verpflichtung gegenüber der Legitimität der Theologie als einer eigenständigen akademischen Disziplin. Die vier Hauptannahmen meiner naturwissenschaftlichen Theologie lassen sich wie folgt zusammenfassen:<sup>39</sup>

1. Die Theologie sucht nach einer kohärenten Antwort auf eine existierende Wirklichkeit. Eine naturwissenschaftliche Theologie gründet damit auf einem philosophisch realistischen Ansatz bezüglich Gott und der Welt. Ihre Aufgabe besteht darin, über diese Wirklichkeit Rechenschaft abzulegen, wobei der Rolle des Erkennenden das ihr zustehende Gewicht zukommt. Aus diesem Grunde benutze ich eine Form des «kritischen Realismus», die den konstruktiven und interaktiven Elementen in der Auseinandersetzung des Erkennenden mit der Wirklichkeit Rechnung trägt.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> McGrath, *A Scientific Theology* 2, 245-297.

<sup>40</sup> Eine ausführliche Diskussion findet sich in: McGrath, *A Scientific Theology* 2, 195-244. In diesem Band wird das theologische Potential des Programmes des kritischen Realismus' aus den Arbeiten Roy Bhaskars weiterentwickelt – eines Programms von beachtlichem Potential für die christliche Theologie im Allgemeinen und für die Interaktion von Theologie und Naturwissenschaften im Besonderen. Bhaskars Ansatz weist wichtige Verbindungspunkte zwischen der Theologie, den Sozialwissenschaften und den Naturwissenschaften auf. Siehe besonders R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, London <sup>3</sup>1998.

2. Die Theologie ist eine *a posteriori* Disziplin, die im voraus weder die Bedingungen, unter denen Gott erkannt werden kann, noch die Weise, in der diese Erkenntnis erlangt wird, und auch nicht die Form, in der sie dargestellt wird, festlegt. Diese bilden sich erst als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Gott heraus. Jede Theorie, die von vorneherein festlegen wollte, wie oder in welchem Masse Gott erkannt werden kann, bestimmt jenes Wissen auch schon im vornhinein durch ein Gefüge von *a priori* Annahmen, denen in der theologischen Reflexion dann erlaubt wird, eine kritische und kontrollierende Funktion auszuüben. Die Frage, wie Gott erkannt werden kann, lässt sich aber nur im Lichte seiner Offenbarung beantworten.
3. Die Theologie trägt dem einzigartigen Wesen ihres Gegenstandes Rechnung. Eine verallgemeinerbare wissenschaftliche Methodologie, die unverändert und unkritisch auf alle Wissenschaften angewendet werden könnte, existiert nicht. Obwohl hinter jedem Ansatz einer bestimmten Wissenschaft gewisse allgemeine Prinzipien stehen, bestimmt das Wesen des zu erforschenden Gebietes die Wahl des Ansatzes. Insofern jede Wissenschaft einen anderen Gegenstand hat, ist sie verpflichtet, auf dessen je eigenes Wesen einzugehen; so wie auch jede Wissenschaft Vorgehensweisen entwickelt, die sie ihrem speziellen Gegenstand für angemessen hält oder die sich als für ihn angemessen herausgestellt haben.
4. Die Theologie sucht, zumindest in gewissem Masse, Sachverhalte zu erklären – ungeachtet der Vollständigkeit dieser Erklärungen oder des Gewichts, die solchen «Erklärungen» neben anderen Aspekten christlichen Lebens und Denkens zukommen. So verteidigt Richard Swinburne etwa die Existenz Gottes, indem er die Erklärungskraft des Theismus im Blick auf die Existenz und Ordnung des Universums herausarbeitet<sup>41</sup>. In der Welt gibt es Phänomene, die «nach Erklärung schreien»; die Kohärenz des christlichen Theismus liegt zum Teil in seiner (ihm zugeschriebenen) Fähigkeit, Beobachtetes zu erklären.

Eine naturwissenschaftliche Theologie weist beständig darauf hin, dass wir unter der Verpflichtung stehen, auf die Realität in kohärenter Weise zu antworten. Die Theologie sollte als eine Antwort auf die Wirklichkeit gesehen werden – als ein bewusster und disziplinierter Versuch, auf ehrliche und angemessene Weise von der Art der Dinge Rechnung abzulegen, wobei freilich menschlichem Wissen Grenzen gesetzt sind, die sich aus unserem Status als sündige Geschöpfe und unserer geschichtlichen Situation ergeben. Anders ausgedrückt: Die Theologie steht in zwei *Verantwortungsrelationen*:

1. Sie stellt eine *Antwort auf die Realität* dar. Wir schaffen uns unsere theologischen Konzepte nicht selbst durch freie, uneingeschränkte geistige Aktivität,

<sup>41</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, 277-90.

sondern anerkennen und antworten auf eine Situation, die vor unseren Reflexionen und unabhängig von ihnen bereits existiert.

2. Sie *legt Rechenschaft ab über* ihre Einsichten und Themen – das heisst, dass Kriterien existieren, an denen sie gemessen werden kann; dass eine Gemeinschaft existiert, die das Recht hat zu beurteilen, inwieweit diese Theologie als eine positive und kritische Bejahung ihrer Einsichten und Glaubenssätze gewissenhaft und sachgemäss ist; und dass in der christlichen Sicht der Dinge letzten Endes ein Gott existiert, vor dem der Theologe Rechenschaft ablegt in seinen Beschreibungen von Gottes Wesen.

Die Idee der Theologie als einer wissenschaftlichen Disziplin, die von ihrer Art der Wahrnehmung der Wirklichkeit Rechenschaft ablegt, ist durch und durch traditionell. In jüngerer Zeit hat das gewaltige theologische Projekt Karl Barths ihr neue Bedeutung verliehen. Für Barth ist Theologie eine Übung im Nachdenken, ein Nachvollzug der Objektivität der Wirklichkeit, die jeder Aktivität des menschlichen Geistes vorausgeht. Unsere Reflexionen enthüllen und erhellen die Strukturen dieser Wirklichkeit, rufen diese Wirklichkeit aber nicht ins Leben. Es geht nicht um einen menschlichen Geist, der seinem eigenen Gutdünken nach Ordnung schafft, sondern um einen strukturierten Versuch, die Ordnung der Dinge zu erkennen und darzustellen. Das ist womöglich eine sehr traditionelle Art Theologie zu betreiben – und dennoch eine, die in der Auseinandersetzung mit der Geschichte und Philosophie der Naturwissenschaften neue Plausibilität gewinnt.

Charakteristisch für diese «naturwissenschaftliche Theologie» ist ihre kritische, aber positive Nutzbarmachung der Naturwissenschaften sowohl als Prüfstein als auch als «Magd» des theologischen Unternehmens vor dem Hintergrund einer intellektuellen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit als ganzer. Die christliche Theologie wird hier verstanden und dargestellt als eine legitime intellektuelle Disziplin, die sich ihrer Identität und ihres Zweckes bewusst ist und auch ihre Grenzen und speziellen Schwerpunkte im Rahmen des menschlichen Strebens nach Weisheit kennt. Ein einheitliches Verständnis der Wirklichkeit, wie es von einer christlichen Schöpfungslehre ermöglicht wird, verlangt somit nicht, dass alle menschlichen intellektuellen Disziplinen sich für ihre Aufgaben einer identischen Methode bedienen müssten, sondern dass sie sich an denjenigen Aspekten der Wirklichkeit, die sie widerzuspiegeln und darzustellen versuchen, ausrichten sollen.

Der hier skizzierte Ansatz einer christlichen Theologie ist innovativ und konstruktiv und enthält echtes Potential für die Erarbeitung einer systematischen Theologie. Ich hoffe, dass dieser Artikel zu weiteren Diskussionen dieses Ansatzes in deutschsprachigen theologischen Kreisen anregen wird.

*Abstract*

The paper explores the potential of the natural sciences as a dialogue partner for systematic theology, particularly in the light of the erosion of the plausibility of the Enlightenment concept of a universal methodology or rationality. It is argued that the 1931 debate between Heinrich Scholz and Karl Barth over the particular subject matter of theology is actually a specific instance of the broader question of whether every distinct subject demands its own distinct methodology. On this approach, the distinctive nature of a given level of reality determines the manner in which it is to be investigated and represented. The Scottish writer Thomas F. Torrance is noted as an example of a systematic theologian who recognizes and develops this point. Its theological potential is briefly noted, with particular reference to my own «scientific theology» project.

*Alister E. McGrath, Oxford*