

*Matthias Remenyi*

## Gottes Gegenwart denken Eine fundamentaltheologische Programmskizze

Die Thematik des vorliegenden Sammelbandes kreist um eine Streitfrage, die Karl-Heinz Menke in der Auseinandersetzung mit Magnus Striet aufgeworfen hat: Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?<sup>1</sup> Die Frage ist falsch formuliert, denn die genannte Alternative stellt sich nicht. Es ist, so meine These, die ich im Folgenden zur Debatte stellen werde, die Wahrheit, die frei macht. Das wissen nicht nur die Religiösen, die christliche zumal (vgl. Joh 8,32), die sich an einer transzendenten bzw. theozentrischen Wahrheit ausrichten. Das wissen auch die Wissenschaften, die beständig auf der Suche nach Wahrheit und wirklichkeitsgesättigtem Wissen sind. Das wissen aber auch die politischen und gesellschaftlichen Befreiungsbewegungen, die gegen Demagogie, Indoktrination und Hetze aufstehen. Aber nicht nur für Religion, Wissenschaft und gesellschaftliche Emanzipationsbewegung gilt eben gleichermaßen, dass Wahrheit nur in persönlicher, intellektueller und gesellschaftlicher Freiheit auf rechte Weise gesucht und gefunden werden kann. Deshalb ist die von Menke aufgezeichnete Alternative gegenstandslos. Ohne entsprechende Freiheitsrechte bleibt der Anspruch auf Wahrheit ein leerer, hohler und zuhöchst ideologieanfälliger Begriff. Wer den ersten Satz also sagt, ohne den zweiten immer mitzusagen, macht sich zumindest unzulässiger Verkürzung schuldig.

Gleichwohl ist die Beantwortung dieser Frage eingearbeitet in einen deutlich breiteren, eher generalisierenden Zugang, der die aktuelle Debatte um die Fundamentaltheologie zum Gegenstand hat. Daher der etwas ambitioniert klingende Untertitel: eine fundamentaltheologische Programmskizze.<sup>2</sup> Materialiter kreist alles um die zentrale Frage: Wel-

<sup>1</sup> Menke 2017b.

<sup>2</sup> Bei dem nachfolgenden Text handelt es sich um die erweiterte und mit einem kritischen Apparat versehene Version meiner Antrittsvorlesung, die ich am 16. Mai 2018 an der Universität Würzburg gehalten habe. Ich versuche, einen Einblick zu geben in die Themen, die mir wichtig sind, und in die Art und Weise,

che Möglichkeiten bietet die systematische Theologie, Gottes Gegenwart zu denken? Dass da etwas *zu denken* ist, zeigt an, dass es im Folgenden auch um Fragen der Wissenschaftstheorie und der Methodik gehen wird, mit der Theologie zu treiben ist, sowie um den Wahrheitsanspruch, der damit erhoben wird. Dass es *Gottes Gegenwart* ist, die zu denken aufgegeben ist, verweist weniger auf ein spezielles Konzept von Offenbarung, das im Hintergrund stünde, sondern eher auf den Gottesbegriff selbst; ist doch in der Selbstoffenbarung Gottes am Horeb, wie sie in Ex 3,14 erzählt wird, in eins mit der seltsam schwebenden Namenskundgabe – ich bin, der ich bin – zugleich eine Nähebekundung ausgesprochen: Ich werde da sein, als der ich für euch da sein werde.<sup>3</sup> Um das Denken dieser Gegenwärtigkeit Gottes wird es mir im Folgenden gehen.

Ich werde dazu diese Schritte einschlagen: In einem ersten Abschnitt frage ich nach dem Begriff und der Aufgabe der Fundamentaltheologie, um daran – zweitens – einige Anmerkungen zum aktuellen Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie anzufügen. Hier geht es um die Konsequenzen, die die eigentümliche Charakteristik des Gottesbegriffs für das wissenschaftliche Sprechen von Gott mit sich bringt. Der Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie provoziert aber – dritter Schritt – unmittelbar die philosophische Anschlussfrage, mit welchem Wahrheitsanspruch eine methodisch kontrollierte Rede von der Gegenwart Gottes auftreten kann und muss. Hier ist die Debatte zwischen Striet und Menke angesiedelt. Meine These lautet hier, dass der Glaube selbst zu einem starken, realistischen Wahrheitsverständnis nötig ist, unsere epistemischen Möglichkeiten aber, diese Wahrheit unter den gegebenen endlichen Erkenntnisbedingungen auch zu erreichen, durchaus beschränkt sind. Die Notwendigkeit einer solchen epistemologischen Selbstbescheidung führt in einem methodologisch ausgerichteten – vierten – Gedankenschritt dazu, das Konzept

wie ich sie angehen möchte. Es freut mich, dass die inhaltliche Passung einen Abdruck in vorliegendem Sammelband ermöglicht, und ich danke den Herausgebern für die Übernahme des Beitrags.

<sup>3</sup> Das gilt zumindest für die der Septuaginta und der Vulgata zugrunde liegende Wortdeutung des Tetragramms. Es handelt sich bekanntlich um einen theologisierenden Übertrag des hebräischen Urtexts, nicht um eine Etymologie im strengen Sinne. Der Literalsinn des Tetragramms ist ungeklärt und strittig.

der theologischen Modellbildung in Erinnerung zu rufen. Wenn über die Wahrheit der Gott-Welt-Relation keine letzte epistemische Sicherheit zu gewinnen ist, so ist es vielleicht angemessener, entsprechende Modelle derselben zu konzipieren und diese Modelle nach ihrer Erklärungskraft, aber auch nach ihren Problemüberhängen zu befragen. In einem abschließenden, fünften Kapitel werde ich dann zumindest in Stichworten jenes Modell der Gegenwart Gottes diskutieren, das mich derzeit am meisten beschäftigt und das sich auf den – zugegeben etwas unklaren und daher erklärungsbedürftigen – Nenner *Panentheismus* bringen lässt.

## 1. Begriff und Aufgabe der Fundamentaltheologie

Was ist und wozu treiben wir Fundamentaltheologie? Begriff und Aufgabe der Fundamentaltheologie bedingen sich gegenseitig. Entsprechend der eigentlichen Aufgabe, die dieser Disziplin im theologischen Tagesgeschäft zugemessen wird, wird sie auch inhaltlich auf den jeweils passenden Begriff zu bringen sein. Und umgekehrt: Je nachdem, was man unter dem Begriff Fundamentaltheologie versteht, lassen sich unterschiedliche Aufgabenfelder identifizieren.

Die klassische Aufgabenstellung erfolgt in Abgrenzung zur Dogmatik. Während die Dogmatik die Glaubenswahrheiten nach innen, zur Glaubensgemeinschaft hin, in ihrer geschichtlichen Genese und inhaltlichen Geltung zu entfalten hat, besteht das Geschäft der Fundamentaltheologie darin, die Wahrheit dieses Glaubens nach außen hin gegen mögliche Einwände zu verteidigen und in ihrer internen Plausibilität zu erweisen. So lautete denn der ursprüngliche Name des Fachs auch ganz zu Recht *Apologetik*. Fundamentaltheologie betreibt Apologie: Verteidigung, Rechtfertigung des Glaubens oder Rechenschaft über den Glauben. Daran ist nichts Ehrenrühriges.<sup>4</sup> Weil diese Rechenschaftspflicht, um überhaupt kommunikabel zu sein, nur vernunftgemäß eingelöst werden kann, verlangt sie nach einer philosophischen Fundierung der Glaubenssätze. Die Tradition hat das mit der Entwicklung der

<sup>4</sup> Vgl. Koziel 2017: 15–41.

sog. *praeambula fidei*, d.h. von rein philosophisch zu erhebenden Voraussetzungen des Glaubens, bzw. mit dem Unternehmen einer *analysis fidei*, einer Analyse der Stichhaltigkeit der Glaubensgründe, getan. In diese Richtung deutet auch unser moderner Begriff der Fundamentaltheologie als einer kritischen – fundamentalen, weil anderes fundierenden – Grundlagendisziplin der Theologie mit stark philosophischer Ausrichtung.<sup>5</sup>

Diese klassische Aufgabenteilung zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie ist längst schon kollabiert.<sup>6</sup> Sie ist kollabiert, weil es die mit dieser Aufgabenbeschreibung vorausgesetzten klaren Innen-Außen-Grenzen – hier die Kirche, dort die Welt; hier der Glaube, dort der Unglaube – so nicht mehr gibt. Es gibt, so der Soziologe Heinz Bude, für die Kirche „kein heidnisches Außen mehr“, weil „in ihrem Innern all die Probleme und Spannungen auftauchen, die die Welt in Atem halten“.<sup>7</sup> Der irreversible Zusammenbruch ehemals stabiler katholischer Milieus und die damit verbundene Pluralitätserfahrung machen den Glauben zu einer Option unter anderen, die nun aber, frei von äußerem Normierungsdruck, dem Selbstaussdruck des eigenen Lebensentwurfs dient. Unsere auch binnenkirchlich zu beobachtenden Tendenzen hin zu einer Deintellektualisierung und zu religiösem Fundamentalismus – notabene das Gegenteil vom Kernanliegen einer fundamentalen Theologie – haben, so paradox das klingen mag, hier ebenso ihre Wurzeln wie umgekehrt die auch binnenkirchlich neu erwachende Begründungspflicht dogmatischer Setzungen im Rahmen dessen, was Charles Taylor treffend als „Kultur der Authentizität“ und „expressiven Individualismus“ beschreibt.<sup>8</sup>

Nicht zuletzt aufgrund dieser gravierenden Identitätsunsicherheit gilt: Die Dogmatik muss fundamentaltheologischer werden, und die Fundamentaltheologie muss sich beständig aufs Neue ihrer materialtheologischen Sachgehalte vergewissern, weil auch diese mitnichten mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden können. Dass die Valenz dieses Befundes durch neu aufbrechende Arbeitsfelder wie die

<sup>5</sup> Vgl. Seckler 2000; Böttigheimer 2016: 80–98; Neufeld 2012: 163–180.

<sup>6</sup> Vgl. Seckler 1995: 235f.

<sup>7</sup> Bude 2014: 84f.

<sup>8</sup> Taylor 2009: 507f.

Theologie der Religionen und die interreligiöse bzw. interkulturelle Theologie unmittelbar bestätigt wird, will ich nur am Rande anmerken.

Die kritische Funktion der Fundamentaltheologie, die damit noch einmal verstärkt in den Fokus rückt, ist jedoch nicht minder fragil geworden. Ein einheitliches wissenschaftstheoretisches Konzept der Fundamentaltheologie ist nicht in Sicht, geschweige denn dass überhaupt ein Konsens über den zugrunde liegenden Rationalitätsbegriff erzielt werden könnte.<sup>9</sup> Das Fach zersplittert sich in verschiedene inhaltliche und methodische Zugriffsweisen und reibt sich auf in den entsprechenden internen Vergewisserungs- und Abgrenzungsdiskursen. Die Vielzahl aktueller Publikationen zu Denkformen, Stilen und Rationalitätstypen in der Theologie legt davon beredtes Zeugnis ab.<sup>10</sup> Ihr kleinster gemeinsamer Nenner ist, dass sie alle irgendwie der biblischen Magna Charta der Fundamentaltheologie genügen wollen, gemäß 1 Petrus 3,15 Rechenschaft abzulegen über den Logos der Hoffnung, die in uns ist.<sup>11</sup> Aber wie?

Es liegt nahe, den Stier bei den Hörnern zu packen und Fundamentaltheologie in der genannten Weise bevorzugt als Wissenschaftstheorie der Theologie zu betreiben. Es wäre der Versuch, die genannte Identitätsunsicherheit produktiv nutzbar zu machen und methodisch kontrolliert in einen Diskurs über Rationalität und Wissenschaftlichkeit der Theologie einzutreten. Fundamentaltheologie wäre dann zu verstehen als eine Art Metareflexion der Theologie, und hier insbesondere der systematischen Theologie, auf ihre inhaltlichen und methodischen Grundlagen. Das ist der Weg, den z.B. Helmut Peukert gegangen ist. Er entwickelt Fundamentaltheologie als Wissenschaftstheorie der Theologie und von da ausgehend – weil Wissen praktisch werden will – als theologische Handlungstheorie; neben der Wissenschaftstheorie Pannenburgs<sup>12</sup> ist es m.W. die bisher einzige Fundamentaltheologie, die es in Suhrkamps Wissenschaftsreihe geschafft hat und die bis heute dort erhältlich ist.<sup>13</sup> In der theologischen Fachwelt genießt dieses Projekt aus

<sup>9</sup> Vgl. Kruck und Valentin 2017.

<sup>10</sup> Neben dem in voriger Fußnote genannten Titel vgl. noch Dürnberger et al. 2017; Menke 2017b; Kirschner 2017; Göcke 2017b; Striet 2018; Schärtl 2017.

<sup>11</sup> Vgl. Gmainer-Pranzl 2012.

<sup>12</sup> Vgl. Pannenberg 1987.

<sup>13</sup> Vgl. Peukert 2009.

den 1970ern bis heute hohes Ansehen und wird von verschiedener Seite aufgegriffen und weitergeführt, nicht zuletzt etwa von Jürgen Werbick mit seiner theologischen Wissenschafts- und Methodenlehre aus den Jahren 2010 bzw. 2015.<sup>14</sup>

Freilich ist man mit einem solchen Entscheid die ganzen leidigen materialtheologischen Einzelfragen nicht einfach los. Denn zum einen sind der Fundamentaltheologie die drei materialtheologischen Traktate – Gottes- bzw. Religionsfrage, Christusfrage und Kirchenfrage – schon aus pragmatischen Gründen bleibend aufgegeben. Zum anderen brechen ja gerade an diesen materialen Traktatthemen die wissenschaftstheoretischen Probleme auf und verlangen eine Bearbeitung. Mit anderen Worten: Das Formal- und das Materialprinzip der Theologie sind aufs Engste miteinander verflochten.

Das lässt sich gut an der Enzyklika *Fides et ratio* aus dem Jahr 1998 zeigen. Dort findet sich eine Aufgabenbeschreibung der Fundamentaltheologie, die ganz den wissenschaftstheoretischen Optimismus der Neuscholastik und des Ersten Vatikanischen Konzils atmet. Fundamentaltheologie, so heißt es dort, hat die „Beziehung zwischen dem Glauben und dem philosophischen Denken zu rechtfertigen und zu erklären“.<sup>15</sup> Der Weg, auf dem das zu geschehen hat, ist aber, so scheint es zumindest, die (neu-)scholastische, thomistisch geprägte Metaphysik. Ganz selbstverständlich wird nicht nur von ‚der Vernunft‘ im Singular gesprochen, sondern auch von ihrer Fähigkeit, metaphysisch gültige Wahrheiten irrtumsfrei zu erkennen, die ihrerseits auf das Licht der Offenbarung vorausweisen und deren Annahme den Weg bereiten. Das ist das klassische Programm der *praeambula fidei* und der sog. natürlichen Theologie, das an dieser Stelle mit einer Irritationsfestigkeit dargeboten wird, als habe es Gadamer und den hermeneutischen Zirkel nie gegeben.

<sup>14</sup> Vgl. Werbick 2010a; Werbick 2015; kurz und prägnant auch Werbick 2010b: 268: „Gleichwohl gibt es nach meiner Einschätzung eine kohärente Fachperspektive, aufgrund derer die Institutionalisierung eines eigenen Faches Fundamentaltheologie sinnvoll ist: die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie.“

<sup>15</sup> Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vom 14. September 1998, 2008: Nr. 67.

Ein solches wissenschaftstheoretisches Programm, und darauf kommt es mir an, ist nur möglich, weil im Hintergrund ein starker Wahrheitsbegriff steht, der eine extramentale, subjektunabhängige und objektive Wahrheit als gegeben ansieht, die gleichwohl vom endlichen Subjekt vernünftig ergriffen werden kann.<sup>16</sup> Und die Bedingung der Möglichkeit eines solchen metaphysischen Wahrheitsrealismus wiederum ist ein Gott, der sich innerweltlich in seiner Gegenwärtigkeit zu erkennen gibt: dem Licht der natürlichen Vernunft über die allgemeine Erkennbarkeit Gottes in den geschaffenen Dingen und dem Licht des Glaubens über die besondere Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie in der Schrift glaubhaft bezeugt ist. Objektive Wahrheit ist erkennbar, weil sie die Wahrheit nicht nur über das Absolute, sondern die Wahrheit *des* Absoluten selbst ist, das uns teilhaben lässt an sich, an *seiner* Gegenwärtigkeit und an *seiner* Wahrheit.<sup>17</sup> Deutlich wird: Der zugrunde gelegte Gottesbegriff konturiert den ihm nachdenkenden wissenschaftstheoretischen Zugriff.

Beeindruckend an diesem Konzept ist die enge Verbindung von Glaube und Vernunft; beeindruckend ist auch das Zutrauen in die wissenschaftliche Theologie, nicht nur Aussagen zweiter Ordnung, also Aussagen über Aussagen von Gott zu tätigen, sondern Aussagen über Gott.<sup>18</sup> In der Tat meine ich, dass wissenschaftliche Theologie, insbesondere Fundamentaltheologie, sich nicht darauf beschränken darf, Traditionshermeneutik zu betreiben<sup>19</sup> und in diesem Sinn einzig reli-

<sup>16</sup> Vgl. Ratzinger 1999; Gruber 2000.

<sup>17</sup> So lautet die zentrale These von Eilert Herms zum Wahrheitsbegriff von *Fides et ratio*; vgl. Herms 2003: 585.

<sup>18</sup> Vgl. in Aufnahme entsprechender Positionierungen von Dalferth, Pannenberg und Weder den Beitrag von Lievenbrück 2017: 213f. Lievenbrück fragt ebd. 213: „Darf Theologie Aussagen über Gott machen – oder nur Aussagen über Aussagen über Gott?“ Ihre Antwort lautet ebd.: Theologie „sucht stets auch nach einer adäquaten Formulierung von Aussagen über Gott sowie über Welt und Mensch *sub ratione Dei*.“

<sup>19</sup> So jedoch der unbeschadet meiner hier geäußerten Anfrage sehr bedenkenswerte, auf einer sprachpragmatischen Analyse theologischer Rede basierende Vorschlag von Knop 2017b. Knop versteht Theologie, ebd. 134, als „*Hermeneutik eines geschichtlich gewachsenen Bekenntnisses*, dem sie nach-geht und nach-denkt, das sie kritisch re-flektiert und dessen allfällige Entwicklung und Aktualisierung sie konstruktiv vorantreibt und begleitet.“ In diesem Sinne ist

giöse Erfahrungen bzw. deren textliche Destillate über Gottes Gegenwart zu reflektieren. Sie höbe sich damit selbst auf und würde zu einer deskriptiven Religionsphänomenologie. Vielmehr hat sie die Pflicht, positiv Aussagen über Gott, über sein Wesen und seine Gegenwart in der Welt zu tätigen. Wie anders sollte sie ihrer Rechenschaftspflicht über diese inhaltlichen Setzungen unseres Glaubens nachkommen können?<sup>20</sup> Auch wenn eine traditionshermeneutische Analyse der Genese von Glaubenssätzen für die Prüfung ihrer Geltung unabdingbar ist (ein Aspekt, der von der analytischen Religionsphilosophie chronisch unterbelichtet wird), erschöpft sich die Klärung ihrer Geltung doch nicht im Genealogischen, sondern stellt die Wahrheitsfrage (und hier liegt vielleicht bisweilen ein blinder Fleck unserer kontinental-hermeneutischen Tradition).

Wie aber sollte das geschehen, wenn der erkenntnistheoretische Optimismus, der sich in *Fides et ratio* niederschlägt, und der damit ver-

Theologie ebd. 138, zu bestimmen als „Hermeneutik eines bestimmten Welt-erlebens und einer entsprechenden Weltdeutung“. Das ist gewiss zutreffend, aber nicht erschöpfend. Wenn Knop nämlich ebd. schreibt, die Theologie habe „Genese und Geltungsanspruch der jeweiligen Glaubensaussagen in Geschichte und Gegenwart“ zu analysieren und zu reflektieren, könne dabei aber „kein Prüfverfahren über deren Wahrheit anstrengen“, dann scheint mir das widersprüchlich zu sein. Die Analyse von Geltungsansprüchen stellt notwendigerweise die Wahrheitsfrage. Insofern kann Theologie (mit Knop ebd. 140) Glaubensaussagen und -vollzüge zwar nicht „in Geltung setzen“, wohl aber (gegen Knop ebd.) „einfordern oder delegitimieren“. Im selben Band, aber an anderer Stelle schreibt Knop 2017a: 238f.: „Theologie ist Reflexion nicht einfach Gottes, wie er ist; nicht einfach Gottes, der sich und insofern er sich geoffenbart hat; sondern Gottes, dessen Offenbarkeit geglaubt wird, dessen Kundgabe im Glauben bewährt wird. In diesem Sinne verstehe ich Theologie als Hermeneutik eines Bekenntnisses (*scientia fidei*): als Hermeneutik des geglaubten Gottes.“ Dem ist ganz zuzustimmen. Doch auch die Reflexion des geglaubten und im Glauben bezeugten Gottes muss Rechenschaft über die ontologischen Folgeverpflichtungen dieses Gottesglaubens ablegen und kommt um die Wahrheitsfrage nicht herum.

<sup>20</sup> Zu erinnern wäre an die programmatische Formulierung in *Fides et ratio* 2008, Nr. 83: „Einer Theologie ohne metaphysischen Horizont würde es nicht gelingen, über die Analyse der religiösen Erfahrung hinauszutreten; außerdem würde sie es dem *intellectus fidei* unmöglich machen, den universalen und transzendenten Wert der geoffenbarten Wahrheit auf kohärente Weise zum Ausdruck zu bringen.“



bundene – starke – Wahrheitsbegriff des metaphysischen Realismus strittig sind? Genau hier – an der Schnittstelle also zwischen dem Material- und dem Formalobjekt der Theologie, zwischen dem in Anschlag gebrachten Gottesbegriff und dem damit verbundenen wissenschaftstheoretischen Anspruch – tobt gerade ein heftiger Streit. Er dreht sich um die doppelte Frage, welchen Wahrheitsanspruch die religiöse Rede von Gott erhebt und wie diesem Wahrheitsanspruch auf eine Weise entsprochen werden kann, die zugleich die Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht *ad absurdum* führt. Ich wende mich zuerst der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie zu und gehe dann über zur dahinterliegenden Wahrheitsproblematik.

## 2. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie als vernünftiger Rede von Gott

Es ist ein Hauptvorwurf der gerade mit Macht in die universitäre theologische Szene hereinbrechenden analytisch geprägten, zumeist aus dem angelsächsischen Sprachraum stammenden Religionsphilosophie, dass der hiesige akademisch-theologische Diskurs mit unklaren Rationalitätsstandards arbeite und insofern wissenschaftlich nicht satisfaktionsfähig sei.<sup>21</sup> Das wiederum führt bei den an Heidegger und seinen französischen Antipoden geschulten Theologinnen und Theologen unseres Sprachraums verständlicherweise zu heftigen Abwehrreaktionen: Wer lässt sich schon gerne die eigene Berufskompetenz absprechen? Sehen wir also genauer hin: Worin liegen die Schwierigkeiten, von der Theologie als einer Wissenschaft zu sprechen?

Der Streit betrifft vor allen Dingen die systematische Theologie, und hier nochmals in besonderer Weise die Dogmatik und die Fundamentalthologie. Es ist nicht ohne Ironie, dass geargwöhnt wurde, damit würden andere theologische Fächer in ihrer genuinen wissenschaftlichen Dignität herabgewürdigt, denn darum geht es gerade nicht.<sup>22</sup> Vielmehr ist es umgekehrt so, dass die historische, biblische und prak-

<sup>21</sup> Vgl. Göcke 2017b, 2017a, 2018a.

<sup>22</sup> Vgl. nochmals Göcke 2018a: 146–148.

tische Theologie insofern akademisch unumstritten sind, als sie ihre wissenschaftstheoretischen Standards aus ihren jeweiligen säkularen Schwesterdisziplinen beziehen. Wer also diesen Theologien die Wissenschaftlichkeit absprechen wollte, der müsste es mit den profanen Geschichts- und Kulturwissenschaften ebenso handhaben. Das aber wird keiner wollen. Die Zeiten eines empiristischen Verifikationismus, der nur das als wissenschaftlich gelten lassen will, was empirisch messbar, zählbar und positiv beweisbar – verifizierbar – ist, sind gottlob auch universitätspolitisch lange vorbei.

In seinem inhaltlichen Kern dreht sich der Streit um die Frage, wie eine Wissenschaft möglich sein kann, die sich zu systematischen Aussagen über Gott aufschwingen will. Kann es wissenschaftliche *Theologie* ihrem Wortsinn nach geben, oder ist der Begriff der *religious studies* wissenschaftstheoretisch nicht angemessener? Der Streit darüber ist nicht neu. Er durchzieht das ganze 20. Jahrhundert. Und es ist gewiss kein Zufall, dass er sich am Werk von Karl Barth entzündet, jenem Theologen also, der sich keinen Deut um überkommene Standards seiner theologischen Zunft bezüglich ihrer Gottrede schert. In direkter Auseinandersetzung mit Barth nämlich formuliert der Logiker und Theologe Heinrich Scholz im Jahr 1931 Kriterien einer Theologie als Wissenschaft, die es in sich haben und die ganz zu Recht bis heute für lebhaftige Diskussionen sorgen.<sup>23</sup>

Die präzise Frage von Scholz lautet: „Welches sind die Bedingungen dafür, dass für eine evangelische Theologie behauptet werden darf, dass diese Theologie eine Wissenschaft ist?“<sup>24</sup> Scholz nennt fünf solcher Bedingungen; sie dürfen getrost in ökumenischer Weite gelesen werden: 1. Das *Satzpostulat*. In einer Wissenschaft können außer Fragen und Definitionen nur Sätze auftreten, also sprachliche Aussagen, für die – so Scholz – „das Wahrsein behauptet wird“.<sup>25</sup> Theologie ist nur dann eine ernst zu nehmende Wissenschaft, wenn ihre Satzaussagen eine Wahrheitsbehauptung in Anspruch nehmen. 2. Das *Kohärenzpostulat*. Die Sätze einer Wissenschaft müssen sich kohärent in einen gemeinsamen

<sup>23</sup> Vgl. Ulrich 1983; Pannenberg 1987: 270–277; Marschler 2019: 118, ebd. mit weiterer Literatur.

<sup>24</sup> Scholz 1971: 224 und 226.

<sup>25</sup> Ebd. 231.

Erkenntnisgegenstand einfügen und bezogen auf diesen ein stimmiges Ganzes bilden. Die Sätze „ $2 \times 2 = 4$ “ und „Goethe ist am 28. August 1749 geboren worden“ sind nach allem, was wir wissen, beide wahr, beziehen sich aber wohl kaum auf ein und dieselbe Wissenschaft.<sup>26</sup> 3. Das *Kontrollierbarkeitspostulat*, das die intersubjektive Kritisierbarkeit wissenschaftlicher Aussagen zum Gegenstand hat. Für wissenschaftliche Aussagen müssen Kriterien angegeben werden können, mit denen sich der Wahrheitsanspruch ihrer Sätze prüfen lässt. 4. Das *Unabhängigkeitspostulat*, das zwar keine absolute Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft fordert, wohl aber eine Unabhängigkeit von außerwissenschaftlichen Vorurteilen und unzulässigen Denkvoraussetzungen. 5. Das *Konkordanzpostulat*, das die Nichtwidersprüchlichkeit theologischer Sätze insbesondere zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Biologie und der Physik einfordert.<sup>27</sup>

Scholz hält die beiden letztgenannten Bedingungen für umstritten, auch wenn er persönlich sie als notwendig erachtet. Die drei erstgenannten aber sind für ihn notwendige und unumstrittene Mindestanforderungen, um überhaupt von der Theologie als einer Wissenschaft sprechen zu können. Nun sind aus katholischer Warte die beiden umstrittenen Forderungen auch im 21. Jahrhundert noch durchaus konfliktiv. Man denke hinsichtlich des Unabhängigkeitspostulats<sup>28</sup> etwa an lehramtliche Normierungsbemühungen und hinsichtlich des Konkordanzpostulats an den notorischen Streit um die Jungfräulichkeit Mariens, die Wunder- und Bittgebetfrage oder die Frage des Umgangs mit Homosexualität. Dieses Konfliktpotential spricht aber nicht grundsätzlich gegen die Theologie als Wissenschaft. Man könnte sich

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 232.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 233 und 236.

<sup>28</sup> Vgl. Marschler 2019: 118: „Während die Theologie viele formale Mindeststandards, wie [...] das Satzpostulat (den Ausgang von widerspruchsfreien Aussagen mit Wahrheitsanspruch), das Kohärenzpostulat (die Existenz eines klar umrissenen Formalobjekts), das Kontrollierbarkeitspostulat (die notwendige Überprüfbarkeit von Wahrheitsansprüchen) und mit gewissen Problemen auch das Postulat der Vereinbarkeit der eigenen Aussagen mit bewährten Erkenntnissen anderer Disziplinen befriedigend zu erfüllen scheint, unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften offenkundig durch die apriorische Bindung an normative religiös-dogmatische Voraussetzungen.“ Vgl. außerdem Leven 2016.

ja durchaus eine ideale katholisch-theologische Wissenschaft denken, in der das Lehramt sich niemals genötigt sähe, – wenn an dieser Stelle ein Euphemismus gestattet ist – eingehend zu intervenieren und in der die Ergebnisse der modernen Wissenschaften tatsächlich durchgängig respektiert würden.

Anders aber steht es mit den drei erstgenannten unumstrittenen Minimalforderungen. Wie nämlich lassen sich vernünftige Sätze über Gott formulieren, die nicht nur einen Wahrheitsanspruch erheben – Satzpostulat –, sondern darüber hinaus auch Kriterien erlauben, mit denen dieser Anspruch zu prüfen ist – Kontrollierbarkeitspostulat? Sind diese beiden Bedingungen aber unerfüllbar, fällt auch der kritische Sinn des Kohärenzpostulats in sich zusammen, denn auch die Sätze eines Märchens können ein in sich logisch kohärentes Gefüge bilden und unter einem einheitlichen Formalprinzip stehen. Fällt folglich die Wissenschaftlichkeit der Theologie dahin, wenn sie sich zu unmittelbaren Aussagen über Gott aufschwingt, weil deren Wahrheitsanspruch in keiner Weise adäquat einholbar ist? Man wird nicht fehlgehen mit dem Urteil, dass die gegenwärtige Selbstbescheidung der Theologie auf Aussagen über Aussagen über Gott, d.h. ihre faktische Selbstlimitation auf eine im weitesten Sinn kulturwissenschaftlich arbeitende Religionshermeneutik hier ihre durchaus gut begründete Wurzel hat. Muss, wer Aussagen über Gott machen will, nicht zwingend auf außerwissenschaftliches Terrain ausweichen?

Das 20. Jahrhundert brachte eine Vielzahl an solchen Mindestanforderungen für wissenschaftliche Aussagen hervor. Zumeist sind dies Bedingungen wie Intelligibilität, interne Konsistenz und Kohärenz, intersubjektive Kritisierbarkeit, Revisionsbereitschaft, heuristische Explanationskraft, Ergebnisoffenheit, transparente Methodologie, Passfähigkeit mit den Ergebnissen anderer Wissenschaften u.v.a.m. Nun lässt sich selbstredend jeder dieser Standards problematisieren; auch das Wahrheitskriterium selbst, das – um nur ein Beispiel zu nennen – in den vermeintlich harten Naturwissenschaften zumeist zugunsten von Prognosesicherheit und Operationalisierbarkeit eines Satzes oder Theorems abgeschwächt wird. Weil bislang also kein wissenschaftsübergreifender Konsens darüber erreicht werden konnte, was eigentlich eine Wissenschaft ausmacht, hat man vorgeschlagen, mit dem

Begriff Wissenschaft nur so etwas wie einen „Clusterbegriff“<sup>29</sup> bzw. eine „Familienähnlichkeit“<sup>30</sup> im Sinne Wittgensteins auszusagen: Wissenschaften haben ähnliche Merkmale, aber nicht alle Wissenschaften haben exakt die gleichen. Damit wäre die Theologie wieder im Spiel. Doch das eigentliche Problem, wie wissenschaftlich angemessen mit dem Gottesbegriff umzugehen ist, bleibt unbearbeitet.<sup>31</sup>

Stattdessen hat man des Öfteren in der Spur des Wissenschaftstheoretikers Thomas Kuhn von der Theologie als einer paradigmengestützten Wissenschaft gesprochen.<sup>32</sup> Kuhn sieht eine Wissenschaft als ein System von Gehalten – Sätzen, Theoremen, Hypothesen – an, die allesamt auf einem einheitlichen Paradigma basieren. Dieses basale Grundparadigma bleibt so lange unhinterfragt gültig, wie es sich bewährt, solange also nicht manifeste Krisen zu einer grundlegenden Revision zwingen. Oder man hat auf den Ansatz von Imre Lakatos verwiesen, eine Wissenschaft als ein sukzessive sich entwickelndes Forschungsprogramm zu charakterisieren, das aus einem identitätsstiftenden Theoriekern und einem diesen umgebenden Schutzgürtel aus sekundären Zusatztheorien und Hilfhypothesen besteht.<sup>33</sup> Aber auch hier gilt: Selbst wenn man auf diese Weise zeigen kann, dass alle anderen Wissenschaften ebenfalls auf pragmatisch unhinterfragten oder sogar prinzipiell unhinterfragbaren epistemischen Glaubenssätzen basieren, von denen ausgehend sie dann ihre im engeren Sinn wissenschaftlichen Folgesätze bilden, so sichert das zwar der Theologie ihren Platz im Konzert der Wissenschaften,<sup>34</sup> hilft ihr aber beim Grundproblem der rationa-

<sup>29</sup> Göcke 2017b: 119, 2018a: 149.

<sup>30</sup> Tapp 2018: 205.

<sup>31</sup> Zu ergänzen wäre, dass auch der Hinweis auf den kritischen Rationalismus Karl Poppers und dessen Falsifikationsprinzip hier nur bedingt weiterhilft: Zwar ist richtig, dass die Unmöglichkeit, die Gotteshypothese zu verifizieren, nicht per se gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie spricht. Nur leider ist die Gotteshypothese prinzipiell auch nicht zu falsifizieren. Die Möglichkeit ihrer intersubjektiven Kritisierbarkeit bleibt daher auch unter dem Popper'schen Falsifikationskriterium strittig. Zu Popper vgl. Peukert 2009: 122–134.

<sup>32</sup> Vgl. Kraschl 2018 – mit weiterer Literatur. Vgl. zu Kuhn allgemein: Wiltsche 2013: 122–184.

<sup>33</sup> Vgl. Kraschl 2018: 284f.; Wiltsche 2013: 97–102, bes. 102. Vgl. auch die bei Marschler 2019: 128f. genannte Literatur von N. Murphy.

<sup>34</sup> So das Argument bei Göcke 2017b: 131.

len Traktierbarkeit *ihrer* fundamentalen Basissätze – dass Gott existiert, dass Gott die Welt geschaffen hat, dass Gott Mensch geworden ist etc. – nicht wirklich weiter. Es handelt sich lediglich um, so Thomas Marschler treffend, eine „tu quoque“-Argumentation“.<sup>35</sup> Man könnte es auch den wissenschaftstheoretischen *whataboutism* der Theologie nennen ...

Wie also ist eine Wissenschaft von Gott möglich, wenn seit Aristoteles klar ist, dass es eine Wissenschaft von einem Einzelding nicht geben kann?<sup>36</sup> Teile der analytischen Religionsphilosophie und Vertreter des sog. *personal theism* haben daraus den Schluss gezogen, den Gottesbegriff so zu modifizieren, dass er kein solcher begrifflicher Solitär mehr ist. Diese Forscherinnen und Forscher sprechen von Gott als einer Person in einem grundsätzlich univoken Sinn, also so, wie wir uns als Personen bezeichnen würden. Nur ist diese Gott-Person durch Attribute gekennzeichnet, die ihre maximale Vollkommenheit zum Ausdruck bringen: Allgüte, Allwissenheit, Allmacht etc. Mit einem solchen Gottesbegriff als Satzsubjekt lassen sich dann weitere Folgesätze ableiten, die – bezogen auf dieses Satzsubjekt – Intelligibilität, Kohärenz und Kritizierbarkeit in Anspruch nehmen dürfen. Der amerikanische Philosoph William Alston etwa spricht von Gott als einer Person, die handeln kann wie wir, auch wenn ihr gewisse Eigenschaften zukommen, die wir nicht haben, Körperlosigkeit etwa. Dass Gott aber durch schlechthinnige Einfachheit ausgezeichnet und er entsprechend nicht ein Einzelding unter Einzeldingen sei, sondern das Sein selbst, das will Alston *per definitionem* ausschließen, weil das die univoke Prädizier-

<sup>35</sup> Marschler 2019: 128.

<sup>36</sup> Die These, dass es von Einzeldingen keine Definition, keinen Beweis und keine Wissenschaft geben kann, findet sich bei Aristoteles, Met. Z (VII) 15: 1039b–1040b. Freilich ist für Aristoteles Gott kein Einzelding: Während ein Einzelding immer ein aus Form und Stoff Zusammengesetztes ist, wird Gott als reine Form, ohne jede materielle Beschaffenheit, bestimmt; vgl. Met. Z (VII) 10: 1036a. Insofern Gott von Aristoteles, Met. Λ (XII) 6.7 in diesem Sinn als reine Form, ewige Substanz und Wirklichkeit sowie als erster, selbst unbewegter Bewegter verstanden wird, ist er selbstverständlich auch Gegenstand der Metaphysik, die das Seiende als Seiendes sowie die Prinzipien und höchsten Ursachen untersucht. Danke Hartmut Westermann für die Literaturhinweise! – Zur Hochschätzung, die Aristoteles dem Begriff Theologie – *theologiké philosophía* bzw. *theologiké epistémé* – entgegenbringt, vgl. Schwöbel 2005: 256.

barkeit personaler Attribute auf Gott und die Synthese entsprechender Folgepropositionen verunmöglichen würde.<sup>37</sup>

Der Preis, der für diese Operationalisierungsleistung zu zahlen ist, ist hoch; zu hoch, meine ich. Unsere gesamte theologische Tradition hat sich aus gutem Grund immer geweigert, den Gottesbegriff auf ein dergestalt handhabbares Maß zurechtzustutzen. Die besten und tiefsten Entwürfe haben sich vielmehr beständig daran abgearbeitet, das *Deus semper maior*, das mehr ist als ein simpler Superlativ, auf eine Weise in den Gottesbegriff einzutragen, die seiner prinzipiellen Rationalität keinen Abbruch tut. Es lässt sich denken, dass Gott immer größer ist, größer auch als unser Denken, größer als unser Begriff, den wir uns von ihm machen.<sup>38</sup> Methodologisch führt das zur Lehre von der Analogie, der zufolge die Unähnlichkeit unserer Rede von Gott die Ähnlichkeit mit ihrem Gegenstand unendlich übersteigt. Es geht immer nur darum, den am wenigsten falschen Gottesbegriff zu konturieren. Das lehrt Demut und Respekt vor dem je gegenteiligen Argument.

Inhaltlich führt das *Deus semper maior* dazu, dass in den Gottesbegriff selbst einzutragen ist, dass dieser Gottesbegriff unser Denken an Grenzen führt, weil er nicht ein Einzelding unter Einzeldingen in unserer Welt, sondern den tragenden Grund aller Wirklichkeit und insofern die transzendente Bedingung der Möglichkeit auch unseres Denkens thematisiert. Eben das haben große Entwürfe des theologischen und

<sup>37</sup> Vgl. Alston 1985: 221. Vgl. die Kritik von Göcke 2017b: 133, an einem Gottesbegriff, der als ein „wohldefinierter Gegenstand“ verstanden werde, „über den wir quantifizieren können und dem wir Eigenschaften zu- oder absprechen können wie einem beliebigen Gegenstand in der Welt.“ Pointiert auch Rosenhauer 2017: 52, über den „paradoxe[n] Befund einer simultanen Ermöglichung und Verunmöglichung der Wissenschaftlichkeit von Theologie qua propositionaler Form ihrer Aussagen“, weil theologische Wissenschaft einerseits auf solche eindeutigen, propositionalen Sätze angewiesen sei, ihr Letztgegenstand sich aber einer Reduktion auf solche, so ebd. 45, begriffliche „Identifizierungsoperationen“ entziehe. Eine detaillierte Erwiderung Schärfls auf diese Replik findet sich in Schärfl 2018b: 258–274.

<sup>38</sup> Vgl. klassisch Anselm von Canterbury 2005, Kap. XV: Gott ist größer, als gedacht werden kann; maius quam cogitari possit. Vgl. auch das Cusanus-Wort: „Nichts im unbegreifbaren Gott kann begriffen werden als seine Unbegreiflichkeit“. Zitatnachweis bei Gerhard 2017: 113. Ob dieses Zitat in seiner Gänze stimmt, wäre zu diskutieren. Dass aber die Unbegreiflichkeit Gottes begriffen werden kann, das ist wohl wahr!

philosophischen Nachdenkens über Gott versucht. Ich nenne willkürlich aus einer gewiss verlängerbaren Reihe: Gott als das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (Anselm von Canterbury),<sup>39</sup> als das subsistierende Sein selbst (Thomas von Aquin),<sup>40</sup> als unendliche Substanz (Descartes,<sup>41</sup> Spinoza<sup>42</sup>), als alles bestimmende Wirklichkeit (Bultmann,<sup>43</sup> Pannenberg<sup>44</sup>), als vollkommene Einheit von Identität und Differenz (Verweyen)<sup>45</sup> oder als formal wie material unbedingte Freiheit (Pröpfer).<sup>46</sup> Damit ist nicht gesagt, dass derlei Gottesbegriffe schlechterdings inkommensurabel mit dem Personbegriff sind. Es ist nur gesagt, dass der Begriff von Gott, den eine wissenschaftliche Theologie im Munde führt, dem Umstand Rechnung zu tragen hat, dass die extramentale Referenz, die diesem Sinnbegriff – hoffentlich! – entspricht, nicht einfach ein Einzelding ist, sondern insofern eine singuläre und allumfassende Ganzheit, als sie die Bedingung der Möglichkeit aller Wirklichkeit schlechthin und allen Sprechens von dieser Wirklichkeit ist.

Daraus resultiert die zentrale These dieses Abschnitts: Der Wissenschaftscharakter der Theologie hängt am in Anschlag gebrachten Gottesbegriff. Wird die Einzigartigkeit, die strenge Singularität des Gottesbegriffs als Grenzbegriff und Abschlussgedanke unseres Denkens wissenschaftstheoretisch akzeptiert, so besteht kein Grund, die Wissenschaftlichkeit der Theologie in Abrede zu stellen. Andernfalls freilich sollte sich die Theologie aus dem universitären Geschäft zurückziehen oder sich zumindest in *religious studies* umbenennen. Eine pragmatisch gefällige Modifikation ihres Gegenstandes jedenfalls wäre nur bei der Strafe einer *de facto* Fehl-, weil willentlich in Kauf genommenen

<sup>39</sup> Vgl. Anselm von Canterbury 2005, Kap. II–IV; vgl. dazu: Mojsisch und Flasch 1989.

<sup>40</sup> Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q. 4, a. 2, resp.; ders., STh I, q. 7, a. 1, resp; ders., STh I, q. 44, a. 1, resp.

<sup>41</sup> Vgl. Descartes 2008: 89 (= Dritte Meditation 45,9).

<sup>42</sup> Vgl. Spinoza 2008: 86–89 (= Erster Teil. Von Gott. Def. 6).

<sup>43</sup> Vgl. Bultmann 1980: 26–37.

<sup>44</sup> Vgl. Pannenberg 1987: 298. 302.

<sup>45</sup> Vgl. Verweyen 2016: 60 und 68 – in Aufnahme der zentralen Überlegungen in Verweyen 2002: 133–185.

<sup>46</sup> Vgl. Pröpfer 1991: 190f.



Unterbestimmung ihres genuinen Themas – Gott und seine Gegenwärtigkeit in der Welt – zu haben.

Natürlich kann man an dieser Stelle den Spieß umkehren und fragen, wie denn die anderen Wissenschaften ihre jeweiligen wissenschaftstheoretischen Basisannahmen ohne das Postulat eines solchen transzendentalen Einheits- und Abschlussgedankens überhaupt begründen könnten. Alle Wissenschaft geht implizit davon aus, dass die Wirklichkeit erstens prinzipiell erkennbar und zweitens zumindest *grasso modo* vernünftig und geordnet ist. Andernfalls wäre der Versuch sinnlos, diese Wirklichkeit in ihrer Regularität erklären und beschreiben zu wollen. Wie anders nun, so fragt Benedikt Göcke, als durch die Gotteshypothese ließen sich transzendentalpragmatisch diese beiden fundamentalen Basisannahmen jeglicher Wissenschaft legitimieren?<sup>47</sup> Es ist kein Zufall, dass sich die höchsten Ideale unserer Wissenschaftswelt wie eine Blaupause der klassischen Transzendentalien ausnehmen: Intelligibilität und intersubjektive Kritisierbarkeit zielen auf das Wahre (*verum*), Konsistenz und Kohärenz auf das Eine (*unum*), der Wirklichkeitsbezug von Wissenschaft auf das Seiende selbst (*esse*) und ihre Lebensdienlichkeit schließlich auf das Gute (*bonum*).<sup>48</sup>

### 3. Der Wahrheitsanspruch der Rede von der Gegenwart Gottes

Bleibt als zweite große Streitfrage, die im Hintergrund der Debatten um die Wissenschaftlichkeit der Theologie lauert, die Frage nach der Wahrheit. Wie ist über die Wahrheit der Gottesbehauptung zu entscheiden? Bin ich es, der die Wahrheit einer Aussage durch mein Urteil festsetzt, oder ist es die Wahrheit, die mich zwingt, mein Denken an ihr auszurichten? Anders und in Aufnahme jenes heftigen Streits zwischen dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet und dem Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke, der auch Gegenstand dieses

<sup>47</sup> Vgl. Göcke 2017b: 135f. Ich erlaube mir nochmals die Zitation eines Bonnmots, diesmal von Einstein: „The most incomprehensible thing about the universe is that it is comprehensible“; Zitatnachweis bei Gerhard 2017: 108.

<sup>48</sup> Ich verdanke diesen Gedanken einem Gespräch mit Ruben Schneider.

Sammelbandes ist, gefragt: Macht die Freiheit wahr oder macht die Wahrheit frei?<sup>49</sup>

Dass es die Wahrheit ist, die frei macht, ist nicht nur ein Zitat aus dem Johannesevangelium (Joh 8,32), sondern spiegelt die traditionelle Mehrheitsmeinung innerhalb der Theologie. Es ist die klassische Korrespondenztheorie der Wahrheit, die hier zum Thema wird. Aristoteles formuliert im vierten Buch der Metaphysik: „Zu sagen, dass das, was ist, ist, oder das, was nicht ist, nicht ist, ist wahr.“<sup>50</sup> Wahrheit ist die Übereinstimmung von Aussage (Denken) und Wirklichkeit (Sein). Bei Albert dem Großen und seinem Meisterschüler Thomas von Aquin steht zu lesen: Wahrheit ist die *adaequatio rei et intellectus*.<sup>51</sup> Wahrheit ist die Übereinstimmung einer Sache mit dem diese bezeichnenden Intellekt. Man spricht aus diesem Grund von der Korrespondenztheorie oder auch von der Adäquationstheorie der Wahrheit. Und weil es die (denk-unabhängige) Wirklichkeit, die extramentale Realität ist, die eine Aussage wahr oder falsch macht, bezeichnet man diese Korrespondenztheorie der Wahrheit auch als realistische Wahrheitskonzeption oder kurz als Wahrheitsrealismus.<sup>52</sup>

Freilich liegt genau in diesem Anspruch auf Realitätsbezug auch das zentrale Problem: Wie kommt die extramentale Wirklichkeit in das Denken hinein? Die Instanz, die jene Passung von Denken und Sache konstatiert und damit über die Wahrheit einer Aussage befindet, ist das Denken selbst – und der Modus, in dem das geschieht, ist die sprachliche Aussage. Wir haben keinen denkjenseitigen und neutralen Ort zur Verfügung, von dem her sich die Wahrheit unseres Wahrheitsurteils noch einmal überprüfen ließe. Im Rahmen der Korrespondenztheorie

<sup>49</sup> Vgl. Menke 2017b; Striet 2018, 2017b; Menke 2017a; Striet 2017a; Wintzek 2017; Goertz 2017; Göcke 2018b; Ruhstorfer 2018; erheblich erweitert jetzt in: Ruhstorfer 2019: 113–126; Hoping 2018; Schärfl 2018a; Brüntrup 2018.

<sup>50</sup> Aristoteles, Met. Γ (IV) 7: 1011b 26f. Vgl. Rohls 2004: 29–51.

<sup>51</sup> Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, resp; ders., ebd. q. 1, a. 4; ders., ScG I, 59; ders., STh I, q. 16, a. 1, resp. Vgl. Senner 2006. Vgl. auch Kobusch 2006. Noch einmal zwischen Korrespondenz- und Adäquationstheorie unterscheiden will Kann 1999.

<sup>52</sup> Vgl. zur theologischen Rezeption der philosophischen Debatten um den Wahrheitsbegriff neben den Aufsätzen von Brüntrup 2018 und Schärfl 2018a noch die instruktive Übersicht über die verschiedenen wahrheitstheoretischen Positionen bei Schneider 2018. Vgl. auch Dalferth und Stoellger 2001; Schulz 2005.

bleibt mysteriös, wie das Denken wirklich und irrtumssicher zum Sein vorstoßen können sollte.

Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs bietet zwei alternative Konzeptionen an, die exakt an diesem wunden Punkt ansetzen. Sie lassen sich lesen als intellektuelle Trauerarbeit am Verlust des überkommenen metaphysischen Wahrheitsrealismus. Da beide keinen unmittelbaren Bezug auf eine extramental gegebene Realität in Anspruch nehmen wollen, spricht man auch von antirealistischen Wahrheitskonzeptionen. Die eine geht davon aus, dass Wahrheit dann erreicht ist, wenn unter einer hinreichend großen Gruppe von Menschen mit hinreichend stabilen Erkenntnisbedingungen ein Konsens darüber erzielt werden kann, was der Fall ist. Das ist die Konsenstheorie der Wahrheit. Ihr vielleicht berühmtester Vertreter ist neben Karl-Otto Apel Jürgen Habermas. Wahrheit ist diesem Ansatz zufolge die Übereinstimmung nicht von Sein und Denken, sondern von Denkenden und Denkenden.<sup>53</sup>

Die andere antirealistische Wahrheitskonzeption geht davon aus, dass Wahrheit dann gegeben ist, wenn sich eine Aussage mit einer Wahrheitsbehauptung so in ein Gefüge entsprechender anderer Aussagen einfügt, dass kein logischer Widerspruch entsteht. Weil Wahrheit folglich dann gegeben ist, wenn ein propositionaler Satzgehalt mit anderen propositionalen Gehalten logisch kohäriert, spricht man von der Kohärenztheorie der Wahrheit. Hier gilt die Übereinstimmung nicht Denken und Sein und auch nicht Denken und Denken, sondern satzhaft Gedachtem und satzhaft Gedachtem. Vertreter dieses Ansatzes sind etwa Ernst Tugendhat oder Nicholas Rescher.<sup>54</sup>

Das Problem ist allerdings, dass hierbei die gleiche Schwierigkeit wie bei der Korrespondenztheorie auftritt, nur eben unter umgekehrtem Vorzeichen: Wie nämlich sollte über die Wahrheit eines Sachverhaltes entschieden werden können, wenn dieser Sachverhalt selbst gar nicht erreichbar ist? Wie kommt man aus der Immanenz des Denkens und des Gedachten heraus? Natürlich ist es billig, der Konsenstheorie vorzuhalten, dass Tausende von Jahren unter den klügsten Forschern unbestritten Konsens war, dass die Erde eine Scheibe ist oder dass die Sonne sich um die Erde dreht; – dass Mehrheit also nicht automatisch

<sup>53</sup> Vgl. Rohls 2004: 40–44.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 44–50.

Wahrheit mache. Ebenso billig ist es, der Kohärenztheorie vorzuwerfen, dass auch Propositionen über lila Einhörner oder andere Fabelwesen in einen stimmigen, kohärenten Gesamtsinn eingepasst werden können; – dass Sinn also nicht automatisch Wahrheit mache. Vielmehr ist zu konzedieren, dass beide antirealistischen Positionen von idealen Kommunikations- und Erkenntnisbedingungen ausgehen.

Aber das Grundproblem bleibt, dass auch die Konsens- und die Kohärenztheorie den Bezug zur Wirklichkeit, zur Realität nicht loswerden, sondern implizit weiterhin voraussetzen (müssen). Der Grund ist: Interpersonaler Konsens und sprachliche Aussagenkohärenz sind keine ontischen oder epistemischen Wahrmacher und auch keine Wahrheitsdefinitionen, sondern Wahrheitskriterien.<sup>55</sup> Sie geben uns Kriterien an die Hand, wie sich innerhalb unserer endlichen Erkenntnis so etwas wie Wahrheitsannäherungen erreichen lassen. Aber sie können für die Wahrheit dieser Näherungen selbst nicht bürgen, auch nicht unter idealen epistemischen Bedingungen. Die Art und Weise der Rechtfertigung einer Wahrheitsbehauptung, die sich am Kriterium des Konsenses einer Sprachgemeinschaft oder der Kohärenz von Aussagenreihen unter idealen epistemischen Bedingungen orientiert, darf nicht verwechselt werden mit dem ontischen Gegebenheit der Wahrheitsbedingung selbst. Nur am Rande sei angefügt, dass Habermas das seit Längerem zugesteht und darum selbst zumindest mittelbar auf die Korrespondenztheorie zurückgreift.<sup>56</sup>

Schon aus philosophischer Perspektive liegen folglich gute Argumente vor, die für die klassische Korrespondenztheorie sprechen. Der für mich entscheidende Grund, für einen solchen metaphysischen

<sup>55</sup> Auf die kriteriale Funktion von Kohärenz hebt z.B. ein Einwand Puntels gegenüber der Kohärenztheorie Reschers ab; vgl. ebd. 49. Und auch der Kohärenztheoretiker Rescher 2016: 362, gesteht mit Blick auf die Kohärenztheorie zu, dass Kohärenz „sicher nicht die *Bedeutung* von Wahrheit“, sondern ein „Wahrheitstest oder ein Wahrheitskriterium“ ist. Kohärenz schließt also Korrespondenz nicht nur nicht aus, sondern greift, so Rescher ebd. 367, auf diese zurück: „Selbst der glühendste Kohärenztheoretiker muss zugeben [...] dass Wahrheiten mit Tatsachen korrespondieren müssen.“

<sup>56</sup> Vgl. Rohls 2004: 43–45 mit Literaturbelegen bei Habermas und einem Rekurs auf Apel, der Habermas einen Rückfall in den metaphysischen Realismus vorwirft. Gleiches gilt, so Rohls ebd. 43f., für Hilary Putnam, der sich ebenfalls von der zuvor von ihm vertretenen Konsenstheorie wieder distanziert hat.

Wahrheitsrealismus zu votieren, ist aber theologischer Natur: Der im Glauben vorausgesetzte Gottesbegriff selbst nötigt zu einer wahrheitsrealistischen Position, weil Gott selbst der Wahrmacher unserer Propositionen über ihn, seinen Weltbezug und unser Sein in der Welt *sub ratione Dei* ist. Der im Glauben als existierend bekannte Gott selbst garantiert die Passfähigkeit von Denken und Sein, garantiert so die grundsätzliche Wahrheitsfähigkeit unseres Urteilens und schützt uns vor einem prinzipiellen wahrheitstheoretischen Skeptizismus, wie ihn etwa Friedrich Nietzsche vertritt.<sup>57</sup>

Nun hat Magnus Striet gewiss recht, wenn er zugunsten seiner anti-realistischen, bewusstseinsimmanenten Position darauf verweist, dass dieser Gott zunächst einmal nichts weiter als ein von uns gedachter Begriff ist.<sup>58</sup> Nichts und niemand auf der Welt kann uns den sicheren Beweis liefern, dass Gott wirklich existiert, dass unserem Sinnbegriff von Gott also tatsächlich die im Glauben als wirklich angenommene, extramentale Referenz entspricht. Das ist vollkommen zutreffend. Striet übersieht aber, dass unser Begriff von Gott selbst, wenn wir ihn denn als wahre Aussage – bzw. wenn wir Gott als real existierend – postulieren wollen, notwendigerweise den genannten wahrheitsrealistischen Gehalt als seinen ontologischen Anspruch selbst in sich trägt. Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit Gottes wird als die notwendige ontologische Voraussetzung unseres wahrheitsbeanspruchenden Sprechens von Gott transzendentallogisch immer mit vorausgesetzt, wenn wir denn unter Inanspruchnahme einer Wahrheitsbehauptung von Gott sprechen. Der Frankfurter Religionsphilosoph Thomas M. Schmidt bringt das präzise auf den Punkt: „Die externe Referenz religiöser Aus-

<sup>57</sup> Nach einer Durchsicht durch diverse Positionen eines wahrheitstheoretischen Irrealismus bzw. Non-Realismus kommt Alston 1995: 57, zu dem Schluss, dass die wahrheitsrealistische Korrespondenztheorie, wie sie im Christentum klassisch vertreten wurde, „have little to fear from the swarm of irrealisms [...] They are but paper dragons.“

<sup>58</sup> Für Striet 2018: 42, gilt auch mit Blick auf den Gott Jesu: „Jedoch existiert er nur im Reflexionszirkel, ist er ein Bewusstseinsgott, was ich gerne zugebe.“ Entsprechend akzeptiert er ebd. auch Menkes Zuschreibung, er vertrete einen „Bewusstseinsimmanentismus“, durchaus: „Man mag mir einen philosophischen Immanentismus vorwerfen, aber man möge mir erst einmal zeigen, wie man aus diesem herauskommt. [...] Nicht Gott spricht sich biblisch aus, sondern der Mensch ringt darum, welches Gotteskonzept akzeptabel sein kann.“

sagen wird nicht vorgängig zu einer religiösen Praxis vorgefunden, sondern von der religiösen Sprach- und Überzeugungsgemeinschaft in ihren rationalen Selbstverständigungsprozessen als notwendige ontologische Voraussetzung ihres epistemologischen Selbstverständnisses ‚gesetzt‘. Der Realismus, der in der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen notwendig enthalten ist, wird so gerade aus der Perspektive der intersubjektiven Praxis der religiösen Gemeinschaft erforderlich und begründet. Dieses notwendige realistische Element im Kontext intersubjektiver Rechtfertigungspraxis verhindert zugleich, dass die Idee intersubjektiver Rechtfertigung bloß konventionalistisch missverstanden wird.<sup>59</sup>

Weil diejenige wahrheitstheoretische Position, die dieser denknotwendigen Setzung am besten entspricht, die Korrespondenztheorie ist, votiere ich für einen solchen metaphysischen Wahrheitsrealismus. Und weil die Theologie auch dann, wenn sie diese Gotteshypothese nicht zwingend beweisen kann, doch Rechenschaft über deren ontologische Folgeverpflichtungen ablegen muss, votiere ich dafür, dass Theologie, mithin Fundamentaltheologie, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hat, nicht nur Aussagen über Aussagen über Gott, sondern Aussagen über Gott und seine Weltbezogenheit zu machen. Dies gilt unbeschadet des Umstands, dass sich solche Aussagen über Gott niemals unmittelbar, sondern immer nur vermittelt des Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen treffen lassen, weil Gott niemals ein direktes Objekt unseres Wissens sein kann.<sup>60</sup>

Dieser Position gegenüber lassen sich, wenn ich recht sehe, zwei gravierende Einwände geltend machen. Der erste lautet, dass in einem solchen metaphysischen Wahrheitsrealismus die grundsätzliche Deutungsoffenheit unserer endlichen, durch radikale Kontingenz gekenn-

<sup>59</sup> Schmidt 2008: 213.

<sup>60</sup> Tetens 2015: 81, stellt seine theistische Metaphysik unter die erkenntnislimitierende Prämisse: „Niemals können wir Gott direkt erkennen“. Das bedeute aber noch lange nicht, dass Gott ganz und gar unerkennbar oder gar das Ende jeder sinnvollen Rede von Gott damit besiegelt sei. Ganz ähnlich aber auch bereits Pannenberg 1987: 335: „Behauptungen über Gott, über sein Handeln oder Offenbaren, können also nicht direkt an diesem ihren Gegenstand überprüft werden. Doch das heißt nicht, dass sie überhaupt nicht überprüfbar wären. Man kann nämlich Behauptungen auch an ihren Implikationen prüfen“.

zeichneten Welt- und Lebenssituation zugunsten einer Objektivitätsillusion übersprungen wird. Wir würden sozusagen zur Einnahme einer Gottesperspektive genötigt, die unsere endlichen Erkenntnisgrenzen überspringe.<sup>61</sup> Doch das ist gerade nicht gemeint. Weder geht es um eine metaphysische Ignoranz gegenüber unseren Erkenntnislimitationen, noch um den Versuch eines Gottesbeweises. Gesagt wird nur, dass die ontologischen Voraussetzungen, die wir mit unseren Glaubenssätzen notwendigerweise postulieren müssen, in unseren Denkmodellen nicht einfach ausgeblendet werden dürfen. Eine Gottesperspektive und die damit gegebene absolute epistemische Sicherheit stehen uns nicht zur Verfügung. Das anzunehmen wäre absurd: Es höbe den Glauben in Schauen auf, überspränge also unsere irdische Existenz *in statu viatoris*. Wir haben keine Gottesperspektive zur Verfügung. Aber wir müssen annehmen, dass es eine solche übergreifende Sinnperspektive gibt, damit unser Glaube, aber auch unser gesamtes Kommunizieren, unser Weltverhalten und nicht zuletzt auch unsere Wissenschaften nicht in Absurdität abgleiten und selbstwidersprüchlich werden.

Ein Gottesbeweis ist damit nicht intendiert. Es könnte sein, dass Nietzsche und Camus am Ende recht behalten werden und unsere Existenz absurd ist, weil kein Gott, keine Wahrheit und kein Sinn jenseits unserer Setzungen gegeben sind. Definitiv ausschließen lässt sich das nicht, auch wenn nicht nur unser Glaube, sondern auch unser gesamtes Weltverhalten und unsere allgemeinen Wissenschaftsideale – wie gezeigt – die gegenteilige Hoffnung zumindest implizit und performativ beständig in Anspruch nehmen. Die Restunsicherheit jedoch, dass unsere Verstandesstrukturen uns narren, dass die Welt nur vermeintlich sinnvoll strukturiert, tatsächlich aber zutiefst absurd ist, die kann uns niemand nehmen. Hier liegt der Wahrheitskern des kierkegaardschen Diktums vom Sprung in den Glauben.<sup>62</sup> Es ist kein vernunftblinder

<sup>61</sup> Vgl. z.B. Striet 2018: 75: Es gibt „keine Möglichkeit, aus menschlicher Vernunft heraus die Perspektive Gottes einzunehmen – und nun zu sagen, wie dessen normativer Wille lautet.“ Oder ebd. 148: „Die Rede von der Wahrheit, die frei macht, ist jedenfalls schlicht irreführend, weil sie eine Objektivität beziehungsweise ein Wissen um Gott und dessen Willen behauptet, die es so nicht gibt“.

<sup>62</sup> Vgl. Kierkegaard 2004: 31. Die fideistische Gefährdung eines vernunftblindens „Sprungs“ in den Glauben zeigt schon das Sujet an, mit dem Kierkegaard hier arbeitet: die Opferung Isaaks (vgl. ebd. 34f.).

Sprung in irgendeine Konfession hinein, sondern der bewusste Entscheidung, dem Sinnangebot, das das Leben und das Denken uns bieten und das wir in unserem Handeln immer schon in Anspruch nehmen, zu trauen. Es ist auch nicht der Entscheidung gegen die Angst, wohl aber der Entscheidung dagegen, der Angst das letzte Wort über unser Leben zuzugestehen. Gleichwohl bleibt die Größe und die Tragik unserer Existenz als geistbegabte wie endliche Wesen, dass wir eine letzte Sicherheit darüber nicht haben können. Glauben müssen, glauben dürfen wir alle. So oder so.

Der zweite gravierende Einwand, der gegen die von mir favorisierte wahrheitsrealistische Position geltend gemacht werden kann, ist die Sorge vor einem totalisierenden Ausgriff auf unsere individuelle Lebensgestaltung. Gedacht ist hier vor allem an Bereiche der Individual- und Sexualethik. Kauft also, wer einen metaphysischen Wahrheitsrealismus vertritt, notwendigerweise zugleich die irrtumssicher und unveränderbar gegebene Wahrheit der gesamten kirchlichen Morallehre mit ein? Dies betrifft nicht nur bioethische Fragen des Lebensschutzes am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens, sondern auch das Verbot von praktizierter Homosexualität, von Geschlechtsverkehr außerhalb der sakramentalen Ehe oder von künstlicher Verhütung, um nur einige Punkte zu nennen. Etwaige Befürchtungen dieser Art werden bei Lektüre der Position Menkes durchaus erhärtet. Man gewinnt schon den Eindruck, als wolle er diese und ähnliche Gehalte direkt aus seiner wahrheitsrealistischen Position ableiten.<sup>63</sup>

Allerdings sind, um zu derlei überaus konkreten Deduktionen zu kommen, zusätzlich zum metaphysischen Wahrheitsrealismus noch zwei weitere Instanzen nötig: ein Naturrechtspositivismus, der alle diese Setzungen in der Natur des Menschen angelegt findet, und ein kirchliches Lehramt, das, in der Autorität des göttlichen Geistes stehend und in Überbrückung der geschöpflichen oder sündlichen Fehlbarkeit des menschlichen Geistes, diese Naturrechtssätze verbindlich formuliert und auslegt. Beide Zusatzannahmen, die Positivität des Naturrechts und die irrtumssichere Autorität des Lehramts, sind aber theologisch überaus voraussetzungsreich und diskussionsbedürftig. Beide folgen nur dann unmittelbar aus dem metaphysischen Wahrheitsrealismus,

<sup>63</sup> Vgl. Menke 2017b: 43–62.



wenn die Existenz der Gottesperspektive mit dem Besitz derselben verwechselt wird. Nun betont aber Godehard Brüntrup ganz zu Recht: „Die Unerreichbarkeit des Gottesstandpunktes für den Menschen ist ein wesentlicher Aspekt der realistischen Position.“<sup>64</sup> Ganz im Gegenteil zu etwaigen Befürchtungen gilt daher: „Der metaphysische Realismus steht durch seine Trennung von Denken und Sein dem Skeptizismus näher als der Anti-Realismus“,<sup>65</sup> für den der menschliche – bewusstseinsimmanente – Begriff das Maß aller Dinge ist.

So bleibt nur, abschließend die zentrale These dieses Kapitels zur Diskussion zu stellen: Wenn die wissenschaftliche Theologie Aussagen über Gott tätigen will, so kommt sie nicht umhin, über die mit dem Gottesbegriff notwendig mit gesetzten ontologischen Verpflichtungen Rechenschaft abzulegen. Der Wahrheitsbegriff, der dem am ehesten entspricht, ist der korrespondenztheoretische. Ein metaphysischer Wahrheitsrealismus setzt nur die Existenz einer subjektunabhängigen Gottesperspektive voraus, mitnichten aber postuliert er zwangsläufig deren irrtumssichere und ungebrochene Erreichbarkeit oder gar deren exklusiven Besitz. Metaphysischer Wahrheitsrealismus und epistemologische Bescheidenheit schließen sich nicht nur nicht aus, sondern sie bedingen einander vielmehr, weil wahrheitstheoretisch anerkannt wird, dass der Mensch nicht das Maß aller Dinge ist.

#### 4. Methode und Modell

Die These des vorherigen Kapitels besagt, dass ein ontologischer Wahrheitsrealismus zusammenzudenken ist mit einer epistemologischen Bescheidenheit. Auch wenn wir im Glauben das Ergangensein der Of-

<sup>64</sup> Brüntrup 2018: 44.

<sup>65</sup> Ebd. 46. Gerade weil im metaphysischen Realismus „die Kluft zwischen der Wahrheit aus der Gottesperspektive einerseits und dem beschränkten menschlichen Erkennen andererseits viel deutlicher hervortreten kann“, wäre eine solche Metaphysik, so Brüntrup ebd., eigentlich ein idealer Partner einer ideologiekritischen Theologie, „auch um einer Selbstüberschätzung des Lehramts entgegenzutreten, die selbst nichts anderes als ein Anthropozentrismus ist, ein römischer gleich noch dazu“.

fenbarung und die bleibende Gegenwart Gottes behaupten; auch wenn wir des Weiteren theologisch gehalten sind, den damit gesetzten Wahrheitsanspruch und dessen ontologische Implikationen denkerisch zu rechtfertigen, so ist doch zugleich nüchtern zu konstatieren, dass sich die Strittigkeit dieser Behauptungen innergeschichtlich nicht aufheben lässt. Auch in Glaubensdingen fliegen die Eulen der Minerva erst bei Dämmerung, und dies nicht etwa aus Glaubensschwäche oder Denkfaulheit, sondern weil wir aufgrund der Kontingenz unserer Existenz und der damit verbundenen Limitierung unserer Erkenntnisfähigkeit auch die Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes immer nur näherungsweise, gebrochen und symbolisch erreichen können.

Was folgt daraus methodologisch? Wie lässt sich auf dieser Basis Theologie treiben? Welchen methodischen Weg hat die Fundamentalthologie einzuschlagen? Wenn wir aus genannten Gründen nicht in der Lage sind, die Frage nach der Wahrheit der Offenbarung und der Weltgegenwart Gottes abschließend zu beantworten, wenn wir also diese von uns behauptete und denkend in Anspruch genommene Wahrheit niemals als festen Besitz zur Verfügung haben, den wir gewissermaßen stolz vor uns hertragen könnten, dann sind wir, so mein Vorschlag, gut beraten, uns heuristisch zu bescheiden und stattdessen zu fragen: Welches Modell der Gottesgegenwart bzw. der Gott-Welt-Relation hat in welchem Kontext welche Plausibilisierungskraft? Wenn wir auch keine hinreichende epistemologische Sicherheit über die Wahrheit der Gegenwart Gottes als solcher gewinnen können, so können wir doch mit wenigstens relativer Aussicht auf erfolgreiche Bearbeitung fragen: Welches Modell dieser Gegenwart Gottes in der Welt hat welche Problemlösungskapazität und welche Problemüberhänge?

Modelle dienen der Repräsentation von etwas anderem als sich selbst.<sup>66</sup> Ein Modell ist eine strukturierte Visualisierung einer an sich abstrakten Wirklichkeit, die mit Hilfe von offenen Analogien eine zumindest prinzipielle Verstehbarkeit ermöglichen will. Es steht in der Mitte zwischen einer einzelnen Hypothese einerseits und einer um-

<sup>66</sup> Vgl. Remenyi 2017: 278f. Neben den dort genannten Lexikon-Beiträgen zum Modellbegriff vgl. außerdem Clayton 1996: 3–17 und die dort genannte Literatur zur theologischen Modellbildung sowie Whitney 2013: 43–62 und Peters 2013.

fassenden, immer auch weltbildgebundenen Denkform oder einem wissenschaftstheoretischen Paradigma andererseits. Trotz seines wirklichkeitserschließenden Charakters und seines Anspruchs auf prinzipielle Wahrheitsfähigkeit bzw. Intelligibilität weiß ein Denken in und mit Modellen um seine epistemische Begrenztheit: Kein Modell sagt alles, und kein Modell sagt alles richtig. Insofern ergänzen sich Modelle und bedürfen einander auch dann, wenn sie zueinander in Spannung stehen, weil sie die blinden Flecke der jeweils anderen in den Blick nehmen. Das macht ihre eminent korrektivische Funktion aus. Auf diese Weise entsprechen sie, so Theodor W. Adorno, der „Forderung nach Verbindlichkeit ohne System“.<sup>67</sup>

Ein solches Denken in und mit Modellen hat viele Vorteile. Natürlich stimmt der Satz von Dilthey, dass wir die Natur erklären, das Seelenleben aber verstehen wollen.<sup>68</sup> Doch darf man die Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichem Erklären und geisteswissenschaftlichem Verstehen nicht bis zu einer lebensweltlichen Schizophrenie vorantreiben. Der Anspruch auf Verstehbarkeit sollte nicht zu einer freundlichen Chiffre für die faktische Weigerung verkommen, sich zumindest um eine Erklärbarkeit eines Phänomens im Rahmen von Hypothesen oder Theorien zu bemühen.<sup>69</sup> Das Modelldenken ist in der Lage, hier Brücken zu bauen. Insbesondere von den Naturwissenschaften kann die Theologie das methodologische Geschäft der Modellbildung erlernen, auch und gerade was die notwendige Komplementarität von sich widersprechenden Modellen anbelangt; zu denken wäre etwa an das Teilchen-Wellen-Paradox in der Quantenphysik. So ist es gewiss kein Zufall, dass in der theologischen Theoriebildung vornehmlich im Grenzgebiet zwischen Naturwissenschaft und Theologie intensiv über Modellbildung reflektiert wird.<sup>70</sup>

Neben der Brückenfunktion<sup>71</sup> hin zu den Naturwissenschaften scheint mir das Modelldenken außerdem in der Lage zu sein, die Grä-

<sup>67</sup> Zitatnachweis bei Lesch 1998: 360.

<sup>68</sup> „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“ – Dilthey 1924: 144.

<sup>69</sup> Vgl. Clayton 1992. Zu Dilthey vgl. die differenzierten Ausführungen ebd. 78–82. Vgl. auch die Impulse bei Schärfl 2018b: 231–234.

<sup>70</sup> Vgl. Barbour 2003, bes. 165–177; Barbour 2010.

<sup>71</sup> Vgl. Peters et al. 2006; hier v.a. themarelevant der Aufsatz von Russell und Wegter-McNelly 2006.

ben zwischen unterschiedlichen Schulen und Denkstilen innerhalb der akademischen Theologie zu überbrücken. Es sind ja nicht nur analytisch geprägte Theologien und Religionsphilosophien, die sich in erklärter Affinität zu den vermeintlich harten Rationalitätsstandards der Naturwissenschaften bewegen wollen und sich daher der Modellbildung bedienen. Auch die klassische hermeneutische Tradition unserer kontinentaleuropäischen Breiten betreibt immer dann Modellanalyse, wenn sie sich mit der Interpretation von sprachlichen Metaphern befasst. Denn was ist eine Metapher wie z.B. das Bild von der Kirche als Leib Christi anderes als ein deutungsoffenes sprachliches Modell?<sup>72</sup> Diese Erkenntnis ist nun bald ein halbes Jahrhundert alt: Bereits im Jahr 1971 spricht kein Geringerer als Paul Ricœur vom Text als Modell und zeigt die Parallelen auf zwischen dem hermeneutischen Prozess der Textinterpretation und der auf das Erklären von Sachverhalten abzielenden Methodologie der Handlungs- und Humanwissenschaften.<sup>73</sup> Die amerikanische Theologin Sally McFague greift das in den 1980ern auf. Sie versteht theologische Modelle als systematische und durch die Zeit andauernde Metaphern.<sup>74</sup> Schließlich – letztes Beispiel – erhebt auch Wolfhart Pannenberg in seiner Wissenschaftstheorie (Erstveröffentlichung 1973) ganz ausdrücklich die Forderung nach theologischer Modellbildung: „Theologische Aussagen stehen [...] ebenso wie andere wissenschaftliche Sätze im Rahmen von Theoriezusammenhängen und können nur im Hinblick auf ihre Funktion im Zusammenhang theoretischer Entwürfe überprüft werden. Daraus ergibt sich für die Theologie die wissenschaftsethische Forderung nach ausdrücklicher und systematischer Ausbildung von theoretischen Modellen. Diese und die ihnen zugehörigen Aussagen haben dann die Form von Hypothesen.“<sup>75</sup>

Mit gutem Grund ließe sich insofern weiter fragen, ob nicht große Teile der theologischen Tradition eben dies schon immer gemacht haben: theologische Theoriebildung durch die Konfiguration und nach-

<sup>72</sup> Vgl. Remenyi und Wendel 2017.

<sup>73</sup> Vgl. Ricœur 1972.

<sup>74</sup> Vgl. Barbour 2003: 175–177; vgl. McFague 1987. Vgl. außerdem Enxing 2016: 53–76; ebd. mit weiterer Literatur von und zu McFague und deren panentheistisch und prozessphilosophisch inspiriertem, dialogisch-kommunitärem Modell der Gott-Welt-Relation.

<sup>75</sup> Pannenberg 1987: 335.

folgende Analyse von Modellen der Gott-Welt-Beziehung und der Gegenwart Gottes in der Welt. Man denke etwa an die Modelle des Natur-Gnade-Verhältnisses (Extrinsezismus, Intrinsezismus), der Allwissenheit Gottes im Verhältnis zur Freiheit des Menschen (Molinismus, Banezianismus) oder an die Debatten um verschiedene Leib-Seele-Modelle und Modelle der Auferstehungswirklichkeit, um nur einige wenige Beispiele zu nennen.

Vor allem aber, und das wäre meine These zu diesem Abschnitt, ist das Geschäft der Modellbildung für die theologische Theoriebildung insofern methodologisch angemessen, als es präzise die oben herausgearbeitete Entsprechung zwischen einem prinzipiellen Wahrheitsrealismus einerseits und einer epistemischen Bescheidenheit andererseits operationalisiert. Freilich liegt auch genau hier der Teufel im Detail. Wer nämlich ein wenig in der wissenschaftstheoretischen Literatur zum Modellbegriff gräbt, wird schnell fündig in den 1980er Jahren. Es ist die hohe Zeit des radikalen Konstruktivismus bzw. Instrumentalismus und Pragmatismus. Wahr ist nicht, was irgendwie „da draußen“ der Fall ist, sondern wahr ist, was sich praktisch bewährt. Entsprechend diesem Ansatz sind Modelle denn auch nicht intelligible Symbole einer denkunabhängigen Wirklichkeit, sondern sie sind Ausdruck unserer eigenen Konstruktion von Wirklichkeit.<sup>76</sup> Und weil diese modellhaften Erkenntnisgebilde stets und ausschließlich konstruierte Wirklichkeit repräsentieren,<sup>77</sup> stellt sich die Frage nach der Wahrheit eines Modells ausschließlich als die Frage nach seiner pragmatischen Effizienz.

Angesichts dieser – für einen Vertreter des metaphysischen Wahrheitsrealismus durchaus pikanten – wissenschaftstheoretischen Historie des Modelldenkens drängt sich die Frage geradezu auf: Fällt ein solches Denken in Modellen nicht doch wieder zwangsläufig zurück in einen Homo-Mensura-Antirealismus, bei dem unsere menschlich-endlliche Sicht auf die Dinge nicht nur das alleinige Maß, sondern auch das entscheidende Konstruktionsprinzip ist? Wir sind es doch, die Modelle bilden, und wir sind es auch, die über deren Tauglichkeit befin-

<sup>76</sup> Vgl. Stachowiak 1983.

<sup>77</sup> So programmatisch und ganz selbstverständlich der Herausgeber ebd. im Vorwort: „Als Erkenntnisgebilde repräsentieren Modelle dabei stets ‚konstruierte Wirklichkeit‘.“

den! In der Tat ist ein Modell ein gedankliches Konstrukt, das wir uns zum Zwecke der Verständigung über einen an sich unanschaulichen Sachverhalt machen. Insofern hat es sowohl einen theorieerweiternden als auch einen diskursermöglichenden Charakter. Es erhöht in gewisser Weise zunächst Komplexität, um sie dann aber intersubjektiv kritisierbar und insofern auch erfolgreich bearbeitbar zu machen. Und in der Tat bleiben als Tauglichkeitskriterien zur Bewertung von Modellen nur konsensuale und kohärentistische Prozeduren, die sich an den klassischen Wissenschaftskriterien orientieren: vor allem anderen Intelligibilität, Konsistenz und Kohärenz, des Weiteren modelltheoretische Sparsamkeit und interdisziplinäre Passfähigkeit, schließlich Entsprechung zu gegebener Datengrundlage und heuristische Explanationskraft.

Aber noch einmal: All das sind Wahrheitskriterien, keine Wahrmacher. Sie liegen auf einer epistemologischen, nicht aber ontologischen Ebene. Es handelt sich gewissermaßen um Indizien, die nach allem, was wir wissen, die Wahrscheinlichkeit einer Wahrheitsnäherung eines Modells erhöhen. Als ontischer Wahrmacher hingegen kann nur die im Modell visualisierte Wirklichkeit selbst gelten. Insofern erzwingt der von uns angelegte Modellbegriff – als die symbolische Repräsentation einer an sich unanschaulichen Wirklichkeit – einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff, weil er andernfalls selbstwidersprüchlich würde. Woran sollte sich das Streben nach Wahrheitsnäherung orientieren, wenn nicht an der im Modell abgebildeten Wirklichkeit selbst? Hätte der harte Konstruktivismus oder der pragmatische Instrumentalismus recht mit der These, dass Modelle nur konstruierte Bilder einer wiederum von uns konstruierten Wirklichkeit sind, liefe auch das Modelldenken erkenntnistheoretisch in einem infiniten Regress ins Leere. Um überhaupt Modelle miteinander vergleichen zu können, müssen wir annehmen, dass modellübergreifende Bewertungsstandards existieren, die ihrerseits nicht wiederum auf modelltheoretischen Konstrukten aufrufen, sondern ihr Maß an einer modellübergreifenden Realität nehmen. Theologinnen und Theologen nennen diese modellübergreifende Realität Gott.

In einem letzten Gedankenschritt möchte ich nun ein solches Modell der Gegenwart Gottes vorstellen.

## 5. Panentheismus: Gottes Gegenwart denken

Wie müsste nach dem bisher Erarbeiteten ein Modell der Gegenwart Gottes in der Welt aussehen? Wo wäre der Ansatzpunkt der Modellierung zu nehmen? Der meines Erachtens zentrale Punkt liegt in der strengen Singularität des Gottesbegriffs. Er ist Grund- und Abschlussgedanke des Denkens insofern, als dieser Begriff nicht nur den transzendenten Grund aller Wirklichkeit, sondern in eins damit auch die transzendente Bedingung allen Denkens und allen Erkennens dieser Wirklichkeit anzeigt.<sup>78</sup> Diese Singularität, so hatte ich argumentiert, gilt es wissenschaftstheoretisch zu respektieren. Sie ist es, die die Theologie zu einem metaphysischen Wahrheitsrealismus nötigt, auch wenn evidentenmaßen aufgrund der Nichtverfügbarkeit der Gottesperspektive im konkreten Verfahren der Wahrheitssuche nur konsensuale und kohärentistische Wege bleiben. Zentrale Aufgabe eines Modells der Weltgegenwart Gottes bzw. der Gott-Welt-Relation muss es nun sein, dieser strengen Singularität Gottes als transzendtem Grund der Welt und als transzendentaler Möglichkeitsbedingung des Denkens im Rahmen der Modellbildung Rechnung zu tragen.

Erinnert sei an dieser Stelle nochmals an die obige Abgrenzung gegenüber einem in nominalistischer Tradition stehenden, univoken Modell der Personalität Gottes – sei es nun differenztheoretisch wie z.B. bei Magnus Striet oder analytisch wie z.B. bei William Alston konturiert. Es ist ja, nebenbei bemerkt, erstaunlich genug, dass diese beiden Denkformen bei Lichte betrachtet exakt denselben Gottesbegriff favorisieren! Meine Anfrage zielt darauf, dass Gott in einem nominalistischen Univozitätsdenken nur noch schwer als gründender und seinerhaltender Grund der Welt gedacht werden kann. Wenn nämlich Gott als Person in einem prinzipiell univoken Sinn zum Personsein endlicher Subjekte gedacht wird, dann ist die Gefahr groß, dass diese Gottperson einzig in ihrem Gegenüberstand zu endlichen Personen

<sup>78</sup> Hermanni 2017: 59–66, baut auf den Satz vom zureichenden Grund gar eine neue, seiner Ansicht nach gültige Version des ontologischen Arguments auf.

bedacht und solcherart ihrerseits verendlicht wird.<sup>79</sup> Weil damit außerdem der Gedanke einer tiefen Immanenz Gottes in den geschaffenen Dingen nur noch schwer erreichbar ist, droht die diesem Denken eigentlich so wichtige Transzendenz Gottes ihre Grenze paradoxerweise eben in jenem „Abgrund der Schöpfungsdifferenz“<sup>80</sup> zu finden, der – diesem Theorieansatz zufolge – diese Transzendenz ursprünglich garantieren sollte. Ohne Immanenz verendlicht die Schöpfungsdifferenz die Transzendenz Gottes auf einen bloßen Gegenüberstand zur Schöpfung. Immanenz und Transzendenz Gottes bedingen sich wechselseitig. Sie verhalten sich direkt proportional zueinander. Ein Modell der Gott-Welt-Relation, das Schwierigkeiten hat, eine wirkliche Immanenz Gottes zu plausibilisieren, wird auch Schwierigkeiten mit der Plausibilisierung echter Transzendenz haben.

Die These zu diesem letzten Abschnitt lautet nun, dass ein panentheistisches Modell der Gott-Welt-Beziehung dieser direkten Proportionalität von Immanenz und Transzendenz Gottes und in eins damit der strengen Singularität des Gottesbegriffs als transzendtem Grund der Wirklichkeit und als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit des Denkens dieser Wirklichkeit am ehesten entspricht. Ein solcher Pantheismus ist nicht notwendigerweise inkommensurabel mit dem personalen Theismus, dient aber als dessen unabdingbare, weil ideologiekritische Ergänzung.

<sup>79</sup> Bekanntlich löste Fichte den Atheismusstreit mit dem Argument aus, dass die Personalität Gottes abzulehnen sei, weil die Zuschreibung von Persönlichkeit und Bewusstsein eine Projektion sei, die Gott verendliche. Wörtlich heißt es in Fichte 1971: 187: „Dieses Wesen soll von euch und der Welt verschieden seyn, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig seyn, Persönlichkeit haben und Bewusstseyn. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt“. Zitatnachweis bei Müller 2006: 253. Das ist der Projektionsvorwurf Feuerbachs – über vier Jahrzehnte vorweggenommen.

<sup>80</sup> Pars pro toto für die gesamte freiheitsanalytische Denkrichtung Pröpper 2011: 604; Pröpper 2001: 248.



Der Begriff Panentheismus freilich schillert und kann für eine Vielzahl unterschiedlicher Modelle der Weltgegenwart Gottes stehen.<sup>81</sup> Wörtlich besagt er, dass alles in Gott ist: Pan-en-theismus. Dabei sind nicht nur die Begriffe ‚alles‘ und ‚Gott‘, sondern besonders auch das beide verbindende kleine Wörtchen ‚in‘ deutungsoffen.<sup>82</sup> Der Versuch einer Erklärung wird mit eben dem Umstand ansetzen, dass es sich bei dieser „All-in-Gott“-Lehre um ein theologisches Modell, sprachlich betrachtet also um eine Metapher handelt, bei der eine wörtliche Lesart an Grenzen stößt: Weder ist Gott eine dreidimensionale Größe, die in einem räumlichen Sinn alles Seiende umfasst, noch ist der Gottesbegriff mathematisch als logische Menge bestimmbar, die alles Zählbare umfasst. Beides bliebe einem simplen Superlativ verhaftet: der größte Raum, die größte Zahl. Darum geht es nicht. Um das Gemeinte mit dem berühmten Gottesbegriff des Anselm von Canterbury auszudrücken: Gott ist nicht das innerweltlich Größte, sondern dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.<sup>83</sup> Der Gottesbegriff bezeichnet nicht ein innerweltlich Zuhandenes, sondern jene weltumspannende Ganzheit, die alles, was ist, gründet und trägt und im Sein erhält.

Der Begriff Panentheismus nun bringt eine Einheit von Gott und Welt zum Ausdruck, die ihre Verschiedenheit nicht ausschließt; oder umgekehrt: Der Begriff thematisiert eine Unterscheidung von Gott und Welt, welche nochmals von einer vorgängigen, sie umfassenden und fundierenden Einheit – eben: Welt „in“ Gott – getragen wird. Die Fundamentalstruktur des Panentheismus zeigt somit eine Einheit in Differenz bzw. genauer: eine Einheit von Einheit und Verschiedenheit im Gott-Welt-Verhältnis an.<sup>84</sup> Dieses wechselseitige Immanenzverhältnis von Gott und Welt ist etwas grundlegend anderes als eine monistische Identität von Gott und Welt. Es bildet vielmehr, so diese These dieses

<sup>81</sup> Vgl. Remenyi 2017: 290–297.

<sup>82</sup> Vgl. Göcke 2015: 38–59.

<sup>83</sup> Vgl. Anselm von Canterbury 2005, Kap. II–IV.

<sup>84</sup> Vgl. Schneider 2020 [im Erscheinen].

abschließenden Kapitels, die geeignete modellhafte Grundlage für das Nachdenken über die Weltgegenwart Gottes.<sup>85</sup>

Godehard Brüntrup hat drei unterschiedliche modelltheoretische Varianten des Panentheismus vorgestellt und gegen einen harten Gott-Welt-Dualismus auf der einen wie gegen einen planen Monismus auf der anderen Seite abgegrenzt.<sup>86</sup> Sie helfen mir, meine eigene Position zu klären und zu verdeutlichen. Die schwächste Form des Panentheismus – Modell 1 – bezieht sich nur auf den Umstand, dass hier die Welt als in Gott seiend gedacht wird. Das Modell bezeichnet einen Einheit-in-Differenz-Panentheismus, den z.B. auch der klassische Theismus eines Thomas von Aquin erfüllt, wenn er von Gott nicht nur als dem *summum ens*, dem zuhöchst Seienden, spricht, sondern Gott auch als das Sein selbst, das *esse seipsum*, bezeichnet. Hier ist vermittels des Seinsbegriffs zwar alles Seiende insofern ‚in‘ Gott, als es am Sein partizipiert. Doch während die Welt in einer realen Relation zu Gott steht, bleibt die absolute Unabhängigkeit (Aseität) und Unwandelbarkeit (Immutabilität) Gottes in Bezug auf die Schöpfung gewahrt. Gott, so Thomas ausdrücklich, steht in keiner realen Relation zur Welt, sondern regiert diese gewissermaßen von außen mittels seiner ewigen, zeitjenseitigen Ratschlüsse (Dekretenlehre).<sup>87</sup>

Das zweite Modell, das Brüntrup vorlegt, nennt er einen kenotischen, bidirektionalen Panentheismus. Diese Modellvariante denkt ebenfalls eine Einheit in Differenz im Gott-Welt-Verhältnis, geht aber insofern weiter als der klassische Theismus, als sie eine wirklich bidirektionale, wechselseitige Relation von Gott und Welt postuliert. Die

<sup>85</sup> Die Literatur zum Panentheismus als Modell der Gott-Welt-Relation ist uferlos, von den Anleihen bei der Prozessphilosophie und den Brücken zum Panpsychismus ganz zu schweigen. Als grundlegende Information sei neben den Arbeiten von Klaus Müller und Benedikt Göcke im deutschen Sprachraum noch auf folgende englischsprachige Titel verwiesen: Culp 2017; Diller und Kasher 2013: 371–472 (= Part VI: Panentheism); Cooper 2006; Clayton 2008a; Griffin 2014; Clayton und Peacocke 2004; Buckareff und Nagasawa 2016: 91–144 (= Part II: Panentheism).

<sup>86</sup> Brüntrup hat diese Überlegungen auf verschiedenen Tagungen des Jahres 2017 vorgetragen. Ich referiere aus meinen Mitschriften. Die gedruckte Version ist im Erscheinen begriffen: Brüntrup 2019.

<sup>87</sup> Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q. 28, a. 1, ad 3, sowie ders., STh I, q. 13, a. 7, resp.

Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung ist als ein Interdependenzgefüge zu verstehen: Gott entäußert sich in seine Schöpfung hinein – daher das Attribut kenotisch – und lässt sich von der Welt zuinnerst berühren, betreffen. Die Welt, so Klaus Müller treffend, entfaltet in diesem Modell ein „Feedback auf Gott“.<sup>88</sup> Wichtige Vertreter dieser zweiten Modellvariante sind Jürgen Moltmann und Philip Clayton. Sie halten zwar an der Lehre von der *creatio ex nihilo* fest,<sup>89</sup> gehen aber davon aus, dass die Macht, mit der Gott die Welt aus nichts ins Sein gerufen hat, die Macht einer Liebe ist, die sich von allem, was sie freigesetzt hat, bestimmen lassen will. Der Gott, der hier gedacht wird, ist ein sich verschenkender, mitleidender Gott, der allem, was ist, zuinnerst gegenwärtig ist und der es doch nur mit den Mitteln der Liebe für seine Heilsabsicht gewinnen will.

Das dritte von Brüntrup vorgeschlagene Modell nimmt die Impulse der beiden erstgenannten auf, geht aber nochmals einen Schritt weiter. Brüntrup bezeichnet es als die modal stärkere Variante des zweiten, bidirektionalen Modells. Es kennt keine *creatio ex nihilo* mehr, sondern ist strikt prozessphilosophisch angelegt. Gott muss sich nicht allererst durch einen zeitjenseitigen Schöpfungsratschluss zu einem Akt der schöpferischen Selbstentäußerung entschließen, sondern er ist immer schon als die lockende und werbende Macht in den prozessual verknüpften, raumzeitlichen Ereigniswirklichkeiten gegenwärtig. Er steht der Welt nicht transzendent gegenüber, sondern ist ihrem kreativen Werden als dessen innerstes Ziel gegenwärtig.

Ich neige der zweiten, modal schwächeren Modellvariante zu. Das für mich entscheidende Argument zugunsten dieser Variante ist, dass hier die Balance von Transzendenz und Immanenz im Bedenken der Weltgegenwart Gottes besser gewahrt zu sein scheint. Auch wenn es zunächst ein wenig paradox klingen mag, so scheint gerade der Gedanke der *creatio ex nihilo* die Bedingung der Möglichkeit tiefer Weltimmanenz Gottes zu sein, weil er Ausdruck der völligen Gegensatzlosigkeit Gottes bzw. der absoluten Asymmetrie der Gott-Welt-Relation ist. Nur ein absolut welttranszendent Gott kann sich so in die Wirklichkeit der Welt hinein verschenken, dass er nicht zu innerweltlichen Ursa-

<sup>88</sup> Müller 2016: 111.

<sup>89</sup> Vgl. neben den in Anm. 85 genannten Titeln noch Clayton 2008b.

chen als eigenständige Wirkursache in Konkurrenz tritt.<sup>90</sup> Damit wird der Gedanke möglich, dass Gott den geschöpflichen Prozessen nicht nur als deren Zielursache inhäriert, sondern sie auch als deren transzendente Formursache strukturiert und prägt, ohne sie aber dadurch in ihrer Freiheit und Eigentätigkeit einzuschränken, d.h. ohne die Eigenwirksamkeit der geschöpflichen Kausalitäten zu determinieren.<sup>91</sup> Das Modellelement *creatio ex nihilo* in dieser zweiten Variante des Pantheismus wäre also nicht als Gefahr für die Freiheit der Schöpfung, sondern gerade umgekehrt als deren Freisetzung hin zu relativer Eigenständigkeit und wirkursächlicher Selbsttätigkeit zu lesen – bei bleibender Abkünftigkeit ihrer Strukturen und Seinsprinzipien von Gott. Endliche Freiheit wäre in diesem Sinne, mit Magnus Lerch gesprochen, „autonom, aber nicht autark“.<sup>92</sup>

Zugleich scheint eine solche starke Transzendenz Gottes – das ist ein zweites Argument für diese Modellvariante – unabdingbar für die soteriologische Dimension aller Gott-Welt-Modelle zu sein. Es ist Grundaufgabe der Fundamentaltheologie, Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die uns trägt (1 Petr 3,15). Christlicher Glaube – bzw. Theologie als dessen Reflexionsfigur – ist Ausdruck der bisweilen irrwitzigen Hoffnung, dass das, was ist, nicht alles ist, weil ein Gott ist, der uns gut will und der alles in seinen guten Händen hält. Mir leuchtet nicht recht ein, wie ein strikt prozessphilosophisch gedachter Gott eine hinreichende Hoffnung gegen das strukturauflösende Gesetz der Entropie darstellen soll. Alle evolutiven Ordnungsstrukturen müssen der Entropiedynamik abgetrotzt werden. Nach allem, was wir wissen, wird die Entropie aus diesem Streit als Siegerin hervorgehen. Alle kosmische

<sup>90</sup> Vgl. Remenyi 2017: 292–294.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 295–297. Vgl. aber die gegenteilige These bei Thomas von Aquin, STh I, q. 3, a. 8, resp. Thomas argumentiert hier ausdrücklich gegen Gott als Weltseele (*anima mundi*) und als formgebender Wesensgrund (*principium formale omnium rerum*), weil Gott unmöglich Wesensbestandteil irgendeines Dinges sein könne. Gott könne niemals Teil eines zusammengesetzten Ganzen sein. Moderne Thomas-Ausleger lehnen die Rede von Gott als Weltseele bzw. Formursache ab, weil sie hier die Gefahr des Pantheismus sehen. Ein engagiertes Plädoyer für eine thomistische Sicht auf Gott und seine nur ideale Weltrelation in Abgrenzung zum Pantheismus bietet Min 2018. Min arbeitet sich hier insbesondere an Clayton ab.

<sup>92</sup> Lerch 2015: 425.

Energie wird sich in die maximal ungeordnete Energieform der Wärme verwandeln und diese wird in den unendlichen Weiten des Alls zerstrahlen.<sup>93</sup> Auf dieser Folie fungiert der *Creator-ex-nihilo*-Gott und die durch ihn der Welt eingestiftete asymmetrisch-transzendente Fundierungsrelation als die Möglichkeitsbedingung einer Hoffnung für diese WerdeWelt als Ganzer.

So ist er auch die Bedingung der Möglichkeit einer Hoffnung auf Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte. Immanuel Kant leuchtet mir hier sehr ein: Wir müssen einen welt- und geschichtstranszendenten Gott postulieren, der aufgrund seiner Transzendenz in der Lage ist, eschatologisch für einen Ausgleich von Natur- und Sittengesetz, von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit und so für Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte zu sorgen.<sup>94</sup> Die Option für dieses zweite Modell des Panentheismus hat also geschichtstheologische bzw. gerechtigkeitstheoretische Gründe.<sup>95</sup>

Nur am Rande sei – ein drittes Argument – noch hinzugefügt, dass zumindest *prima facie* dadurch auch eine höhere Passung zu der für eine theologische Modellbildung relevanten Datenlage gegeben ist: zu Schrift und Tradition. So ist auch die Passfähigkeit zu alternativen, stärker personal grundierten Modellen der Weltgegenwart Gottes leichter

<sup>93</sup> Bernhardt 2014: 31, spricht mit Blick auf Gottes Wirken in der Welt von der „Freisetzung kreativer Energie gegen die Dynamik entropischer Strukturauflösungen“. Doch das ist nur möglich, wenn Gott seinerseits nicht zum Opfer der Entropie wird. Das wiederum erfordert einen starken Transzendenzbegriff, der eine welt- und geschichtstranszendente Eschatologie denkmöglich werden lässt.

<sup>94</sup> Vgl. Kant, KpV A 223–226, in: Kant 2005: 254–256.

<sup>95</sup> Zugleich ist damit ein großer Bogen zum wissenschaftstheoretischen Einstieg dieses Aufsatzes geschlagen: Es ist eines der Hauptanliegen der Wissenschaftstheorie von Helmut Peukert, die Denkmöglichkeit einer Hoffnung für die Opfer der Geschichte wachzuhalten; daher seine Adaption der Theorie kommunikativen Handelns auf die Solidarität mit den Toten und die Frage nach einem gerechten Gott sowie auf die Ermöglichung anamnetischer, universal-solidarischer Existenz. Peukert 2009: 342, schreibt prägnant: „Diese im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, muss als ‚Gott‘ bezeichnet werden.“

herstellbar als bei einem strikt prozessphilosophisch gedachten Panentheismus.

Zumindest erwähnt sei allerdings ganz zum Schluss außerdem noch, dass es neben dem Panentheismus ein weiteres theologisches Modell gibt, das die Balance von Immanenz und Transzendenz Gottes, die dem Denken der Weltgegenwart Gottes zugrunde liegt, zum Gegenstand hat. Das ist die klassische Trinitätslehre. Auch sie ist in der Lage, die aus dem Gottesbegriff resultierenden ontologischen Verpflichtungen entsprechend zu modellieren. Allerdings wäre dann auch hier sofort nachzufragen, wie dieses Modell im Detail konturiert ist. Wenn man nämlich, wie es in zahlreichen Entwürfen der sog. sozialen Trinitätslehre der Fall ist, auch trinitätstheologisch einen univoken Personbegriff in Anschlag bringen will, muss man auch vom Geist als einer Person mit Verstand und Willen sprechen.<sup>96</sup> Dann aber hat man nicht nur die Not, wie man ein Auseinanderfallen dreier distinkter, selbstbewusster Aktzentren, die zueinander in personalen Ich-Du-Relationen stehen, in Tritheismus vermeiden will. Man hat zugleich die Not, wie denn eine echte Weltimmanenz Gottes zu denken wäre, ohne dass diese distinkte, selbstbewusste Ich-Personalität des Geistes bei ihrer Einwohnung in der Welt die Personalität der endlichen Subjekte absorbiert. Es droht hier ein Pneumatomonismus. Wer also statt des Panentheismus lieber trinitätstheologische Modellbildungen bevorzugt, sollte – so mein Vorschlag – nochmals einen wohlwollenden Blick auf die klassische lateinische, monosubjektive Trinitätslehre werfen.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> Notabene wird hier deutlich, dass die Trinitätslehre – egal ob sozial oder lateinisch – ein überaus starkes Argument gegen die Verwendung eines univoken Personbegriffs mit Blick auf das eine Wesen Gottes (Gott als eine Person; univoke Personalität Gottes) bereithält. Denn der trinitarische Personbegriff findet gerade nicht in Bezug auf das eine göttliche Wesen, sondern auf die drei Personen in Gott Anwendung. Trinitätstheologisch gedacht, ist der Personbegriff in der Gotteslehre daher immer nur im Plural anzuwenden; das spricht sehr für seinen analogen Gebrauch.

<sup>97</sup> Doch auch hier gilt: kein theologisches Modell ohne entsprechenden Problemüberhang. Wer aus den genannten Gründen die lateinische, monosubjektive Trinitätslehre bevorzugt, wird sich eher schwer damit tun, die Freiheit Gottes im Schöpfungsratschluss mit Verweis auf die innertrinitarische Beziehungsfülle zu rechtfertigen. Dieser Hinweis verdankt sich einem Gespräch mit Johannes Grössl.

## Verwendete Literatur

- Alston, William (1985): Functionalism and Theological Language. In: *American Philosophical Quarterly* 22, 221–230.
- Alston, William (1995): Realism and the Christian faith. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 38, 37–60.
- Anselm von Canterbury (2005): *Proslogion*. Anrede. Lateinisch – Deutsch. Hg. u. übers. v. R. Theis. Stuttgart.
- Barbour, Ian G. (2003): *Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte*. Göttingen.
- Barbour, Ian G. (2010): *Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner?* Göttingen.
- Bernhardt, Reinhold (2014): Das Handeln Gottes – Christliche Perspektiven. In: Klaus von Stosch/Muna Tatari (Hg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*. Paderborn, 13–34.
- Böttigheimer, Christoph (2016): *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*. 3. Aufl. Freiburg i. Br.
- Brüntrup, Godehard (2018): Was ist Wahrheit? Theologie braucht Philosophie – aber welche? In: *Herder Korrespondenz* 72 (6), 44–46.
- Brüntrup, Godehard (2019): *Prozesstheologie und Panentheismus*. In: Godehard Brüntrup/Tobias Müller (Hg.): *Whitehead und die Gottesfrage (Whitehead Studien, 4)*. Freiburg i. Br.
- Buckareff, Andrei; Nagasawa, Yujin (Hg.) (2016): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford.
- Bude, Heinz (2014): Das gesellschaftliche Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Christoph Böttigheimer (Hg.): *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD, 261)*. Freiburg i. Br., 65–84.
- Bultmann, Rudolf (1980): Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1*. 8. Aufl. Tübingen, 26–37.
- Clayton, Philip (1992): *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*. Paderborn.

- Clayton, Philip (1996): *Das Gottesproblem*. Bd. 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie. Paderborn.
- Clayton, Philip (2008a): *Adventures in the Spirit*. God, World, Divine Action. Minneapolis.
- Clayton, Philip (2008b): *Open Panentheism and Creatio ex nihilo*. In: *Process Studies* 37, 166–183.
- Clayton, Philip/Peacocke, Arthur (Hg.) (2004): *In Whom We Live and Move and Have Our Being*. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. Grand Rapid.
- Cooper, John W. (2006): *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*. Grand Rapids.
- Culp, John (2017): *Art. Panentheism*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2017 Edition. Online verfügbar unter <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism> (zuletzt abgerufen am 04.03.2019).
- Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (2001): *Wahrheit, Glaube und Theologie. Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen*. In: *Theologische Rundschau* 66, 36–102.
- Descartes, René (2008): *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch - Deutsch. Hg. u. übers. v. Christian Wohlers. Hamburg.
- Diller, Jeanine/Kasher, Asa (Hg.) (2013): *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. Dordrecht.
- Dilthey, Wilhelm (1924): *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. In: Wilhelm Dilthey (Hg.): *Gesammelte Schriften*. Bd. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Erste Hälfte.
- Dürnberger, Martin/Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus/Wurst, Melanie (Hg.) (2017): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei, 60)*. Regensburg.
- Enxing, Julia (2016): *Die ökologische Krise aus panentheistischer Sicht. Ein Antwortversuch mit der Theologin Sally McFague*. In: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): *Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen (QD, 280)*. Freiburg i. Br.
- Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vom 14. September 1998 (2008). In: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 135. 6. Aufl. Bonn.



- Fichte, Johann Gottlieb (1971): Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. In: Johann Gottlieb Fichte: Fichtes Werke. Bd. V: Zur Religionsphilosophie. Hg. v. Immanuel Hermann von Fichte. Berlin, 175–189.
- Gerhard, Christoph (2017): Und sie bewegt sich doch! Astronomie und Glaube. Münsterschwarzach.
- Gmainer-Pranzl, Franz (2012): Inversalität des Hoffnungslogos. 1 Petr 3,15 als Beanspruchung theologischer Erkenntnislehre. In: Zeitschrift für katholische Theologie 134, 202–217.
- Göcke, Benedikt Paul (2015): Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme. In: Theologie und Philosophie 90, 38–59.
- Göcke, Benedikt Paul (2017a): Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel. In: Herder Korrespondenz 71 (1), 33–36.
- Göcke, Benedikt Paul (2017b): Theologie als Wissenschaft?! Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorie und Naturalismus. In: Theologie und Glaube 107, 113–136.
- Göcke, Benedikt Paul (2018a): Katholische Theologie als Wissenschaft? Einwände und die Agenda der analytischen Theologie. In: Benedikt Paul Göcke (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven (STEP, 13/1). Münster, 145–164.
- Göcke, Benedikt Paul (2018b): Keine Freiheit ohne Metaphysik. Zur Debatte um die „Theologie der Freiheit“. In: Herder Korrespondenz 72 (2), 30–33.
- Goertz, Stephan (2017): Wider die Entweltlichung. Anmerkungen zu einer Streitschrift von Karl-Heinz Menke. In: Herder Korrespondenz 71 (12), 13–16.
- Griffin, David Ray (2014): Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion. Claremont.
- Gruber, Franz (2000): Wahrheit und Sinn. Zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 148, 176–184 und 288–299.
- Hermann, Friedrich (2017): Metaphysik. Versuche über letzte Fragen. 2. Aufl. Tübingen.

- Hermes, Eilert (2003): Objektive Wahrheit. Beobachtungen und Fragen zum Verhältnis von Wahrheit und Offenbarung in der Enzyklika „Fides et Ratio“. In: Eilert Hermes (Hg.): Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft, Bd. II (Marburger Theologische Studien, 68). Marburg, 585–613.
- Hoping, Helmut (2018): Freiheit im Raum der Offenbarung denken. „Amoris Laetitia“ und die Folgen. In: Herder Korrespondenz 72 (4), 47–50.
- Kann, Christoph (1999): Wahrheit als *adaequatio*. Bedeutung, Deutung, Klassifikation. In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66, 209–224.
- Kant, Immanuel (2005): Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Hg. v. Wilhelm Weischedel (Werke in sechs Bänden, IV). 6. Aufl. Darmstadt.
- Kierkegaard, Søren (2004): Furcht und Zittern. In: Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 3 (4. Abt.). Hg. v. Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes und Hans Martin Junghans. Simmerath.
- Kirschner, Martin (Hg.) (2017): Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis. Ostfildern.
- Knop, Julia (2017a): Hermeneutik des geglaubten Gottes. Zum Verhältnis von Glaube und Reflexion in wissenschaftlicher Theologie. In: Martin Kirschner (Hg.): Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis. Ostfildern, 231–244.
- Knop, Julia (2017b): *Scientia fidei* – Glaubenswissenschaft. Aufgaben- und Bedingungsfelder systematischer Theologie. In: Martin Kirschner (Hg.): Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis. Ostfildern, 133–147.
- Kobusch, Theo (2006): *Adaequatio rei et intellectus*. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Zeit nach Thomas von Aquin. In: Markus Enders/Jan Szaif (Hg.): Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Berlin/New York, 149–166.
- Koziel, Bernd Elmar (2017): Apologie und Glaubensrechenschaft zwischen Konfrontation und Korrelation heute. In: Bernd Koziel (Hg.): Apologie und Glaubensrechenschaft zwischen Konfrontation und Korrelation. Überlegungen zur Struktur gegenwärtiger Fundamentaltheologie. Würzburg, 15–41.

- Kraschl, Dominikus (2018): Christliche Theologie als paradigmengestützte Wissenschaft. Ein Plädoyer in wissenschaftstheoretischer Perspektive. In: Benedikt Paul Göcke (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie., Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven (STEP, 13/1). Münster, 277–314.
- Kruck, Günter/Valentin, Joachim (Hg.) (2017): Rationalitätstypen in der Theologie (QD, 285). Freiburg i. Br.
- Leich, Magnus (2015): Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (ratio fidei, 56). Regensburg.
- Lesch, Walter (1998): Art. Modell IV. Theologisch-ethisch. In: LThK, Bd. 7. 3. Aufl., 360.
- Leven, Benjamin (Hg.) (2016): Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche? Freiburg i. Br.
- Lievenbrück, Ursula (2017): Die Theologie und der persönliche Glaube – eine notwendige Verbindung? Überlegungen zum Bedingungsgefüge theologischen Arbeitens. In: Martin Kirschner (Hg.): Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis. Ostfildern, 209–230.
- Marschler, Thomas (2019): Dogmatik als Wissenschaft. In: Benedikt Paul Göcke (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien. Münster, 101–138.
- McFague, Sallie (1987): Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age. Philadelphia.
- Menke, Karl-Heinz (2017a): Macht die Freiheit wahr? Zum Streit um „Amoris Laetitia“ und die wiederverheirateten Geschiedenen. In: Herder Korrespondenz 71 (3), 46–49.
- Menke, Karl-Heinz (2017b): Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift. Regensburg.
- Min, Anselm K. (2018): How Not to Think God. Aquinian Reflections on the Coherence of Panentheism. In: Hans-Peter Großhans/Michael Moxter/Philipp Stoellger (Hg.): Das Letzte – der Erste. Gott denken. Tübingen, 257–279.
- Mojsisch, Burkhard/Flasch, Kurt (Hg.) (1989): Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers: lateinisch–deutsch. Mainz.

- Müller, Klaus (2006): *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. Münster.
- Müller, Klaus (2016): All-Einheit christlich. Eine kleine Provokation mit Folgen. In: Thomas Marschler/Thomas Schärfl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (STEP, 6). Münster, 97–116.
- Neufeld, Karl (2012): Ursprünge der Fundamentaltheologie. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 134, 163–180.
- Pannenberg, Wolfhart (1987): *Wissenschaftstheorie und Theologie* (stw, 676). Frankfurt a. M.
- Peters, Ted (2013): Models of God. In: Jeanine Diller/Asa Kasher (Hg.): *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. Dordrecht, 43–62.
- Peters, Ted/Bennett, Gaymon/Seng, Phee S. (Hg.) (2006): *Brücken bauen. Naturwissenschaft und Religion*. Göttingen.
- Peukert, Helmut (2009): *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (stw, 231). Frankfurt a. M.
- Pröpper, Thomas (1991): *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 3. Aufl. München.
- Pröpper, Thomas (2001): *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg i. Br.
- Pröpper, Thomas (2011): *Theologische Anthropologie. Erster Teilband*. Freiburg.
- Ratzinger, Joseph (1999): Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika „Fides et ratio“. In: *Theologie und Glaube* 89, 141–152.
- Remenyi, Matthias (2017): Vom Wirken Gottes in der Welt. Zugleich ein Versuch über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie. In: Benedikt Paul Göcke/Ruben Schneider (Hg.): *Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie*. Regensburg, 276–300.
- Remenyi, Matthias/Wendel, Saskia (Hg.) (2017): *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD, 288). Freiburg i. Br.

- Rescher, Nicholas (2016): Die Kriterien der Wahrheit. In: Gunnar Skirbekk (Hg.): *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert* (stw, 210). 12. Aufl. Frankfurt a. M.
- Ricoeur, Paul (1972): Der Text als Modell. hermeneutisches Verstehen. In: Walter L. Bühl (Hg.): *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen. Elf Aufsätze*. München, 252–283.
- Rohls, Jan (2004): Korrespondenz, Konsens und Kohärenz. Pragmatische und analytische Wahrheitstheorien. In: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stollger (Hg.): *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation*. Tübingen, 29–51.
- Rosenhauer, Sarah (2017): Das Paradox der Proposition. Replik zu Thomas Schärfl: *Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation*. In: Martin Dürnberger/Aaron Langenfeld/Magnus Lerch/Melanie Wurst (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (ratio fidei, 60). Regensburg, 43–54.
- Ruhstorfer, Karlheinz (2018): Keine einfachen Wahrheiten. Zur Kritik an der „Theologie der Freiheit“. In: *Herder Korrespondenz* 72 (3), 47–50.
- Ruhstorfer, Karlheinz (2019): Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität. Freiburg i. Br.
- Russell, Robert/Wegter-McNelly, Kirk (2006): Die Verzahnung von Naturwissenschaft und Theologie. In: Ted Peters/Gaymon Bennett/Phee S. Seng (Hg.): *Brücken bauen. Naturwissenschaft und Religion*. Göttingen, 52–74.
- Schärfl, Thomas (2017): Analytisches Denken im Kontext. In: Georg Gasser/Ludwig Jaskolla/Thomas Schärfl (Hg.): *Handbuch der analytischen Theologie* (STEP, 11). Münster, 35–72.
- Schärfl, Thomas (2018a): Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte. In: *Theologie und Philosophie* 93 (3), 321–365.
- Schärfl, Thomas (2018b): Theologie – Weisheit – Wissenschaft. Ein Vorschlag. In: Benedikt Paul Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 1: *Historische und systematische Perspektiven* (STEP, 13/1). Münster, 227–276.
- Schmidt, Thomas M. (2008): Objektivität und Gewissheit. Vernunftmodelle und Rationalitätstypen in der Religionsphilosophie der Gegenwart. In: Franz-Josef Bormann/Bernd Irlenborn (Hg.): *Religiöse Überzeugung*

- gungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft (QD, 228). Freiburg i. Br., 199–217.
- Schneider, Ruben (2018): Struktural-systematische Theologie. Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende. In: Benedikt Paul Göcke (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven (STEP, 13/1). Münster, 33–83.
- Schneider, Ruben (2020 [im Erscheinen]): Die Einheit von Einheit und Vielheit. Eine Untersuchung zur Fundamentalstruktur des Panentheismus. Münster.
- Scholz, Heinrich (1971): Wie ist evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? In: Gerhard Sauter (Hg.): Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen. München, 221–264.
- Schulz, Michael (2005): Aspekte des Wahrheitsverständnisses in der Systematik katholischer Theologie. In: Jahrbuch für Religionsphilosophie 4, 127–148.
- Schwöbel, Christoph (2005): Art. Theologie. In: RGG, Bd. 8. 4. Aufl. Tübingen, 255–306.
- Seckler, Max (1995): Fundamentaltheologie. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4. 3. Aufl. Freiburg i. Br., 227–238.
- Seckler, Max (2000): Fundamentaltheologie. Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen. In: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4. Freiburg i. Br., 331–402.
- Senner, Walther (2006): Wahrheit bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin. In: Markus Enders/Jan Szaif (Hg.): Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Berlin/New York, 103–148.
- Spinoza, Baruch de (2008): Die Ethik mit geometrischer Methode begründet. In: Baruch de Spinoza (Hg.): Opera. Werke, Bd. 2. Unter Mitarbeit von Konrad Blumenstock. Darmstadt, 84–557.
- Stachowiak, Herbert (Hg.) (1983): Modelle – Konstruktion der Wirklichkeit. München.
- Striet, Magnus (2017a): Naturrechtsfantasien und Zeitgeist. Eine Replik auf Karl-Heinz Menke. In: Herder Korrespondenz 71 (4), 50–51.
- Striet, Magnus (2017b): Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – Willkommen in der Moderne. In: Herder Korrespondenz 71 (2), 13–16.

- Striet, Magnus (2018): Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen. Freiburg i. Br./Basel/Wien.
- Tapp, Christian (2018): Wissenschaftliche Theologie. Anforderungen und Grundlinien eines theorieorientierten Modells. In: Benedikt Paul Göcke (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven (STEP, 13/1). Münster, 203–225.
- Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.
- Tetens, Holm (2015): Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie. Stuttgart.
- Ulrich, Hans G. (1983): Was ist theologische Wahrheitsfindung? Bemerkungen zu den Fragen von Heinrich Scholz an Karl Barth. In: Evangelische Theologie 43, 350–370.
- Verweyen, Hansjürgen (2002): Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. 4. Aufl. Regensburg.
- Verweyen, Hansjürgen (2016): Mensch sein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben. Regensburg.
- Werbick, Jürgen (2010a): Einführung in die theologische Wissenschaftslehre. Freiburg i. Br.
- Werbick, Jürgen (2010b): Fundamentaltheologie und Dogmatik. Abgrenzungen und Überschneidungen – In welches Fach gehören die systematischen Themen? In: Josef Meyer zu Schlochtern/Roman A. Siebenrock (Hg.): Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft. Paderborn, 259–271.
- Werbick, Jürgen (2015): Theologische Methodenlehre. Freiburg i. Br.
- Whitney, Lawrence A. (2013): Symmetry and Asymmetry. Problems and Prospects for Modeling. In: Jeanine Diller/Asa Kasher (Hg.): Models of God and Alternative Ultimate Realities. Dordrecht, 35–42.
- Wiltsche, Harald A. (2013): Einführung in die Wissenschaftstheorie (UTB, 3936). Göttingen.
- Wintzek, Oliver (2017): Gott als vernünftige Hoffnung. Theologie der Freiheit. In: Herder Korrespondenz 71 (11), 34–37.