

Thomas Hennig

Die Aufrechterhaltung einer Illusion. Zur Kritik an Wolfhart Pannenberg's Konzept der Theologie als Wissenschaft

„... von den Göttern wissen meiner Meinung nach alle Menschen
gleich wenig.“

Herodot, Historien (Buch II, Kap. 3)

„Keine Wissenschaft ist absolut voraussetzungslos, und keine kann
für den, der diese Voraussetzungen ablehnt, ihren eigenen Wert be-
gründen. Aber allerdings: jede Theologie fügt für ihre Arbeit und
damit für die Rechtfertigung ihrer eigenen Existenz einige spezifi-
sche Voraussetzungen hinzu.“

Max Weber, Wissenschaft als Beruf

Inhalt

	Inhalt	2
1	Einleitung	4
2	Die Theologie Pannenberg's	6
3	Pannenberg's allgemeine Wissenschaftstheorie	12
3.1	Überblick über den I. Teil von „Wissenschaftstheorie und Theologie“: Die Theologie im Spannungsfeld von Einheit und Vielfalt der Wissen- schaften (1. – 3. Kapitel)	12
3.2	Kritische Analyse	16
3.2.1	Pannenberg's Auseinandersetzung mit Poppers Methodologie	16
3.2.1.1	Das Abgrenzungsproblem	16
3.2.1.2	Pannenberg's Kritik am Falsifizierbarkeitskriterium und die Prüfung historischer und philosophischer Hypothesen	20
3.2.2	Pannenberg's Überwindung des Dualismus von Geistes- und Naturwis- senschaften	35
3.2.2.1	Die Neuformulierung hermeneutischer Grundbegriffe	35
3.2.2.2	Das systemtheoretische Erklärungsverfahren	44
3.2.3	Pannenberg's hermeneutische Erkenntnistheorie	49
3.2.3.1	Dialektische Totalitäten	49
3.2.3.2	Erkenntnis als Antizipation wahren Sinns: Pannenberg's eschatologi- scher Essentialismus	53
4	Pannenberg's Wissenschaftstheorie der Theologie	67
4.1	Überblick über den II. Teil von „Wissenschaftstheorie und Theologie“: Theologie als Wissenschaft (4. und 5. Kapitel)	67
4.2	Kritische Analyse	74
5	Pannenberg's Behandlung zweier theologischer Probleme	95
5.1	Die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis	96
5.2	Das Problem der Theodizee	112

6 Benutzte Literatur 118

1 Einleitung

Jesus und seine Anhänger erwarteten in allernächster Zukunft das Kommen des Gottesreiches und das Ende des damaligen Weltzustands. Diesen betrachteten sie als einen Unheilszustand und nahmen an, dass das Unheil bis zum Anbruch des Reiches Gottes noch stark anwachsen würde (Mk 13). Alle Verhältnisse, die den alten Weltzustand prägten, wurden dadurch entwertet. Obwohl sich Jesus einzelnen Menschen und auch größeren Mengen von ihnen zuwandte und sich um sie im Sinne seiner Botschaft kümmerte, interessierte er sich weder für politische noch für gesellschaftliche Probleme. Weisheit und Klugheit waren ihm eher suspekt (Lk 10²¹). Diese Haltung war auch noch die der frühen christlichen Gemeinden, sie erwarteten in nächster Zukunft die Rückkehr Jesu, den sie für den Christus, den Messias hielten, und den Anbruch des Gottesreiches bzw. den Anbruch eines irdischen Reiches, in dem Jesus Christus zusammen mit seinen treuen Anhängern herrschen würde. Weltliches Wissen und weltliche Weisheit standen auch jetzt nicht hoch im Kurs, und diese Ansicht wurde während der gesamten Geschichte des Christentums immer wieder vertreten. Daneben bildete sich allerdings eine andere Einstellung heraus, die aufgrund der Tatsache, dass die christliche Hoffnung auf das Ende der verderbten Welt immer wieder enttäuscht wurde, sich in dieser Welt einrichtete und auch Wissenschaft und Weisheit schätzen lernte. Bis in die Gegenwart lassen sich beide Einstellungen nachweisen.¹

Die christliche Theologie bemüht sich in Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen um eine *rationale Rechtfertigung* des christlichen Glaubens. Dabei hat sie beide der oben skizzierten Einstellungen aufgenommen. Auch dort, wo die Weisheit der Welt als Torheit vor Gott abgelehnt wird, werden Gründe dafür angegeben, z.B. von Paulus (1. Kor 1^{18ff}; 3^{18ff}). Die Spannung zwischen Glaube und Vernunft taucht nur innerhalb theologischer Argumentation auf, der einfache Gläubige ist an einer rationalen Rechtfertigung seines Glaubens nicht interessiert und Argumenten, die gegen seinen Glauben sprechen, im Allgemeinen gar nicht zugänglich. Theologen, die eine antiwissenschaftliche Haltung vertreten, müssen sich im logischen Sinne nicht unbedingt widersprechen: Man kann durchaus mit rationalen Gründen eine antirationale Haltung verteidigen, wenn man verschiedene Argumentationsebenen unterscheidet. Ob die rationalen Gründe besonders gut sind, ist eine andere Frage.

Im 13. Jahrhundert werden in Europa die ersten Universitäten gegründet, und die Theologie tritt an die Spitze der sich etablierenden Wissenschaften. Seit dieser Zeit wird der Ausdruck „Theologie“ im heutigen Sinne verwendet. Mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften wird die Theologie allmählich aus ihrer Spitzenposition verdrängt. Dieser Trend verstärkt sich durch die Religionskritik der Aufklärung, sodass im 19. Jahrhundert die Religion meistens ethisch begründet wird und die Theologie sich in ihrer Kerndisziplin, der systematischen Theologie, nicht mehr als Wissenschaft versteht.² Wissenschaftliche Arbeit wird aber in der Atmosphäre eines allgemeinen Kulturoptimismus hoch geschätzt, und die historischen Zweige der Theologie gelten weiterhin als Wissenschaften. – Nach dem Ersten Weltkrieg verändert sich die Situation. Die sog. dialektische Theologie lehnt in ihrer kulturkritischen Haltung sowohl Wissenschaft als auch Religion und

¹ Ernst Benz: Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie, München 1975, S. 244 - 247

² Wolfhart Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M., S. 259

die liberale Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ab. Sie unterscheidet den christlichen Glauben von der Religion und verwirft Letztere, indem sie der atheistischen Religionskritik des 19. Jahrhunderts zustimmt. Karl Barth macht deutlich, dass die Theologie keine Wissenschaft im üblichen Sinne des Wortes ist (Kirchliche Dogmatik I,1). Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wendet sich die Theologie gegen den dogmatischen Charakter der dialektischen Theologie. Im Zusammenhang mit der Kritik an überkommenen Autoritäten meint sie, sich auch der Autorität des Wortes nicht mehr unkritisch unterwerfen zu dürfen. Es entstehen mehrere Richtungen, von denen einige ein starkes gesellschaftspolitisches Engagement erkennen lassen, während andere die Herausforderung der Theologie durch die modernen Wissenschaften und das durch sie geprägte Weltbild ernst zu nehmen versuchen. Im deutschen Sprachbereich vertreten vor allem Gerhard Sauter und Wolfhart Pannenberg diese Richtung. Die vorliegende Arbeit wird sich auf die Untersuchung des Konzepts von Wolfhart Pannenberg beschränken, dessen Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie in gewisser Weise aus seiner Theologie folgt (s. Kap. 2).

Pannenberg bemüht sich in seinem Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie“ um den Nachweis, dass die Theologie in ihren zentralen Aussagen nicht dogmatisch verfahren muss, dass vielmehr Kriterien formuliert werden können, die es gestatten, auch theologische Doktrinen einer Prüfung zu unterziehen und sie sogar zu widerlegen. Wenn ihm das gelungen sein sollte, dann bedeutete dies, dass Zweifel an der Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht gerechtfertigt wären. Damit wäre auch gezeigt, dass der christliche Glaube kein „sacrificium intellectus“ fordert, dass man also glauben kann, ohne seine intellektuelle Integrität zu verlieren. Dies hätte bahnbrechende Bedeutung, denn um die Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft wird, wie wir gesehen haben, seit langem gerungen. Die bisherigen Lösungen dieses Problems laufen größtenteils auf die Trennung dieser beiden Bereiche hinaus, insbesondere auf die Abschirmung des Glaubens gegen die Einwände kritischer Vernunft. Pannenberg jedoch betont den Zusammenhang der beiden Bereiche und die Möglichkeit wechselseitiger Kritik. Für die Theologie bedeutet das: Sie ist allein der Wahrheitsfrage verpflichtet, darin besteht ihre Funktion für die Kirche.³ Als mögliche Konsequenz fasst Pannenberg ins Auge, „daß sich ihr Gegenstand durch den Vollzug seiner Erklärung in einen anderen verwandeln und dementsprechend die Theologie in einer anderen Disziplin aufgehen könnte.“⁴

Die vorliegende Arbeit wird Pannenburgs wissenschaftstheoretische Anstrengungen kritisch untersuchen und dabei vor allem der Frage nachgehen, inwieweit es ihm gelungen ist, Prüfungskriterien für theologische Doktrinen zu entwickeln. Zunächst soll allerdings ein Überblick über seine Theologie bis zur Veröffentlichung von „Wissenschaftstheorie und Theologie“ gegeben werden.

³ ebd., S. 254f

⁴ ebd., S. 302f

2 Die Theologie Pannenberg

Schon in Pannenberg's programmatischem Aufsatz „Heilsgeschehen und Geschichte“ von 1959⁵ klingen fast alle für seine Theologie zentralen Themen an. Als Aufgabe der Theologie bestimmt er, die Geschichtshaftigkeit des Heilsgeschehens mit den Methoden der historisch-kritischen Forschung zu behaupten. Das richtet sich einerseits gegen die Existenztheologie, die die Geschichte in die Geschichtlichkeit der Existenz auflöst, und andererseits gegen die heilsgeschichtliche Theologie, nach der der eigentliche Glaubensinhalt übergeschichtlich ist. Das Verständnis der Wirklichkeit als Geschichte wird durch die biblische Gottesoffenbarung erschlossen: Im Gegensatz zum mythischen Denken hat Israel die Wirklichkeit seines Gottes im geschichtlichen Wandel erfahren, wobei als Geschichte das Geschehen zwischen Verheißung und Erfüllung gilt.⁶ Im Gegensatz zum griechischen Geschichtsverständnis umfasst die Geschichte auch die Schöpfung, sie ist Wirklichkeit in ihrer Totalität. Pannenberg ist im Unterschied zu Bultmann der Meinung, dass das israelitische Geschichtsbewusstsein immer eschatologisch ausgerichtet war. Jesus kann als Offenbarung Gottes nur im Lichte der Verheißungen des Alten Testaments gelten, wobei diese Verheißungen von Gott anders erfüllt wurden, als sie ursprünglich verstanden worden waren. Das Geschichtsbewusstsein bleibt an seinen biblischen Ursprung gebunden. Pannenberg lehnt jeden umfassenden Geschichtsentwurf ab, doch folgt s.E. aus dieser Ablehnung nicht die Unmöglichkeit von Geschichtstheologie.

Im zweiten Teil seines Aufsatzes versucht Pannenberg, die historisch-kritische Forschung und die göttliche Verheißungsgeschichte, von der in den biblischen Schriften die Rede ist, zusammenzubringen. Seiner Ansicht nach impliziert der methodische Anthropozentrismus der Forschung keinen weltanschaulichen Anthropozentrismus. Im Hinblick auf die Auferstehung Jesu, die er für ein historisches Ereignis hält, ist er am Neuen, Individuellen, Besonderen und Kontingenten interessiert und meint, wenn ein berichtetes Geschehen die Analogie des Gewohnten und mehrfach Bezeugten sprengt, sei dies kein Grund, seine Faktizität zu bestreiten. Geschichtserkenntnis ist für ihn zwar nur durch die historisch-kritische Forschung möglich, doch die kann s.E. auch die Offenbarungsbedeutung der geschichtlichen Ereignisse ermitteln. Gott offenbart sich in der Geschichte als Ganzer, er ist aufgrund seiner Freiheit der Ursprung der Kontingenz der geschichtlichen Ereignisse und aufgrund seiner Treue der Ursprung ihres Zusammenhangs, der als rückgreifende Eingliederung des kontingent Neuen in das Gewesene zu denken ist. Pannenberg hält diese seine Geschichtstheologie für historisch verifizierbar. Während in „Heilsgeschehen und Geschichte“ dargelegt wird, wie Gott in seiner Offenbarung zu erkennen ist, gibt der im selben Jahr erschienene Aufsatz „Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie“⁷ an, wie Gott *nicht* erkannt werden kann. Zunächst stellt Pannenberg fest, dass die Aufnahme der philosophischen Gottesfrage aufgrund der Universalität des biblischen

⁵ In: Wolfhart Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 22 - 78

⁶ Diese Auffassung hat Pannenberg später in dem Sinne korrigiert, dass an die Stelle der einfachen Korrespondenz von Verheißung und Erfüllung die Neuinterpretation überlieferter Verheißungen im Lichte neuer geschichtlicher Erfahrungen trat (Wolfhart Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 9).

⁷ In: Wolfhart Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 296 - 346

Gottes durchaus berechtigt war. Doch konnte die christliche Theologie an den philosophischen Gottesgedanken nur anknüpfen, indem sie ihn durchbrach. Nach griechischem Verständnis ist Gott der Ursprung alles Vorhandenen, erkannt wird er durch Rückschluss von der Welt. Das steht im Widerspruch zur Allmacht und Freiheit des biblischen Gottes. Auch die nach dem Rückschlussverfahren ermittelten Prädikate der Unveränderlichkeit und Eigenschaftslosigkeit sind nicht mit der Vorstellung vom Gott der Bibel vereinbar, der nicht unveränderlich und unbeweglich ist, sondern in sich einen unendlichen Reichtum immer neuer Möglichkeiten hat und bei dem es einen Zusammenhang zwischen Wesen und Handeln gibt. Der biblische Gott wirkt nicht notwendig, als Weltgrund, sondern kontingent, d.h. man kann nicht ohne Weiteres aus der Wirkung auf das Wesen der Ursache schließen. Wie schwer der biblische Gott zu erkennen ist, zeigt sich daran, dass er sich *als unbegreiflicher Gott* offenbart: Auch der an Christus Glaubende sieht sich noch der unbegreiflichen Größe Gottes gegenüber.⁸

Flankiert von einigen Aufsätzen⁹ erscheinen 1961 in dem Sammelband „Offenbarung als Geschichte“ Pannenberg's „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung“.¹⁰ In der Einführung zu dem Band geht Pannenberg davon aus, dass Offenbarung *Selbstoffenbarung Gottes* ist, dass sie weiterhin *einzig* und *indirekt* ist; daraus folge, dass das *Ganze alles Geschehens* als Offenbarung Gottes zu verstehen ist. Im Anschluss an den deutschen Idealismus fasst Pannenberg das Ganze der Wirklichkeit als Geschichte auf. Dabei tauchen zwei Schwierigkeiten auf: Offenbart sich Gott in der geschichtlichen Wirklichkeit als Ganzer, wie kann dann ein besonderes Geschehen, nämlich das Geschick Jesu, Offenbarung Gottes sein? Und außerdem ist auch nach Jesus noch mit weiteren Offenbarungen Gottes zu rechnen.¹¹ Pannenberg versucht diese Schwierigkeiten durch seine 4. These auszuräumen: Im Geschick Jesu von Nazareth hat sich das Ende der Geschichte vorweg ereignet.¹² Allerdings scheint es nicht möglich zu sein, das Ereignis der Auferweckung Jesu genauer zu verstehen: „Wir reden zwar von Auferweckung, und das in durchaus begründeter Weise, aber wir vermögen noch nicht auszudenken, was wir damit sagen [...]“¹³ Wir dürfen zwar aufgrund der Auferweckung gewiss sein, dass der Gott Israels Gewalt über alles Geschehen hat, dass nichts von seiner Liebe trennen kann und dass sein letztes Wort nicht Tod, sondern Leben heißt. Aber von der Auferweckung selbst haben wir kaum eine Vorstellung.¹⁴

Aus dem Vorangegangenen ist deutlich geworden, dass der Auferweckung Jesu zentrale Bedeutung in der Theologie Pannenberg's zukommt, und zwar der Auferweckung als his-

⁸ Hier stellt sich die Frage, *was* bei so viel prinzipieller Unbegreiflichkeit überhaupt erkannt werden kann.

⁹ z.B. „Das Wirklichkeitsverständnis der Bibel“ (1961) und „Wie wird Gott uns offenbar?“ (1960) – in: Wolfhart Pannenberg: Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, S. 18 – 30 und S. 71 - 91

¹⁰ Wolfhart Pannenberg u.a. (Hrsg.): Offenbarung als Geschichte, Göttingen: 4. Aufl., mit einem Nachw. 1970 (1961), S. 91 - 114

¹¹ ebd. S. 18f

¹² ebd., S. 103ff – Diese Vorstellung einer Antizipation hat anscheinend auch Pannenberg's Erkenntnistheorie beeinflusst (s.u. Kap. 3.2.3.2).

¹³ ebd., S. 105

¹⁴ Wolfhart Pannenberg: Glaube und Wirklichkeit, a.a.O., S. 82 – Mit diesem Problem setzen wir uns später auseinander (s.u. S. 105f).

torischem Ereignis.¹⁵ In der Folgezeit versucht Pannenberg daher, die Einwände gegen die Historizität der Auferstehung auszuräumen und zu zeigen, dass ihnen eine bestimmte zum Vorurteil verdichtete Sprachregelung zugrunde liegt.¹⁶ An dieser Stelle soll nicht auf die Argumente eingegangen werden, mit denen Pannenberg nachzuweisen versucht, dass Jesus tatsächlich von den Toten auferweckt worden ist. Dies ist nämlich das Thema des Kapitels 5.1. Er scheint in dieser Frage seiner der kritischen Vernunft verpflichteten Linie treu zu bleiben, wenn er sagt: „Ob vor zweitausend Jahren ein bestimmtes Ereignis stattgefunden hat oder nicht, darüber verschafft nicht etwa der Glaube uns Gewißheit, sondern allein die historische Forschung, soweit überhaupt Gewißheit über derartige Fragen zu gewinnen ist.“¹⁷ Allerdings ist es recht verwirrend zu lesen, dass s.E. *nur* Historiker zur Frage der Historizität der Auferstehung Jesu Stellung nehmen dürfen: Weder Naturwissenschaftler noch auch Theologen sieht er als kompetent an.

Die Auferweckung Jesu konnte von den zeitgenössischen Juden verstanden werden, weil diese in der apokalyptischen Hoffnung einer Auferstehung der Toten lebten. Pannenberg sieht diese Erwartung als die Erwartung eines gänzlich neuen Lebens auch heute noch als vertretbar an – im Gegensatz zu anderen Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode. Bestätigung findet er in anthropologischen Arbeiten, die als das Spezifische des Menschen seine Weltoffenheit festgestellt haben, d.h. seine Offenheit über jede endliche Situation hinaus. Daraus schließt er, dass der Mensch von der Struktur des Menschseins her sich eine Erfüllung seiner Bestimmung über den Tod hinaus vorstellen muss. Während aber die griechische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele heute nicht mehr haltbar sei, sei die jüdisch-christliche Hoffnung einer Auferstehung der Toten vom heutigen Denken her „als philosophisch sachgemäßer Ausdruck der menschlichen Bestimmung zu begründen“.¹⁸

Pannenberg legt deshalb so großen Wert darauf, dass Jesus tatsächlich von den Toten auferstanden ist, weil dadurch alles, was er gesagt und getan hat, bestätigt worden ist. Als Bestätigung hat das Ostergeschehen „rückwirkende Kraft für das vorösterliche Auftreten Jesu, das für sich genommen noch nicht als göttlich autorisiert *erkennbar* war und über dessen Autorisierung auch noch nicht definitiv *entschieden* war, das aber im Lichte der Auferweckung Jesu in seiner göttlichen Legitimation offenbar ist.“¹⁹ Dies ist von allgemeinerer Bedeutung: Erst die Zukunft entscheidet über das Wesen eines Menschen oder eines Zustands, ihr Wesen wird vom Ende her rückwirkend begründet, und zwar

¹⁵ „Es stünde schlecht für den christlichen Glauben, wenn die Auferstehung Jesu wirklich keine historische Tatsache wäre.“ (Wolfhart Pannenberg: *Jesu Geschichte und unsere Geschichte* (1960). – In: ders.: *Glaube und Wirklichkeit*, a.a.O., S. 97

¹⁶ Wolfhart Pannenberg: *Glaube und Wirklichkeit*, a.a.O., S. 92ff; ders.: *Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth* (1963). – In: James M. Robinson und John B. Cobb jr. (Hrsg.): *Theologie als Geschichte* (= *Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen*, Bd III, übers. von Gustav-Alfred Picard, Zürich/Stuttgart 1967, S. 135ff, bes. 160ff; ders.: *Stellungnahme zur Diskussion*, ebd., S. 285ff; ders.: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: 5., um ein Nachw. erw. Aufl. 1976 (1964), S. 85ff; ders.: *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*. – In *Kerygma und Dogma* 14 (1968), S. 105ff; ders.: *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*. – In: *Kerygma und Dogma* 20 (1974), S. 167ff

¹⁷ Wolfhart Pannenberg: *Grundzüge der Christologie*, a.a.O., S. 96

¹⁸ ebd., S. 84; s. auch Wolfhart Pannenberg: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen: 5. Aufl. 1976 (1962), S. 34ff

¹⁹ Wolfhart Pannenberg: *Grundzüge der Christologie*, a.a.O., S. 134

„nicht nur für unsere Erkenntnis, sondern auch seinshaft“.²⁰ – In diesem Sinne ist die gesamte *Schöpfungslehre* umzuformulieren: Die Schöpfung bezieht sich nicht mehr auf den Anfang der Welt, sondern geschieht vom Ende, von der letzten Zukunft her.²¹ Der Schöpfungsakt ist kein zeitlicher Akt, „er umfaßt vielmehr als ein ewiger, aller Zeit gleichzeitiger Akt den gesamten Weltprozeß“.²² Voraussetzung der Schöpfung, wie Pannenberg sie versteht, ist die Geschehenskontingenz des Weltprozesses im Ganzen wie im Einzelnen, d.h. die statistische Kontingenz der Ausnahmefälle. Gesetzmäßigkeit bildet nur einen Teilaspekt dieser Geschehenskontingenz. Auf dieser Basis bemüht sich Pannenberg um eine Theologie der Natur. Zwar ist er der Meinung, dass der Gottesgedanke nicht physikalisch begründet werden kann, sondern allenfalls anthropologisch.²³ Doch da der Gottesgedanke das Ganze der Wirklichkeit umfassend erschließt, muss er sich in Bezug auf seine Tragweite und seine Wahrheit nachträglich an der durch die Naturwissenschaften formulierten Naturerkenntnis prüfen lassen. In diesem Zusammenhang tritt der überlieferte Gottesgedanke „formal als Hypothese auf, die sich zu bewähren hat in der jeweiligen Gesamtheit der Erfahrung.“²⁴

Damit wird der Pannenberg'sche Gottesgedanke jetzt deutlicher.²⁵ Das Dasein Gottes ist nicht Vorhandensein. Wird Gott als von Anfang an vorhanden gedacht, dann ist die Vorstellung von einem vollkommenen, allmächtigen und allwissenden Wesen unvereinbar mit der Freiheit des Menschen – und damit mit der Tatsache der Sünde und dem Gnadencharakter der Erlösung als einer freien Tat Gottes. Gott ist nach Pannenberg's Auffassung Ursprung der Freiheit, und der Wirklichkeit der Freiheit entspricht für ihn die Wirklichkeit der Zukunft. Dieses Verständnis der Wirklichkeit stellt er als eine Alternative zum Verständnis der Wirklichkeit als Vorhandenem dar.²⁶ Er konstatiert auch eine enge Verwandtschaft von Freiheit und Personalität, denn eine Person sei das Gegenteil eines vorhandenen, d.h. verfügbaren Wesens. Die Personalität des Menschen und damit die menschliche Freiheit könnten nur durch „eine personhafte Wirklichkeit übermenschlicher Art „begründet werden, „die im Unterschied zur menschlichen reinen Akt der Freiheit wäre.“²⁷ Damit sei noch nicht das Dasein Gottes bewiesen, es erscheine jetzt allerdings weniger ungläubhaft als zuvor.

²⁰ ebd., S. 135

²¹ Erst durch die Auferweckung Jesu ist die Schöpfung der Welt vollendet; allerdings verstehen wir noch nicht, was mit Jesus eigentlich passiert ist. Das wird erst das Ende der Geschichte enthüllen. (Grundzüge der Christologie, a.a.O., S. 413)

²² Wolfhart Pannenberg: Kontingenz und Naturgesetz. – In: A.M. Klaus Müller/Wolfhart Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, S. 60 – Ewigkeit ist für ihn der „Zusammenklang aller Zeit in einer einzigen Gegenwart“ (ebd.).

²³ s. Wolfhart Pannenberg: Was ist der Mensch?, a.a.O.; ders.: Anthropologie und Gottesfrage (1971). – In: ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, bes. S. 24ff; unter „Begründung“ scheint Pannenberg in diesem Zusammenhang „Begründung sinnvollen Redens“ zu meinen, s. A.M. Klaus Müller/Wolfhart Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Natur, a.a.O., S. 42.

²⁴ ebd., S. 42

²⁵ Vgl. zum Folgenden besonders: Wolfhart Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, a.a.O., S. 38ff

²⁶ Pannenberg's Futurismus werden wir später genauer untersuchen (s.u. S. 114ff u. Anm. 351).

²⁷ Wolfhart Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, a.a.O., S. 45; vgl. auch ders.: Analogie und Doxologie (1963). – In: ders.: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 196f

Pannenberg bestreitet, dass es einen grundsätzlichen Unterschied zwischen historischer und theologischer Hermeneutik gibt.²⁸ Sowohl theologische als auch historische Bedeutung haften an etwas Historisch-Tatsächlichem, welches das Maß aller Auslegung bleibt. Der Unterschied zwischen historischer und theologischer Befragung neutestamentlicher Texte ist nur ein Unterschied von Aspekten, deren Einheit im Lichte der Einheit der Sache selbst, d.h. der Geschichte und Person Jesu, erkannt werden muss. Entgegen dem Anschein besteht ein enger Bezug zwischen dem Inhalt der der Geschichte Jesu zugeschriebenen Bedeutung als Offenbarung Gottes und dem Begriff der Geschichte. Pannenberg erläutert diesen Bezug, indem er auf den Gedanken der Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit als Ganzer zurückgreift, die als Geschichte zu verstehen ist. Die ist aber noch ungeschlossen und unvollendet. Dadurch wird die Freiheit des Menschen und der Welt ermöglicht. Gleiches gilt von der Geschichte Jesu: Auch sie ist, obwohl sich Gott in ihr endgültig offenbart hat, noch nicht abgeschlossen, sondern muss „als Offenbarung des Gottes der Geschichte, dessen Herrschaft immer noch im *Kommen* ist, immer wieder neu verstanden werden.“²⁹

Da es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen historischer und theologischer Hermeneutik gibt, ist auch eine prinzipielle Unterscheidung zwischen historischen und dogmatischen Aussagen über das Christusgeschehen nicht möglich. Technisch lassen sie sich aber doch unterscheiden. Pannenberg schreibt den dogmatischen Aussagen u.a. ein doxologisches Strukturelement zu. Doxologie ist Anbetung, und Pannenberg stellt fest: „Im Akt der Anbetung [...] bringt der Lobpreisende sein Ich zum Opfer und damit zugleich auch die begriffliche Eindeutigkeit seines Redens.“³⁰ Das hängt damit zusammen, dass unsere Begriffe der Güte, Gerechtigkeit, Liebe, Weisheit usw. in Aussagen über das ewige Wesen Gottes äquivok werden. Außerdem bringt der Glaubende in doxologischen Aussagen auch die Folgerichtigkeit seines Denkens Gott als Lobopfer dar.³¹ – Dies beunruhigt, da man bei zentralen theologischen Aussagen offenbar darauf gefasst sein muss, dass sie nicht folgerichtig sind. Das stimmt mit Pannengers Äußerung in den „Grundzügen der Christologie“ überein, dass Aussagen über die Menschwerdung Gottes an die Grenzen des Aussagbaren führen, nämlich zu paradoxen Formulierungen. Hier sieht Pannenberg keinen für das Denken unaufhebbaren Widerspruch, da das Denken mit der Feststellung eines Widerspruchs auch schon über ihn hinaus sei. Wenn theologische Paradoxien begründet würden, seien sie sinnvoll.³²

Zwar offenbart das Christusgeschehen nur insofern die Gottheit des Gottes Israels, als es Teil der Geschichte Gottes mit Israel ist, aber das bedeutet nicht, dass es als Offenbarung nur Juden verständlich ist. Der Anspruch des Gottes Israels ist universal, und darum muss sich die Verkündigung von ihm auch an der philosophischen Gottesfrage bewähren. Pannenberg hält, wie wir bereits gesehen haben (s.o. S. 6), die Aufnahme der Gottesfrage der griechischen Philosophie für richtig und nur bestimmte Antworten, die gegeben worden sind, für falsch. Letzten Endes gibt es nur *eine* göttliche Wirklichkeit, um de-

²⁸ Wolfhart Pannenberg: Über historische und theologische Hermeneutik. – In: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 123ff

²⁹ ebd., S. 139

³⁰ Wolfhart Pannenberg: Analogie und Doxologie (1963). – In: ders.: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 185; Pannenberg beruft sich hierbei auf eine Aufsatz von E. Schlink.

³¹ Wolfhart Pannenberg: Was ist eine dogmatische Aussage? (1962). – In: ders.: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 175

³² Wolfhart Pannenberg: Grundzüge der Christologie, a.a.O., S. 157; s. auch Anm. 96 (S. 157f)

ren Erfassung sich alle Religionen bemühen.³³ Diese göttliche Wirklichkeit kann von allen Menschen erkannt werden, ohne dass sie spezifisch christliche Glaubensüberzeugungen haben müssen.³⁴ Obwohl niemand aus eigener Vernunft und Kraft zur Gotteserkenntnis kommen kann³⁵, ist das Wissen von der Offenbarung doch kein gnostisches Geheimwissen.³⁶ Die Menschen erkennen Gott nicht durch eine außer- oder übervernünftige Schau, sondern müssen gerade zur Vernunft gebracht werden, damit sie ihn erkennen.³⁷ Damit wird deutlich, dass Rationalität und rechter Gebrauch der Vernunft in Pannenberg's Theologie von großer Bedeutung sind. Im Vorwort zu seinen „Grundzügen der Christologie“ weist er auf die theologische Relevanz einer „Theologie der Vernunft“ bzw. „einer eschatologisch orientierten Ontologie“ hin³⁸, und hier haben wir offenbar eine frühe Formulierung der Aufgabenstellung seines Buches „Wissenschaftstheorie und Theologie“ vor uns. In diesem Buch diskutiert Pannenberg nämlich die mit der Erkennbarkeit Gottes zusammenhängenden ontologischen und erkenntnistheoretischen Fragen.

³³ Wolfhart Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. – In: ders.: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 293

³⁴ ebd., S. 255f

³⁵ Wolfhart Pannenberg: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, a.a.O., S. 100

³⁶ ebd., S. 98f

³⁷ ebd., S. 100

³⁸ a.a.O., S. 10

3 Pannenberg's allgemeine Wissenschaftstheorie

3.1 Überblick über den I. Teil von „Wissenschaftstheorie und Theologie“: Die Theologie im Spannungsfeld von Einheit und Vielfalt der Wissenschaften (1. – 3. Kapitel)

Nachdem Pannenberg in der Einleitung seines Buchs zugestanden hat, dass die traditionellen Begründungen für die Wissenschaftlichkeit der Theologie obsolet geworden sind und dass die Zugehörigkeit der Theologie zum Kreis der wissenschaftlichen Disziplinen überprüft werden muss, stellt er im ersten Kapitel die Frage nach der Einheit wissenschaftlicher Methodik (S. 28)³⁹. Er führt die Antwort des logischen Positivismus an, derzufolge der Sinn nicht nur wissenschaftlicher Sätze, sondern von Sätzen überhaupt in der Methode ihrer Verifikation besteht, und referiert anschließend Poppers Kritik am Verifikationsprinzip. Die Auseinandersetzung mit Poppers eigener Methodologie ist das zentrale Thema des ersten Kapitels. Pannenberg bestreitet nicht die Bedeutung des Falsifizierbarkeitskriteriums⁴⁰, doch ist er der Ansicht, dass damit nur ein Teil der wissenschaftlichen Sätze charakterisiert werden kann, nämlich die Gesetzhypothesen. Singuläre Es-gibt-Sätze seien nicht falsifizierbar. Das würde bedeuten, dass Poppers Kriterium nicht auf Sätze angewandt werden kann, die einmalige historische Ereignisse beschreiben. Darüber hinaus könnte es auch nicht auf allgemeinere historische Hypothesen angewandt werden, denn die enthalten nach Pannenberg's Auffassung keine Gesetze. Pannenberg will die Einheit der Wissenschaften durch einen „übergeordnete[n] Gesichtspunkt für die Prüfung naturwissenschaftlicher wie historischer Hypothesen“ zum Ausdruck bringen. Er meint ihn in der Prüfung ihrer „Fruchtbarkeit in der zusammenfassenden Deutung des vorhandenen Materials“ gefunden zu haben (S. 68). Dieses Kriterium sei auch für die Naturwissenschaften angemessen, weil Thomas Kuhn gezeigt habe, dass die Überprüfung naturwissenschaftlicher Gesetzhypothesen kaum durch den direkten Versuch ihrer Falsifikation erfolge, sondern eher umgekehrt durch „Vergleich der Fähigkeit verschiedener Theorien, das vorhandene Beweismaterial zu erklären“ (ebd.).⁴¹ Pannenberg's allgemeines Wissenschaftskriterium gilt auch für philosophische Entwürfe, auch „sie müssen das gegebene „Material“ in seinen Sinnbeziehungen zusammenfassend beschreiben“ (S. 70). Das heißt nicht, dass es keinen Unterschied zwischen philosophischen und empirisch-wissenschaftlichen Behauptungen gibt. Pannenberg unterscheidet sie allerdings nicht aufgrund eines Prüfungskriteriums, sondern aufgrund ihrer Gegenstandsbereiche: Empirisch-wissenschaftliche Behauptungen haben nur einen ausgegrenzten Aspekt der Wirklichkeit zum Gegenstand, während sich philosophische Behauptungen immer auf die Wirklichkeit im Ganzen beziehen. Nach Pannenberg sind die Gegenstandsbereiche der von ihm unterschiedenen drei großen Wissenschaftsgruppen

³⁹ Soweit keine anderen Angaben gemacht werden, beziehen sich in Klammern stehende Seitenzahlen immer auf: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973

⁴⁰ Bisweilen spricht er vom *Falsifikationskriterium* (z.B. auf S. 52 u. 59), doch Popper gibt ausdrücklich die *Falsifizierbarkeit* als Kriterium für empirisch-wissenschaftliche Sätze bzw. Satzsysteme an (Karl R. Popper: Logik der Forschung, Tübingen: 4., verb. Aufl. 1971 (1934), S. 15, Anm. *3, und S. 54).

⁴¹ Die Passage in Anführungsstrichen zitiert Pannenberg nach Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, aus dem Amerikan. von Kurt Simon, Frankfurt a.M. 1973 (1962) = stw 25, S. 192.

folgendermaßen gestaffelt: Der Gegenstandsbereich der Historie umfasst den der Gesetzeswissenschaften und wird seinerseits von dem der Philosophie eingeschlossen. Die Philosophie ist nicht wie die Historie auf die Erforschung der Vergangenheit beschränkt, sondern kann – wenn auch nur antizipativ – die künftige Geschichte in den Blick fassen und damit die Frage nach dem Wesen der von ihr untersuchten Wirklichkeiten beantworten.

Im zweiten Kapitel fragt Pannenberg nach der Begründung für die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften und skizziert im ersten Abschnitt kurz die Geschichte dieser Unterscheidung. Er hebt hervor, dass der substantielle Dualismus von Natur und Geist, durch den Descartes die Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften begründet hatte, von Dilthey im Anschluss an den deutschen Idealismus durch einen Dualismus der Methoden ersetzt wurde. Pannenberg meint jedoch, dass Dilthey für die methodische Selbstständigkeit der Geisteswissenschaften lediglich eine subjektivistische und relativistische Begründung gefunden habe. Im zweiten Abschnitt diskutiert er die handlungstheoretischen Begründungen der Humanwissenschaften von Max Weber, Parsons und Habermas. Er kommt zu dem Ergebnis, dass soziologische Handlungstheorien von Sinndeutungen abhängig bleiben, „die ihrerseits auf die im aktuellen Erleben latent gegenwärtige Sinntotalität der geschichtlichen Lebenswelt bezogen sind.“ (S. 104) Daher könne die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften nicht von der Soziologie erwartet werden, sondern nur von der Reflexion auf die Bedingungen historischer Erkenntnis und historischer Begriffsbildung. Ernst Troeltsch sei zwar mit seiner Theorie der geschichtlichen Erfahrung über die Engführung einer nur handlungstheoretisch orientierten Geschichtstheorie hinausgekommen, er habe aber nicht die Unabgeschlossenheit der Sinntotalität im Prozess der geschichtlichen Erfahrung entdeckt und die konstitutive Bedeutung der Zukunft für diese Sinntotalität.

Anschließend befasst sich Pannenberg mit der Kritik am Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften. Auch er selber hält diesen Dualismus für problematisch und möchte ihn überwinden. Die einzelnen Realwissenschaften unterscheiden sich s.E. „nach Sachgebieten und Fachbereichen, die sich aber nirgends auf eine kategoriale Dichotomie reduzieren lassen.“ (S. 126) Rickerts Unterscheidung von individualisierenden und generalisierenden Betrachtungsweisen habe nichts mit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften zu tun.

„Der im Selbstverständnis der Geisteswissenschaften entscheidende Gesichtspunkt für ihre Sonderstellung gegenüber den Naturwissenschaften ist“, behauptet Pannenberg, „seit Dilthey die Sinnthematik menschlicher Erfahrung, die Tatsache sinnhaften Handelns wie auch des Erlebens von sinnhaften, bedeutsamen Gehalten. Da das Erlebnis von Sinn und Bedeutung sowohl objektiv wie subjektiv die Würdigung des einzelnen Phänomens im Zusammenhang des zugehörigen Ganzen erfordert, ist hier eine Ganzheitsbetrachtung nötig, die durch kausalanalytische Beschreibung nicht ersetzbar ist.“ (S. 130f) Das sei die Voraussetzung sowohl des hermeneutischen als auch des dialektischen Verfahrens. – Nun sieht Pannenberg allerdings eine Möglichkeit, die „geisteswissenschaftliche“ Isolierung der Sinnthematik von naturwissenschaftlichen Verfahren und damit den Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften zu überwinden: Im Anschluss an Arbeiten von Angyal und Nagel ordnet er die hermeneutischen Grundbegriffe von Teil und Ganzem den Problemen der allgemeinen Systemtheorie zu und konstruiert einen allgemeinen, systemtheoretischen Typ der Erklärung, der dem hermeneutischen Verfahren der Einordnung eines Einzelphänomens in ein Ganzes entspricht. Der systemtheoretische Erklärungstyp umfasst den deduktiv-nomologischen und den historischen als Spezialfälle. Gegenüber diesem Weg zur Überwindung des Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften hält Pannenberg den von Albert, der in dem Versuch besteht, die

Sinnerfahrung mithilfe allgemeiner Gesetze zu erklären, für weniger aussichtsreich. Für die Unterordnung des deduktiv-nomologischen unter einen allgemeineren Erklärungs-begriff spricht nach seiner Ansicht auch, dass der Erklärungs-begriff nicht mehr als Subsumtion von Gegebenheiten unter Gesetze begründet werden könne, sondern von der "pragmatischen" Situation her entwickelt werden müsse (S. 143). Auf den pragmatischen Aspekt von Erklärungen hat neben anderen Passmore hingewiesen und dabei zahlreiche verschiedene Erklärungsarten angeführt: Sie alle lassen sich nach Pannenberg's Meinung als systemtheoretische Erklärungen verstehen.

Eine prinzipielle Entgegensetzung von Natur- und Geisteswissenschaften hält er für nicht gerechtfertigt, weil die Sinnthematik für sich kein Reservat der Geisteswissenschaften darstelle (S. 136). Die Besonderheit der Geisteswissenschaften lasse sich nur durch eine spezifische Form der Wahrnehmung dieser allgemeinen Thematik beschreiben, nämlich als Konzentration auf die Geschichtlichkeit der Sinnbildung, die mit ihrer Vermittlung durch individuelle Sinnerfahrung auf das engste zusammengehöre (S. 136; vgl. auch S. 133 und S. 151).

Thema des dritten Kapitels ist die Hermeneutik als Methodik des Sinnverstehens. Schon im zweiten Kapitel war von Hermeneutik die Rede, weil die Selbstständigkeit der Geisteswissenschaften gerade von denen verfochten wird, die – wie Pannenberg selbst – hermeneutische Methoden als für den geisteswissenschaftlichen Bereich allein angemessen erklären (S. 74).

In den ersten Abschnitten des Kapitels stellt Pannenberg die hermeneutischen Konzeptionen Schleiermachers und Diltheys, die existenzphilosophische Hermeneutik (Heidegger, Gadamer) und die existenztheologische Hermeneutik (Bultmann, Fuchs, Ebeling) kritisch dar und vergleicht die existenzialhermeneutische mit der analytischen Sprachdeutung Wittgensteins. Danach wendet er sich dem Verhältnis von Hermeneutik und Dialektik zu und diskutiert vor allem die Auffassungen von Habermas zu diesem Problembereich. Ihm wirft er „isolierende Mystifikation der Dialektik“ vor und sieht den Grund dafür in seinem zwiespältigen Verhältnis zur Hermeneutik: Weil Habermas eine soziale Handlungstheorie begründen wolle, sehe er die dialektische Totalität nicht als *Implikation* der Sinnerfahrung an, sondern führe sie als *Ergänzung* der hermeneutischen Thematik ein; damit werde das Sinnverstehen oder Sinnerleben bei ihm zu einem bloßen Teilaspekt des Handlungsbegriffs (S. 196). Pannenberg wendet sich gegen Habermas' Absicht, das Verstehen in die vermeintlich umfassendere Thematik der Lebenspraxis einzuordnen, und betont dagegen die fundamentale Bedeutung des Sinnverstehens für die Lebenspraxis. Die Sinntotalität übersteige auch noch die Gesellschaft, die "in ihrer jeweiligen konkreten Gestalt der Verankerung und Korrektur durch ein absolutes Sinnvertrauen" bedarf, „das sowohl die Konflikte zwischen Individuen als auch den Gegensatz zwischen Mensch und Naturwelt übergreift. Solches absolute Sinnvertrauen hat in den Religionen [...] seine geschichtliche Gestalt gefunden.“ (S. 204)

Pannenberg vermutet eine weitgehende Übereinstimmung darüber, dass menschliche Sinnerfahrung in ihren Objektivationen den Stoff der Geisteswissenschaften bildet. Allerdings würden der grundlegende Begriff des Sinnes und der mit ihm zusammenhängende der Bedeutung sehr unterschiedlich gebraucht. Er selber wendet sich sowohl gegen die Reduktion von „Sinn“ auf den Gegenstandsbezug von Sätzen im Sinne ihrer Verifizierbarkeit als auch gegen die Verbindung des Sinnbegriffs mit der Intentionalität. Auf jeden Fall müsse bei der Erfassung des Sinns etwa einer sprachlichen Äußerung ihr sozialer und historischer Kontext berücksichtigt werden, aber nicht nur der typische Kontext des Sprachgebrauchs (wie in Wittgensteins Begriff des Sprachspiels), sondern der jeweilige individuelle Kontext des Gesprochenen. Pannenberg meint, dass das individuelle Verhalten vor allem Verhältnis zu einer Regel allein dadurch sinnvoll sei, dass es in

einem Verhältnis zu seinem individuellen Kontext steht und einen bestimmten Stellenwert für diesen hat.

Aus dem kontextuellen Sinnbegriff folge, „daß keine Sinneinheit und keine Sinnerfahrung autonom in sich ruht. Alle speziellen Bedeutungen sind abhängig von einer letztumfassenden Bedeutungstotalität, in der alle Einzelbedeutungen miteinander vermittelt sind in einem umfassenden Sinngehalt.“ (S. 216) Diese Sinntotalität werde von jeder einzelnen Bedeutungserfahrung impliziert, wegen ihrer Unbestimmtheit sei sie jedoch nur auf problematische Weise in dem einzelnen Bedeutungserlebnis mitgesetzt und problematisiere damit auch dieses – was bedeutet, dass das Bedeutungserlebnis sich als falsch erweisen kann. Ein Urteil darüber sei aufgrund des objektiv sinnverstehenden Verfahrens der Hermeneutik möglich.

Hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Sinnverstehen und Wahrheit. Pannenberg sieht zwischen den beiden Aspekten des Bedeutungsbegriffs – Gegenstandsbezug und Kontextbezug – und den beiden Aspekten des Wahrheitsbegriffs – der Gegenstandskorrespondenz und dem Kohärenz- bzw. Konsensusaspekt – eine bemerkenswerte Entsprechung. In der umfassenden Sinntotalität fielen Sinn und Wahrheit gar zusammen.

Philosophie und Wissenschaft entwerfen nach der Meinung Pannenbergs ebenso wie die Mythen umfassende Sinnzusammenhänge, allerdings entwickeln sie im Unterschied zu diesen systematische Interpretationen „in Sinnmodellen, die in sich widerspruchsfrei sein sollen und deren Inhalt beschränkt wird auf das zur Erklärung der Zusammenhänge der Erscheinungen als logisch notwendig Nachweisbare.“ (S. 220) Philosophische Aussagen könnten dabei nicht auf die Bedingung der Überprüfbarkeit durch empirische Daten einer bestimmten Art eingeschränkt werden, weil sie sonst das ihnen spezifische Merkmal unbeschränkter Reflexion verlieren würden. Nur für naturwissenschaftliche Gesetzhypothesen gelte das Falsifizierbarkeitskriterium, historische Hypothesen hätten lediglich ihre Fähigkeit zur Integration des einschlägigen Belegmaterials nachzuweisen – wie das übrigens auch in den Naturwissenschaften die Regel sei.⁴² Philosophische Reflexion finde „so etwas wie eine empirische Bestätigung“ darin, dass sie durch immer neue Totalrevisionen voranschreitet, die ihre Strenge und Rechtfertigung in der Reflexion auf die Problematik früherer Positionen haben (S. 221). Die Philosophie verfare in ihren Analysen ebenso hypothetisch wie die Einzelwissenschaften: Die systematische Explikation der Sinntotalität bleibe eine Antizipation der impliziten und nur teilweise bestimmten Sinntotalität aller Erfahrung. „Bewahrheiten kann sie sich nur in dem Maße, in welchem sie tatsächlich erlebte Bedeutung zu integrieren und so zu erhellen vermag.“ (S. 223) Pannenberg nimmt an, „daß Ähnliches auch von der Theologie zu sagen sein wird, die es ebenfalls mit der Sinntotalität der Erfahrung zu tun hat“ (S. 224).

⁴² s.o. S. 12

3.2 Kritische Analyse

3.2.1 Pannenberg's Auseinandersetzung mit Poppers Methodologie

3.2.1.1 Das Abgrenzungsproblem

Pannenberg stellt das Verifizierbarkeitskriterium des logischen Positivismus, das Falsifizierbarkeitskriterium Poppers und sein eigenes Prüfungsprinzip als drei verschiedene Antworten auf die Frage nach einer einheitlichen wissenschaftlichen Methode vor. Diese Antworten unterscheiden sich u.a. dadurch, wie sie die Metaphysik und ihr Verhältnis zur Wissenschaft einschätzen: Die Vertreter des logischen Positivismus wollten die Metaphysik überwinden, indem sie zu zeigen versuchten, dass metaphysische Sätze sinnlos sind; als sinnvoll sahen sie lediglich die Sätze der Realwissenschaften an. Popper dagegen hat niemals bestritten, dass metaphysische Behauptungen Sinn haben. Er gesteht auch zu, wie Pannenberg hervorhebt (S. 41f), dass sie eine positive Funktion bei der Entwicklung wissenschaftlicher Theorien haben können. Darum rechnet er sie aber noch nicht zu den wissenschaftlichen Behauptungen; vielmehr führte er das Falsifizierbarkeitskriterium gerade als ein Kriterium der Abgrenzung empirisch-wissenschaftlicher von metaphysischen Behauptungen ein.⁴³

Demgegenüber ist Pannenberg der Ansicht, „daß „metaphysische“ Ideen nicht nur zu den zufälligen historischen Entstehungsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis gehören, sondern auch für ihren Geltungssinn konstitutiv sind“ (S. 44). Er begründet dies, indem er auf den Wahrheitsanspruch wissenschaftlicher Aussagen verweist. Für deren semantische Struktur sei es konstitutiv, „daß sie Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung mit dem intendierten Sachverhalt beanspruchen.“ (S. 42) Nun könne Popper die Wahrheit als Gegenstandskorrespondenz auf dem Boden der semantischen Analyse von Behauptungen nicht bloß als regulatives Prinzip auffassen, da sie vielmehr den Begriff der Aussage oder Behauptung konstituiere. Außerdem sei bei ihm der Begriff des regulativen Prinzips anders als bei Kant nicht durch den Rahmen einer transzendentalen Analytik konstitutiver Verstandesprinzipien fundiert. Poppers Bezeichnung der Wahrheitsidee als regulatives Prinzip verschiebe die Wahrheit von Aussagen an das imaginäre Ende eines unendlichen Progresses, während doch vielmehr jede Behauptung bereits gegenwärtig auf Wahrheit Anspruch erhebe (S. 43). Pannenberg meint, dass die Wahrheit gegenwärtig durch Antizipation zugänglich ist. Im Begriff der Antizipation liege die alte „metaphysische“ Unterscheidung von Wesen und Erscheinung: Die Weise, wie sich der Gegenstand der Erkenntnis in gegenwärtigen Hypothesen darstellt, sei zu unterscheiden davon, als was er sich endgültig herausstellen wird. Damit sei deutlich geworden, „daß sich die Frage nach der Wahrheit und nach dem Wesen, dem endgültigen Wassein der Dinge, nicht trennen lassen.“ (S. 44) Das aber bedeute, „daß „metaphysische“ Ideen nicht nur zu den zufälligen historischen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis gehören, sondern auch für ihren Geltungssinn konstitutiv sind“ (ebd.).

Aus dem Zusammenhang ist zu ersehen, dass die Argumentation die Unmöglichkeit einer Abgrenzung zwischen Metaphysik und Wissenschaft erweisen soll (s. S. 40ff). In der Hinsicht ist sie jedoch nicht schlüssig. Zwar gehen in Poppers wie in jede andere Inter-

⁴³ Karl Popper: Ein Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme. (Vorläufige Mitteilung) – In: Erkenntnis Bd 3 (1932/33), S. 427; ders.: Logik der Forschung, a.a.O., S. 9 u. 14f

pretation der wissenschaftlichen Erkenntnis metaphysische Annahmen ein, doch das bedeutet nicht, dass es unmöglich ist, metaphysische und wissenschaftliche Sätze voneinander zu unterscheiden. Vielmehr ist eine solche Unterscheidung überhaupt nur möglich, wenn metaphysische Annahmen gemacht werden. Das Falsifizierbarkeitskriterium etwa lässt sich nur anwenden, wenn man davon ausgeht, dass es Sätze gibt, die bestehende Sachverhalte in zutreffender Weise wiedergeben. Das ist eine metaphysische Voraussetzung: weder empirische noch logische Argumente können nachweisen, dass dies wirklich so ist. Man muss es aber annehmen, um bestimmte Sätze als empirisch (im Sinne ihrer Falsifizierbarkeit) kennzeichnen und von anderen, unter denen auch das Falsifizierbarkeitskriterium selbst ist⁴⁴, abgrenzen zu können. Hier bestehen keinerlei logische Schwierigkeiten. Die Tatsache, dass jede Interpretation wissenschaftlicher Erkenntnisse metaphysische Annahmen enthält, schließt nicht die Möglichkeit aus, Wissenschaft und Metaphysik voneinander abzugrenzen.⁴⁵ Kant, der sehr nachdrücklich die metaphysischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft seiner Zeit aufgezeigt hat, hat dennoch einen deutlichen Unterschied zwischen diesen Voraussetzungen, die den reinen Teil der Naturwissenschaft bilden, und der empirischen Naturwissenschaft gemacht.

Nun ist allerdings unabhängig von Pannenberg's „Unmöglichkeitsbeweis“ zuzugestehen, dass die Abgrenzung der empirischen Wissenschaften von der Metaphysik schwierig und problematisch ist. Hierauf hat Popper in seinen Publikationen selbst hingewiesen. So nennt er in dem „Jenseits des Induktions- und Abgrenzungsproblems“ überschriebenen Abschnitt eines erstmals 1971 veröffentlichten Aufsatzes das Abgrenzungsproblem und seine ursprüngliche Lösung dieses Problems „etwas formal und unrealistisch“.⁴⁶ Die Gründe dafür sind: erstens, dass die empirische Widerlegung einer Theorie stets vermieden werden kann, indem man sie gegen Kritik immunisiert; zweitens, dass manchmal die Verteidigung einer bereits falsifizierten Theorie wünschenswert ist, damit die in ihr enthaltenen Erkenntnisse möglichst vollständig ausgewertet werden. Drittens braucht die Kritik vor den als Prüfungsinstanzen fungierenden Basissätzen nicht haltzumachen: auch sie sind aufgrund kritischer Argumente revidierbar.⁴⁷ Auf der anderen Seite hat Popper Ende der fünfziger Jahre erkannt, dass metaphysische Theorien, obwohl sie unwiderlegbar sind, kritisch diskutiert werden können⁴⁸; bereits in der „Logik der Forschung“ hatte er darauf hingewiesen, dass einige von ihnen, wie z.B. der Atomismus

⁴⁴ Es wäre unangemessen zu fordern, dass das Falsifizierbarkeitskriterium seinerseits falsifizierbar sein müsse; es ist ja kein empirischer Satz, sondern setzt fest, was unter einem empirischen Satz verstanden werden soll. Das schließt nicht aus, dass es kritisch diskutiert und – möglicherweise – durch ein anderes Kriterium ersetzt werden kann (s.u. Kap. 3.2.1.2).

⁴⁵ Allerdings wird man niemals zeigen können, dass nur eine einzige Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Metaphysik möglich ist, denn von unterschiedlichen metaphysischen Voraussetzungen ergeben sich auch unterschiedliche Abgrenzungen.

⁴⁶ Karl R. Popper: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, übers. von Hermann Vetter, Hamburg 1973 (1972), S. 43

⁴⁷ Dadurch wird Poppers in der „Logik der Forschung“ vertretene Ansicht hinfällig, dass eine Falsifikation im Allgemeinen endgültig ist (a.a.O., S. 214). Diese Auffassung widerspricht schon seiner Aussage auf der letzten Seite des Textes von 1934, „daß jeder wissenschaftliche Satz *vorläufig* ist.“ (a.a.O., S. 225)

⁴⁸ Karl. R. Popper: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. London: 4th ed. (rev.) 1972 (1963), ch. 8, 2.: The Problem of Irrefutability of Philosophical Theories (S. 193ff)

oder die Korpuskulartheorie des Lichts, zu widerlegbaren wissenschaftlichen Theorien geworden sind.⁴⁹

Das Abgrenzungsproblem hat für die Methodologie der Wissenschaften nicht die Bedeutung, die Popper ihm zur Zeit der Abfassung der „Logik der Forschung“ zugeschrieben hat. Wichtiger ist, was er durch seine Lösung dieses Problems entdeckt hat: nämlich die Bedeutung der Kritik für den Fortschritt unserer Erkenntnis. Popper hat als Erster eine Methode kritischer Prüfung ausgearbeitet und später immer wieder ergänzt und erweitert. In ihrer erweiterten Form kann sie auf alle unsere Hypothesen angewandt werden, von den allgemeinen bis zu den besonderen und von den empirischen bis zu den metaphysischen. So tritt die Frage, wie genau empirische Theorien aufgrund eines allgemeinen Kriteriums von metaphysischen abgegrenzt werden können, gegenüber der anderen Frage in den Hintergrund, wie gut Theorien – welcher Art auch immer – zu prüfen sind. Wir können uns eine Skala von Graden der Prüfbarkeit denken, deren einem Ende wir Theorien zuordnen, von denen – gegenwärtig – nicht vorstellbar ist, dass sie sich jemals als falsch erweisen werden; ihrem anderen Ende ordnen wir Theorien mit vielen Falsifikationsmöglichkeiten zu.⁵⁰ Irgendwo dazwischen können wir einen Strich ziehen, der die Grenze zwischen Metaphysik und empirischen Wissenschaften angibt, doch wo das genau sein sollte, ist ziemlich unwichtig. Im Hinblick auf den Erkenntnisfortschritt ist eine zu scharfe Grenze sogar eher hinderlich, da durch sie die Aufmerksamkeit möglicherweise allein auf die kritische Diskussion und Verbesserung „wissenschaftlicher“ Theorien gelenkt wird und „metaphysische“ Theorien als kaum prüfbar und diskutierbar abgetan werden. Wenn eine Grenze gezogen wird, dann sollte sie offen sein, d.h. sie sollte nicht verhindern, dass sich die Wissenschaften mit als metaphysisch geltenden, schwer prüfbaren Theorien auseinandersetzen. Davon abgesehen ist der Unterschied zwischen empirisch-wissenschaftlichen und metaphysischen Theorien in vielen, wenn nicht in den meisten Fällen hinreichend klar, so dass es sinnvoll ist, die Ausdrücke „wissenschaftlich“ und „metaphysisch“ auch weiterhin zur Unterscheidung von gut und schwer prüfbaren Theorien zu verwenden; und Poppers Falsifizierbarkeitskriterium wird ein wichtiger Anhaltspunkt für diese Unterscheidung bleiben.

Die Positivisten hielten metaphysische Behauptungen für sinnlos; Popper glaubt, dass trotz ihrer Unwiderlegbarkeit einige von ihnen wahr und andere falsch sind.⁵¹ Von einem dritten Standpunkt aus werden metaphysische Sätze als regulative Prinzipien aufgefasst, als Verhaltensregeln, die nicht wahr oder falsch, sondern für bestimmte Zwecke nützlich oder nicht nützlich sind.⁵² Danach wäre das Kausalitätsgesetz „Jedes Ereignis hat eine Ursache“ folgendermaßen zu verstehen: Verhalte dich so, *als ob* jedes Ereignis eine Ursache hätte. Ob das wirklich der Fall ist, lässt man dahingestellt. Dieser Auffassung neigte Popper in der „Logik der Forschung“ zu⁵³, und auch später deutete er einige metaphysische Ideen, wie z.B. die der Wahrheit, als regulative Prinzipien.⁵⁴ Der Vorzug dieser Auffassung besteht darin, dass man sich die heuristischen Vorteile bestimmter

⁴⁹ Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 222

⁵⁰ Ausgeschlossen sei lediglich der Fall, dass die Klasse der Falsifikationsmöglichkeiten mit der aller überhaupt möglichen Basissätze zusammenfällt, denn dann ist die Theorie in sich widerspruchsvoll (s. Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 58).

⁵¹ s.o. S. 17, Anm. 48

⁵² Stephan Körner: Grundfragen der Philosophie. München 1970 (1969), S. 49ff u. 247

⁵³ Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 32f, 159ff, 195ff, 199ff

⁵⁴ s. das zweite Popper-Zitat in „Wissenschaftstheorie und Theologie“, S. 43, das allerdings nicht – wie angegeben – in der „Logik der Forschung“ auf S. 266, sondern in „Conjectures and Refutations“, auf S. 226 zu finden ist.

metaphysischer Annahmen zunutze machen kann, ohne in den Irrtum zu verfallen, sie als unentbehrliche Voraussetzungen unseres Denkens und Erkennens zu betrachten.⁵⁵ Ist man sich allerdings bewusst, dass sie das nicht sind, dann ist keine Gefahr damit verbunden, metaphysische Sätze als Behauptungssätze anzusehen. Es kommt also nicht so sehr darauf an, wie metaphysische Sätze interpretiert werden: als Behauptungssätze oder als regulative Prinzipien, sondern vielmehr darauf, ob man in ihnen absolut notwendige („transzendente“) Bedingungen der Erkenntnis sieht oder ob man sie für revidierbar hält, mit anderen Worten: ob man ihnen gegenüber dogmatisch oder kritisch eingestellt ist. Kant stand den von ihm in der Transzendentalen Analytik angegebenen Verstandesprinzipien dogmatisch gegenüber; dagegen gibt es für Popper keine metaphysischen Annahmen, die von der kritischen Prüfung auszunehmen sind. Auch Pannenberg scheint eine kritische Haltung einnehmen zu wollen, jedenfalls rechnet er in der Philosophie mit „immer neue[n] Totalrevisionen“ (S. 221).

Man kann Pannenberg zustimmen, dass metaphysische Ideen für den Geltungssinn wissenschaftlicher Aussagen konstitutiv sind, insofern diese Aussagen Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung mit dem intendierten Sachverhalt beanspruchen. Er behauptet jedoch mehr als das, denn unter Wahrheit versteht er – genauer – die Übereinstimmung der Aussagen mit dem *Wesen* des Gegenstands oder Sachverhalts, auf den sie sich beziehen. Da er die Interpretation der Wahrheitsidee als eines regulativen Prinzips ablehnt, nimmt er an, dass die Dinge tatsächlich einmal in ihrem Wesen sichtbar werden und dass dann die Wahrheit der Aussagen über sie festgestellt werden kann. Bis dahin antizipieren die Aussagen das Wesen der Dinge, und eben dadurch wird ihr Geltungssinn konstituiert.

Pannenburgs Wahrheitstheorie wird verständlicher werden, wenn wir uns mit seiner Erkenntnistheorie, einer bestimmten Form des Essentialismus, befasst haben. An dieser Stelle sei lediglich darauf hingewiesen, dass sie im Einklang mit dem Sinnkriterium des logischen Positivismus formuliert ist. In der Tat akzeptiert Pannenberg für Behauptungssätze dessen These, „daß ein Satz nur dann sinnvoll ist, wenn sich angeben läßt, unter welchen Bedingungen er wahr ist.“ (S. 277) Seine Kritik richtet sich allein gegen die „Einschränkung auf eine bestimmte Art der Überprüfung (etwa durch Sinnesbeobachtungen) oder die Forderung, daß eine Überprüfung jederzeit erfolgen könnte.“ (ebd.) Die von Pannenberg vorgeschlagene Verifikationsmethode ist die folgende: Warte, bis der Gegenstand der zu prüfenden Aussage sich in seinem Wesen zeigt; nun vergleiche ihn mit der Aussage: Stimmt sie mit seinem Wesen überein, ist sie wahr; stimmt sie nicht

⁵⁵ Es ist nicht einzusehen, warum der Begriff des regulativen Prinzips wie bei Kant „durch den Rahmen einer transzendentalen Analytik konstitutiver Verstandesprinzipien“ fundiert sein muss (s.o. S. 5 und „Wissenschaftstheorie und Theologie“, S. 43). Aus heutiger Sicht besteht gerade darin ein Mangel der Kantischen Philosophie, dass sie in der Transzendentalen Analytik die Voraussetzungen einer bestimmten physikalischen Theorie zu „Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann“, erhoben hat (s. Kants Werke (Akademie-Textausgabe) Bd III: Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. 1787, B 87). Kant ist zwar zuzustimmen, dass die empirische Wissenschaft metaphysische Voraussetzungen machen muss, doch muss sie nicht die *ganz bestimmten* Voraussetzungen machen, die er in der Transzendentalen Analytik angegeben hat (vgl. Stephan Körner: Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der Naturwissenschaften. – In: Kantstudien 56 (1965), S. 463ff; ders.: Grundfragen der Philosophie, a.a.O., S. 250-257).

mit ihm überein, ist sie falsch (oder nur „annähernd“ wahr: s. S. 43).⁵⁶ – Damit hat er die Bedingungen angegeben, unter denen die Aussage wahr ist. Sinnvoll ist sie, wenn sie Wahrheit in diesem Sinne beansprucht bzw. wenn sie das Wesen ihres Gegenstands antizipiert.

Sowohl die essentialistische Wahrheitstheorie Pannenberg's als auch die von Popper vertretene Korrespondenztheorie der Wahrheit sind metaphysische Theorien und nicht widerlegbar. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie beide in gleicher Weise akzeptiert werden sollten. Metaphysische Theorien lassen sich – darauf wurde schon hingewiesen – trotz ihrer Unwiderlegbarkeit kritisch diskutieren. Pannenberg selbst hat einige Kriterien für ihre Beurteilung angegeben: Widerspruchsfreiheit, Vermeidung überflüssiger Annahmen, Grad der durch sie geleisteten zusammenfassenden und differenzierten Deutung der Wirklichkeit (S. 71).⁵⁷ Wir werden später zeigen, dass Pannenberg's Wahrheitstheorie für eine adäquate Interpretation wissenschaftlicher und anderer Behauptungssätze überflüssig ist.⁵⁸

3.2.1.2 Pannenberg's Kritik am Falsifizierbarkeitskriterium und die Prüfung historischer sowie philosophischer Hypothesen

Pannenberg's Kritik richtet sich in erster Linie gegen das Falsifizierbarkeitskriterium als *Abgrenzungskriterium*. Zwei hauptsächliche Einwände bringt er vor: Erstens unterschätze Popper gewisse Schwierigkeiten, die mit der Anwendung des Kriteriums verbunden sind; zweitens sei es nur in den Gesetzeswissenschaften, nicht aber in Historie und Philosophie anwendbar.

Zur Begründung des ersten Einwands beruft er sich zunächst auf Carnap, der das Falsifizierbarkeitskriterium als unzureichend abgelehnt habe, „weil den einer Hypothese widersprechenden Beobachtungssätzen (Protokollsätzen) die Anerkennung versagt werden könne.“ (S. 52) Das bedeutet: Eine Widerlegung im strengen Sinne gibt es nicht.⁵⁹ Wenn wir eine Hypothese falsifizieren wollen – und die Möglichkeit von Falsifikationen ist natürlich die Voraussetzung für die Anwendbarkeit des Falsifizierbarkeitskriteriums –, dann müssen wir bestimmte Beobachtungssätze durch Beschluss als Prüfsätze oder, wie Popper sie nennt, Basissätze anerkennen. Den in der Anerkennung von Basissätzen enthaltenen Konventionalismus hat Popper gesehen und ausführlich erörtert.⁶⁰ Pannenberg wirft ihm aber „eine Unterschätzung der an dieser Stelle bestehenden Problematik“ vor (S. 54). Popper hat auch gesehen, dass zur Formulierung von Beobachtungsaussagen Allgemeinbegriffe verwendet werden, die wiederum die Geltung allgemeiner Gesetze

⁵⁶ Auf dieselbe Weise zeigen Schlick und Hick, dass der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tode bzw. der Glaube an Gott verifizierbar und daher sinnvoll ist (Moritz Schlick: *Meaning and Verification*. – In: ders.: *Gesammelte Aufsätze 1926 – 1936*, Wien 1938, S. 354ff; John Hick: *Faith and Knowledge*, Ithaca (N.Y.): 2nd ed. 1966, S. 194ff; ders.: *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1963, S.100ff). „Waiting“, sagt Schlick, „is a perfectly legitimate method of verification“ (a.a.O., S. 345).

⁵⁷ Andere Kriterien nennen Popper (*Conjectures and Refutations*, a.a.O., S. 193ff) und Körner (*Grundfragen der Philosophie*, a.a.O., S. 241ff).

⁵⁸ s.u. S. 59ff

⁵⁹ Rudolf Carnap: *Logische Syntax der Sprache*, Wien/New York: 2., unveränd. Aufl. 1968 (1934), S. 246

⁶⁰ *Logik der Forschung*, a.a.O., V. Kapitel

voraussetzen.⁶¹ Pannenberg bezweifelt aber wieder, „ob (!) Popper sich die volle Tragweite des fraglichen Sachverhaltes deutlich gemacht hat.“ (S. 56) Denn von solchen Erwägungen her werde die Abgrenzung naturwissenschaftlicher von „metaphysischen“ Behauptungen durch Bezugnahme auf Beobachtungen problematisch. „Wenn nämlich die Begrifflichkeit, die Sprache, in der eine Erfahrung beschrieben wird, Sache der Konvention ist, dann gibt es keinen durchschlagenden Grund mehr, z.B. den Gottesbegriff von vornherein aus dem Kreis zulässiger Sprachmöglichkeiten auszuschließen. Für die Israeliten aber dürfte der Satz, daß Gott sie beim Durchzug durch das Schilfmeer vor ihren *ägyptischen* Verfolgern gerettet habe, durchaus Beschreibung einer unmittelbaren Erfahrungssituation und nicht eine davon abzuhebende sekundäre Interpretation gewesen sein. Das Wort „Gott“ wäre dann in diesem Zusammenhang als Bestandteil eines „singulären Es-gibt-Satzes“, eines Basissatzes, aufzufassen.“ (S. 56f) Das Bemühen um Abgrenzung naturwissenschaftlicher von „metaphysischen“ Aussagen erscheint Pannenberg fragwürdig, weil die Naturwissenschaft durch die Sprache, deren die Formulierung von Basissätzen bedarf, mit der Logik ihrer Aussagen in Weltansichten letztlich philosophischen oder religiösen Charakters verwurzelt bleibe. Allerdings werde dadurch nicht die Fähigkeit zur Korrektur durch Erfahrung ausgeschlossen; es sei vielmehr zu betonen, „daß diese Fähigkeit auch philosophischem und religiösem Weltverständnis eigen sein muß, solange es lebendig bleibt und nicht dogmatisch erstarrt.“ (S. 57)

Durch Thomas Kuhns Untersuchungen über die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen sieht Pannenberg die Illusion einer jederzeit eindeutigen Anwendbarkeit des Popperschen Falsifizierbarkeitskriteriums zerstört: „Ob eine bestehende Anomalie eine Gesetzeshypothese falsifiziert oder lediglich ein im weiteren Prozeß ihrer Anwendung noch zu lösendes Rätsel darstellt, wird als eine Frage erkennbar, die nicht unverzüglich nach dem Ausgang eines einzigen Experimentes entschieden wird, sondern Gegenstand eines oft langwierigen Prozesses wissenschaftlicher Diskussion ist.“ (S. 59) Damit sei jedoch nicht die entscheidende Bedeutung des Kriteriums der Falsifizierbarkeit selbst bestritten; die Untersuchung Kuhns lasse sich vielmehr „als ein Beitrag zur Präzisierung des Anwendungsbereichs und zur Prozessualisierung der Anwendungsweise der Popperschen Falsifikationstheorie verstehen.“ (ebd.) Allerdings können nach Pannenburgs Ansicht nur Gesetzeshypothesen falsifiziert werden, für „die Überprüfung hermeneutischer Modelle in historischer und literarischer Interpretation“ gelte ein anderer, allgemeinerer Maßstab (ebd.).

Damit kommen wir zu seinem zweiten Haupteinwand, demzufolge das Falsifizierbarkeitskriterium außerhalb der Gesetzeswissenschaft nicht anwendbar ist. Pannenberg begründet ihn für die Historie in zwei Schritten: Erstens versucht er zu zeigen, dass in der Historie keine allgemeinen Gesetze verwandt werden, sofern es um die Erklärung der individuellen Besonderheit historischer Prozesse geht (S. 60 – 63); zweitens bemüht er sich um den Nachweis, dass Behauptungen über individuelle Ereignisse und über kontingente Ereignisfolgen nicht widerlegbar sind. (S. 63 – 66).

Was den ersten Schritt angeht, so bezieht er sich hier auf die Diskussion über die Rolle von Gesetzen in historischen Erklärungen, die im Anschluss an Arbeiten von Popper und Hempel in der englischen und amerikanischen Literatur zur historischen Methodologie geführt worden ist, und kommt zu folgendem Ergebnis: So wenig das Vorhandensein von regelmäßigen Strukturen unterschiedlicher Allgemeinstufe zu bestreiten ist, „so wenig läßt sich durch ihre Anwendung, unter Zugrundelegung der Ausgangsbedingungen eines historischen Prozesses, das konkrete Resultat erklären; man gelangt auf solche Weise vielmehr nur zu der *Klasse* von Ereignissen, zu denen auch das Resultat ge-

⁶¹ Logik der Forschung, a.a.O., S. 377ff

hört, und das Urteil über solche Zugehörigkeit ist seinerseits abhängig von der nur in Form einer Erzählung darstellbaren konkreten Ereignisfolge.“ (S. 63) Damit bestreitet Pannenberg jedoch nicht den Erklärungswert allgemeiner Strukturen, s.E. engen sie „die Möglichkeiten innerhalb einer Ereignisfolge ein und erzeugen dadurch „Tendenzen“, die die Relevanz einiger Ereignisse vor anderen auszeichnen und z.T. auch ihr Auftreten begünstigen.“ (ebd.)

Was den zweiten Schritt betrifft, so begründet Pannenberg die Nichtwiderlegbarkeit von Behauptungen über individuelle Ereignisse folgendermaßen: Die Falsifikation „singulärer Es-gibt-Sätze“, als die Popper seine Basissätze definiert, stelle eine ebenso unabschließbare Aufgabe dar wie die vollständige Verifikation von Gesetzeshypothesen; das ganze Universum müsste durchforscht werden, bevor man mit Sicherheit sagen könnte, dass ein singulärer Es-gibt-Satz falsch ist (in einer Fußnote verweist Pannenberg auf R. Carnap: *Testability and Meaning*, 1950, ohne Seitenangabe). Popper sei allerdings solchen Problemen dadurch aus dem Weg gegangen, dass er mit dem Begriff des Basissatzes die Forderung jederzeitiger Beobachtbarkeit verband. Aber es gebe zweifellos auch Sachverhalte, „die nicht jederzeit beobachtbar sind und deren Realität sich dennoch nicht von vornherein bestreiten läßt, auch wenn Behauptungen über sie nicht der Falsifikation durch ein einziges Gegenbeispiel im Sinne Poppers zugänglich sind.“ (S. 64) Das sei insbesondere der Fall bei vergangenen Ereignissen. In der Regel genüge „ebensowenig wie bei einem juristischen Indizienbeweis ein einzelner Anhaltspunkt, um eine Behauptung über vergangene Ereignisse zu widerlegen. *Die Asymmetrie von Falsifikation und Verifikation ist hier nicht gegeben*. Ein positives wie ein negatives Urteil über eine Behauptung solcher Art läßt sich darum erst aus der Konvergenz der Indizien gewinnen.“ (S. 65)

Die Nichtwiderlegbarkeit von Behauptungen über kontingente Ereignisfolgen⁶² begründet Pannenberg so: „Eine kontingente Ereignisfolge wird konstituiert durch die zeitliche Abfolge je individueller Ereignisse. Die Form der Abfolge hat mithin selbst einmaligen, historischen Charakter. Sie ist einer narrativen Beschreibung zugänglich, aber sie läßt sich nicht in der Gesamtheit ihres charakteristischen Verlaufs als Anwendungsfall eines einzigen Gesetzes beschreiben, obwohl die einzelnen Vorgänge, die die Glieder einer solchen Ereignisfolge bilden, je für sich auch als Glieder von Ereignisklassen unter Abstraktion von ihrer besonderen Individualität betrachtet werden können und unter diesem Gesichtspunkt den einschlägigen Gesetzen unterliegen. Behauptungen über derartige Ereignisfolgen als ganze sind daher ebensowenig durch Einzelbeobachtungen oder einzelne Indizien widerlegbar wie Behauptungen über individuelle Ereignisse.“ (S. 65f)

Da individuelle Ereignisse und kontingente Ereignisfolgen nach Pannenburgs Ansicht nicht durch Gesetze, die falsifizierbar wären, erklärt werden können, hält er hier nur noch die „situational logic“ einer historischen Interpretation für anwendbar, die das Einzelereignis im Zusammenhang seiner Epoche deutet. Er beruft sich auf Popper, demzufolge es sich bei historischen Interpretationen wegen deren unumgänglicher Selektivität nicht um im wissenschaftlichen Sinne prüfbar, falsifizierbare Hypothesen handle, und behauptet: „Interpretationen können allenfalls nach ihrer unterschiedlichen Fruchtbarkeit beurteilt werden.“ (S. 66)

⁶² Von einer *kontingenten Ereignisfolge* spricht Pannenberg, „wenn der Zusammenhang in der Abfolge der Ereignisse selbst erst schrittweise mit deren Eintreten begründet wird, indem jedes Ereignis sich zurückbezieht auf die vorangegangenen Glieder der Reihe.“ Dagegen bezeichnet er eine Ereignisfolge als *evolutiv*, wenn ihre allgemeine Tendenz – unbeschadet individueller Abweichungen – vom Ausgangspunkt des Prozesses her festgelegt ist.“ (S. 65)

Pannenberg plädiert nun dafür, auch historische Hypothesen als wissenschaftlich anzuerkennen. Wenn Poppers Gedanke der kritischen Prüfung das Prinzip der methodischen Einheit *aller* Wissenschaften ausdrücken solle, dann müsse er so erweitert werden, dass er nicht mehr auf Hypothesen über allgemeine Regeln beschränkt ist, sondern auch Hypothesen über singuläre Ereignisse und kontingente Ereignisfolgen miteinbezieht. Da selbst die Überprüfung naturwissenschaftlicher Gesetzeshypothesen kaum durch den direkten Versuch ihrer Falsifikation erfolge, sondern eher umgekehrt durch „Vergleich der Fähigkeit verschiedener Theorien, das vorhandene Beweismaterial zu erklären“ (Kuhn), sei die Fruchtbarkeit in der zusammenfassenden Deutung des vorhandenen Materials als der übergeordnete Gesichtspunkt für die Prüfung naturwissenschaftlicher wie historischer Hypothesen anzusehen. Falsifizierbarkeit bilde demgegenüber die Besonderheit naturwissenschaftlicher und überhaupt gesetzeswissenschaftlicher Erklärungen. „Diese Besonderheit“, dekretiert Pannenberg, „darf nicht auf andere Wissenschaften übertragen werden“ (S. 68).

Sein allgemeines Prüfungskriterium gilt auch für philosophische Entwürfe, die ihm zufolge immer die Wirklichkeit im Ganzen betreffen, „sei es die Totalität der Aspekte eines einzelnen Phänomens, sei es die Totalität alles Wirklichen als Kontext der Bedeutung jedes einzelnen.“ Auch sie „müssen das gegebene „Material“ in seinen Sinnbeziehungen zusammenfassend beschreiben, und zwar in bezug auf die für diese spezifisch philosophische Aufgabe bestehende Problemsituation.“ (S. 70) Speziellere Kriterien für die Prüfung philosophischer Hypothesen sind: ihre Kohärenz (Widerspruchsfreiheit), die Funktionalität ihrer Deutungsfaktoren (Vermeidung überflüssiger Annahmen), der Grad der durch sie geleisteten zusammenfassenden und differenzierten Deutung der Wirklichkeit. Pannenberg bezeichnet die Prüfung in dieser letzten Hinsicht wegen der Unabgeschlossenheit der Erfahrung und des noch offenen Prozesses der Wirklichkeit als besonders schwierig. (S. 71)

Dass die Philosophie die Zukunft – wenn auch nur antizipativ – in den Blick fassen kann, unterscheidet sie von der Historie. Zwar umfasst der Gegenstand historischer Untersuchungen auch den Gegenstand der Gesetzeswissenschaften, doch lässt die Historie wegen ihrer Beschränkung auf die Vergangenheit „die Frage nach der endgültigen Bedeutung oder dem Wesen der von ihr untersuchten Wirklichkeiten offen. Die Frage nach dem Wesen ist aber die eigentlich philosophische Frage. Das Wesen einer Sache – oder, was dasselbe ist, die endgültige Wahrheit über sie, ihre endgültige Bedeutung, – lässt sich nur im Blick auf die Totalität der Wirklichkeit, bezogen auf den Gesamtzusammenhang menschlicher Wirklichkeitserfahrung bestimmen.“ (S. 72)

Pannenberg stützt seinen ersten Haupteinwand gegen das Falsifizierbarkeitskriterium durch zwei Argumente: Das erste besteht in der Behauptung, Popper unterschätze den Konventionalismus, der einerseits in der Anerkennung der Basissätze, andererseits in ihrer Formulierung mit Hilfe von Allgemeinbegriffen enthalten sei. Das zweite Argument besteht in dem Verweis auf Kuhns Untersuchungen, welche die Illusion einer jederzeit eindeutigen Anwendbarkeit des Falsifizierbarkeitskriteriums zerstörten.

Im Hinblick auf das erste Argument macht Pannenberg lediglich deutlich, was er unter der Unterschätzung des in der *Formulierung* von Basissätzen enthaltenen Konventionalismus versteht: nämlich trotz Anerkennung dieses Konventionalismus, die er Popper zugesteht, zu versuchen, naturwissenschaftliche von metaphysischen Aussagen abzugrenzen. Seiner Ansicht nach spricht der Umstand, dass die Formulierung von Basissätzen „bereits ganze theoretische Perspektiven impliziert“ (S. 56), gegen eine solche Abgrenzung, denn durch die Sprache, derer die Formulierung von Basissätzen bedarf, bleibe die Naturwissenschaft „mit der Logik ihrer Aussagen verwurzelt in Weltansichten letztlich philosophischen oder religiösen Charakters.“ (S. 57)

Hier liegt also ein weiteres Argument gegen das Falsifizierbarkeitskriterium als Abgrenzungskriterium vor: Während Pannenberg im 3. Abschnitt des ersten Kapitels behauptete, in die Konstitution der semantischen Struktur aller Aussagen gehe bereits eine metaphysische Idee ein, und darin einen Grund für die Unmöglichkeit der Abgrenzung wissenschaftlicher von metaphysischen Aussagen sah (s.o. S. 5ff), so behauptet er jetzt, durch die theoretische Sprache, in der Basissätze formuliert werden, bleibe die Logik naturwissenschaftlicher Aussagen in der Metaphysik verwurzelt; daher sei das Bemühen um eine Abgrenzung fragwürdig.

Was bedeutet „die Logik naturwissenschaftlicher Aussagen“? Im Allgemeinen versteht man darunter den Teil der klassischen oder einer alternativen Logik, in dem die zum Aufbau der Naturwissenschaften erforderlichen Schlussregeln formuliert sind. Diese Bedeutung ergibt aber im vorliegenden Zusammenhang keinen Sinn. Hier scheint der Ausdruck „Logik“ eher so gebraucht zu sein, dass er das Eigentümliche, Spezifische naturwissenschaftlicher Aussagen bezeichnet, also gerade ihren außerlogischen, deskriptiven Gehalt. Ist diese Interpretation richtig, dann lässt sich Pannenbergs Argument folgendermaßen rekonstruieren: Naturwissenschaftliche Theorien sind ebenso wie metaphysische Entwürfe rein konventionelle Konstruktionen. Wenn wir sie von diesen als empirische abgrenzen wollen, dann müssen wir sie mit den Sätzen einer theoriefreien Beobachtungssprache in Beziehung setzen, und zwar so, dass sie durch diese Sätze entweder bestätigt oder widerlegt werden können. Nun stellt sich heraus, dass es eine theoriefreie Beobachtungssprache nicht gibt, dass also auch die Sätze einer solchen Sprache auf Konvention beruhen. Daher lassen sich naturwissenschaftliche Theorien nicht von metaphysischen abgrenzen: Sie bleiben als theoretische Konstruktionen in der Metaphysik verwurzelt.

Ist dies tatsächlich Pannenbergs Argument, dann ist es korrekt, trifft aber nicht den Abgrenzungsversuch Poppers, weil es von ganz anderen Prämissen ausgeht. Es setzt voraus, dass naturwissenschaftliche Theorien rein konventionelle Gebilde sind und empirische Bedeutung allein durch ihren Bezug auf eine theorieneutrale Beobachtungssprache erhalten.⁶³ Eine Kritik des Abgrenzungsversuchs von Popper, dessen Problematik bereits erörtert worden ist (s.o. S. 6ff), sollte jedoch von denselben Voraussetzungen wie Popper ausgehen und zeigen, dass diese Voraussetzungen nicht zutreffen oder dass die Schlüsse, die er aus ihnen zieht, ungültig sind.

Popper hat das empiristische Sinnkriterium niemals akzeptiert, auch nicht in der genannten Version, die die Sprache der Wissenschaft in eine theoretische und eine Beobachtungssprache teilt. Seiner Auffassung nach bewegen wir uns immer in Theorien, „sogar dann, wenn wir die trivialsten singulären Sätze aussprechen.“⁶⁴ Auch die Basissätze, an denen wir unsere Theorien prüfen, sind „theoriehaltig“. Das bedeutet nicht, dass sie lediglich auf Konvention beruhen: Obwohl sie mithilfe von Begriffen der zu prüfenden

⁶³ Pannenberg kombiniert hier die konventionalistische Auffassung wissenschaftlicher Theorien mit einer neueren Version des empiristischen Sinnkriteriums. Zu Letzterer s.: Rudolf Carnap: *The Methodological Character of Theoretical Terms*. – In: H. Feigl/M. Scriven (eds.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* Bd I. Minneapolis 1956; kritisch dazu: Alfred Bohnen: *Zur Kritik des modernen Empirismus. Beobachtungssprache, Beobachtungstatsachen und Theorien* (1969). – In: Hans Albert (Hrsg.): *Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*. Tübingen: 2., veränd. Aufl. 1972 (1964), S. 171ff und Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt a.M. 1976 (1975), S. 222f

⁶⁴ Karl Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 377

sowie anderer Theorien formuliert sind, brauchen sie doch nicht mit der zu prüfenden Theorie übereinstimmen. Selbst Pannenberg gesteht zu, dass sie der Theorie widersprechen können (S. 55f, 59). Diese Möglichkeit zeigt, dass sie nicht rein konventionell sind. Nun werden Basissätze allerdings „durch Beschluß, durch Konvention anerkannt, sie sind *Festsetzungen*.“⁶⁵ Das bedeutet aber wiederum nicht, dass sie rein konventionell in dem Sinne sind, dass letzten Endes *jeder* singuläre Es-gibt-Satz als Basissatz anerkannt werden kann. Basissätze sind „Sätze, die behaupten, daß sich in einem individuellen Raum-Zeit-Gebiet ein beobachtbarer Vorgang abspielt.“⁶⁶ Dass sie durch Konvention anerkannt werden, besagt lediglich: Wir können Basissätze nicht aus Beobachtungen von Vorgängen ableiten, es gibt *keine logische Verbindung* zwischen ihnen und den Beobachtungen oder den Vorgängen selbst. Es besagt nicht, dass überhaupt keine Verbindung zwischen Basissätzen und Wahrnehmungserlebnissen besteht, dass Basissätze also ganz und gar beliebig sind.⁶⁷ Mir scheint, Pannenberg *überschätzt* den in der Anerkennung von Basissätzen und in ihrer Formulierung mithilfe theoretischer Begriffe enthaltenen Konventionalismus.

Dagegen ist ihm sicher zuzustimmen, dass es keinen Grund gibt, „den Gottesbegriff von vornherein aus dem Kreis zulässiger Sprachmöglichkeiten auszuschließen.“ (S. 57) Es ist allerdings die Frage, ob das Wort „Gott“ in einem Basissatz auftauchen kann. Das würde nämlich bedeuten, dass nicht nur Gottes Taten und Werke der Beobachtung zugänglich sind, sondern dass er selbst beobachtbar ist, was von Pannenberg an anderer Stelle ausdrücklich bestritten wird (S. 335) – ich nehme an, nicht nur für unsere Zeit, sondern auch für die Zeit, als die Israeliten aus Ägypten flohen.⁶⁸ Für die Israeliten dürfte jedoch der Satz, „daß Gott sie beim Durchzug durch das Schilfmeer vor ihren ägyptischen Verfolgern gerettet habe“ (S. 57), eine *empirische Hypothese*⁶⁹ gewesen sein, und zwar in dem Sinne, dass sie die Tatsache ihrer Errettung als Bestätigung ihres Glaubens an einen Gott, der sie führt und schützt, ansahen, dass aber eine misslungene Flucht Zweifel an diesem Glauben, wenn nicht gar den Abfall von ihm bewirkt hätte. Entscheidend für den empirischen Charakter einer Hypothese ist, dass sie nicht mit allem, was überhaupt geschehen kann, vereinbar ist. In diesem Sinne sind ursprünglich wohl alle religiösen Annahmen empirisch gewesen, bis einige von ihnen aus häufig leicht einsehbaren Gründen zu unwiderlegbaren Dogmen erhoben wurden.⁷⁰ Als empirische Hypothese vertritt beispielsweise auch Elia in der Kultlegende 1. Kön 1821ff seinen Gottesglauben: Er schlägt dort sogar ein *experimentum crucis* zwischen seinem Glauben und dem Glauben der Baalspropheten vor. Eine ähnliche Bereitschaft zum Risiko – die freilich nicht bis zum Einsatz des eigenen Lebens zu gehen braucht⁷¹ – vermisst man bei heutigen Theologen. Das zweite Argument, das Pannenberg zur Begründung seiner Ansicht vorbringt, Popper unterschätze die mit der Anwendung des Falsifizierbarkeitskriteriums verbundenen Schwierigkeiten, besteht in einem Referat von Thomas Kuhns Kritik an der Gleichset-

⁶⁵ ebd., S. 71

⁶⁶ ebd., S. 69

⁶⁷ ebd., S. 71

⁶⁸ Basissätze sind Sätze, die sich auf beobachtbare Tatsachen beziehen: auf die Errettung, allenfalls auf die Wolken- und Feuersäule (Ex 13 21f; 1419f.24).

⁶⁹ Alle Basissätze sind empirische Hypothesen, aber nicht alle empirischen Hypothesen sind als Basissätze geeignet.

⁷⁰ Vgl. hierzu Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen 1972, S. 261

⁷¹ Die Kehrseite solchen Bekennermuts ist, dass Elia meint, mit der falsifizierten Hypothese auch deren Vertreter beseitigen zu müssen (1. Kön 1840).

zung anomaler mit falsifizierenden Erfahrungen im Hinblick auf paradigmatische Theorien⁷²: „Wenn jeder einzelne Fehlschlag bei der Anpassung [von Daten und Theorien, T.H.] ein Grund für die Ablehnung einer Theorie wäre, müssten alle Theorien allezeit abgelehnt werden.“ Anomalien und Gegenbeispiele führen lediglich zu Ad-hoc-Modifizierungen des Paradigmas, Falsifikation findet erst nach dem „Triumph eines neuen Paradigmas über das alte“ statt.⁷³ Dadurch wird nach Pannenberg „die Illusion einer jederzeit eindeutigen Anwendbarkeit des Popperschen Falsifikationskriteriums zerstört.“ (S. 59) Er sagt aber nicht, wer in dieser Illusion befangen ist. Möglicherweise ist es der von Imre Lakatos ermittelte dogmatische Falsifikationist Popper₀, der nie ein Wort veröffentlicht hat.⁷⁴ In der „Logik der Forschung“ jedenfalls hat Popper nicht behauptet, dass das Falsifizierbarkeitskriterium jederzeit anwendbar ist; vielmehr hat er gerade umgekehrt zugestanden, dass die Falsifikation von Theorien jederzeit *vermieden* werden kann.⁷⁵ Aus diesem Grund schlug er vor, sie mithilfe methodologischer Regeln *falsifizierbar zu machen*.⁷⁶ Pannenberg missversteht Popper, wenn er das Falsifizierbarkeitskriterium als ein rein logisches Kriterium auffasst, das die Menge der Aussagesätze eindeutig in die beiden Teilmengen der falsifizierbaren und der nichtfalsifizierbaren Sätze aufteilt. Sicher bemüht sich Popper auch um die logische Kennzeichnung empirisch-wissenschaftlicher Sätze, aber er macht zugleich sehr deutlich, dass sie durch eine methodologische Definition des wissenschaftlichen Verfahrens ergänzt werden muss. „Wir werden [...]“, sagt er, „die Erfahrungswissenschaft durch methodologische Regeln definieren.“⁷⁷ Kuhns Auffassung, dass anomale nicht mit falsifizierenden Erfahrungen gleichzusetzen sind, findet heute weitgehende Zustimmung, man kann jedoch unterschiedliche Folgerungen aus ihr ziehen. Man kann zugestehen, dass es nicht wünschenswert ist, das Vorliegen von Gegenbeispielen als Grund für die Falsifikation einer (paradigmatischen) Theorie im Sinne ihrer Ablehnung, ihrer Verwerfung anzusehen, sondern dass eine solche Theorie erst dann verworfen werden sollte, wenn eine bessere zur Verfügung steht. Diese Ansicht vertritt Popper in seiner Antwort auf Lakatos' Beitrag zu „The Philosophy of Karl Popper“, indem er zwischen Falsifikation – hier geht es um eine Frage der Logik – und Ablehnung – hier geht es um eine Frage der Methodologie – unterscheidet.⁷⁸ Man

⁷² Als paradigmatische Theorien oder Paradigmata bezeichnet Kuhn wissenschaftliche Leistungen, die beispiellos genug sind, um eine beständige Gruppe von Anhängern anzu ziehen, und die gleichzeitig noch offen genug sind, „um der neu bestimmten Gruppe von Fachleuten alle möglichen Probleme zur Lösung zu überlassen“, z.B. die Ptolemäische Astronomie oder die Newtonsche Dynamik (Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, a.a.O., S. 28f).

⁷³ ebd., S. 111, 194f; zitiert bei Pannenberg, S. 58f

⁷⁴ I. Lakatos: Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. – In: Imre Lakatos/Alan Musgrave (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Abhandlungen des Internationalen Kolloquiums über die Philosophie der Wissenschaft, London 1965, Bd 4. Braunschweig 1974 (1970), S. 174f

⁷⁵ Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 16; Abschn. 19)

⁷⁶ Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 16, 26f u. Abschn. 20)

⁷⁷ Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 26

⁷⁸ The Philosophy of Karl Popper, ed. by Paul Arthur Schilpp (= The Library of Living Philosophers, Vol. XIV, Book II), La Salle, Ill., S. 1009f. – Auch in der „Logik der Forschung“ hat Popper zwischen einem logischen und einem methodologischen Aspekt von Falsifikationen unterschieden, aber damals war er offenbar der Ansicht, dass die Anerkennung falsifizierender Fälle oder vielmehr: falsifizierender Effekte immer die Ablehnung der geprüften Theorie nach sich zieht. Die solche Effekte beschreibenden Hypothe-

kann aber auch wie Kuhn die Folgerung ziehen, dass der Wissenschaftler in Zeiten, in denen ein Paradigma die Herrschaft erlangt hat, also in Zeiten normalwissenschaftlicher Forschung, sich ganz der Lösung der von diesem Paradigma gestellten Probleme widmen und auf Kritik an ihm sowie auf die Konstruktion alternativer Theorien verzichten sollte. Diese Forderung lehnt Popper ab, und hier ist die eigentliche Streitfrage zwischen ihm und Kuhn zu sehen⁷⁹, nicht in dem von Pannenberg hervorgehobenen Punkt.

Trotz der Argumente, die Pannenberg bisher gegen das Falsifizierbarkeitskriterium vorgebracht hat und die die Unmöglichkeit einer strengen Abgrenzung empirisch-wissenschaftlicher von anderen Aussagen aufgrund des Falsifizierbarkeitskriteriums erweisen sollen, erkennt er dessen „entscheidende Bedeutung“ an, allerdings nur für die Prüfung von Gesetzhypothesen. Historische und philosophische Hypothesen seien nicht falsifizierbar, sie seien an einem anderen Maßstab zu messen. Damit bestreitet Pannenberg, dass das Falsifizierbarkeitskriterium zu einer adäquaten Abgrenzung empirischer Aussagen führt, denn zumindest historische Aussagen werden im Allgemeinen als empirisch angesehen.

Zur Begründung versucht er zunächst zu zeigen, dass die individuelle Besonderheit historischer Prozesse und ihrer Resultate, der s.E. das hauptsächliche Interesse der Geschichtswissenschaft gilt, nicht mithilfe allgemeiner Gesetze erklärt werden kann, dass Gesetze also für die wesentliche Aufgabe der Geschichtswissenschaft keine Rolle spielen. Dies ist insofern eine notwendige Voraussetzung seines Einwands, als dieser durch die Verwendung von Gesetzen in historischen Erklärungen sofort widerlegt würde, da Pannenberg ja die prinzipielle Falsifizierbarkeit von Gesetzen zugestanden hat und historische Erklärungen, die Gebrauch von falsifizierbaren Gesetzen machen, auch falsifizierbar sind.

Pannenburgs Ausführungen über die Rolle von Gesetzen in historischen Erklärungen sind in hohem Grade missverständlich. So erweckt seine Wiedergabe der Auffassung von Danto (S. 62), an die er in seinen eigenen Ausführungen anknüpft, den Eindruck, als seien individuelle historische Ereignisse statt durch allgemeine Gesetze durch Erzählungen erklärbar, als seien Erzählungen gewissermaßen eine Alternative zu Erklärungen durch Gesetze. – Danto sagt jedoch sehr deutlich, „that the construction of a narrative requires, as does the acceptance of a narrative as *explanatory*, the use of general laws.“⁸⁰ Er erläutert die erklärende Funktion einer Erzählung am Beispiel der Beschädigung eines Autos:

- „I. The car ist undented at t-1.
- II. The car is struck by Y at t-2.
- III. The car ist dented at t-3.

„This, however, is really just an explanation *sketch* for an narrative, a narrative only being available when we know what hit the car when. So II marks the place where, in the

sen können m.E. nicht mit alternativen Paradigmen im Sinne Kuhns identifiziert werden, denn sie sind nach Poppers Aussage von sehr niedriger Allgemeinheitsstufe (a.a.O., S. 54, Anm. 1). Die Forderung nach einem die Theorie widerlegenden *Effekt* soll lediglich sicherstellen, dass die Falsifikation der Theorie *prinzipiell nachprüfbar* ist (a.a.O., S. 55, Anm. *1).

⁷⁹ Das hat Kuhn selbst bereits 1970 festgestellt (T.S. Kuhn: Bemerkungen zu meinen Kritikern. – In: Imre Lakatos/Alan Musgrave: Kritik und Erkenntnisfortschritt, a.a.O., S. 334ff

⁸⁰ Arthur C. Danto: *Analytical Philosophy of History*. London 1965, S. 239 (Hervorhebung im Text)

light of a known general law, the description of a particular event is to be inserted to convert the explanation sketch into a fully-fledged (narrative) explanation. This required description can be found only by making an historical investigation, *guided*, no doubt, by the narrative sketch and the general law in accordance with which it was constructed."⁸¹

Eine vollständige Erzählung kommt beispielsweise zustande, wenn die allgemeine Beschreibung II durch II' „A truck struck the car at 3.30“ ersetzt wird⁸², aber diese Erzählung hat nach Dantos Auffassung nur deshalb erklärende Funktion, weil II' „im Lichte eines bekannten allgemeinen Gesetzes“ eingefügt wird. Bezieht sich die Aussage auf kein solches Gesetz, dann erklärt die Erzählung überhaupt nichts – was etwa der Fall ist, wenn II durch II' „The driver of the car coughed at 3.20“ ersetzt wird.⁸³

Hieraus ist zu ersehen, dass der Historiker, wenn er geschichtliche Ereignisse erklären will, nicht auf die Kenntnis von Gesetzen oder Regelmäßigkeiten begrenzter Allgemeinheit verzichten kann. Nun werden – da hat Pannenberg recht – durch Gesetze in der Tat nicht individuelle Ereignisse, sondern Klassen von Ereignissen miteinander in Beziehung gesetzt. Aber daraus folgt nur, dass *Gesetze allein* nicht ausreichen, um ein historisches Geschehen zu erklären, es folgt nicht, dass Gesetze hierfür überhaupt entbehrlich sind. Auch nach dem deduktiv-nomologischen (DN-)Erklärungsmodell von Popper und Hempel ist es nicht möglich, allein durch Gesetze ein besonderes Ereignis zu erklären; vielmehr müssen außer und unabhängig von ihnen andere besondere Ereignisse, sog. Randbedingungen, bekannt sein. Aus Gesetzesaussagen und Aussagen, die geeignete Randbedingungen beschreiben, lässt sich der Satz, der das zu erklärende historische Ereignis beschreibt, logisch ableiten.⁸⁴ Da Erklärungen sich immer auf – notwendigerweise selektive – Beschreibungen beziehen, ist es natürlich nicht möglich, das Ereignis *in seiner ganzen Individualität* zu erklären.

Nun ist nach Pannenberg's Ansicht das DN-Erklärungsmodell für die Historie unzureichend, er bestreitet, dass sich durch „regelmäßige Strukturen“ und die „Ausgangsbedingungen eines historischen Prozesses“ dessen „konkretes Resultat“ erklären lässt (S. 63). Doch kann er das nicht damit begründen, dass man auf solche Weise nur zu der *Klasse* von Ereignissen gelange, zu denen auch das Resultat gehört (ebd.). Wie wir gesehen haben, schließt die Tatsache, dass wir einmalige und besondere Ereignisse „als typisch, als zu Gattungen oder Klassen von Ereignissen gehörig“ ansehen müssen, um Gesetze auf sie anzuwenden⁸⁵, nicht aus, dass wir sie *mithilfe von Gesetzen* (nicht allein durch sie) *als einmalige Ereignisse* erklären können. Und selbstverständlich sind solche Erklärungen falsifizierbar: Wenn sie auf falschen Gesetzen beruhen, sind sie auch falsch. – Pannenberg's Kritik am DN-Modell scheint weniger gegen die Verwendung von Gesetzen in

⁸¹ ebd., S. 238f

⁸² Selbstverständlich müssen außerdem in I und II konkrete Zeitangaben eingesetzt werden, z.B. 3.15 und 3.40.

⁸³ Auch Poppers „situational logic“ ist kein Ersatz für Erklärungen durch Gesetze (s. Pannenberg, S. 66f); s.u. S. 32f, Anm. 106

⁸⁴ Das Beispiel von Danto wird der Situation des Historikers insofern besser gerecht, als dieser in der Regel nur das zu erklärende Ereignis oder – worauf Danto großen Wert legt – die zu erklärende Veränderung kennt und im Lichte einer ihm meist vertrauten Gesetzmäßigkeit nach geeigneten Randbedingungen oder, wie wir auch sagen können, nach einer geeigneten Ursache sucht. Die Logik seiner Erklärung ist jedoch keine andere als die durch das DN-Modell beschriebene.

⁸⁵ Karl R. Popper: *The Poverty of Historicism*. London: 2nd ed. 1960, S. 146, zitiert bei Pannenberg, S. 66, Anm. 116

historischen Erklärungen gerichtet zu sein⁸⁶, als vielmehr gegen eine bestimmte Interpretation der Gesetze. Während das DN-Modell davon ausgeht, dass sich Erklärungen auf streng allgemeine Gesetze beziehen, charakterisiert Pannenberg die Gesetze bzw. „regelmäßigen Strukturen“ folgendermaßen: Sie engen „die Möglichkeiten innerhalb einer Ereignisfolge ein und erzeugen dadurch „Tendenzen“, die die Relevanz einiger Ereignisse vor anderen auszeichnen und z.T. auch ihr Auftreten begünstigen.“ (S. 63)

Offenbar interpretiert er hier die in der Historie auftretenden Gesetzmäßigkeiten als probabilistische Gesetzmäßigkeiten und die ihnen entsprechenden Aussagen als Wahrscheinlichkeitsgesetze, die angeben, mit welcher Wahrscheinlichkeit Ereignisse einer bestimmten Art erwartet werden können, wenn Ereignisse einer anderen Art sich bereits zugetragen haben. Die Problematik von Erklärungen mithilfe von Wahrscheinlichkeitsgesetzen⁸⁷ besteht darin, dass auch ein anderes als das mit hoher Wahrscheinlichkeit erwartete Ereignis eintreten kann, ohne dass dadurch das verwendete Gesetz falsifiziert wird. Zwar lassen sich auch solche Gesetze falsifizieren⁸⁸, aber eben nicht durch Einzelereignisse. Auf der anderen Seite führt die Verwendung von falschen Wahrscheinlichkeitsgesetzen nicht notwendigerweise zu falschen historischen Erklärungen, sodass Pannenburgs zweiter Einwand gegen das Falsifizierbarkeitskriterium nicht schon dadurch widerlegt wird, dass der Historiker Gebrauch von Wahrscheinlichkeitsgesetzen macht.

Pannenburgs Argument zur Begründung seines Einwands ist demnach so zu verstehen, dass die individuelle Besonderheit historischer Prozesse nicht mithilfe von *Wahrscheinlichkeitsgesetzen* erklärbar ist. Da „erklärbar“ hier „mit deduktiver Sicherheit erklärbar“ bedeutet, ist das Argument trivial; seine Relevanz in der Diskussion um die Anwendbarkeit des Falsifizierbarkeitskriteriums in der Historie hängt davon ab, ob dem Historiker für seine Erklärungen *nur* Wahrscheinlichkeitsgesetze zur Verfügung stehen. Welcher Ansicht Pannenberg ist, ist schwer zu sagen, denn seine Äußerungen hierzu sind nicht einheitlich. Im gegenwärtigen Zusammenhang spricht er immer von streng allgemeinen Naturgesetzen, die durch ein einziges Gegenbeispiel zu widerlegen sind (z.B. S. 55f, 63f). Da in historischen Erklärungen auch die Gültigkeit bestimmter Naturgesetze angenommen wird, folgt daraus, dass historische Erklärungen falsifizierbar sind. Wenn sie nämlich falsche Gesetze von strenger Allgemeinheit benutzen, dann sind auch sie falsch. Demgegenüber behauptet er in seinen „Grundzügen der Christologie“ unter Hinweis auf die „Voraussetzungen heutiger Physik“, dass alle Naturgesetze probabilistischen Charakter haben.⁸⁹ Da dies im Allgemeinen auch für die von den Sozialwissenschaften aufgestellten Gesetzen angenommen wird, würden dem Historiker keine anderen als Wahrscheinlichkeitsgesetze zur Verfügung stehen. Dies wiederum würde bedeuten, dass von

⁸⁶ Er erkennt den Erklärungswert von Gesetzen bzw. von „regelmäßigen Strukturen unterschiedlicher Allgemeinstufe“ an und bezieht sie in den Gegenstandsbereich der Historie mit ein (S. 63).

⁸⁷ Erklärungen dieser Art sind auch von Hempel berücksichtigt worden, indem er das DN-Erklärungsmodell durch ein induktiv-statistisches (IS-)Modell ergänzte, vgl. Carl G. Hempel: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York/London 1965, S. 381ff

⁸⁸ Genauer wäre es zu sagen, Wahrscheinlichkeitsgesetze lassen sich falsifizierbar machen, vgl. Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 152ff

⁸⁹ Wolfhart Pannenberg: *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: 5., um ein Nachw. erw. Aufl. 1976 (1964), S. 95f; ders.: *Kontingenz und Naturgesetz*. – In: A.M. Klaus Müller/Wolfhart Pannenberg: *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*. Gütersloh: 1970, S. 33ff

der Verwendbarkeit falsifizierbarer Gesetze in historischen Erklärungen nicht auf die Falsifizierbarkeit der Erklärungen selbst geschlossen werden kann. – Es ist ziemlich offensichtlich, dass Pannenberg's probabilistische Interpretation *aller* Gesetze von seiner Ansicht über die Auferstehung Jesu bestimmt ist: Da er die Auferstehung für ein historisches Ereignis hält, muss er die bewährten empirischen Gesetze, die mit ihr im Widerspruch stehen, probabilistisch deuten, weil er sonst gezwungen wäre, entweder die Gesetze oder die „Historizität“ der Auferstehung zu verwerfen. Wir werden auf dieses Problem noch zurückkommen.⁹⁰ Hier sei nur festgestellt, dass der Historiker keineswegs alle Gesetze als Wahrscheinlichkeitsgesetze ansehen muss, sondern annehmen kann, dass einige von ihnen – vor allem physikalische und biologische Gesetze – in den Bereichen, die für ihn relevant sind, ausnahmslos gelten.

Nachdem Pannenberg eine auf der Hand liegende Widerlegung seines zweiten Einwands gegen das Falsifizierbarkeitskriterium abgewehrt zu haben glaubt, versucht er zu zeigen, warum Behauptungen über individuelle Ereignisse und über kontingente Ereignisfolgen nicht falsifizierbar sind.

Unter Berufung auf Carnap's „Testability and Meaning“ behauptet er, die Falsifikation singulärer Es-gibt-Sätze, als die Popper seine Basissätze definiert, sei unmöglich, weil das ganze Universum durchforscht werden müsste, bevor man sicher sagen könnte, dass ein Satz dieser Art falsch ist (S. 64). Offenkundig verwechselt er hier singuläre mit universellen Es-gibt-Sätzen: auf die trifft seine Behauptung nämlich zu.⁹¹ Singuläre Es-gibt-Sätze dagegen haben die Form „An der Raum-Zeit-Stelle k gibt es das und das“ oder „An der Stelle k ereignet sich der und der Vorgang“⁹², und solche Sätze sind falsifizierbar: Man beobachtet, was sich an der Stelle k ereignet; entspricht es dem Satz, dann erkennt man ihn als wahr an; widerspricht es ihm, dann erkennt man einen anderen singulären Satz als wahr an, der den geprüften Satz falsifiziert.⁹³ Hierbei ist zu beachten, dass es sich bei der Anerkennung der Sätze nicht um ihre Verifikation handelt, denn Verifikation und Falsifikation sind Prüfverfahren, die sich auf als wahr anerkannte singuläre Sätze beziehen. Sowohl die Wahrheit als auch die Falschheit von Sätzen kann nur *durch Sätze* logisch begründet werden⁹⁴, demgegenüber sind die als Prüfinstanzen fungierenden Sätze überhaupt nicht logisch zu begründen – was selbstverständlich nicht heißt, dass sie ganz und gar willkürlich sind.⁹⁵

Pannenberg hat übrigens bemerkt, dass Basissätze, so wie Popper sie definiert, durchaus falsifizierbar sind; er meint jedoch, dass dies nur deshalb der Fall sei, weil Popper mit dem Begriff des Basissatzes die Forderung der (jederzeitigen) Beobachtbarkeit verbunden habe, die eine Einschränkung auf diejenigen Basissätze mit sich bringe, deren Ereignisinhalte wiederholbar ist. In der Struktur des Basissatzes könne das, d.h. die Wiederholbarkeit seines Ereignisinhalts, „jedoch nicht liegen, da sonst der Unterschied zwischen Basissätzen und Gesetzhypothesen hinfällig würde.“ (S. 67) – Pannenberg übersieht hier, dass *jedes* individuelle Ereignis, auf das sich ein Basissatz bezieht, *in gewisser Hinsicht* wiederholbar ist. Es dürfte ihm kaum gelingen, ein Ereignis anzugeben, das überhaupt keine typischen und wiederholbaren Merkmale aufweist, das also *ganz und gar* einzigartig ist. Ein solches Ereignis wäre nämlich nicht nur nicht beobachtbar, son-

⁹⁰ s.u. Kap. 5.1

⁹¹ Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 40; Rudolf Carnap: Testability and Meaning, 2nd Print., New Haven, Conn. 1954, S. 439; 17, 24, 26f

⁹² Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 67

⁹³ Vgl. Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 378, Anm. 3

⁹⁴ Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 17

⁹⁵ Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 74f; vgl. auch oben S. 13.

dern es wäre nicht einmal denkbar.⁹⁶ Zwar ist, um Pannenberg's Beispiel aufzugreifen, die Kirschblüte des vergangenen Jahres in der Tat einmalig, aber die Kirschbäume haben in den Jahren davor geblüht, und es ist anzunehmen, dass sie auch in diesem und in den nächsten Jahren wieder blühen werden. Das, was an einem Ereignis typisch oder wiederholbar ist, nennt Popper *Vorgang*⁹⁷, und seine von Pannenberg erwähnte Forderung lautet: Die Vorgänge, von denen die Basissätze behaupten, dass sie sich an einer Stelle *k* abspielen, müssen *beobachtbare* Vorgänge sein.⁹⁸ Der Satz „Im letzten Jahr blühten die Kirschbäume an der Bergstraße“ genügt dieser Forderung, denn er bezieht sich auf einen beobachtbaren Vorgang: die Kirschblüte. Mithin kann er als Basissatz verwendet werden. Das *Ereignis* allerdings, die Kirschblüte des letzten Jahres an der Bergstraße, ist ebenso wie alle anderen vergangenen Ereignisse nicht mehr zu beobachten. Bedeutet das, dass Aussagen über solche Ereignisse, eben historische Aussagen, nicht falsifizierbar sind?

Eines ist klar: Wenn wir eine historische Aussage prüfen wollen, dann müssen wir uns an die *gegenwärtig noch vorhandenen Spuren* des von ihr behaupteten Ereignisses halten. Pannenberg hat ganz recht: „Anhand von gegenwärtigen Anhaltspunkten (Indizien) und unter Berücksichtigung alles einschlägigen Strukturwissens muß man sich ein Urteil darüber bilden, ob das behauptete Ereignis stattgefunden hat oder nicht.“ (S. 65)⁹⁹ Das geschieht so, dass aufgrund der Anhaltspunkte und unter Berücksichtigung des einschlägigen Strukturwissens wiederum Basissätze gebildet werden, die mit der historischen Hypothese konfrontiert werden. Wie im Fall der Prüfung von Gesetzhypothesen genügt im Prinzip ein einziger Basissatz, um eine historische Hypothese zu widerlegen. Beispielsweise würde die o.g. Behauptung über die letztjährige Kirschblüte durch den folgenden Basissatz falsifiziert werden: „Der Bericht im Jahrbuch des Clubs der Gartenfreunde e.V., nach dem im vergangenen Jahr die Knospen sämtlicher Kirschbäume an der Bergstraße erfroren sind, ist zuverlässig.“ Aus ihm folgt nämlich die Negation der aufgestellten Behauptung. Basissätze dieser Art können natürlich ihrerseits geprüft werden und ebenso die dabei verwendeten Prüfsätze. Wie Popper sagt, findet dieses Verfahren niemals ein „natürliches“ Ende, weshalb wir bestimmte Basissätze, die in dem betreffenden theoretischen Zusammenhang möglichst unproblematisch erscheinen, einfach als wahr anerkennen müssen.¹⁰⁰

Hypothesen werden nicht, wie Pannenberg meint, durch relevante Anhaltspunkte oder Indizien überprüft, sondern durch andere Sätze, die freilich aufgrund vieler Anhaltspunkte sowie „unter Berücksichtigung alles einschlägigen Strukturwissens“ aufgestellt

⁹⁶ Das würde auch für Jesu Auferstehung gelten, sofern es sich bei ihr um ein völlig einzigartiges Ereignis handeln sollte.

⁹⁷ Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 56f

⁹⁸ Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 68 – Popper fügt hinzu: „Da sie singuläre Sätze sind, kann sich diese Forderung natürlich nur auf jene „nachprüfenden Subjekte“ beziehen, die sich in entsprechender raumzeitlicher Nähe befinden (eine Frage, auf die wir nicht weiter eingehen).“ (ebd.) Er hat also das von Pannenberg aufgeworfene Problem gesehen. Da er sich in der „Logik der Forschung“ aber mit der Prüfung naturwissenschaftlicher und nicht historischer Aussagen beschäftigt, hat er es dort nicht weiterverfolgt.

⁹⁹ Vgl. auch Leon J. Goldstein: *Daten und Ereignisse in der Geschichte* – In: Hans Albert: *Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*. Tübingen: 2., veränd. Aufl. 1972 (1964), S. 263ff

¹⁰⁰ Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 69f

sein können¹⁰¹; und solche Sätze (Basissätze) sind nicht nur imstande, allgemeine Gesetzaussagen zu falsifizieren (was Pannenberg zugesteht), sondern auch singuläre Aussagen (was Pannenberg bestreitet). Singuläre Aussagen aber werden dadurch, dass man die von ihnen beschriebenen Ereignisse als *in gewisser Hinsicht* typisch und wiederholbar ansehen kann, noch keineswegs zu Gesetzhypothesen.

Wenn Hypothesen über individuelle Ereignisse falsifizierbar sind, dann sind auch Hypothesen über eine Folge individueller Ereignisse falsifizierbar, denn jede solche Folge ist ihrerseits ein individuelles Ereignis. Pannenburgs Begründung der Nichtfalsifizierbarkeit von Behauptungen über kontingente Ereignisfolgen beruht auf Voraussetzungen, die sich bereits als falsch erwiesen haben: nämlich auf den Voraussetzungen, dass nur Gesetzaussagen widerlegt werden können und dass Widerlegungen durch Einzelbeobachtungen oder einzelne Indizien zustande kommen.

Wenn Pannenberg im gegenwärtigen Zusammenhang behauptet, nach Poppers Urteil handle es sich bei historischen Interpretationen wegen deren unumgänglicher Selektivität „nicht um im wissenschaftlichen Sinne prüfbare, falsifizierbare Hypothesen“ (S. 66), dann ist das irreführend. Popper unterscheidet nämlich in der Historie zwischen „allgemeinen Interpretationen“ einerseits und „spezifischen oder singulären Hypothesen“ andererseits. Beispiele für die Ersteren sind etwa die Interpretation, dass der Mensch ständig fortschreitet (auf die offene Gesellschaft oder ein anderes Ziel zu), und die damit unvereinbare Interpretation, dass er fortwährend zurückgleitet oder zurückschreitet.¹⁰² Für beide wird man eine Menge Belege finden, aber es wird schwer, wenn nicht gar unmöglich sein, sie zu widerlegen. Popper nennt sie „Quasitheorien“, um anzudeuten, dass sie in der Geschichtswissenschaft Funktionen erfüllen, die denen der Theorien in den theoretischen Wissenschaften analog sind¹⁰³, dass sie aber nicht wie diese prüfbar sind.¹⁰⁴ Spezifische oder singuläre Hypothesen dagegen spielen bei der Erklärung historischer Ereignisse die Rolle hypothetischer Anfangsbedingungen und lassen sich oft genug ziemlich gut überprüfen; Popper hält sie für wissenschaftlichen Theorien vergleichbar. Einige von ihnen sind allerdings den universellen Quasitheorien sehr ähnlich und werden daher von ihm mit diesen als „spezifische Interpretationen“ zu einer Klasse zusammengefasst.¹⁰⁵ Pannenberg findet also bei Popper keine Unterstützung, wenn er singuläre historische Hypothesen als nicht falsifizierbar ansieht; und auch allgemeine Interpretationen sind nicht etwa wegen ihrer Selektivität unfalsifizierbar – auch wissenschaftliche Theorien sind selektiv –, sondern weil in der Regel zu ihrer Prüfung nicht willkürlich Tatsachen erzeugt werden können.¹⁰⁶

¹⁰¹ Das heißt: Ihre Aufstellung ist dadurch *motiviert*, in logischer Hinsicht besteht jedoch keine Verbindung zwischen Anhaltspunkten und Basissätzen, in logischer Hinsicht handelt es sich bei den Basissätzen um Festsetzungen. – Selbstverständlich kann man der Kürze halber oft sagen, dass eine Hypothese anhand gewisser Daten oder Anhaltspunkte geprüft wird. Soweit damit jedoch eine Prüfung im logischen Sinne gemeint ist, sind es immer *die diese Daten beschreibenden Sätze*, welche die Hypothese falsifizieren, verifizieren oder bewähren.

¹⁰² K.R. Popper: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen* (= Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd II), übers. von P.K. Feyerabend, Bern: 2. Aufl. 1970 (1945), S. 330f

¹⁰³ Karl R. Popper: *Das Elend des Historizismus*, übers. von Leonhard Walentik, Tübingen: 2., unveränd. Aufl. 1969 (1944), S. 118

¹⁰⁴ K.R. Popper: *Falsche Propheten*, a.a.O., S. 328

¹⁰⁵ K.R. Popper: *Falsche Propheten*, a.a.O., S. 330

¹⁰⁶ K.R. Popper: *Falsche Propheten*, a.a.O., S. 328 – Da nach Pannenburgs Auffassung individuelle Ereignisse nicht durch falsifizierbare Gesetze erklärt werden können, hält er

Pannenberg meint, gezeigt zu haben, dass historische Hypothesen nicht falsifizierbar sind, und hierin glaubt er mit Popper einer Meinung zu sein. Da Popper das Falsifizierbarkeitskriterium als Abgrenzungskriterium für wissenschaftliche Aussagen formuliert hat, plädiert Pannenberg dafür, auch historischen Untersuchungen Wissenschaftscharakter zuzubilligen. Wenn der Gedanke der kritischen Prüfung das Prinzip der methodischen Einheit *aller* Wissenschaften ausdrücken solle, dann müsse er erweitert werden: Die Fruchtbarkeit in der zusammenfassenden Deutung des vorhandenen Beweismaterials sei der übergeordnete Gesichtspunkt für die Prüfung sowohl naturwissenschaftlicher als auch historischer Hypothesen. Demgegenüber bilde Falsifizierbarkeit die Besonderheit naturwissenschaftlicher und überhaupt gesetzeswissenschaftlicher Erklärungen, die nicht auf andere Wissenschaften übertragen werden dürfe (S. 68).

Hier kommt sehr deutlich zum Ausdruck, dass Popper und Pannenberg nicht nur in ihrer Auffassung darüber auseinandergehen, was unter Wissenschaft zu verstehen ist, sondern dass sie vor allem unterschiedliche methodologische Auffassungen vertreten. Pannenberg erklärt es für *unmöglich*, historische und philosophische Hypothesen zu widerlegen, und verbietet geradezu, Versuche in diese Richtung zu unternehmen. Was singuläre historische Hypothesen angeht, so haben wir gesehen, dass seine Begründung der These von ihrer Nichtfalsifizierbarkeit gänzlich unhaltbar ist. Indessen gestattet diese These der Theologie, „sich um das Weltverständnis der Naturwissenschaften zu küm-

hier nur noch die „situational logic“ einer historischen Interpretation für anwendbar, „die das Einzelereignis im Zusammenhang seiner Epoche deutet.“ (S. 66) Damit spielt er auf ein Verfahren an, das Popper als Verallgemeinerung der Methode der Ökonomie, der sog. „Nullmethode“, auf die anderen theoretischen Sozialwissenschaften angewandt hat (The Philosophy of Karl Popper, a.a.O., Book I, S. 93). Die Nullmethode charakterisiert Popper folgendermaßen: „man konstruiert ein Modell auf Grund der Annahme, daß alle beteiligten Individuen sich vollkommen rational verhalten (und vielleicht auch, daß sie im Besitz des vollständigen Informationsmaterials sind), und dann schätzt man die Abweichung des tatsächlichen Verhaltens dieser Individuen vom Modellverhalten, wobei dieses als eine Art Nullkoordinate dient.“ (Karl R. Popper: Das Elend des Historizismus, a.a.O., S. 110f) In der Anwendung dieser Methode sieht Popper den *wichtigsten methodischen Unterschied* zwischen Natur- und Sozialwissenschaften (ebd., S. 110). Heißt das, dass sozialwissenschaftliche Erklärungen statt von Gesetzen von einem *Rationalitätsprinzip* Gebrauch machen, das angibt, welches Verhalten der Situation, in der sich der Handelnde befindet, angemessen ist (Karl R. Popper: Objektive Erkenntnis, a.a.O., S. 199)? In diesem Fall sähe Poppers Methode der Situationslogik oder der Situationsanalyse, wie er später lieber sagte (ebd.), Drays Methode der rationalen Erklärung zum Verwechseln ähnlich (William Dray: Laws and Explanation in History. Oxford 1957, S. 122ff), und Hempels Kritik an dieser träfe auch sie: Entweder wird durch die Situationsanalyse überhaupt nichts erklärt, oder die Erklärung muss so umformuliert werden, dass sie mindestens ein allgemeines Gesetz enthält (Carl G. Hempel: Aspects of Scientific Explanation, a.a.O., S. 469ff; Carl G. Hempel: Wissenschaftliche und historische Erklärungen. – In: Hans Albert: Theorie und Realität, a.a.O., S. 254ff). Offenbar setzt Popper auch wirklich allgemeine Gesetzmäßigkeiten voraus, hält sie aber in den meisten Fällen für zu trivial, als dass sie eigens aufgeführt werden müssten (Karl R. Popper: Falsche Prophezen, a.a.O., S. 122f u. 327f). Dann kann allerdings in der Anwendung der Methode der Situationsanalyse und der Nullmethode kaum der wichtigste methodische Unterschied zwischen Natur- und Sozialwissenschaften zu finden sein, denn dann handelt es sich dabei allenfalls um Verfahren, die bei der Auffindung adäquater Erklärungen durch allgemeine Gesetze helfen.

mern" (S. 265), ohne fürchten zu müssen, dass dadurch gewisse historische Annahmen, die zentrale Bedeutung für den christlichen Glauben haben, in ernsthafte Schwierigkeiten geraten werden. – Was philosophische oder metaphysische Hypothesen angeht, so scheint Pannenberg's Auffassung mit der von Popper übereinzustimmen, denn auch Popper bezeichnet solche Hypothesen als unwiderlegbar. Aber die Übereinstimmung ist nur oberflächlicher Art und verdeckt tiefer liegende Unterschiede. Obwohl Popper philosophische Theorien für unwiderlegbar hält, rechnet er doch mit der Möglichkeit, sie zu widerlegbaren wissenschaftlichen Theorien fortzuentwickeln. Beispiele hierfür hat er bereits in der „Logik der Forschung“ genannt.¹⁰⁷ Pannenberg dagegen schließt solche „Übergänge“ *von vornherein* aus, weil er Falsifizierbarkeit als eine Besonderheit gesetzeswissenschaftlicher Erklärungen ansieht, *die nicht auf andere Wissenschaften, namentlich Historie und Philosophie, übertragen werden darf* (S. 68). Zwar verleiht er auch solchen Hypothesen das prestigeträchtige Attribut „wissenschaftlich“, die Popper nicht als wissenschaftlich bezeichnen würde, nämlich philosophischen Hypothesen und allgemeinen historischen Interpretationen, dafür senkt er aber die Anforderungen, die an wissenschaftliche Hypothesen zu stellen sind. Sogar die im Prinzip falsifizierbaren Gesetzesaussagen haben nur „Fruchtbarkeit in der zusammenfassenden Deutung des vorhandenen Materials“ nachzuweisen, weil Kuhn gezeigt habe, dass ihre Überprüfung faktisch kaum durch den direkten Versuch ihrer Falsifikation erfolge (S. 68).¹⁰⁸

Demgegenüber empfiehlt Popper, wir sollten *alle* unsere Hypothesen und Theorien, ob wir sie nun den Wissenschaften zurechnen oder nicht, so streng wie möglich prüfen, und das heißt: Wir sollten versuchen, sie zu widerlegen. Sicherlich wird das im Fall von philosophischen Theorien oft schwierig, wenn nicht gar aussichtslos erscheinen, und daher hat Popper noch andere Kriterien vorgeschlagen, aufgrund deren sie kritisch diskutiert werden können.¹⁰⁹ Er hat jedoch niemals *verboten*, nach Widerlegungsmöglichkeiten auch für solche Theorien zu suchen, zumal es ja gelungen ist, einige von ihnen *widerlegbar zu machen*. Es mag in gewisser Weise paradox erscheinen, dass Popper, der das Falsifizierbarkeitskriterium zur Abgrenzung wissenschaftlicher von nichtwissenschaftlichen Behauptungen eingeführt hat, in Bezug auf die Strenge der Prüfung, der Behauptungen unterworfen werden sollen, im Grunde keine Grenze zwischen ihnen anerkennt¹¹⁰, während Pannenberg, der ein Abgrenzungskriterium im Sinne Poppers ablehnt und eigentlich keine Behauptung aus den Wissenschaften ausschließt, in dieser Hinsicht eine scharfe Grenze zwischen den verschiedenen Arten wissenschaftlicher Behauptungen zieht.

Im Übrigen wird man den von ihm formulierten Prüfungskriterien für philosophische Hypothesen durchaus zustimmen können: Sie sollten widerspruchsfrei sein, überflüssige Annahmen vermeiden und daraufhin untersucht werden, in welchem Grade sie die Wirklichkeit zusammenfassend und differenziert deuten. Doch auch hier macht er wieder deutlich, dass er *eine wirklich harte Bewährungsprobe* für sie nicht vorsieht, denn er nennt die Überprüfung in der letzten Beziehung besonders schwierig, „weil wegen der

¹⁰⁷ Karl R. Popper: Logik der Forschung, a.a.O., S. 222

¹⁰⁸ Selbst wenn dies richtig wäre, ist nicht einzusehen, wie ein Hinweis auf die tatsächliche Wissenschaftspraxis imstande sein sollte, einen methodologischen Vorschlag zu begründen. Für einen solchen Vorschlag ist nur relevant, ob die so dargestellte Wissenschaftspraxis die Erkenntnis fördert.

¹⁰⁹ Karl R. Popper: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, a.a.O., S. 193ff

¹¹⁰ Dies zeigt, dass *in methodologischer Hinsicht* die Abgrenzung der wissenschaftlichen Aussagen nur von geringer Bedeutung ist.

Unabgeschlossenheit der Erfahrung und des noch offenen Prozesses der Wirklichkeit selbst [...] der Gesamtzusammenhang des Geschehens in ein neues Licht gerückt werden kann“ (S. 71). Damit wird offenbar ausgeschlossen, dass eine philosophische Auffassung, selbst wenn sie die gegenwärtige Erfahrung nur sehr schlecht deutet oder sogar – was sicherlich ein seltener Fall ist – in Widerspruch mit ihr gerät, aufgegeben werden muss, denn es besteht ja immer die Möglichkeit, dass sie der künftigen Erfahrung besser gerecht wird. Philosophische und metaphysische Auffassungen sind für Pannenberg eben *prinzipiell* nicht falsifizierbar, ebenso wenig wie historische Hypothesen. Daher handelt es sich bei seinem Prinzip der „Fruchtbarkeit in der zusammenfassenden Deutung des vorhandenen Materials“, dem s.E. alle wissenschaftlichen Hypothesen zu genügen haben, weniger um eine *Erweiterung* als um eine *Erweichung* des Gedankens der kritischen Prüfung. Dieses Prinzip ist zudem durch seine Wesensphilosophie belastet, da ihm zufolge jede Deutung eines einzelnen Gegenstands oder eines einzelnen Geschehens die Antizipation seines Wesens innerhalb des nach der Zukunft offenen Gesamtzusammenhangs der Wirklichkeit voraussetzt. Dies begründet er allerdings erst später, im 3. Kapitel seines Buches, weshalb auch wir erst später darauf eingehen werden. (s.u. Kap. 3.2.3.2)

3.2.2 Pannenbergs Überwindung des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften

3.2.2.1 Die Neuformulierung hermeneutischer Grundbegriffe

In den ersten drei Abschnitten untersucht Pannenberg verschiedene Begründungen des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften, im vierten Abschnitt diskutiert er die Kritik an diesem Dualismus von v. Kempster, Topitsch und Albert und legt anschließend einen eigenen Vorschlag zu seiner Überwindung vor.

Pannenberg will die Sinnthematik aus ihrer „geisteswissenschaftlichen“ Isolierung von naturwissenschaftlichen Verfahren lösen. Mit Dilthey versteht er unter Sinn und Bedeutung eine Beziehung zwischen Teilen und Ganzen, im Unterschied zu Dilthey wendet er aber diese Begriffe nicht nur auf Lebensphänomene, sondern auch auf jede andere Beziehung von Teilen und Ganzen an (S. 132f, Anm. 257). Die Bedeutung der hermeneutischen Grundbegriffe „Teil“ und „Ganzes“ lässt sich s.E. mit Hilfe der allgemeinen Systemtheorie klären: Im Anschluss an einen Aufsatz von Angyal bezieht er den Begriff des Ganzen auf den des Systems, dessen Glieder konstituiert sind „by means of their distribution or arrangement within the system“¹¹¹, während bei einem Aggregat die Beziehungen der Teile durch die ihnen für sich zukommenden Eigenschaften bestimmt sind. Der Systembegriff erlaube es, die Wahrheit des alten Satzes, wonach das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, festzuhalten: Bei dem „Mehr“ des Ganzen handle es sich lediglich um die Anordnung der Teile im System, im Unterschied zu bloß additiven Relationen in einem Aggregat (S. 131). – Diese Interpretation sieht er durch einen Aufsatz von Ernest Nagel im Wesentlichen bestätigt (S. 131f).

Die Sinnthematik ist also nach Pannenbergs Auffassung „keineswegs auf den Bereich menschlicher Erfahrung oder auch nur auf den Umkreis organischen Lebens beschränkt.“ (S. 131) Aus diesem Grund ist die Besonderheit menschlichen Erlebens als Sinnerfahrung auch nicht darin zu suchen, „dass Sinnzusammenhänge überhaupt erst auf der Ebene der menschlichen Wirklichkeit auftreten, wohl aber darin, dass Menschen

¹¹¹ Andras Angyal: The Structure of Wholes. – In: Philosophy of Science VI (1939), S. 28

nicht nur als individuelle Systeme sinnhafte Strukturen realisieren, sondern auch befähigt sind, Sinnzusammenhänge zu erleben, und zwar Sinnzusammenhänge, die die Realität ihres eigenen Daseins unbegrenzt überschreiten.“ (S. 133) Demgemäß ist die Sinnthematik für sich kein Reservat der Geisteswissenschaften und kann keine prinzipielle Entgegensetzung von Geistes- und Naturwissenschaften rechtfertigen. „Die Besonderheit der Geisteswissenschaften läßt sich nur durch eine spezifische Form der Wahrnehmung dieser allgemeinen Thematik beschreiben, nämlich als Konzentration auf die Geschichtlichkeit der Sinnbildung, die mit der Vermittlung durch individuelle Sinnerfahrung auf das engste zusammengehört.“ (S. 136)

Pannenberg's Feststellung, dass in *jeder* Beziehung von Teilen und Ganzen ein Sinnzusammenhang vorliegt, stellt den ersten Schritt zu seiner Überwindung des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften dar. Der zweite Schritt besteht in der Aufstellung eines allgemeinen, „systemtheoretischen“ Erklärungsverfahrens, das die nomologische Erklärung der Naturwissenschaft und die historisch-hermeneutische Erklärung als Spezialfälle umfasst (2. Kap., 5. Abschn.). Durch dieses Verfahren wird das zu Erklärende in den ihm entsprechenden „Kontext“ oder Systemzusammenhang eingeordnet (S. 141, 144, 149f). Seine Notwendigkeit begründet Pannenberg einmal durch eine Argumentation, die ihren Ausgangspunkt in der Behauptung hat, es sei unmöglich, Verstehen auf deduktiv-nomologisches Erklären zu reduzieren, zum andern dadurch, dass der deduktiv-nomologische Erklärungsbegriff selbst nicht die Erklärungsfunktion deduktiv-nomologischer Argumentation verständlich machen könne.

Pannenberg schreibt Albert die Absicht zu, „Verstehen“ im Sinne Diltheys auf deduktiv-nomologisches Erklären zu reduzieren. Die Unmöglichkeit einer solchen Reduktion legt s.E. den Gedanken nahe, „daß das Erklären seinerseits stets schon ein Verstehen voraussetzt.“ (S. 139) Dies könne so interpretiert werden, „daß die wissenschaftliche Gesetzeserklärung nur eine spezielle Form des Verstehens darstellt“, aber auch so, „daß das Verstehen nur eine Vorform des Erklärens ist, eine unvollkommene Erklärung.“ (ebd.) Alle Formen der zweiten Interpretation gerieten jedoch angesichts der Tatsache, dass das Erklären seinerseits auf Verstehen zielt, in Schwierigkeiten. Hierbei beruft sich Pannenberg auf Passmore und Toulmin. Letzterer habe es als die wesentliche Leistung des Erklärens bezeichnet, dass zuvor unverständlichen Beobachtungen „ein Sinn gegeben“ wird, und zwar nicht nur durch Gesetzhypothesen, sondern ganz allgemein durch das Entwerfen von „Idealen der Naturordnung“, die als „Erklärungsparadigmen“ von den Menschen „benutzt werden, sich die Natur verständlich zu machen“ (zit. in „Wissenschaftstheorie und Theologie“, S. 140f) Diese Feststellung impliziere den systemtheoretischen Erklärungsbegriff. – Damit entscheidet sich Pannenberg offenbar für die erste der o.g. Interpretationen des Verstehens als Voraussetzung des Erklärens, nach der die wissenschaftliche Gesetzeserklärung nur eine spezielle Form des Verstehens darstellt. Die systemtheoretische Erklärung, die die nomologische als Spezialfall umfasst, entspricht nämlich dem hermeneutischen Verfahren (der Methode des Verstehens), „bei dem es [...] um die *Einordnung* eines Einzelphänomens in das Ganze geht“ (S. 141; vgl. auch S. 154f).

Der zweite Grund für die Konstruktion einer systemtheoretischen Erklärung ist darin zu sehen, „daß der deduktiv-nomologische Erklärungsbegriff selbst eines umfassenderen Begriff von Erklärung bedarf, um auch nur als eine einzelne Erklärungsform verstehbar zu werden, und daß aus ihm selbst die Erklärungsfunktion deduktiv-nomologischer Argumentation nicht verständlich wird“ (S. 141). Pannenberg stützt sich bei dieser Behauptung auf Stegmüller, der am Ende seiner Darstellung der Untersuchungen zur wissenschaftlichen Erklärung und Begründung zu dem Ergebnis kommt, dass der Erklärungsbegriff allein mit semantischen und syntaktischen Hilfsmitteln nicht adäquat be-

stimmt werden könne und dass man nach einem *pragmatischen* Explikat suchen müsse. Pannenberg drückt das so aus: Der Erklärungs-begriff kann nicht mehr als Subsumtion von Gegebenheiten unter Gesetze begründet werden, sondern muss von der „pragmatischen“ Situation her entwickelt werden, in der eine Gegebenheit (oder ihr Ausbleiben) als unverständlich und somit als erklärungsbedürftig erfahren wird (S. 143). Der systemtheoretische Erklärungs-begriff erfüllt diese Forderung: Er bezieht sich auf die jeweilige pragmatische Situation des Erklärungsbedürfnisses (S. 144), denn der „Kontext“, in den das zu Erklärende eingeordnet wird, umfasst in seiner allgemeinsten Form auch noch die pragmatische Situation, aus der das Erklärungsbedürfnis erwächst (S. 150; s. auch S. 152).

Pannenburgs Überwindung des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften besteht darin, dass er die in den beiden Wissenschaftsgruppen angewendeten Verfahren als eine einheitliche Methode beschreibt: als Erklärung im systemtheoretischen Sinne. Die Unterschiede zwischen Geistes- und Naturwissenschaften beziehen sich, wie er sagt, „nicht auf das Erklären selbst, sondern auf die Verfahren, durch die in den verschiedenen Disziplinen Erklärung erfolgt.“ (S. 155) Infolgedessen bestimmt er auch das Verhältnis von Erklären und Verstehen anders als im üblichen Sinne, wonach Verstehen die Methode der Geisteswissenschaften und Erklären die der Naturwissenschaften ist. Das Verstehen ist für Pannenberg das Ursprünglichere: „Wo man versteht, da bedarf es keiner Erklärungen. Nur wo man nicht versteht, wird eine Erklärung erforderlich.“ (S. 154) Er unterscheidet zwischen einem *vorgängigen* oder *ursprünglichen* und einem *durch Erklärung vermittelten Verstehen*. Der Sinnhorizont des ursprünglichen Verstehens verliert sich in unbestimmter Weite. Seiner Unbestimmtheit „entspricht die des Urvertrauens, das sich im menschlichen Leben trotz aller Enttäuschungen immer wieder erhebt, solange das Leben weitergeht. Nur in dem Ausmaß, in dem Teilabschnitte dieses Sinnhorizontes durch überraschende Widerfahrnisse problematisch werden, bedarf es der *Erklärung*, die den gegebenen Bezugsrahmen für den um Verstehen Bemühten explizit macht und damit zugleich auch teilweise ersetzt durch eine gedankliche Konstruktion der in Frage stehenden Sinntotalität.“ (S. 155) Erklärungen dieser Art werden schon in Religion und Kunst gegeben, vor allem aber in den Wissenschaften, und zwar sowohl in den Naturwissenschaften als auch in den sogenannten Geisteswissenschaften einschließlich der Philosophie und Theologie.

Pannenburgs erster Schritt zur Überwindung des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften besteht vor allem aus einer Reihe von Begriffsbestimmungen: „Sinn“ und „Bedeutung“ definiert er als Beziehung zwischen Ganzen und Teilen, den Begriff des Ganzen definiert er als System, dessen Glieder (Teile, Elemente) konstituiert sind durch ihre Anordnung innerhalb des Systems, und stellt ihn dem Begriff des Aggregats gegenüber, bei dem die Beziehungen der Teile durch die ihnen für sich zukommenden Eigenschaften bestimmt sind. Weiterhin nimmt er an, dass sowohl Geisteswissenschaften als auch Naturwissenschaften Systeme bzw. Ganzheiten im angegebenen Sinne untersuchen, und daraus folgt, dass die Sinnthematik nicht auf die Geisteswissenschaften beschränkt ist.

Grundsätzlich steht es jedem frei, seine Begriffe so zu definieren, wie es ihm zweckmäßig erscheint. Wir können jedoch fragen, ob die Definitionen hinreichend genau sind, ob die Begriffe tatsächlich ihnen gemäß gebraucht werden und ob die Probleme, um die es geht, mit ihrer Hilfe besser gelöst werden können. Zunächst prüfen wir Pannenburgs Begriff des Systems, anschließend wenden wir uns seinem Sinnbegriff zu. – Pannenberg meint, die Einführung des Systembegriffs und damit verbundene kybernetische Betrachtungen könnten die hermeneutischen Grundbegriffe durch Zuordnung zu den Problemen der allgemeinen Systemtheorie klären (S. 133). Offenbar gebraucht er den System-

begriff also im Sinne der „der allgemeinen Systemtheorie“. Was ist das für eine Theorie? Pannenberg bezieht sich hier auf zwei Aufsätze: Autor des ersten ist Angyal, welcher den Ausdruck „System“ anders als im gewöhnlichen Sinne benutzt, wonach er eine Menge von Elementen zusammen mit den zwischen ihnen bestehenden Relationen bezeichnet.¹¹² Angyal versteht unter System die besonderen Beziehungen, die zwischen den Teilen eines Ganzen bestehen: die Art ihrer Anordnung oder die Gliederung (organization) des Ganzen.¹¹³ Der Hauptteil seines Aufsatzes ist dem Versuch gewidmet, die Unterschiede zwischen derartigen Systemen und den Relationen zwischen den Elementen beliebiger Mengen oder Aggregate zu verdeutlichen. Die exakte mathematische Darstellung ganzheitlicher Beziehungen setzt allerdings seiner Ansicht nach eine Systemlogik voraus, die ein Gegenstück zur konventionellen Relationslogik wäre. Er lässt keinen Zweifel daran, dass der Aufbau einer solchen Logik eine gigantische Aufgabe ist und in seinem Aufsatz nicht einmal in Angriff genommen werden konnte.¹¹⁴ Auch im zweiten Aufsatz, dessen Autor Ernest Nagel ist¹¹⁵, sucht man vergeblich nach einer „allgemeinen Systemtheorie“; dort aber, wo der Begriff des Systems auftaucht, wird er im üblichen Sinne (s.o.) gebraucht. – Pannenburgs Hinweis auf eine allgemeine Systemtheorie gibt also keinen Aufschluss über die genaue Bedeutung seines Systembegriffs: Die Aufsätze, auf die er sich beruft, enthalten keine solche Theorie, ja sie verwenden den Ausdruck „System“ nicht einmal im selben Sinne.

Pannenberg übernimmt für seine Begriffsbestimmung einfach zwei Merkmale, durch die Angyal die Anordnung der Teile in einem System von bloß additiven Relationen in einem Aggregat zu unterscheiden versucht (S. 131): Die Glieder eines Systems sind konstituiert „by means of their distribution or arrangement within the system“.¹¹⁶ Daher sind sie „by the mediation of the system itself“ verbunden¹¹⁷, und zwar auch dann, wenn sie nicht in einer direkten Relation zueinander stehen.¹¹⁸ Daraus ergibt sich sicherlich keine klare und genaue Definition des Systembegriffs, doch erinnern die Merkmale an einen anderen Begriff, der zu Anfang des letzten Jahrhunderts vor allem in der Psychologie und Biologie verbreitet war: nämlich den der Gestalt.¹¹⁹ Auch dieser Begriff wird als Gegenbegriff zu „Aggregat“ und „Summe“ gebraucht, und das von Angyal wie von Pannenberg angeführte Beispiel für ein System, die Melodie, kann geradezu als Paradigma einer Gestalt angesehen werden.¹²⁰ Im Übrigen beruft sich Angyal mit seiner Forderung einer besonderen Logik zur Darstellung ganzheitlicher Beziehungen auf einen Vertreter der Ganzheitsbiologie (Holismus)¹²¹, und Pannenberg deutet einen gewissen Zusam-

¹¹² Andras Angyal: *The Structure of Wholes*, a.a.O., S. 28

¹¹³ ebd., S. 28, 35

¹¹⁴ ebd., S. 26

¹¹⁵ Ernest Nagel: Über die Aussage: „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“. – In: *Logik der Sozialwissenschaften*, hrsg. von Ernst Topitsch. Köln/Berlin 1971, S. 225ff

¹¹⁶ Andras Angyal: *The Structure of Wholes*, a.a.O., S. 28

¹¹⁷ ebd., S. 30

¹¹⁸ ebd., S. 32

¹¹⁹ Wolfgang Köhler bezeichnet als eine Grundeigenschaft von Gestalten, „daß Eigenschaften und Funktionen eines Teiles von seiner Lage in einem Ganzen abhängen, dem der Teil angehört“ (s. Wolfgang Köhler: *Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie*. – In: *Jahresbericht über die gesamte Physiologie* 3,1 (1922), S. 514).

¹²⁰ Vgl. Wolfgang Köhler: *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*. 2. Aufl. 1924, S. 35ff, 42; Max Wertheimer: *Über Gestalttheorie*. – In: *Symposion Bd I* (1927), S. 39 - 60

¹²¹ Andras Angyal: *The Structure of Wholes*, a.a.O., S26

menhang zwischen Gestalt- und Systembegriff an, wenn er sagt, der Systembegriff erlaube es, „die Wahrheit des alten Satzes, wonach das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, festzuhalten, ohne mit vitalistischen Biologen und ihnen nahestehenden Gestaltpsychologen seine Zuflucht bei einer mysteriösen „Gestaltqualität“ (Ehrenfels) suchen zu müssen, die zur Summe der Teile noch hinzuzutreten hätte“ (S. 131).

Nun ist die Gestaltpsychologie nicht bei Ehrenfels stehen geblieben, vielmehr hat sie gegen dessen Begriff der Gestaltqualität denselben Einwand erhoben wie Angyal, auf den Pannenberg hier wieder Bezug nimmt – und zwar lange vor Angyal, sodass die Vermutung naheliegt, dass der ihn von den jüngeren Gestalttheoretikern übernommen hat.¹²² Der Gestaltbegriff, wie er etwa von Köhler, Wertheimer und Koffka verwendet wird, ist m.E. durchaus geeignet, Licht auf den Systembegriff Angyals und Pannenbergs zu werfen. Demgegenüber hält Pannenberg offenbar den Gestaltbegriff für unklar und möchte das, worauf er sich bezieht, durch den Systembegriff präzise erfassen. Dieser Begriff ist aber nur dann einigermaßen klar, wenn wir ihn in seiner üblichen Bedeutung verstehen; im Sinne von Angyal und Pannenberg ist er nicht weniger mysteriös als die Ehrenfelschen Gestaltqualitäten.

Eine Analyse des Gestaltbegriffs ist von Grelling und Oppenheim vorgenommen worden.¹²³ Dort bestimmen sie eine Gestalt als Klasse von Komplexen, die untereinander in Korrespondenz stehen. Die Komplexe einer Melodie beispielsweise sind individuelle Tonfolgen, welche sich in gewisser Hinsicht gleichen, etwa in Bezug auf die Intervallfolge und in Bezug auf das Tempo, in dem sie gespielt werden.¹²⁴ Von dieser Bedeutung des Ausdrucks „Gestalt“ unterscheiden die Autoren eine andere, die dem entspricht, was Köhler „organized whole“ und Koffka „functional whole“ nennt¹²⁵; sie selber sprechen von *Wirkungssystem* und meinen damit ein Ganzes hinsichtlich einer bestimmten Einteilung, bei dem jeder Teil zu jedem anderen in der Beziehung wechselseitiger Determination steht. Beispiele für Wirkungssysteme sind der Atomkern, das Atom, das Molekül, die Zelle, der Organismus, die Volkswirtschaft.¹²⁶ Zu ihnen stehen die *Aggregate* – das sind Ganze in Bezug auf eine bestimmte Einteilung, von denen keine zwei Teile einander determinieren – im Gegensatz, und zwar handelt es sich um einen polaren, nicht um einen kontradiktorischen Gegensatz, weil zwischen „reinen“ Wirkungssystemen und „reinen“ Aggregaten verschiedene Zwischenstufen denkbar sind, je nachdem, wie viele Teile des Systems miteinander in Wechselwirkung stehen und wie stark ihre Wechselwirkung ist.¹²⁷

¹²² s. z.B. Max Wertheimer: Über Gestalttheorie, a.a.O., S. 46ff

¹²³ Kurt Grelling/Paul Oppenheim: Der Gestaltbegriff im Lichte der neuen Logik. – In: Erkenntnis Bd 7 (1937/38), S. 211ff. – Unter der neuen Logik ist hier nicht die von Angyal ins Auge gefasste, erst noch zu schaffende (System-)Logik zu verstehen, sondern die moderne mathematische Logik einschließlich der Relationslogik. – Im Folgenden gebe ich nicht die Definitionen von Grelling und Oppenheim wieder, sondern erläutere lediglich die beiden von ihnen unterschiedenen Gestaltbegriffe.

¹²⁴ ebd., S. 212 - 216

¹²⁵ ebd., S. 222

¹²⁶ ebd., S. 220f

¹²⁷ ebd. S. 221 – Ob es reine Aggregate im absoluten Sinne gibt, erscheint aufgrund anerkannter physikalischer Theorien zweifelhaft (vgl. Ernest Nagel: The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. London: 4th Impr. 1974, S. 393). Nach Grelling und Oppenheim liegt ein reines Aggregat jedoch bereits vor, „wenn zwischen sämtlichen Teilen die Wechselwirkung absolut oder praktisch den Grad Null hat.“ (Kurt Grelling/Paul Oppenheim: Der Gestaltbegriff im Lichte der neuen Logik, a.a.O., S. 221) –

M.E. muss der Systembegriff von Angyal und Pannenberg im Sinne des von Grelling und Oppenheim definierten Gestaltbegriffs verstanden werden, und zwar in seinen beiden Bedeutungen: Auch im Hinblick auf Systeme ist zwischen solchen von der Art einer Melodie und Wirkungssystemen zu unterscheiden. Nur dann ist verständlich, wie Pannenberg die Auffassung vertreten kann, „daß Anfang und Ende eines geschichtlichen Prozesses, sowie auch der Übergang zwischen beiden *einander wechselseitig erklären unter der Voraussetzung der durch das Ende begründeten Totalität des geschichtlichen Prozesses*“ (S. 151). Anscheinend betrachtet er einen geschichtlichen Prozess als ein Wirkungssystem, dessen sich wechselseitig determinierende Teile die aufeinander folgenden Abschnitte des Prozesses – hier nur grob unterschieden in Anfang, Übergang und Ende – sind. Ob diese Vorstellung adäquat ist, werden wir später untersuchen.

Wenn unsere Interpretation zutrifft¹²⁸, dann ist dreierlei festzustellen: Erstens hat sich gezeigt, dass zur Darstellung der zwischen den Teilen eines Ganzen bestehenden Beziehungen keine besondere Systemlogik erforderlich ist, sondern dass hierfür die „konventionelle“ Logik ausreicht.¹²⁹ Zweitens brauchen Ganzheitsbetrachtungen nicht in Gegensatz zu kausalem Denken gesetzt zu werden, denn die Determinationsbeziehung zwischen den Teilen eines Wirkungssystems lassen sich selbstverständlich als Kausalbeziehungen verstehen.¹³⁰ Drittens ergibt sich die Wahrheit des Satzes „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“ im Hinblick auf Wirkungssysteme und Aggregate einfach aus den angegebenen Definitionen der Begriffe: Wirkungssysteme sind gegenüber den Aggregaten um die Determinationsbeziehung reicher.¹³¹ Damit ist allerdings das sog. Reduktionsproblem noch nicht im negativen Sinne entschieden, wie sowohl Angyal als auch Pannenberg anzunehmen scheinen. Häufig wird der genannte Satz folgendermaßen verstanden: Aus einer Theorie über die einzelnen Bestandteile eines Wirkungssystems und der Kenntnis ihrer Anordnung können keine Aussagen über die Eigenschaften des Systems als ganzen abgeleitet werden. – Dies kann weder generell behauptet noch generell bestritten werden. Vielmehr hängt es von den zur Verfügung stehenden Theorien ab, ob Aussagen über das ganze System auf solche über seine Teile reduzierbar sind. Für einige Wirkungssysteme gibt es Theorien, die das leisten, für andere – z.B. für lebende Organismen – gibt es sie nicht oder noch nicht.¹³² In diesem Sinne ist die auch von Pannenberg auf S. 132 zitierte Aussage Nagels zu verstehen, „daß die Unterscheidung zwischen Ganzheiten, die Summe ihrer Teile sind, und Ganzheiten, die dies nicht

Grelling und Oppenheim haben den Begriff des Wirkungssystems in zwei Vorträgen auf dem 5. Internationalen Kongress für die Einheit der Wissenschaft an der Harvard-Universität noch eingehender behandelt (s. *Philosophy of Science* VI (1939), S. 488 und *Erkenntnis* 8 (1939/40), S. 370f). Die Vorträge sollten im 9. Band der Zeitschrift „*Erkenntnis*“ (*The Journal of Unified Science*) veröffentlicht werden, doch dieser Band ist infolge des Ausbruchs des 2. Weltkriegs niemals erschienen. Eine Zusammenfassung des Ergebnisses der beiden Vorträge findet sich bei Ernest Nagel: *The Structure of Science*, a.a.O., S. 393f, Anm. 27.

¹²⁸ Falls sie nicht zutrifft, ist m.E. mit Pannenberg's Ausdruck „System“ überhaupt kein klarer Sinn zu verbinden.

¹²⁹ gegen Andras Angyal: *The Structure of Wholes*, a.a.O., S. 26

¹³⁰ gegen Pannenberg, S. 130f und Andras Angyal: *The Structure of Wholes*, a.a.O., S. 31f, 37

¹³¹ Kurt Grelling/Paul Oppenheim: *Der Gestaltbegriff im Lichte der neuen Logik*, a.a.O., S. 224

¹³² vgl. Ernest Nagel: *The Structure of Science*, a.a.O., S. 394ff

sind, *relativ in bezug auf eine angenommene Theorie T ist*, mit deren Hilfe die Analyse des Systems durchgeführt wird."¹³³

Pannenberg scheint Nagels Aussage freilich missverstanden zu haben, zumindest deuten seine anschließenden Bemerkungen darauf hin: „Beim Erleben und Sinnverstehen im Sinne Diltheys handelt es sich dabei um die Relativität des erfahrenen Sinnes nicht nur auf das individuelle System der Sinn erfahrenden „Lebenseinheit“, sondern auf das sie transzendierende System der Sinntotalität, in der das Sinn *erfahrende* Individuum sein eigenes Dasein als sinnvoll weiß.“ (S. 132) Nagel befasst sich weder mit Diltheys noch mit Pannenbergs Sinnproblem, sondern mit der Reduktionsproblematik, und die von ihm gemeinte Relativität ist keine des erfahrenen Sinns auf die Sinn erfahrende Lebenseinheit und die sie transzendierende Sinntotalität noch ist sie dieser analog. Vielmehr spricht er von der *Relativität der Unterscheidung zwischen Ganzheiten und Summen in Bezug auf eine Theorie*. – Insgesamt sind Nagels Ausführungen über die Aussage „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“ wenig geeignet, Pannenbergs Neuformulierung der hermeneutischen Grundbegriffe zu stützen. Abgesehen davon, dass sie ein völlig anderes Problem behandeln, nehmen sie der Unterscheidung von Ganzheiten und Summen viel von ihrer Dramatik, indem sie sie relativieren.¹³⁴ Dagegen liegt Pannenbergs Neufassung des Ganzheitsbegriffs immer noch die Vorstellung zugrunde, dass es sich hier um einen absoluten Unterschied handelt, dass Ganzheiten bzw. Systeme Gebilde anderer Art sind als Summen oder Aggregate.

Im Folgenden wollen wir davon ausgehen, dass es Pannenberg gelungen ist, den Begriff des Ganzen hinreichend genau zu bestimmen. Wir können dann weiterfragen, wie genau seine Definition des Sinnbegriffs ist und ob er ihn wirklich immer gemäß der Definition verwendet. Der Begriff des Sinns bezeichnet laut Pannenberg jede Beziehung von Teilen und Ganzen, er ist überall anwendbar, „wo Zusammenhänge von Teil und Ganzem vorliegen“ (S. 135). Danach wäre etwa die Beziehung zwischen einem Baum und einem seiner Äste Sinn bzw. Bedeutung. Als Prädikate können diese Begriffe anscheinend beiden Gliedern der Relation zugeschrieben werden, also sowohl dem Teil als auch dem Ganzen (System): Pannenberg spricht einerseits von der „Bedeutung“ von Teilen im Zusammenhang eines „Ganzen“ (S. 131), andererseits bezeichnet er jedes System als *in sich* sinnvoll, weil in ihm Beziehungen zwischen Teile und Ganzem bestehen (S. 157). Auf unser Beispiel gewendet hieße das, dass sowohl der Baum als auch der Ast sinnvoll sind.

Offensichtlich weicht Pannenbergs Begriffsbestimmung sehr stark vom üblichen Sprachgebrauch ab, doch bevor wir unsere Bedenken äußern, wollen wir sie noch genauer zu verstehen versuchen. Vor allen Dingen stellt sich die Frage, was für Beziehungen es sind, die zwischen Teil und Ganzem bestehen und die wir Sinn nennen sollen. Pannenberg drückt sich hier nicht sehr deutlich aus, meistens ist bei ihm nur ganz allgemein von Beziehungen oder Zusammenhängen die Rede. An einer Stelle jedoch sagt er in Bezug auf Ganzheiten von der Art einer Melodie, dass das Element, der Teil, durch den Charakter des Ganzen *bestimmt* wird¹³⁵, und fährt fort: „Das ist schon insofern der Fall, als das ein-

¹³³ Ernest Nagel: Über die Aussage: „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“, a.a.O., S. 235

¹³⁴ Das tut auch Moritz Schlicks Aufsatz „Über den Begriff der Ganzheit“, auf den Pannenberg ebenfalls verweist (S. 131, Anm. 255). Schlick kommt zu dem Ergebnis, dass es sich bei dem Gegensatz von „Summe“ und „Ganzheit“ um den Gegensatz zweier Darstellungsweisen handelt (Moritz Schlick: Über den Begriff der Ganzheit. – In: Logik der Sozialwissenschaften, hrsg. von Ernst Topitsch, a.a.O., S. 223).

¹³⁵ Pannenberg führt diese Aussage als von Nagel bestrittene, aber von Angyal bejahte Deutung des Satzes „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“ an. Bei Angyal ist je-

zelne Element *Bestandteil des „Musters“* ist, das für das „Ganze“ konstitutiv ist.“ (S 132) Was immer es heißen mag, dass ein Ton (Element) als Bestandteil einer für eine Tonfolge (Ganzes, Grelling/Oppenheim: Komplex) konstitutiven Melodie („Muster“, Angyal: System, Grelling/Oppenheim: Gestalt) vom Charakter der Tonfolge bestimmt wird, für Ganzheiten der Art von Wirkungssystemen lässt sich die Aussage folgendermaßen interpretieren: Jeder Teil des Systems verändert sich in Abhängigkeit von allen anderen Teilen. Andererseits bewirkt jedoch auch die Veränderung jedes Teils die aller anderen, so dass man ebenso von der Bestimmtheit des Ganzen durch die Teile wie von der Bestimmung der Teile durch das Ganze sprechen kann. Darin besteht eben die Wechselwirkung zwischen sämtlichen Teilen eines Wirkungssystems. Zwar würden Angyal und Pannenberg bestreiten, dass das Ganze durch seine Teile bestimmt wird¹³⁶, doch immerhin gibt unsere Interpretation einen Anhaltspunkt, wie die von Pannenberg nicht näher spezifizierten Beziehungen zwischen Teilen und Ganzem *verstanden werden könnten*.

Es ist wahrscheinlich möglich, alles, was es gibt, entweder als Wirkungssystem oder als Teil eines Wirkungssystems zu interpretieren. Das würde bedeuten, dass nach Pannenburgs Bestimmung des Sinnbegriffs überhaupt alles sinnvoll wäre. Daher verwundert es, wenn er am Ende des Kapitels von der verlorengegangenen Sinnhaftigkeit der Welt spricht (S. 155). Wie kann die Welt als das umfassendste Ganze ihren Sinn verlieren? Ist es denkbar, dass sie sich *nicht* in Teile gliedern lässt, die miteinander in Wechselwirkung stehen? Der Kontext, in dem Pannenberg vom verlorenen Sinn der Welt spricht, legt nahe, dass er den Begriff an dieser Stelle nicht einfach im Sinne einer Beziehung zwischen Ganzem und Teilen versteht, sondern im Sinne einer *vertrauten* Beziehung zwischen Ganzem und Teilen. Offenbar dringt hier eine der üblichen Bedeutungskomponenten des Begriffs unvermerkt in Pannenburgs Sprachgebrauch ein.

Der ungewöhnliche Sinnbegriff Pannenburgs ist der Gefahr ausgesetzt, gerade an entscheidenden Stellen der Argumentation durch die üblichen Bedeutungskomponenten des Wortes „Sinn“ überlagert zu werden, wodurch stillschweigend zusätzliche Prämissen in die Argumentation eingehen können. So ist etwa nur schwer einzusehen, warum mit der Frage nach der Wirklichkeit als ganzer, welche Pannenberg zufolge als Sinntotalität antizipiert wird (S. 312), unausweichlich die Frage nach einer die Wirklichkeit als ganze bestimmende Wirklichkeit verbunden sein soll (S. 306f). Wenn wir den Ausdruck „Sinn“ jedoch so verstehen, wie er gewöhnlich in den Wendungen „Sinn der Welt“¹³⁷, „Sinn des Lebens“, „Sinn der Geschichte“ gebraucht wird, dann erscheint die Behauptung sehr viel einleuchtender: Dann ist nämlich davon auszugehen, dass die Totalität der Wirklichkeit als umfassender *Zweckzusammenhang* antizipiert wird. Da es – wieder

doch eine solche Deutung nicht zu finden, zumindest nicht im Wortlaut. Vielmehr handelt es sich um einen Satz von *Wertheimer*, den Nagel zitiert und keineswegs einfach bestreitet. Nagel nimmt folgendermaßen Stellung: „Nun mag es durchaus richtig sein, daß die von einem gegebenen Ton erzielte *Wirkung* von seiner Position in einem Kontext mit anderen Tönen abhängt [...]. Diese unterstellte Tatsache impliziert jedoch nicht, daß eine Melodie nicht mit Recht als ein Beziehungskomplex aufgefaßt werden kann, dessen Komponente Töne auch unabhängig von ihrem Vorkommen in diesem Komplex identifiziert werden können.“ (Ernest Nagel: Über die Aussage: „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“, a.a.O., S. 233)

¹³⁶ Angyal demonstriert die „weitgehende“ Unabhängigkeit des Ganzen von seinen einzelnen Teilen wiederum am Beispiel der Melodie (Andras Angyal: *The Structure of Wholes*, a.a.O., S. 34).

¹³⁷ „Welt“, „Wirklichkeit als ganze“, „Totalität der Wirklichkeit“ sind natürlich synonyme Ausdrücke.

nach allgemeinem Sprachgebrauch – nur dort Zwecke gibt, wo jemand sie setzt, führt die Frage nach der Wirklichkeit als ganzer, sofern sie als Sinntotalität antizipiert wird, tatsächlich zu der nach einer anderen, die Wirklichkeit als ganze bestimmenden Wirklichkeit.¹³⁸ – Im Übrigen wäre auch die Rede vom verlorengegangenen Sinn der Welt besser verständlich, wenn der Ausdruck „Sinn“ für „Zweck“ oder „Ziel“ als wenn er für „Beziehung von Ganzen und Teilen“ stünde: Diese Rede würde sich dann auf die nicht ungewöhnliche Erfahrung beziehen, dass der Glaube an einen durch den Weltlauf realisierten Zweck abhanden gekommen ist.

Noch eine weitere Unstimmigkeit in Pannenberg's Verwendung des Sinnbegriffs fällt auf. Wie wir bereits gesehen haben, will Pannenberg die Sinnthematik nicht auf den Bereich menschlicher Erfahrung oder auch nur auf den Umkreis organischen Lebens beschränkt sehen: Überall, wo Zusammenhänge von Teil und Ganzem vorliegen, ist s.E. der Begriff des Sinnes anwendbar. In der Zusammenfassung der Ergebnisse des 2. Kapitels am Anfang des 3. Kapitels drückt er das so aus: Es erschien nicht als gerechtfertigt, den Begriff des Sinnes auf zeitlich bestimmte, individuell existierende „offene“ und sich selbst gegebene Systeme zu beschränken; „vielmehr ist auch eine geometrische Figur oder eine physikalische Theorie als in sich sinnvoll zu bezeichnen.“ (S. 157) – Das sind nun aber keineswegs die Phänomene, an die nach Pannenberg's vorangegangenen Ausführungen zu denken ist. Nach diesen Ausführungen müssen wir annehmen, dass er z.B. auch Atome, Moleküle und elektrische Felder, *die von physikalischen Theorien untersucht werden*, als sinnvoll bezeichnen möchte. Das sind nämlich Systeme, die nicht zum menschlichen Erfahrungsbereich gehören (obwohl sich menschliche Erfahrung natürlich auf sie beziehen kann) und die den von geisteswissenschaftlichen Theorien untersuchten zeitlich bestimmten, individuell existierenden „offenen“ und sich selbst gegebenen Systemen entsprechen. Pannenberg begeht hier den Fehler, den er selbst – und zwar zu Unrecht (s.u.S. 44) – Albert vorwirft (S. 138): Er verwechselt Objekt- und Metaebene. Möglicherweise ist der Grund wiederum darin zu sehen, dass Pannenberg's Verständnis des Ausdrucks „Sinn“ von den üblichen Bedeutungskomponenten des Wortes überlagert worden ist. Man braucht sicherlich nicht den Pannenberg'schen Sinnbegriff vorauszusetzen, um zu zeigen, dass geometrische Figuren und physikalische Theorien sinnvolle Gebilde sind. Dies haben m.W. auch die Vertreter eines Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften niemals bestritten, denn geometrische Figuren und physikalische Theorien sind bereits aufgrund der üblichen Bedeutungen von „Sinn“ sinnvoll: Einerseits sind sie das Ergebnis zweckbestimmten menschlichen Handelns, und darüber hinaus haben physikalische Theorien insofern Sinn oder Bedeutung, als sie Systeme von Zeichen sind, die sich auf bestimmte Bereiche der Wirklichkeit beziehen.

Sowohl Pannenberg's Definition des Systembegriffs als auch seine Definition des Sinnbegriffs sind in wesentlicher Hinsicht zu ungenau. Immerhin kann der Systembegriff präzisiert werden, wenn wir ihn im Sinne der beiden von Grelling und Oppenheim explizierten Bedeutungen des Gestaltbegriffs verstehen. Dann müssen jedoch einige der Vorstellungen aufgegeben werden, die Angyal und Pannenberg mit ganzheitlichen Systemen verbinden (s.o. S. 38f). Die an Dilthey orientierte Fassung des Sinnbegriffs weicht sehr stark von seinen üblichen Bedeutungen ab, doch scheinen diese immer wieder und gerade an wichtigen Stellen in Pannenberg's Sprachgebrauch einzudringen und die Bedeutung, die der Begriff laut Definition hat, zu überlagern. Ein abschließendes Urteil können

¹³⁸ Dem theologisch gebildeten Leser wird nicht entgangen sein, dass es sich hier um eine Variante des teleologischen Gottesbeweises handelt, der von angelsächsischen Autoren als „Argument to Design“ bezeichnet wird (vgl. Antony Flew: *God and Philosophy*. London u.a.: 3rd Impr. 1974 (1966), S. 60ff); s. auch unten S. 77f!

wir uns allerdings noch nicht bilden, da Pannenberg im 5. Abschnitt des 3. Kapitels noch einmal die Diskussion über „Sinn“ und „Bedeutung“ aufnimmt und dabei offenbar versucht, auch den üblichen Bedeutungskomponenten dieser Begriffe gerecht zu werden. (s.u. Kap. 2.2.3.2)

3.2.2.2 Das systemtheoretische Erklärungsverfahren

Pannenbergs erster Schritt zur Überwindung des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften bestand darin, dass er die Sinnthematik, wie er sie auffasst, als eine gemeinsame Thematik der beiden traditionellen Wissenschaftsgruppen betrachtet. Dieser Schritt bleibt in *der* Hinsicht zweideutig, dass letzten Endes nicht klar ist, worauf die Anwendung des Sinnbegriffs ausgedehnt werden soll: auf die Gegenstände naturwissenschaftlicher Theorien oder auf die Theorien selber. Wenn das Zweite der Fall ist, dann ist darin wohl kaum eine Brücke zwischen Geistes- und Naturwissenschaften zu sehen, denn aus der bislang unbezweifelten Tatsache, dass naturwissenschaftliche Theorien sinnvoll sind, folgt nicht, dass sie sich auch *mit der Sinnthematik befassen*. –

Nun kann allerdings die Zweckmäßigkeit der Pannenbergschen Begriffsbestimmungen im Hinblick auf die Überwindung des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften erst im Zusammenhang mit dem (bei Weitem wichtigeren) zweiten Schritt zur Lösung dieses Problems beurteilt werden: der Aufstellung eines systemtheoretischen Erklärungsverfahrens, das als allgemeine wissenschaftliche Methode gedacht ist und ziemlich genau dem hermeneutischen Verfahren entspricht. Es ist unverkennbar, dass Pannenberg seine Definitionen auf diese Methode hin ausgerichtet hat: Wenn dem Teil eines Ganzen Sinn zugeschrieben werden kann, dann ist eben ein bestimmter Sachverhalt nur in den ihm entsprechenden Gesamtzusammenhang einzuordnen, um als sinnvoll verstanden und das heißt: systemtheoretisch erklärt zu werden. Ist damit tatsächlich eine adäquate Beschreibung der allgemeinen wissenschaftlichen Methode gegeben, also der Methode sowohl der Geistes- als auch der Naturwissenschaften?

Bevor wir die Frage untersuchen, wollen wir uns den beiden Argumenten zuwenden, mit denen Pannenberg die Aufstellung der systemtheoretischen Erklärung begründet. Sie laufen beide darauf hinaus, dass ein adäquater allgemeiner Erklärungs-begriff von der pragmatischen Situation her, in der ein Erklärungsbedürfnis entsteht, entwickelt werden müsse. Da der systemtheoretische diese Forderung erfülle, sei er als Erklärungs-begriff geeignet.

Das erste Argument beginnt folgendermaßen: Verstehen ist nicht auf deduktiv-nomologisches Erklären reduzierbar, vielmehr setzt das Erklären stets schon ein Verstehen voraus (S. 138f). – In einem gewissen, recht trivialen Sinne ist das sicher richtig; auch Albert, dem Pannenberg die gegenteilige Behauptung unterstellt, sagt in dem von Pannenberg zitierten Aufsatz: „Daß die Naturwissenschaftler sich verständigen müssen, wird natürlich niemand bestreiten wollen [...]. Die Verständigung als Kommunikationsphänomen läßt sich natürlich nicht ohne weiteres durch ein Verfahren der objektiven Wissenschaft *ersetzen*, etwa in dem Sinne, daß man *an seine Stelle* eine Erklärung auf nomologischer Grundlage [...] zu setzen versuchte.“¹³⁹

¹³⁹ Hans Albert: Hermeneutik und Realwissenschaft. – In: ders.: Plädoyer für kritischen Rationalismus. München 1971, S. 119; vgl. auch ders.: Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott. Hamburg 1975, S. 46

Nun bietet Pannenberg für die Interpretation der Behauptung, dass das Erklären ein Verstehen voraussetzt, folgende Alternative an: Entweder stellt die wissenschaftliche Gesetzeserklärung nur eine spezielle Form des Verstehens dar, oder das Verstehen ist nur eine Vorform des Erklärens, eine unvollkommene Erklärung. In ersten Fall ist von Voraussetzung in dem Sinne die Rede, in dem eine Art ihre Gattung „voraussetzt“; im zweiten Fall scheint eher an eine Werthierarchie gedacht zu sein, in der die vollkommeneren Erklärungsformen die weniger vollkommenen „voraussetzen“. M.E. wäre es angemessener, statt von Voraussetzung von Reduktion zu sprechen, und zwar in dem sehr genauen Sinne, dass ein Begriff in allen Aussagen, in denen er vorkommt, durch andere Begriffe ersetzt werden kann: So ist im ersten Fall der Begriff des Erklärens durch den des Verstehens (und andere Begriffe) zu ersetzen, im zweiten Fall ist es gerade umgekehrt. Damit stehen wir vor dem merkwürdigen Tatbestand, dass Pannenberg, nachdem er behauptet hat, Verstehen sei nicht auf Erklären reduzierbar, vielmehr setze Erklären Verstehen voraus, für die Deutung des positiven Teils der Behauptung die Alternative vorschlägt: Entweder ist Erklären auf Verstehen oder Verstehen auf Erklären zu reduzieren. Die zweite Möglichkeit hat er ja bereits ausgeschlossen! – Nun führt er aber ein neues Argument gegen sie ins Feld, das alle ihre Varianten treffen soll: Das Verstehen könne nicht bloß als eine Vorform des Erklärens, als eine unvollkommene Erklärung betrachtet werden, weil das Erklären seinerseits auf Verstehen ziele. Dieses Argument ist wohl so zu interpretieren: Angenommen, das Verstehen, ist eine unvollkommene Erklärung; dann wird niemand, der über eine wirkliche Erklärung verfügt, die Absicht haben zu verstehen. Nun zielt aber das Erklären auf Verstehen, daher kann das Verstehen keine unvollkommene Erklärung sein.

Was immer man von dieser Argumentation halten mag, auf jeden Fall lässt sich sagen, dass sie zur Begründung der Ansicht, der Erklärungsbegriff müsse von der pragmatischen Situation her entwickelt werden, gar nicht erforderlich ist. Hierzu reicht die von Pannenberg unter Berufung auf Passmore, Toulmin und Dray eingeführte Behauptung aus, Erklärungen zielten auf Verstehen, sie dienten dazu, zuvor unverständlichen Beobachtungen „einen Sinn zu geben“. Diese Behauptung bezieht sich natürlich auf den pragmatischen Aspekt von Erklärungen, denn welche Beobachtungen als unverständlich empfunden werden, variiert von Person zu Person. Selbst wenn wir Pannenberg zustimmen, dass das Bemühen um Verstehen von Unverständlichem ein gemeinsames Merkmal aller Erklärungsarten ist, fragt sich doch, ob eine Explikation des *wissenschaftlichen Erklärungsbegriffs* davon ausgehen sollte, „was den verschiedenen Erklärungsarten gemeinsam ist.“ (S. 144) Eine Explikation versucht, eine oder einige wenige Bedeutungen eines Begriffs für einen ganz bestimmten Zweck zu präzisieren, und abstrahiert von allen anderen Bedeutungen, die ihm in der Alltagssprache auch noch anhaften. Von den Erklärungsarten, die Pannenberg im Anschluss an Passmore aufzählt (S. 143), ist für die Wissenschaften vor allem diejenige wichtig, die in der Angabe der Ursache für einen Sachverhalt besteht. Etwas ganz anderes ist die Erklärung von Begriffen, die als Definition oder Explikation bezeichnet wird; Erklärungen, *wie* etwas funktioniert, enthalten sowohl Beschreibungen als auch Ursachenerklärungen¹⁴⁰; Erklärungen, *zu welchem Zweck* etwas dient, sind entweder Ursachenerklärungen, oder sie erklären überhaupt nichts¹⁴¹;

¹⁴⁰ s. Wolfgang Stegmüller: Der Begriff der Erklärung und seine Spielarten. – In: ders.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd I. Wissenschaftliche Erklärung und Begründung. Berlin/Heidelberg/New York 1969, S. 74

¹⁴¹ s. Wolfgang Stegmüller: Teleologie, Funktionsanalyse und Selbstregulation (Kybernetik). – In: ders.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd I, a.a.O., S. 532f

auch Erklärungen des Hergangs einer Sache stellen keine Alternative zur Ursachenerklärung dar, sondern kombinieren nur ein gewisses Maß gesetzmäßiger Verbindung mit mehr oder weniger direkter Beschreibung.¹⁴²

Die entscheidende Frage ist nun, ob auch der Begriff der Ursachenerklärung nur als ein pragmatischer Begriff expliziert werden kann. Eben dies versucht Pannenberg in seinem zweiten Argument für die Aufstellung eines systemtheoretischen Erklärungsverfahrens zu zeigen, das in der Wiedergabe von Überlegungen Stegmüllers besteht: „Gegen Ende seiner Untersuchungen der Probleme des logisch-systematischen Erklärungsbegriffs der DN-Erklärung ergibt sich [...] für Stegmüller, daß die DN-„Erklärung“ [...] dem allgemeineren Typus der Begründung¹⁴³ anzugehören scheint. Das zeigt sich daran, daß die negative Umkehrung einer DN-Erklärung, bei der deren logische Struktur erhalten bleibt, nicht wiederum eine Erklärung ergibt (761). Stegmüller hält es daher für „zweckmäßiger“ bei den sog. DN-Erklärungen nach einem Vorschlag von M. Käsbauer durchweg von „Begründungen“ zu sprechen (760 f., vgl. 783 n. 26).“ (S. 142)¹⁴⁴ Pannenberg bezieht sich hier auf Überlegungen, von denen Stegmüller selbst sagt, sie lieferten nicht mehr als eine Rechtfertigung für eine neue Terminologie.¹⁴⁵ Sie stellen also keinen zwingenden Grund dar, ein pragmatisches Explikat des Erklärungsbegriffs einzuführen. Ein solcher Grund wäre erst gegeben, wenn es Argumentformen gäbe, „die bei gewisser Deutung der darin vorkommenden Prädikate intuitiv adäquate Erklärungen liefern, bei anderer Deutung der Prädikate hingegen Pseudoerklärungen.“¹⁴⁶ Stegmüller meint, in folgendem Beispiel von Blau eine Argumentform dieser Art gefunden zu haben:

Gesetz:	$\Lambda x (Fx \rightarrow \neg Gx)$
Antezedens:	$Fa \wedge (Ga \vee Ha)$
Explanandum:	Ha

Bei der Interpretation „Fx“ für „x ist Metall“, „Gx“ für „x ist Holz“, „Hx“ für „x ist Kupfer“ ergibt sich eine Pseudoerklärung; wenn dagegen „Fx“ als „x hat ein spezifisches Gewicht von mehr als 8,9“, „Gx“ als „x ist Messing“, „Hx“ als „x ist Kupfer“ gedeutet wird, dann lässt sich Stegmüller zufolge die Argumentform unter bestimmten Annahmen, „wenn auch vielleicht nicht für eine „Erklärung“, so doch für eine korrekte wissenschaftliche Begründung verwenden.“¹⁴⁷

Gegen dieses Beispiel hat Lenk eingewandt, dass eine Ursachenerklärung bei der zweiten Interpretation sicher nicht vorliegt und dass, falls man das Argument in der zweiten Interpretation als Begründung akzeptiert, man es auch in der ersten als Begründung

¹⁴² s. Carl G. Hempel: Aspects of Scientific Explanation, a.a.O., S. 447ff

¹⁴³ Von Begründung ist hier im Sinne der Angabe von Erkenntnisgründen die Rede; Erklärungen dagegen geben Realgründe (Ursachen) an (vgl. Carl G. Hempel: Aspects of Scientific Explanation, a.a.O., S. 333ff).

¹⁴⁴ Die Seitenzahlen in dem Zitat beziehen sich auf: Wolfgang Stegmüller: Die Explikationsversuche des deduktiv-nomologischen Erklärungsbegriffs für präzise Modellsprachen. – In: ders.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd I, a.a.O.

¹⁴⁵ Wolfgang Stegmüller: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd I, a.a.O., S. 761

¹⁴⁶ ebd., S. 769

¹⁴⁷ ebd., a.a.O.

akzeptieren kann.¹⁴⁸ Seine Akzeptierbarkeit hängt also höchstens davon ab, ob es als Erklärung oder Begründung angesehen wird, nicht aber davon, ob es durch die erste oder die zweite Interpretation gedeutet wird. – Darüber hinaus hat Küttner gezeigt, *warum* die Argumentform bei keiner möglichen Deutung als Ursachenerklärung akzeptiert werden kann¹⁴⁹: Das Antezedens ist nur wahr, wenn Fa und mindestens einer der Sätze Ga und Ha wahr ist. Ist Ga wahr (und Ha beliebig), dann ist das Antezedens mit dem Gesetz unverträglich; ist Ga falsch und Ha wahr, folgt das Explanandum logisch aus dem Antezedens allein. Das widerspricht aber schon der von Hempel und Oppenheim angegebenen Adäquatheitsbedingung, nach der Gesetze für die Ableitung des Explanandum erforderlich sein müssen.¹⁵⁰ Es liegt also in keinem Fall eine akzeptable Erklärung vor. Das bedeutet, dass das Beispiel von Blau keinen zwingenden Grund darstellt, nach einem pragmatischen Explikat des Erklärungsbegriffs zu suchen.

Küttner hat auch gezeigt, wie ein nichtpragmatischer Erklärungs begriff formuliert werden kann.¹⁵¹ Dieser Begriff stellt allerdings eine ideale Konstruktion dar, weil in seinen Adäquatheitsbedingungen auf wahre Gesetze und wahre quantorenfreie synthetische Sätze Bezug genommen wird.¹⁵² Abgesehen davon, dass bisher noch kein akzeptables Gesetzeskriterium vorliegt, ist es unmöglich, synthetische Allsätze – als solche müssen Gesetze wohl auf jeden Fall formuliert werden – als wahr zu erweisen.¹⁵³ Daher verlangt Küttner in seiner Definition eines verbesserten deduktiv-nomologischen Erklärungs begriffs lediglich, dass von einem *potentiellen* Gesetz¹⁵⁴ Gebrauch gemacht wird und dass sowohl der Antezedens- als auch der Explanandum-Satz *als wahr akzeptierte* quantorenfreie synthetische Sätze sind.¹⁵⁵ Von den pragmatischen Aspekten wird hier insofern nicht vollständig abstrahiert, als auf den jeweiligen Stand der Forschung Bezug genommen wird. Gerade dadurch entspricht diese Definition den Erfordernissen, die an einen erfahrungswissenschaftlichen Erklärungs begriff zu stellen sind, ohne aber den Unterschied zwischen Ursachenerklärungen und Begründungen aufzugeben. Obwohl also in den Erfahrungswissenschaften ein Erklärungs begriff Anwendung findet, der gewisse pragmatische Bestandteile enthält, ist es doch nicht notwendig, hier den deduktiv-nomologischen Erklärungs begriff durch einen systemtheoretischen im Sinne Pannenberg's zu ersetzen.

Es bleibt zu fragen, zu welchen Erkenntnissen ein Forscher durch systemtheoretische Erklärungen gelangt. Versuchen wir, ein historisches Ereignis, z.B. einen Autounfall, sys-

¹⁴⁸ Hans Lenk: Erklärung, Prognose, Planung. Skizzen zu Brennpunktproblemen der Wissenschaftstheorie. Freiburg 1972, S. 53

¹⁴⁹ Michael Küttner: Ein verbesserter deduktiv-nomologischer Erklärungs begriff. – In: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie VII/2 (1976), S. 291f

¹⁵⁰ Carl G. Hempel/Paul Oppenheim: Studies in the Logic of Explanation. – In: Philosophy of Science XV (1948), S. 137

¹⁵¹ Michael Küttner: Ein verbesserter deduktiv-nomologischer Erklärungs begriff, a.a.O., S. 288

¹⁵² Der Begriff der Erklärung kann wie der der Wahrheit oder der der Kausalität als ein regulatives Prinzip aufgefasst werden, das die erfahrungswissenschaftliche Forschung leitet (s.o. S. 7).

¹⁵³ Auch die Wahrheit quantorenfreier – also singulärer – synthetischer Sätze lässt sich nicht sicher behaupten (s.o. S. 17).

¹⁵⁴ Seine Definition eines potentiellen Gesetzes findet sich in Michael Küttner: Ein verbesserter deduktiv-nomologischer Erklärungs begriff, a.a.O., S. 281

¹⁵⁵ Michael Küttner: Ein verbesserter deduktiv-nomologischer Erklärungs begriff, a.a.O., S. 286

temtheoretisch zu erklären, so müssen wir es in seinen Kontext einordnen. Dabei wollen wir einmal davon absehen, dass dieser Kontext im Grunde den Zustand des gesamten Universums zur Zeit des Unfalls umfasst, und begnügen uns mit einer möglichst genauen Beschreibung des näheren Zusammenhangs. Selbst jetzt müssen wir noch eine Fülle von Ereignissen berücksichtigen, die nach der alten, kausalen Betrachtungsweise für das Zustandekommen des Unfalls so gut wie keine Rolle gespielt haben und zu vernachlässigen sind. Pannenberg aber kann aufgrund seines Erklärungsbegriffs keinen Unterschied zwischen diesen und den kausal relevanten Ereignissen machen. Ein Historiker, der nach seinen methodologischen Vorschlägen arbeitete, hätte eine wahre Sisyphus-Arbeit zu verrichten: Er müsste möglichst genaue Situationsbeschreibungen liefern, ohne unter den zahllosen Ereignissen, die eine Situation ausmachen, eine Auswahl im Hinblick auf ihre kausale Bedeutung für das zu erklärende Ereignis treffen zu können. Es ist kaum anzunehmen, dass die Erfahrungswissenschaften für ein solches Verfahren großes Interesse aufbringen werden.¹⁵⁶ Zudem dürften erhebliche Missverständnisse entstehen, wenn dieses Verfahren als *Erklärung* bezeichnet wird.

Nach Pannenburgs Ansicht befassen sich *alle* Wissenschaften mit der Sinnthematik und wenden daher hermeneutische Verfahren an. Im Anschluss an Bollnow hält er das Verstehen für ursprünglicher als das Erklären. „Wo man versteht, da bedarf es keiner Erklärungen. Nur wo man nicht versteht, wird eine Erklärung erforderlich.“ (S. 154) So unterscheidet er zwei Arten von Verstehen: ein vorgängiges und ein durch Erklärung vermitteltes Verstehen. – Diese Darstellung ist insoweit richtig, als die Menschen tatsächlich immer schon verstehend in ihrer Lebenswelt zu Hause sind und als ihnen auf der Grundlage dieses vorgängigen Verstehens einige Phänomene als unverständlich und erklärungsbedürftig auffallen (S. 154f). Sie ist aber zu oberflächlich, weil sie das ursprüngliche Verstehen als letzte Gegebenheit behandelt und nicht weiter analysiert. Wie kommt denn das vorgängige Verstehen zustande? Beruht es nicht auf dem vielfach bestätigten Glauben an bestimmte Regelmäßigkeiten, mit deren Hilfe wir die uns vertrauten Phänomene erklären? Diese Regelmäßigkeiten sind für uns so selbstverständlich, dass uns der Glaube an sie im Allgemeinen gar nicht bewusst ist. Erst wenn etwas geschieht, was mit ihm nicht in Einklang zu bringen ist, merken wir, dass wir an eine bestimmte Regelmäßigkeit geglaubt haben. Mit einigem Recht könnte man das genaue Gegenteil von Pannenburgs o.a. These behaupten: Verstehen setzt immer eine Erklärung voraus; allerdings führen nicht alle Erklärungen zum Verstehen. – Der zweite Teil dieser Behauptung wird einsichtig, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Pannenberg den Ausdruck Verstehen im psychologischen Sinne gebraucht: Ein Phänomen wird verstanden, wenn es in einen vertrauten Auffassungszusammenhang eingeordnet werden kann. Da Erklärungen durch neue wissenschaftliche Theorien vertraute Auffassungen häufig durchbrechen, bewirken sie kein Verstehen im angegebenen Sinne; erst wenn diese Theorien Teil des Hintergrundwissens geworden sind, werden ihre Erklärungen verständlich.¹⁵⁷

Wir fassen zusammen: Pannenburgs Bemühungen um eine einheitliche wissenschaftliche Methode und die Überwindung des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften sind zwar zu begrüßen, doch haben sich seine diesbezüglichen Vorschläge als nutzlos und irreführend erwiesen. Seine Definitionen der Begriffe System und Sinn sind zu ungenau und werden schon in seinem eigenen Sprachgebrauch von den üblichen Bedeu-

¹⁵⁶ Es erinnert an gewisse positivistische Bestrebungen, die gegen Ende des vorletzten Jahrhunderts in den philologischen und historischen Wissenschaften Beschreibungen an die Stelle von Erklärungen setzen wollten.

¹⁵⁷ Natürlich ist „verständlich“ ein pragmatischer Begriff, d.h. es muss angegeben werden, für welche Person etwas verständlich ist.

tungskomponenten dieser Begriffe überlagert. Vor allem bleibt unklar, was er in den Naturwissenschaften als sinnvoll bezeichnet wissen will: die naturwissenschaftlichen Theorien oder die Gegenstände, auf die sie sich beziehen. Weiterhin ist die allgemeine wissenschaftliche Methode sicherlich nicht ausreichend als „Einordnen des einzelnen in ein Ganzes“ (S. 152) beschrieben.

3.2.3 Pannenberg's hermeneutische Erkenntnistheorie

3.2.3.1 Dialektische Totalitäten

Die stärkste Anregung für seine Erkenntnistheorie bekommt Pannenberg von Habermas, dessen Ansatz zu einer dialektischen Theorie der Sozialwissenschaften er ausführlich referiert (S. 185 – 189): Habermas kritisiert Gadamer's „Rehabilitierung des Vorurteils als solchen“ und wirft ihm vor, er verkenne „die Kraft der Reflexion, die sich im Verstehen entfaltet“ und die sich darin bewährt, „daß sie den Anspruch von Traditionen auch abweisen kann.“ Bedingung alles Geschichtsverstehens ist für Habermas die Universalgeschichte: Jeder Historiker „antizipiert unter Gesichtspunkten der Praxis Endzustände, von denen her die Mannigfaltigkeit der Ereignisse sich zu handlungsorientierenden Geschichten zwanglos strukturiert.“ Die Antizipation der Totalität der Geschichte von ihrem „vorläufigen“ Ende her bietet die Möglichkeit, die Gegenwart kritisch zu verstehen. Modell einer solchen kritischen Sozialwissenschaft ist für Habermas die Psychoanalyse: Was Freud für die individuelle Lebensproblematik getan hat, will er für die Probleme der Gesellschaft leisten, und zwar durch eine „objektiv sinnverstehende Theorie“ der Gesellschaft als eines Bildungsprozesses, der auf einen Endzustand „richtigen Lebens“ in zwangloser Kommunikation tendiert. Eine solche Theorie nennt Habermas dialektisch.

An dieser Stelle fasst Pannenberg kurz zusammen, was Dialektik und Hermeneutik gemeinsam ist und was sie unterscheidet: Beide sind durch die Reflexion auf die Wechselbeziehungen von Teil und Ganzem bestimmt. Während aber die Hermeneutik das Ganze nur in Gestalt des bedeutungsbestimmenden Horizontes in den Blick nimmt, „die endgültige Gestalt dieses Ganzen aber dahingestellt sein lassen kann, reflektiert Dialektik auf die Totalität als solche, ohne die das einzelne gar keine definitive Bedeutung haben könnte.“ (S. 189) – Gegen diesen Anspruch haben sowohl der Kritische Rationalismus als auch Gadamer Kritik erhoben.

Pannenberg gesteht zu, dass Habermas seine Position im Hinblick auf eine dialektische Theorie der Sozialwissenschaften in einer Weise formuliert hat, „die ihn in verschiedener Hinsicht der Kritik Alberts aussetzte.“ (S. 190) Vor allem sei ungeklärt geblieben, wie die Dialektik zum Gedanken der Totalität gelange¹⁵⁸, und zwar weil Habermas noch nicht durchgängig mit dem Begriff der Antizipation arbeite, sondern mit dem Begriff von „Gesetzen“ als Beschreibung von „Tendenzen“ des einmaligen historischen Prozesses der Menschheitsgeschichte. Mit diesem „in der Tat problematischen Begriff“ meine Albert auch den Gedanken der Totalität selbst erledigt zu haben, „der ihm sowohl in sich als auch hinsichtlich seiner Anwendung als ungeklärt erscheint.“ (S. 191) Auch diese Kritik habe Habermas durch seine Formulierungen erleichtert: „erstens durch die Behauptung, dass der dialektische Begriff des Ganzen „die Grenzen formaler Logik ... überschreitet“ (155), zweitens durch die Behauptung eines Unterschiedes zwischen System und

¹⁵⁸ Dies kritisiert Pannenberg, aber nicht Albert.

Totalität, der sich aber „nicht direkt bezeichnen“ lasse (156), weil er „in der Sprache der formalen Logik ... aufgelöst, in der Sprache der Dialektik aufgehoben werden“ müsste, und drittens durch die Forderung nach einer vorgängigen Vergewisserung der Sozialwissenschaften über „die Angemessenheit ihrer Kategorien an ihren Gegenstand“ (157).“ (S. 191)¹⁵⁹

Pannenberg meint demgegenüber, dass der dialektische Begriff des Ganzen als gesellschaftlicher Totalität durchaus einer logischen Analyse zugänglich ist, dass er sich als individuelles System charakterisieren lässt und dass er theoretisch durch eine hypothetische Deskription darstellbar ist (S. 195f). Offenbar ist er der Ansicht, dass er der Forderung nach einer logischen Analyse nachkommt, wenn er dialektische Totalitäten als Systeme einer besonderen Art bezeichnet. Dabei trifft er allerdings im Anschluss an eine kritische Bemerkung von Habermas eine fragwürdige Unterscheidung. Habermas hatte am Systembegriff bemängelt, er bleibe dem analysierten Erfahrungsbereich so äußerlich wie die theoretischen Sätze, die ihn explizieren.¹⁶⁰ Pannenberg stimmt dieser Behauptung zu, soweit sie sich auf theoretische Systeme aus abstrakten allgemeinen Gesetzesaussagen bezieht, da seiner schon bekannten Ansicht nach abstrakt allgemeine Aussagen „als solche den einmaligen Prozeß der Geschichte und die Individualität seiner Komponenten nicht zu erfassen vermögen.“ (S. 193) Er unterscheidet aber von „derartigen Systemen abstrakter Theoriebildung“ die kybernetischen, selbstgeregelten Systeme, die als konkrete Ganzheiten existieren und unter denen die „offenen Systeme“, die sich durch Einbeziehung einer Umwelt verändern können, einen Sonderfall bilden. Da nun die Lebewesen als solche offenen Systeme zu beschreiben seien, lasse sich der Systembegriff nicht mehr als dem analysierten Erfahrungsbereich äußerlich hinstellen, vielmehr bezeichne er hier „nichts anderes als die konkrete Totalität, wie sie Habermas mit den Mitteln der Dialektik zu erfassen sucht.“ (S. 193)

Pannenberg begeht hier wiederum einen Kategorienfehler: Er vergleicht Dinge, die auf verschiedenen Ebenen liegen. Sicherlich kann man theoretischen Systemen, die aus abstrakten, allgemeinen Sätzen bestehen, reale Systeme gegenüberstellen, z.B. Organismen, die Systeme von Zellen darstellen. Wenn man aber über diese realen Systeme etwas aussagen möchte, muss man sich wieder abstrakter allgemeiner Aussagen bedienen. Das System der Aussagen stellt ein Modell des realen Systems dar, das bestimmte seiner Eigenschaften abbildet. Es ist also nicht möglich, reale Systeme gegen theoretische Systeme auszuspielen und zu behaupten, jenen sei im Gegensatz zu diesen der Systembegriff nicht äußerlich. Reale Systeme dürfen nicht mit konkreten Ganzheiten gleichgesetzt werden, denn der Begriff des Systems ist relativ auf eine Theorie. Nun können konkrete Ganzheiten aber durch ganz verschiedene Theorien untersucht und demzufolge auch als ganz verschiedene Systeme aufgefasst werden. Ein konkretes Lebewesen kann als System von Zellen, aber auch als System von Atomen und als System von Verhaltensweisen betrachtet werden, je nachdem ob man eine biologische, eine physikalische oder eine ethologische Theorie anwendet. Keines dieser Systeme kann mit dem Lebewesen selbst identifiziert werden, vielmehr erfasst jedes nur einen Aspekt seiner „konkreten Ganzheit“. Insofern bleibt der Systembegriff tatsächlich dem analysierten Erfahrungsbereich äußerlich. Wäre das nicht der Fall, dann bedeutete dies, dass der je-

¹⁵⁹ Die Zitate und Seitenzahlen innerhalb des Zitats beziehen sich auf: Jürgen Habermas: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno (1963). – In: Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1972 (1969), S. 155ff

¹⁶⁰ Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a.a.O., S. 157

weilige Erfahrungsbereich nur als ein ganz bestimmtes System durch eine ganz bestimmte Theorie adäquat darstellbar wäre. Eben dies scheint Pannenberg anzunehmen, wenn er den Zugang zum Begriff der Totalität aus der Struktur der Bedeutungserfahrung aufzeigt: „Dabei handelt es sich darum, das im Erleben jeweils implizierte Bedeutungsganze menschlicher Sinnerfahrung in der Weise zum Thema zu machen, daß Hypothesen darüber formuliert werden, die am Maß ihrer Fähigkeit zur Integration erfahrener Einzelbedeutungen und ihrer Bedeutungszusammenhänge gemessen werden können.“ (S. 196)

Auf den ersten Blick mag erstaunen, dass Pannenberg, der sich soeben noch mit konkreten Totalitäten befasst und um eine logische Analyse dieses Begriffs bemüht hat, plötzlich vom „Bedeutungsganzen menschlicher Sinnerfahrung“ spricht. Erklärbar ist dieser unvermittelte Übergang nur, wenn man annimmt, dass es für Pannenberg nur *eine* mögliche Deutung von Totalitäten wie einem Individuum, einer Gesellschaft oder einem Geschichtsprozess gibt.¹⁶¹ Diese Einzelbedeutungen werden in das – wiederum monistisch gedachte – Bedeutungsganze menschlicher Sinnerfahrung integriert. Zwar rechnet Pannenberg mit der Möglichkeit, dass die Deutungen falsch sind, die Totalitäten lassen sich s.E. nur hypothetisch bestimmen (vgl. S. 194), doch das ändert nichts an der Tatsache, dass die Totalitäten nur *einen ganz bestimmten Sinn* haben – einen objektiven Sinn, der ihnen sozusagen innewohnt. Pannenberg teilt also Habermas' Auffassung, dass es einen objektiven Sinn des gesellschaftlichen und geschichtlichen Totalzusammenhangs gibt.¹⁶² Wenn er Habermas kritisiert, weil dieser eine logische Analyse des Begriffs der dialektischen Totalität für unmöglich hält, und ihm den Vorwurf einer „isolierenden Mystifikation der Dialektik“ (S. 196) macht, dann muss gesagt werden, dass sein eigener „Zugang zum Begriff der Totalität aus der Struktur der Bedeutungserfahrung“ nicht weniger mystifikatorisch ist. Er erweckt lediglich den Anschein, eine logische Analyse des Begriffs der (dialektischen) Totalität zu liefern, indem er konkrete Ganzheiten (= Totalitäten) als eine bestimmte Art von Systemen bezeichnet, denn der Begriff des Systems ist – in seiner üblichen Bedeutung gebraucht – hinreichend klar. Wie oben gezeigt wurde, ist jedoch die Identifizierung von dialektischen Totalitäten mit „offenen Systemen“ unzulässig, es sei denn, man definiert letzteren Begriff durch den ersteren – wodurch allerdings ausgeschlossen wird, dass er zur Bestimmung des ersteren verwendet wird. Damit sind wir aber auf den Stand der Diskussion ante Pannenbergii dictum zurückversetzt: Eine Analyse von Totalitäten im dialektischen Sinne steht noch aus.

Damit die sozialwissenschaftlichen Kategorien ihrem Gegenstand nicht äußerlich bleiben, müssen sich die Sozialwissenschaften, meint Habermas, vorgängig ihrer Angemessenheit an den Gegenstand versichern.¹⁶³ Andernfalls gebe es hier die (in einer Verfälschung des Objekts bestehende) Rache des Objekts, „wenn das noch im Erkennen befangene Subjekt den Zwängen eben der Sphäre verhaftet bleibt, die es doch analysieren will.“ Der Zirkel, der darin besteht, dass ein Gegenstand erschlossen wird, von dessen Struktur der Forscher gleichwohl vorgängig etwas verstanden haben muss, lasse sich nicht brechen, sondern sei „nur in Anknüpfung an die natürliche Hermeneutik der sozia-

¹⁶¹ Dabei zeichnet sich die Totalität des menschlichen Individuums dadurch aus, dass sie sich im Selbstbewusstsein selbst gegeben ist (S. 193). Hier scheint Pannenberg – wie der frühe Dilthey – der inneren Erfahrung eine Vorzugsstellung einzuräumen.

¹⁶² s. Hans Albert: Der Mythos der totalen Vernunft. Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik (1964). – In: Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a.a.O., S. 212

¹⁶³ Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a.a.O., S. 157; vgl. Pannenberg, S. 193

len Lebenswelt dialektisch durchzudenken."¹⁶⁴ Diese Ausführungen hält Pannenberg insofern für missverständlich, „als sie den „hermeneutischen Vorgriff auf Totalität“ nicht unterscheiden von der vorgängigen Vertrautheit mit dem Gegenstand“ (S. 194). Gegenüber der Unbestimmtheit des Vorverständnisses zeichne sich der dialektische *Vorbegriff* der gesellschaftlichen Totalität durch theoretische Bestimmtheit aus (ebd.).

Wie immer es um die theoretische Bestimmtheit des dialektischen Vorbegriffs stehen mag, auf jeden Fall dürfte Pannenberg darin recht zu geben sein, dass die Zugehörigkeit des Sozialwissenschaftlers zum Gegenstandsbereich seiner Wissenschaft nicht die Prüfung der von ihm entwickelten Lösungsmodelle präjudiziert. Und ebenso trifft zu, dass die vorgängige Vertrautheit mit dem Gegenstand weniger eine vom Sozialwissenschaftler zu fordernde Qualifikation als vielmehr eine existentiell unvermeidliche Gegebenheit ist, „die indessen über die Gültigkeit eines theoretischen Modells weder positiv noch negativ entscheidet“ (S. 195).

Pannenberg fragt sich, warum Habermas den Begriff der Totalität nicht aus der Struktur der Bedeutungserfahrung gerechtfertigt hat, und findet die Antwort in Habermas' eigentümlich zwiespältigem Verhältnis zur Hermeneutik: Weil er eine soziale Handlungstheorie begründen möchte, sehe er die dialektische Totalität nicht als *Implikation* der Sinnerfahrung an, sondern führe sie als *Ergänzung* der hermeneutischen Thematik ein; damit werde das Sinnverstehen oder Sinnerleben bei ihm zu einem bloßen Teilaspekt des Handlungsbegriffs (S. 194). Gegen diese Beschränkung der Hermeneutik wendet sich Gadamer: Hermeneutik hat es s.E. nicht nur mit subjektiv vermeintem Sinn zu tun, sondern umfasst auch das, was Habermas als „Tiefenhermeneutik“ bezeichnet. Und Pannenberg meint, dass gerade in der Überschreitung des subjektiv vermeinten Sinngehaltes durch kritische Reflexion der „wahren“ Sinn des Überlieferten angeeignet werden könne. Habermas halte die Ergänzung der hermeneutischen Thematik durch eine Handlungstheorie darum für notwendig, weil sich seiner Ansicht nach die hermeneutischen Verfahrensweisen in einem unvermeidlichen Zirkel bewegten (S. 199). Allerdings ergebe sich der Zirkel nur dann, wenn man sich auf eine linguistische Analyse der Umgangssprache beschränke. Deren Sinn werde jedoch auch durch jene nichtverbalen Äußerungen bestimmt, mit denen das Gesprochene in der Lebenspraxis zusammengehört (im Anschluss an Habermas S. 200). „Damit wird die hermeneutische Thematik zu einem für sich allein nicht wissenschaftsfähigen Moment einer Theorie der Lebenspraxis, die ihre Grundlage im Begriff des Handelns finden muß.“ (S. 200) – Pannenberg selbst bestreitet, dass die Sinnerfahrung in ihrer innersprachlichen Logik zirkulär und daher nicht wissenschaftsfähig ist, und begründet dies durch Hinweis auf die von ihm getroffene Unterscheidung von implizitem Vorverständnis und explizitem Vorbegriff (S. 201). Die tiefere Schwierigkeit aller Reflexion auf die Sinntotalität der Erfahrung sieht er „in der Unabgeschlossenheit des Erfahrungsprozesses, dessen spätere Phasen die Bedeutung früherer Erfahrungen beeinflussen, so daß nur im Vorgriff auf sie dem Vergangenen und Gegenwärtigen überhaupt eine Bedeutung zugewiesen werden kann.“ (S. 201f) Pannenberg bezeichnet solche Antizipationen als endlich und bedingt durch ihren Ort im Prozess der geschichtlichen Erfahrung und möchte damit wohl zum Ausdruck bringen, dass sie sich als falsch erweisen können. Auf die Bestimmung gegenwärtiger und vergangener Sinnerfahrung durch zukünftige und die sich daraus ergebende Notwendigkeit der Antizipation zukünftiger Sinnerfahrung wird noch im Zusammenhang der Diskussion des nächsten Abschnitts eingegangen, in dem sich Pannenberg noch einmal ausführlich zur Sinnerfahrung äußert.

¹⁶⁴ Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a.a.O., S. 158, zitiert bei Pannenberg, S. 193

Pannenberg kritisiert an Habermas vor allem, dass dieser das Verstehen in die vermeintlich umfassendere Thematik der Lebenspraxis einordnen möchte, und betont demgegenüber die fundamentale Bedeutung des Sinnverstehens für die Lebenspraxis, die gar nicht anders als im Medium des Sinnverstehens vollziehbar sei. Entsprechend habe die Hermeneutik Vorrang für die Erforschung der Lebenspraxis. Die Sinntotalität übersteige auch noch die Gesellschaft, die „in ihrer jeweiligen konkreten Gestalt der Verankerung und Korrektur durch ein absolutes Sinnvertrauen“ bedarf, „das sowohl die Konflikte zwischen Individuum und Gesellschaft als auch den Gegensatz zwischen Mensch und Naturwelt übergreift. Solches absolute Sinnvertrauen hat in den Religionen [...] seine geschichtliche Gestalt gefunden.“ (S. 204)

3.2.3.2 Erkenntnis als Antizipation wahren Sinns: Pannenburgs eschatologischer Essentialismus

Dass menschliche Sinnerfahrung in ihren Objektivierungen den Stoff der Geisteswissenschaften bildet, darüber besteht nach Pannenburgs Vermutung weitgehende Übereinstimmung. Doch bleibt für ihn diese Übereinstimmung problematisch, „weil der grundlegende Begriff des Sinnes ebenso wie der eng mit ihm zusammenhängende der Bedeutung in sehr unterschiedlicher Weise gebraucht wird.“ (S. 206) Daher bemüht er sich im 5. Abschnitt des 3. Kapitels weiter¹⁶⁵, diese Begriffe zu klären, und untersucht darüber hinaus die Frage nach dem Verhältnis von Sinnverstehen und Wahrheit. Zum Schluss geht er noch einmal auf die Prüfungsverfahren in den Naturwissenschaften, den historischen Wissenschaften und der Philosophie ein.

Seiner Ansicht nach lassen sich die in der neueren Diskussion hervorgetretenen Auffassungen des Sinnbegriffs im Wesentlichen drei Typen zuordnen: „dem referentiellen, dem intentionalen oder dem kontextuellen Verständnis von Sinn.“ (S. 206) Der referentielle Sinnbegriff geht auf Frege zurück, der unter der Bedeutung eines Eigennamens den Gegenstand, der ihn bezeichnet, verstand; dagegen gibt es in dem von Pannenberg angeführten Aufsatz¹⁶⁶ keinen Hinweis darauf, dass für Frege der Sinn eines Eigennamens am Kontext haftet, „zunächst am Satz, in dem das Einzelwort auftritt, und nicht am Einzelwort für sich genommen.“ (S. 207) Vielmehr ist für ihn der Sinn eines Eigennamens so etwas wie eine platonische Entität, etwas Objektives, das vielen Menschen gemeinsam ist; dadurch unterscheidet er sich von den Vorstellungen, die von Person zu Person verschieden und ganz subjektiv sind.¹⁶⁷ – In der weiteren Entwicklung des logischen Positi-

¹⁶⁵ Auf diese Thematik ist Pannenberg bereits bei seinem Versuch, den Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften zu überwinden, eingegangen (s.o. Kap. 3.2.2.1).

¹⁶⁶ Gottlob Frege: Über Sinn und Bedeutung (1892). – In: ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, hrsg. u. eingel. von Günther Patzig. Göttingen: 3., durchges. Aufl. 1969 (1962), S. 40 - 65

¹⁶⁷ Gottlob Frege: Über Sinn und Bedeutung, a.a.O., S. 44f; s. dazu Franz von Kutschera: Sprachphilosophie. München: 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. 1975, S. 59 – Allenfalls vom Sinn *und* der Bedeutung einer bestimmten Art von Sätzen würde Frege sagen, dass sie von ihrem Kontext abhängig sind. In der Regel sieht er als Bedeutung eines Satzes seinen Wahrheitswert und als Sinn einen Gedanken an. Für bestimmte Nebensätze trifft das nicht zu, wie er in einer gründlichen Analyse zeigt (Gottlob Frege: Über Sinn und Bedeutung, a.a.O., S. 51f).

vismus, fährt Pannenberg in seinem Referat fort, ist der Begriff des Sinnes ganz durch den Gegenstandsbezug absorbiert worden. Demgegenüber habe Husserl Sinn als intentionalen Gegenstand des Erlebens aufgefasst, ohne zwischen „Sinn“ und „Bedeutung“ einen terminologischen Unterschied zu machen. Dieser Sinnbegriff sei von der sozialwissenschaftlichen Handlungstheorie aufgenommen worden (S. 208).

Nun wendet sich Pannenberg sowohl gegen die Reduktion von „Sinn“ auf den Gegenstandsbezug von Sätzen im Sinne ihrer Verifizierbarkeit als auch gegen die Verbindung des Sinnbegriffs mit der Intentionalität: Im ersten Fall werde die spezifisch geisteswissenschaftliche Sinnthematik von vornherein ausgeblendet, im zweiten Fall werde die Sachthematik der Geisteswissenschaften verselbständigt, ohne dass dabei eine Verbindung zu den Naturwissenschaften hergestellt würde (S. 209). Pannenberg weist aber auch eine nur äußerliche Beziehung von naturalistischen und hermeneutischen Verfahren aufeinander im Sinne ihrer Komplementarität zurück: Da Apel und Radnitzky, die die Komplementaritätsthese vertreten, das Sinnverstehen nur im Sinne intentionaler Akte auffassten, könnten sie keine inhaltliche Kontinuität zu Gegenstand und Verfahren der Naturwissenschaften aufweisen (S. 210).

Pannenberg zufolge liegt die Problematik des Verständnisses von Sinn als Gegenstandsintention subjektiver Akte in den die mens auctoris übersteigenden Bedeutungsbezügen einer sprachlichen Äußerung: „Wegen der Intersubjektivität der Sphäre, in die das geäußerte Wort eingeht, und wegen der Geschichtlichkeit der beteiligten Personen übersteigt die Bedeutung, die die Äußerung in der intersubjektiven Situation tatsächlich hat, den intentionalen Horizont sowohl des Sprechers wie jedes ursprünglichen Adressaten und Zeugen.“ (S. 211) Dagegen bestehe die Schwierigkeit des referentiellen Sinnbegriffs darin, dass der Gegenstandsbezug einer sprachlichen Äußerung von den unterschiedlichen Intentionen des Autors, des Adressaten und des Interpreten beeinflusst und dadurch mehrdeutig wird. Pannenberg meint, auch der Gegenstandsbezug einer Äußerung könne nicht ohne Rücksicht auf ihren sozialen und historischen Kontext fixiert werden (ebd.).

Der soziale und historische Kontext werde durch Wittgensteins Begriff des Sprachspiels berücksichtigt.¹⁶⁸ Dieser Begriff weist allerdings „auf einen typischen Kontext des Sprachgebrauchs hin und abstrahiert damit von dem jeweiligen individuellen Kontext des Gesprochenen.“ (S. 212) Das empfindet Pannenberg als eine Verengung der Fragestellung, die auch von der linguistischen Semantik vollzogen werde.¹⁶⁹ Gegenüber Winchs Ansicht, „daß jedes sinnvolle (und darum spezifisch menschliche) Verhalten ipso facto von Regeln geleitet ist“¹⁷⁰, stellt er die Frage, ob das individuelle Verhalten nicht schon vor allem Verhältnis zu irgendeiner Regel allein dadurch sinnvoll ist, „daß es als individuelles Verhalten in einem Verhältnis zu seinem individuellen Kontext steht und einen bestimmten Stellenwert für diesen hat“. Seiner Ansicht nach geht das Verstehen beim Individuum der Befolgung einer Regel voraus. „Das Verhältnis von Ganzem und Teil aber, in dem sich das Verstehen bewegt, hat nicht den Charakter einer Regel im Gegensatz zum Individuellen und Abweichenden, sondern bestimmt die Struktur *jeder* Erfahrung von Sinn und Bedeutung gerade in ihrer jeweiligen Individualität.“ (S. 214f)

¹⁶⁸ Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M.: 1967 (1958), §§ 7, 23 u.ö.

¹⁶⁹ Es ist nicht einzusehen, warum sich die linguistische Semantik mit dem „individuellen Kontext des Gesprochenen“ beschäftigen sollte; er wird ja von anderen linguistischen Disziplinen, wie der Sprachpsychologie und der Sprachsoziologie, untersucht.

¹⁷⁰ Peter Winch: Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie. Frankfurt a.M.: 1966 (1958), S. 69

Auch hier fällt wieder auf, dass Pannenberg den Begriff des Sinns in einer Weise verwendet, die stark vom alltäglichen Sprachgebrauch abweicht.¹⁷¹ Vor allen Dingen steht bei ihm „sinnvoll“ nicht mehr im Gegensatz zu „sinnlos“. Aus seiner Begriffsbestimmung folgt, dass *jedes* Verhalten sinnvoll ist, denn *jedes* Verhalten steht als individuelles in einem Verhältnis zu seinem individuellen Kontext und hat einen bestimmten Stellenwert für diesen.¹⁷² Auch sprachliche Äußerungen können nach Pannenberg's Sinnkriterium nicht mehr in sinnvolle und sinnlose unterteilt werden: Die Laute „Erft arksa la marko“ stehen, wenn sie geäußert werden, sicherlich in irgendeinem Kontext und sind Teile irgendeines größeren Ganzen. Daher muss Pannenberg ihnen ebenso einen Sinn zuschreiben wie z.B. dem deutschen Satz „Moderne Theologen sind oft schwer zu verstehen“. Nun kann man sich durchaus vorstellen, dass die Laute „Erft arksa la marko“ auch in der alltäglichen Bedeutung des Wortes sinnvoll sind: Sie könnten etwa einer exotischen Sprache angehören oder einer Kunstsprache, die zu einem bestimmten Zweck konstruiert worden ist. Voraussetzung, dass die Laute verstanden werden, dass ihnen also ein Sinn zugeschrieben wird, wäre dann allerdings die Kenntnis der Regeln dieser Sprache. Was für sprachliches Verhalten gilt, gilt für menschliches Verhalten überhaupt: Es wird im Allgemeinen nur dann als sinnvoll angesehen, wenn es gewissen Regeln folgt, wobei diese Regeln freilich dem Handelnden nicht immer bewusst zu sein brauchen. Insofern dürfte Winch in seinem Verständnis des Ausdrucks „Sinn“ dem allgemeinen Sprachgebrauch näherkommen als Pannenberg. – Dies ist jedoch nicht als ein entscheidender Einwand gegen Pannenberg's Auffassung anzusehen. Jeder, der für einen bestimmten wissenschaftlichen Zweck einen umgangssprachlichen Ausdruck zu präzisieren sucht, hat das Recht, u.U. sehr weit von dessen umgangssprachlicher Bedeutung abzuweichen. Ohnedies können Begriffsexplikationen nicht richtig oder falsch sein, sondern allenfalls nützlich oder weniger nützlich im Hinblick auf ihren jeweiligen Zweck. In diesem Fall ist allerdings nicht zu sehen, wie ein Sinnbegriff, aufgrund dessen schlechthin alles als sinnvoll zu gelten hat, für irgendeine Erkenntnisbemühung nützlich sein kann.

Aber wir haben Pannenberg's Auffassung noch nicht vollständig wiedergegeben. Pannenberg stellt fest, dass der kontextuelle Sinnbegriff nicht nur den Begriff des Sinnes, sondern auch den der Bedeutung auf den Kontext des jeweiligen Bedeutungsganzen bezieht. Er sieht die Wortbedeutung als eine mehrstellige Relation: „Sie umfaßt sowohl den Gegenstandsbezug (reference), als auch die Stellung, die das einzelne Wort im Satz und im Bedeutungszusammenhang der Rede einnimmt (significance).“ (S. 216) Die Begriffe „Sinn“ und „Bedeutung“ überlappen sich im Bereich der Beziehungen zwischen Teil und Ganzem. „Doch dürfte der Gegenstandsbezug für den Begriff der Bedeutung spezifisch sein, während dem Sinnbegriff die Bezeichnung der in sich geschlossenen Einheit des Bedeutungszusammenhangs vorbehalten bleibt.“ (ebd.)

Aus dem von Pannenberg vertretenen kontextuellen Sinnbegriff folgt, „daß keine Sinn-einheit und keine Sinnerfahrung autonom in sich ruht. Alle speziellen Bedeutungen sind abhängig von einer letztumfassenden Bedeutungstotalität, in der alle Einzelbedeutungen miteinander vermittelt sind in einem umfassenden Sinnganzen.“ (ebd.) Diese Sinn-totalität wird als gänzlich unbestimmt hingestellt, relativ bestimmt sind nur der Satz, insbesondere der Aussagesatz, und der abgeschlossene Redezusammenhang. Dabei stellt sich die relative Sinnautonomie des Satzes als Sinnantizipation der unbestimmten Sinntotalität dar, die durch den Satz partiell bestimmt wird (S. 217). – Nun lässt sich aus der Tatsache einzelner Bedeutungserfahrungen, deren jede eine Sinntotalität impliziert, nach Pannenberg nicht schließen, „daß die Wirklichkeit im ganzen einen sie tragenden

¹⁷¹ Das ist uns bereits aufgefallen: s.o. S. 41f.

¹⁷² Oben haben wir gesehen, dass Pannenberg *alles* für sinnvoll hält: s.o. S. 42.

positiven Gesamtsinn besitzen müsse.“ (S. 217) Wegen ihrer Unbestimmtheit ist die Sinntotalität problematisch, wodurch auch die erlebten Einzelbedeutungen problematisiert werden. Dies erst macht den Eindruck der Sinnlosigkeit überhaupt möglich, wobei das Erlebnis der Sinnlosigkeit selbst ein Bedeutungserlebnis ist und eine Sinntotalität impliziert.¹⁷³ Allerdings kann sich dieses Bedeutungserlebnis – wie andere auch – als falsch erweisen. Ein solches Urteil ist möglich aufgrund des objektiv sinnverstehenden, hinter die mens auctoris zurückgehenden Verfahrens der Hermeneutik. Hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Sinnverstehen und Wahrheit.

Nach Pannenberg's Ansicht entsprechen die beiden Aspekte des Bedeutungsbegriffs – Gegenstandsbezug und Kontextbezug – den beiden Aspekten des Wahrheitsbegriffs – der Gegenstandskorrespondenz und dem Kohärenz- bzw. Konsensusaspekt – „in bemerkenswerter Weise“ (S. 219). Bei der Entscheidung über die Wahrheit einer Behauptung besteht eine Präponderanz der interpersonalen Übereinstimmung. Diese ist nur ein Teilaspekt der Kohärenz der Erfahrung, daher behauptet Pannenberg, „daß die alle Erfahrung umfassende Sinntotalität in ihrer inneren Kohärenz zugleich zusammenfielen mit der Wahrheit; denn sie hätte keine Erfahrung mehr außerhalb ihrer selbst, die die Wahrheit ihres Sinnes problematisch machen könnte. In der umfassenden Sinntotalität also fallen Sinn und Wahrheit in eins.“ (S. 219f) Der Grund der Unwahrheit von Behauptungen liegt darin, dass sie Wahrheit schlechthin in Anspruch nehmen und sich eben deshalb wegen der Partikularität ihres Bedeutungshorizontes in Widerspruch zur Totalität der Wahrheit setzen.

Umfassende Sinnzusammenhänge werden explizit in Mythen, aber auch in Philosophie und Wissenschaft entworfen. Die Entwürfe der Letzteren unterscheiden sich vom Mythos „durch die Entwicklung systematischer Interpretationen in Sinnmodellen, die in sich widerspruchsfrei sein sollen und deren Inhalt beschränkt wird auf das zur Erklärung der Zusammenhänge und Erscheinungen als logisch notwendig Nachweisbare.“ (S. 220) Philosophische Aussagen können dabei nicht wie mathematische auf eine formalisierte Sprache und nicht wie realwissenschaftliche auf die Bedingung der Überprüfbarkeit durch empirische Daten einer bestimmten Art eingeschränkt werden, weil sie sonst das ihnen spezifische Merkmal unbeschränkter Reflexion verlieren würden. Allerdings findet die philosophische Reflexion darin „so etwas wie eine empirische Bestätigung“, dass sie durch immer neue Totalrevisionen voranschreitet, die ihre Strenge und Rechtfertigung in der Reflexion auf die Problematik früherer Positionen haben (S. 221).

Die Naturwissenschaften unterscheiden sich von den historischen Disziplinen dadurch, dass sie sich auf einen Einzelaspekt eines Gesamtphänomens, nämlich den Gesetzesaspekt, beschränken und dadurch seine Individualität ausblenden. Dieser Beschränkung entspricht die Falsifizierbarkeit als Prüfungskriterium, denn, wie wir schon gesehen haben, können Pannenberg zufolge nur Gesetzhypothesen falsifiziert werden (s.o. S. 21). Demgegenüber lassen sich s.E. historische Hypothesen nur prüfen „im Hinblick auf ihre Fähigkeit zur Integration des einschlägigen Belegmaterials, wie das übrigens auch in naturwissenschaftlichen Disziplinen wegen der Strittigkeit der Frage, ob im Einzelfall eine Falsifikation erfolgt ist, die Regel ist (68 f.).“ (S. 222) Auch das ist uns schon bekannt (s.o. S. 21).

Pannenberg weist darauf hin, dass die Wissenschaften, die Teilaspekte aus den umfassenden Sinnzusammenhängen ausgrenzen, dennoch auf jene Sinnzusammenhänge bezogen bleiben, und zwar gilt das sowohl für die Formalwissenschaften als auch für die Gesetzeswissenschaften und die historischen Disziplinen. Die Reflexion jener umfassenden

¹⁷³ „Sinnlosigkeit“ gibt es nach Pannenberg's Auffassung also nur auf einer bestimmten Betrachtungs- oder vielleicht besser: Erfahrungsebene.

Sinnzusammenhänge ist Sache der Philosophie, die in ihren Analysen ebenso hypothetisch verfährt wie die Einzelwissenschaften. Die systematische Explikation der Sinntotalität bleibt eine Antizipation der impliziten und nur teilweise bestimmten Sinntotalität aller Erfahrung. „Bewahrheiten kann sie sich nur in dem Maße, in welchem sie tatsächlich erlebte Bedeutung zu integrieren und so zu erhellen vermag.“ (S. 223) Pannenberg nimmt an, dass das in etwa auch auf die Theologie zutrifft, „die es ebenfalls mit der Sinntotalität der Erfahrung zu tun hat“ (S. 224).

Vergegenwärtigen wir uns, was Pannenberg unter „Sinntotalität aller Erfahrung“ versteht: Das ist die Menge sämtlicher Sinnerfahrungen, man kann auch sagen: die Menge sämtlicher Verstehenserlebnisse, die am Ende der Geschichte überschaubar vorliegen. Alle Objektivationen dieser Sinnerfahrungen, insbesondere alle sprachlichen Äußerungen, haben dann ihre genau bestimmte und wahre Bedeutung, denn sie können dann in die ihnen entsprechenden Sinnzusammenhänge eingeordnet werden; der umfassendste Sinnzusammenhang – derjenige, der alle übrigen einschließt – ist die Sinntotalität. Solange das Ende der Geschichte noch aussteht, wird diese Sinntotalität versuchsweise antizipiert. Sie bleibt daher unbestimmt und problematisch, d.h. die Antizipation kann sich im Lichte neuer Erfahrungen als falsch erweisen. Gleichwohl ist sie notwendig, denn nur im Hinblick auf die Totalität aller Erfahrung kann Einzelnes überhaupt als sinnvoll erlebt, d.h. verstanden werden.

Sicherlich kann man sagen, dass in jeder einzelnen Erfahrung bestimmte Annahmen über die Wirklichkeit als ganze enthalten sind und dass wir daher schon heute gewisse Vorstellungen darüber haben, wie unsere künftigen Erfahrungen sein werden. Wir erwarten etwa, dass die uns heute bekannten Naturgesetze auch in Zukunft gültig sein werden, zumindest in den Bereichen, in denen sie sich bereits bewährt haben, und dass unsere Erfahrungen ihnen entsprechen werden. Insofern antizipieren wir in der Tat künftige Erfahrungen, doch unsere Erwartungen der Zukunft sind allgemein und abstrakt. Wir wissen nicht, was im Einzelnen geschehen wird, sondern wir kennen nur die allgemeine Struktur des künftigen Geschehens. Erheben wir den Anspruch, mehr zu wissen (und sei es auch in unbestimmter und problematischer Weise), dann gehören wir zu den Geschichtsphilosophen, die versuchen, „die Geschichte dessen, was geschieht, zu schreiben, *bevor* es geschehen ist“.¹⁷⁴ Eben dies versucht Pannenberg, wenn er von philosophischen (und theologischen) Aussagen verlangt, dass sie sich nicht nur auf die allgemeinen Strukturzüge der Wirklichkeit im Ganzen beziehen sollen, „sondern auf das Ganze ihres zeitlichen Prozesses.“ (S. 346) Wenn er behauptet, jede Bedeutungserfahrung impliziere eine Sinntotalität (S. 217), dann meint er damit, wir könnten überhaupt nichts erfahren, ohne eine zumindest unbestimmte und problematische Vorstellung von allem zu haben, was schon geschehen ist, was gegenwärtig geschieht und was jemals geschehen wird. Wie kommt er zu dieser seltsamen Annahme?

Wir wollen davon absehen, dass Pannenberg bei seiner Analyse des Sinnverstehens zu einem großen Teil auf eigene alte Gedanken zurückgreift¹⁷⁵, und nach den *sachlichen* Gründen für seine Vorstellungen fragen. – Zunächst einmal kann ihm durchaus zugestimmt werden, dass jeder sprachliche Ausdruck in gewisser Hinsicht unbestimmt und vage bleibt: Auch ein Satz und ein abgeschlossener Redezusammenhang haben keine absolut genaue Bedeutung. Nehmen wir an, ich möchte einem Freund mein auf einem großen Parkplatz abgestelltes Auto leihen, das er aber noch nie gesehen hat und nun unter

¹⁷⁴ Arthur C. Danto: Analytische Philosophie der Geschichte. Frankfurt a.M. 1974 (1965), S. 30

¹⁷⁵ s. z.B. Wolfhart Pannenberg: Christliche Theologie und philosophische Kritik. (1968) – In: ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit. Göttingen 1972, S. 65ff

Hundertern anderer Autos herausfinden muss. Ich werde ihm Marke, Typ, Farbe und Kennzeichen nennen, dazu auffällige Besonderheiten, z.B. eine Beule am rechten vorderen Radkasten, und werde ihm den Standort meines Autos angeben. Wenn er es daraufhin findet, habe ich ihm dann eine ganz genaue Beschreibung gegeben? Keineswegs; ich habe ihm beispielsweise nichts über die Bestandteile des Wagens und ihre Funktion gesagt. Man könnte einwenden, diese Informationen seien in den Bedeutungen von Marke und Typ meines Autos enthalten. Da jeder Typ einer bestimmten Marke einen eigenen Bauplan habe, gehörten die in ihm zu findenden Informationen zu seiner Bedeutung. Das ist richtig, doch ist zu berücksichtigen, dass solche Baupläne sehr abstrakt sind und niemals alle Einzelheiten eines konkreten Autos aufführen. Außerdem gibt es noch zahllose von Bauweise und Funktion unabhängige Details, die mein Auto von allen anderen unterscheiden: der Inhalt des Handschuhfachs, der Abnutzungsgrad der Sitzbezüge usw. Selbst wenn es gelänge, alles das genauestens zu beschreiben, wäre damit noch keine absolut genaue Beschreibung geliefert: Eine solche müsste nämlich alle Beziehungen angeben, in denen mein Auto zu allen anderen Gegenständen des Universums steht. Insofern ist Pannenberg recht zu geben, dass sprachliche Ausdrücke in einen „ungesagten Sinnhorizont“ eingelassen sind, „in dem sie von einem größeren oder kleineren Hof von Bestimmtheit umgeben sind, über den hinweg jedoch die Bedeutungslinien sich alsbald ins Unbestimmte verlieren.“ (S. 216)

In den meisten Fällen hat die Unbestimmtheit sprachlicher Ausdrücke keine nachteiligen Folgen: Mein Freund ist aufgrund der o.g. Beschreibung in der Lage, mein Auto zu finden. Die Aufzählung weiterer Einzelheiten würde uns beide nur aufhalten, ohne ihm das Auffinden zu erleichtern; sie ist also völlig überflüssig. Meine Beschreibung ist *für diese besondere Gesprächssituation hinreichend genau*. In anderen Situationen werde ich andere Angaben machen, die wiederum unvollständig sind, ihrem Zweck aber in der Regel vollauf genügen. Tauchen Missverständnisse oder Irrtümer auf, so kann ich meine Äußerung nach Belieben präzisieren. Dieser Umstand ist für die Wissenschaften von großer Bedeutung, denn für deren Zwecke reicht heute die Genauigkeit der Umgangssprache meist nicht mehr aus. Aus diesem Grunde wird sie in den jeweiligen Disziplinen ganz oder teilweise durch eine Wissenschaftssprache ersetzt, die bestimmte Sachverhalte sehr viel genauer wiedergeben kann als die Umgangssprache. Doch wie exakt diese künstlichen Sprachen auch sein mögen, absolute Exaktheit erreichen auch sie nicht.

Fassen wir zusammen: Sprachliche Ausdrücke sind im strengen Sinne immer ungenau und unbestimmt. Da sie aber für bestimmte Zwecke hinreichend genau sind bzw. hinreichend präzisiert werden können, ist ihre Vagheit kaum als Mangel anzusehen. In diesem Punkt ist Pannenberg anderer Meinung: Er hält die Unbestimmtheit sprachlicher Äußerungen für einen Mangel und fragt sich, wie sie und die Objektivationen menschlicher Sinnerfahrung überhaupt eine ganz genaue Bedeutung erhalten können. Pannenberg lässt sich also bei seiner Annahme einer eschatologischen Sinntotalität, deren Antizipation für jede einzelne Bedeutungserfahrung notwendig sein soll, vom Ideal absoluter Exaktheit leiten.

Dieses Ideal ist sonst eher im Umkreis positivistischer Philosophie zu finden. So versuchte z.B. Ludwig Wittgenstein in seinem „Tractatus logico-philosophicus“ eine Idealsprache zu entwerfen, die die Struktur der Wirklichkeit genau wiedergeben sollte. Er ging dabei von der heute als problematisch erkannten ontologischen Voraussetzung aus, dass die Welt als die Gesamtheit der Tatsachen auf eindeutige Weise in Einzeltatsachen gegliedert werden kann und diese wiederum in letzte Elemente („Dinge“) zerlegt werden können. Die Idealsprache sollte dann das linguistische Spiegelbild der atomistischen

Struktur der Welt abgeben.¹⁷⁶ Wittgenstein hat später das Programm der Idealsprache aufgegeben, und heute wird es allgemein als gescheitert angesehen. Doch gerade dadurch, dass sich dieser Ansatz als ein Irrtum herausgestellt hat, konnte man aus ihm lernen.

Pannenberg geht anders vor als Wittgenstein. Zwar lässt auch er sich vom Ideal absoluter Exaktheit leiten, aber er versucht gar nicht zu zeigen, wie sprachlichen Ausdrücken eine genaue Bedeutung zugeordnet werden kann; er gesteht vielmehr zu, dass alle Bedeutungen mehr oder weniger unbestimmt sind, ohne einen konstruktiven Vorschlag zur Behebung dieses angeblichen Mangels zu machen. Er beschränkt sich auf die Verheißung, dass einmal – am Ende der Geschichte – alle Ausdrücke ihre genaue Bedeutung bekommen werden, und behauptet, schon jetzt könne kein Ausdruck verstanden werden, ohne dass dieser Zustand antizipiert wird. – Wir haben hier ein Schulbeispiel für eine Behauptung vor uns, die das Risiko, falsch zu sein, fast vollständig ausschließt. Pannenberg kann jeden Zweifler auf das Ende der Geschichte verweisen: Da wird sich die Wahrheit seiner Sinn- und Bedeutungsphilosophie zeigen. Dass sie sich als falsch erweist, ist kaum zu erwarten, denn es spricht einiges dafür, dass am Ende der Geschichte niemand mehr da ist, der Pannenburgs Fehler konstatieren kann. Widerlegen lässt sich seine Bedeutungsphilosophie also nicht (zumindest nicht vor dem Ende der Geschichte), man kann jedoch zeigen, dass sie ganz und gar überflüssig ist: Wir haben oben gesehen, dass Ausdrücke mit ganz exakten Bedeutungen überhaupt nicht benötigt werden. Man kann daher das Ideal absoluter Exaktheit ohne Nachteil aufgeben. Wenn dieses Ideal aufgegeben wird, dann besteht auch kein Grund anzunehmen, dass jedes einzelne Bedeutungserlebnis eine Sinntotalität impliziert, die erst am Ende der Geschichte offenbar werden wird.

Die Grundlage von Pannenburgs Analyse der Begriffe „Sinn“ und „Bedeutung“ bildet sein Essentialismus. Zwar erhebt er nicht den Anspruch, das Wesen bestimmter Gegenstände erkannt zu haben, sondern unterscheidet zwischen ihrem Wesen und der Weise, wie sie sich in gegenwärtigen Hypothesen darstellen: ihrer Erscheinung (S. 44). In dieser Hinsicht scheint der Fallibilismus der modernen Wissenschaften mittlerweile auch in die Theologie eingedrungen zu sein. Doch hat Pannenberg das Streben nach Wesenserkenntnis keineswegs aufgegeben: Echte Erkenntnis ist für ihn nur die Erkenntnis des endgültigen Wasseins eines Gegenstands (S. 44), und das bedeutet: die vollständige Erklärung dieses Gegenstands in seiner komplexen Individualität durch Einordnung in den Zusammenhang des Ganzen, zu dem er gehört. Da der alles umfassende Zusammenhang, die Sinntotalität, erst am Ende der Geschichte vorliegt, kann das Wesen, die endgültige Wahrheit der Dinge auch erst dann erkannt werden. Dann fallen Sinn und Wahrheit sprachlicher Äußerungen zusammen: Ihre wahre Bedeutung drückt eben ihre Wahrheit aus (S. 339). Vorher erheben Behauptungen zwar auch den Anspruch, wahr zu sein, doch weil ihr Bedeutungshorizont nicht wirklich umfassend ist, geraten sie in Widerspruch zur Totalität der Wahrheit und werden falsch. (S. 220).

Pannenburgs Erkenntnistheorie erweist sich hier als eine Variante des Essentialismus, dem zufolge Erkenntnis in der Ermittlung der wahren Bedeutung, des Wesens sprachlicher Äußerungen besteht; sie ist zugleich eine eschatologische Erkenntnistheorie, denn die Wesenserkenntnis wird erst für die Endzeit in Aussicht gestellt. Die Endzeit hat für Pannenburgs Erkenntnistheorie konstitutive Bedeutung: Sein Kriterium für wahre Erkenntnis hängt davon ab, dass am Ende der Geschichte das Gottesreich anbricht und dessen Bürger zusammen mit Gott die Wahrheit einer jeden sprachlichen Äußerung

¹⁷⁶ s. Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Stuttgart: 4., erw. Aufl. 1969, S. 550

feststellen können: Wie eine überlieferte Aussage, die interpretiert werden soll, „selbst mit dem Wahrheitsanspruch des explizit Ausgesagten vorgreift auf die Totalität eines ungesagten und in seinen genaueren Konturen noch unbestimmten Sinnhorizontes, so greifen auch Interpretation und Kritik vor auf die endgültige Wahrheit des Überlieferten. [...] In jedem Falle aber sind Interpretation und Kritik daran zu messen, inwieweit die von ihnen dem Überlieferten unterstellte Wahrheit als identisch mit der Wahrheit gelten kann, auf die das Überlieferte selbst vorgreift.“ (S. 198f) Wenn dies am Ende der Geschichte nicht möglich ist, dann ist der Pannenberg'schen Erkenntnistheorie der Boden entzogen. Ein Kritiker ist jedoch in der gleichen Lage wie ein Kritiker der Pannenberg'schen Bedeutungsphilosophie – die im Grunde genommen mit seiner Erkenntnistheorie identisch ist: Um sie definitiv widerlegen zu können, müsste er das Ende der Geschichte abwarten. Allerdings gibt es wiederum gute Gründe, sie schon jetzt abzulehnen: Vor allem ist das von ihr vorgeschlagene eschatologische Wahrheitskriterium auf zeitgenössische Aussagen nicht anwendbar, denn diese lassen sich aufgrund des Kriteriums nicht in wahre und falsche Aussagen einteilen.¹⁷⁷

Es ist ratsam, die Suche nach einem Wahrheitskriterium für Sätze überhaupt aufzugeben und sich mit bescheideneren Prüfungsmethoden zufriedenzugeben. Die Forderung nach einem Wahrheitskriterium ist zu hoch, als dass sie – zumindest in absehbarer Zeit – eingelöst werden könnte, ebenso wie die Forderungen nach absolut exakter Bestimmung sprachlicher Bedeutungen und nach vollständiger Erklärung eines individuellen Ereignisses (S. 147 u. 149) zu hoch sind; man kann überdies ohne Wahrheitskriterium, exakte Bedeutungen und vollständige Erklärungen auskommen.

Nun scheint Pannenberg aber außer der eschatologischen Überprüfung sämtlicher Sätze auf ihre Wahrheit noch andere, vorläufige Prüfungsverfahren vorzusehen: Von der philosophischen Bedeutungsanalyse sagt er, dass sie sich nur in dem Maße bewahrheiten kann, „in welchem sie tatsächlich erlebte Bedeutung zu integrieren und so zu erhellen vermag.“ (S. 223) Auch philosophische Aussagen müssen also der gegenwärtigen Erfahrung in irgendeiner Weise gerecht werden; dabei dürfen sie allerdings nicht auf eine formalisierte Sprache und/oder die Bedingung der Überprüfbarkeit durch empirische Daten einer bestimmten Art beschränkt werden, weil sie sonst das ihnen eigentümliche Merkmal unumschränkter Reflexion verlieren würden, welche sich auf den ungesagten Sinnzusammenhang sprachlich artikulierter Erfahrung bezieht (S. 221f).¹⁷⁸ Pannenberg

¹⁷⁷ Mir ist nicht klar, wie Pannenberg gegen die „zeitbedingte“ Gestalt des Überlieferten dessen „zukünftige und in ihrer Gestalt noch offene Wahrheit“ als *Prüfinstanz* geltend machen will (S. 198). Diese Wahrheit muss von ihm als Interpreteten antizipiert werden und ist deshalb selbst „zeitbedingt“.

¹⁷⁸ In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass Pannenberg die positivistische Forderung nach der Verifizierbarkeit von Behauptungen akzeptiert und nur die Einengung der Überprüfbarkeit „auf die Rückführbarkeit einer Behauptung auf Sinnesdaten bzw. Protokollsätze“ ablehnt (S. 337). (s.o. S. 8)

Wenn hier unterstellt wird, dass in den Wissenschaften im engeren Sinne die Unendlichkeit der Reflexion durch gewisse Einschränkungen abgeschnitten wird, dann darf nicht vergessen werden, dass eben diese Einschränkungen es möglich machen, bestimmte ursächliche Beziehungen zu erkennen. In einem komplexen Geschehen können unendlich viele Faktoren miteinander in Beziehung stehen. Um herauszufinden, welche von ihnen auf andere einwirken, muss man einige wenige von ihnen isoliert betrachten und die anderen auszuschalten oder konstant zu halten versuchen. Mit der Zeit lässt sich dann möglicherweise der Einfluss von immer mehr Faktoren bestimmen und vielleicht sogar in einer quantitativen Sprache formulieren, wenn es auch vermessen wäre anzunehmen,

geht so weit zu behaupten, dass die philosophischen Totalentwürfe in der Reflexion auf die Problematik früherer Positionen „so etwas wie eine empirische Bestätigung finden.“ (S. 221) Es ist schwer, in Operationen dieser Art eine strenge Prüfung zu sehen, denn *irgendeine* Erfahrung lässt sich wohl zur Bestätigung *jeder* Philosophie anführen¹⁷⁹, und *jeder* philosophische Standpunkt kann die Problematik früherer Positionen reflektieren, wie unhaltbar er im Übrigen auch sein mag; jedenfalls ergibt sich hieraus keine *empirische* Bestätigung.¹⁸⁰ Auf diesen Punkt wird später im Zusammenhang mit der Überprüfung theologischer Doktrinen noch zurückzukommen sein.

Pannenberg zufolge entsprechen die beiden Aspekte des Bedeutungsbegriffs, Gegenstands- und Kontextbezug, den beiden Aspekten des Wahrheitsbegriffs: der Gegenstandskorrespondenz und dem Kohärenz- bzw. Konsensusaspekt. Seiner Meinung nach bleibt eine reine Konsensustheorie der Wahrheit ebenso einseitig wie die klassische Korrespondenztheorie, doch besteht „eine Präponderanz der interpersonalen Übereinstimmung *bei der Entscheidung über die Wahrheit einer Behauptung.*“ (S. 219, Hervorhebung von T.H.) – Aus diesem Zitat wird deutlich, dass für Pannenberg eine Wahrheitstheorie ein *Kriterium der Wahrheit* zu liefern hat: Sowohl die Konsensustheorie als auch die Korrespondenztheorie haben die Bedingungen anzugeben, unter denen eine Behauptung als wahr angesehen werden kann. Da sich jedoch die Sachkorrespondenz einer Behauptung nicht feststellen lässt „ohne die Berücksichtigung des Urteils anderer, die „mit uns dieselbe Sprache sprechen“ (S. 219), kommt es zu der oben erwähnten „Präponderanz der interpersonalen Übereinstimmung“.

Nun sind alle Theorien, die ein Wahrheitskriterium angeben, d.h. alle inhaltlichen Wahrheitstheorien, außerordentlich problematisch. Einmal haben sich Sätze, die aufgrund solcher Kriterien als wahr behauptet worden sind, immer wieder als falsch erwiesen, zum anderen lassen alle vorliegenden inhaltlichen Wahrheitstheorien Antinomien zu und sind daher inkonsistent.¹⁸¹ Alfred Tarski hat allerdings *eine Definition des Wahrheitsbegriffs* vorgelegt, von der er sagt, dass sie den Intuitionen der klassischen aristotelischen Konzeption der Wahrheit gerecht werden soll oder auch der modernen Fassung dieser Konzeption, nach der die Wahrheit einer Aussage in ihrer Übereinstimmung (oder Korrespondenz) mit der Wirklichkeit besteht.¹⁸² Auf diese Bemerkungen gründet

dass eines Tages auf diese Art alle nur möglichen Faktoren bestimmt werden können. Die hier in groben Zügen beschriebene Methode macht die von Pannenberg genannten Einschränkungen erforderlich, eigenartigerweise sind aber gerade dadurch Beziehungen erkennbar geworden, die man sonst niemals erkannt hätte. Mit einigem Recht lässt sich behaupten, dass gerade durch diese Einschränkungen die Erkenntnis ungeheuer erweitert worden ist. Dagegen trägt die unbeschränkte, unendliche Reflexion zum Erkenntnisfortschritt nur wenig bei.

¹⁷⁹ Die Beeinflussung durch Hexen, Teufel und Dämonen wurde in früheren Zeiten *wirklich erfahren*.

¹⁸⁰ Auch Popper gibt die Reflexion auf die Problemsituation nicht als eine *empirische* Prüfung philosophischer Theorien an (s. Karl R. Popper: Über die Unwiderlegbarkeit philosophischer Theorien einschließlich jener, welche falsch sind. – In: Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung I, hrsg. von Gerhard Szczyzny. München: 2. Aufl. 1964, S. 277.

¹⁸¹ Herbert Keuth: Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus. Tübingen 1978, S. 6f

¹⁸² Alfred Tarski: Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik (1944). – In: Zur Philosophie der idealen Sprache. Texte von Quine, Tarski, Martin, Hempel und Carnap. Hrsg. u. übers. von Johannes Sinnreich. München 1972, S. 57

Popper wohl seine Behauptung, Tarski habe die Korrespondenztheorie der absoluten oder objektiven Wahrheit rehabilitiert¹⁸³; ihm sei es gelungen zu erklären, „worin die Übereinstimmung eines Satzes mit den Tatsachen besteht.“¹⁸⁴ Diese Interpretation geht allerdings zu weit: Wir dürfen nicht vergessen, dass es sich bei Tarskis „Wahrheitstheorie“ lediglich um eine Definition des Begriffs „Wahrheit“ für bestimmte Sprachen handelt und damit um eine rein sprachliche Festlegung.¹⁸⁵ Sie enthält *keine Hypothese*, die die Übereinstimmung eines Satzes mit den Tatsachen zu erklären versucht. Tarski selbst hat auf die Missverständlichkeit der üblichen Formulierungen der Korrespondenztheorie hingewiesen, auf jeden Fall könne keine von ihnen als befriedigende Definition der Wahrheit angesehen werden.¹⁸⁶ Demgegenüber definiert Popper den Ausdruck „Wahrheit“ durch den Ausdruck „Übereinstimmung mit den Tatsachen (oder der Wirklichkeit)“; Tarskis Definition hält er lediglich für eine Verfeinerung dieser – wie er sagt – „Theorie des Alltagsverstands“.¹⁸⁷ Die Korrespondenztheorie der Wahrheit ist für ihn also eine realistische Theorie¹⁸⁸, doch gibt er zu, dass Tarski seiner realistischen Interpretation wahrscheinlich nicht zustimmen würde.¹⁸⁹ Dieser sagt explizit, dass wir die semantische Konzeption der Wahrheit annehmen können, „ohne eine erkenntnistheoretische Ansicht, die wir gehabt haben mögen, aufzugeben. Wir können naive Realisten bleiben, kritische Realisten, Idealisten, Empiristen oder Metaphysiker – was immer wir vorher gewesen sein mögen. Die semantische Konzeption ist hinsichtlich all dieser Standpunkte völlig neutral.“¹⁹⁰ Zuvor macht er ganz klar, dass die semantische Definition der Wahrheit keine Bedingungen impliziert, „unter denen eine Aussage wie

(1) Schnee ist weiß

behauptet werden kann. Sie impliziert nur, daß wir, wenn immer wir die Aussage behaupten oder verwerfen, bereit sein müssen, die korrelative Aussage

(2) Die Aussage >Schnee ist weiß< ist wahr.

zu behaupten oder zu verwerfen.“¹⁹¹ Popper dagegen scheint die semantische Definition der Wahrheit so zu deuten, dass sie die Bedingungen enthält, unter denen eine Aussage als wahr behauptet werden kann.¹⁹² Damit interpretiert er diese Definition als eine inhaltliche Wahrheitstheorie, die ein Kriterium der Wahrheit angibt. Keuth hat diese Deu-

¹⁸³ Karl R. Popper: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, a.a.O., S. 223

¹⁸⁴ Theodor W. Adorno u.a.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, a.a.O., S. 117

¹⁸⁵ Herbert Keuth: *Realität und Wahrheit*, a.a.O., S. 36

¹⁸⁶ Alfred Tarski: *Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik*, a.a.O., S. 57

¹⁸⁷ Karl R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, a.a.O., S. 57ff

¹⁸⁸ ebd., S. 344

¹⁸⁹ ebd., S. 351

¹⁹⁰ Alfred Tarski: *Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik*, a.a.O., S. 87

¹⁹¹ ebd. S. 87

¹⁹² Karl R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, a.a.O., S. 342f; vgl. Herbert Keuth: *Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus*, a.a.O., S. 60

tung der semantischen Wahrheitsdefinition einer eingehenden und m.E. berechtigten Kritik unterzogen.¹⁹³ Pannenbergs Kombination von Korrespondenztheorie und Konsensus- bzw. Kohärenztheorie wird von dieser Kritik natürlich ebenfalls getroffen. Während Popper Tarskis Wahrheitstheorie als Argument für den metaphysischen Realismus anführt, ist für Albert die Wahrheitsidee ein unverzichtbarer Bestandteil des Realismus.¹⁹⁴ Er unterscheidet klar zwischen den beiden Problemen des *Sinns* von Wahrheit und des *Kriteriums* der Wahrheit und weist darauf hin, dass es bei dem letzteren eher um adäquate Feststellungsmethoden geht, von denen man keine Wahrheitsgarantie erwarten sollte.¹⁹⁵ Albert definiert den Begriff „wahr“ nicht durch Ausdrücke wie „mit der Wirklichkeit übereinstimmend“, „den Tatsachen entsprechend“ und spricht auch nicht von einer Korrespondenztheorie der Wahrheit, sondern er umschreibt den Wahrheitsbegriff durch den Begriff der zutreffenden Darstellung realer Sachverhalte. Das Problem des Sinns von Wahrheit sieht er in der Frage, „*worin* dieses Zutreffen von Darstellungen eigentlich *besteht*“.¹⁹⁶ Allerdings gibt auch diese Formulierung noch Anlass zu Missverständnissen. Man könnte Albert nämlich so verstehen, als frage er nach der Beziehung zwischen realen Sachverhalten und ihrer zutreffenden sprachlichen Darstellung. In diesem Fall bleibt unklar, auf welche erkenntnistheoretischen Untersuchungen er sich bezieht. Bezieht er sich auf die Arbeiten Tarskis zur Wahrheitstheorie¹⁹⁷, dann kann seine o.g. Frage nicht in dieser Weise verstanden werden, denn wie wir oben gesehen haben, befasst sich Tarski nicht mit der Beziehung zwischen Sprache und Realität, sondern mit rein sprachlichen Fragen. Seine Arbeiten sind daher nur insofern als erkenntnistheoretische Untersuchungen einzustufen, als Sprachen unabdingbare Instrumente der Erkenntnis sind und daher die Klärung sprachlicher Fragen mittelbar auch der Erkenntnis zugute kommt. *Unmittelbar* relevant für Erkenntnistheorie und Philosophie überhaupt ist Tarskis Definition des Wahrheitsbegriffs nicht. Damit soll nicht gegen den philosophischen Realismus argumentiert werden, nicht einmal gegen das Verständnis der Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit oder als zutreffende Darstellung der Wirklichkeit¹⁹⁸, nur soll der Eindruck abgewehrt werden, dabei handle es sich um die semantische Definition der Wahrheit, die mithin als Bestandteil des Realismus anzusehen sei. Tatsächlich liegen hier zwei verschiedene Wahrheitsbegriffe vor, die nicht durcheinandergebracht werden sollten.¹⁹⁹

¹⁹³ s. Kap. 2 seines Buchs „Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus“, a.a.O.

¹⁹⁴ Hans Albert: Traktat über rationale Praxis. Tübingen 1978, S. 39

¹⁹⁵ ebd., S. 42

¹⁹⁶ ebd., S. 42

¹⁹⁷ Albert verweist zwar auf S. 42 in Anm. 15 (Traktat über rationale Praxis, a.a.O.) auf Tarskis Aufsatz von 1944, aber in einem anderen Zusammenhang.

¹⁹⁸ Es ist allerdings zweifelhaft, ob dieses Wahrheitsverständnis präzise formuliert werden kann (s. Herbert Keuth: Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus, a.a.O., S. 12).

¹⁹⁹ Vgl. Jürgen v. Kempfski: Aspekte der Wahrheit. – In: ders.: Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart. Reinbek 1964, S. 285 – Der Unterschied besteht auch, wenn davon abgesehen wird, dass Tarski seinen Wahrheitsbegriff für *formalisierte* Sprachen definiert hat. Auch für *natürliche* Sprachen lässt sich m.E. ein semantischer Wahrheitsbegriff definieren, wenn auch vielleicht nur in annähernder Weise (vgl. Alfred Tarski: Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik, a.a.O., S. 63). Dieser Wahrheitsbegriff unterscheidet sich aber in jedem Fall von dem der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit oder ihrer zutreffenden Darstellung.

Zum Schluss ist noch einmal auf Pannenberg's Sinnverständnis zurückzukommen. Er scheint zwar davon auszugehen, dass Sinn (oder Bedeutung) etwas ist, was von Individuen erlebt und erfahren wird (S. 206 u.ö.), doch wehrt er sich gegen die Beschränkung von Sinn auf subjektive Sinnintentionen. Zur Begründung führt er die Verschiedenheit der Kontexte an, in denen eine Äußerung von verschiedenen Personen verstanden wird oder auch von den gleichen Personen zu verschiedenen Zeiten (S. 211). Da der Kontext eine wesentliche Komponente der Bedeutung bildet, ist die Bedeutung der Äußerung eine andere, je nachdem in welchem Zusammenhang sie gesehen wird. Diese Überlegung ist durchaus plausibel, überraschend ist jedoch der Schluss, den Pannenberg aus ihr zieht: Daher²⁰⁰ übersteigt die Bedeutung, die die Äußerung in der intersubjektiven Situation tatsächlich hat, den intentionalen Horizont sowohl des Sprechers wie jedes ursprünglichen Adressaten oder Zeugen." (S. 211) – Pannenberg behauptet hier nicht nur die Verschiedenheit der subjektiven Sinnintentionen, die mit einer Äußerung verknüpft werden, sondern er behauptet darüber hinaus, dass es so etwas wie eine wahre Bedeutung der Äußerung gibt: diejenige, die sie in der intersubjektiven Situation tatsächlich hat.

Was ist mit „intersubjektiver Situation“ gemeint? Wahrscheinlich eine Situation, in der sich mehrere Personen miteinander verständigen; möglicherweise hatte Pannenberg die Situation des Textinterpretieren vor Augen, der sich mit dem Text einerseits und seinen bisherigen Deutungen andererseits „verständigt“. Die wahre Bedeutung des Textes würde sich dann aus den Sinnintentionen des Autors und sämtlicher Interpreten ergeben. Aber was heißt „sich ergeben“? Handelt es sich bei der wahren Bedeutung um das Konglomerat aller dieser Sinnintentionen? Das kann kaum gemeint sein, denn nicht alle Sinnintentionen dürften miteinander vereinbar sein; da sie sich gegenseitig ausschließen können, bestünde die Gefahr, dass die wahre Bedeutung in sich widersprüchlich ist. Wie aber kommt sie in der intersubjektiven Situation zustande? Eine weitere Frage wäre die nach dem Subjekt, das diese wahre Bedeutung einer Äußerung versteht, erfährt oder erlebt; jeder gewöhnliche Interpret kann zu nicht mehr als subjektiven Sinnintentionen gelangen.

Alle diese Fragen finden eine Antwort, wenn wir uns der eschatologischen Komponente von Pannenberg's Philosophie erinnern. Sie ist der zentrale Punkt auf den seine Bedeutungsphilosophie und seine Erkenntnistheorie ausgerichtet sind, an dem sie sogar zusammenfallen. Am Ende der Geschichte lassen sich in der Sinntotalität sämtliche Sinnerfahrungen überblicken, dann sedimentieren sich offenbar irgendwie die wahren Bestandteile dieser Erfahrungen und können von den falschen getrennt werden. Ist das geschehen, sind die wahre Bedeutung und die Wahrheit, kurz: das Wesen aller Objektivationen menschlicher Sinnerfahrung erkennbar. – Man könnte diese Variante der Wesensphilosophie vielleicht als *eschatologischen Essentialismus* bezeichnen. Ihm zugrunde liegt die richtige Einsicht, dass die menschliche Vernunft fehlbar ist und im Verlauf der Geschichte wahrscheinlich nie zu endgültigen Erkenntnissen kommen wird. Aus dieser richtigen Einsicht wird der falsche Schluss gezogen, dass man darum am Ende der Geschichte das Wesen aller Dinge erkennen werde.

Nicht zufällig steht am Anfang wie am Ende von Pannenberg's wissenschaftstheoretischen Erörterungen die Frage der Überprüfung wissenschaftlicher Theorien. Dies ist in der Tat die entscheidende wissenschaftstheoretische Frage: Welcher Art von Tests kann

²⁰⁰ Pannenberg wiederholt noch einmal die vorausgehende Überlegung: „Wegen der Intersubjektivität der Sphäre, in die das geäußerte Wort eingeht, und wegen der Geschichtlichkeit der beteiligten Personen ...“ (S. 211)

eine Theorie unterworfen werden, sodass sie eventuell der wissenschaftlichen Erkenntnis zuzurechnen ist? Poppers Antwort lautet: Wir müssen sie den strengstmöglichen Tests unterziehen, wir müssen versuchen, sie zu widerlegen. Nur eine Theorie, die zumindest im Prinzip falsifizierbar ist, die also nicht von vornherein mit jedem denkbaren Sachverhalt vereinbar ist, kann den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Nun ist schon häufig darauf hingewiesen worden, dass die Widerlegung einer Theorie keineswegs eine so einfache, klare und endgültige Sache ist, wie manche Äußerungen Poppers das vielleicht nahelegten. Das berührt jedoch nicht die methodologische Forderung, Theorien so zu formulieren, dass sie widerlegt werden können, und sich auch aktiv um ihre Widerlegung zu bemühen. Diese Forderung würde allerdings sinnlos und das Falsifizierbarkeitskriterium müsste aufgegeben werden, wenn sich herausstellen sollte, dass es nicht nur schwierig, sondern dass es unmöglich ist, wissenschaftliche Sätze zu widerlegen. Pannenberg behauptet eben dies für alle wissenschaftlichen Sätze, die keine Gesetze sind, insbesondere für sämtliche historischen Hypothesen, ob sie nun ein einmaliges Ereignis beschreiben oder ob sie eine allgemeine Interpretation ausdrücken. Für sie fordert er lediglich, dass sie sich in der zusammenfassenden Deutung des vorhandenen Materials fruchtbar erweisen. Diese Forderung soll auch für die Entwürfe der Philosophie gelten, die Pannenberg zu den Wissenschaften zählt, aber von den „Wissenschaften im engeren Sinne“ (Formal- und Realwissenschaften) unterscheidet (S. 221), und schließlich sei diese Forderung auch der übergeordnete Gesichtspunkt für die Prüfung naturwissenschaftlicher Gesetzeshypothesen: wegen der mit der Falsifikation verbundenen Schwierigkeiten.

Damit hat Pannenberg ein neues Kriterium für die Wissenschaften aufgestellt: Die Einheit der wissenschaftlichen Methodik kommt seiner Ansicht nach in der Forderung zum Ausdruck, dass wissenschaftliche Hypothesen in der zusammenfassenden Deutung des gegebenen Materials fruchtbar sein sollen. Wenn man daraufhin die Hypothesen anschaut, die gemeinhin den Wissenschaften zugerechnet werden, wird man sicherlich feststellen, dass sie dieser Forderung genügen. Doch welche Hypothese genügt ihr nicht? Es stellt sich die Frage, ob Pannenburgs Abgrenzungskriterium überhaupt irgendwelche Hypothesen aus dem Bereich der Wissenschaften ausschließen kann.

Die Beantwortung der Frage hängt vor allem davon ab, was als „das gegebene Material“ betrachtet wird. Unter diesem Ausdruck sind wohl die empirischen Daten zu verstehen, die einerseits von den Hypothesen zu erklären und andererseits zu ihrer Überprüfung zu verwenden sind. Nun will Pannenberg zwar die Aussagen der Realwissenschaften, d.h. der Natur- und der historischen Wissenschaften, „auf die Bedingung der Überprüfbarkeit durch empirische Daten einer bestimmten Art“ beschränkt wissen (S. 221), doch an keiner Stelle seines Buchs erläutert er, an welche Art von Daten er dabei denkt. Insofern ist die Frage, ob sein Abgrenzungskriterium irgendwelche Hypothesen als nicht wissenschaftlich ausscheidet, für die Realwissenschaften nicht zu beantworten. Sie ist jedoch für die Philosophie zu beantworten. Pannenberg behauptet nämlich, philosophische Aussagen ließen sich nicht der erwähnten Einschränkung unterwerfen, „ohne das spezifische Merkmal unbeschränkter Reflexion zu verlieren.“ (S. 221) Das bedeutet, dass Pannenburgs Abgrenzungskriterium keine philosophische Konzeption aus dem Bereich der Wissenschaften ausschließen kann, denn irgendwelches Material wird von jeder Philosophie zusammenfassend gedeutet. Man hat also alle Philosophien in gleicher Weise als wissenschaftlich anzusehen. – Wenn Pannenberg am Schluss des ersten Teils seines Buches annimmt, dass von der Theologie Ähnliches wie von der Philosophie zu sagen ist, dann wird man nicht erwarten, dass es theologische Doktrinen gibt, die seinem allgemeinen Wissenschaftskriterium nicht genügen. Damit wird man den im zweiten

Teil folgenden Versuch, die Wissenschaftlichkeit der Theologie neu zu begründen, als sehr aussichtsreich ansehen müssen.

Das Prinzip, durch das Pannenberg die Einheit der wissenschaftlichen Methodik kennzeichnen will, ist also zu weit, denn es lässt *alle nur möglichen* philosophischen (und wahrscheinlich auch theologischen) Spekulationen zu. Gewiss wird kein liberaler Wissenschaftsphilosoph solche Spekulationen unterbinden oder auch nur die Weite ihrer Reflexion einschränken wollen. Er wird sogar anerkennen, dass Spekulationen dieser Art oftmals zu wichtigen wissenschaftlichen Erkenntnissen geführt haben. Aber er wird fragen, warum er sie als wissenschaftliche Erkenntnisse bezeichnen sollte. Erkenntnisse über die Wirklichkeit kommen nicht durch Phantasie, Spekulation und unbeschränkte Reflexion zustande: diese bilden allenfalls den ersten Schritt dazu. Darüber hinaus ist notwendig, dass man seine Ideen einer strengen Kontrolle unterwirft. Wenn überhaupt, dann kommen Erkenntnisse nicht durch unbeschränkte, sondern durch *kontrollierte* Reflexion zustande. Pannenberg ist vorzuwerfen, dass er bei der Formulierung seines Wissenschaftskriteriums dem Moment der Kontrolle zu wenig Bedeutung beimisst. Wirklich strenge Prüfungsverfahren sieht er weder für philosophische noch für historische Hypothesen vor (s.o. S. 21ff). Dadurch, dass er die Falsifizierung historischer Hypothesen nicht nur für schwierig, sondern für unmöglich hält, entmutigt er von vornherein alle Versuche, historische Annahmen zu widerlegen.

Was seine Gegenstandsbestimmung der Philosophie angeht, so ist nicht einmal vorstellbar, dass die Totalität der Aspekte eines einzelnen Phänomens oder gar die Totalität alles Wirklichen zum Gegenstand irgendeiner Erkenntnisbemühung wird. Der Versuch, den Begriff der Totalität im dialektischen Sinne durch den des Systems zu bestimmen, muss als misslungen bezeichnet werden (s.o. S. 49ff).

Auch Pannenburgs „Überwindung“ des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften kann nicht überzeugen. Seine systemtheoretische Interpretation des hermeneutischen Verfahrens beruht auf der Fehlinterpretation eines Aufsatzes von Ernest Nagel. Was er als systemtheoretische Erklärung bezeichnet, erklärt in Wahrheit überhaupt nichts und kann daher auch nicht als zur deduktiv-nomologischen Erklärung alternative bzw. ihr übergeordnete Art der Erklärung angesehen werden. Für den Erklärungsbegriff muss man im Übrigen keineswegs nach einem pragmatischen Explikat suchen, wenn man ihn als regulatives Prinzip versteht, das die wissenschaftliche Forschung leitet. Andererseits bringt Pannenberg keine zutreffenden Argumente gegen Alberts Kritik an der hermeneutischen Auffassung des Sinnverstehens und *seinen* Versuch der Überwindung des Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften durch Erklärung des Sinnverstehens vor. Insofern besteht kein Grund anzunehmen, dass menschliche Sinnerfahrung nomologischer Erklärung entzogen ist und nur durch hermeneutische Verfahren erfasst werden kann.

Pannenburgs Bedeutungsphilosophie und seine Erkenntnistheorie schließlich laufen auf einen eschatologischen Essentialismus hinaus, der gänzlich überflüssig ist, weil er sich an Zielvorstellungen orientiert (absolut exakte Bestimmung sprachlicher und anderer Bedeutungen, Wahrheitskriterium), die für die wissenschaftliche Erkenntnis keine Rolle spielen.

4 Pannenberg's Wissenschaftstheorie der Theologie

4.1 Überblick über den II. Teil von „Wissenschaftstheorie und Theologie“: Theologie als Wissenschaft (4. und 5. Kapitel)

In den ersten drei Kapiteln seines Buches hat Pannenberg die philosophische Grundlage der Frage behandelt, inwieweit die Theologie als Wissenschaft gelten kann. Das 4. Kapitel gibt einen Überblick über die theologischen Antworten auf diese Frage; hierauf werde ich nur sehr kurz eingehen. Im 5. Kapitel führt Pannenberg seine Argumente für die Wissenschaftlichkeit der Theologie aus; sie werde ich ausführlich referieren, bevor ich sie kritisch diskutiere.

Karl Barth behauptet am Anfang seiner „Kirchlichen Dogmatik“ (I,1): „Theologie ist [...] eine Funktion der Kirche.“ (S. 1) Er hält zwar an der Bezeichnung „Wissenschaft“ fest, macht aber klar, dass die Theologie sich nicht an die Spielregeln der anderen Wissenschaften zu halten hat (S. 6). Die Wissenschaftskriterien von Heinrich Scholz²⁰¹ lehnt er für die Theologie als unannehmbar ab (S. 7). „Die Wahrheitsfrage, um die es der Theologie durchweg geht, ist die Frage der Übereinstimmung der der Kirche eigentümlichen Rede von Gott mit dem Sein der Kirche.“ (S. 2)

Wolfhart Pannenberg dagegen akzeptiert Scholz' Kriterien, zumindest seine Mindestanforderungen an eine Wissenschaft: das Satz-, das Kohärenz- und das Kontrollierbarkeitspostulat. Mit dem ersten Postulat ist gemeint, dass in einer Wissenschaft Aussagen auftreten, deren Wahrheit behauptet wird. Das schließt ihre Widerspruchslosigkeit ein. Das Kohärenzpostulat fordert, dass sich die Aussagen einer Wissenschaft auf einen einheitlichen Gegenstandsbereich beziehen. Die Einhaltung des Kontrollierbarkeitspostulats schließlich sichert, dass der Wahrheitsanspruch der wissenschaftlichen Aussagen überprüft wird.

Dass Pannenberg auch Scholz' letzte Forderung akzeptiert, die Scholz selbst als für die Theologie unerfüllbar ansah²⁰², ist zu begrüßen. Und ebenso zu begrüßen ist sein Bekenntnis zur Theologie als einer der Wahrheitsfrage verpflichteten Wissenschaft, deren eigentliche Funktion für die Kirche „in ihrer allein der Wahrheitsfrage verpflichteten Forschung“ bestehe (S. 254f). Im Anschluss an Eduard Spranger fordert er eine selbstkritische Theologie die auch ihre Grundlagen zum Gegenstand der Kritik machen kann, und stellt fest: „Die Wahrheit der christlichen Überlieferung kann in einer wissenschaftlich verfahrenen Theologie nur als Hypothese fungieren.“ (S. 261)

In dem kurzen ersten Abschnitt des 5. Kapitels führt Pannenberg aus, dass die Einheit der Theologie nicht durch eine einheitliche Methode und auch nicht durch ihren Praxisbezug begründet ist, sondern durch ihren einheitlichen Gegenstand, nämlich Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit. Für Pannenberg ist die Gottesfrage gegenwärtig noch eine offene, un abgeschlossene Frage; daher spricht er sich für „ein problematisches anstelle eines dogmatischen Redens von Gott“ in der Theologie aus. Indem der Theologie Gott als Problem zum Thema werde, könne sie die Positivitätsproblematik durchbrechen. Andererseits könne sie dann mit neuer Glaubwürdigkeit ihrerseits die Enge dezidiert untheologischer Wirklichkeitsauffassungen in Frage stellen. Auch die Kritik am

²⁰¹ Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? (1931) – In: Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen, hrsg. u. eingel. von Gerhard Sauter (= Theolog. Bücherei Bd 43), München 1971, S. 221 - 264

²⁰² ebd., S. 259

Gottesgedanken durch die eine oder andere Variante der Projektionstheorie sei heute keineswegs so weit kritisch gesichert, „daß sie selbst nicht mehr kritikbedürftig wäre und ihre prinzipielle Infragestellung von vornherein als Regression zu einer überholten Reflexionsstufe gelten dürfte.“ (S. 301)

Wenn die Theologie in Zukunft nicht mehr dogmatisch, sondern problematisch von Gott reden will, dann hat das weitreichende Folgen. Eine davon ist, dass der Gottesgedanke auch in der Theologie hypothetisch bleibt und an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren ist. Eine weitere Folge ist die Möglichkeit, dass sich der Gegenstand der Theologie, nämlich Gott, „durch den Vollzug seiner Erklärung selbst in einen anderen verwandeln und dementsprechend die Theologie in einer anderen Disziplin aufgehen könnte.“ (S. 302f) Das heißt: Der Glaube an Gott könnte sich als gegenstandslos und aus anderen Gegebenheiten erklärbar erweisen. Theologie verschwände dann zugunsten von Disziplinen wie Anthropologie, Psychologie und Soziologie.

Zu Beginn des zweiten Abschnitts stellt Pannenberg fest, dass Gott der theologischen Reflexion nur indirekt zugänglich ist. Damit bestreitet er nicht die Möglichkeit unmittelbarer Erfahrung von Gott, doch er spricht dieser unmittelbaren religiösen Erfahrung die intersubjektive Gültigkeit ab: „Intersubjektive Geltung gewinnt die unmittelbare religiöse Erfahrung nur auf dem Wege über ihre Relevanz für das Welt- und Selbstverständnis der Menschen, sei es dadurch, daß sie sich in einer konventionellen religiösen Sprache artikuliert, sei es durch eine signifikante und die Welterfahrung ihrer Gegenwart erhellende Abweichung von der Sprachtradition.“ (S. 303f)

Pannenberg möchte im vorliegenden Buch nicht die „Spuren“ des göttlichen Geheimnisses in der Welt- und Selbsterfahrung des Menschen aufweisen, weil das Aufgabe der Theologie im engeren Sinne, nämlich der Gotteslehre, sei. Für seine Erwägungen über die Möglichkeit von Theologie überhaupt sei jedoch wichtig, dass Gott *in allen Gegenständen der Erfahrung* indirekt mitgegeben ist, sodass sie alle als Spuren Gottes in Betracht kommen. „Wenn unter der Bezeichnung „Gott“ die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muß alles sich als von *dieser* Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grunde unverständlich bleiben.“ (S. 304) Allerdings bedeutet „alles“ in diesem Satz nicht jedes Einzelne für sich, sondern „jedes in seinem Zusammenhang mit allem andern.“ (S. 305) Hier sieht Pannenberg einen engen Zusammenhang zwischen Theologie und Philosophie: Auch philosophisches Fragen gehe auf Wirklichkeit überhaupt, d.h. auf das Sein des Seienden. Für die Philosophie sei die Gottesfrage eine letzte Frage, die sie zurückstellen, aber nicht ohne Selbstwiderspruch vermeiden könne. Immerhin sei Philosophie noch möglich unter Ausklammerung der Gottesfrage (S. 305ff).

Die nächste Frage, die Pannenberg aufwirft, ist: „Wie zeigt sich nun von der Totalität der Wirklichkeit her Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit?“ (S. 307) Dabei hält er den Gedanken einer „Totalität der Wirklichkeit“ für äußerst problematisch, denn seiner Ansicht nach ist jede Totalität nur durch Abgrenzung von anderem, das sie außer sich läßt, als ein bestimmtes Ganzes konstituiert. Auch eine unendliche Totalität müsse zumindest die sie einende Einheit außer sich haben. In diesem Falle könne sie aber nicht die Totalität *alles* Wirklichen sein. Hier zeigt sich für Pannenberg die Grenze des Begriffs der Totalität alles Wirklichen, „sofern er das Ganze im Gegensatz zu den Teilen, aber eben darum auch bedingt durch die Teile bezeichnet.“ Was dieser Begriff zu denken aufgabe, könne „nur durch eine andere Kategorie, die den Gegensatz von Teil und Ganzem übergreift, seine Lösung finden.“ (S. 307) – Diese Gedankengänge sind für Personen, die im dialektischen Denken keine Übung haben, nicht leicht nachzuvollziehen. Was Pannenberg ausdrücken will, ist anscheinend, dass der Begriff des Totalität der Wirklichkeit für sich genommen problematisch bleibt und deshalb eine Kategorie notwendig macht, die

seine Problematik irgendwie überwindet. Vergegenwärtigt man sich die am Anfang des Absatzes gestellte Frage, dann ist zu vermuten, dass Pannenberg bei dieser Kategorie an Gott denkt.²⁰³

Er führt weiter aus, dass in der griechischen Philosophie die Totalität der Wirklichkeit als Kosmos und Gott als Ursprung, *αρχη*, dieses Kosmos gedacht wurde. Die klassische christliche Theologie habe Gott als den Urheber der Welt verstanden. Dieser Zugang zu Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit sei jedoch seit Beginn der Neuzeit nicht mehr möglich: Die neuzeitliche Naturwissenschaft habe – vor allem durch Einführung des Trägheitsprinzips – ein Naturverständnis begründet, das ohne die Annahme einer ersten Ursache der Welt auskommt. „Basis der Gottesgewißheit wurde nunmehr der Mensch anstelle der Welt.“ Der Gottesgedanke bleibt erforderlich „zur Begründung des Selbstverständnisses des Menschen in seinem Verhältnis zur Welt. Die neuzeitliche Philosophie ist durchgängig durch den augustinischen Gedanken bestimmt, daß der Mensch sich selbst in seinem Verhältnis zur Welt nicht verstehen könne, ohne als Ursprung seiner selbst wie seiner Welt Gott vorauszusetzen.“ (S. 308) Diese anthropologische Wendung sei sowohl in der neuzeitlichen philosophischen Theologie als auch in der christlichen Theologie und im neuzeitlichen Atheismus vollzogen worden. Nach Pannenburgs Meinung lässt sich jedoch durch anthropologische Argumentation allein, von der Problematik menschlichen Selbstverständnisses aus, die Annahme Gottes als Wirklichkeit nicht zureichend erhärten. „Eine solche Annahme überzeugt nur dann und in dem Maße, wie der aus dieser Problematik des Selbstverständnisses begründete *Gedanke Gottes* zugleich erschließende Kraft für die Welterfahrung hat.“ (S. 311) Zusammengefasst heißt das: *Zugang zu Gott* ist heute nur noch über das menschliche Selbstverständnis möglich, allerdings muss zur *Bestätigung* des Gottesgedankens auch die Welterfahrung herangezogen werden.

Pannenberg fragt nun, auf welche Weise in der menschlichen Welt- und Selbsterfahrung die *Totalität* der endlichen Wirklichkeit und damit das Korrelat zum Gedanken Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit gegeben sei. In seiner Antwort greift er auf die Ergebnisse seiner philosophischen Erörterungen im ersten Teil seines Buches zurück²⁰⁴: Wegen der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit der Wirklichkeit ist diese Totalität noch nicht abgeschlossen vorhanden. Sie wird nur antizipiert als Sinntotalität, ohne die gar keine Einzelerfahrung möglich ist. Daraus folgt s.E.: „*Die Wirklichkeit Gottes ist mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d.h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben.*“ (S. 312f) Dabei soll die Bekundung göttlicher Wirklichkeit immer als Selbstbekundung gedacht werden: Gott bekunde sich in der Weise, wie jeweils Wirklichkeit im Ganzen geschichtlich erfahren wird.

Pannenberg bestimmt die Religionen als diejenige menschliche Lebensform, „in der die jeweilige Erfahrung der Wirklichkeit im ganzen ausdrücklich wird und in der daher auch die Ordnung der Gesellschaft und das sie fundierende Sinnverständnis ihre Wurzel hat.“ (S. 315) Die Berufung auf Gott oder Götter ist nicht immer notwendig: „Der Sache nach ist der Zusammenhang mit der Problematik des Gottesgedankens da immer schon gegeben, wo das Verständnis der Wirklichkeit im ganzen thematisch wird, weil sich immer die Frage stellt, worin denn die Einheit der Wirklichkeit im Sinne der jeweiligen Konzeption letztlich begründet ist.“ (S. 315)

²⁰³ s.o. S. 42f u. Anm. 138

²⁰⁴ s. das 2. und 3. Kapitel seines Buchs

Nun verbindet Pannenberg seine Ausführungen zum Religionsbegriff mit denen zur Geschichtlichkeit der Erfahrung von Wirklichkeit im Ganzen: Wenn die Religionen der Ort sind, an dem die Selbstbekundung Gottes erfahren wird, dann tritt die Geschichtlichkeit der Gotteserfahrung in den Religionen nicht mehr komplementär zur Konzeption des Gottesgedankens als Ursprung der Wirklichkeit im Ganzen hinzu, sondern diese formale Bestimmung des Gottesgedankens wird in die Geschichtlichkeit der positiven Religionen aufgehoben. Die Besonderheit der biblischen Religionen besteht darin, dass sie als Religionen der Geschichte ihre eigenen Veränderungen integrieren und in ihnen eine göttliche Fügung erkennen können.

Aus allen diesen Erwägungen folgt für die Theologie als Wissenschaft von Gott: Eine solche Wissenschaft ist nur möglich „als Religionswissenschaft, und zwar nicht als Wissenschaft von der Religion überhaupt, sondern von den geschichtlichen Religionen. *Christliche* Theologie wäre dann Wissenschaft von der *christlichen* Religion“ (S. 317). Damit ist Pannenberg zur Religion bzw. zum Christentum als Thema der Theologie zurückgekehrt, allerdings unter einem bestimmten Gesichtspunkt: Theologie ist Religionswissenschaft und speziell Wissenschaft vom Christentum, insofern sie Wissenschaft von Gott ist. Religionen können nämlich auch unter anderen Gesichtspunkten untersucht werden. Eine *theologische* Untersuchung geschichtlicher Religionen würde darin bestehen, „daß die in der religiösen Überlieferung artikuliert Auffassung der Wirklichkeit im ganzen darauf befragt wird, ob sie tatsächlich allen gegenwärtig zugänglichen Aspekten der Wirklichkeit Rechnung trägt und somit den in dieser Religion überlieferten und verehrten Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zur Sprache zu bringen vermag.“ (S. 317f) Auf dieselbe Weise lassen sich überlieferte religiöse Texte im Hinblick auf ihre Entstehungssituation interpretieren, und schließlich können so auch verschiedene Religionen miteinander verglichen werden: Man untersucht dann, in welcher Weise sie der Wirklichkeitserfahrung ihrer Anhänger Rechnung tragen und wie sie der Erfahrungssituation der gegenwärtigen Menschheit zu begegnen wissen. Aufgrund solcher Untersuchungen können auch hypothetische Urteile getroffen werden, die die Überlegenheit einer Religion über andere betreffen (S. 318).

Pannenberg nimmt hier die Diskussion über das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft zur Zeit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wieder auf, bei der es um die Frage ging, ob das Christentum als den anderen Religionen überlegene Religion anzusehen sei, auf deren Untersuchung sich die Theologie beschränken könnte, oder ob seine Überlegenheit erst durch religionswissenschaftliche Vergleiche nachzuweisen sei. Später hat Barth überhaupt bestritten, dass Religion Gegenstand der Theologie sei. Religion war für ihn eine menschliche Angelegenheit, dagegen sollte sich die Theologie ausschließlich mit Gottes Offenbarung beschäftigen. Die Neukonstituierung der Theologie als Religionswissenschaft betrachtete er als einen ungunstigen, Widerwillen und Zorn erregenden Vorgang. Dem hält Pannenberg entgegen, „daß wir von göttlicher Offenbarung überhaupt nur durch Vermittlung von Menschen und also durch Vermittlung der religiösen Form menschlichen Offenbarungsempfangs Kenntnis haben können.“ (S. 321) Daraus folgt, dass in der eigenen religiösen Überlieferung nicht ohne Weiteres die Offenbarung Gottes identifiziert werden kann, sondern dass die Ansprüche der Überlieferung erst noch auf ihre Wahrheit zu prüfen sind. Eine Theologie der Religion oder der Religionen „prüft die religiösen Überlieferungen am Maßstab ihres eigenen Verständnisses der göttlichen Wirklichkeit.“ (S. 322) Diese Prüfung erstreckt sich nicht nur darauf, ob die übrigen Überlieferungsinhalte der betreffenden Religion mit ihrem Gottesverständnis übereinstimmen, sondern auch darauf, ob sie die erfahrene Wirklichkeit verstehend erschließen kann.

Pannenberg ist sich im Klaren darüber, dass der Forscher an derartige Untersuchungen nicht als unbeschriebenes Blatt geht, sondern dass er seine Interessen und Vormeinungen mitbringt, die vielleicht von einer christlichen Glaubenshaltung herrühren. Diese seine persönliche Glaubensbindung, ob sie nun christlicher oder anderer Art ist, gehört jedoch für Pannenberg in den Entdeckungs-, nicht in den Begründungszusammenhang theologischer Aussagen, womit er sagen will: Die persönliche Glaubensüberzeugung darf nicht als Argument missverstanden werden, das intersubjektive Gültigkeit beansprucht. Die Absonderung einer christlichen Theologie von der allgemeinen Religionswissenschaft lässt sich demnach nicht durch die spezifisch christliche (und weiterhin dann protestantische oder katholische) Glaubensüberzeugung des Theologen als Voraussetzung seiner Untersuchungen begründen. Aufgabe der Theologie ist die Prüfung der religiösen Überlieferungen überhaupt auf ihre religiösen Ansprüche, eine Theologie der *christlichen* Überlieferung kann nur als theologische Spezialdisziplin betrachtet werden.

Die Beschränkung der Theologie auf eine Theologie des Christentums im heutigen deutschen Universitätsbetrieb ist nur aus außerwissenschaftlichen Gegebenheiten zu erklären, nämlich aus dem Interesse der christlichen Kirchen an der Ausbildung ihrer Amtsträger, aus der Stellung der Kirchen in der Gesellschaft und aus dem Interesse der Forscher an der Erhellung ihres eigenen Glaubens. Im Interesse der Wissenschaftlichkeit der Theologie fordert Pannenberg eine Entkonfessionalisierung ihres Themas. Eine spezielle Theologie des Christentums bedarf s.E. einer Grundlegung durch eine Fundamentalthologie, „die auf dem Boden der allgemeinen Religionsproblematik die Besonderheit der christlichen Offenbarung zu bestimmen sucht“ (S. 328). Dabei genüge heute die Angabe eines Kriteriums für das Verständnis des Christlichen ganz allgemein, da man die konfessionellen Gegensätze als zum Verschwinden bestimmt ansehen dürfe.

Im 3. Abschnitt des 5. Kapitels kommt Pannenberg auf Scholz' nichtumstrittene Mindestforderungen an eine Wissenschaft zurück, bei denen es sich für ihn nur um „die ausdrückliche Formulierung der logischen Implikationen von Behauptungssätzen“ handelt (S. 329). – Dem Kohärenzpostulat ist Pannenberg bereits nachgekommen: Er bestimmte als Gegenstand der Theologie „die indirekte Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit in den antizipativen Erfahrungen der Sinntotalität der Wirklichkeit, auf die sich die Glaubensüberlieferungen der historischen Religionen beziehen.“ (S. 330)

Das Satzpostulat ist erfüllt, wenn theologische Aussagen *kognitiven* Charakter haben, wenn sie also Behauptungen sind, die etwas über einen Sachverhalt aussagen und dafür Wahrheit in Anspruch nehmen. Nun ist nach Pannenburgs Ansicht die kognitive *Intention* religiöser und theologischer Sätze kaum zu bestreiten, doch *tatsächlich* kognitiven Charakter hätten sie nur, „wenn die von ihnen behauptete Wirklichkeit auch unabhängig von ihnen zugänglich ist.“ (S. 331) Nur dann sei sie von den religiösen oder theologischen Äußerungen über sie unterscheidbar, und das wiederum sei eine strukturelle Bedingung von Behauptungen. Die Schwierigkeit bestehe darin, dass insbesondere in der heutigen Situation die Wirklichkeit Gottes nur noch im Reden der Glaubenden und der Theologen vorzukommen scheint. Deren Behauptungen erschienen daher als Fiktionen. Die Unterscheidbarkeit Gottes von den Aussagen über ihn sei aber dadurch gesichert, „daß die Wirklichkeit Gottes, *wenn* sie zu behaupten ist, sich als alles bestimmende Wirklichkeit in aller endlichen Wirklichkeit als mitgesetzt erweisen muß, und zwar in den Behauptungszusammenhängen jedes Ereignisses und jedes Sachverhaltes, die in den antizipativen Erfahrungen der Sinntotalität der Wirklichkeit thematisch sind.“ (S. 333)

Das Kontrollierbarkeitspostulat macht der Theologie in ihrem traditionellen Selbstverständnis die größten Schwierigkeiten. Die Forderung nach Kontrolle steht im Gegensatz zu der der christlichen Lehre und besonders der Bibel zugeschriebenen göttlichen Auto-

rität und der dogmatischen Gewissheit, die die christlichen Lehraussagen aufgrund dieser göttlichen Autorität beanspruchten. Da jedoch die göttliche Autorität der Bibel und der christlichen Lehre strittig ist, darf sich die Theologie nach Pannenberg's Ansicht der Forderung nach einer Kontrolle ihrer Aussagen nicht verschließen. Er meint im Übrigen, dass auch diese Forderung in der logischen Struktur von Behauptungen impliziert ist. Die Kontrolle richtet sich einerseits auf die logische Form der Behauptungen, andererseits auf die Faktizität des behaupteten Sachverhalts. Nun sind Aussagen über Gott nicht direkt an ihrem Gegenstand nachprüfbar, denn erstens ist Gottes Wirklichkeit selbst strittig, und zweitens widerspräche es seiner Gottheit als alles bestimmender Wirklichkeit, wenn er dem Menschen zur Überprüfung von dessen Behauptungen nach Belieben zur Verfügung stände. Doch lassen sich Behauptungen über göttliche Wirklichkeit und göttliches Handeln an ihren Implikationen für das Verständnis der endlichen Wirklichkeit überprüfen, sofern Gott als *die alles bestimmende Wirklichkeit* Gegenstand der Behauptung ist. Da theologische Aussagen ebenso wie andere wissenschaftliche Sätze in Theoriezusammenhängen stehen und nur im Hinblick auf ihre Funktion innerhalb dieser Zusammenhänge überprüft werden können, sollte die Theologie explizit und systematisch theoretische Modelle ausbilden, die die Form von Hypothesen haben.

Hypothetisch ist schon die religiöse Erfahrung, die theologische Aussage hat eine mehrfach gestufte hypothetische Struktur. In der *einfachen Sinnerfahrung* wird die Sinntotalität nur *implizit* antizipiert, in der religiösen Erfahrung bereits *explizit*. Theologische Aussagen sind Hypothesen dritter Ordnung, genauer „Hypothesen über Wahrheit und/oder Unwahrheit von Ausprägungen des religiösen Bewußtseins; sie beziehen sich also auf das *Verhältnis* der expliziten Sinnbehauptungen des religiösen Bewusstseins zu den religiös, d.h. für das Verständnis des Lebensganzen relevanten Sinnimplikationen der Wirklichkeitserfahrung verschiedenster Art.“ (S. 336)

Pannenberg wendet sich nun der für die Wissenschaftlichkeit der Theologie zentralen Frage zu, „ob und in welcher Weise der Wahrheitsanspruch theologischer Behauptungen auch hinsichtlich ihres Sachbezugs überprüfbar ist.“ (S. 337) Er hält das Verifikationsprinzip als Kriterium für den Sinn von Behauptungen insoweit für richtig, als die Forderung nach Überprüfung schon im Begriff der Behauptung enthalten sei. Dieses Prinzip bzw. die ihm entsprechende These der Sinnlosigkeit nicht verifizierbarer Aussagen sei jedoch zu undifferenziert, weil erstens Behauptungssätze als die einzigen sinnvollen sprachlichen Äußerungen aufgefasst würden und weil zweitens Überprüfbarkeit eingengt würde auf die Rückführbarkeit einer Behauptung auf Sinnesdaten bzw. Protokollsätze.

Die Verifizierbarkeit singulärer Es-gibt-Sätze, wie z.B. „Gott ist“, ist von einem Horizont kommunikativen Sinnverstehens abhängig. Dasselbe gilt für die Überprüfbarkeit allgemeiner Aussagen. Dabei besteht, wie Pannenberg bereits im I. Teil dargelegt hat, die grundlegende Leistung allgemeiner Sätze sowohl hermeneutischer als auch naturwissenschaftlicher Theorien in deren Fähigkeit, „das vorhandene Beweismaterial zu erklären“ (S. 59). Daher sei gegen Popper allgemein schon dann von einer Bewährung einer Theorie zu sprechen, wenn sie die vorhandenen Tatsachen zu erklären vermag. Demgegenüber dürfe die besondere Rolle der Vorhersagbarkeit bei Gesetzhypothesen nicht zum Maßstab wissenschaftlicher Erklärung gemacht werden, denn Gesetzesaussagen setzten schon immer Annahmen über das kontingente Material, an dem Gesetzmäßigkeiten aufgewiesen werden, voraus. In der Theologie, die wie die Philosophie umfassende Sinnhorizonte thematisiert, wird – im Unterschied zur Philosophie – „die Sinntotalität erfahrener Wirklichkeit, die nicht schon eine Sinndeutung ist, sondern allen Sinndeutungen voraus als Implikation konkreter Einzelerfahrungen zu erforschen ist, unter dem Gesichtspunkt ihrer einenden Einheit, der Wirklichkeit Gottes, thematisiert“ (S. 339). Weil

dabei die religiöse Erfahrung in ihrer Geschichtlichkeit den Stoff der Theologie bildet, hat sie außer zur Philosophie auch eine Beziehung zur Geschichtswissenschaft. Aus diesem Grund erörtert Pannenberg die Besonderheit der Prüfung theologischer Aussagen im Vergleich mit den Aussagen dieser beiden Disziplinen.

Historische Hypothesen sollen zwei Arten von Gegebenheiten berücksichtigen: „*Dokumente* aller Art, die Rückschlüsse auf das zu erkundende Geschehen erlauben“ einerseits und andererseits „die *bisherigen Erklärungsversuche* und ihre durch die seitherige Diskussion herausgearbeiteten Probleme, deretwegen es nötig ist, über sie hinaus nach anderen Lösungen zu suchen.“ (S. 340f) Entsprechendes gilt für die Überprüfung theologischer Aussagen, doch diese beziehen sich „nicht nur auf bestimmte historische Phänomene, sondern auf die Weise, wie in ihnen die alles bestimmende Wirklichkeit in Erscheinung tritt“ (S. 341) „Die Gegenwart der alles bestimmenden Wirklichkeit in einem historischen Phänomen kann nur durch Reflexion auf die in ihm implizierte Sinntotalität Gegenstand einer Untersuchung werden.“ (ebd.) Dabei ist eine zweifache Unterscheidung vorzunehmen: einmal zwischen der Weise, wie diese Sinntotalität im Selbstverständnis einer historischen Gestalt oder eines Textes (religiös ausdrücklich oder unausdrücklich) gesetzt ist und wie sie in ihrer historischen Situation implizit gegeben ist; zum anderen zwischen dem alle diese Differenzen umfassenden Sinnhorizont des historischen Phänomens und dem des heutigen historischen Urteils über das Phänomen. Nun beklagt Pannenberg, dass die Bedeutsamkeit des Phänomens, durch die es in Gegenwart und Zukunft des heutigen Interpreten hineinreicht, oft durch das auf historische Faktizität abzielende historische Urteil abgeschnitten wird. „Bei der theologischen Interpretation aber geht es nicht primär um die historische Faktizität eines vergangenen Phänomens, sondern, diese vorausgesetzt, um das Inerscheintreten der auch heutiger Erfahrung sich als solche bewährenden alles bestimmenden Wirklichkeit in jenem Phänomen.“ (S. 342) – Hier berührt sich die Theologie mit der philosophischen Frage nach Wirklichkeit überhaupt und muss daher den Kriterien zur Prüfung philosophischen Aussagen standhalten.

Aussagen über die Totalität von Wirklichkeit überhaupt können überprüft werden, weil die Totalität der Erfahrung in *Sachgebiete* gegliedert ist: Jede die Wirklichkeit im Ganzen betreffende Annahme muss den verschiedenen Sachgebieten der Erfahrung gerecht werden, die weitgehend den Gegenstandsbereichen der Wissenschaften entsprechen, ohne dass sie sich mit ihnen decken, denn zu ihnen gehören auch die Bereiche vorwissenschaftlicher Erfahrung. In dem Maße nun, "wie ein philosophischer Entwurf die in den Wissenschaften schon ausgearbeiteten Erfahrungsgebiete untereinander und mit den Sachbereichen vorwissenschaftlicher Erfahrung integriert, bewährt sich sein Anspruch, die offene Sinntotalität der Erfahrung zur Darstellung zu bringen." (S. 343)

Zum Verfahren der Philosophie gehört also nicht nur *Sinnanalyse* oder Reflexion, sondern auch Sinnsynthese, die Hegel als „spekulative Anschauung“ bezeichnete. Sie wird unter einem doppelten Aspekt geprüft: durch die einzelnen Erfahrungsbereiche, die durch die philosophischen Aussagen integriert werden sollen, und durch den jeweiligen Stand philosophischer Problematik.

„Theologische Aussagen stellen sich wie philosophische als Hypothesen über die Sinntotalität der Erfahrung dar, aber *erstens* unter dem Gesichtspunkt der alles Gegebene in seiner noch unvollendeten Totalität letztlich bestimmenden Wirklichkeit und *zweitens* im Hinblick darauf, wie sich diese göttliche Wirklichkeit im religiösen Bewußtsein bekundet hat.“ (S. 344) – Unter dem ersten Gesichtspunkt implizieren theologische Theorien philosophische Hypothesen über die Wirklichkeit im Ganzen und sind insoweit wie philosophische Hypothesen zu prüfen. Unter dem zweiten Gesichtspunkt müssen die theologischen Aussagen sich als Aufdeckung der Sinnimplikationen der betreffenden ge-

schichtlichen Gestalt religiösen Bewusstseins ausweisen und sind insoweit wie historische und hermeneutische Hypothesen zu prüfen. Außer philosophischen und historischen Kriterien muss eine theologische Hypothese auch dem jeweiligen Problemstand theologischer Theoriebildung genügen, von dem insbesondere die Begrifflichkeit gegenwärtiger Theorien abhängt. Dies erläutert Pannenberg am Beispiel des Offenbarungsbegriffs (S. 345, Anm. 637).

Die kritische Reflexion der Theologie richtet sich „nicht nur gegen die Überlieferung, um deren Sache auch gegen deren eigenes zeitbedingtes Selbstverständnis zu behaupten, sondern auch gegen die Lebens- und Denkgewohnheiten der eigenen Gegenwart, indem diese mit der alles bestimmenden Wirklichkeit konfrontiert werden, die die gegenwärtige Wahrheit der Überlieferung für die Gegenwart in Erscheinung treten lässt, um sie zu ihrer eigenen Wahrheit zu rufen.“ (S. 346)

Theologische Aussagen lassen sich also Pannenberg zufolge auch hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruchs überprüfen, allerdings gestattet eine solche Prüfung wegen der Unabgeschlossenheit der Wirklichkeit im Ganzen, auf die sich theologische Aussagen beziehen, kein abschließendes Urteil. Auch Hick und Crombie sind der Ansicht, dass erst die eschatologische Zukunft endgültig über die Verifikation religiöser und theologischer Aussagen entscheiden wird. Weil aber Annahmen über die Wirklichkeit im Ganzen für den gegenwärtig lebenden Menschen unumgänglich sind, muss schon jetzt eine zumindest vorläufige Entscheidung zwischen derartigen Annahmen getroffen werden, die sich danach richtet, ob sich die Annahmen an unseren tatsächlichen Erfahrungen bewähren oder nicht. Abschließend formuliert Pannenberg vier Kriterien für eine solche Entscheidung:

„Theologische Hypothesen sind dann und nur dann als nicht bewährt zu beurteilen, wenn sie

1. als Hypothesen über die Tragweite israelitisch-christlichen Glaubens gemeint sind, aber sich nicht als Formulierung von Implikationen biblischer Überlieferungen (sei es auch im Lichte veränderter Erfahrung) ausweisen lassen;
2. wenn sie nicht einen Bezug auf Wirklichkeit im Ganzen haben, der für gegenwärtige Erfahrung einlösbar ist und sich ausweisen lässt an ihrem Verhältnis zum Stand des philosophischen Problembewusstseins (in diesem Falle werden theologische Aussagen kritischer Charakteristik als mythisch, legendär, ideologisch ausgeliefert);
3. wenn sie nicht zur Integration des zugeordneten Erfahrungsbereichs tauglich sind oder solche Integration gar nicht versucht wird (z.B. bei der Lehre von der Kirche im Hinblick auf ihren Bezug zur Gesellschaft);
4. wenn ihre Erklärungskraft zurückbleibt hinter dem bereits erreichten Stand des theologischen Problembewusstseins, also die Deutungskraft schon vorhandener Hypothesen nicht erreicht und deren in der Diskussion herausgestellte Schranken nicht überwindet.“ (S. 348)

4.2 Kritische Analyse

Zunächst einmal soll angegeben werden, in welchen Punkten die vorliegende Arbeit mit Pannenburgs Auffassung übereinstimmt:

1. Auch *theologiekritische* Theorien sollten nicht der Kritik entzogen sein, sondern selber strengen Prüfungen unterworfen werden, vor allem dann, wenn neue Gesichtspunkte oder neue Tatbestände entdeckt worden sind, die gegen die von ih-

nen vorgeschlagenen Erklärungen sprechen. Das kann keineswegs als Regression zu einer überholten Reflexionsstufe gelten (s. S. 301). Außerdem ist es möglich, dass der Gottesgedanke, obwohl er uns aus veralteten Kosmologien vertraut ist, Bestandteil einer neuen, vielversprechenden kosmologischen Theorie wird. Auch die Vorstellung von Atomen – also die Vorstellung, dass die Materie aus zahlreichen kleinsten Teilchen aufgebaut ist – ist sehr alt; gleichwohl erfuhr sie in der modernen Atomtheorie des 19. und 20. Jahrhunderts eine glänzende Bestätigung. Daher gibt es keinen Grund, den Gottesgedanken von vornherein durch Hinweis auf Theorien, die man nicht in Frage zu stellen gewillt ist, abzutun. Vielmehr sollte man die neue theistische Kosmologie studieren und kritisch untersuchen. Soweit sie sich bewährt, kann Gott als existent angesehen werden. Wenn ich recht sehe, bezieht sich Pannenberg auf eine solche Theorie, nach der die Wirklichkeit insgesamt von Gott bestimmt wird, auch wenn er sie in dem vorliegenden Buch nicht explizit darstellt (vgl. S. 304).

2. Gleichfalls zuzustimmen ist Pannenburgs Konzeption der Theologie als einer Religionswissenschaft, die die religiöse Überlieferung an ihrem eigenen Anspruch misst: inwieweit sich in ihr die göttliche Wirklichkeit tatsächlich selbst bekundet (s. S. 317f). Eine Theologie dieser Art interpretiert die religiösen Aussagen kognitiv, d.h. als Aussagen, die den Anspruch erheben, Erkenntnisse über die Wirklichkeit auszudrücken, oder die zumindest solche Erkenntnisse implizieren (s. S. 330f). Will man einen solchen Anspruch nicht unbesehen für berechtigt halten, dann muss man ihn prüfen: Die religiösen Aussagen sind also auf ihre Wahrheit hin zu untersuchen. Diese Aufgabe hat bereits J.St. Mill als außerordentlich wichtig angesehen und es daher als unerlässlich bezeichnet, "that the subject of religion should from time to time be reviewed as a strictly scientific question, and that its evidences should be tested by the same scientific methods, and on the same principles as those of any of the speculative conclusions drawn by physical science."²⁰⁵ – Dabei wird die Prüfung theologischer Aussagen sehr erleichtert, wenn man sie in einem strengen theoretischen Zusammenhang darstellt; insofern ist Pannenburgs „wissenschaftsethische Forderung nach ausdrücklicher und systematischer Ausbildung von theoretischen Modellen“ (S. 335) zu begrüßen. Allerdings sind bisher nicht einmal Ansätze zu theologischen Theorien in diesem strengen Sinne zu erkennen.

Wenn die Theologie religiöse Aussagen als kognitive Aussagen bzw. als Aussagen mit kognitiven Implikaten deutet, die auf ihre Wahrheit zu prüfen sind, dann folgt daraus zweierlei: Erstens kann sie die religiösen Aussagen dann nicht mehr dogmatisch behaupten, da in diesem Fall deren Wahrheit, die doch erst festgestellt werden soll, bereits vorausgesetzt würde. Sie hat die Aussagen der religiösen Überlieferung also als Hypothesen zu behandeln, und das heißt: Diese Aussagen können sich aufgrund der Prüfung auch als falsch erweisen. Pannenberg rechnet sogar mit der ständigen Möglichkeit, dass die Gottesvorstellung auf andere Sachverhalte zurückgeführt wird und die Theologie als wissenschaftliche Disziplin überhaupt verschwindet (S. 301ff).²⁰⁶ – Zweitens darf die Theologie nicht auf eine

²⁰⁵ John Stuart Mill: *Three Essays on Religion*, New York 1970 (repr. from 1874), S. 128f

²⁰⁶ Ein hypothetisches oder problematisches Reden von Gott entspricht jedoch nicht, wie Pannenberg behauptet, dem „Wissen altisraelitischer Weisheit um das Geheimnis der göttlichen Wirklichkeit“ (S. 301). Zwar ist richtig, dass Kohelet und der Hiobdichter die menschliche Vernunft für ebenso begrenzt und fehlbar halten wie Pannenberg, doch kommen sie zu einem anderen Schluss als er, weil sie von einer anderen Voraussetzung

Wissenschaft der christlichen Religion beschränkt werden. Auch andere Religionen erheben den Anspruch auf Wahrheit, weshalb sich die Wahrheit und die Überlegenheit des Christentums – wenn überhaupt – nur durch den kritischen Vergleich mit diesen anderen Religionen erweisen lassen (S. 322ff). Dabei fasst Pannenberg den Begriff „Religion“ sehr weit und bezieht in den Vergleich ausdrücklich auch Philosophien und Weltanschauungen ein, „die historisch auf dem Boden religiöser Überlieferungen und in Auseinandersetzung mit ihnen entstanden sind.“²⁰⁷ So hält er es für erforderlich, die verschiedenen Formen des Schöpfungsglaubens mit dem von der modernen Naturwissenschaft bestimmten Weltverständnis zu konfrontieren (S. 265), und hat auf diesem Gebiet einen Versuch unternommen.²⁰⁸ – Die im heutigen deutschen Universitätsbetrieb tatsächlich vorhandene Beschränkung der Theologie auf eine Theologie des Christentums erklärt sich für ihn aus außerwissenschaftlichen Gegebenheiten und ist zu überwinden (S. 327f).

3. Am bedeutsamsten ist wohl Pannenberg's Ansicht, dass bei der Prüfung der religiösen Überlieferungen die Glaubensüberzeugung des Theologen nicht als Argument für die Wahrheit einer bestimmten Religion angeführt werden kann.²⁰⁹ Sicherlich hat jeder Theologe seine Vorurteile und Interessen, doch die sind sozusagen seine Privatangelegenheit. Will er zeigen, dass beispielsweise die christlichen Annahmen über die Welt richtig sind, dann muss er Gründe angeben, die unabhängig davon gelten, dass es um seine persönlichen Überzeugungen geht. Die Auffassung, dass spezifisch christliche (und weiterhin dann protestantische oder katholische) Glaubensüberzeugungen als Voraussetzung und Ausgangspunkt theologischer Untersuchungen nicht erforderlich sind, scheint mir wirklich neu zu sein in der Theologie. Zusammen mit der Anerkennung des kognitiven Gehalts religiöser Aussagen und der Forderung nach ihrer kritischen Prüfung im Vergleich mit den Aussagen anderer Religionen und Weltanschauungen könnte diese Auffassung – soweit sie sich durchsetzt – zu einer völlig veränderten Situation der Theologie an den Universitäten führen. Pannenberg selbst hält im Interesse der Wissenschaftlichkeit der Theologie die *Entkonfessionalisierung* ihres Themas für wünschenswert und deutet entsprechende "Konsequenzen für die Wissenschaftsorganisation der Theologie" an (S. 328). Das würde bedeuten, dass bei der Besetzung theologischer Lehrstühle die Konfession des Kandidaten keine Rolle mehr spielen dürfte, dass also auch Agnostiker und Atheisten an theo-

ausgehen. Während Pannenberg Gott aus seiner Offenbarung in der Geschichte grundsätzlich für erkennbar hält, jedoch wegen der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnisbemühungen mit der Möglichkeit rechnet, dass die Vorstellung von Gott einmal durch nichttheologische Wissenschaften erklärt werden kann, ist Gott für Kohelet und den Hildichter mit menschlicher Vernunft überhaupt nicht zu fassen. Daraus schließen sie aber nicht, dass der Gottesgedanke aufgegeben werden muss, sondern sie halten am Glauben an Gott fest und misstrauen der Vernunft.

²⁰⁷ Wolfhart Pannenberg: Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftstheoretische Problematik theologischer Aussagen. – In: Evangelische Kommentare 4,11 (1971), S. 632

²⁰⁸ A.M. Klaus Müller/Wolfhart Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970

²⁰⁹ s. auch Wolfhart Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971, S. 255f

logische Fakultäten berufen werden könnten. Damit würde sich auch dort das Prinzip der Freiheit von Forschung und Lehre allmählich durchsetzen.²¹⁰

Die institutionell gewährleistete Möglichkeit, u.U. auch radikale Alternativen zu den in einem bestimmten Fachgebiet etablierten Theorien vorzulegen, d.h. die institutionelle Sicherung des Pluralismus, ist eine notwendige Bedingung dafür, dass das betreffende Fachgebiet als Wissenschaft anzusehen ist. Erst wenn diese Bedingung für die Theologie erfüllt ist, werden ihre Lehren einer vorbehaltlosen Kritik ausgesetzt werden können. Bisher kamen die Anstöße, die dazu führten, dass einzelne Theologen traditionelle Lehrmeinungen revidierten, hauptsächlich von außerhalb der Theologie. Viele Theologen – auch solche, die als sehr bedeutend gelten – gehen aber auf Kritik von außen überhaupt nicht ein, ja sie geißeln ihre Anerkennung als Verrat an der Theologie.²¹¹ Wird grundsätzliche Kritik in Zukunft jedoch von Theologen selbst vorgebracht, dann dürfte es ihren Kollegen weniger leicht fallen, sie leichthin abzutun oder ganz zu ignorieren. Dann wird sich zeigen, welche der traditionellen christlichen Annahmen sich behaupten können, welche verändert und welche ganz aufgegeben werden müssen. Die Modifizierungen, die Pannenberg vorschlägt²¹², erscheinen mir nicht sehr überzeugend; sie sind allerdings nicht Thema seines hier diskutierten Buches. Freilich überzeugen mich seine Ansichten über die Wissenschaftlichkeit der Theologie, insbesondere seine Vorschläge zur Prüfung theologischer Hypothesen, ebenso wenig. Damit komme ich zur Kritik von Pannenburgs Auffassungen.

Ich beginne mit seiner Behauptung, dass mit der Frage nach Wirklichkeit im ganzen *unausweichlich* auch die Frage nach ihrer einenden Einheit verbunden ist, wobei letztere sachlich mit der Frage nach Gott identisch sein soll (S. 306). Diese Behauptung steht in dem Abschnitt, der den engen Zusammenhang von Theologie und Philosophie aufzeigt (S. 305 – 307), und läuft auf das Gleiche hinaus wie die These, dass die Gottesfrage für die Philosophie eine letzte Frage ist, die sie zurückstellen, aber nicht ohne Selbstwiderspruch vermeiden kann (S. 306). Philosophie befasst sich nämlich nach Pannenberg mit der Wirklichkeit insgesamt (S. 305f). – Wenn die Philosophie die Gottesfrage nicht vermeiden kann, dann bedeutet das, dass sich die Frage nach Gott in dem hier angegebenen Sinne jedem denkenden Menschen notwendigerweise aufdrängt. Eben dies bestreite ich. Ich werde zeigen, dass Pannenberg, um seine o.a. Behauptungen plausibel zu machen, ein Argument voraussetzen muss, bei dem es sich um einen der traditionellen Gottesbeweise handelt.²¹³

Dies Argument ist in seiner Bestimmung des Begriffs der Totalität der Wirklichkeit – man muss fast sagen: versteckt. Die Totalität der Wirklichkeit, heißt es auf S. 307, müsse – wie jede Totalität – die einende Einheit außer sich haben, deren Wirklichkeit gehöre nicht zur Totalität alles Wirklichen hinzu. Das erscheint aber keineswegs selbstverständlich, und man wird fragen dürfen, warum das so sein müsse: Wie kommt man von der Totalität der Wirklichkeit auf den Gedanken einer sie einenden Einheit? Was bedeutet er überhaupt? Warum soll es sich bei der einenden Einheit um eine selbständige Wirklichkeit handeln, die von der Totalität der Wirklichkeit nicht umfasst wird?

²¹⁰ s. Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen: 2. Aufl. 1969 (1968), S. 125

²¹¹ Vgl. hierzu Karl Barths Einschätzung der allgemeinen Wissenschaftskriterien von Heinrich Scholz, der übrigens als Theologe begonnen hatte, bevor er zur Philosophie und mathematischen Logik wechselte (s.o.S. 67).

²¹² Zur Gotteslehre vgl. W. Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, S. 29ff; zur Schöpfungslehre vgl. Müller/Pannenberg: aaO, S. 58ff

²¹³ s. auch oben S. 42f u. Anm. 138

Von der einenden Einheit wird ausgesagt, dass sie die Totalität der Wirklichkeit möglich macht und dass sie alles Wirkliche zur Einheit der *einen* Wirklichkeit zusammenschließt (S. 306). Offenbar wird hier der Begriff „Einheit“ in einem doppelten Sinne gebraucht: Einmal bezeichnet er die Einheit der Wirklichkeit selbst („Einheit der *einen* Wirklichkeit“, S. 306, vgl. auch S. 315), zum anderen bezeichnet er das, was diese Einheit (Akkusativobjekt) zustande bringt („einende Einheit“, S. 306f).

Was bedeutet der Begriff im ersten Sinne? Pannenberg stellt die Einheit der Wirklichkeit als Ganzer der Vielheit des Endlichen gegenüber (S. 307), das allem Wirklichen Gemeinsame soll sie ausmachen (S. 306). Daraus lässt sich schließen, dass nach Pannenbergs Ansicht die Einheit der Wirklichkeit in den Gesetzmäßigkeiten besteht, denen die Vielfalt der endlichen Erscheinungen unterworfen ist²¹⁴; kürzer gesagt: dass die Einheit der Wirklichkeit in ihrer strukturellen Ordnung besteht. Da Pannenberg Totalitäten als Systeme interpretiert (S. 191ff), wäre somit die Einheit der Totalität der Wirklichkeit als Struktur des Systems der Wirklichkeit als Ganzem aufzufassen. Die einende Einheit der Wirklichkeit aber wäre diejenige, die deren Ordnung (oder Struktur oder Einheit) zustande bringt.

Wenn Pannenberg nun behauptet, dass es außer der Totalität der Wirklichkeit eine sie einende Einheit geben muss (S. 307), die alles Wirkliche zur Einheit der *einen* Wirklichkeit zusammenschließt (S. 306), dann kann das nach unseren terminologischen Erwägungen auch so ausgedrückt werden: Die Wirklichkeit insgesamt ist strukturiert, ist geordnet, und es muss etwas außer ihr geben, das ihre Ordnung hervorbringt. In dieser Fassung klingt die Behauptung sehr vertraut, denn es handelt sich bei ihr um nichts anderes als um das teleologische Argument für die Existenz Gottes, das von der Ordnung der Welt auf einen Ordner von ihr schließt.²¹⁵ Wird es als gültig vorausgesetzt, dann leuchtet natürlich ein, warum mit der Frage nach der Wirklichkeit im Ganzen *unausweichlich* die nach ihrer einenden Einheit bzw. die nach Gott verbunden ist. Allerdings ist das teleologische Argument bereits – lange vor Darwin – von Hume in noch heute gültiger Weise widerlegt worden²¹⁶; dass Pannenberg es in die Sprache der Dialektik kleidet, macht es nicht weniger angreifbar.

²¹⁴ Das ist eine sehr alte Vorstellung, die sich bis auf Parmenides zurückführen lässt.

²¹⁵ s. Theologie als Geschichte, hrsg. von James M. Robinson und John B. Cobb jr. (= Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen, Bd III, übers. von Gustav-Alfred Picard, Zürich/Stuttgart 1967, S. 121f; 324f

²¹⁶ „Die Gottheit kennen wir nur aus ihrer Schöpfung; sie ist ein Einzelwesen im All, das nicht unter eine Art oder Gattung fällt, aus deren durch Erfahrung bekannten Attributen oder Eigenschaften wir durch Analogie auch für es irgendwelche Attribute oder Eigenschaften ableiten können. [...] Nur wo zwei *Gattungen* von Gegenständen in regelmäßigem Zusammenhang angetroffen werden, können wir die eine aus der anderen herleiten; kommt aber eine Wirkung vor, die ganz einzigartig ist und in keine bekannte *Gattung* eingeordnet werden kann, so darf nach meiner Ansicht über ihre Ursache überhaupt keine Vermutung oder Ableitung gebildet werden.“ (David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hrsg. von Raoul Richter, Hamburg 1973 = Philosoph. Bibliothek Bd 35, S. 169 und 173, vgl. auch den ges. XI. Abschn.: Über eine besondere Vorsehung und ein zukünftiges Dasein), vgl. auch I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. 1787 - Kants Werke – Akademie-Textausg., B 648ff; Antony Flew: God and Philosophy, a.a.O., S. 59ff, bes. S. 68-74; J.J.C. Smart: The Existence of God – in: New Essays in Philosophical Theology, ed. by A. Flew and A. MacIntyre, New York: 4th print. 1973 (1955), S. 42ff

Möglicherweise legt er seinen eingangs erwähnten Behauptungen jedoch ein weiteres Argument zugrunde. Wenn das so ist, dann muss man davon ausgehen, dass der sich unmittelbar an die Frage auf S. 307 anschließende Absatz schon die Antwort auf diese Frage enthält. Ich möchte vorwegschicken, dass ich diese Interpretation nicht teile. M.E. ist die Antwort dem gesamten folgenden Abschnitt bis S. 316 zu entnehmen; im ersten Absatz sehe ich nur Vorbemerkungen, die die in der Frage enthaltene Problematik erläutern sollen.

Es geht um die Frage, wie sich von der Totalität der Wirklichkeit her Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zeigt (S. 307). Pannenberg hält den Begriff der Totalität der Wirklichkeit für äußerst problematisch, und hierin wird man ihm vorbehaltlos zustimmen können, denn so, wie er ihn definiert, ist er widersprüchlich: Jede Totalität lässt etwas außer sich, um als ein bestimmtes Ganzes konstituiert zu sein; auch die Totalität alles Wirklichen, geschweige denn die aller endlichen Wirklichkeit, hat also etwas Wirkliches außer sich, das sie nicht umfasst; daher kann sie nicht die Totalität *alles Wirklichen* sein. Die vernünftigste Reaktion auf diesen selbst konstruierten Widerspruch wäre, die Definition des Begriffs abzuändern oder ihn überhaupt aufzugeben. Die Verwendung widersprüchlicher Begriffe führt nämlich zu widersprüchlichen Aussagen, es sei denn, die Existenz des von ihnen Bezeichneten würde negiert. Nun behauptet Pannenberg aber nicht, dass es keine Totalität alles Wirklichen gibt, die nicht die Totalität alles Wirklichen ist, sondern er löst den sich hier ergebenden logischen Widerspruch auf andere Weise, vielmehr deutet er lediglich eine solche Lösung an: Was der Begriff der Totalität alles Wirklichen zu denken aufgabe, könne nur durch eine andere Kategorie, die den Gegensatz von Teil und Ganzem übergreift, seine Lösung finden (S. 307). Das heißt: Pannenberg bewältigt das Problem eines widersprüchlichen Begriffs dadurch, dass er einen anderen Begriff erfindet oder übernimmt, der den Widerspruch des ersten „übergreift“. Die Deutung des Ausdrucks „übergreift“ bleibt der Phantasie des Lesers überlassen; auf jeden Fall wird der Eindruck erweckt, als lasse sich das angesprochene Problem durch einen „übergreifenden“ Begriff lösen.

Die logische Bedenklichkeit dieses Verfahrens²¹⁷ ist ganz unabhängig davon, wie man den gesamten Absatz innerhalb der Pannenbergischen Argumentation deutet.²¹⁸ Nimmt man an, dass in diesem Absatz schon die eingangs gestellte Frage beantwortet wird, wie sich von der Totalität der Wirklichkeit her Gott zeigt, dann sieht es so aus, als wolle Pannenberg allein durch eine begriffliche Analyse eine empirische Frage beantworten, als wolle er behaupten, dass Gott von der Problematik des Begriffs der Totalität der Wirklichkeit und der aus ihr sich ergebenden Notwendigkeit einer übergreifenden Kategorie her „sich zeige“ (wobei der Ausdruck „sich zeigen“ nicht weniger unklar ist als der Ausdruck „übergreifen“; möglicherweise handelt es sich um eine besondere Art der Offenbarung). Falls diese Deutung richtig ist, begeht Pannenberg hier den Fehler, der auch dem ontologischen Gottesbeweis zugrunde liegt: Er schließt von einem Begriff auf die Existenz des von ihm bezeichneten Gegenstands.²¹⁹ Dass dieser Schluss ungültig ist, bedarf heute, über zweihundert Jahre nach Erscheinen der 2. Auflage von Kants „Kritik der rei-

²¹⁷ Es scheint auf Pannenburgs Ansicht zu beruhen, dass man „mit der Feststellung eines Widerspruchs auch schon über ihn hinaus ist.“ (Wolfhart Pannenberg: Grundzüge der Christologie, Gütersloh: 5., um ein Nachw. erw. Aufl. 1976 (1964), S. 157) Damit ergibt sich ein Anhaltspunkt dafür, wie seine Ansicht, „dass auch theologische Aussagen sich nicht der Logik entziehen können“ (S. 277), zu verstehen ist (s.o. S. 10).

²¹⁸ s.o.S. 78f

²¹⁹ s. auch A. Flew: God and Philosophy, a.a.O., S. 79

nen Vernunft“, wohl keiner Erörterung mehr.²²⁰ – Ich möchte noch einmal betonen, dass ich diese Deutung der Beantwortung der Frage auf S. 307 nicht für richtig, aber für möglich halte. Pannenberg kommt übrigens auf den ontologischen Gottesbeweis im ersten Abschnitt des hier diskutierten Kapitels zu sprechen (S. 302), doch scheint er ihn an dieser Stelle als empirisches Argument zu verstehen, während im Allgemeinen angenommen wird, dass es sich um einen gänzlich apriorischen Schluss handelt.²²¹ Möglicherweise hängt seine Deutung damit zusammen, dass sie von Hegel beeinflusst ist.²²²

Ob Pannenberg nun eine Variante des Arguments, das traditionellerweise als ontologischer Gottesbeweis bezeichnet wird, verwendet oder nicht, auf jeden Fall stützt er sich auf den teleologischen Gottesbeweis, wenn er behauptet, dass mit der Frage nach der Wirklichkeit im Ganzen *unausweichlich* auch die nach Gott verbunden ist und dass die Gottesfrage von der Philosophie nicht vermieden werden kann. Setzt er auch dieses Argument *nicht* voraus, ist unsere Interpretation also völlig falsch, dann sehe ich überhaupt keine Begründung für seine Behauptungen und damit auch keinen Grund, sie zu akzeptieren.

Anders steht es mit seiner These, dass *der Zusammenhang mit der Problematik* des Gottesgedankens der Sache nach da immer schon gegeben ist, "wo das Verständnis der Wirklichkeit im ganzen thematisch wird, weil sich immer die Frage stellt, worin denn die Einheit der Wirklichkeit im Sinne der jeweiligen Konzeption letztlich begründet ist." (S. 315) Diese These kann man in einem gewissen Sinne akzeptieren. Man wird jedoch die Theorien, in denen der Gottesgedanke auftaucht, lediglich als *eine* bestimmte Antwort auf die genannte Frage gelten lassen. Mit ihnen konkurrieren andere Theorien, die die Einheit der Wirklichkeit auf andere Weise begründen und die als Alternativen zu den theistischen (oder deistischen) Theorien zu betrachten sind.²²³ Wird über die o.a. These hinaus angenommen, dass die Einheit der Wirklichkeit in einer sie einenden Einheit begründet ist, die eine selbständige Wirklichkeit außerhalb der Wirklichkeit im Ganzen darstellt, so wie Pannenberg das in der Tat tut (S. 306f), dann steht man schon zumindest auf dem Standpunkt des Deismus. Im Unterschied dazu wird eine realistische Philosophie die Einheit der Wirklichkeit zwar auch in den Gesetzmäßigkeiten sehen, denen alles Wirkliche unterworfen ist, also in ihrer strukturellen Ordnung, doch diese Ordnung bedarf vom realistischen Standpunkt aus keiner Begründung durch eine Wirklichkeit besonderer Art – außerhalb der vorfindlichen Wirklichkeit. Es gibt also Philosophien, die die Einheit der Wirklichkeit in ihr selbst begründet sehen, und zwar ohne dass sie sich in Widersprüche verwickeln. Insofern ist es falsch zu sagen, dass die Philosophie die Gottesfrage nicht ohne Selbstwiderspruch vermeiden könne. Theorien, in denen die Entität „Gott“ auftaucht, sind als eine bestimmte Antwort auf eine Frage anzusehen, die auch anders beantwortet werden kann.

Hat Pannenberg in seinen bisherigen Ausführungen zu zeigen versucht, dass sich die Gottesfrage in dem von ihm explizierten Sinne (S. 306f) jedem vernünftigen Menschen stellt, so fragt er jetzt weiter, *wie* sich von der Totalität der Wirklichkeit her Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zeigt (S. 307). Ich habe schon erwähnt, dass m.E. die Antwort in dem gesamten Abschnitt bis S. 316 zu suchen ist und dass der sich unmittelbar an die Frage anschließende Absatz nur deren Problematik verdeutlichen soll.

²²⁰ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 620ff; außerdem Flew: God and Philosophy, a.a.O., S. 75ff, und Smart: The Existence of God, a.a.O., S.31ff

²²¹ z.B. von Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 618f u.ö.

²²² Wolfhart Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, a.a.O., S. 13ff

²²³ Das ist vor allem von Albert betont worden: Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft, a.a.O., S. 111f

Auf den Seiten 307 bis 311 skizziert Pannenberg die Wandlung des Wirklichkeits- und Gottesverständnisses von der Antike bis zur Neuzeit, wobei er auf eigene Studien zurückgreift. Er kommt zu dem Ergebnis, dass heute der Zugang zum Gottesgedanken nicht mehr unmittelbar von der Welt her gegeben sei, weil das durch die neuzeitliche Naturwissenschaft begründete Naturverständnis des Gottesgedankens nicht mehr bedürfe, sondern vom Selbstverständnis des Menschen her, der sich in seinem Verhältnis zur Welt nicht ohne Gott verstehen könne. Allerdings lasse sich die Annahme Gottes als Wirklichkeit nur zureichend erhärten, wenn der aus der Problematik des Selbstverständnisses begründete *Gedanke* Gottes zugleich erschließende Kraft für die Welterfahrung habe. – Mit dem Unterschied zwischen Zugang zum *Gottesgedanken* bzw. Begründung des *Gottesgedankens* einerseits und Erhärtung der *Wirklichkeit* Gottes andererseits scheint der Unterschied zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammenhang gemeint zu sein. Die theologische Anthropologie kann Pannenberg zufolge nur die religiöse Dimension des Menschseins aufweisen.²²⁴ Doch auch wenn sich zeigen ließe, dass die Annahme Gottes zur Natur des Menschen gehört²²⁵, könnte es sich bei ihr, wie Pannenberg zugibt, um eine Illusion handeln, der nichts außer uns entspricht (S. 311). Dass Gott wirklich existiert, dass die Annahme Gottes also gültig ist, könne nur aus der Erfahrung der Welt bestätigt werden.

Nun fragt Pannenberg, auf welche Weise in der menschlichen Welt- und Selbsterfahrung die *Totalität* der endlichen Wirklichkeit gegeben sei (S. 311). Die Antwort lautet: Die Totalität der Wirklichkeit ist für unsere Erfahrung nicht abgeschlossen vorhanden, sondern nach der Zukunft hin offen. Daher wird sie nur als Sinntotalität antizipiert, ohne die, wie der wissenschaftstheoretische Teil des Buches zu zeigen versucht hat, überhaupt keine Einzelerfahrung möglich ist.²²⁶ Daraus ergibt sich für Pannenberg die Konsequenz, dass die Wirklichkeit Gottes jeweils nur in antizipativen Entwürfen der Sinntotalität mitgegeben ist, die durch weitere Erfahrung bestätigt oder erschüttert werden können (S. 312f).²²⁷ Im Moment der Antizipation sieht er die Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung begründet, die er als Selbstbekundung versteht. Die Wirklichkeit Gottes bekundet sich mithin in der Weise und nur in der Weise, wie jeweils Wirklichkeit im Ganzen geschichtlich erfahren wird (S. 314). Da die jeweilige Erfahrung der Wirklichkeit im Ganzen in den Religionen ausdrücklich wird (S. 314f), müsste Gott sich also in den Religionen bekunden.²²⁸ Schließlich hebt Pannenberg die formale Bestimmung des Got-

²²⁴ s. Gottesgedanke und menschliche Freiheit, a.a.O., S. 24

²²⁵ Um diesen Nachweis bemüht sich Pannenberg in seinem Buch: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen: 5. Aufl. 1976 (1962).

²²⁶ s.o. S. 55ff – Wenn mit dieser Behauptung gemeint ist, dass jede Erfahrung im Zusammenhang mit einer bestimmten Sicht der Wirklichkeit insgesamt steht, dann besagt sie so viel wie: Jede Erfahrung setzt ein bestimmtes Weltbild voraus. In Zukunft wird sich unser Weltbild weiterentwickeln.

²²⁷ In diesem Schluss ist zumindest das teleologische Argument vorausgesetzt, denn aus dem Umstand allein, dass die Totalität der Wirklichkeit als Sinntotalität antizipiert wird, folgt keineswegs, dass in den antizipierenden Entwürfen der Sinntotalität die Wirklichkeit Gottes mitgegeben ist. Damit der Schluss korrekt wird, muss die zusätzliche Prämisse eingeführt werden, dass zur Totalität der Wirklichkeit immer die sie einende Einheit, d.h. die Wirklichkeit Gottes, hinzuzudenken ist.

²²⁸ Pannenberg bestimmt die Religionen auch als den Ort, „an dem die Erfahrung der Selbstbekundung Gottes [...] im Ganzen der Weltwirklichkeit thematisch wird“ (S. 315). Nach seinen vorhergehenden Ausführungen müssten sie jedoch als der Ort bezeichnet

tesgedankens als Grund oder Ursprung der Wirklichkeit im Ganzen in die Geschichtlichkeit der Gotteserfahrung in den positiven Religionen auf. Eine Besonderheit der biblischen Religionen bestehe darin, dass in ihnen die Geschichte religiöser Erfahrungen und ihrer Veränderung Feld göttlicher Selbstbekundung geworden sei und dass sie darum ihre eigenen Veränderungen integrieren und in ihnen eine göttliche Führung erkennen könnten (S. 316).

Pannenberg's ursprüngliche Frage war, wie sich von der Totalität der Wirklichkeit bzw. von der Wirklichkeit im Ganzen her Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zeige (S. 307). In dem gerade zusammengefassten Abschnitt antwortet er darauf: Gott zeigt (oder bekundet) sich in der *religiösen Erfahrung* der Wirklichkeit im Ganzen. Auf den ersten Blick scheint die Antwort wenig auf die gestellte Frage zu passen; viele Leser werden eine andere Art der Antwort erwartet haben. Sie werden erwartet haben, dass Pannenberg Gründe dafür anführt, dass Gott tatsächlich alles bestimmt, oder – da dies vielleicht die Aufgabe der Theologie im engeren Sinne ist – dass Pannenberg eine Methode angibt, wie Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zu erkennen ist, und zwar in allen Gegenständen der Erfahrung (vgl. S. 304). Stattdessen erklärt er, Gott bekunde sich in der religiösen Erfahrung der Wirklichkeit. Wird dadurch die von ihm selbst gestellte Frage beantwortet? Niemand hat bisher bestritten, dass religiöse Menschen sich selbst und ihre Welt als von Gott bestimmt erfahren. Aber daraus kann natürlich nicht geschlossen werden, dass dies tatsächlich der Fall ist – selbst dann nicht, wenn man davon ausgehen wollte, dass alle Menschen religiös sind in dem sehr engen Sinne, der den Glauben an Gott oder Götter involviert. Pannenberg hat einige Seiten vorher selbst sehr richtig dargelegt, dass die Wirklichkeit Gottes nicht aus der Problematik des menschlichen Selbstverständnisses zu erhärten ist. Dies kann nur durch unabhängig zu prüfende Gründe geschehen, nicht durch Berufung auf die Tatsache, dass einige (oder sogar alle) Menschen an Gott glauben.

Ist also die Aussage, dass Gott sich in der religiösen Erfahrung der Wirklichkeit im Ganzen bekundet, gar nicht die Antwort auf die Frage, wie er sich von der Totalität der Wirklichkeit her als die alles bestimmende Wirklichkeit zeigt? Ich glaube annehmen zu können, dass dies doch der Fall ist, dass Pannenberg auf die Frage nach einem objektiven Sachverhalt eine Antwort gibt, die sich auf die subjektive Erfahrung von diesem Sachverhalt bezieht.

Die Einbruchstelle des Subjektivismus ist Pannenberg's Erkenntnistheorie. Weil die Wirklichkeit noch im Prozess, noch offen ist, ist auch die Erfahrung von ihr noch nicht abgeschlossen (S. 70). Das ist natürlich richtig. Nun hält Pannenberg aber die *Erfahrung von der Wirklichkeit als Ganzer* – und zu der Wirklichkeit als Ganzer gehört die gesamte Zukunft bis zum Ende der Geschichte – für erforderlich, damit überhaupt etwas erfahren werden könne. Da uns diese Gesamterfahrung zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht zur Verfügung steht, müsse sie als Sinntotalität antizipiert werden.

Abgesehen davon, dass dies keineswegs notwendig ist, ist der Begriff der antizipierten Sinntotalität eine rein subjektive Kategorie: Er bezeichnet die Vorstellungen, die sich die Menschen in Anlehnung an die Anschauungen einer bestimmten Religion vom Wesen einzelner Dinge und auch der Wirklichkeit insgesamt machen, so wie es am Ende der Geschichte erkennbar sein soll.²²⁹ Die Entwürfe der Sinntotalität müssen weit über die vorhandene Wirklichkeit hinausgehen, denn das Wesen der Dinge kann aus dem, was

werden, an dem die Selbstbekundung Gottes in der Erfahrung des Ganzen der Weltwirklichkeit thematisch wird.

²²⁹ Pannenberg's Erkenntnistheorie kann daher kurz als eschatologischer Essentialismus bezeichnet werden (s.o. Kap. 3.2.3.2)

jetzt davon sichtbar ist, noch nicht erkannt werden.²³⁰ Sie beziehen sich auf eine Wirklichkeit, deren wichtigster Teil noch nicht erfahrbar ist: Erst die Zukunft wird über das Wesen aller Dinge entscheiden.²³¹ Auch Gott, dessen Wirklichkeit nur in Entwürfen der Sinntotalität mitgegeben ist, ist kein „vorhandenes Seiendes“.²³² Damit erweisen sich sowohl die Totalität der Wirklichkeit als auch die sie bestimmende göttliche Wirklichkeit als etwas, was es nur in den Köpfen der Menschen gibt.

Dagegen könnte eingewandt werden, dass die Totalitätsentwürfe insofern einen Bezug zur vorhandenen Wirklichkeit haben, als sie überprüft werden können: Pannenberg sieht vor, dass sie „der Bestätigung und Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben.“ (S. 312f) Doch was heißt das? Erschütterung ist auf jeden Fall nicht mit Widerlegung oder Falsifizierung gleichzusetzen (s. S. 70), und wenn im Hinblick auf die Bewährung des Redens von Gott gefordert wird, „daß alles Wirkliche sich als Spur der göttlichen Wirklichkeit erweisen müßte“ (S. 305), dann ist zu beachten, dass „alles“ hier nicht jedes Einzelne für sich bezeichnet, „sondern jedes in seinem Zusammenhang mit allem andern.“ (ebd.) Um etwas in seinem Zusammenhang mit *allem* anderen – also auch dem, was sich erst künftig ereignet – zu sehen, muss ein bestimmter Entwurf der Sinntotalität als gültig vorausgesetzt werden. Ist nach diesem Entwurf die Wirklichkeit aus sich selbst heraus zu verstehen, dann werden sich alle Aussagen als falsch erweisen, die behaupten, dieses oder jenes sei von einer göttlichen Wirklichkeit bestimmt. Nimmt der Entwurf dagegen eine alles bestimmende göttliche Wirklichkeit an, dann *können* sie gar nicht falsch sein. In diesem Fall wird man aber kaum von einer *Bewährung* des Redens von Gott sprechen, denn der Zirkel in der Argumentation ist offenkundig: Der Entwurf, der überprüft werden soll, wird auch zur Ableitung der ihn bestätigenden Daten benötigt, und zwar folgen diese Daten bzw. die ihnen entsprechenden Basissätze aus ihm *allein*. Außer dem Entwurf und unabhängig von ihm gibt es nichts, was dafür spricht, dass alles von Gott bestimmt wird, denn die Wirklichkeit Gottes bekundet sich *nur* „in der Weise, wie jeweils Wirklichkeit im ganzen geschichtlich erfahren worden ist.“ (S. 314)²³³ – Aufgrund von Pannenbergs bisheriger Darstellung der Prüfung von Entwürfen der Sinntotalität haben wir keinen Grund, unser Urteil über diese Entwürfe zu revidieren: Bisher ist nicht erkennbar, dass sie sich überhaupt auf die vorhandene Wirklichkeit beziehen. Allerdings geht Pannenberg im 3. Abschnitt des 5. Kapitels noch einmal ausführlich auf die Prüfungsproblematik ein, und es ist möglich, dass sich dort neue Gesichtspunkte ergeben.

Dass Pannenberg die Aussage, Gott bekunde sich in der religiösen Erfahrung der Wirklichkeit im Ganzen, als Antwort auf die Frage verstehen kann, wie sich von der Totalität der Wirklichkeit her Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zeigt, ist also daraus zu erklären, dass er die Begriffe „Totalität der Wirklichkeit“ und „Gott“ gänzlich subjektiv

²³⁰ vgl. Wolfhart Pannenberg: Grundzüge der Christologie, a.a.O., S. 134

²³¹ ebd.

²³² vgl. Wolfhart Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, a.a.O., S. 38ff. Hier unterscheidet Pannenberg – wohl im Anschluss an Heidegger (vgl. Sein und Zeit, Tübingen: 10. Aufl. 1963 (1927), S. 42, 88 u.ö.) – zwischen Dasein und Vorhandensein: „Im Unterschied zum Menschen, der in einer Hinsicht auch ein vorhandenes Wesen ist, haben die Götter ihr Dasein nur in ihrem Wirken, im Erweis ihrer Macht.“ (S. 46)

²³³ Hier werden also Daten, die zur Prüfung einer Theorie verwandt werden, nicht nur im Lichte dieser Theorie interpretiert – das wäre vollkommen unbedenklich (vgl. Hans Albert: Der Mythos der totalen Vernunft, in: Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a.a.O., S. 214f) –, sondern die Daten werden allein aus der Theorie abgeleitet.

auffasst bzw. dass er überhaupt nicht mehr scharf zwischen objektiver und subjektiver Betrachtungsweise unterscheidet.²³⁴ Dies steht m.E. im Widerspruch zu der von ihm an anderer Stelle akzeptierten Forderung, dass Gott als Gegenstand der Theologie von den religiösen und theologischen Aussagen über ihn unterscheidbar sein muss. Anderenfalls könnten diese Aussagen nicht mehr ernst genommen werden, sondern erschienen „als Fiktionen der Gläubigen und der Theologen“ (s. S. 332f).

Pannenberg stellt schließlich die Behauptung auf, seine Argumentation habe zur Aufhebung der formalen Bestimmung des Gottesgedankens als Grund oder Ursprung der Wirklichkeit im Ganzen in die Geschichtlichkeit der Gotteserfahrung der positiven Religionen geführt. In Anbetracht dessen, dass „aufheben“ in der Sprache der Dialektik nicht einfach „beseitigen“ heißt, sondern auch die Bedeutungskomponenten „bewahren“ und „auf eine höhere Stufe heben“ umfasst²³⁵, wird man dies so interpretieren können, dass Gott als Grund oder Ursprung der Wirklichkeit in den geschichtlichen Religionen konkret erfahrbar wird, und zwar nicht nur für die Anhänger dieser Religionen, sondern in einem objektiven Sinn: Gott offenbart sich eben dadurch als alles bestimmende Wirklichkeit, dass er in den geschichtlichen Religionen als alles bestimmende Wirklichkeit erfahren wird.²³⁶ Dieser Sachverhalt scheint nach Pannenberg's Darstellung allein in den biblischen Religionen durchschaut worden zu sein, weshalb diese in ihren eigenen Veränderungen die Offenbarung Gottes erkennen und ihre Veränderungen so integrieren können.

Pannenberg versucht zu zeigen, dass auch die Theologie Scholz' nichtumstrittenen Mindestforderungen an eine Wissenschaft gerecht wird.²³⁷ Die Erfüllbarkeit des Kohärenzpostulats ist s.E. durch seine gerade diskutierten Untersuchungen dargetan worden: „Gegenstand von Theologie ist danach die indirekte Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit in den antizipativen Erfahrungen der Sinntotalität der Wirklichkeit, auf die sich die Glaubensüberlieferungen der historischen Religionen beziehen.“ (S. 330)

Ohne Zweifel ist das Satzpostulat erfüllt, wenn theologische Aussagen kognitiven Charakter haben, denn dann sind sie Aussagen, für welche das Wahrsein behauptet wird. Scholz geht es hier nur darum, dass wissenschaftliche Aussagen wahr oder falsch sein können und dass damit die zweiwertige Logik auf sie angewandt werden kann. So nehmen in dem, was er zum Satzpostulat sagt²³⁸, seine Ausführungen über das Axiom des ausgeschlossenen Widerspruchs als zentrales Axiom der zweiwertigen Logik den größten Raum ein. Daher nennt Pannenberg in seinem Aufsatz „Wie wahr ist das Reden von Gott?“ Scholz' Satzpostulat auch einfach die Forderung der Widerspruchslosigkeit.²³⁹ Im vorliegenden Buch spricht er dagegen in diesem Zusammenhang vom kognitiven Cha-

²³⁴ Dem entspricht, dass Pannenberg den Unterschied zwischen vom Menschen aufgestellten Naturgesetzen und den realen Gesetzmäßigkeiten, auf die sie sich beziehen, aufweicht (W. Pannenberg: Kontingenz und Naturgesetz, in: Müller/Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Natur, a.a.O., S. 67ff)

²³⁵ Tatsächlich macht Pannenberg auch weiterhin von der „formalen“ Bestimmung des Gottesgedankens Gebrauch (s. S. 335).

²³⁶ Pannenberg knüpft hier an seinen alten Gedanken von der Offenbarung Gottes in der Geschichte als Ganzer an, vgl. seine Beiträge in: Offenbarung als Geschichte, hrsg. von Wolfhart Pannenberg u.a., Göttingen: 4. Aufl., mit einem Nachwort 1970 (1961)

²³⁷ Es sei erwähnt, dass nach Scholz' persönlicher Ansicht eine Wissenschaft noch zwei umstrittene Forderungen (s. Heinrich Scholz: Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, a.a.O., S. 233-236) erfüllen sollte (ebd., S. 239).

²³⁸ ebd., S. 250ff

²³⁹ Evangelische Kommentare 4,11 (1971), S. 630

rakter theologischer Sätze und von ihrer Beziehung zu dem Sachverhalt, über den sie etwas aussagen. Aus diesem Grunde kann er das Satzpostulat nicht mehr deutlich gegen das Kohärenz- und gegen das Kontrollierbarkeitspostulat abgrenzen (S. 332). Dies ist nicht unbedingt als ein Mangel anzusehen, macht jedoch darauf aufmerksam, dass Pannenberg's Interpretation von Scholz' nichtumstrittenen Mindestforderungen an eine Wissenschaft z.T. erheblich von ihrer Vorlage abweicht. Die Forderung der Widerspruchlosigkeit theologischer Aussagen hat Pannenberg zur Zeit der Abfassung von „Wissenschaftstheorie und Theologie“ vorbehaltlos anerkannt.²⁴⁰ Das Problem der Unterscheidbarkeit Gottes von den Aussagen über ihn ist bereits behandelt worden.²⁴¹

Das letzte Thema des 5. Kapitels über die „Theologie als Wissenschaft von Gott“ ist die Diskussion des Kontrollierbarkeitspostulats, womit Pannenberg abermals auf die Prüfungsproblematik zurückkommt. Hier geht es nun um die Prüfung theologischer Aussagen, und zwar hinsichtlich ihres Sachbezugs (S. 335ff).

Pannenberg weist zunächst auf zwei Punkte hin: Erstens lassen sich Behauptungen über Gott nicht direkt an ihrem Gegenstand prüfen, sondern lediglich an ihren Implikationen für das Verständnis der endlichen Wirklichkeit. In dieser Hinsicht stellen theologische Aussagen keineswegs eine Ausnahme dar. Auch Aussagen über Elektronen, Atome, elektromagnetische Felder lassen sich nicht direkt an ihnen korrespondierenden Gegenständen überprüfen. Bei diesen Begriffen handelt es sich ebenso wie beim Gottesbegriff um theoretische Konstrukte, die nur anhand der Folgerungen geprüft werden können, die aus den Aussagen, in denen sie vorkommen, abgeleitet werden. Insofern liegt hier kein für die Theologie spezifisches Problem vor.

Zweitens haben die theologischen Aussagen nach Pannenberg's Ansicht eine mehrfach gestufte hypothetische Struktur: Sie beziehen sich als Hypothesen auf die Hypothesen der religiösen Erfahrung, die sich ihrerseits auf die – ebenfalls hypothetischen – impliziten Antizipationen der Sinntotalität in der einfachen Sinnerfahrung beziehen. – Unter der hypothetischen Struktur theologischer Aussagen scheint Pannenberg zu verstehen, dass keine theologische Aussage gewiss ist.²⁴² Mit „mehrfach gestufter hypothetischer Struktur theologischer Aussagen“ ist wahrscheinlich gemeint, dass einfache Sinnerfahrung, religiöse Sinnerfahrung und theologische Aussagen verschiedene Sprach- oder besser: Erfahrungsstufen bilden – die einfachen Sinnerfahrungen scheinen als implizite Antizipationen gar nicht aussagefähig zu sein –, und zwar so, dass sie in der genannten Reihenfolge aufeinander aufbauen. Man kann das auch so ausdrücken: Die theologischen Aussagen beziehen sich auf die religiöse Erfahrung (und damit auch auf die einfache Sinnerfahrung) als ihren Gegenstand. Dies ist eine Konsequenz daraus, dass Gott, der Gegenstand der Theologie sich Pannenberg zufolge nur in der religiösen Erfahrung bekundet.

Eine weitere Konsequenz ist die Entleerung des Offenbarungsbegriffs auf der Ebene der theologischen Aussagen. Stellen wir uns vor, ein christlicher Theologe würde gefragt, wie sich für ihn Gott offenbart. Seine Antwort müsste lauten: Gott offenbart sich für mich als alles bestimmende Wirklichkeit dadurch, dass er von mir als alles bestimmende

²⁴⁰ Anders äußert er sich in seinen „Grundzügen der Christologie“, a.a.O., S. 157f, und in seinem Aufsatzband „Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 184ff; vgl. auch S. 174ff.

²⁴¹ s.o.S. 82ff

²⁴² Diese Redeweise ist verwirrend, denn eigentlich setzt der Ausdruck „hypothetische Struktur von Aussagen“ voraus, dass strukturelle Merkmale für diese Aussagen angegeben werden können. Beispielsweise haben Aussagen der Form „Wenn p, dann q“, wobei p und q Aussagenvariable sind, eine hypothetische Struktur.

Wirklichkeit erfahren wird. Diese Aussage ist tautologisch und damit inhaltlich leer, denn die Prädikate „sich offenbaren“ und „erfahren werden“ sind im vorliegenden Zusammenhang synonym und können füreinander ausgetauscht werden. Pannenberg's Behandlung der Frage, wie sich von der Totalität der Wirklichkeit her Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zeigt, läuft also auf eine Entleerung des Offenbarungsbegriffs hinaus.

Im folgenden Abschnitt (S. 337 – 340 oben) fasst Pannenberg die Ergebnisse seiner Untersuchungen zur Prüfungsproblematik aus dem 1. Kapitel zusammen und betont dabei insbesondere die Rolle, die das kommunikative Sinnverstehen sowohl in Bezug auf die Verifizierbarkeit singulärer Es-gibt-Sätze als auch in Bezug auf die Überprüfbarkeit allgemeiner Aussagen spielt. Die grundlegende Leistung allgemeiner Sätze im Zusammenhang allgemeiner Theorien bestehe in deren Fähigkeit, die vorhandenen Tatsachen zu erklären, und daher sei gegen Popper schon dann von „Bewährung“ einer Theorie zu sprechen, wenn sie dazu in der Lage sei (S. 338f). Auf diese These sind wir bereits eingegangen.²⁴³ Pannenberg resümiert hier aber seine Kritik an Popper unter einem neuen Gesichtspunkt, wenn er sagt, „dass die besondere Rolle der Vorhersagbarkeit bei Gesetzeshypothesen nicht zum Maßstab wissenschaftlicher Erklärung und Theoriebildung gemacht werden darf“ (S. 339).

Sofern damit gemeint ist, dass Popper wissenschaftliche Erklärungen und Theorien in erster Linie als Instrumente für Voraussagen ansieht, trifft Pannenberg's Kritik nicht zu, denn Popper hat sich mehrfach gegen diese Auffassung ausgesprochen.²⁴⁴ Andererseits hat er aber die Bedeutung hervorgehoben, die die Ableitung von Vorhersagen oder Prognosen für die *Prüfung* von Theorien hat.²⁴⁵ Der Terminus „Prognose“ ist hier sehr weit gefasst und bezeichnet einfach die singulären Folgerungen, die sich aus den Theorien zusammen mit anderen singulären Sätzen – den „Randbedingungen“ – ableiten lassen. Wenn Popper also die Deduktion von Prognosen zur Prüfung von Theorien fordert, dann verlangt er nichts anderes, als – unter Pannenberg's Zustimmung – Scholz verlangt, und zwar *ausdrücklich auch für theologische Aussagen* (S. 276f). Und Pannenberg selbst erklärt nur vier Seiten zuvor, dass Behauptungen über Gott an ihren Implikationen für das Verständnis der endlichen Wirklichkeit zu prüfen sind (S. 335). Ist damit nicht gesagt, dass er aus den Behauptungen über Gott Folgerungen bzw. „Voraussagen“ ableiten und diese mit anerkannten Erfahrungstatsachen vergleichen will?

Ganz und gar unklar geblieben ist mir das folgende Argument Pannenberg's: „Daß die besondere Rolle der Vorhersagbarkeit bei Gesetzeshypothesen nicht zum Maßstab wissenschaftlicher Erklärung und Theoriebildung überhaupt erklärt werden darf, ergibt sich schon daraus, daß Gesetzeshypothesen als Behauptungen allgemeiner Regeln Abstraktionen sind, die als solche auf das kontingente Material des Geschehens bezogen bleiben, von dem unter Vernachlässigung seiner sonstigen Eigentümlichkeiten behauptet wird, daß es gewissen allgemeinen Regeln genügt. Gesetzesaussagen setzen daher schon immer Annahmen über das kontingente Material, an dem Gesetzmäßigkeiten aufgewiesen werden, voraus.“ (S. 239) Was hat die Vorhersagbarkeit als Maßstab wissenschaftlicher Erklärung und Theoriebildung mit dem Bezug der Gesetze auf das kontingente Material des Geschehens zu tun? Selbst wenn Gesetze tatsächlich immer auf das kontingente Material des Geschehens bezogen blieben – was nicht der üblichen Deutung von Gesetzen

²⁴³ s.o. Kap. 3.2.1.2

²⁴⁴ Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 11, 31, 33 u.ö. sowie ders.: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, a.a.O., S. 97ff; 166ff

²⁴⁵ Karl Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 8, 31f u.ö.

entspricht²⁴⁶, während eine alternative Deutung Pannenberg's nicht vorliegt – warum sollte das ausschließen, die Vorhersagbarkeit zum Maßstab wissenschaftlicher Theoriebildung zu erklären? Ironischerweise betrachten gerade diejenigen, die – wie Pannenberg – Gesetze als Regeln interpretieren²⁴⁷, Theorien als Mittel zur Vorhersage.

Pannenberg zufolge wird in der Theologie, ebenso wie in der Philosophie, die Sinntotalität erfahrener Wirklichkeit thematisiert, aber unter dem Gesichtspunkt ihrer einenden Einheit, der Wirklichkeit Gottes. Die Geschichtlichkeit der religiösen Erfahrung liegt ihr dabei als Stoff vor. Außer zur Philosophie hat sie also auch eine Beziehung zur Geschichtswissenschaft, und daher erörtert Pannenberg die Besonderheit der Prüfung theologischer Aussagen im Vergleich mit diesen beiden Disziplinen.

Was die Prüfung historischer Hypothesen angeht, so stimme ich mit ihm darin überein, dass historische Hypothesen einerseits Dokumente aller Art, die Rückschlüsse auf das zu erkundende Geschehen erlauben, und andererseits die bisherigen Erklärungsversuche und ihre durch die seitherige Diskussion herausgearbeiteten Probleme berücksichtigen sollten. Und ich bin auch der Meinung, dass der Wert mancher Dokumente erst im Lichte einer bestimmten Theorie erkennbar wird. Dagegen haben wir unterschiedliche Vorstellungen davon, was Theorien leisten und welche Art von Theorien zur Bewertung der Dokumente heranzuziehen ist. Auf diese Fragen komme ich im Zusammenhang mit der theologischen Behandlung der historischen Hypothese der Auferstehung Jesu zurück.

Was für die Überprüfung historischer Hypothesen gilt, gilt nach Pannenberg's Ansicht auch für die Überprüfung theologischer Hypothesen. Doch da sich letztere nicht nur auf bestimmte historische Phänomene, sondern auch auf das Inerscheintreten der alles bestimmenden Wirklichkeit in diesen Phänomenen beziehen und an dieser Stelle die philosophische Thematik berühren, müssen sie darüber hinaus den für philosophische Aussagen geltenden Prüfungskriterien standhalten (S. 341f).

Bleiben wir zunächst bei den Prüfungskriterien für historische Hypothesen. Man könnte der Meinung sein, dass es sich bei den historischen Phänomenen, von denen auf den Seiten 340 bis 342 die Rede ist, um solche für den christlichen Glauben wichtige Ereignisse wie etwa die Auferstehung Jesu handelt. Diese Ereignisse wären durch historische Untersuchung auf ihre Faktizität zu prüfen. Zwar würde das für ihre theologische Interpretation nicht ausreichen, da die ja zusätzlich zu berücksichtigen hat, wie in ihnen die alles bestimmende Wirklichkeit in Erscheinung tritt. Pannenberg beklagt ausdrücklich, dass die Bedeutsamkeit eines vergangenen Phänomens oft durch das auf historische Faktizität abzielende historische Urteil abgeschnitten wird. Andererseits räumt er aber ein, dass die historische Faktizität des Phänomens von der theologischen Interpretation vorausgesetzt wird (S. 341f).²⁴⁸

Diese Deutung der Ausführungen auf S. 340 bis 342 scheint falsch zu sein, denn ein paar Seiten später sagt Pannenberg, dass theologische Aussagen im Hinblick darauf, wie sich die göttliche Wirklichkeit *im religiösen Bewusstsein* bekundet hat, den Kriterien historischer und hermeneutischer Hypothesen genügen müssen (S. 344). Unter den auf S. 340

²⁴⁶ Vgl. Mario Bunge: *Scientific Research I. The Search for System*, Berlin/ Heidelberg/ New York 1967, S. 348

²⁴⁷ Es ist allerdings zweifelhaft, ob Pannenberg unter einer Regel dasselbe versteht wie die Instrumentalisten.

²⁴⁸ In seinem Aufsatz „Über historische und theologische Hermeneutik“ von 1964 (Erstveröffentlichung 1967, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, a.a.O., S. 123ff) behauptet er sogar, "daß sowohl theologische als auch historische Bedeutung an etwas historisch-Tatsächlichem haften, so daß die historische Individualität in ihrer Faktizität [...] das Maß aller Auslegung bleibt." (S. 133)

bis 342 behandelten historischen Phänomenen sind also weniger bestimmte vom christlichen Glauben vorausgesetzte Ereignisse zu verstehen als vielmehr der christliche Glaube selbst oder allgemeiner gesagt: das religiöse Bewusstsein bzw. die religiöse Erfahrung. Dies entspricht Pannenberg's subjektivistisch verengtem Wirklichkeitsverständnis, dem zufolge er auf die Frage, wie sich von der Totalität der Wirklichkeit her Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zeigt, die Antwort geben kann: Er bekundet sich in der religiösen Erfahrung der Wirklichkeit im Ganzen und *nur* darin.²⁴⁹

Werden die verschiedenen Gestalten der religiösen Erfahrung oder des religiösen Bewusstseins als die Phänomene angesehen, die durch historische Methoden zu untersuchen sind, dann ist die Frage der Faktizität dieser Phänomene in der Tat von keiner wissenschaftlichen Bedeutung. Die Faktizität des Christentums oder bestimmter Ausprägungen des Christentums, z.B. des mittelalterlichen Mönchtums, ist noch von niemand ernsthaft in Zweifel gezogen worden. Daher geht Pannenberg auf diese Frage auch nicht mehr ein. Jetzt sind es ganz andere Fragen, die sich der historischen Untersuchung theologischer Aussagen stellen: ob etwa die theologischen Aussagen sich als Aufdeckung der Sinnimplikationen einer bestimmten geschichtlichen Gestalt religiösen Bewusstseins ausweisen können, ob sie den Prozess der Überlieferung religiöser Erfahrung reflektieren, da es bei jedem Schritt der Überlieferung religiöser Inhalte um ihre Tragweite im Horizont einer veränderten Erfahrung geht (S. 344f). Pannenberg fasst die Fragen, die hier zu untersuchen sind, in seinem ersten Kriterium zur Prüfung theologischer Hypothesen zusammen: Er fordert, dass Hypothesen über die Tragweite israelitisch-christlichen Glaubens sich als Formulierung von Implikationen biblischer Überlieferung ausweisen lassen; anderenfalls seien sie als nicht bewährt zu beurteilen (S. 348).

Dieses Kriterium bezieht sich nicht auf die Frage, ob gewisse Sachverhalte, die vom israelitisch-christlichen Glauben als einer Form des religiösen Bewusstseins und von der ihm entsprechenden Theologie²⁵⁰ als existent angenommen werden, tatsächlich bestehen oder nicht bestehen. Mit anderen Worten: Es bezieht sich nicht auf die historische Wahrheit der Aussagen des israelitisch-christlichen Glaubens und der ihm entsprechenden Theologie. Vielmehr bezieht es sich auf die Tragweite oder, wie man vielleicht auch sagen könnte, auf den Umfang des israelitisch-christlichen Glaubens; dabei setzt es die biblischen Überlieferungen als Maßstab: An ihnen ist zu messen, was als Bestandteil des israelitisch-christlichen Glaubens behauptet werden kann und was nicht. Insofern handelt es sich bei dem ersten der von Pannenberg vorgeschlagenen Kriterien zur Prüfung theologischer Aussagen nicht um ein Kriterium, das über Wahrheit oder Bewährung des israelitisch-christlichen Glaubens und der ihm entsprechenden theologischen Aussagen entscheidet, sondern allenfalls um eines, das den Interpretationsrahmen des israelitisch-christlichen Glaubens absteckt. Mit historischer Forschung hat es nur insoweit zu tun, als die Ermittlung der Implikationen biblischer Überlieferungen gründliche philologische Studien voraussetzt.

Das genannte Kriterium scheint auf den ersten Blick für Christen (und vielleicht auch Juden) selbst nützlich zu sein, denn es sieht so aus, als könnten sie sich mit seiner Hilfe

²⁴⁹ s.o.S. 82ff

²⁵⁰ Nach Pannenberg sind theologische Aussagen „Hypothesen über die Wahrheit und/oder Unwahrheit von Ausprägungen des religiösen Bewusstseins“ (S. 336). Unter der einer bestimmten Ausprägung des religiösen Bewusstseins entsprechenden Theologie ist daher die Gesamtheit der theologischen Aussagen zu verstehen, die die Wahrheit dieser Ausprägung des religiösen Bewusstseins behaupten. Die dem israelitisch-christlichen Glauben entsprechende Theologie wäre also die Menge der Aussagen, die die Wahrheit des israelitisch-christlichen Glaubens behaupten.

darüber verständigen, was legitimerweise als israelitisch-christlicher Glaube gelten kann, und auf diese Weise bestehende Glaubensstreitigkeiten überwinden. Ich bezweifle jedoch, dass das möglich ist. Wohl jede christliche Glaubensrichtung beruft sich zur Verteidigung ihrer Ansichten auf „biblische Überlieferungen“, ohne dass diese darum von anderen christlichen Gruppen akzeptiert würden. Sehen wir einmal davon ab, dass nicht einmal Einigkeit darüber herrscht, was den biblischen Überlieferungen zuzurechnen ist²⁵¹, so bleibt die Tatsache bestehen, dass auch die als solche weitgehend anerkannten biblischen Überlieferungen zu verschiedenartig sind, um als Maßstab für einen konsistenten Glauben dienen zu können. M.E. ist es gerade umgekehrt: Wenn biblische Überlieferungen in ihrer Gesamtheit widerspruchsfrei vertreten werden sollen, dann setzen sie einen bestimmten Glaubensstandpunkt als Interpretationsmaßstab voraus. Sieht man nur einige biblische Schriften als kanonisch an, dann benötigt man ein Auswahlprinzip, und ein solches Prinzip setzt wiederum eine bestimmte Glaubensüberzeugung voraus. Die Erörterung der historischen Untersuchung theologischer Aussagen auf den Seiten 340 bis 342 hat Pannenberg bereits zur philosophischen Thematik dieser Aussagen hingeführt: Auch sie implizieren – unter speziellen Gesichtspunkten – Hypothesen über die Wirklichkeit im Ganzen. Insofern sind sie „an den Kriterien zu prüfen, die für philosophische Hypothesen gelten.“ (S. 344)

Wie ist es möglich, Aussagen über die Wirklichkeit im Ganzen angesichts der Unabgeschlossenheit menschlicher Erfahrung zu prüfen? Pannenburgs Antwort lautet: dadurch, dass die Totalität der Erfahrung in *Sachgebiete* gegliedert ist, zu denen sowohl die einzelnen Wissenschaftsgebiete als auch die Bereiche vorwissenschaftlicher Erfahrung gehören. Philosophische Aussagen über die Wirklichkeit im Ganzen müssen den in diesen Gebieten gemachten Erfahrungen gerecht werden. Andererseits müssen sie auch dem jeweiligen Stand philosophischer Problematik entsprechen. Pannenberg berücksichtigt dies in seinem zweiten und dritten Kriterium zur Prüfung theologischer Hypothesen durch die Forderungen, dass diese einen Bezug zur Wirklichkeit im Ganzen haben sollen, der für gegenwärtige Erfahrung einlösbar ist und sich ausweisen lässt an ihrem Verhältnis zum Stand des philosophischen Problembewusstseins, und dass sie zur Integration des zugeordneten Erfahrungsbereichs tauglich sein sollen; anderenfalls seien sie als nicht bewährt zu beurteilen.

Diese Kriterien beziehen sich im Gegensatz zum ersten Kriterium tatsächlich auf die Wahrheit oder besser: auf die vorläufige Bewährung theologischer Aussagen. Allerdings bereitet ihre Anwendung insofern Schwierigkeiten, als die Erfahrung, die zur Kontrolle theologischer und philosophischer Aussagen heranzuziehen ist, keiner Beschränkung unterworfen werden soll. Es ist sicherlich vernünftig, theologische Hypothesen als nicht bewährt oder widerlegt zu betrachten, die nicht mit dem in den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen erreichten Erkenntnisstand in Einklang gebracht werden können. Das ist zwar kein sehr präzises Prüfungskriterium, da wohl immer mehr oder weniger umstritten ist, was zu einem bestimmten Zeitpunkt als Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis angesehen werden kann. Andererseits sind viele wissenschaftliche Ergebnisse so weitgehend anerkannt²⁵², dass von theologischen und philosophischen Generalent-

²⁵¹ Diese Frage ist zumindest für den Dialog zwischen Juden und Christen sehr wichtig. Hierauf geht Pannenberg auf den Seiten 377f und 384 – 392 ein.

²⁵² Zu beachten ist, dass hiermit kein Wahrheitskriterium für wissenschaftliche Erkenntnisse angegeben wird. Es ist möglich, dass Theorien, obwohl sie allgemeine Anerkennung finden, falsch sind, und bisweilen erweisen sie sich auch tatsächlich als falsch – dann nämlich, wenn in einer Wissenschaft die grundlegenden Annahmen einer Revision unterzogen werden.

würfen gefordert werden sollte, mit ihnen vereinbar zu sein. Diese Forderung ist im Wesentlichen identisch mit einer der beiden von Heinrich Scholz formulierten *umstrittenen* Forderungen an eine Wissenschaft, nämlich dem Konkordanzpostulat²⁵³; nur bezieht sich Scholz hier lediglich auf die Wissenschaften, deren Ergebnisse im Hinblick auf die Theologie besonders beachtenswert sind: „In einer Wissenschaft dürfen nur Sätze auftreten, die das physikalisch und das biologisch Unmögliche respektieren; das soll heißen: nur Sätze, die den Sätzen „unserer“ Physik und „unserer“ Biologie nicht widersprechen.“²⁵⁴

Nun verlangt Pannenberg jedoch erheblich mehr als die Vereinbarkeit theologischer Hypothesen mit den anerkannten Ergebnissen anderer Wissenschaften: Er verlangt, dass sie darüber hinaus den verschiedenen Bereichen *vorwissenschaftlicher Erfahrung* gerecht werden.

Wodurch unterscheidet sich wissenschaftliche von vorwissenschaftlicher Erfahrung? Dadurch, dass es sich bei ihr um *kontrollierte* Erfahrung handelt. Der Erfolg der modernen Wissenschaften ist zum großen Teil darauf zurückzuführen, dass zur Prüfung ihrer Hypothesen nicht jede Erfahrung überhaupt zugelassen wird, sondern nur solche, die im Prinzip von jedem unter im Wesentlichen gleichen Voraussetzungen gemacht werden kann, die also ihrerseits nachprüfbar ist.²⁵⁵ Dieser Beschränkung stimmt Pannenberg in Bezug auf die *Realwissenschaften* auch zu (S. 221f), und teilweise sogar in Bezug auf die Theologie: soweit sie nämlich historische Hypothesen umfasst. Nach seiner Darstellung werden historische Hypothesen anhand von Dokumenten überprüft, deren Wert im Lichte von Theorien zu beurteilen ist (S. 340). Das bedeutet, dass aufgrund theoretischer Erwägungen empirische Daten als Dokumente für eine Annahme auch zurückgewiesen werden können, obwohl sie vielleicht Ausdruck einer wirklichen Erfahrung sind. Trevor-Roper führt in seiner Untersuchung über den europäischen Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts Beispiele von Hexengeständnissen an, die anscheinend nicht unter Anwendung von Zwang zustande gekommen sind und bei denen wir daher die „subjektive Realität“ des Ausgesagten anzunehmen haben.²⁵⁶ Gleichwohl wird heute kein ernst zu nehmender Historiker aus diesen Bekenntnissen schließen, dass es damals tatsächlich Hexen gegeben hat, die mit dem Teufel geschlechtlich verkehrten, und zwar einfach deshalb nicht, weil der Glaube an die Existenz von Hexen und Teufeln seinen theoretischen

²⁵³ Scholz selbst votierte für *den* Begriff einer wissenschaftlichen evangelischen Theologie, der die Erfüllung *aller* seiner Forderungen verlangt, also auch der umstrittenen (Heinrich Scholz: *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, a.a.O., S. 239).

²⁵⁴ ebd., S. 235

²⁵⁵ Das bedeutet nicht, dass wissenschaftliche Erfahrung unbedingt das Ergebnis von *Experimenten* sein muss, d.h. von Beobachtungen in Situationen, die der Forscher selbst hergestellt hat. Nicht einmal in allen Naturwissenschaften wird experimentiert, z.B. nicht in der Astronomie, zumindest nicht bevor Expeditionen ins All möglich wurden. Die Sozialwissenschaften können sich zumindest nicht darauf beschränken, ihre Erfahrungsdaten experimentell zu erheben, da sozialwissenschaftliche Experimente einen problematischen Status haben (s. A. Chapanis: *The relevance of laboratory studies to practical situations*, in: *Ergonomics* 1967, 10, pp. 557 – 577); und in den Geschichtswissenschaften kann es natürlich überhaupt keine Experimente geben.

²⁵⁶ Hugh R. Trevor-Roper: *Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis des 17. Jahrhunderts*, aus dem Engl. von Michael Erbe, Darmstadt: 1970, S. 125f

Überzeugungen widerspricht. Auch ein Theologe kann daher, soweit er historisch arbeitet²⁵⁷, nicht jede Erfahrung bzw. jedes Erfahrungszeugnis als Dokument gelten lassen.

Eben das soll er aber nach Pannenberg's Forderung tun, soweit seine Theorien philosophische Hypothesen über die Totalität der Wirklichkeit beinhalten. Diese Hypothesen sollen nämlich sowohl den einzelnen Bereichen wissenschaftlicher Erfahrung *als auch den Bereichen vorwissenschaftlicher Erfahrung* gerecht werden und darin ihre Bewährung oder Bestätigung finden (S. 342f).

Zwar brauchen dabei nicht die von Trevor-Roper erwähnten Hexengeständnisse aus dem 16. Jahrhundert als Bestätigungsinstanzen für theologisch-philosophische Hypothesen angesehen zu werden, denn Pannenberg zufolge müssen sich diese Hypothesen nur an gegenwärtiger Erfahrung prüfen lassen (S. 348 u.ö.). Doch auch zur gegenwärtigen Erfahrung gehört noch der Glaube an Hexen und Teufel, vor allem in afrikanischen und in islamischen Gesellschaften. Ferner gehören zur gegenwärtigen vorwissenschaftlichen Erfahrung Träume, Halluzinationen, die Wahnvorstellungen psychisch kranker Personen, kurz: alle Erfahrungen, die in unserer Zeit überhaupt gemacht werden. Der Ausschluss auch nur einer bestimmten Art von Erfahrungen würde die theologisch-philosophischen Aussagen Einschränkungen unterwerfen und ihres spezifischen Merkmals unbeschränkter Reflexion berauben (S. 221f). Wenn sie aber aller gegenwärtigen Erfahrung in diesem Sinne gerecht werden sollen, dann wird offensichtlich zu viel von ihnen verlangt. – Dem Einwand, dass nicht alle gegenwärtige Erfahrung zugänglich ist, würde Pannenberg wohl seine Theorie von der Antizipation der Erfahrungstotalität entgegenhalten: Danach würden wir die Lücken im Erfahrungsmaterial dadurch überbrücken, dass wir in Gedanken das Ende der Geschichte vorwegnehmen, von dem aus alle Erfahrungen überschaubar vorliegen. Nun ist zwar nicht recht plausibel, wie antizipierte Erfahrungen – also solche, die man noch gar nicht gemacht hat – als *Prüfinstanzen* für Hypothesen zu verwenden sind, doch wollen wir zum Zwecke der Argumentation einmal einräumen, dass uns auf diese Weise antizipativ alle gegenwärtige und künftige Erfahrung zugänglich ist. Auch und gerade dann ergeben sich aus der Forderung, theologische Aussagen sollten an aller dieser Erfahrung ihre Bestätigung finden, Konsequenzen, die für eine Theologie als Wissenschaft katastrophal sind: Erstens kann in der Theologie so gut wie alles behauptet werden, denn es ist sehr wahrscheinlich, dass sich für jede theologische Aussage, wie verstiegen sie auch sein mag, irgendeine „subjektiv reale“ Erfahrung finden wird, die sie bestätigt. Zweitens wird sich aber auch für beinahe jede durch irgendeine Erfahrung bestätigte Aussage eine andere finden lassen, die ihr widerspricht. Die subjektiv realen Erfahrungen der Menschen schließen sich oft aus, wenn sie als Erfahrungen von objektiv bestehenden Sachverhalten angesehen werden. Es scheint undenkbar – jedenfalls vom heutigen, präeschatologischen Standpunkt aus –, dass es einen in sich widerspruchsfreien theologischen oder philosophischen Entwurf geben kann, der in diesem Sinne alle Erfahrung überhaupt integriert und damit seinen Anspruch bewährt, „die offene Sinntotalität der Erfahrung zur Darstellung zu bringen.“ (S. 343)

Aber vielleicht ist unsere Interpretation überzogen, vielleicht fordert Pannenberg gar nicht die Vereinbarkeit theologischer Hypothesen mit allen subjektiv realen Erfahrungen, sondern lediglich ihre Vereinbarkeit mit allen „objektiv realen“ Erfahrungen bzw. mit dem an den subjektiv realen Erfahrungen, was objektiv ist. Hierfür spricht, was er über Kritik in der theologischen Theoriebildung sagt: Die kritische Reflexion der Theo-

²⁵⁷ Ich sehe hier davon ab, dass Pannenberg in der Zusammenfassung seiner Prüfungskriterien für theologische Hypothesen (S. 348) offenbar eine andere Art von historischer Forschung im Auge hat (s.o.S. 74; 88f).

logie richtet sich „nicht nur gegen die Überlieferung, um deren Sache auch gegen deren eigenes zeitbedingtes Selbstverständnis zu behaupten, sondern auch gegen die Lebens- und Denkgewohnheiten der eigenen Gegenwart, indem diese mit der alles bestimmenden Wirklichkeit konfrontiert werden, die die gegenwärtige Wahrheit der Überlieferung für die Gegenwart in Erscheinung treten lässt, um sie zu ihrer eigenen Wahrheit zu rufen. Doch muss sich bei solchem Verfahren noch der Widerspruch zur vorhandenen Wirklichkeit durch Aufdeckung ihrer tieferen Wahrheit, zu deren Anerkennung sie aufgerufen wird, legitimieren.“ (S. 346) – Pannenberg unterscheidet hier sowohl im Hinblick auf die Überlieferung – das ist die Überlieferung der geschichtlichen Gestalten religiöser Erfahrung (S. 344f) – als auch im Hinblick auf die gegenwärtigen Lebens- und Denkgewohnheiten zwischen ihrer tieferen Wahrheit und ihrem zeitbedingten Selbstverständnis.²⁵⁸ Es ist wohl nicht zu gewagt, hieraus die Annahme abzuleiten, dass er nicht alles an den gegenwärtigen Erfahrungen als Prüfstein für theologische Hypothesen nehmen will, sondern nur das, was sich als ihre tiefere Wahrheit herausstellt, denn das, was an ihnen zeitbedingt ist, kann anscheinend seinerseits durch die gegenwärtige Wahrheit der Überlieferung korrigiert werden.

Wenn diese Deutung richtig ist, dann werden die o.g. für die Wissenschaftlichkeit der Theologie katastrophalen Konsequenzen vermieden. Dann erweisen sich aber auch Pannenburgs zweites und drittes Prüfungskriterium für theologische Aussagen als unzureichend, denn sie setzen, um überhaupt anwendbar zu sein, die Beantwortung der folgenden Frage voraus: Wie können wir die tiefere Wahrheit von Erfahrungen, überlieferten und gegenwärtigen, erkennen und von ihrem zeitbedingten Selbstverständnis unterscheiden? Mit anderen Worten: Der Wert der Prüfungskriterien für theologische Aussagen hängt davon ab, ob ein Kriterium für die tiefere Wahrheit von Erfahrungen angeboten wird.

Pannenberg ist auf dieses Problem nicht eingegangen: Wenn seine Ausführungen tatsächlich im Sinne unserer zweiten Interpretation zu verstehen sind, dann hat er nicht die Notwendigkeit eines Kriteriums für die tiefere Wahrheit von Erfahrungen erkannt. Man könnte allerdings darauf verweisen, dass der Wahrheitsgehalt der Erfahrungen s. E. wohl ebenso wie der Wahrheitswert der theologischen Aussagen erst am Ende der Geschichte definitiv ermittelt werden kann (s.S. 346f). Dem ist entgegenzuhalten, dass er seine Prüfungskriterien für theologische Aussagen entwickelt hat, um eine zumindest vorläufige Entscheidung zwischen diesen Aussagen treffen zu können (S. 347). Soll das möglich sein, muss vorher eine zumindest vorläufige Entscheidung über den Wahrheitsgehalt von Erfahrungen getroffen werden.

Obwohl Pannenberg unter seine Prüfungskriterien kein Kriterium für die tiefere Wahrheit von Erfahrungen aufgenommen hat, könnte es sein, dass er ein solches stillschweigend voraussetzt. Welches käme hierfür in Frage? Die am nächsten liegende und plausibelste Annahme, dass Erfahrungen als (vorläufig) wahr zu betrachten sind, soweit sie mit anerkannten wissenschaftlichen Erkenntnissen übereinstimmen, scheidet aus, denn nach Pannenburgs Ansicht sollen theologische Entwürfe ja nicht nur wissenschaftlicher, sondern auch vorwissenschaftlicher Erfahrung gerecht werden. Demgegenüber scheint in seinen Ausführungen über die Selbstbekundung Gottes so etwas wie ein Wahrheitskriterium für Erfahrungen enthalten zu sein. Dort heißt es nämlich, dass die Selbstbekundung Gottes sich zwar auch in der individuellen religiösen Erfahrung ereignen kön-

²⁵⁸ Man könnte vielleicht auch vom Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung sprechen, allerdings bezieht Pannenberg sich hier nicht auf den Gegenstand der Erkenntnis, sondern auf die Prüfinstanzen für Hypothesen über den Erkenntnisgegenstand, nämlich auf die „Erfahrungen“.

ne. Aber die unterschiedlichen Erfahrungen und Einstellungen der Individuen gewinnen „den Charakter intersubjektiv gültiger Wahrheit, in der die Eigenständigkeit der göttlichen Wirklichkeit gegenüber den Individuen zum Ausdruck kommt, nur im Lebenszusammenhang der Gesellschaft. Daher sind in diesem Sinne nun doch die historischen Religionen, nicht schon die individuellen religiösen Erfahrungen als Ausdrucksform der Erfahrung göttlicher Wirklichkeit in der Sinntotalität erfahrener Wirklichkeit überhaupt zu betrachten.“ (S. 315)

Eine genauere Betrachtung zeigt, dass auch dies nicht das benötigte Wahrheitskriterium für Erfahrungen sein kann. Es bezieht sich nämlich nur auf *religiöse* Erfahrungen, während die Prüfungskriterien für theologische Aussagen eines voraussetzen, das sich auf alle Erfahrungsbereiche überhaupt bezieht. Aus Pannenberg's Sicht impliziert zwar jede einzelne Erfahrung eine Sinntotalität (S. 217, vgl. S. 312) und sind Sinntotalitäten die Themen religiöser Erfahrung (S. 315), doch das bedeutet nicht, dass jede Erfahrung eine religiöse Erfahrung ist. Pannenberg macht hier sehr wohl einen Unterschied (z.B. S. 265). Wenn entgegen diesen Überlegungen das genannte Kriterium dennoch als das gesuchte Wahrheitskriterium für Erfahrungen genommen wird, dringt eine *Petitio Principii* in die Argumentation ein: Zunächst werden theologische Aussagen vorgestellt als Hypothesen über Wahrheit und/oder Unwahrheit von überlieferten oder gegenwärtig auftretenden Ausprägungen des religiösen Bewusstseins (S. 336f). Sie haben sich zu bewähren „an den Erfahrungen, die wir in den verschiedenen Erfahrungsbereichen tatsächlich machen.“ (S. 347) Damit können nur „objektiv reale“ Erfahrungen gemeint sein, weil sich sonst katastrophale Konsequenzen für die Wissenschaftlichkeit der Theologie ergeben würden. Wir brauchen aber ein Kriterium dafür, dass es sich um Erfahrungen von objektiv bestehenden Sachverhalten handelt. Nun wären nach dem genannten Kriterium unsere Erfahrungen insofern wahr, als sie den in den historischen Religionen anerkannten Erfahrungen entsprechen. Dadurch wird aber die Frage am Anfang der ganzen Untersuchung ohne weitere Begründung als positiv entschieden behandelt.²⁵⁹

Das vierte und letzte der von Pannenberg zusammengestellten Prüfungskriterien für theologische Aussagen bezieht sich auf die Geschichte theologischer Theoriebildung und den in ihr erreichten Problemstand (S. 345): Theologische Hypothesen müssen die Erklärungs- bzw. Deutungskraft schon vorhandener Hypothesen erreichen und deren in der Diskussion herausgestellte Schranken überwinden; anderenfalls sind sie als nicht bewährt zu beurteilen (vgl. S. 348). – Dieses Kriterium ist an sich unproblematisch, und man kann ihm zustimmen. Es ist jedoch zu beachten, dass sein Wert im Wesentlichen davon abhängt, was man unter Erklärungskraft versteht. Eine inadäquate Explikation des Erklärungsbegriffs²⁶⁰ macht auch das Kriterium unbrauchbar. Im Übrigen liefert es keine *empirische* Bestätigung für theologische Hypothesen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das erste Prüfungskriterium sich gar nicht auf die Bewährung oder Widerlegung von theologischen Aussagen bezieht, die Hypothesen über Wahrheit und/oder Unwahrheit des israelitisch-christlichen Glaubens sind. Das

²⁵⁹ Ich will Pannenberg keineswegs diese Argumentation unterstellen; ich bin nicht einmal sicher, dass er in dem von mir zitierten Abschnitt ein Wahrheitskriterium für individuelle religiöse Erfahrungen geben wollte. Vielleicht hat er nur eine *notwendige Bedingung* für die Wahrheit solcher Erfahrungen formuliert. Worauf ich hinweisen möchte, ist, dass ein Kriterium für die Wahrheit oder Bewährtheit von Erfahrungen in seinem Argumentationszusammenhang erforderlich ist, dass aber die möglichen Kandidaten für ein solches Kriterium nicht geeignet sind, dass ein solches Kriterium also fehlt.

²⁶⁰ Pannenberg's Explikation des Erklärungsbegriffs ist leider, wie wir gesehen haben, inadäquat (s.o. Kap. 3.2.2.2).

zweite und das dritte Kriterium schließen entweder überhaupt keine theologische Aussage aus, oder sie sind insofern unvollständig, als sie ihrerseits ein Kriterium für die Wahrheit von Erfahrungen voraussetzen, das bei Pannenberg nicht zu finden ist. Der Wert des vierten Kriteriums schließlich hängt von einer adäquaten Explikation des in ihm enthaltenen Erklärungsbegriffs ab, und die hat Pannenberg m.E. nicht geliefert. So ist kaum anzunehmen, dass aufgrund eines oder mehrerer dieser Kriterien eine theologische Hypothese über die Wahrheit und/oder Unwahrheit des israelitisch-christlichen Glaubens als nicht bewährt beurteilt wird.

5 Pannenberg's Behandlung zweier theologischer Probleme

Wir sind am Ende unserer kritischen Untersuchung von Pannenberg's Wissenschaftstheorie der Theologie angelangt. Das abschließende sechste Kapitel seines Buches über „Die innere Gliederung der Theologie“ braucht im Rahmen dieser Untersuchung nicht berücksichtigt zu werden. Pannenberg macht hier Vorschläge zur Neubestimmung des Verhältnisses der einzelnen theologischen Disziplinen untereinander, die sich zwar aus seinen bisherigen Ausführungen ergeben (vgl. insbesondere S. 316ff mit S. 361ff), aber im Hinblick auf die wissenschaftstheoretische Thematik keine neuen und weiterführenden Gedanken enthalten. Vielen seiner in diesem Kapitel geäußerten Ansichten kann ich im Übrigen zustimmen, etwa der, dass eine allgemeine, nicht auf das Christentum beschränkte Religionswissenschaft, die die Religionen nicht nur beschreibt, sondern auch ihren Wahrheitswert überprüft, als theologische Fundamentaldisziplin eingerichtet werden sollte (S. 364ff). Weiterhin begrüße ich das wiederholt auftauchende Bekenntnis zu einer kritischen statt dogmatischen Theologie (z.B. S. 368ff, 401ff, 419, 437).

In diesem Bekenntnis zu einer kritischen, an keine besonderen Voraussetzungen *gebundenen* Theologie, das uns schon in früheren Kapiteln begegnete (S. 254f, 261ff, 277, 302f, 323ff), sehe ich den hauptsächlichsten Ertrag von Pannenberg's Buch über „Wissenschaftstheorie und Theologie“.²⁶¹ Er wird nicht unbedingt dadurch gemindert, dass sich Pannenberg's Vorschläge zur Überprüfung theologischer Theorien als unbrauchbar erwiesen haben. Es könnte sein, dass dieser Theologe in seiner wissenschaftstheoretischen Arbeit ganz andere methodologische Regeln angibt als die, denen er bei seiner Forschungsarbeit tatsächlich folgt. Bei seiner Forschung könnte er sich durchaus als ein kritischer Wissenschaftler erweisen. Aus diesem Grund müssen wir zum Schluss noch untersuchen, ob Pannenberg bei der Behandlung konkreter theologischer Probleme wirklich so kritisch vorgeht, wie er das von einem Theologen verlangt. Dabei stellt sich die Frage, was wir unter „kritisch“ verstehen wollen, wenn wir Pannenberg's Prüfungskriterien für unbrauchbar halten.

Einerseits können wir uns an die Maßstäbe halten, die er unabhängig von seinen Prüfungskriterien angibt, z.B. an die Forderung, dass eine wissenschaftlich verfahrenende christliche Theologie die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht in irgendeinem enger oder weiter bestimmten Kernbestand zur undiskutierbaren „Grundvoraussetzung“ erklären darf (S. 261).

Andererseits sind einige seiner Prüfungskriterien vor allem deshalb unbrauchbar, weil sie zu viel verlangen, weil sie Forderungen erheben, deren gleichzeitige Erfüllung leicht zu Widersprüchen führen kann. Schränken wir das zweite und dritte Kriterium beispielsweise auf die Forderung der Vereinbarkeit theologischer Hypothesen mit anerkannten wissenschaftlichen Erkenntnissen ein, dann haben wir einen Maßstab für Kritik, dem vielleicht auch Pannenberg zustimmen könnte.

Ich werde untersuchen, wie Pannenberg das Problem der Historizität der Auferstehung Jesu und das Problem der Theodizee löst. Dass ich hierbei auf Arbeiten zurückgreife, die vor „Wissenschaftstheorie und Theologie“ erschienen sind, ist zulässig, denn Pannenberg vertritt seine kritische Theologie nicht erst seit der Veröffentlichung dieses Bu-

²⁶¹ Es entspricht dem Unabhängigkeitspostulat, einer von Scholz'umstrittenen Mindestforderungen an eine Wissenschaft (Heinrich Scholz: *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, a.a.O., S. 233ff, 242ff).

ches.²⁶² Außerdem hat er, soviel ich weiß, seine Lösungen für die gen. Probleme nicht im Lichte seiner Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie revidiert.

5.1 Die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis

Wenn ich mich im Folgenden lediglich mit Pannenberg's Argumenten für die „historische Faktizität“ der Auferstehung Jesu befaße, dann möchte ich damit nicht die in unsere Gegenwart hineinreichende Bedeutsamkeit dieses Ereignisses „abschneiden“ (S. 341f). Ich bin mir bewusst, dass die Frage, ob Jesus wirklich auferstanden ist oder nicht, nur Teil eines komplexen theologischen Problems ist – allerdings ein sehr wichtiger Teil, denn von ihrer Beantwortung hängt nicht weniger als die Wahrheit des christlichen Glaubens ab. „Ist aber Christus nicht auferweckt worden“, schreibt Paulus an die korinthische Gemeinde, „so ist euer Glaube nichtig“ (1. Kor 15:17), und Pannenberg urteilt im gleichen Sinne, dass ohne die Auferstehung Jesu seine Botschaft als eine enthusiastische Versteiegenheit erwiesen wäre.²⁶³

Schon in seinem Aufsatz „Heilsgeschehen und Geschichte“ von 1959 wendet sich Pannenberg gegen die Scheidung von historischer Methode und biblischer Geschichte; er sieht die historische Methode als den einzigen Weg an, Aufschluss über vergangenes Geschehen zu bekommen.²⁶⁴ Eine „schlechthinnige Glaubenstatsache“, „die als faktisches Ereignis grundsätzlich niemals aufgewiesen werden kann“²⁶⁵, gibt es s.E. nicht. Das bedeutet, dass auch ein Ereignis wie die Auferstehung Jesu durch historisch-kritische Forschung aufweisbar sein muss, wenn es als eine Tatsache angesehen werden soll. Dementsprechend wendet sich Pannenberg in dem gen. Aufsatz gegen die Ansicht, ein Historiker dürfe nicht mit der Möglichkeit der Auferstehung als Erklärung für überlieferte Dokumente rechnen.²⁶⁶ Doch erst in den „Grundzügen der Christologie“ setzt er sich ausführlich mit den hier bestehenden Problemen auseinander.

Er untersucht die jeweils älteste Schicht der beiden Traditionsstränge, auf die sich die Osterüberlieferungen des Urchristentums verteilen: 1. Kor 15:1-11 (Paulus' Bericht von Erscheinungen des Auferstandenen) und Mk 16:1-8 (Auffindung des leeren Grabes Jesu). Hinsichtlich 1. Kor 15:1-11 kommt er zu dem folgenden Ergebnis: „In Anbetracht des Alters der von Paulus angeführten, geprägten Überlieferungen und der Nähe des Paulus zu den Ereignissen ist die Annahme, daß Erscheinungen des Auferstandenen von einer Reihe von Gliedern der urchristlichen Gemeinde wirklich erfahren und nicht etwa erst durch spätere Legendenbildung frei erfunden worden sind, historisch gut fundiert.“ (S. 87)²⁶⁷ Daher hält er es für ein müßiges Unterfangen, die *Entstehung* der urchristlichen

²⁶² s. z.B. Wolfhart Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 56ff u. 75ff

²⁶³ Wolfhart Pannenberg: Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth. – In: Theologie als Geschichte, hrsg. von James M. Robinson u. John B. Cobb, jr., a.a.O. S. 150

²⁶⁴ Wolfhart Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 44f – Im Hinblick auf den Grad der dabei zu erreichenden Gewissheit hat sich seine Auffassung allerdings geändert, s. Wolfhart Pannenberg: Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, S. 9.

²⁶⁵ So Körner über Bultmann, zitiert nach: Theologie als Geschichte, hrsg. von James M. Robinson u. John B. Cobb, jr., a.a.O., S. 39, Anm. 27

²⁶⁶ Wolfhart Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie, a.a.O., S. 53

²⁶⁷ Eingeklammerte Seitenzahlen im Text beziehen sich jetzt auf Wolfhart Pannenberg: Grundzüge der Christologie. Gütersloh: 5., um ein Nachw. erw. Aufl. 1976 (1964).

Botschaft von der Auferstehung Jesu auf Einflüsse der religiösen Umwelt zurückzuführen; die könnten allenfalls bei der *Überlieferung* der Erscheinungen des Auferstandenen beteiligt gewesen sein.

Die Art der Erscheinung, die Paulus und den Aposteln zuteil wurde, bestimmt Pannenberg als Vision, da es sich in Paulus' Fall um ein außerordentliches Geschehen handelte, das für seine Begleiter nicht sichtbar war (Apg 9). Doch damit sei noch nichts über die Realität dessen ausgesagt, was in dieser Form erfahren wurde.²⁶⁸ Sowohl Paulus wie die Urchristenheit überhaupt hätten zwischen ekstatischen Schauungen (z.B. Apg 755; 2. Kor 12) und grundlegenden Begegnungen mit dem Auferstandenen einen Unterschied im Realitätscharakter gesehen (S. 90f). Pannenberg belegt die Möglichkeit von visionären Erfahrungen, die nicht nur als subjektive Projektionen zu beurteilen sind, sondern außersubjektive Wirklichkeit erfassen, durch Resultate von parapsychologischen Experimenten, die an der Duke-University (USA) durchgeführt wurden.

Gegen den Versuch, die Erscheinungserlebnisse der Jünger Jesu aus ihren seelischen und historischen Voraussetzungen zu erklären, führt er zwei Argumente an: 1. Wenn die Erscheinungen durch die enthusiastisch erregte Imagination der Jünger zustande gekommen wären, dann bliebe gerade psychologisch unerklärlich, wie der Glaube der Jünger die Krise des Todes Jesu ungebrochen überdauern konnte. Der Tod Jesu setzte ihren Glauben einer äußersten Beanspruchung aus. „Die Produktion von Bestätigungserlebnissen wird man dem unter solcher Belastung stehenden Glauben der Jünger wohl kaum zumuten dürfen.“ (S. 93) – Psychologische Erwägungen dieser Art gestatten Pannenberg zufolge für sich allein keine Schlussfolgerungen über den historischen Wert der neutestamentlichen Überlieferungen. Ihr Gewicht gewinnen sie „erst in Verbindung mit traditionsgeschichtlichen Befunden, hier der Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß Leute, die aus jüdischer Tradition kommen, den Anbruch der Endereignisse für Jesus allein ohne zwingenden Anlaß konzipiert hätten.“ (S. 93)

2. Die „subjektive Visionshypothese“ ist auch in der Form vertreten worden, „daß die Jünger Jesu besonders visionär veranlagte Menschen gewesen seien und daß die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durch eine Art Kettenreaktion zu erklären sei, die auf die erste Erscheinung vor Petrus gefolgt wäre.“ (S. 94) Dem ersten Teil des Arguments hält Pannenberg entgegen, dass die enthusiastischen Erscheinungen in der Urchristenheit nach der Überlieferung erst eine Folge der Erscheinungen des Auferstandenen gewesen seien. Gegenüber dem zweiten Teil des Arguments weist er auf den zeitlichen Abstand zwischen den Erscheinungen hin, der die Annahme einer seelischen Kettenreaktion fragwürdig mache.

Sind damit nach Pannenburgs Auffassung die Versuche einer rein psychogenen Erklärung der Ostererscheinungen fehlgeschlagen, so sieht er deren objektiven Gehalt offenbar als so weit erhärtet an, dass er als Erklärung für die Entstehung des Urchristentums dienen kann. Allerdings weist er, Paulus folgend (vgl. 1. Kor 15^{13.16}), darauf hin, dass es vom jeweiligen Wirklichkeitsverständnis abhängt, ob man die Auferstehung Jesu als ein historisches Ereignis zu akzeptieren bereit ist, denn „wenn der Historiker an seine Aufgabe in der Überzeugung herantritt, daß „die Toten nicht auferstehen“, dann ist es von vornherein ausgemachte Sache, daß auch Christus nicht auferstanden ist“ (S. 95). Wesentlicher Bestandteil eines Wirklichkeitsverständnisses dieser Art ist wohl die Überzeugung, dass die Auferstehung eines Toten ein die Naturgesetze durchbrechendes Ge-

²⁶⁸ Der „subjektive“ oder psychiatrische Visionsbegriff, der unter Vision einen psychogenen Vorgang ohne eine korrespondierende Wirklichkeit außersubjektiver Art versteht, könne nur angewendet werden, „wenn die entsprechenden psychiatrischen Anhaltspunkte sich aus den Texten erschließen ließen.“ (S. 92)

schehen wäre. Ihr hält Pannenberg „von den Voraussetzungen heutiger Physik her“ entgegen: „Erstens ist immer nur ein Teil der Naturgesetze bekannt. Außerdem ist in einer Welt, die als ganze einen einmaligen, unumkehrbaren Prozeß darstellt, das Einzelgeschehen nie restlos naturgesetzlich determiniert. Die Gesetzlichkeit erfaßt nur einen Aspekt des Geschehens. Nach der anderen Seite hin ist alles Geschehen kontingent, und die Geltung der Naturgesetze selbst ist kontingent. Deshalb spricht die Naturwissenschaft zwar die allgemeine Geltung von Naturgesetzen aus, muß sich aber für außerstande erklären, von daher über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Einzelgeschehens definitiv zu urteilen, so sicher sie wenigstens im Prinzip das Maß für die Wahrscheinlichkeit seines Eintretens anzugeben vermag. Das Urteil darüber, ob ein noch so ungewöhnliches Ereignis geschehen ist oder nicht, ist jedoch letztlich Sache des Historikers und kann durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht vorentschieden werden.“ (S. 95f)²⁶⁹

Auf das gleiche Ergebnis läuft Pannenburgs Widerlegung eines theologischen Einwands hinaus, der besagt, dass es sich bei der Auferstehung von den Toten um den Anbruch eines neuen Äons handle, dessen Wirklichkeit nicht mit den Augen des alten Äons wahrgenommen werden könne. An diesem Einwand sieht Pannenberg etwas Richtiges: „Weil es sich bei dem Leben des Auferstandenen um die Wirklichkeit einer neuen Schöpfung handelt, darum ist der Auferstandene tatsächlich nicht als ein Gegenstand unter anderen in dieser Welt wahrnehmbar; darum war er nur durch die außerordentliche Erfahrungsweise der Vision und nur in einer symbolischen Sprache zu erfahren und zu bezeichnen. Aber in dieser Weise hat er sich nun doch in dieser unserer Wirklichkeit kundgetan, zu einer ganz bestimmten Zeit, in einer begrenzten Zahl von Ereignissen, gegenüber näher bezeichneten Menschen.“ (S. 96) Daher möchte Pannenberg die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis verstanden wissen, über dessen Wirklichkeit nur historische Forschung entscheiden könne. Wie er bei der Widerlegung des naturwissenschaftlichen Einwands die Zuständigkeit des Naturwissenschaftlers in dieser Frage bestritten hat, so bestreitet er hier bei der Widerlegung des theologischen Einwands die Zuständigkeit des Theologen: Allein der Historiker sei kompetent, wenn es um die Frage geht, „ob vor zweitausend Jahren ein bestimmtes Ereignis stattgefunden hat oder nicht“ (S. 96).

Auch den Bericht von der Auffindung des leeren Grabes Jesu hält Pannenberg für zuverlässig, und zwar schon aus allgemeinen historischen Erwägungen: Einmal wäre das Auferstehungskerygma sofort widerlegt worden, wenn das Grab nicht tatsächlich leer gewesen wäre, zum andern geht auch die frühe jüdische Polemik gegen die Botschaft von der Auferstehung Jesu von dieser Tatsache aus. Das Gewicht dieser Argumente bleibt für Pannenberg bestehen, „selbst wenn der uns erhaltene Bericht von der Auffindung des Grabes Jesu sich als eine späte, erst in der hellenistischen Gemeinde konzipierte Legende erweisen sollte“ (S. 99). Gegen Graß, dem zufolge der Überlieferungsbestand für sich kein unbedingt zwingendes Argument für die Historizität des leeren Grabes an die Hand gibt, wendet er ein, dass man sich für die Begründung des historischen Urteils nicht einseitig auf die Analyse der Textüberlieferung beschränken dürfe. Doch sei die Textüberlieferung als zuverlässig anzusehen, sowohl die Geschichte von der Auffindung des Grabes als auch die Grablegungsgeschichte schienen „einen festen Platz in der vormarkinischen Jerusalemer Passionsüberlieferung zu haben“ (S. 101).

Zum Schluss fragt Pannenberg nach dem Verhältnis der Auffindung des leeren Grabes zu den Erscheinungen des Auferstandenen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Rückkehr der Jünger nach Galiläa, wo die grundlegenden Erscheinungen stattfanden, unabhängig von der Entdeckung des leeren Grabes in Jerusalem erfolgt ist, und sieht das durch den

²⁶⁹ Mit dieser Auffassung Pannenburgs haben wir uns bereits auseinandergesetzt, s.o. S. 21f.

traditionsgeschichtlichen Befund unterstützt, d.h. durch die ursprüngliche Selbständigkeit von Erscheinungs- und Grabestradiation. Ihre Selbständigkeit aber lasse „die Behauptung der Tatsächlichkeit der Auferweckung Jesu in dem oben erläuterten Sinne als historisch sehr wahrscheinlich erscheinen“ (S. 103). Pannenberg verschweigt nicht, dass sich die Lage sehr anders darstellen würde, wenn die Auffindung des leeren Grabes das Motiv des Jüngerzuges nach Galiläa gewesen wäre; „denn dann wäre angesichts der eschatologischen Naherwartung, in der die Jünger schon vor den Jerusalemer Ereignissen lebten, viel eher mit der Möglichkeit spontaner visionärer Erlebnisse zu rechnen“ (S. 103). Allerdings bliebe die subjektive Visionshypothese immer noch durch das Problem der weiten zeitlichen Streuung der Erscheinungen belastet.

Paulus und Pannenberg haben darin recht, dass es vom jeweiligen Wirklichkeitsverständnis abhängig ist, ob man die Auferstehung Jesu als ein historisches Ereignis ansieht oder nicht: Wer aufgrund seines Wirklichkeitsverständnisses es für unmöglich hält, dass Tote auferweckt werden, für den hat auch Jesu Auferweckung nicht stattgefunden, gleichgültig, wie gut sie bezeugt ist und wie zuverlässig die Überlieferung der Zeugnisse ist. David Hume führt im 10. Abschnitt seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ eine ganze Reihe von wunderbaren Ereignissen auf, die allesamt besser bezeugt waren als die Auferstehung Jesu, darunter auch das vom Kardinal de Retz erzählte Wiederanwachsen des fehlenden Beines eines einbeinigen Mannes.²⁷⁰ Der Kardinal, der selber ein Freigeist war und nicht an die Wahrheit der von ihm erzählten Geschichte glaubte, sagte sich, „daß es zur Ablehnung einer derartigen Tatsache nicht erforderlich sei, das Zeugnis Punkt für Punkt zu widerlegen und seine Falschheit durch alle Einzelheiten des Schelmentums und der Leichtgläubigkeit, die sie hervorbrachten, nachzuweisen. Er wußte, daß dies schon bei einem kleinen Abstand von Zeit und Ort meist ganz unmöglich, und selbst bei unmittelbarer Gegenwart äußerst schwierig ist, wegen der Frömmerei, Unwissenheit, Pfiffigkeit und Schurkerei eines großen Teils der Menschen. Er schloß deshalb als folgerichtiger Denker, daß solch eine Aussage das Zeichen der Unwahrheit schon auf der Stirn trüge“.²⁷¹ – Offenbar schloss das Wirklichkeitsverständnis des Kardinals Sachverhalte der von ihm berichteten Art aus. Ebenso verbietet das Wirklichkeitsverständnis vieler Menschen im heutigen Mitteleuropa die Annahme, dass Tote zu einem neuen Leben auferstehen.²⁷²

Wenn eine bestimmte Auffassung von der Wirklichkeit sich gegenüber widerstreitenden Zeugnissen als weitgehend immun erweist, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie richtig ist. Für ihre Wahrheit müssen Gründe angeführt werden, die stärker sind als die widerstreitenden Zeugnisse. Pannenberg versucht, ein naturwissenschaftliches und ein theologisches Argument für ein Wirklichkeitsverständnis zu widerlegen, innerhalb dessen eine Totenaufstehung nicht möglich bzw. nicht erkennbar ist. Diese Argumente sind für jede christliche Theologie als zentral zu betrachten, denn sollten sie sich entgegen Pannengers Ansicht als richtig erweisen, wäre damit einem wesentlichen Bestandteil christlicher Theologie, nämlich dem *rationalen* Glauben an die Auferstehung Jesu, die Grundlage entzogen. Daher ist erstaunlich, dass Pannenberg der Diskussion dieser Argu-

²⁷⁰ David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hamburg 1973 (1748) (= Philosoph. Bibl. Bd 35), S. 143ff

²⁷¹ ebd., S. 145

²⁷² Auch im Judentum z.Zt. Jesu war der Glaube an eine Auferstehung der Toten keineswegs allgemein verbreitet (s. Mk 12¹⁸⁻²⁷par.; Apg 23⁸), und gerade das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefs belegt, dass sogar in einer christlichen Gemeinde zeitweilig die Totenaufstehung geleugnet wurde (1. Kor 15¹²).

mente nur eine von 18 Seiten des Kapitels widmet und sie zwischen seinen historischen Erörterungen beinahe verschwinden lässt.²⁷³

Gegen das Argument, dass die Auferstehung eines Toten die Naturgesetze durchbrechen würde, wendet Pannenberg erstens ein, dass immer nur ein Teil der Naturgesetze bekannt sei. Wahrscheinlich ist der Einwand folgendermaßen zu verstehen: Da immer nur ein Teil der Naturgesetze bekannt ist, kann nicht ausgeschlossen werden, dass ein Geschehen, welches heute noch die Naturgesetze zu durchbrechen scheint, mit Hilfe eines künftig zu entdeckenden Gesetzes erklärbar wird.

Hierauf ist zu antworten: Das kann in der Tat nicht ausgeschlossen werden. Von Carnap stammt die folgende Überlegung: „Nehmen wir an, Sie lebten noch vor der Erfindung des Radios. Jemand stellt eine Schachtel auf Ihren Tisch und sagt, daß sie es hören können, wenn jemand an einem gewissen Ort, tausend Meilen entfernt, singt, und zwar ganz genau den gleichen Schlager, dieselbe Tonart, den gleichen Rhythmus. Würden Sie es glauben? Sie würden vermutlich antworten: „Unmöglich! An der Schachtel gibt es keine elektrischen Drähte. Ich weiß aus meiner Erfahrung, daß nichts, was in diesem Augenblick 1000 Meilen entfernt geschieht, eine Wirkung auf das haben kann, was sich in diesem Raum ereignet.““²⁷⁴ Die Analogie zur Auferstehung Jesu besteht darin, dass es sich beide Male um Sachverhalte handelt, die unmöglich erscheinen, solange nicht die sie erklärende Theorie bekannt ist. Solange eine solche Theorie nicht bekannt ist, ist es allerdings durchaus vernünftig, sie für unmöglich zu halten. Uns bleibt nichts anderes übrig, als von unserem gegenwärtigen Erkenntnisstand aus zu urteilen, denn wir können keine Erkenntnisse antizipieren, die wir noch gar nicht haben.²⁷⁵ Auch Pannenberg argumentiert ja, wie er sagt, „von den Voraussetzungen heutiger Physik her“ (S. 93). Insofern stellt die Tatsache, dass wir nicht alle Naturgesetze kennen, kein Hindernis dar, aufgrund der bekannten Naturgesetze einen bestimmten Sachverhalt als unmöglich zu bezeichnen.

Nun bestreitet Pannenberg aber im zweiten Teil seiner Widerlegung des naturwissenschaftlichen Arguments, dass die Naturwissenschaft ein Einzelgeschehen als unmöglich beurteilen kann, und begründet das so: Ein einzelnes Geschehen ist durch die Naturgesetze nie restlos determiniert. Die Gesetze erfassen nur einen Aspekt von ihm, nach der anderen Seite hin ist es kontingent. Auch die Gattung der Naturgesetze ist kontingent. Daher stellt die Naturwissenschaft zwar allgemein geltende Gesetze auf, kann aber nicht definitiv über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Einzelgeschehens urteilen, sondern nur das Maß für die Wahrscheinlichkeit seines Eintretens angeben.²⁷⁶

²⁷³ Natürlich spielt hier Pannenburgs Absicht eine Rolle, den Historiker als den einzig zuständigen Experten für die Beurteilung der Faktizität behaupteter Totenaufstehungen anzuerkennen und sowohl Naturwissenschaftlern als auch Theologen die Kompetenz in dieser Frage abzusprechen (s.o. S. 98).

²⁷⁴ Rudolf Carnap: Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, hrsg. von Martin Gardner, aus dem Amerikanischen von Walter Hoering. Darmstadt: 2., verb. Aufl. 1974 (1966), S. 53 – Ähnliche Beispiele führen Hume (Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, a.a.O., S. 133 und Anm. 4) und Antony Flew (God and Philosophy. London 1966, S. 147f) an. - Für den vorliegenden Argumentationszusammenhang ist im Übrigen unwichtig, dass in Carnaps Überlegung die Erfindung des Radios vorausgesetzt wird und nur einem der Gesprächspartner nicht bekannt ist.

²⁷⁵ Vgl. Karl R. Popper: Das Elend des Historizismus. Tübingen: 2. Aufl. 1969, S. XI

²⁷⁶ Wir haben uns bereits oben mit Pannenburgs diesbezüglicher Argumentation auseinandergesetzt (s.o. S. 29ff).

Dass die Naturgesetze das Geschehen nicht restlos determinieren und nur einen Aspekt von ihm erfassen, dem lässt sich uneingeschränkt zustimmen. Selbst ein Determinist Laplacescher Prägung könnte hier beipflichten, denn er behauptet ja nicht, dass allein die Naturgesetze, sondern, dass die Naturgesetze zusammen mit dem Gesamtzustand der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt jedes Geschehen nach (und vor) diesem Zeitpunkt eindeutig festlegen. Jedes Einzelgeschehen ist also auch innerhalb eines deterministischen Weltbildes insofern kontingent, als es von anderem Einzelgeschehen bestimmt wird. An diese Kontingenz jedoch, nämlich die der Anfangsbedingungen bei der Erklärung eines bestimmten Ereignisses²⁷⁷, scheint Pannenberg nicht oder nicht in erster Linie zu denken. In einer späteren Arbeit zu diesem Thema unterscheidet er zwischen der „Kontingenz der Anfangsbedingungen eines Gesetzes“ und der „statistischen Kontingenz der Ausnahmefälle“. Erstere verweise nur mittelbar auf Geschehenskontingenz, während es sich bei der letzteren um Geschehenskontingenz handle, „weil um ein von den Anfangsbedingungen her nicht streng determiniertes Ereignis“.²⁷⁸ Hieraus wird deutlich, dass der Begriff der Geschehenskontingenz für Pannenberg Schlüsselbegriff seines indeterministischen Weltbildes ist. Durch ihn will er sagen, dass die Geschichte sich „als eine Abfolge immer wieder neuer, trotz mancher Ähnlichkeiten doch unvorausehbarer Ereignisse“ darstellt.²⁷⁹

Obwohl der Indeterminismus – ebenso wie der Determinismus – eine unwiderlegbare philosophische Theorie ist²⁸⁰, gibt es gewichtige Argumente, die für ihn sprechen.²⁸¹ Als eines der Hauptargumente wird häufig die Interpretation der Quantenmechanik durch die sog. Kopenhagener Schule angesehen. Nach dieser Interpretation sind die grundlegenden physikalischen Gesetze Wahrscheinlichkeitsgesetze, und zwar solche, die nicht nur Ausdruck menschlicher Unkenntnis und menschlicher Unzulänglichkeit sind. Vielmehr geben sie eine Grenze an, über die hinaus gewisse Größen prinzipiell nicht mehr genauer gemessen werden können, womit ausgeschlossen ist, dass die quantenmechanischen Wahrscheinlichkeitsgesetze jemals durch deterministische Gesetze ersetzt werden. Da nur das als objektiv wirklich gilt, was messbar ist, wird die Unbestimmtheit oder Unschärfe der Messung als eine Unbestimmtheit der objektiven Wirklichkeit angesehen.²⁸² Auf diese Deutung der Quantenmechanik scheint Pannenberg anzuspielen, wenn er sagt, dass er „von den Voraussetzungen heutiger Physik her“ urteilt (S. 95).²⁸³

²⁷⁷ Erklärung und Determination hängen insofern miteinander zusammen, als die Erklärung eines Ereignisses durch bestimmte Faktoren die Annahme rechtfertigt, dass das Ereignis durch diese Faktoren determiniert wird.

²⁷⁸ Wolfhart Pannenberg: Kontingenz und Naturgesetz, a.a.O., S. 59

²⁷⁹ ebd., S. 43

²⁸⁰ Karl R. Popper: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, a.a.O., S. 193ff

²⁸¹ Karl R. Popper: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, a.a.O., S. 230ff; Karl R. Popper/John Eccles: The Self and Its Brain. Berlin/Heidelberg/London/New York 1977, S. 22ff; Stephan Körner: Erfahrung und Theorie. Ein wissenschaftstheoretischer Versuch (= stw 197). Frankfurt a.M. 1977 (1966), S. 262ff u. 289ff

²⁸² Nach einer anderen Deutung werden jenseits der nicht genau bestimmbar messbaren Messwerte genaue Werte *an sich* („verborgene Parameter“) vermutet. Damit ist die Hoffnung verbunden, später einmal diese Werte messen zu können und die statistischen Gesetze der Quantenmechanik durch deterministische zu ersetzen (s. Kurt Hübner: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg/München 1978, S. 40ff).

²⁸³ In seiner schon erwähnten Arbeit über „Kontingenz und Naturgesetz“ vermutet er Ähnlichkeiten zwischen der quantentheoretischen Kontingenz und dem, was er als ge-

An die Behauptung der Kontingenzt bzw. Indeterminiertheit des Geschehens schließt Pannenberg die weitere Behauptung, dass auch die Geltung der Naturgesetze kontingent sei. Gemeint ist damit, wie aus seiner späteren Arbeit über „Kontingenzt und Naturgesetz“ hervorgeht: Die Naturgesetze – nicht die Gesetzesaussagen, sondern die objektiven Strukturen der Wirklichkeit – sind nicht als unveränderlich zu denken, sondern sie sind entstanden und wandeln sich.²⁸⁴ Die Notwendigkeit dieser Annahme ergibt sich für Pannenberg sowohl daraus, „daß der Weltprozeß vor endlicher Zeit seinen Anfang genommen hat“ als auch daraus, dass Gesetze, deren Anwendungsbereiche in der Natur nicht immer vorhanden waren (z.B. bestimmte biologische Gesetze), „vor der Entstehung ihrer Anwendungsbereiche offenbar keine Naturgesetze, sondern bloße mathematische Möglichkeiten“ waren.²⁸⁵

Ich möchte hier nicht auf die Frage eingehen, ob der Weltprozess in zeitlicher Hinsicht endlich oder unendlich ist. Nehmen wir an, er hatte einen Anfang in der Zeit, und nehmen wir weiter an, die Naturgesetze sind zusammen mit der Welt entstanden. Hieraus folgt nicht, dass sie sich, solange die Welt besteht, verändern. Es ist ebenso möglich, dass sie während der Dauer des Weltprozesses konstant bleiben und, sollte dieser einmal enden, mit ihm vergehen. Mit der Annahme, dass Welt und Naturgesetze entstanden sind, ist also die andere Annahme verträglich, dass die Naturgesetze während der Weltdauer unveränderlich feststehen. – Ob man Gesetze vor Entstehung ihrer Anwendungsbereiche *Naturgesetze* oder bloße mathematische Möglichkeiten nennt, ist eine Frage des Sprachgebrauchs, aus deren Beantwortung sich ebenfalls kein Argument für die Kontingenzt oder Veränderlichkeit der Naturgesetze ergibt.

Pannenberg versucht mit Hilfe der einfachen Überlegung, dass irgendetwas (entweder die Welt insgesamt oder ein spezieller Anwendungsbereich) da sein muss, damit die Naturgesetze wirksam werden können, die These von der Veränderlichkeit der Gesetze zu begründen. Diese These geht jedoch weit über das, was begründet wird, hinaus, denn sie schließt die Möglichkeit ein, dass sich die Naturgesetze auch während des Bestehens der Welt bzw. eines besonderen Anwendungsbereichs wandeln. Ferner bezieht sie sich nicht nur auf einige, sondern auf alle Naturgesetze.²⁸⁶ In dieser Form halte ich sie nicht für ausreichend begründet, doch gebe ich zu, dass ich sie nicht widerlegen kann, weil auch sie – ebenso wie die ihr entgegengesetzte These von der Unveränderlichkeit der Naturgesetze – zu den unwiderlegbaren philosophischen Behauptungen gehört.²⁸⁷ Dass sich diese Thesen nicht widerlegen lassen, liegt daran, dass uns die objektiven Strukturen der Wirklichkeit nicht unmittelbar, etwa durch eine gnostische Schau, zugänglich sind. Worüber wir verfügen, sind immer nur mehr oder weniger gut geprüfte Hypothesen über die objektiven Strukturen der Wirklichkeit. Dass diese Hypothesen schon oftmals revidiert wurden und daher wohl auch in Zukunft nicht unveränderlich feststehen, ist

schichtliche oder Geschehenskontingenzt bezeichnet, „hinsichtlich der ontologischen Unbestimmtheit [...] sowie hinsichtlich einer statistischen Beziehung zum Vergangenen“. Er verzichtet jedoch darauf, zu klären, in welchem Verhältnis die beiden Kontingenzen zueinander stehen (Kontingenzt und Naturgesetz, a.a.O., S. 75, Anm. 11).

²⁸⁴ Kontingenzt und Naturgesetz, a.a.O., S. 67

²⁸⁵ ebd., S 67f

²⁸⁶ Auch Popper vertritt die Meinung, dass es wichtige und interessante gesetzesartige Erscheinungen gibt, die sich wandeln, und versucht dadurch die Evolution zu erklären. Allerdings sind s.E. nicht alle Gesetze dem Wandel unterworfen, sondern einige von ihnen bleiben unverändert (Karl R. Popper/John Eccles: *The Self and Its Brain*, a.a.O., S. 22ff, bes. S. 25).

²⁸⁷ Vgl. Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 200 u. 159

mittlerweile eine Binsenweisheit. Pannenberg will offenbar die Plausibilität für seine These von der *Veränderlichkeit der Naturgesetze* aus der Analogie zur *Veränderlichkeit der Hypothesen über die Naturgesetze* ziehen.²⁸⁸ Ich kann dem nur entgegenhalten, dass mir die entgegengesetzte These ebenso einleuchtend, sogar noch einleuchtender erscheint, dass sie *in heuristischer Hinsicht* Vorteile haben dürfte²⁸⁹ und dass auch sie sehr gut mit der Erkenntnis zu vereinbaren ist, dass sich unsere Hypothesen über die Gesetzmäßigkeiten in der Natur wandeln.

Aus der Behauptung, dass das Geschehen und die Geltung der Naturgesetze kontingent seien, zieht Pannenberg den Schluss, die Naturwissenschaft könne nicht *definitiv* über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Einzelgeschehens urteilen. Diese Aussage wird man – ganz unabhängig von Pannenburgs Begründung – für wahr halten, sofern man es als selbstverständlich ansieht, dass Realwissenschaften überhaupt nicht imstande sind, definitive Urteile abzugeben. Die Aussage ist jedoch irreführend, denn sie erweckt den Anschein, als handle es sich hier um eine spezielle Beschränkung der Naturwissenschaft. Dadurch bekommt die folgende Aussage, die das Ziel der gesamten Argumentation bildet, eine gewisse Plausibilität: „Das Urteil darüber, ob ein noch so ungewöhnliches Ereignis geschehen ist oder nicht, ist jedoch letztlich Sache des Historikers und kann durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht vorentschieden werden.“ (S. 96)²⁹⁰ – Nun braucht die Kompetenz des Historikers in dieser Frage gar nicht in Zweifel gezogen werden: Selbstverständlich hat er aufgrund seiner Quellenkenntnis zu beurteilen, ob etwas tatsächlich *geschehen ist*. Er hat dabei jedoch zu berücksichtigen, ob es überhaupt *geschehen sein kann*, ob es also im Einklang mit den Naturgesetzen steht, und dies kann er – im Zweifelsfall – nur von den Naturwissenschaften erfahren. Wenn Pannenberg den Naturwissenschaften die Fähigkeit abspricht, hierüber Auskunft zu geben, dann behauptet er damit nicht nur, dass der Naturwissenschaftler nicht definitiv, sondern dass er überhaupt nicht, also auch nicht aus der Sicht der ihm zur Verfügung stehenden Theorien, über die Möglichkeit einzelner Ereignisse urteilen kann.

Das aber ist falsch. Selbst wenn wir annehmen, dass das Geschehen im Sinne der Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik kontingent ist und dass selbst die Naturgesetze nicht unveränderlich gelten, folgt daraus nicht, dass vom Standpunkt der Naturwissenschaften aus gesehen alles möglich ist. Was die erste Annahme betrifft, so ist zunächst darauf hinzuweisen, dass auch in der Quantenmechanik die Gültigkeit von Gesetzen der klassischen Physik vorausgesetzt wird: Bestimmte Größen lassen sich ja genau messen, und aus den Messwerten können mit Hilfe deterministischer Gesetze die Werte für andere Größen errechnet werden. Aus der Unbestimmtheitsrelation folgt lediglich, dass nicht *alle* klassischen Größen grundsätzlich und unter allen Umständen genau messbar sind.²⁹¹ Zweitens darf Folgendes nicht übersehen werden: Wenn im Zusammenhang mit der Quantenmechanik von Kontingenz oder Indeterminiertheit die Rede ist, dann ist damit die Kontingenz subatomarer Prozesse gemeint, die sich auf solche Ereignisse wie die Auferstehung eines Toten praktisch nicht auswirkt, da sie unterhalb der Grenze der hier

²⁸⁸ Wolfhart Pannenberg: *Kontingenz und Naturgesetz*, a.a.O., S. 67 – Auf dieser Analogie baut er seine ganze Konzeption der Naturgesetze als einklinkender Verlaufsgestalten auf (ebd., S. 65 – 69).

²⁸⁹ s. Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 200 u. 159

²⁹⁰ Hier ist auffallenderweise von einem *definitiven* Urteil nicht mehr die Rede, das „letztlich“ bezieht sich auf die Kompetenz des Historikers.

²⁹¹ Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, a.a.O., S. 37f

möglichen experimentellen Messgenauigkeit liegt.²⁹² Nach aller bisheriger Erfahrung scheint das biologische Gesetz, nach dem der Tod vielzelliger Lebewesen endgültig und deren Wiedererweckung (zu welchem Leben auch immer) ausgeschlossen ist, ohne Ausnahme zu gelten.²⁹³ Es wäre absurd, wollte man die Behauptung, hier handle es sich um ein bloßes Wahrscheinlichkeitsgesetz, durch Hinweis auf die „Voraussetzungen heutiger Physik“ begründen. In diesem Zusammenhang sei an die Warnung erinnert, die Heinrich Scholz „aufgrund einer nicht unerheblichen ernsten Beschäftigung mit diesen Dingen“ an diejenigen gerichtet hat, die den Untergang der (deterministischen) Kausalität als Vorspiel zum Aufgang einer Metaphysik feierten: Diese Metaphysik könne sich nicht schwerer kompromittieren „als durch die Umarmung dieser neuesten Physik; denn das, was diese Physik an die Stelle der Kausalität gesetzt hat, ändert so verschwindend wenig an der Anstößigkeit der Sätze, zu deren Rehabilitierung sie aufgerufen wird, daß es gerade ausreicht, um jeden solchen Ausbeutungsversuch auf das empfindlichste zu desavouieren.“²⁹⁴

Auch aus der Annahme, dass einige oder sogar alle Naturgesetze sich ändern, folgt nicht, dass die Naturwissenschaften außerstande sind, über die Möglichkeit eines Ereignisses zu urteilen. Sie hätten dann Hypothesen darüber aufzustellen, welche Naturgesetze zum Zeitpunkt des fraglichen Ereignisses gegolten haben, und aufgrund dieser Hypothesen könnten sie sagen, ob es möglich war oder nicht.

Man wird Pannenberg's Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Einwand gegen die Totenaufstehung wohl kaum als kritische Argumentation bezeichnen können. Zu offenkundig ist seine Absicht, sich der naturwissenschaftlichen Einwände insgesamt zu entledigen, indem er nachzuweisen versucht, dass nicht nur diese oder jene naturwissenschaftliche Theorie oder sogar alle gegenwärtig akzeptierten Theorien außerstande sind, die Unmöglichkeit von Ereignissen wie die Auferstehung eines Toten zu behaupten, sondern dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse überhaupt, also auch künftige Erkenntnisse, für Probleme dieser Art irrelevant sind. Es fällt weiterhin auf, dass Pannenberg die Anforderungen, die die Naturwissenschaften erfüllen müssten, um über Einzelereignisse mitreden zu können, ungewöhnlich hoch steckt: Sie müssten nämlich zeigen, dass das Geschehen *restlos* naturgesetzlich determiniert ist, und sie müssten *definitive* Urteile über die Möglichkeit von Einzelereignissen abgeben können. Dagegen verlangt er vom Historiker keine definitiven Urteile.

Gerade der kritische Leser wird zugestehen, dass die Naturwissenschaften nicht in der Lage sind, die von Pannenberg gestellten Anforderungen zu erfüllen; darüber hinaus wird er zugeben, dass genau genommen keine von dessen Aussagen als falsch bezeichnet werden kann – bis auf diejenige, die das Resultat der ganzen Argumentation enthält: Naturwissenschaftlich gesehen sei alles möglich, obwohl nicht alles wahrscheinlich

²⁹² Ernest Nagel: *The Structure of Science*, a.a.O., S. 316; Wolfgang Stegmüller: *Kausalitätsprobleme, Determinismus und Indeterminismus*. – In: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd I, Kap. VII, a.a.O., S. 500f; Rudolf Carnap: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, a.a.O., S. 222 – Nagel hat außerdem gezeigt, dass Indeterminismus im mikrophysikalischen Bereich sogar mit einem theoretisch strengen Determinismus im makrophysikalischen Bereich logisch verträglich ist (Ernest Nagel: *ebd.*, S. 313ff; Wolfgang Stegmüller: *ebd.*, S. 501f).

²⁹³ Selbstverständlich darf man Jesu Auferstehung nicht als die Ausnahme, die den statistischen Charakter des Gesetzes bestätigt, angeben, denn der statistische Charakter des Gesetzes soll ja umgekehrt gerade die Möglichkeit der Auferstehung Jesu begründen.

²⁹⁴ Heinrich Scholz: *Wie ist eine Theologie als Wissenschaft möglich?*, a.a.O., S. 250

sei.²⁹⁵ Gegenüber dieser Behauptung muss noch einmal betont werden, dass die Naturwissenschaften sehr wohl, wenn auch nicht definitiv beurteilen können, ob ein einzelnes Ereignis möglich ist oder nicht. Die Naturgesetze lassen sich als „Prinzipien der Unmöglichkeit“ bezeichnen, die den Bereich des Möglichen eingrenzen und „das Eintreten bestimmter Ereignisse verbieten“.²⁹⁶ Allen Theologen ist daher mit Heinrich Scholz anzuraten, das physikalisch und biologisch Unmögliche zu respektieren²⁹⁷ und es nicht aufgrund apologetischer Argumentation als nicht-existent beiseite zu schieben. Die gegenwärtig akzeptierten biologischen Gesetze schließen Totenaufstehungen strikt aus und lassen sie nicht nur sehr unwahrscheinlich erscheinen. Deshalb könnte Pannenberg dem Einwand, die Auferstehung Jesu durchbreche die Naturgesetze, nur begegnen, indem er zeigte, dass die gegenwärtig akzeptierten biologischen Gesetze falsch sind und durch andere ersetzt werden müssen, die Totenaufstehungen erklären können oder mit denen solche Ereignisse zumindest verträglich sind.

Auch die Widerlegung des theologischen Einwands, dass eine Auferstehung von den Toten für uns nicht erkennbar sei, scheint von apologetischen Motiven bestimmt zu sein. Pannenberg hat gesehen, dass die Anerkennung dieses Einwands den christlichen Glauben zu einem irrationalen Engagement machen würde, denn es lassen sich wohl keine vernünftigen Gründe angeben, warum etwas geglaubt werden soll, was prinzipiell nicht zu erkennen ist. Daher *muss* er die Auferstehung Jesu für ein von der historischen Forschung feststellbares Ereignis halten, wenn er nicht sein Programm einer Theologie der Vernunft aufgeben möchte.

Doch wie sieht unsere Erkenntnis von der Auferstehung seiner Ansicht nach aus? „Die Rede von der Totenaufweckung ist nicht vergleichbar mit dem Reden von einem beliebigen, jederzeit durch Sinneserfahrung zu identifizierenden Sachverhalt. Es handelt sich vielmehr um eine metaphorische Rede.“²⁹⁸ Daraus folgt: „Die gemeinte Wirklichkeit und die Weise, wie von ihr geredet wird, sind wesentlich verschieden. Die gemeinte Wirklichkeit entzieht sich für den Menschen, der diesseits des Todes lebt, der Erfahrung. So kann von ihr nur gleichnisweise, im Bilde diesseitiger Vorgänge gesprochen werden. Wer sich dieser Struktur des Redens von der Auferstehung der Toten bewußt geworden ist, kann nicht mehr wännen, das so Ausgesagte in der Weise zu kennen, wie man einen physikalisch erforschten Vorgang kennt.“ (S. 70)

Diesen Formulierungen ist zu entnehmen, dass wir von Jesu Auferstehung und seinem neuen Leben in Wirklichkeit nichts wissen und dass wir auch – zumindest in diesem Leben – nichts davon wissen werden. Zwar sind Pannenberg später Zweifel gekommen, ob *nur* in einer metaphorischen Sprache von der Wirklichkeit des Auferstandenen gesprochen werden kann. In einem Aufsatz von 1968 fragt er sich: „Wäre es nicht möglich, einen Begriff des „Lebens“ zu bilden, innerhalb dessen unser organisches und mindestens

²⁹⁵ Damit wird erstens Pannenburgs so kritisch klingende Forderung, dass der Gottesgedanke durch naturwissenschaftliche Erkenntnis bestätigt werden müsse, gänzlich witzlos, denn kein der Wirkungsmacht Gottes zugeschriebenes Geschehen kann, da es sich letztlich immer um ein Einzelgeschehen handelt, naturwissenschaftlicher Erkenntnis widersprechen. Zweitens wird Pannenburgs Argumentation gegen den Supranaturalismus witzlos, da gar nicht mehr zwischen natürlichen und übernatürlichen Ereignissen unterschieden werden kann.

²⁹⁶ Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, a.a.O., S. 382

²⁹⁷ Heinrich Scholz: *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, a.a.O., S. 246

²⁹⁸ Sie ist metaphorisch im Sinne der „absoluten Metapher“. Pannenberg verweist in diesem Zusammenhang auf eine Schrift von Hans Blumenberg (S. 189).

in höher organisierten Gestalten todverfallenes Leben nur einen speziellen Fall darstellte? Ein solcher Lebensbegriff wäre zwar nicht durchweg empirisch kontrollierbar [...], aber seine Gegenstandsintention, sein Bezeichnungssinn wäre nicht mehr metaphorisch."²⁹⁹ – Doch was wird dadurch gewonnen? Durch einen Etikettenwechsel dieser Art wird keinesfalls unsere Erkenntnis vermehrt: Zuvor bezeichnete Pannenberg nur unser organisches Leben als Leben und übertrug diesen Begriff metaphorisch auf den unbekanntem Zustand nach der Auferstehung; jetzt schlägt er vor, sowohl unser organisches Leben als auch den unbekanntem Zustand nach der Auferstehung Leben zu nennen. So wird zwar die metaphorische Redeweise vermieden, aber unsere Unkenntnis darüber, was nach der Auferstehung kommt, wird nicht geringer, denn der neue Lebensbegriff ist gerade insoweit unbestimmt und empirisch nicht kontrollierbar, als er sich auf den Zustand nach der Auferstehung bezieht. Die historische Forschung kann nach Pannenbergs Aussage nicht angeben, „was das Ereignis der Auferstehung Jesu eigentlich gewesen ist“, sie kann lediglich feststellen, dass es stattgefunden hat³⁰⁰, und zwar mit der Gewissheit, die überhaupt über derartige Fragen zu gewinnen ist (S. 96).

Sollte man in diesem Fall noch von historischer *Erkenntnis* sprechen? Mir scheint, dass nach Pannenbergs Darstellung der Historiker über das zentrale Ereignis des christlichen Glaubens Gewissheit (zumindest bis zu einem bestimmten Grad³⁰¹), aber keine Erkenntnis vermittelt – was insofern bemerkenswert ist, als heute weithin die Leistung der Realwissenschaften gerade umgekehrt darin gesehen wird, dass sie die Erkenntnis erweitern, aber keine Gewissheit geben können. Doch vor allem ist zu fragen, wie Pannenberg über ein Ereignis, von dem er nichts weiter weiß, als dass es geschehen ist, so weitreichende Behauptungen aufstellen kann wie: dass dadurch die Gottheit Jesu offenbar geworden (S. 106 und der gesamte § 3) und die Schöpfung der Welt vollendet worden sei (S. 413 und der gesamte § 10). Diese Behauptungen lassen sich nicht durch den Hinweis auf die Vorstellungen und Erwartungen innerhalb der jüdisch-apokalyptischen Tradition begründen (S. 61ff), denn selbst wenn die apokalyptischen Vorstellungen der anthropologischen Struktur gemäß sein sollten (S. 69ff)³⁰², was ich bezweifle, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie wahr sind. Im Übrigen weist Pannenberg selbst darauf hin, dass die Auferweckung von Jesus allein durchaus nicht der apokalyptischen Erwartung einer allgemeinen Totenaufstehung entsprach (S. 93f). Sie kann daher auch nicht als ein weitgehend eindeutiges Geschehnis im Horizont jüdischer Überlieferung gelten, wie er behauptet (S. 69).³⁰³ Dass die Mehrheit der Juden Jesu Auferstehung nicht anerkannte, ist nur zu verständlich.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es Pannenberg weder gelungen ist, das naturwissenschaftliche Argument gegen die Auferstehung Jesu noch das theologische gegen ihre Erkennbarkeit zu widerlegen. Diese beiden Argumente stehen übrigens nicht mit-

²⁹⁹ Wolfhart Pannenberg: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu. – In: Kerygma und Dogma 14 (1968), S. 113, Anm. 4

³⁰⁰ ebd., S. 112f

³⁰¹ Wolfhart Pannenberg: Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken. München 1975, S. 82 u. 9

³⁰² Nach Pannenberg ist es „von der Struktur des Menschseins her dem Menschen notwendig, sich so oder so eine Erfüllung seiner Bestimmung, und zwar der Ganzheit seines Daseins, über den Tod hinaus vorzustellen.“ (S. 82)

³⁰³ s. schon die 3. dogmatische These zur Lehre von der Offenbarung (Wolfhart Pannenberg: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung. – In: Offenbarung als Geschichte, hrsg. von Wolfhart Pannenberg in Verbind. mit anderen, Göttingen: 4. Aufl., mit einem Nachw. 1970 (1961), S. 98ff).

einander im Widerspruch, obwohl es so aussieht, als könne man, wenn man von der Unerkennbarkeit von Totenaufstehungen überzeugt ist, auch nicht wissen, dass diese die Naturgesetze durchbrechen. Die Unerkennbarkeitsthese ist als theologische Reaktion auf die von den modernen Wissenschaften geprägte Weltauffassung zu verstehen und kann etwa so formuliert werden: Wenn die Auferstehung Jesu ein erkennbares historisches Ereignis wäre, müssten wir zugeben, dass sie mit den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen im Widerspruch steht. Da wir an diesen Erkenntnissen festhalten wollen, bleibt uns keine andere Möglichkeit als anzunehmen, dass die Auferstehung Jesu menschlicher Erkenntnis grundsätzlich entzogen ist. – Es ist offensichtlich, dass diese These mit jeder Erkenntnis über unsere Welt verträglich ist, denn sie gehört einer ganz anderen Argumentationsebene an. So wie in der kantischen Philosophie Aussagen über den Menschen als den Naturgesetzen unterworfenen Wesen nicht mit Aussagen über ihn als frei handelndes Subjekt in Widerspruch geraten können, weil es sich hier um Aussagen auf verschiedenen Ebenen – nämlich der der Phänomene einerseits und der der Noumena andererseits – handelt, so können sich auch Aussagen über erkennbare und solche über unerkennbare Gegenstände oder Ereignisse nicht widersprechen. Möglicherweise wäre es sogar angemessen, die Auferstehung Jesu aus der Sicht der Theologen, die die Unerkennbarkeitsthese vertreten, als ein Noumenon zu bezeichnen, als ein Ereignis also, das bloß vom Verstand gedacht wird, zu dem es aber keine sinnliche Anschauung gibt.

Natürlich könnte man fragen, welche Gründe es gibt, Aussagen über unerkennbare Ereignisse zu akzeptieren, und, ob es wirklich von Vorteil für eine Ansicht ist, wenn sie mit keiner möglichen Erkenntnis in Widerspruch geraten kann. Ich möchte diesen Fragen hier nicht nachgehen, da sie zu weit von der Diskussion der Pannenberg'schen Auffassungen wegführen. Hier sollte lediglich festgehalten werden, dass weder das naturwissenschaftliche noch das theologische Argument widerlegt worden ist, dass beide Argumente logisch miteinander vereinbar sind und dass es für Pannenberg's Theologie, die die Auferstehung Jesu als erkennbares historisches Ereignis ansieht, gleichermaßen desaströs wäre, wenn er anerkennen müsste, dass Jesu Auferstehung als erkennbares historisches Ereignis die Naturgesetze durchbricht (das naturwissenschaftliche Argument), wie, dass sie für uns nicht erkennbar ist (das theologische Argument).

Wie bereits erwähnt, halte ich Pannenberg's Argumentation in den beiden hier untersuchten Fällen nicht für kritisch, sondern für apologetisch, und zwar vor allem deshalb, weil er beide Male mit der Widerlegung eines speziellen Einwands sich gegen alle künftigen Einwände aus der betreffenden Richtung sichern möchte. Damit erhebt er zwar nicht die Wahrheit des christlichen Glaubens zur undiskutierbaren „Grundvoraussetzung“³⁰⁴, aber er schließt die Vertreter ganzer Fachrichtungen von der Diskussion über die Wahrheit eines wesentlichen Bestandteils des christlichen Glaubens aus. Indessen ist nicht einzusehen, warum der Historiker bei der Untersuchung der Frage, ob ein ungewöhnliches Ereignis wirklich geschehen ist, nicht auch naturwissenschaftliche und sogar theologische Erkenntnisse berücksichtigen sollte. Natürlich ist jeweils eingehend zu prüfen, ob Erkenntnisse dieser Art zur Lösung des Problems beitragen können, aber man sollte sie nicht ein für alle Mal aus der Diskussion ausschließen. Es mag paradox erscheinen, wenn Pannenberg, von dem zu Recht gesagt worden ist, dass seine Sicht der Geschichte theonomisch sei³⁰⁵, hier der Vorwurf gemacht wird, er schließe theologische

³⁰⁴ Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a.M. 1973, S. 261

³⁰⁵ William Hamilton: *Die Eigenart der Theologie Pannenberg's*. – In: *Theologie als Geschichte*, hrsg. von James M. Robinson u. John B. Cobb jr., a.a.O., S. 238

Erkenntnisse aus der Diskussion historischer Fragen aus. Bei genauerem Hinsehen ver-schwindet der Anschein des Paradoxen. Pannenberg unterscheidet nämlich nicht scharf zwischen Geschichtswissenschaft und (seiner) Theologie³⁰⁶; er geht davon aus, dass die Erkenntnis geschichtlicher Tatsachen und ihre theologische Interpretation nicht voneinander getrennt werden können, und kritisiert von daher den vermeintlichen Positivismus der historischen Methodik.³⁰⁷ Das Ergebnis ist eine theologische Geschichtsschreibung, die als ganz gewöhnliche Geschichtsschreibung ohne besondere theologische Voraussetzungen auftritt³⁰⁸ und sich als solche gegen Einwände aus anderen theologischen Richtungen, die den methodischen Atheismus der modernen Geschichtswissenschaft³⁰⁹ ernst nehmen, abschirmt.

Da sich das naturwissenschaftliche Argument gegen die Möglichkeit von Totenaufstehungen gegenüber Pannenburgs Kritik als gültig erwiesen hat, ist weiterhin anzunehmen, dass „die Toten nicht auferstehen“ und dass daher auch Jesus nicht auferstanden ist (vgl. 1. Kor 15¹³).³¹⁰ Damit erübrigt es sich, im Einzelnen auf die sehr ausführlichen historischen, traditionsgeschichtlichen und psychologischen Argumente einzugehen, die Pannenberg vorbringt, um die Auferstehung Jesu als ein historisches Ereignis zu erweisen. Ich möchte aber doch kurz zeigen, dass Jesu tatsächliche Auferstehung nicht die einzige Möglichkeit ist, um die Erscheinungen der Jünger, das leere Grab und schließlich die Entstehung des Christentums zu erklären. Hierbei setze ich voraus, dass die biblischen Berichte hiervon – zumindest in ihrem Kern – wahr sind.

Was die Erscheinungen der Jünger betrifft, so scheint mir die subjektive Visionshypothese noch nicht so abgewirtschaftet zu haben, wie Pannenberg glauben machen möchte. Insbesondere ist zweifelhaft, ob sein psychologisches Argument gegen diese Hypothese richtig ist: Wenn die Erscheinungen auf der Einbildungskraft der Jünger beruhten, dann bleibt s.E. psychologisch unerklärlich, wie ihr Glaube die Krise des Todes Jesu ungebrochen überdauern konnte. „Die Produktion von Bestätigungserlebnissen wird man dem unter solcher Belastung stehenden Glauben der Jünger wohl kaum zumuten dürfen.“ (S. 93) – Allerdings scheint keineswegs ungewöhnlich zu sein, dass eine religiöse Gruppe, die ganz bestimmte Erwartungen über die Zukunft hat, auf die Widerlegung ihrer Erwartungen mit gesteigertem religiösem Eifer, insbesondere mit erhöhter missionarischer Aktivität, reagiert.³¹¹ Als Beispiele können die messianischen und chiliastischen Bewe-

³⁰⁶ Wolfhart Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, a.a.O., S. 123ff

³⁰⁷ Wolfhart Pannenberg: Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth. – In: Theologie als Geschichte, hrsg. von James M. Robinson u. John B. Cobb jr., a.a.O., S. 160ff – vgl. hierzu auch Stephan Körner: Erfahrung und Theorie. Ein wissenschaftstheoretischer Versuch, a.a.O., S. 55

³⁰⁸ Wolfhart Pannenberg Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, a.a.O., S. 56f

³⁰⁹ Zum methodischen Atheismus der modernen Wissenschaften s. Antony Flew: God and Philosophy, London 1974 (1966), S. 140ff (bes. 145ff); ders.: The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom an Immortality, London 1976, ch. 1

³¹⁰ Will man diese Annahme vermeiden, dann muss man nach dem theologischen Argument die Auferstehung Jesu als unerkennbar ansehen. Das ist insofern problematisch, als der Glaube an ein unerkennbares Ereignis nicht rational begründet werden kann.

³¹¹ s. zum Folgenden: Leon Festinger, Henry W. Riecken and Stanley Schachter: When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World. New York 1964 (1956).

gungen genannt werden, die einen genauen Termin für die Wiederkunft Christi und den Anbruch seines tausendjährigen Reiches angegeben haben. In den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ist es einem Soziologenteam der University of Minnesota gelungen, durch teilnehmende Beobachtung eine Gruppe zu studieren, welche aufgrund von Botschaften aus dem All eine bevorstehende Sintflut ankündigte und für sich selbst Rettung durch eine fliegende Untertasse erhoffte. Nachdem sich beides als falsch erwiesen hatte, wurde nach anfänglicher Verwirrung eine Erklärung für das Ausbleiben der Katastrophe gefunden, und nun rief man mehrere Zeitungen an, gegenüber denen man sich vorher recht zurückhaltend gezeigt hatte, und teilte ihnen die Erklärung mit, gewährte ausführliche Interviews, bereitete Radiosendungen vor usf. Auf diese Weise versuchte man, so interpretieren die Soziologen, die Dissonanz zu überwinden, die nach dem Fehlschlag der Vorhersage im Glaubenssystem der Gruppe eingetreten war.³¹² Grundsätzlich gibt es mehrere Möglichkeiten, solche Dissonanzen zu beseitigen. Eine davon besteht darin, dass man den widerlegten Glauben ablegt. Tatsächlich haben das einige Mitglieder der Gruppe getan. Häufig jedoch haben sich die Gläubigen so stark für ihren Glauben engagiert – z.B. durch Aufgabe des Berufs oder der Ausbildung, durch Lösung aller sozialen Beziehungen zu Personen außerhalb der Gruppe, auch durch öffentliche Bekenntnisse –, dass sie beinahe jede andere Verhaltensweise der Abkehr von ihrem Glauben vorziehen. Eine weitere Möglichkeit, die Dissonanz zu beseitigen, besteht darin, die Widerlegung der Vorhersage zu ignorieren, doch lässt sich diese Haltung nur schwer für längere Zeit durchhalten. Schließlich bleibt noch die Möglichkeit, den Fehlschlag zu interpretieren, eine rationale bzw. rationalisierende Erklärung für ihn zu geben. Viele Gläubige erweisen sich im Auffinden solcher Erklärungen als geradezu genial: So kamen im 17. Jahrhundert die Sabbatianer nach der Gefangennahme des Sabbatai Zwi durch den Sultan von Konstantinopel zu der Überzeugung, die bloße Tatsache, dass er noch am Leben war, beweise seine Messianität; und selbst als er zum Islam übertreten war, fanden einige seiner Anhänger dafür noch eine Erklärung – und wurden ebenfalls Moslems. – Nun reicht bloße Interpretation der dem eigenen Glauben widerstrebenden Tatsachen nicht aus, um die Dissonanz vollständig zu überwinden. Doch wenn immer mehr Menschen überzeugt werden können, dass das Glaubenssystem richtig ist, dann erscheint es schließlich auch als richtig, denn die Zahl derjenigen, die seine Wahrheit bezweifeln, nimmt ja ab. Aus diesem Grund ist bei Gruppen, deren Vorhersagen über den Untergang der Welt durch die Tatsachen widerlegt wurden, eine deutlich verstärkte missionarische Tätigkeit zu beobachten.

Die Autoren der in Anm. 311 genannten Studie haben fünf Bedingungen zusammengestellt, unter denen religiöse Bewegungen nach Widerlegung ihres Glaubens gesteigerten Eifer erwarten lassen:

1. Es muss eine Überzeugung bestehen.
2. Es muss Engagement für diese Überzeugung geben.
3. Die Überzeugung muss eindeutiger Widerlegung zugänglich sein.
4. Solche eindeutige Widerlegung muss tatsächlich stattfinden.
5. Im Anschluss an die Widerlegung seiner Überzeugung muss der einzelne Gläubige soziale Unterstützung haben.³¹³

Die Autoren weisen darauf hin, dass unklar sei, ob das frühe Christentum zu den von ihnen untersuchten Bewegungen gehört, da unter den Fachleuten keine Einigkeit herrsche, ob im Falle des Christentums die Bedingungen 3 und 4 erfüllt sind. Insbesondere

³¹² Diese Interpretation geht auf die Theorie der kognitiven Dissonanz zurück, s. Leon Festinger: *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford 1970 (1957).

³¹³ Leon Festinger u.a.: *When Prophecy Fails*, a.a.O., S. 4 u. 216

sei zweifelhaft, ob die Kreuzigung Jesu als Widerlegung oder als Bestätigung seiner Erwartungen und der Erwartungen seiner Anhänger zu beurteilen ist.³¹⁴ Wir können diese Frage auf sich beruhen lassen und feststellen, dass *nach Pannenberg's Ansicht* die Kreuzigung das Scheitern des Anspruchs Jesu bedeutet. Er sagt: „[...] wenn das Kreuz das Letzte ist, was wir von Jesus wissen, dann ist er – zumindest für jüdisches Urteil – mit seinem Auftreten gescheitert, und es ist dann auch nicht einzusehen, was er Nichtjuden zu sagen haben soll, was sie über den Umkreis ihrer sonstigen Erfahrung grundsätzlich hinausführt.“ (S. 110)

Von Pannenberg's Voraussetzungen her wäre also das frühe Christentum zu den religiösen Bewegungen zu rechnen, von denen hier die Rede ist.³¹⁵ Damit wird das Festhalten der Jünger an ihrem Glauben nach der Kreuzigung Jesu psychologisch erklärbar, ohne dass wir annehmen müssen, Jesus sei wirklich auferstanden.³¹⁶ Diese Erklärung wird auch den „traditionsgeschichtlichen Befunden“ gerecht, von denen Pannenberg sagt, dass nur in Verbindung mit ihnen psychologische Erwägungen ihr Gewicht gewinnen (S. 93). Zwar ist in der Tat unwahrscheinlich, „daß Leute, die aus jüdischer Tradition kommen, den Anbruch der Endereignisse für Jesus allein ohne zwingenden Anlaß konzipiert hätten“ (ebd.), doch erhöht sich die Wahrscheinlichkeit der Annahme sehr, wenn wir uns klarmachen, dass ein zwingender Anlass auch ohne Jesu wirkliche Auferstehung bestand: Den engeren Kreis um Jesus bildeten nämlich nicht einfach Leute, die aus jüdischer Tradition kamen, sondern solche, die für den Glauben an ihren Meister erhebliche Opfer erbracht hatten, die alles verlassen hatten und ihm nachgefolgt waren (Lk 511). In der christlichen Predigt über die entsprechenden Bibelstellen wird gern die Ausschließlichkeit des Anspruchs Jesu hervorgehoben; auch Pannenberg umschreibt Lk 14³³ folgendermaßen: „Wer Jesus, dem Wanderprediger, auf seinen Wegen folgen wollte, wer mit ihm ziehen wollte, mußte seinen Besitz ebenso vernachlässigen wie seine Familie. Das ist die Last, die die Jünger Jesu auf sich zu nehmen hatten.“³¹⁷

Da sich die Jünger in dieser unbedingten Weise für ihre Überzeugung eingesetzt hatten, kamen sie in eine psychisch nur schwer zu ertragende Situation, als sich durch den Tod Jesu ihre Überzeugung als falsch erwies. Die Abkehr von dem Glauben, dass Jesus der Messias sei, der das Gottesreich herbeiführen wird, hätte ihre Gemeinschaft aufgelöst, und das hätte für den einzelnen Jünger beinahe vollständige Isolierung und Orientierungslosigkeit bedeutet. Andererseits konnten sie aber auch nicht die Tatsache missachten, dass Jesus gestorben war und ihr Leben weiterging, als ob nichts geschehen wäre, dass also das Gottesreich noch nicht gekommen war. Die Behauptung jedoch, die Endereignisse seien für den von den Toten auferstandenen Jesus allein angebrochen, verbunden mit der Hoffnung, er werde bald wiederkommen, und dann würden die Endereignisse für alle anbrechen, bot den Jüngern die Möglichkeit, die Dissonanzen in ihrem Glaubenssystem zu beseitigen und dennoch an dessen wichtigsten Bestandteilen festzuhalten. Diese Erklärung hatte überdies den Vorteil, dass der Jesu Auferstehung betreffende Teil nicht widerlegbar war, solange seine Leiche nicht gefunden wurde.³¹⁸ Immerhin

³¹⁴ ebd., S. 23ff

³¹⁵ Auch John G. Gager hat das so gesehen: s. John G. Gager: *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, New Jersey 1975.

³¹⁶ s. hierzu auch Karlheinz Messelken: *Zur Durchsetzung des Christentums in der Spätantike. Strukturell-funktionale Analyse eines historischen Gegenstandes.* – In: *Kölner Zschr. f. Soz. u. Soz.Psych.* 29/2 (1977), S. 272ff; S. 281ff

³¹⁷ Wolfhart Pannenberg: *Gegenwart Gottes. Predigten*, München 1973, S. 90

³¹⁸ *Wie* die Leiche Jesu verschwunden ist, lässt sich heute nicht mehr sagen. Eindeutige Aufschlüsse darüber sind aber aus der christlichen Überlieferung auch gar nicht zu er-

wich sie so sehr von den jüdischen Vorstellungen vom Anbruch des Gottesreiches ab, dass die Jünger versuchen mussten, die Juden von der Richtigkeit ihrer Erklärung zu überzeugen. Nachdem sich um das Bekenntnis zum auferstandenen Jesus Christus Gemeinden gebildet hatte, deren Organisation im Laufe der Zeit immer fester wurde, konnte auch die fortwährend enttäuschte Hoffnung auf die Parusie und den Anbruch der Endzeit (s. 2. Petr 3) nicht mehr die Erklärung widerlegen, die die Jünger für den Tod Jesu gefunden hatten. Sie hatte ihre soziale Verankerung bekommen.

Wie diese Erklärung entstanden ist, darüber lassen sich heute natürlich nur noch Vermutungen anstellen, doch ist die Frage innerhalb unserer Interpretation nicht wichtiger als die, wie die Sabbatianer zu der Auffassung kamen, allein die Tatsache, dass Sabbatai Zwi noch lebte, erweise ihn als den Messias. Folgendes lässt sich sagen: Es braucht nicht angenommen zu werden, dass die Jünger die Auferstehung Jesu einfach erfunden haben. Vielmehr ist durchaus wahrscheinlich, dass sie – oder einige von ihnen – unter der durch seinen Tod verursachten seelischen Anspannung Visionen hatten, in denen ihnen Jesus als vom Tode auferstanden erschienen ist. Die biblischen Erscheinungsberichte brauchen also nicht grundsätzlich bezweifelt zu werden.³¹⁹ Ob bewusster Betrug im Spiel war, darüber lässt sich heute kein Urteil mehr fällen, ganz abgesehen von dem Umstand, dass in früheren Zeiten möglicherweise andere Standards im Hinblick auf das Verhältnis zur Wahrheit bestanden als in der modernen Geschichtswissenschaft.

Fassen wir zusammen: Das Hauptargument gegen die Auferstehung Jesu, dass ein solches Ereignis nämlich eine Durchbrechung der Naturgesetze darstellen würde, konnte von Pannenberg nicht widerlegt werden. Dagegen hat die Art seiner Auseinandersetzung mit diesem sowie mit dem theologischen Argument von der Unerkennbarkeit der Auferstehung Zweifel aufkommen lassen, ob er sich bei allen seinen theologischen Untersuchungen allein der Wahrheit verpflichtet weiß³²⁰ oder ob er nicht doch, wie Hamilton vermutet, „trotz seiner anderslautenden Behauptung ein geradeso geschütztes und unzerstörbares theologisches Reservat aufgebaut hat wie Bultmann.“³²¹ Schließlich ist gezeigt worden, dass die Ereignisse nach Jesu Tod sowie die Entstehung des frühen Christentums – entgegen Pannenburgs Behauptung – nicht nur unter der Annahme erklärbar sind, Jesus sei wirklich von den Toten auferstanden.

warten. Immerhin sollte daran erinnert werden, dass die Leiche einem Anhänger Jesu zur Bestattung übergeben wurde und dass die Juden der Ansicht waren, die Jünger hätten sie gestohlen. Um diesem Vorwurf zu begegnen, findet sich bei Matthäus die Geschichte von der Bewachung des Grabes (s. Mt 27^{62ff} u. 28^{12f}). – Auf jeden Fall lässt sich das leere Grab nicht nur durch Jesu Auferstehung erklären.

³¹⁹ Allerdings wird man in Rechnung stellen müssen, dass die Erscheinungsberichte *auch* den Zweck haben, die Legitimität der Apostolate nachzuweisen. Hierauf und auf den Versuch, die Glaubwürdigkeit des Auferstehungsberichts zu erhöhen, mag die Vielzahl der Erscheinungen zurückgeführt werden, von denen in 1. Kor 15 die Rede ist.

³²⁰ Wolfhart Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, a.a.O., S. 254

³²¹ William Hamilton: Die Eigenart der Theologie Pannenburgs. – In: Theologie als Geschichte. Hrsg. von James M. Robinson u. John B. Cobb jr., a.a.O., S. 237

5.2 Das Problem der Theodizee

Auf die „Frage nach dem Ursprung des Bösen in Gottes guter Schöpfung“³²² findet Pannenberg nicht nur keine Antwort, sondern darüber hinaus verbietet er der Theologie, diese Frage überhaupt zu stellen: „Die christliche Gemeinde, die von der Offenbarung der Gerechtigkeit und des Zornes Gottes (Röm. 1,17ff.) her lebt, preist die Ehre des Schöpfers, aus dessen Händen alles „sehr gut“ hervorgeht, und bekennt andererseits die Schuld des Menschen für die Wirklichkeit des Bösen in Gottes guter Schöpfung. Sie hat jedoch keinen Anlaß, durch die vorwitzige Frage nach dem Übergang von der guten Schöpfung Gottes zum Zustand der Sündhaftigkeit jene beiden Aspekte einander genetisch zuzuordnen. Schon mit der Stellung dieser Frage [...] würde sich die Theologie auf einen ihr nicht zukommenden Standpunkt begeben“³²³, nämlich auf den Standpunkt der Ewigkeit Gottes, der für menschliches Denken nicht in Frage kommt.³²⁴

Die Begründung, mit der Pannenberg hier das Problem der Theodizee zurückweist, kann deshalb nicht überzeugen, weil er anderen Orts durchaus den Standpunkt der Ewigkeit Gottes – zumindest antizipierend – einnimmt, wenn er Aussagen über Gott und sein Wirken abgibt, die anscheinend nicht metaphorisch gemeint sind.³²⁵ Allein die negative Theologie urteilt nicht vom Standpunkt Gottes aus, denn sie enthält sich überhaupt aller positiven Urteile über Gott. So ist zu vermuten, dass Pannenberg das Theodizeeproblem zurückweist, weil er keine Lösung kennt, die mit seinen sonstigen theologischen Auffassungen in Einklang zu bringen ist. Auch nach 1958 hat er seine Einstellung zu diesem Problem nicht geändert. Meines Wissens nimmt er lediglich in seinen Gedanken zu Hans Blumenbergs Buch „Die Legitimität der Neuzeit“ noch einmal darauf Bezug, ohne jedoch eine Lösung vorzuschlagen.³²⁶ Vielmehr beschränkt er sich darauf, die zentrale Bedeutung der Theodizeefrage für die christliche Theologiegeschichte zu bestreiten.³²⁷ Ob diese Frage nun zentrale Bedeutung hatte oder nicht, immerhin ist sie während der ganzen christlichen Theologiegeschichte diskutiert und auf unterschiedliche Weise beantwortet worden. Das heißt: Sie wurde zumindest als Problem empfunden. Seit der Aufklärung kann auch ihre zentrale Bedeutung nicht mehr bestritten werden, denn der Hinweis auf die Übel und das Böse in der Welt diente der jetzt aufkommenden Religions- und Theologiekritik als entscheidendes Argument gegen die Existenz eines sowohl allmächtigen als auch „allgütigen“ Gottes. Wenn Pannenberg der Theologie untersagt, die Frage zu stellen, dann folgt er damit den protestantischen Theologen, die mit Franz Dibelius der Ansicht sind, dass religiöse Fragen nicht gelöst, sondern überwunden werden, und die

³²² Wolfhart Pannenberg: Christlicher Glaube und menschliche Freiheit. – In: Kerygma und Dogma 4 (1958), S. 272

³²³ ebd., S. 276

³²⁴ ebd., S. 275

³²⁵ Nach seinem – allerdings viel später erschienenen – Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie“ scheint es, wie wir gesehen haben, sogar notwendig zu sein, den Standpunkt der Ewigkeit Gottes zu antizipieren; oder gibt es noch einen Unterschied zwischen diesem und dem Standpunkt, den wir am Ende der Geschichte haben?

³²⁶ Wolfhart Pannenberg: Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg (1968). – In: ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit. Göttingen 1972, S. 114ff

³²⁷ ebd., S. 119

im Hinblick auf das Problem der Theodizee in einem hübschen Wortspiel keine Lösung, sondern Erlösung erhoffen.³²⁸

Das Problem der Theodizee ist eng mit dem der Willensfreiheit verbunden, sodass man geradezu von einem Doppelproblem sprechen kann.³²⁹ Insbesondere wenn sich – wie in der christlichen Theologie – das Schwergewicht des Problems vom physischen auf das moralische Übel verlagert, „wird die Willensfreiheit zum eigentlichen Zentralstück der Theodizee.“³³⁰ Auch Pannenberg behandelt in dem zitierten Aufsatz die Freiheitsproblematik und kommt in diesem Zusammenhang auf die Theodizee zu sprechen.³³¹ Er lehnt hier die Wahlfreiheit im Sinne des Auch-anders-Könnens (*liberum arbitrium*) ab und spricht sich für eine „an einen bestimmten Inhalt gebundene Freiheit“ aus, deren entscheidender Grundzug es sei, „daß mir dieser Inhalt vor aller Wahl als der Inhalt meiner Freiheit vorgegeben ist.“³³² Im Falle der christlichen Freiheit ist das „die Gemeinschaft mit Gott in Christus.“³³³ Ein *liberum arbitrium* kann es aus christlicher Sicht nicht geben, denn wenn der Mensch ein *liberum arbitrium* hätte, dann läge die eigentliche und letzte Entscheidung über das Heil nicht bei Gott, sondern beim Menschen.³³⁴

Die sich hier aufdrängende Frage nach dem Ursprung der Sünde wird, wie wir gesehen haben, von Pannenberg leider nicht beantwortet. Doch ist auch für ihn die Sünde eine Tatsache, und der Mensch ist verantwortlich für die Sünde: „Wie im allgemeinen Verantwortung ethisch und nicht psychologisch begründet ist, so gründet auch die Verantwortung für die Sünde nicht darin, daß ich in letzter Instanz ihr Urheber bin, sondern darin, daß ich nicht sündigen sollte, daß ich vielmehr Gott über alle Dinge fürchten und lieben soll.“³³⁵ Im Gegensatz zur juristisch zumutbaren Verantwortung verhält es sich mit der ethisch zumutbaren Verantwortung folgendermaßen: „Das Können (wenigstens als Postulat) *folgt* aus dem Sollen, nicht nur für die Reflexion, sondern auch psychologisch. Es ist daher im Sollen *nicht schon vorausgesetzt*.“³³⁶

Ich möchte auf diese höchst originellen Gedanken nicht näher eingehen, da Pannenberg seine Auffassung zum Problem der Freiheit wesentlich geändert hat³³⁷, und zwar in der Hinsicht, dass er später Freiheit zumindest auch im Sinne des *liberum arbitrium* versteht. Zwar drückt er das nicht explizit aus, sondern definiert Freiheit als die Fähigkeit, „über das Vorhandene hinauszugehen, es zu distanzieren oder zu verändern“³³⁸; aber selbstverständlich schließt die Fähigkeit, das Vorhandene zu verändern, die Freiheit des Auch-anders-Könnens ein. Möglich wurde dieses neue Verständnis der Freiheit dadurch, dass Pannenberg glaubt, die göttliche Allmacht neu interpretieren zu müssen. Da die Allmacht Gottes eine der drei Komponenten ist, deren gleichzeitige Behauptung in die Apo-

³²⁸ RGG³, 6. Bd, Sp. 746

³²⁹ Ernst Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, München 1972 (1958), S. 209

³³⁰ ebd., S. 265

³³¹ Wolfhart Pannenberg: Christlicher Glaube und menschliche Freiheit, a.a.O., S. 251ff

³³² ebd., S. 261

³³³ ebd., S. 262

³³⁴ ebd., S. 269

³³⁵ ebd., S. 274

³³⁶ ebd., S. 273, Anm. 26

³³⁷ Im Gegensatz zur Theodizeefrage hat sich Pannenberg zum Problem der Freiheit wiederholt geäußert, vor allem in den Aufsätzen, die zu dem Band „Gottesgedanke und menschliche Freiheit“ zusammengefasst sind (s.o. S. 101, Anm. 287).

³³⁸ Wolfhart Pannenberg: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik (1968). – In: ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, a.a.O., S. 39

rie des Theodizeeproblems führt, ergibt sich aus seiner Neuinterpretation vielleicht eine Lösung auch dieses Problems.

Pannenberg gesteht zunächst zu, dass der traditionelle christliche Theismus „in einem antinomischen Verhältnis“ zur menschlichen Freiheit steht: „Wenn die Ewigkeit Gottes als die grenzenlose Dauer eines von Anfang an bestehenden Wesens gedacht wird, dann muß die Allmacht und allwissende Vorsehung dieses Gottes den Weltprozeß von Anfang an in allen Einzelheiten festgelegt haben, und dann bleibt für echte Freiheit irgendeines Geschöpfes kein Raum.“³³⁹ Diese Konsequenz kollidiert aber mit einer ganzen Reihe genuin christlicher Überzeugungen, „so mit der Tatsache der Sünde [...] und ebenso mit dem Gnadencharakter der Erlösung als einer freien, durch nichts im voraus festgelegten Tat Gottes.“³⁴⁰ Das liegt an dem Ungedanken eines Gottes, „der ein mit Allmacht und Allwissensheit ausgestattetes vorhandenes Seiendes wäre“³⁴¹, genauer gesagt: an dem Verständnis Gottes als eines vorhandenen Seienden, denn der *biblische* Gedanke der Allmacht Gottes schließt nach Pannenburgs Auffassung menschliche Freiheit nicht nur nicht aus, sondern verlangt sie sogar: Gott könnte nicht die alles bestimmende Wirklichkeit sein, wenn die Wirklichkeit der Freiheit, der Subjektivität des Menschen ihm entzogen bliebe.³⁴²

Wie kann man aber von Gott als allmächtiger, alles bestimmender Wirklichkeit sprechen, wenn man gleichzeitig annimmt, dass er nicht vorhanden ist? Für Pannenberg „scheint insbesondere die Zukunft eine Alternative zu eröffnen zu einem Verständnis des Wirklichen, das nur am Vorhandenen orientiert ist. Denn das Künftige ist noch nicht vorhanden, und dennoch bestimmt es schon die gegenwärtige Erfahrung, jedenfalls die gegenwärtige Erfahrung von Wesen, die – wie der Mensch – auf Zukunft orientiert sind und ihre Gegenwart und Vergangenheit immer schon im Lichte erhoffter oder befürchteter Zukunft erleben. [...] Die Wirklichkeit der Zukunft [...] äußert sich nicht zuletzt in der Freiheit des Menschen [...]. Die Wirklichkeit der Zukunft und die Freiheit gehören also dem Vorhandenen gegenüber zusammen. Beide sind selbst nicht vorhanden, aber haben Macht über das Vorhandene.“³⁴³ Nachdem sich auf diese Weise die „Korrespondenz zwischen der Wirklichkeit der Zukunft und dem Wesen der Freiheit“ ergeben hat, wird die enge Verwandtschaft zwischen Freiheit und Personalität festgestellt.³⁴⁴ Als Person ist der Mensch Subjekt der Freiheit, die er jedoch nicht sich selber verdankt, sondern einer personhaften Wirklichkeit übermenschlicher Art, die im Unterschied zur menschlichen reiner Akt der Freiheit ist.³⁴⁵ Damit ist zwar nicht das Dasein Gottes bewiesen, doch erscheint vielleicht der Gedanke einer göttlichen Person als Ursprung der Freiheit weniger unglaublich und undenkbar als zuvor.³⁴⁶ Das Dasein der Götter ist nicht als ein Vorhandensein zu deuten: „Im Unterschied zum Menschen, der in einer Hinsicht auch ein vorhandenes Wesen ist, haben die Götter ihr Dasein nur in ihrem Wirken, im Erweis ihrer Macht.“³⁴⁷

³³⁹ ebd., S. 39 – Hieraus ist zu ersehen, dass Pannenberg unter echter Freiheit nicht mehr die „an einen bestimmten Inhalt gebundene Freiheit“ versteht, denn für die bleibt natürlich auch noch unter der gen. Voraussetzung Raum.

³⁴⁰ ebd., S. 39

³⁴¹ ebd., S. 40

³⁴² ebd. S. 40f

³⁴³ ebd., S. 41f

³⁴⁴ ebd., S. 42

³⁴⁵ ebd., S. 44f

³⁴⁶ ebd., S. 45f

³⁴⁷ ebd., S. 46

Sollte sich der eben skizzierte Gedankengang als richtig erweisen, dann wäre die Lösung für zwei jahrtausendealte philosophische und theologische Probleme gefunden: Es wäre gezeigt worden, dass menschliche Willensfreiheit zusammen mit Gottes Allmacht bestehen kann und dass Gott, obwohl er als allmächtig angesehen wird, nicht für das Böse und die Sünde verantwortlich gemacht zu werden braucht. Damit wäre die Frage der Theodizee zumindest teilweise beantwortet. Alles menschliche Leiden, auch das durch physische Übel verursachte, ließe sich als Strafe für begangene Sünden verstehen; die Korrektur der offensichtlich ungerechten Verteilung der Leiden unter Bösen und Guten könnte vom göttlichen Gericht am Ende aller Tage erhofft werden.³⁴⁸ Allein das Leiden in der nichtmenschlichen Natur, in der es keine freien Entscheidungen gibt, bliebe noch unerklärt.

Leider ist Pannenberg's Argumentation nicht korrekt, sodass seine Lösung der beiden Probleme nur als Scheinlösung bezeichnet werden kann. Das liegt daran, dass er entweder den Gedanken eines allmächtigen, alles bestimmenden Gottes oder den Gedanken der menschlichen Freiheit nicht ernst genug nimmt. In „Wissenschaftstheorie und Theologie“ sagt er selbst: „Wenn unter der Bezeichnung „Gott“ die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muß alles sich als von *dieser* Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grunde unverständlich bleiben.“ (S. 304) Demgegenüber bezeichnet der Ausdruck „Freiheit“ gerade die Unabhängigkeit von äußeren Ursachen: Der Mensch ist in dem Maße frei, in dem er durch nichts außerhalb seiner selbst bestimmt wird.³⁴⁹ Wenn also angenommen wird, dass Gott alles bestimmt, dann bestimmt er auch alle Gedanken, Entscheidungen und Handlungen der Menschen. Folglich sind die Menschen *nicht* frei. Wenn andererseits angenommen wird, dass die Menschen frei sind, dann gibt es etwas, was nicht durch Gott bestimmt wird. Folglich ist Gott nicht die *alles* bestimmende Wirklichkeit. Die Annahme göttlicher Allmacht und die Annahme menschlicher Freiheit schließen also nach den gegebenen Definitionen einander aus.³⁵⁰

Hieran ändert sich auch nichts, wenn wir mit Pannenberg annehmen, dass Gott kein vorhandenes Wesen ist, sondern sein Dasein nur in seinem Wirken, im Erweis seiner Macht hat.³⁵¹ Ob er nun von Anfang an vorhanden ist und alles bewirkt oder ob er von der Zu-

³⁴⁸ Pannenberg selbst erklärt das Missverhältnis von Schuld und Strafe unter Rückgriff auf israelitische Anschauungen durch den Gedanken der Stellvertretung: „Daß auch das Ergehen im Guten und Bösen von einzelnen stellvertretend getragen werden kann, erfährt man gerade in außergewöhnlichen Zeiten.“ (Wolfhart Pannenberg: Grundzüge der Christologie, a.a.O., S. 275) Nicht nur als Beschreibung einer Tatsache, sondern als Überwindung des „neuzeitlichen ethischen Individualismus“, nach dem nur der Schuldige bestraft werden darf, gemeint, erscheint diese Anschauung recht bedenklich.

³⁴⁹ Auch Pannenberg's Definition der Freiheit als der Fähigkeit, das Vorhandene zu verändern, impliziert die Unabhängigkeit von äußeren Bestimmungsgründen. Vgl. hierzu Stephan Körner: Erfahrung und Theorie, a.a.O., S. 262ff u. 293f.

³⁵⁰ Dagegen widerspricht die Annahme menschlicher Freiheit nicht der Annahme ihrer Bestimmung durch Gott: Gott könnte den Menschen in gewisser Hinsicht frei, d.h. in dieser Hinsicht auch unabhängig von Gott selbst, geschaffen haben.

³⁵¹ Zur Kritik an dem futurischen Wirklichkeitsverständnis, das Pannenberg als Alternative zu dem am Vorhandenen orientierten Wirklichkeitsverständnis anbietet, ist zu sagen, dass das Künftige keineswegs die gegenwärtige Erfahrung von Wesen bestimmt, „die – wie der Mensch – auf Zukunft orientiert sind und ihre Gegenwart und Vergangenheit immer schon im Lichte erhoffter oder befürchteter Zukunft erleben.“ (Wolfhart Pannenberg: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik (1969). – In: ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, a.a.O., S. 41) Vielmehr bilden die Hoffnungen und Befürch-

kunft her als der kommende Gott alles bewirkt, entscheidend ist die Vorstellung von einem alles bewirkenden Wesen. Diese Vorstellung kann nicht zugleich mit der Vorstellung menschlicher Freiheit aufrechterhalten werden.

Aus der Unvereinbarkeit der Annahme eines allmächtigen Schöpfergottes mit der Annahme menschlicher Freiheit folgt, dass keiner der Begriffe, die ursprünglich die Beziehungen zwischen freien und verantwortlichen menschlichen Wesen bezeichnen, auf das Verhältnis von göttlichem Schöpfer und seinen Geschöpfen übertragbar ist.³⁵² Es wäre absurd zu sagen, der allmächtige Gott offenbare den Menschen seinen Willen, gebe ihnen Verheißungen, bestrafe oder belohne sie, und ebenso absurd wäre es zu sagen, die Menschen bäten ihn um die Erfüllung ihrer Wünsche, beleidigten ihn, widersetzten sich seinem Willen. Denn im Grunde genommen bewirkt er ja selbst alles, was sie tun. Flew hat mit Recht darauf hingewiesen, dass das Bild des Vaters, der Langmut gegenüber seinen immer wieder ungezogenen Kindern übt, nicht auf den allmächtigen Schöpfer passt und dass er viel eher mit einem Hypnotiseur oder einem Marionettenspieler zu vergleichen ist.³⁵³

Pannenberg hat das Problem der Theodizee also auch nicht implizit, durch Lösung des Problems der Willensfreiheit, gelöst. Vielmehr ist gezeigt worden, dass beide Probleme unter den sowohl von der traditionellen Theologie als auch von Pannenberg gemachten Voraussetzungen überhaupt nicht lösbar sind, da diese Voraussetzungen widersprüchliche Annahmen involvieren.³⁵⁴ So bleibt das Einzige, was wir von Pannenberg zur Theodizeefrage hören, sein Bekenntnis der „Schuld des Menschen für die Wirklichkeit des Bösen in Gottes guter Schöpfung“ und seine Warnung an die Theologie, „die vorwitzige Frage nach dem Übergang von der guten Schöpfung Gottes zum Zustand der Sündhaftigkeit“ zu stellen. Diese Art, ein Problem zu bewältigen, wird man sicherlich nicht als für eine kritische und rationale Wissenschaft charakteristisch ansehen.

Die bisherigen christlichen Auffassungen über die Auferstehung Jesu sowie über die Frage der Theodizee kollidieren mit Voraussetzungen, von denen m.E. jede moderne Wissenschaft auszugehen hat: der Respektierung der Logik und bewährter realwissenschaftlicher Erkenntnisse. Daher kann die Behandlung dieser beiden Fragen durch moderne Theologen als Prüfstein gelten, ob diese Theologen wissenschaftlich im Sinne einer kritischen Wissenschaft verfahren. Halten sie an den traditionellen christlichen Anschauungen fest, indem sie entweder Logik und Realwissenschaft missachten oder sich gegen Einwände von dort abschirmen, dann disqualifizieren sie sich als Wissenschaftler.

tungen, kurz: die Erwartungen des Menschen über die Zukunft zusammen mit seinen Erfahrungen aus der Vergangenheit *seine gegenwärtigen Ansichten*. Sie gehören nicht der Zukunft, sondern der Gegenwart an und sind daher vorhanden. – Ebenso vorhanden sind Freiheit und Personalität des Menschen. Die Fähigkeit, Vorhandenes zu verändern, ist eine gegenwärtige Fähigkeit, vergleichbar mit der, eine Fremdsprache zu sprechen oder gut zu kochen. Lediglich von dem, der keine Fremdsprache spricht, lässt sich sagen, dass diese Fähigkeit bei ihm nicht vorhanden ist. Nehmen wir an, dass er in zwei Jahren Italienisch sprechen wird, so wird doch niemand behaupten, seine künftigen Sprachkenntnisse hätten irgendeinen Einfluss auf seine gegenwärtigen Erfahrungen.

³⁵² Antony Flew: Divine Omnipotence and Human Freedom. – In: New Essays in Philosophical Theology, ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, New York 1973 (1955), S. 166

³⁵³ ebd., S. 160ff – vgl. auch Antony Flew: God and Philosophy, a.a.O., S. 44

³⁵⁴ Ernst Topitsch hat den Widerspruch aus der Interferenz entgegengesetzter Werthaltungen erklärt (s. Ernst Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, a.a.O., S. 210, 218f, 277 u.ö.).

Pannenberg hat die Schwierigkeiten genau gesehen, die der Glaube an die Auferstehung Jesu angesichts der heutigen Biologie und der Glaube an einen allmächtigen und allgütigen, aber eine sündhafte Welt regierenden Schöpfer angesichts elementarer Logik geraten. Seine Versuche, die Schwierigkeiten zu überwinden, können jedoch nur als Abschirmungsmanöver bezeichnet werden. Damit erweist sich sein Bekenntnis zu einer kritischen Theologie leider als leer, zumindest was die genannten beiden Probleme betrifft. Nehmen wir hinzu, dass seine methodologischen Forderungen an theologische Theorien so gut wie unbrauchbar sind (s.o. Kap. 3), dann müssen wir feststellen: Es ist Pannenberg nicht gelungen zu zeigen, dass die Theologie eine kritische Wissenschaft ist.

6 Benutzte Literatur

A. von Wolfhart Pannenberg:

- : Analogie. – In: RGG³ Bd I (1957), Sp. 350 - 353
- : Christlicher Glaube und menschliche Freiheit. – In: Kerygma und Dogma (KuD) 4 (1958), S. 251 – 280
- : Heilsgeschehen und Geschichte (1959). – In: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 22 – 78
- : Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie (1959). – In: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 296 - 346
- : (Hrsg. in Verb. mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff): Offenbarung als Geschichte, Göttingen: 4. Aufl., mit einem Nachw. 1970 (1961), darin insbes.: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, S. 91 – 114
- : Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen: 5. Aufl. 1976 (1962)
- : Thomas von Aquino. – In: RGG³ Bd VI (1962), Sp. 856 – 863
- : Was ist eine dogmatische Aussage? (1962). – In: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 159 – 180
- : Was ist Wahrheit? (1962). – In: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 202 - 222
- : Hermeneutik und Universalgeschichte (1963). – In: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 91 – 122
- : Analogie und Doxologie (1963). – In: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 181 - 201
- : Zur Theologie des Rechts. – In: Zeitschrift für evangelische Ethik 7 (1963), S. 1 – 23
- : Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth (1963). – In: Theologie als Geschichte (= Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen Bd III), hrsg. von James M. Robinson u. John B. Cobb, jr. Zürich/Stuttgart 1967
- : Über historische und theologische Hermeneutik (1964). – In: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 123 – 158
- : Grundzüge der Christologie, Gütersloh: 5., um ein Nachw. erw. Aufl. 1976 (1964)
- : Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967)
- : Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. – In: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Göttingen: 2., durchges. Aufl. 1971 (1967), S. 252 - 295
- : Christliche Theologie und philosophische Kritik. (1968) – In: ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit. Göttingen 1972, S. 48 – 77
- : Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg (1968). – In: ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, S. 114 – 128
- : Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu. – In: KuD 14 (1968), S. 105 – 118

- : Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik (1969). – In: ders.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, S. 29 - 47
- : /A.M. Klaus Müller: Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970
- : Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971
- : Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftstheoretische Problematik theologischer Aussagen. – In: Evangelische Kommentare 4,11 (1971), S. 629 - 633
- : Zukunft und Einheit der Menschheit. – In: Evangelische Theologie 32 (1972), S. 384 – 402
- : Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, darin insbes.: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik (S. 29 – 47); Christliche Theologie und philosophische Kritik (S. 48 – 77); Die christliche Legitimität der Neuzeit (S. 114 – 128)
- : Eschatologie und Sinnerfahrung. – In: KuD 19 (1973), S. 39 – 52
- : Gegenwart Gottes. Predigten, München 1973
- /Ebeling, Gerhard: Ein Briefwechsel. – In: Zschr. f. Theologie u. Kirche 70/4 (1973), S. 448 – 473
- : Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973
- : Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik. – In: KuD 20 (1974), S. 167 – 180
- - /G. Sauter/S.M.Daecke/H.N. Janowski: Grundlagen der Theologie – ein Diskurs, Stuttgart 1974
- : Christologie und Theologie. – In: KuD 21 (1975), S. 159 – 175
- : Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975
- : Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen (1978). – In: Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze Bd 2, Göttingen 1980

B. von anderen Autoren:

- Adorno, Theodor W. u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1972 (1969) (= Soziologische Texte Bd 58)
- Agassi, J./Jarvie, I.C./Settle, T.: The Grounds of Reason. – In: Philosophy XLVI (1971), S. 43 - 49
- Albert, Hans (Hrsg.): Theorie und Realität. Ausgew. Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen: 2., veränd. Aufl. 1972 (1964)
- : Der Mythos der totalen Vernunft. Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik (1964). – In: Th.W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1972 (1969), S. 193 - 234
 - : Traktat über kritische Vernunft, Tübingen: 2., unveränd. Aufl. 1969 (1968)
 - : Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971
 - : Hermeneutik und Realwissenschaft (1971). – In: ders.: Plädoyer für kritischen Rationalismus. München 1971, S.
 - : Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus, Hamburg 1972
 - : Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973
 - : Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975
 - : Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978

- : Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, Hamburg 1979
- Angyal, Andras: The Structure of Wholes. – In: Philosophy of Science VI (1939), S. 25-37
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik I, § 1, 1. Kirche, Theologie, Wissenschaft (S. 1 – 10)
- Bartley, William W.: Morality and Religion, London and Basingstoke 1971
- : Rationality versus the Theory of Rationality. – In: Mario Bunge (ed.): The Critical Approach to Science and Philosophy, London 1964, S. 3 – 31
- : Theories of Demarcation Between Science and Metaphysics. – In: I. Lakatos/A. Musgrave (eds.): Problems in the Philosophy of Science, Amsterdam 1968, S. 40 – 119
- Benz, Ernst: Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie, München 1975
- Bertalanffy, Ludwig von: General System Theory. Foundations, Development, Applications, New York 1968
- Bohnen, Alfred: Zur Kritik des modernen Empirismus. Beobachtungssprache, Beobachtungstatsachen und Theorien (1969). – In: Hans Albert (Hrsg.): Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften. Tübingen: 2., veränd. Aufl. 1972 (1964), S. 171 - 190
- Bornkamm, Günther: Jesus von Nazareth, Stuttgart u.a.: 8. Aufl. 1968 (1956)
- : Paulus, Stuttgart u.a.: 2., durchges. Aufl. 1970 (1969)
- Bunge, Mario: Scientific Research I. The Search for System, Berlin/ Heidelberg/ New York 1967
- : How do Realism, Materialism and Dialectics Fare in Contemporary Science? – In: ders.: Method, Model and Matter, Dordrecht/Boston 1973, S. 169 – 185
- Carnap, Rudolf: Logische Syntax der Sprache, Wien/New York: 2., unveränd. Aufl. 1968 (1934)
- : The Methodological Character of Theoretical Terms. – In: H. Feigl/M. Scriven (eds.): Minnesota Studies in the Philosophy of Science Bd I. Minneapolis 1956
- : Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, hrsg. von M. Gardner, aus dem Amerikan. von W. Hoering, Darmstadt: 2., verb. Aufl 1974 (1969)
- : Grundlagen der Logik und Mathematik, aus dem Amerikan von W. Hoering, München 1973
- : Testability and Meaning. – In: Philosophy of Science III (1936) u. IV (1937)
- Chapanis, A.: The relevance of laboratory studies to practical situations, in: Ergonomics 1967, 10, pp. 557 – 577
- Christian, William A.: Oppositions of Religious Doctrines. A Study in the Logic of Dialogue among Religions, London and Basingstoke 1972
- Danto, Arthur C.: Analytical Philosophy of History. London 1965
- dt. Übers.: Analytische Philosophie der Geschichte, aus dem Engl. von J. Behrens, Frankfurt a.M. 1974
- Dray, William H.: Laws and Explanation in History. Oxford 1957
- (ed.): Philosophical Analysis and History, New York 1966
- Dörrie, H.: Platon. – In RGG³ Bd V, Sp. 407 - 411
- Ebeling, Gerhard: Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie. – In: Zschr. f. Theologie u. Kirche 68/4 (1971), S. 478 - 488
- : Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“, Tübingen 1973
- Essler, Wilhelm K.: Wissenschaftstheorie III. Wahrscheinlichkeit und Induktion, Freiburg/München 1973

Etges, Peter J.: Kritik der analytischen Theologie. Die Sprache als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache. Vorw. Hans Albert, Hamburg 1973

Ewald, Günter: Naturgesetz und Schöpfung. Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie, Wuppertal 1966

Festinger, Leon/Riecken, Henry W./Schachter, Stanley: When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World, New York 1964 (1956)

Feyerabend, Paul K.: Das Problem der Existenz theoretischer Entitäten. – In: Topitsch, Ernst (Hrsg.): Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft, Wien 1960, S. 35 – 72

Findlay, J.N./Hughes, G.E./Rainer, A.C.A.: Can God's Existence be Disproved? – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 47 - 75

Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955)

- : Divine Omnipotence and Human Freedom. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 144 – 169

- /MacKinnon, D.M.: Creation. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 170 - 186

- : God and Philosophy, London: 3rd impr. 1974 (1966)

- : The Presumption of Atheism and other philosophical essays on God, Freedom and Immortality, London 1976

Frege, Gottlob: Über Sinn und Bedeutung (1892). – In: ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, hrsg. u. eingel. von Günther Patzig, Göttingen 1969

Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, übers. von H. Vetter, Frankfurt a.M. 1976 (1975)

Gager, John G.: Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity, New Jersey 1975

Goldstein, Leon J.: Daten und Ereignisse in der Geschichte – In: Hans Albert: Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften. Tübingen: 2., veränd. Aufl. 1972 (1964), S. 263 - 288

Grelling, Kurt/Oppenheim, Paul: Der Gestaltbegriff im Lichte der neuen Logik. – In: Erkenntnis Bd 7 (1937/38), S. 211 - 225

Habermas, Jürgen: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno (1963). – In: Th.W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1972 (1969), S. 155 - 191

- : Wahrheitstheorien. – In: Wirklichkeit und Reflexion. Fschr. W. Schulz, hrsg. von H. Fahrenbach, Pfullingen 1973, S. 211 – 265

Hall, A.D./Fagen, R.E.: Definition of System. – In: General Systems I (1956), S. 18 – 28

Hamilton, William: Die Eigenart der Theologie Pannenberg's. – In: Theologie als Geschichte (= Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen Bd III), hrsg. von James M. Robinson u. John B. Cobb jr., Zürich/Stuttgart 1967, S. 225 – 251

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen: 10. Aufl. 1963 (1927)

Hempel, Carl G./Oppenheim, Paul: Studies in the Logic of Explanation. – In: Philosophy of Science XV (1948), S. 135 - 175

- :Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science, New York/London 1965
- : Wissenschaftliche und historische Erklärungen (1966). – In: Hans Albert (Hrsg.): Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften. Tübingen: 2., veränd. Aufl. 1972 (1964), S. 237 - 261
- Hepburn, Ronald W.: Demythologizing and the Problem of Validity. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 227 - 242
- Hick, John: Faith and Knowledge, Ithaca (N.Y.): 2nd ed. 1966 (1957)
- : Philosophy of Religion, Englewood Cliffs (N.J.) 1963
- Hübner, Kurt: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg/München 1978
- Hume, David: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1973 (= Philos. Bibl. Bd 35)
- : Dialoge über natürliche Religion, Hamburg: 4., verb. Aufl. 1968 (= Philos. Bibl. Bd 36)
- Just, Wolf-Dieter: Kritischer Rationalismus und Theologie. Eine Auseinandersetzung mit H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968. – In: Zeitschrift für evangelische Ethik 15 (1971)
- : Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen, Stuttgart u.a. 1975
- Kants Werke (Akademie-Textausgabe), Bd III: Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. 1787, Berlin 1968
- Bd IV: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), Berlin 1968, S. 253ff
- Bd VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), Berlin 1968, S. 1 – 202
- Bd VIII: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (1791), Berlin 1968, S. 253 – 271
- Kempski, Jürgen von: Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart, Reinbek 1964
- : Aspekte der Wahrheit. – In: ders.: Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart. Reinbek 1964, S. 278 - 294
- Keuth, Herbert: Objektivität und Parteilichkeit in der Wissenschaft. – In: Zschr. f. allg. Wissenschaftstheorie VI, 1 (1975), S. 19 – 33
- : Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus. Tübingen 1978
- Köhler, Wolfgang: Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand, Erlangen: 2. Aufl. 1924 (1920)
- : Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie. – In: Jahresber. üb. d. ges. Physiologie 3/1 (1922), S. 512 - 539
- Körner, Stephan: Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der Naturwissenschaften. – In: Kantstudien 56 (1965), S. 463 - 473
- : Grundfragen der Philosophie, aus dem Engl. von G. Shaw, München 1970 (1969)
- : Erfahrung und Theorie. Ein wissenschaftstheoretischer Versuch, übers. Von E. Bubser, Frankfurt a.M. 1977 (1966)
- Kümmel, Werner Georg: Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg: 17., völlig neu bearb. Aufl. der Einleitung i.d. N.T. von P. Feine u. J. Behm, 1973
- Küttner, Michael: Ein verbesserter deduktiv-nomologischer Erklärungsbegriff. – In: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie VII/2 (1976), S. 274 - 297
- Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Aus dem Amerikan. von Kurt Simon, Frankfurt a.M. 1973 (1962) = stw 25

- :Bemerkungen zu meinen Kritikern. – In: Imre Lakatos/Alan Musgrave (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Abhandlungen des Internationalen Kolloquiums über die Philosophie der Wissenschaft, London 1965, Bd 4., übers. von P.K. Feyerabend u. A. Szabó, Braunschweig 1974 (1970), S. 223 - 269
- Kutschera, Franz von: Wissenschaftstheorie I. Grundzüge der allgemeinen Methodologie der empirischen Wissenschaften, München 1972
- :Wissenschaftstheorie II. Grundzüge der allgemeinen Methodologie der empirischen Wissenschaften, München 1972
- : Sprachphilosophie, München: 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. 1975
- Lakatos, Imre: Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. – In: Imre Lakatos/Alan Musgrave (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Abhandlungen des Internationalen Kolloquiums über die Philosophie der Wissenschaft, London 1965, Bd 4., übers. von P.K. Feyerabend u. A. Szabó, Braunschweig 1974 (1970), S. 89 - 189
- /Musgrave, Alan (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Abhandlungen des Int. Kolloquiums üb. d. Philos. d. Wiss., London 1965, Bd 4, übers. von P.K. Feyerabend u. A. Szabó, Braunschweig 1974 (1970)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die Theodizee, übers. von A. Buchenau (= Philos. Bibl. Bd 71), Hamburg: 2., erg. Aufl. 1968
- Lenk, Hans: Erklärung, Prognose, Planung. Skizzen zu Brennpunktproblemen der Wissenschaftstheorie, Freiburg 1972
- Lübbe, Hermann: Was heißt „Das kann man nur historisch erklären“? – In: Natur und Geschichte. X. Dt. Kongress f. Philosophie, Kiel 8.-12. Okt. 1972, hrsg. von K. Hübner u. A. Menne, Hamburg 1973, S. 207 – 216
- MacIntyre, Alasdair: Visions. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 254 - 260
- Martin, C.B.: A Religious Way of Knowing. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 76 - 95
- : The Perfect Good. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 212 - 226
- McPherson, Thomas: Religion as Inexpressible. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 131 - 143
- Merton, Robert K.: Manifest and Latent Functions. – In: ders.: Social Theory and Social Structure, New York/London: enlarged ed. 1968 (1949), S. 73 – 138
- Messelken, Karlheinz: Zur Durchsetzung des Christentums in der Spätantike. Strukturell-funktionale Analyse eines historischen Gegenstandes. – In: Kölner Zschr. f. Soz. u. Soz.Psych. 29/2 (1977), S. 261 – 294
- Mill, John Stuart: Three Essays on Religion, New York 1970 (1874)
- Moltmann, Jürgen: Gott und Auferstehung. Auferstehung im Forum der Theodizeefrage. – In: ders.: Perspektiven der Theologie, München/Mainz 1968, S. 36 - 56
- Mühlmann, Wilhelm E.: Chiliasmus, Nativismus, Nationalismus. – In: ders.: Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie, Neuwied/Berlin 1964, S. 323 – 339
- Nagel, Ernest:: Über die Aussage: „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“. – In: E. Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Köln/Berlin: 7. Aufl. 1971
- : The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation, London 1974 (1961)
- Nowell-Smith, Patrick: Miracles. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 243 - 253

Passmore, John: Explanation in Everyday Life, in Science, and in History. – In: History and Theory 2 (1962), S. 105 – 123

Patzig, Günther: Aristoteles. – In: RGG³ Bd I (1957), Sp. 597 – 602

Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, 1978 (1976)

Popper, Karl R.: Ein Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme. (Vorläufige Mitteilung) – In: Erkenntnis Bd 3 (1932/33), S. 426f

- : Logik der Forschung, Tübingen: 4., verb. Aufl. 1971 (1934)
- : Das Elend des Historizismus, übers. von L. Walentik, Tübingen: 2., unveränd. Aufl. 1969 (1944/45)
- : Der Zauber Platons (= Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd I), übers. von P.K. Feyerabend, Bern 1957 (1945)
- : Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen (= Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd II), übers. von P.K. Feyerabend, Bern 1958 (1945)
- : Über die Unwiderlegbarkeit philosophischer Theorien einschließlich jener, welche falsch sind. – In: Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung I, hrsg. von G. Szczyzny, München: 2. Aufl. 1964 (1963), S. 271 - 279
- : Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, London: 4th ed. (rev.) 1972 (1963)
- : Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, übers. von H. Vetter, Hamburg 1973 (1972)
- /Eccles, John C.: The Self and Its Brain, Berlin u.a. 1977

Prior, A.N.: Can Religion be Discussed. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955)

Quine, Willard Van Orman: From a Logical Point of View, New York u.a.: 2nd, rev. Ed. 1963 (1953)

- : Word and Object, Cambridge (Mass.), 1975 (1960)

Robinson, James M./Cobb, John B. jr. (Hrsg.): Theologie als Geschichte (= Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen, Bd III), ind Dt. übertr. Von G.-A. Picard, Zürich/Stuttgart 1967

Rokeach, Milton: The Open and the Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems, New York 1960

Sauter, Gerhard (Hrsg.): Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen (= Theolog. Bücherei Bd 43), München 1971

- u.a.: Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion Materialien, Analysen, Entwürfe, München 1973
- : Der Wissenschaftsbegriff der Theologie. – In: Ev. Theologie 35 (1975), S. 283 – 309

Scheibe, Erhard: Gesetzlichkeit und Kontingenz in der Physik. – In: Natur und Geschichte. X. Dt. Kongress für Philosophie, Kiel 8. – 12. Okt. 1972, hrsg. von K. Hübner u. A. Menne, Hamburg 1973

Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Popper, La Salle (Ill.) 1974 (= The Library of Living Philosophers Vol. XIV, Book I and II)

Schlick, Moritz: Meaning and Verification. – In: ders.: Ges. Aufsätze 1926 – 1936, Wien 1938, S. 337 – 368

- : Über den Begriff der Ganzheit. – In: ders. Ges. Aufsätze, 1926 – 1936, Wien 1938, S. 252 – 266; Wiederabgedruckt in: Ernst Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Köln/Berlin 1971, S. 213 - 224

- Scholz, Heinrich: Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? (1931) – In: Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen, hrsg. u. eingel. von G. Sauter (= Theolog. Bücherei Bd 43), München 1971, S. 221 - 264
- Schwarzwäller, Klaus: Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft. Stuttgart/Berlin 1976
- Smart, J.J.C.: Metaphysics, Logic and Theology. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 12 – 27
- : The Existence of God. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 28 - 46
- Stegmüller, Wolfgang: Der Begriff der Erklärung und seine Spielarten. – In: ders.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd I: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Kap. I, Berlin/Heidelberg/New York 1969, S. 72 – 153
- : Kausalitätsprobleme, Determinismus und Indeterminismus. – In: ders.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd I: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Kap. VII, Berlin/Heidelberg/ New York 1969, S. 428 - 517
- : Teleologie, Funktionsanalyse und Selbstregulation (Kybernetik). – In: ders.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd I: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Kap. VIII, Berlin/Heidelberg/ New York 1969, S. 518 – 623
- : Die Explikationsversuche des deduktiv-nomologischen Erklärungsbegriffs für präzise Modellsprachen. – In: ders.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd I: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Kap. X, Berlin/Heidelberg/ New York 1969, S. 708 - 789
- : Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap, Wien/New York: 2., unveränd. Aufl. 1972 (1957)
- : Der sogenannte Zirkel des Verstehens. – In: Natur und Geschichte. X. Dt. Kongress f. Philosophie, Kiel 8. – 12. Okt. 1972, hrsg. von K. Hübner u. A. Menne, Hamburg 1973, S. 21 – 46
- : Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Stuttgart: 4., erw. Aufl. 1969
- : Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin/Heidelberg/New York: 2., verb. Aufl. 1969 (1954)
- Störig, Hans Joachim: Knaurs Buch der Astronomie, München/Zürich 1975 (1972)
- Thomas von Aquino: Summa theologiae, prima pars, quaestio II: de deo, an deus sit
- Topitsch, Ernst: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, München 1972 (1958)
- (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Köln/Berlin: 7. Aufl. 1971
- Toulmin, Voraussicht und Verstehen. Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft, übers. von E. Bubser, Frankfurt a.M. 1968 (1961)
- Trevor-Roper, Hugh Redwald: Der europäische Hexenwahn des 16. Und 17. Jahrhunderts. – In: ders.: Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis des 17. Jahrhunderts, übers. von M. Erbe, Darmstadt 1970 (1956)
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winkelmann. Tübingen 1972
- Wertheimer, Max: Über Gestalttheorie. – In: Symposion Bd I (1927), S. 39 - 60

Williams, Bernard: Tertullian's Paradox. – In: Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (eds.): New Essays in Philosophical Theology, New York: 4th print. 1964 (1955), S. 187 – 211

Winch, Peter: Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, aus dem Engl. von R. Pelzer, Frankfurt a.M. 1966 (1958)

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1967 (1958)