

Heinzpeter Hempelmann

DIE WIRKLICHKEIT GOTTES

Band 1:

Theologische Wissenschaft
im Diskurs mit Wissenschafts-
theorie, Sprachphilosophie
und Hermeneutik



neukirchener
theologie

Heinzpeter Hempelmann

Die Wirklichkeit Gottes

Band 1:

Theologische Wissenschaft im Diskurs
mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie
und Hermeneutik

herausgegeben von Thomas Pola

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2015

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten

DTP: Thomas Pola

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2844-1 (Print)

ISBN 978-3-7887-2845-8 (E-Book-PDF)

www.neukirchener-verlage.de

Vorwort des Herausgebers

Ein biblisch-theologischer Zugang zu einem systematisch-theologischen Ansatz

Dass ein Bibelwissenschaftler, gar ein Alttestamentler, die Aufsatzsammlung eines systematischen Theologen herausgibt, bedarf einer Begründung. Eine solche erübrigt sich jedoch beinahe, wenn der betreffende Systematiker seine Erkenntnisse einer für ihn normativen „biblisch-hebräischen Sprachgestalt“ entnimmt, die auch das Griechische von Septuaginta und Neuem Testament mit ihrer inneren Logik umfaßt. Nicht nur die Arbeit auf dieser Grundlage ist bei *Heinzpeter Hempelmann* der Fall, sondern seine „Hermeneutik der Demut“ drückt die Haltung aus, „unter“ der Schrift zu stehen – was wiederum auch dem Bibelwissenschaftler zu eigen sein sollte („Existenz und Exegese bilden eine Einheit“, S. 440). V.a. ist Hempelmann grundsätzlich wichtig, *Gott als Wirklichkeit* aufzufassen (daher der Titel der Sammlung). Die Wirklichkeit Gottes ist für den Glaubenden verbindlich, hinter der die äußerlich sichtbare Wirklichkeit zurücktreten muss. Deutlich wird dies zuerst bei Protojesaja, ausschlaggebend wird es in der für Hempelmann besonders wichtigen apokalyptischen Wirklichkeitsauffassung (*Siehe, ich komme bald. Fragen an die Offenbarung des Johannes*: Wuppertal 1994), ohne die das Neue Testament mit seiner Botschaft ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ („das Reich Gottes ist herbeigekommen“; Mk 1,15) unverständlich bleiben muss. Aus diesen Gründen sind dem Herausgeber als Bibelwissenschaftler aus dem von Hempelmann Entfalteten die folgenden, unmittelbar für die Bibelwissenschaft relevanten Aspekte besonders wichtig:

- Jede Sprache, auch Althebräisch, Aramäisch und Altgriechisch, ist der Ausdruck einer *spezifischen Wirklichkeitsauffassung* (z.B. קַדְמֹן *qædæm*: das Vorne liegende, Osten, Vergangenheit u.m.; vgl. in Bd. I die Aufsätze 11 [S. 357-397] und 12 [S. 399-410]),
- daher ist die Selbstvorstellung von יהוה (JHWH), seine Namensoffenbarung (Ex 3,14f; 6,2-9; 20,1f; 34,5; Lev 18,2 u.m.), eine *Wesens- und damit eine Ganzoffenbarung in dialogischer, wechselseitig exklusiver Struktur* (s. in Bd. I, S. 120 und S. 388);
- daher beginnt damit eine (durch die Inkarnation überbotene) Kondeszenzenz Gottes, die für uns in der Wirklichkeitsauffassung der biblischen Sprachen zugänglich wird;

- es bilden in den Abschnitten der Bibel *Form und Inhalt* stets eine Einheit (der Inhalt ist nur der Form entnehmbar, weil er sich jeweils in einer spezifischen Form ausdrückt; nicht kann der Inhalt wie bei einer modernen Information direkt dem Wortlaut entnommen werden), und daher
- kommt keine *Übersetzung* an den Anspruch der Quellsprache mit der in ihr ausgedrückten spezifischen Wirklichkeitsauffassung heran, sondern selbst der gutwilligste Übersetzer trägt in seine Übersetzung die Wirklichkeitsauffassung der Zielsprache ein. Die sog. „dynamisch äquivalenten“ Übertragungen sabotieren daher selber die von ihren Befürwortern formulierten guten Absichten, denn dem Hörer/Leser wird alles, was ihn aus dem antiken Wortlaut relativiert und was ihn entsprechend weiterführen würde, durch sachkritische Zensur vorenthalten (vgl. Wortgetreu oder leserfreundlich? Grundfragen der Bibelübersetzung: Wuppertal 2005).
- Gerade das uns in der Bibel begegnende formal und inhaltlich *Fremde* (z.B. die Listen, der parallelismus membrorum in der Poesie, die Feindklage in den Psalmen, die sog. Königsideologie, der sog. JHWH-Krieg, die apokalyptischen Abschnitte und Bücher samt ihrer Wirklichkeitsauffassung, v.a. das Prinzip, Schärfe durch Unschärfe auszudrücken [z.B. in der Anthropologie] u.v.m.) relativiert unsere eigene Wirklichkeitsauffassung, führt uns weiter. Ernsthafte Auslegung darf sich nicht *eisegetisch* auf Eigenbegegnung beschränken, sondern hat *exegetisch* offen zu sein für – die letztlich von Gott herührenden – Fremdbegegnungen.
- Aus diesen Gründen kann es homiletisch und katechetisch nicht das Ziel sein, aus den biblischen Abschnitten zu selektieren, was uns unmittelbar einzuleuchten scheint (um auf diese Weise auch noch einen Kanon im Kanon zu generieren, der z.B. im Pentateuch ohne dessen roten Faden, die Priesterschrift, auskommen will), sondern wir müssen uns bemühen, *uns selber in die Wirklichkeitsauffassung und die Lebenswelt der biblischen Welt hineinzubegeben, uns zu eigen zu machen* und dabei die neuzeitlichen, durch technische Instrumente und nicht durch die menschliche Wahrnehmung gewonnenen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse als von der biblischen Welt zu trennende, eigene Größe abzusondern.
- Dann leuchten selbst in den biblischen Listen, z.B. der Genealogie Mt 1,1-17 (vgl. Bd. I, Aufsatz 17 [S. 505-524]), ihre *theologischen* Anliegen auf.
- Es fordert die Bibel von ihrem Hörer/Leser die Haltung der *Identifikation* (J.G. Hamann in grundsätzlicher Übereinstimmung mit dem traditionellen Judentum und dem Alten Testament selber, vgl. Ex 12,11 u.m.). Beispiele: Abraham ist dann unser Vater (Röm 4,12; Jak 2,21), wir stehen mit dem Volke Israel am Berge Sinai, es ist David unser König, wir erfreuen uns der Weihe des Tempels unter Salomo, erleiden die Kata-

strophe von 587 v. Chr., trotz dieser Erfüllung bleibt auch die Gerichtsprophetie für uns verbindlich, wir reihen uns aufmerksam ein in die Jünger Jesu, gehen mit Jesus durch die Stationen seiner Passion und beten mit ihm Ps 22, sitzen zu Füßen des Apostels Paulus, leiden mit ihm, und freuen uns des himmlischen Gottesdienstes und des himmlischen Jerusalem der Johannesapokalypse.

- Allerdings ist dem Ausleger dabei der *Gottesstandpunkt* verwehrt (das betrifft [mit R. Bultmann] erst recht Aussagen *über* Gott). „Die objektive Wirklichkeit“ gibt es nicht (Nietzsche, v. Rad). – Hieraus resultieren hermeneutische Konsequenzen bezüglich der – notwendigen! – Teildisziplinen „Geschichte Israels“ und der „Geschichte des Urchristentums“ (s. in Bd. I, Aufsatz 5 [S. 155-198]) samt der obligaten Frage nach dem Selbstverständnis Jesu den neutestamentlichen Zeugen zufolge.
- Die Annahme einer objektiven Wirklichkeit widerspricht der dialogischen Struktur der Bibel. Ihre Abschnitte und Sammlungen richten sich an *Adressaten* (in erster Linie an die ihrer eigenen Zeit). Das in der Sinaioffenbarung durch JHWH eröffnete personale Ich/Du-Verhältnis (M. Buber) prägt die Struktur der alt- und neutestamentlichen Literatur! Der Glaube kommt aus der Verkündigung (Röm 10,17). – Hieraus entstehen ernste Fragen an eine Missionstheologie, die meint, auch unpersönliche Größen wie Spielfilme, Übertragungen von Großveranstaltungen oder postalische Massensendungen gebrauchen zu dürfen (von diesem Urteil sind Übertragungen von Gottesdiensten und Andachten für Kranke auszunehmen).
- Zu der die Bibel prägenden dialogischen Struktur gehört das von JHWH gewährte relationale Verhältnis, bei dem die von JHWH von seinem Gegenüber erwartete Gotteserkenntnis (דַּעַת אֱלֹהִים *da'at 'elohîm*) bis hin zum Johannesevangelium nicht nur kognitiv, sondern auch personal und kontakktiv zu verstehen ist (vgl. in Bd. I die Aufsätze 2 und 5). Da der Hebräer mit seinem Herzen (לֵב *leb*) denkt und zugleich fühlt, ergeben sich aus diesem Ansatz weitreichende wissenschaftstheoretische Konsequenzen.
- Dennoch ist das *Geschichtliche* im Selbstverständnis der Bibel grundlegend: JHWH handelt jeweils an bestimmten Menschen, an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit: das Phänomen der *Partikularität* in der Bibel (s. in Bd. I S. 67 u.ö.). Es sind nicht bestimmte Elemente der Bibel ihrer Zeit verpflichtet, sondern sie ist *insgesamt* zeitgebunden.

- Daher ist *eine das Geschichtliche ernst nehmende Arbeitsweise* geboten (im Unterschied zum Programm des sog. synchronen Zugangs, der Endgestaltbetrachtung): „Wo sich der Exeget herunterneigt, selbst entäußert, sein Selber-Reden-Wollen zurückstellt, da widerfährt ihm dann das Wunder, dass der Exeget in der Wahrnehmung der Geschichte“ – also durch historische Arbeit – „auf Gott selbst trifft“ (S. 446; vgl. die Aufsätze 10 [S. 303-355] und 14 [S. 435-461]). Das gilt nach Meinung des Herausgebers auch für das literargeschichtliche „Unterscheiden“ (κρίνειν), sofern es die rhetorischen Signale des Abschnitts verlangen.
- Die Zeugnisse der alttestamentlichen Autoren, ihrer Redaktoren und Tradenten überschneiden sich in Vielem, weisen aber auch bedeutende Unterschiede auf. Gerade in der Zusammenstellung *aspektivischer Erfahrungen* mit JHWH bzw. Jesus Christus hat man bis ins Mittelalter hinein kein Problem, sondern einen *Gewinn* gesehen (dennoch kam es im Unterschied zur Pentateuchredaktion nicht zu einer allgemein anerkannten Evangelienharmonie).
- Diesen Kompositionen in Teilsammlungen und Büchern täte man durch eine Reduktion auf das kleinste gemeinsame Vielfache eine Gewalt an, die die theologische Substanz unkenntlich machen würde (z.B. bliebe bei Amos nur übrig, er habe Gericht verkündet). *Vielmehr verweigern sich die biblischen Darstellungen einer Systembildung.* – Hieraus resultieren ernste Fragen an die (ebenfalls notwendige!) Teildisziplin „Theologie des Alten Testaments“, v.a. sofern diese die alttestamentliche(n) Theologie(n) anhand der dogmatischen *loci* darzustellen versucht.
- Grundsätzlich ist es verkehrt, vordefinierte und als Instrumente verstandene exegetische *Methoden* an die auszulegenden Abschnitte heranzutragen. Anliegen, die nicht in den vorfassten Rahmen passen, können auf diese Weise nicht wahrgenommen werden. *Vielmehr gibt der jeweilige Abschnitt dem Ausleger die dem Wortlaut gemäßen Arbeitsschritte selber*, z.B. durch rhetorische Signale, die vollständig nur im hebräischen, aramäischen bzw. griechischen Wortlaut als einem ursprünglichen Hörtext erkennbar sind. Die Arbeitsschritte der Gliederung oder der Literarkritik gehen bei Wahrnehmung dieser Signale nicht vom Exegeten aus, sondern in einer Bewusstwerdung der entsprechenden Textsignale. Auch bestimmte Motivwörter und Leitmotive gehören zu den wahrzunehmenden Signalen.

Die *interdisziplinäre Bedeutung* der gesammelten Aufsätze wird darüber hinaus in der von Hempelmann geleisteten *philosophischen* und *wissenschaftstheoretischen* Arbeit deutlich, die sich zu seiner hermeneutisch-theologischen Arbeit als Teil eines Ganzen verhält. Er bleibt in Kontinuität und Diskontinuität mit der neuzeitlichen Philosophie im Gespräch, ob es sich dabei um Positionen z.B. von Immanuel Kant, Johann Georg Hamann, Friedrich Nietzsche oder um den kritischen Rationalismus der neueren Sprachphilosophie (u.a. Ludwig Wittgenstein) handelt.

Die *seelsorgerliche* Implikation der theologischen Arbeit von Heinzpeter Hempelmann zeigt sich besonders im Beitrag „*Wenn die Bibel nicht mehr spricht*“ (Bd. I, 17; S. 481–503).

Gerade, weil sich Hempelmann dem geschichtlichen Anspruch der biblischen Bücher und Abschnitte verpflichtet weiß und die Aspektivität, wo sie vorkommt, achtet, liegt es ihm mit Recht ferne, eine Gesamtdarstellung, ein „System“ nach dem Vorbild lateinischer Rechtsätze zu formulieren. Aber könnte nicht eine Zusammenstellung vom Vf. selbst selektierter Aufsätze mit eigens verfassten Einleitungen Ansatz und Durchführung der Anliegen von Heinzpeter Hempelmann überschaubar machen? Aus diesem Grunde habe ich ihn nach seiner Zustimmung zu einem solchen Unternehmen anlässlich seines 60. Geburtstages im Frühjahr 2014 gefragt – mit Erfolg, und der Neukirchener Verlag, v.a. in Person von Herrn Ekkehard Starke, hat dankenswerterweise die verlegerische Betreuung übernommen. Dabei ist das Jubiläum des Autors zugleich ein Anlass, auf dreißig Jahre kollegialer, brüderlicher, v.a. wissenschaftlich komplementärer Zusammenarbeit zwischen dem Autor und dem Herausgeber zurückzublicken – sowohl in den Ferien- und Intensivseminaren des Pfarrerrinnen- und Pfarrer-Gebetsbundes als auch im Herausgeberkreis der „Theologischen Beiträge“. Unsere Zusammenarbeit lässt sich treffend überschreiben mit: „Wissenschaft vor der Wirklichkeit Gottes“, des Vaters Jesu Christi.

Die Abteilungen, in die die Aufsätze vom Autor unter diesem Titel angeordnet worden sind, spiegeln die methodische und sachliche Bewegung in den Jahrzehnten ihrer Entstehung. Dankenswerterweise hat Herr Hempelmann *Einführungen zur Sammlung als Ganzer und zu den Hauptabschnitten verfasst*, die auch den Entstehungsprozess der Beiträge zur Sprache bringen. Diese Einführungen dürften auch ferner stehenden Lesern den Zugang erleichtern. Das gilt ähnlich auch für den den zweiten Band abschließenden, bisher unveröffentlichten Aufsatz „Erkennen ἐκ μέρους“. Eine bis Ende 2014 reichende, von Herrn Hempelmann autorisierte Bibliographie seiner Schriften und ein die von ihm markierten Stichwörter, Namen und Stellen ent-

haltendes Register am Ende des zweiten Bandes erleichtern dem Leser die Erschließung der Sammlung und ihrer Einzelthemen.

Die formalen Konventionen in den Aufsätzen wurden nicht vereinheitlicht, sondern das Layout der Originale (einschließlich der jeweilig gebrauchten alten oder neuen Rechtschreibung) wurde beibehalten. Wörter der biblischen Sprachen wurden meist in Quadratschrift bzw. Griechisch gesetzt und ggf. deren Umschrift beigelegt. Kleinere Versehen wurden verbessert. Für die gebliebenen Fehler ist allein der Herausgeber verantwortlich.

Für einen namhaften Druckkostenzuschuß dankt der Herausgeber dem Pfarrerinnen- und Pfarrer-Gebetsbund mit seinem Vorsitzenden, Herrn Pfarrer Werner Kenkel (Halver), und der Evangelischen Landeskirche in Baden sowie der Evangelischen Kirche in Württemberg. Auch im Namen von Herrn Prof. Dr. Hempelmann ist den Mitwirkenden für ihren Fleiß und ihre Aufmerksamkeit zu danken bei der Aufbereitung der elektronischen Texte und beim Lesen der Korrekturen: Frau Anne Hempelmann, Frau Manuela Gückler-Braun und Herrn Pfarrer Dr. Reiner Braun, Frau WM Anna Reich M.A., Herrn WM Philipp Schreiber M.A. und den Herren stud. phil. Sebastian Horstmann, Tim Steppat, Moritz Herhold, David Ramaker, Philipp Werner und Malte Bolin. Herrn Hartmut Stricker (Stricker Informationstechnik, Langenbrettach-Langenbeutungen) sei für die elektronische Vereinfachung der Auswertung der Registereinträge gedankt.

Dortmund, den 1. März 2015

Thomas Pola

Inhalt

<i>Hinführung zu Band 1</i>	1
<i>I Wissenschaftstheorie</i>	5
1,1 Wissenschaft und Atheismus – eine notwendige Verbindung?	7
Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, 6. Jg. (1993), S. 95-137	
1,2 „Erkennen, wie man erkennen soll“. Zu Aktualität und Relevanz des Erkenntnis-„Begriffs“ biblischer Traditionen	45
Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, 20. Jg. (2007), S. 151-176	
1,3 Ratio incurvata in se. Zu Bedeutung und Aporie des cartesianischen Rationalitätsmodells	69
Bisher unveröffentlicht	
1,4 Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in seiner Konkurrenz zu anderen Paradigmen der Welt- erfassung.....	133
Evangelium und Wissenschaft. Beiträge zum interdisziplinären Ge- spräch, hg. von der Karl-Heim-Gesellschaft, Nr. 3/1981, S. 4-27	
1,5 Erkenntnis aus Glauben. Notwendigkeit und Wissenschaftlichkeit von Kirchengeschichte und Kirchlicher Zeitgeschichte als theologische Disziplinen	155
Kirchliche Zeitgeschichte, 10. Jg. – Heft 2/1997, S. 263-304	

1,6	Christlicher Glaube vor dem Forum kritischer Vernunft. Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissen- schaft	199
	Karl Poppers Beiträge zur Ethik, hg. von Hubert Kiesewetter und Helmut Zenz, Tübingen 2002, S. 245-268	
1,7	„Gemeinsam der Wahrheit etwas näher kommen“! Zur Bedeutung des Kritischen Rationalismus für Theologie und Glaube. Der Kritische Rationalismus	223
	Festschrift zum 90. Geburtstag von Hans Albert. Hg. von Guiseppe Franco, Klagenfurt/Wien 2012, S. 298-323	
1,8	Von Äpfeln und Birnen, Geistern und Gehirnen, elektrischen Potentialen und Potentialen der Freiheit. Eine kritische Analyse der Reichweite und Grenzen wissenschaftlicher Aussagen am Beispiel der Neuro- wissenschaften	243
	Theologische Beiträge, 40. Jg. (2009), S. 194-210	
2 Sprachphilosophie und Hermeneutik		263
2,1 Einleitung		265
2,2	„... keine ewigen Wahrheiten, als unaufhörlich zeit- liche ...“. Hamanns Kontroverse mit Kant über Sprache und Vernunft.....	269
	Theologische Beiträge, 18. Jg. (1987), S. 5-33	
2,3	„Gott – ein Schriftsteller!“ Johann Georg Hamann über die Ent-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen.....	303
	Wuppertal 1988	

2,4	Veritas hebraica als Grundlage christlicher Theologie. Zur systematischtheologischen Relevanz der biblisch- hebräischen Sprachgestalt.....	357
	Klaus Haacker/Heinzpeter Hempelmann: Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, Wuppertal/Zürich 1989, S. 39-78	
2,5	„Sine verbo externo?“ Veritas hebraica als Konsequenz kontingenter Kondes- zendenz. 124 Thesen zur Unübersetzbarkeit biblischer Sprachgestalt und zur Insuffizienz aller Übersetzungs- versuche	399
	Erich Lubahn/Otto Rodenberg (Hg.): Von Gott erkannt. Gotteser- kenntnis im hebräischen und griechischen Denken, Stuttgart 1990, S. 30-41	
2,6	Gottes Wort – unsere Ant-Wort. Sprachtheologische und sprachphilosophische Aspekte der Verkündigung des Evangeliums	411
	European Journal of Theology, 3:1, März/April 1994, S. 43-59	
2,7	Adolf Schlatter als Ausleger der Heiligen Schrift. Sieben hermeneutische Impulse	435
	Theologische Beiträge, 35. Jg. (2004), S. 17-38	
2,8	„Der Wille zur Macht interpretiert“. Grundsätze postmoderner, nachmetaphysischer Hermeneutik nach Friedrich Nietzsche	463
	Den Sinn biblischer Texte verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen, hg. von Helge Stadelmann, Gießen 2006, S. 213-233	
2,9	Wenn die Bibel nicht mehr spricht. Kleine Pathologie geistlichen Hörens	481
	Theologische Beiträge, 39. Jg. (2008), S. 280-298	
2,10	„Das dürre Blatt im Heiligen Buch“. Mt. 1,1–17 und der Kampf wider die Erniedrigung Gottes	505
	Theologische Beiträge, 21. Jg. (1990), S. 6-23	

Hinführung zu Band I (Heinzpeter Hempelmann, 2014)

Wissenschaft vor der Wirklichkeit Gottes. Im Diskurs mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik – was sind die Anliegen dieses ersten Bandes, und wie gehören die verschiedenen Aufsätze innerlich zusammen?

Dieser erste Band hat zwei Teile: 1,1 befasst sich mit Fragen der Wissenschaftstheorie, 1,2 mit Fragen der Sprachphilosophie und Hermeneutik.

Die Frage nach der Rationalität der Theologie und anderer Erkenntnisbemühungen hat mich von Beginn an bis zum heutigen Tag beschäftigt: von der Zusammenfassung der Ergebnisse der von der Karl Heim-Gesellschaft preisgekrönten Arbeit „Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft“ (vgl. 1,4) bis hin zu der letzten, hier dokumentierten Veröffentlichung, einem Beitrag für die Festschrift des Wissenschaftsphilosophen Hans Albert zu dessen 90. Geburtstag (1,7). Die Frage nach der Rationalität ist dabei in unterschiedlicher Hinsicht entfaltet:

- zunächst natürlich als Frage nach dem, was Rationalität ist oder besser: sein soll (1,1; 1,2), und inwiefern diese Rationalitätsbegriffe selber „vernünftiger“ Nachfrage standhalten (1,3),
- als Frage nach dem, was denn eigentlich „wissenschaftlich“ ist (1,3)
- als Frage nach der Vernünftigkeit der Theologie, konkret als Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie (1,4; 1,5; 1,6)
- wie schließlich als Frage, inwieweit sich andere Wissenschaften wissenschaftlich darstellen, also unter der Perspektive: Was sind denn die Möglichkeiten und Grenzen von wissenschaftlicher Erkenntnis (1,1; 1,7), und – am konkreten Beispiel mancher „Ergebnisse“ der Neurowissenschaften: Wo werden die Aussagemöglichkeiten von Wissenschaft etwa in weltanschaulicher Hinsicht, etwa durch Voraussetzung eines bestimmten Menschenbildes oder durch ungerechtfertigte Interpretationen von „Fakten“, überschritten (1,8)?

Die verschiedenen Fragen werden an Hand von unterschiedlichen Gegenständen behandelt:

- Gehört es eigentlich zur Wissenschaft als Wissenschaft, dass sie atheistisch ist? In welcher Weise verfährt sie „atheistisch“? Bedeutet ihr „methodischer Atheismus“ als Kernelement des modernen Wissenschaftsbegriffs notwendig und zugleich auch einen dogmatischen, inhaltlichen Atheismus hinsichtlich wissenschaftlicher und rationaler Welterkenntnis? (1,1)
- Wenn zwischen Atheismus als weltanschaulicher Position einerseits und einem methodischen Atheismus als prozeduralem Zurückstellen der Gottesfrage unterschieden werden muss, wenn Wissenschaft also per definitionem die eigentlich interessanten Fragen gar nicht behandeln kann und will, wie sieht dann ihr Ort im Gesamt des Erkenntnisprozesses aus? Wie ist sie eingebettet? (1,2; 1,5)
- Wenn Wissenschaft auf Grund der ihr eigenen Selbstbeschränkung auf die Beantwortung weltanschaulicher, religiöser, metaphysischer Fragen verzichtet, wie können ihre Erkenntnisse dann trotzdem für die Welterkenntnis im Ganzen fruchtbar gemacht werden, wenn denn Adolf Schlatters Wort gilt: „Echte Wissenschaft ist nicht dazu da, damit man sie vergißt“? (1,4) Eine Antwort kann man versuchen, indem man auf den von Thomas S. Kuhn entwickelten Paradigma-Begriff zurückgreift, der in dem unter 1,4 dokumentierten Aufsatz das erste Mal für den Bereich christlicher Theologie rezipiert worden ist.
- Der wohl wichtigste Wissenschaftstheoretiker der Neuzeit ist René Descartes. Sein Begriff von Vernunft und verlässlicher Erkenntnis ist bis heute prägend und einflußreich. Der unter 1,3 zu findende, bisher unveröffentlichte, aber auf umfangreichen Descartes-Studien beruhende Aufsatz führt in die Genese des cartesianischen Begriffs von Vernunft (*ratio*) ein und deckt in kritischer Absicht ihre Voraussetzungen auf.
- 1,1, 1,2 und 1,3 heben auf die Frage ab, inwiefern die einschlägig bekannten Probleme der Theologie, sich rational zu verantworten, also etwa als Wissenschaft zu etablieren, mit einem Modell von Vernunft und Wissenschaft zu tun haben, das sich seinerseits nicht von selbst versteht, selbst konstruiert ist und seine Grenzen hat. Diese Reflexionen haben ihrerseits natürlich auch Bedeutung, wenn es um Hermeneutik, speziell die Frage der historischen Arbeit an biblischen Texten geht (vgl. aus dem zweiten Teil: 1,15). Diese reden und zeugen in einem fort von einem persönlichen, theistisch zu denkenden Gott, werden aber mit einer wissenschaftlichen Methodik bearbeitet, die den Gottesgedanken, der für ihren Gegenstand zentral ist, ausklammert. Es geht nicht darum, diese Methodik auszuhebeln, sehr wohl aber muss das wissenschaftstheoretische Ziel sein, zu wissen, was man – speziell als Theologe

und Christ tut, wenn man sich auf diesen modernen Wissenschaftsbegriff einlässt.

- Eine interdisziplinäre, exemplarische Studie findet sich in 1,5. Wie verhält sich eigentlich Kirchengeschichte als theologische Disziplin zu Profangeschichte? Was macht den Unterschied? Einerseits will Theologie gesprächsfähig sein, muss also kommunizierbare Ergebnisse vorlegen, andererseits geht es – gerade beim Beispiel KG – um die vitale Frage, was denn das Spezifikum ist, das sie einzubringen hat? Könnten nicht, um die berühmte Frage Karl Barths zu zitieren, in ihrer Spitze alle Wissenschaften Theologie sein und damit letztlich Theologie als eigene Disziplin erübrigen?
- Dabei ziele ich nicht nur ab auf eine wissenschaftstheoretische Kritik von wissenschaftlicher Methodik und also ein klassisch apologetisches Anliegen. Es reicht eben nicht, auf die philosophisch ebenso selbstverständliche wie immer neu zu erarbeitende Begrenztheit jedes Erkenntniskonzeptes hinzuweisen und die Theologie dann im Windschatten der Schwächen des jeweilig dominierenden philosophischen Ansatzes in Ruhe und ungestört und eben auch irrational ihr Geschäft treiben zu lassen. Es tut der Theologie vielmehr gut, sie ist bei der ihr aufgegebenen Aufgabe (vgl. 1. Petr 3,15), wenn sie sich um eine „rationale“ Verantwortung ihrer Überzeugungen und ihrer Botschaft vor dem Horizont bemüht, der ihr jeweils begegnet. Als Gesprächspartner habe ich den Kritischen Rationalismus (= KrR) ausgewählt (zu denken ist vor allem an K.R. Popper und H. Albert). Drei Gründe waren bestimmend: (1) Der Kritische Rationalismus war (und ist bis heute) eine der einflussreichsten philosophischen Ansätze; er legt (2) den Schwerpunkt auf die Frage nach dem, was denn eigentlich Rationalität ausmacht und ob man überhaupt Rationales und Irrationales voneinander trennen kann. (3) V.a. Albert hat eine Fülle von kenntnisreichen, explizit theologiekritischen Veröffentlichungen vorgelegt. Meine erste Buchveröffentlichung überhaupt (Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens, 1980, 2. Aufl. 1987) widmet sich der Auseinandersetzung sowohl mit dem KrR als auch mit seiner Theologiekritik. Hans Albert selber hat in einer seiner Arbeiten zur Theologie ausführlich diese Monographie gewürdigt (Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982). Dem Gespräch mit dem KrR sind drei Aufsätze gewidmet: 1,4 zieht die Summe aus der o.g. Monographie und bezieht sich dabei ausdrücklich auf Thomas S. Kuhn, der eine Weichenstellung in der Weiterentwicklung und Modifikation des KrR bedeutet. 1,6 habe ich auf einem Symposium zu Ehren von Hans Albert vorgetragen. In der Sache geht es um einen Ver-

such, die Theologie falsifizierbar, also in einer den wissenschaftstheoretischen Kriterien von Albert (und Popper) genügenden Weise zu formatieren. 1,7 zieht schließlich die Summe und macht deutlich, wo und wie christlicher Glaube in seiner reflektierten Gestalt als christliche Theologie vom Grundgedanken des KrR profitieren kann: Bedeutung im Sinne von Relevanz ist nur zu haben, wenn man etwas behauptet. Damit macht man sich aber durch den überprüfbaren Gehalt angreifbar. Was bedeutet das für eine Theologie, die etwas zu sagen hat, aber nach Gewissheit, freilich nicht nach Sicherheit strebt?

1 Wissenschaftstheorie

1,1 Wissenschaft und Atheismus – eine notwendige Verbindung?

Die Frage, ob Gott existiert oder nicht, ist einfach zu wenig informativ.
(Niklas Luhmann zur Frage, warum es heute keine militanten Atheisten mehr gibt)¹

Der Horizont unserer Fragestellung: die weit verbreitete Überzeugung von der Möglichkeit und Wirklichkeit schieblich-friedlicher Koexistenz von Wissenschaft und Glaube ist falsch, und sie ist gefährlich. Sie ist falsch, weil sie faktisch nicht stimmt. Und sie ist gefährlich, weil sie uns zu einer Untätigkeit verleitet, die wir uns nicht leisten können.

„Der Alte würfelt nicht!“

Der Einfluß metaphysischer – und damit meine ich außerwissenschaftlicher, weltanschaulicher – Überzeugungen auf das Unternehmen Wissenschaft ist mit Händen zu greifen, wenn wir etwa an den berühmten Satz Albert Einsteins denken: „Der Alte würfelt nicht!“² „Der Alte würfelt nicht“ – dieses Axiom seines Denkens hat Einstein bis zum Ende seines Lebens davon abgehalten, sich die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie mit ihren indeterministischen Elementen zu eigen zu machen.³ Eine im Kern spinozistische⁴ Gottes-[96]vorstellung macht sich hier unmittelbar als Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnis und damit als Faktor wissenschaftlicher Arbeit selbst bemerkbar.

¹ „Information Philosophie“, Oktober 1992 (Nr. 4), 110.

² Vgl. R. Oth, *Gott auf dem Prüfstand. Die moderne Naturwissenschaft auf der Suche nach dem Schöpfer des Universums*, Bern/München 1982, 271.

³ Vgl. ebd., 272f.

⁴ Vgl. ebd. und Einsteins Redeweise von der kosmischen Religiosität: ders., „Religion und Wissenschaft“ (1953), und „Naturwissenschaft und Religion“ (1939/1941), in: H.-P. Dürr, Hg., *Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*, Bern/München ²1986, 67-70; 71-78.

Für Jacques Monod⁵ wiederum gewinnt der „alleinige Zufall als ‚Deus ex machina‘-Erklärung für das Woher des Lebens“⁶ eine wissenschaftlich konstitutive Bedeutung. Bei Monod läßt sich ein interessantes Wechselverhältnis beobachten: Einerseits wird Wissenschaft oder das, was als Wissenschaft behauptet wird, kritisch gegen Welterklärungsansprüche der christlichen Religion und einige ihrer Kernaussagen, etwa über die Schöpfung und d.h. einen der Welt immanenten Sinn, in Stellung gebracht; umgekehrt verdankt sich aber Monods „Definition“ von „Zufall“ und die Bestimmung der Rolle, die dieser Begriff erkenntnistheoretisch erhält, außerwissenschaftlichen Faktoren. Es wirken starke, anti-religiöse Voraussetzungen ein, wenn Monod fordert: „Der reine Zufall, nichts als der Zufall, die absolute, blinde Freiheit“ ist „Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Evolution“⁷, und wenn er schließlich als Ergebnis einer solchen Grundlegung der Biologie ebenso dezidiert antireligiös folgert: Der Mensch ist nicht mehr als ein „Zigeuner am Rande des Universums“⁸: „Das Universum trug weder das Leben, noch trug die Biosphäre den Menschen in sich. Unsere ‚Losnummer‘ kam beim Glücksspiel heraus.“⁹ Theologisch-metaphysische Vorstellungen jüdisch-christlicher oder auch griechischer Herkunft sind offenbar als fundamentale Denkmuster viel zu bestimmend, als daß sie nicht andererseits unsere wissenschaftliche Kategorienbildung mitprägten. Sie sind offenbar auch noch viel zu präsent, als daß wissenschaftlich gestützte Interpretationen unseres Wirklichkeitswissens nicht immer noch mit ihnen kollidieren könnten. Das gilt nicht nur für den alles andere als klaren Begriff des Zufalls.¹⁰ Abgesehen von einigen Näherbestimmungen im Rahmen von Wahrscheinlichkeitstheorien kommt ihm ja [97] eher die Funktion eines Platzhalters für noch nicht näher faßbare Faktoren zu. Das gilt selbst und v.a. für so fundamentale und die Einsicht leitende Vorstellungen wie die von der Einheit der Wirklichkeit, von Gesetzmäßigkeit, von Notwendigkeit, Kontinuität usw. Es kann gar nicht unser Ziel sein, solche erkenntnisleitenden, aber nicht selbst aus wissenschaftlicher Erfahrung gewonnenen, sie vielmehr mitkonstituierenden Größen aus der Wissenschaft auszuscheiden. Das wäre ja auch gar nicht möglich. Wichtiger ist vielmehr die Einsicht, daß solche, letztlich weltanschaulichen Vorstellungen kon-

⁵ Jacques Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971.

⁶ Oth, a.a.O., 277.

⁷ Monod, a.a.O., 141.

⁸ Ebd., 211.

⁹ Ebd., 179.

¹⁰ Vgl. Paul Erbrich, *Zufall. Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988.

stitutiv sind für wissenschaftliches Arbeiten und daß schon aus diesem Grund eine absolute Trennung von Wissenschaft und Weltanschauung, von Wissen und Glauben, empirischer Rationalität und Metaphysik nicht zu erreichen ist. In diesem Sinne kann sogar Hans Albert im Gefolge des Kritischen Rationalismus Karl Poppers vom möglichen Nutzen metaphysischer Spekulation sprechen.¹¹

Wissenschaftlicher Fortschritt lebt vom Pluralismus konkurrierender Theorien. Auch wenn metaphysische Konzeptionen „nicht unmittelbar an den Tatsachen scheitern können“¹², besitzen sie doch ein „kritisches Potential“¹³, das gegen beherrschende, aber unfruchtbar werdende Forschungsrichtungen eingesetzt werden kann. So könnte ja die metaphysische Überzeugung „Gott würfelt nicht“ durchaus dazu motivieren, sehr energisch nach alternativen Begriffen der Quantenmechanik zu suchen. Die Überzeugung, daß es einen Schöpfergott gibt, ist z.B. für einige Naturwissenschaftler ein sehr ernstes Motiv, sich mit bestimmten Ergebnissen, aber auch mit gängigen Grundlagen gegenwärtiger evolutionstheoretischer Konzepte kritisch auseinanderzusetzen und nach Alternativen zu suchen.¹⁴

[98] Wenn man das Problem im Hinblick auf unser Thema etwas präziser fassen will, so ergeben sich zwei verschiedene, aber verwandte Fragestellungen.

Behindert der Glaube die Wissenschaft?

Die erste Frage lautet: Gehören Wissenschaft und Atheismus zusammen, *insofern der Glaube die Wissenschaft behindert*? Ich nenne als aktuelles Beispiel eine Kontroverse um die angemessene Deutung Freudscher Psychoanalyse. In seiner in diesem Jahr erschienenen Monographie *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum* (Berlin 1992) widerspricht Yosef Hayim Yerushalmi der von dem bekannten Freud-Biographen Peter Gay vorgetragenen These, daß der

¹¹ Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ³1975, 48. Zu Poppers Verhältnis zur Metaphysik vgl. H. Hempelmann, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Wuppertal ²1987, 76f.; 255-259 (zit. als *Kritischer Rationalismus*).

¹² Albert, *Traktat*, 49.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. als weiterführende Beiträge zu dieser in der Vergangenheit oft in einer unfruchtbaren Alternative von „Evolutionismus“ oder „Kreationismus“ eingeführten Frage: E. Gutsche/P. C. Hägele/H. Hafner, Hg., *Zur Diskussion über Schöpfung und Evolution. Gesichtspunkte und Materialien zum Gespräch*, Marburg 1984; G. Masuch/H. Staudinger, Hg., *Geschöpfe ohne Schöpfer? Der Darwinismus als biologisches und theologisches Problem*, Wuppertal 1987; R. Junker/S. Scherer, *Entstehung und Geschichte der Lebewesen*, Gießen 1986.

Atheismus eine Voraussetzung für Freuds wissenschaftliche Entdeckungen war. In seiner Neuinterpretation des großen Alterswerks von Freud zeigt Yerushalmi, daß und wie die Moses-Gestalt, mithin das Judentum Freuds, von konstitutiver Bedeutung für sein Konzept von Psychoanalyse geworden ist. Er teilt nicht die Auffassung von Peter Gay, daß alle Vermittlungsversuche zwischen Religion und Wissenschaft von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. Soweit ein aktuelles Streiflicht, das zeigt, wie aktuell die Frage ist, ob Glaube/Religion Wissenschaft behindert oder nicht.

Behindert die Wissenschaft den Glauben?

Von der ersten Frageperspektive, inwiefern Glaube wissenschaftliche Erkenntnis behindert, ist die zweite zu unterscheiden: *Inwiefern behindert Wissenschaft den Glauben?* Bei Pascual Jordan habe ich dazu die folgende Geschichte gefunden: „Kaiser Friedrich II, in der Kühnheit und in der Klarheit seines Geistes wie ein Vorbote späterer Jahrhunderte erscheinend, hat unter mancherlei anderen naturwissenschaftlichen Beschäftigungen auch folgendes Experiment ausgeführt: Ein zum Tode verurteilter Verbrecher wurde in eine mit Wasser gefüllte Tonne eingeschlossen – die entweichende Seele sollte beobachtet werden.“¹⁵

[99] Man mag die Naivität dieses ebenfalls durch metaphysische Vorstellungen aus der Antike und aus dem Alten Testament geleiteten Experimentes belächeln. Aber laufen nicht viele Begegnungen zwischen Glaube und populärwissenschaftlichem Denken in entsprechender Weise ab? Ich nenne drei Gesichtspunkte.

(1) Zunächst einmal handelt es sich um ein *Experiment*. Es wird wissenschaftlich verfahren: Zur Entscheidung steht ein *beobachtbarer* Vorgang. Man ist nicht auf Spekulationen darüber angewiesen, ob es eine Seele gibt oder nicht. Zur Entscheidung steht überdies ein *überprüfbarer* und *wahrnehmbarer* Vorgang. Sein Ergebnis hat Gültigkeit, weil es von mehreren Subjekten unabhängig voneinander eingesehen und weil es gegebenenfalls auch wiederholt werden kann. Schließlich handelt es sich um einen *entscheidbaren* Vorgang: Es steht nach dem Experiment eine „Tatsache“ fest.

(2) Ebenso steht der Verlierer eines solchen naturwissenschaftlichen Zugangs zur Frage nach der Wirklichkeit, von der die Theologie redet, fest. Wenn das Wirklichkeit ist, was man solchermaßen wahrnehmen kann, dann gehört die Seele nicht zu dieser Wirklichkeit; dann

¹⁵ Pascual Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer*, Oldenburg/Hamburg, ⁵1968, 28.

gibt es die Seele nicht, in diesem Sinne nicht, so möchten wir ergänzen.

(3) Natürlich kann man zu Recht Vorbehalte machen: Wird hier nicht eine ganz bestimmte, eingegrenzte Wirklichkeit *qua* Methode definiert? Ist es legitim, den Gegenstand „Seele“ empirisch zu definieren? Kommen wir überhaupt zu eindeutigen, entscheidbaren Alternativen? Gelingt es, die Tatsache „Seele“ so zu definieren, daß ihre Existenz, Nicht-Existenz, ihr Entfleuchen etc. bestimmbar ist? Und natürlich ist der negative Ausgang eines solchen Experimentes kein Argument dafür, daß es die Seele des Menschen nicht gibt. Nur, sind Theologen – wie sie oft meinen – durch eine solche Argumentation wirklich „aus dem Schneider“? Liegt das Problem nicht darin, daß gerade die konkrete Alltagswirklichkeit, das, was ich messen, sehen und wahrnehmen kann, die für mich relevante Realität darstellt und daß gerade in dieser Realität die theologisch wichtigen Sachverhalte offenbar nicht meßbar, fühlbar, überprüfbar sind? Es mag ja sein, daß es auch noch andere Wirklichkeit gibt, – aber ist diese für mich noch interessant, noch wichtig?

Die Konkurrenz ist zwar durch eine solche Distinktion – hier empirisch erfahrbare, dort nicht empirisch erfahrbare Wirklichkeit – beseitigt. Wissenschaft ist nicht zuständig für den Glauben. Sie kann [100] keine empirischen, für den Glauben relevanten Fakten vorweisen. Die Wirklichkeit des Glaubens kann man nicht belegen und nicht bestreiten mit Hilfe der gängigen, für unsere Lebenswelt und in ihr geltenden Erkenntnismittel. Aber um welchen Preis ist eine solche Trennung und eine solche Entschärfung des Verhältnisses erkaufte? Bedeutet eine solche Scheidung nicht auch, daß die Wirklichkeit, von der Glaube, Religion und Theologie handeln, faktisch kaum eine oder gar keine Relevanz hat für unser Leben, konkret: die Lebenswirklichkeit, in der wir uns wesentlich alltäglich bewegen?

Selbst wenn man also auf der Ebene der Wissenschaftstheorie einräumen müßte, daß zwischen Wissenschaft und Glaube zu trennen ist – ich halte schon das für falsch, weil für unzureichend bestimmt –, daß Wissenschaft den Glauben also theoretisch nicht behindert, müßte man dann aber nicht für die missionarisch und evangelistisch wesentlich relevantere Ebene der Praxis zugeben, daß die metaphysische Enttäuschung, die der Siegeszug wissenschaftlicher Erfahrung und wissenschaftlicher Definition des Wirklichen mit sich gebracht hat, um so mehr ins Gewicht fällt?

Carl Friedrich von Weizsäcker hat einmal provozierend formuliert: „Der Glaube an die Wissenschaft spielt die Rolle der herrschenden

Religion unserer Zeit.“¹⁶ Wenn „das führende Element des Glaubens ... nicht das Fürwahrhalten, sondern das Vertrauen“¹⁷ auf etwas ist, das verlässlich und gewiß ist, dann ist gerade „ihre Vertrauenswürdigkeit“ und „ihre bewährte Verlässlichkeit“ das, was Wissenschaft (und Technik) heute an die Stelle von Religion, Theologie und Kirche treten läßt. Daß Kirche, Glaube und Theologie auf die eine, immer mehr an Einfluß verlierende Seite, daß umgekehrt Wissenschaft (und Technik) und eine praktisch atheistische bzw. agnostische Haltung auf die immer größeres Gewicht gewinnende andere Seite zu stehen kommen, das hat einen doppelten Grund: Wissenschaftliche Welterkenntnis und technischer Weltumgang definieren und beherrschen das, was für den Menschen Wirklichkeit ist. Umgekehrt läßt sich Kirche und Theologie in ihrem Zeugnis von Wirklichkeit in immer abstraktere, um nicht zu sagen: nebulösere Aussagen abdrän[101]gen, wenn sie nicht ganz auf einen kognitiven Anspruch verzichtet und sich in ethisches Engagement flüchtet.

Wir haben also allen Grund, die Frage nach der Notwendigkeit des Zusammenhangs von Wissenschaft und Atheismus ernstzunehmen und aufzunehmen.

Wir haben durch diese einleitenden Bemerkungen den Fragehorizont bloß aufgerissen. Die Themenfrage nach der Affinität oder gar sachlichen Zusammengehörigkeit von Wissenschaft und Atheismus möchte ich in drei Schritten bedenken: *Erstens* durch einen Rekurs auf Descartes, den viel berufenen Gründer neuzeitlichen Paradigmas von Wissenschaft. In der Analyse der Struktur seiner Argumentation begegnen wir wesentlichen Motiven für die Zusammenordnung von Wissenschaft und Atheismus, freilich auch oft übersehenen Gründen gegen die Notwendigkeit der Verbindung dieser beiden Größen. In einem *zweiten* Schritt möchte ich dann auf einen der einflußreichsten deutschen Wissenschaftsphilosophen zu sprechen kommen und nach den Gründen für seine ebenso permanente wie penetrante Theologiekritik fragen. Ein *dritter* und letzter Schritt dient der zusammenfassenden Sammlung der gewonnenen Gesichtspunkte.

1. Die Zweifelsbewegung des cartesischen Cogito vor dem Hintergrund der Wissenschaftstheorie Descartes'

Wir wenden uns zunächst dem Wissenschaftstheoretiker, Philosophen und Naturwissenschaftler zu, dessen Werk eine Schlüsselrolle für das Selbstverständnis neuzeitlicher Wissenschaft zukommt. Ohne seine

¹⁶ Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. 1: *Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe*, Stuttgart 1976, 3.

¹⁷ Ebd., 4.

Subjekt-Philosophie, konzentriert in dem Basis-Satz *cogito ergo sum*, wäre die Hypothese „der“ Vernunft und ihre spätere Apotheose nicht denkbar gewesen. Die Rede ist von René Descartes. Wir nähern uns seiner zentralen Denkbewegung in einer doppelten Weise. Einerseits zeichnen wir den Gang der Zweifels- und Vergewisserungsbewegung nach, wie es in den späten *Prinzipien der Philosophie*¹⁸ in konzentrierter und gegenüber den *Meditationen*¹⁹ [102] übersichtlicheren Form vorliegt. Zum anderen zeigen wir, wie die von Descartes in den *Regeln zur Ausrichtung der Verstandeskraft*²⁰ niedergelegten wissenschaftstheoretischen Grundsätze den Gang und das Verfahren seiner Argumentation bestimmen.²¹

a) Rekonstruktion des *cogito-Argumentes*

Ziel ist die „Erkenntnis der Wahrheit“.²² Descartes schlägt eine völlig neue Methode vor, um zu gewisser Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Auf dem Wege der Orientierung an traditionellen Lehrautoritäten wie Aristoteles oder Thomas von Aquin, die für den scholastischen Schulbetrieb verbindliche Quellen der Wahrheit darstellen, kommt man – so Descartes – nur zu *opiniones*: zu bloßen Meinungen, Vorurteilen und Spekulationen. Das gilt schon deshalb, weil es verschiedenste philosophische Schulen gibt, die einander befehlen und sich offenbar nicht rational verständigen können. Sonst würden sie sich einigen und zu einer gemeinsamen Erkenntnis der Wahrheit finden.²³ Die neue Methode Descartes' ist revolutionär, insofern sie (1) einen ganz anderen Weg geht: An den traditionellen Autoritäten vorbei, die skandalöserweise noch nicht einmal mehr zitiert werden, verläßt sie sich nur noch auf die reine Vernunft und den Verstand des Erkenntnissubjektes. Sie ist darin (2) revolutionär, als sie nur noch die

¹⁸ René Descartes, *Principia philosophiae* (Amsterdam 1644). Die Prinzipien der Philosophie (mit Anhang): Bemerkungen René Descartes über ein gewisses in den Niederlanden gegen Ende 1647 gedrucktes Programm, übers. u. erl. v. Artur Buchenau, Hamburg 1955 (zit. als *Princ.*).

¹⁹ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia/ Meditationen über die erste Philosophie* (Paris 1641; Amsterdam 21642); dt.-lat. Ausg. hg. v. Lüder Gäbe und Hans Günter Zekl, Hamburg 21977 (zit. als *Meditat.*).

²⁰ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (Amsterdam 1701), hg. v. Heinrich Springmeyer und Hans Günter Zekl, Hamburg 1973; *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1972 (zit. als *Regeln*). Die Schriften Descartes werden zitiert nach der von Charles Adam und Paul Tannéry besorgten *Werkausgabe*, Paris 1897ff. (zit. als AT u. Bd.).

²¹ Zur Begründung dieses Verfahrens und zum folgenden vgl. Josef Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin/New York 1978, 121-154.

²² *Princ.*, I,1 (1).

²³ *Regeln* 2,2; *Regeln*, 5f.; AT X, 362.

Zustimmung zur vernünftigen, weil ohne jedes Hindernis, ganz leicht einsehbaren und nachvollziehbaren Denkbewegung zum Kriterium der Erkenntnis von Wahrheit macht. Schon hier ist erkennbar: An die Stelle von Autorität, Unterordnung und Zwang treten Autonomie, Konsens und Freiheit.

[103] Descartes' Methode ist radikal, weil sie – methodisch – alles in Zweifel zieht, „worin man auch nur den geringsten Verdacht einer Ungewißheit antrifft“.²⁴ Denn so lautet Regel 1: „Es muß das Ziel der wissenschaftlichen Studien sein, die Erkenntniskraft darauf auszurichten, daß sie über alles, was vorkommt, unerschütterliche und wahre Urteile herausbringt.“²⁵ Ziel ist Gewißheit von Wahrheit auf dem Wege des Zweifels an allem, was bezweifelbar scheint. Es gilt, das Feld der Erkenntnis solange abzuschreiten, bis man auf etwas trifft, das unzweifelhaft gewiß ist, mit dessen Erkenntnis man festen Boden unter den Füßen hat und von dem aus man dann weiterschreiten kann. Dazu zieht Descartes nicht nur die ohnehin verdächtigen Sinneswahrnehmungen in Frage. Genausowenig wie sie können auch mathematische Beweise und Gesetze Grundlage gewisser Erkenntnis sein. Denn man sieht ja, so Descartes, „daß manche in solchen Dingen geirrt und das, was uns falsch schien, für ganz gewiß und selbstverständlich genommen haben.“²⁶ Für ihn ist schon die Tatsache, daß es zwischen Fachleuten einen Dissens gibt, Grund genug, an der Wissenschaftlichkeit und Verlässlichkeit einer Disziplin zu zweifeln.²⁷ Hier wirkt sich die zweite wissenschaftstheoretische Maxime Descartes' aus: „Nur mit solchen Gegenständen darf man umgehen, zu deren zuverlässiger und unzweifelhafter Erkenntnis unsere Erkenntniskraft offenbar ausreicht.“²⁸ Das menschliche Erkenntnisvermögen ist begrenzt. Um ein sicheres Fundament für die Erkenntnis der Wahrheit zu gewinnen, ist es notwendig, sich auf das zu *beschränken*, was gewisse Erkenntnis der Wahrheit erlaubt.

Den Lesern wird freilich der Atem gestockt haben, als Descartes nicht nur die Mathematik in Zweifel zieht, sondern auch vor dem „methodischen“ Zweifel an der Theologie nicht zurückschreckt. Bezeichnend ist schon, wie er diesen Zweifel einführt: „Vor allem aber haben wir gehört [!] , daß es einen Gott gibt, der uns geschaffen hat und alles vermag, und wir wissen nicht, ob er uns vielleicht nicht so hat schaffen wollen, daß wir immer und selbst in dem, was uns ganz of-

²⁴ *Princ.*, I,1. Vgl. Regel 2,1: Wir weisen „alle jene bloß wahrscheinlichen Erkenntnisse zurück und beschließen, daß ausschließlich vollkommen Erkanntem, das nicht bezweifelt werden kann, Vertrauen zu schenken ist.“ (*Regeln*, 5; AT X, 362)

²⁵ Leitsatz: *Regeln*, 3; AT X, 359.

²⁶ *Princ.*, I,5.

²⁷ *Regeln* 2,2; 5f.; AT X, 363.

²⁸ Regel 2, Leitsatz: *Regeln*, 5; AT X, 362.

fenbar scheint, getäuscht werden.“²⁹ Daß wir bloß gehört haben, daß es einen Gott gibt, bedeutet, daß Descartes diese theolo[104]gische Grundüberzeugung der mangelhaften Qualität bloßer Sinneswahrnehmungen gleichsetzen kann. Die ganzen theologischen *opiniones* sind Meinungen vom „Hörensagen“. Eine zweite Provokation liegt darin, daß Descartes Gott als traditionellen Garanten der Zuverlässigkeit der Erkenntnis in Frage stellt. Ist die Tradition überzeugt, daß der gute Gott im Prinzip und im wesentlichen den Menschen nicht irren läßt, so sieht Descartes keinen Grund, nicht auch dieses Vorurteil in Frage zu stellen. Natürlich handelt es sich nur um einen methodischen Zweifel. Aber es ist eben doch bezeichnend, was sich eben nicht von selbst versteht, was auseinanderzudenken nach Descartes möglich ist. Er setzt der ganzen Bewegung des Zweifels noch einen i-Punkt auf, wenn er sie in dem Satz gipfeln läßt: „Indem wir so alles nur irgend Zweifelhafte zurückweisen und es selbst als falsch gelten lassen, können wir leicht annehmen, daß es keinen Gott ... gibt.“³⁰

Diesen Satz werden wir uns merken müssen. Wir können „leicht“ annehmen, daß es keinen Gott gibt. Descartes fährt fort: „... daß es keinen Himmel, keinen Körper gibt; daß wir selbst weder Hände noch Füße, überhaupt keinen Körper haben; aber, wir können nicht annehmen, daß wir, die wir solches denken, nichts sind; denn es ist ein Widerspruch, daß das, was denkt, zu dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht existiert. Demnach ist der Satz: Ich denke, also bin ich, die allererste und gewisseste aller Erkenntnisse, die sich jedem ordnungsgemäß Philosophierenden darbietet.“³¹

Um zu verstehen, wie Descartes argumentiert, müssen wir noch einmal auf die *Regulae* zurückkommen. Wir finden die Wahrheit nur, so Regel 5, „wenn wir verwickelte und dunkle Propositionen [Sachverhalte] stufenweise auf einfachere zurückführen und sodann von der Intuition der allereinfachsten zur Erkenntnis aller anderen über dieselben Stufen hinaufzusteigen versuchen.“³² Die Frage „Wie ist Gewißheit der Wahrheit möglich?“ ist dunkel und kompliziert. Man muß sich einschränken und beschränken auf immer einfachere und leichter entscheidbare Fragestellungen, bis man im Prozeß der Elementarisierung des Problems auf einen Sachverhalt stößt, der ‚sonnenklar‘ ist und der sich dann als Fundament für die weitere Argu[105]mentation eignet. Ist einmal erst ein solches *fundamentum inconcussum* gefunden, kann man ohne Verlust an Gewißheit weitere Wahrheiten deduzieren.

²⁹ *Princ.*, I,5.

³⁰ *Princ.*, I,7.

³¹ Ebd.

³² Leitsatz: *Regeln*, 16; AT X, 379.