

JAN A. VAN DER VEN

ERFAHRUNG UND EMPIRIE IN DER THEOLOGIE?

In diesem Artikel wird von der zentralen Rolle der Erfahrung in der Theologie ausgegangen. Davon unterscheidet sich die der Empirie. Die Frage, die ich hier behandeln möchte, lautet: Weshalb ist die Empirie neben und im Zusammenhang mit der Erfahrung in der Theologie notwendig, und welche methodologischen Konsequenzen hat dies?

Natürlich ist hier eine Umschreibung der beiden Termini Erfahrung und Empirie geboten. Die Geschichte der "Erfahrung" kennzeichnet sich jedoch durch eine konzeptuelle Komplexität, Unklarheit und Verwirrung. Das Lexikon "Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe" illustriert dies in einer vortrefflichen Weise.¹ Unter dem Stichwort "Erfahrung" findet man alles zwischen "reiner" Erfahrung und experimenteller Erkenntnis, zwischen Emotion und Reflexion, Affektion und Praxis, Individuum und Gesellschaft, Partikularität und Universalität. Dieser Terminus bedeutet alles und nichts. Manchmal denke ich, daß es besser wäre, ihn aus dem wissenschaftlich-theologischen Wörterbuch zu streichen. Ähnliches gilt für den Terminus Empirie. Bedeutet das griechische "empeiria" etwas anderes als "Erfahrung"? Teilt es nicht in das gleiche konzeptuelle Chaos?

Dennoch kommen wir nicht ohne sie aus. Beide Termini erfüllen in der wissenschaftlichen Darlegung oft eine zentrale Rolle. Diese ist allerdings nicht so sehr inhaltlicher, als vielmehr regulativer Art. Damit ist gemeint, daß sie die Richtung der wissenschaftlichen Aktivitäten, das Bestreben, den Zweck zeigt. In diesem Sinne kann man sie beibehalten; auch in der Theologie. In diesem Sinne auch werden sie im Folgenden benutzt.

Dieser Artikel setzt sich aus zwei Teilen zusammen. In (I) wird die wechselseitige Beziehung der Erfahrung und der Empirie aus der regulativen Bedeutung der beiden Größen für die Theologie geklärt. In (II) werden methodologischen Konsequenzen der regulativen Funktion der Empirie in der Theologie beschrieben; dabei wird auf die wechselseitige Beziehung der Erfahrung und der Empirie zurückgegriffen.

I. Wechselseitige Beziehung der Erfahrung und der Empirie in der Theologie

Mit der Feststellung einer regulativen Funktion beider Termini ist noch nicht gesagt, was deren Inhalt und auch nicht wie in dieser Hinsicht die Beziehung der beiden zueinander ist. Ich behandle der Reihe nach: (1) die regulative Bedeutung bei-

1 NHthG I, 230-241.

zu belegen versucht; ich greife später hierauf zurück. F. Berthold dagegen gelangt zu einem anderen Urteil. Er meint, es brauche zwischen Gott und der Empirie überhaupt kein Gegensatz gesehen zu werden; daß die Aussage "Gott liebt die Menschen" zum Beispiel im Prinzip empirisch überprüfbar sei. Auch der Logiker J.M. Bocheński hält dies nicht für ausgeschlossen, jedenfalls wenn diese Überprüfung anhand der religiösen Erfahrung stattfindet. Für F. Ferré ist es davon abhängig, wie man Aussagen über Gott auffaßt: als kognitiv, non-kognitiv oder quasi-kognitiv. In dem ersten Fall betrachtet man die Aussagen als Wiedergabe einer "Sachlage" außerhalb des Menschen, im zweiten Fall als einen Ausdruck von Gefühlen, Bestrebungen und Bewertungen im Menschen, im dritten Fall als Beschreibung einer "Schau", eines "Paradigmas", einer Sehweise.³

Regulative Funktion der Empirie in der Theologie

Ich kann diese Diskussion hier auf sich beruhen lassen, wie wichtig sie auch sein mag, weil sie nicht direkt das Problem berührt, das ich in diesem Artikel behandeln möchte. Bei dem Terminus Empirie als regulativem Prinzip in der Theologie geht es mir weder um die empirische Überprüfung der Existenz Gottes, noch um die seiner Eigenschaften, genausowenig um die der (Glaubens-)Erfahrungen oder (Glaubens-)Aussagen in bezug auf ihn. Es geht mir um den Terminus Empirie in wissenschaftstheoretischem und untersuchungsmethodologischem Sinne. Er wird also auf theologische Aussagen bezogen, auf die Theologie als Wissenschaft. Bei diesen theologischen Aussagen wird nachgeprüft, ob sie tatsächlich den Erfahrungen von Menschen Rechnung tragen, so wie sie dies behaupten. Mit Hilfe von Methoden und Techniken empirischer Untersuchung wird nachgeprüft, ob der Anspruch der Theologen, daß sie religiöse Erfahrungen von Menschen in ihrer Reflexion verarbeiten, gültig ist. Hier kann der Unterschied zwischen Erfahrungstheologie und empirischer Theologie klargemacht werden. Die Erfahrungstheologie bemüht sich, die Erfahrungen von Menschen in die theologische Reflexion aufzunehmen. Die empirische Theologie untersucht, ob dies auch geschieht. Sie stellt sich die Frage: Welche Erfahrungen werden darin aufgenommen, von wem, unter welchen Voraussetzungen, auf welche Weise, mit welchem Ziel? Die Erfahrungstheologie und die empirische Theologie gehören nicht der gleichen wissenschaftstheoretischen Ebene an. Die zweite befindet sich im Verhältnis zur ersten auf einer Meta-Ebene. Das Erfahrungsmaterial der ersten Ebene wird zur Überprüfung auf die zweite Ebene überführt, die Ergebnisse dieser Überprüfung werden von der "zweiten" auf die "erste Ebene" rückge-

³ P. Tillich, *Systematic Theology I*, Chicago 1966, 44; J.A. van der Ven/C. Visscher, *Empirische methodologie in de pastoraaltheologie*, in: J.A. van der Ven (Hg.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid, Serie Theologie en Emperie, deel 1*, Kampen 1985, 191-217, hier 194-198; F. Berthold, *Empirical propositions and explanations in theology*, in: B.E. Meland (Hg.) -s. Anm. 2-, 103-128; J.M. Bocheński, *The logic of religion*, New York 1965; F. Ferré, *Basic modern philosophy of religion*, New York 1967, 335-370; J.A. van der Ven, *Unterwegs zu einer Feministischen Theologie*, in: O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 102-128.

koppelt. Sie bilden also kein Dilemma, sie machen sich nicht gegenseitig überflüssig. Im Gegenteil: sie ergänzen sich, sie bereichern sich. Lassen Sie mich dies anhand eines Beispiels verdeutlichen, das ich in diesem Artikel auch weiter benutzen werde.

Beispiel: die Theodizee-Problematik

Es gibt heutzutage viele Theologen, die aufgrund der sogenannten Erfahrungen von Menschen anstatt einer theoretischen, eine praktische Theodizee entwickeln. Nicht das "Warum" des Leidens gegenüber der Allmacht und Liebe Gottes steht darin im Mittelpunkt, sondern das "Wie" seiner Aufhebung in der Praxis. Nun stellt die "Warum"-Frage - so zeigen die Untersuchungen - für viele Gläubige ein heißes Eisen dar. Max Weber verzeichnete bereits anfangs dieses Jahrhunderts, daß viele dem christlichen Glauben abschwören, weil sie Steine für Brot empfangen. Auch aus neueren empirischen Untersuchungen nach der Beziehung zwischen jungen Leuten und Religion tritt dies zutage.⁴ Im Falle des persönlichen, unschuldigen, unaufheb-
baren Leidens kommt derjenige, dem dieses Leiden widerfährt, mit der praktischen Theodizee keinen Schritt weiter. Dies gilt auch für die Umgebung und Hinterbliebenen. Menschen versuchen weiterhin - so zeigen die Untersuchungen - ihrem Leben im Angesicht des Todes einen religiösen - oder welch anderen Sinn auch immer - zu geben. Die heutige Theologie setzt jedoch ihre Hoffnung vor allem auf die Karte der praktischen Theodizee. Dies führt zu drei empirisch-theologischen Fragen. Die erste: Welche religiösen Motive, aus denen Menschen in ihrem persönlichen, unschuldigen, unaufheb-
baren Leiden einen Sinn zu entdecken versuchen, läßt die heutige Theologie außer Betracht? Die zweite: Inwieweit stimmen diese religiösen Motive mit jener Theologie überein, die sich mit der theoretischen Theodizee beschäftigt? Die dritte: Läßt sich aus der Konfrontation zwischen den religiösen und theologischen Theodizee-Motiven ein Entwicklungsprofil konstruieren? Nun wird vielleicht dieser oder jener Theologe bemerken, daß mit einer solchen empirisch-theologischen Untersuchung allerhand religiöse und theologische Theodizee-Motive wertfrei in einen Topf geworfen würden. Nichts ist weniger wahr. Denn, man kann zwischen autozentrischen und allozentrischen Theodizee-Motiven unterscheiden. Die ersten haben eine psychische Infrastruktur, worin das Schuldgefühl, der Selbstvorwurf, die Selbstdestruktion eine zentrale Stellung einnehmen ("Strafe Gottes"). Die zweiten kennzeichnen sich durch Gelassenheit, Akzeptierung, Hingabe, an etwas oder jemanden außerhalb seiner selbst, quer durch die Erfahrung der Sinnlosigkeit hindurch. Bei den autozentrischen Motiven nehmen masochistische Züge eine wichtige Stellung ein. Man findet darunter vor allem die Vergeltung ("ich muß leiden, weil ich gesündigt habe") und die Aszese ("ich muß leiden, um ein geläuterter Mensch

4 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1922; L. Ver-
gouwen/J. van der Lans, *Wie gelooft er nou zoiets, geloofshoudingen bij jongeren*,
in: *Praktische theologie* 13 (1986) 116-126.

zu werden").⁵ Wenn von Entwicklung die Rede ist, so könnte sie von autozentrischen zu allozentrischen Motiven führen. Kennzeichnend für Entwicklung im allgemeinen ist, daß es sich um eine Veränderung handelt, die sich in der Zeit vollzieht und nicht rückgängig zu machen ist, und von welchem Standpunkt aus man die vorigen Stadien in einer rationalen Rekonstruktion als weniger adäquat versteht. Die autozentrischen Motive können unter der Aufsicht der religiösen Rationalität als weniger adäquat betrachtet werden.⁶

Was zeigt dieses Beispiel? Ich fasse die Antwort zusammen, indem ich anlässlich der drei Fragen drei Vermutungen formuliere. Erstens: Der Anspruch der Theologie, daß sie den Leidenserfahrungen der Menschen Rechnung trage, unterliegt dem Zweifel. Soweit sie diesem Anspruch gerecht wird, ist dies nur partiell und zufällig (im Sinne von nicht-systematisch) der Fall. Das ist bedauerlich für die Theologie, aber noch mehr für den Menschen in deren Dienst die Theologie praktiziert wird. Zweitens: Die Theologie nutzt die empirischen Methoden und Techniken zu wenig oder gar nicht aus, um Kenntnisse über jene religiösen Erfahrungen zu sammeln, die jenseits des biographischen Horizontes des individuellen Theologen liegen. Ihr fehlen dadurch nicht nur die notwendigen beschreibenden, sondern auch die erklärenden Kenntnisse. Drittens: Die Theologie ist dadurch nicht in der Lage Typologien und von da aus Entwicklungsprofile zu konstruieren, anhand deren sich die Mystagogie - um einen schönen Terminus Rahners⁷ zu gebrauchen - vollziehen könnte. Mit Mystagogie ist gemeint: die Betreuung von Menschen in ihrer religiösen Entwicklung, bei der sie nach ihrer Art und Intention in das Mysterium Gottes eingehen. Ohne beschreibende und erklärende Kenntnisse leidet die Mystagogie Mangel - ganz bestimmt in einer säkularisierten Kultur - worin die religiöse Betreuung nicht länger auf sozialisierte Selbstverständlichkeiten zurückgreifen kann.

2. Erfahrung und Empirie: Teilnehmer- und Beobachterperspektive

Habe ich jetzt die "Erfahrung" fallen und die "Empirie" siegen lassen? Keineswegs. Das Anrecht, ja die Notwendigkeit der "Erfahrung" in der Theologie ist da, und aus verschiedenen Gründen. Zunächst: Theologie ohne "Erfahrung" geht nicht. Der Theologe nimmt an den religiösen Wertschätzungen, Gefühlen, Motivierungen und Aktionen der Gruppe, wozu er gehört, bewußt und unbewußt teil. Diese Gruppe gehört wiederum einem größeren institutionellen und gesellschaftlichen Verband an, in

5 Für Auto- und Allozentrität siehe: E. Schachtel, *Metamorphose. De ontwikkeling van de mens en de psychologie van de creativiteit*, Rotterdam 1973; F. Buytendijk, *Over de pijn*, Utrecht/Antwerpen 1961; ders., *Doorleefde pijn*, Bilthoven 1975; P. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1973.

6 A. van Haaften u.a., *Ontwikkelingsfilosofie*, Muiderberg 1986; J.A. van der Ven, *Zin en onzin van het lijden, proeve van een ontwikkelingsmodel*, in: J.A. van Belzen/J. van der Lans (Hg.), *Rond godsdienst en psychoanalyse*, Kampen 1986.

7 K. Rahner u.a., *Handbuch der Pastoraltheologie* Bd. I, Freiburg 1964.

dem sie neben anderen Gruppen eine besondere Stellung einnimmt. Der Theologe partizipiert daran, ist ein Teil davon: er wird dadurch beeinflusst, so wie er seinerseits auf seine Gruppe Einfluß ausübt. Der Theologe kann seine Teilnehmerperspektive nicht dauerhaft abschüteln und ausschließlich die Beobachterperspektive beziehen. Das gelingt keinem. Der zweite Grund ist, daß die Theologie ohne "Erfahrung" nicht wünschenswert ist. Anders gesagt: gerade das Engagement des Theologen für bestimmte Gruppen, namentlich die Depriviertesten, ist aus theologischer Sicht ein "Muß". Dies gehört zu den bedeutsamsten Errungenschaften der politischen und der Befreiungs-Theologie. Aus dem direkten Kontakt mit diesen Gruppen heraus, bringt der Theologe seine Erfahrungen aus seiner Teilnehmerperspektive in die Theologie ein, wodurch diese bereichert und vertieft wird. Er sieht - jedenfalls versucht es - mit den Augen der Armen. Von da aus reflektiert er, von dort aus setzt er schaffend und neu-schaffend die christliche Tradition auf reflektierter Ebene fort.

Hier wäre jedoch eine Relativierung angebracht. Die Teilnehmerperspektive kennt auch ihre Grenzen: quantitative und qualitative. Was die ersten betrifft: die Teilnahme an bestimmten Gruppen bedeutet per se Nicht-Teilnahme an anderen. Man kann sich nicht überall beteiligen. Dadurch können in der Theologie Einseitigkeiten entstehen, auch Lücken. Wie verhütet der Theologe, daß er sich voll und ganz von der Gruppe, in deren Mitte er sich befindet, deren Sorgen er auch versteht, deren Interessen er teilt, mitreißen läßt? Dies ist eine der Fragen, die mir nach der Lektüre der Dissertation van Harskamp⁸ zurückgeblieben sind. Er schreibt darin mit Recht, daß der Theologe ideologiekritische Distanz wahren soll. Jedoch, wie kommen wir über gute Absichten alleine hinaus? Was die qualitativen Grenzen betrifft: Soweit der Theologe sich an der Erfahrungen von Menschen beteiligt, kann er kritisch befragt werden. Wenn er diese Fragen theologisch auf eine reflexive Ebene hebt, ist dann von einer adäquaten Erfüllung dieser vermittelnden Aufgabe die Rede? Gibt es da nicht Verzerrungen, Ausfiltrierungen? Welche Kontrolle kann darauf ausgeübt werden? Ein gutes Beispiel, an dem die Bedeutung dieser Fragen verdeutlicht werden kann, bildet die Aussage Herbert Vorgrimlers. Er sagt, daß die breite Masse der Gläubigen der radikalen christlichen Praxis der Friedens- und Befreiungsbewegung zuneige. Ich beschränke mich hier auf die Friedensbewegung, weil beide Bewegungen empirisch auf ganz verschiedene Prozesse verweisen. Was soll man mit einer derartigen Aussage, wenn sich aus Untersuchungen ergibt, daß die Gläubigen in der Friedensbewegung schlecht vertreten sind? Ich möchte, das Gegenteil wäre der Fall, aber dem ist nicht so!⁹ Verschließt Vorgrimler die Augen

8 A. van Harskamp, *Theologie. tekst in context*, Diss. KU Nijmegen 1986.

9 H. Vorgrimler, *Van sensus fidei naar consensus fidelium*, in: *Concilium* 21 (1985) 8-15; J.A. van der Ven, *Konflikten rond vrede, een gevaar voor de eenheid van de kerk?*, in: *Praktische theologie* 13 (1986) 312-331.

vor den Aspekten der Realität, die nicht mit dem Engagement seiner (Friedens-)Gruppe übereinstimmen, oder verwechselt er Wünschenswertes mit Tatsache? Vor diesem Hintergrund tritt die Bedeutsamkeit des systematischen Beziehens beider Perspektiven, der Teilnehmer- und der Beobachterperspektive, zutage, gerade wo es die Erfahrungsteilnahmebereitschaft der Theologie betrifft! Dabei ist nicht nur das Wechseln, sondern vor allem das Koordinieren beider Perspektiven von Bedeutung.¹⁰

II. Empirische Methodologie in der Theologie

Aus dem Vorhergehenden ist klar geworden, daß neben und im Zusammenhang mit der Teilnehmerperspektive der Erfahrung auch die Beobachterperspektive der Empirie notwendig ist. Letzteres setzt den Gebrauch von Methoden und Techniken empirischer Untersuchung voraus. Im Folgenden möchte ich einige methodologische Konsequenzen andeuten. Ich beschränke mich dabei auf den "harten Kern": die Methodologie der empirischen, hypothese-Überprüfenden Untersuchung. Diese macht in höchst scharfer Weise klar, daß sich der Terminus Empirie in Hinsicht auf den Terminus Erfahrung auf einer Meta-Ebene befindet, wodurch sich eine wechselseitige Rückkopplung von der "ersten" auf die "zweite Ebene" vollziehen kann. Entscheidet man sich nicht für eine hypothese-Überprüfende, sondern für eine explorative Methodologie als Ausgangspunkt, so kann dieser Unterschied nicht in solch einer scharfen Weise angegeben werden. Dann liegen zwischen "Erfahrung" und "Empirie" zahlreiche Übergangs- und Mischformen, die ich hier weiter außer Betracht lasse. Dafür müßte man namentlich die sogenannten qualitativen Untersuchungsentwürfe von Goode und Hatt, Lazardsfeld, Glaser und Strauss zu Rate ziehen. Deren qualitativer Charakter liegt vor allem in vier Aspekten: in dem Sammeln von Untersuchungsdaten aus der Teilnehmerperspektive der Befragten; in der Kodierung der Daten aus dieser Teilnehmerperspektive; in der Anwendung der sogenannten induktiven Analyse-Methoden, die das Material "selbst reden lassen"; in der Benutzung eines offenen Untersuchungsdesigns.¹¹ Übrigens ist es die Frage, ob nicht ein künstlicher Gegensatz zwischen beiden Methodologien hergestellt wird. Dies gilt auch für die Diskussion unter Theologen und andern Wissenschaftlern, die sich mit Religion beschäftigen.¹² Möglicherweise bezieht sich der Unterschied zwischen beiden nur auf Akzente. Jedenfalls sind die Grundmerkmale beider identisch oder wenigstens ähnlich, bzw. sollten sie

10 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*, Frankfurt 1982.

11 F. Wester, *De gefundeerde theorie-benadering, een strategie voor kwalitatief onderzoek*, Diss. KU Nijmegen 1984.

12 Siehe These 6 der Dissertation von M. Kabel, *Wat vanzelfsprekend is omtrent doodgaan*, Nijmegen 1985; M. van Uden, *Religie in de crisis van de rouw*, Nijmegen 1985.

dies sein.¹³ Vor diesem Hintergrund fahre ich jetzt mit dem "harten Kern" der methodologischen Konsequenzen des Terminus Empirie als regulativem Prinzip in der Theologie fort. Der Reihe nach werden behandelt: (1) Die Kombination von Induktion und Deduktion, (2) Formulierung und Operationalisierung von Hypothesen, (3) Überprüfung und (4) Evaluation. Auch das Beispiel der Theodizee-Problematik werde ich dahingehend ausarbeiten.

1. Induktion und Deduktion

Die Praxis der empirischen Wissenschaft besteht aus einer Kombination von Induktion und Deduktion. Die Betonung des Wortes Kombination ist wichtig: ohne Induktion keine empirische Untersuchung, ohne Deduktion ebenfalls nicht. Damit wird gegen Induktion sowie Deduktion Einspruch erhoben. Was wird hier mit Induktion und Deduktion gemeint, und wieso ist die Kombination von beiden wichtig?

Induktion

Induktion in der Theologie bedeutet die Beobachtung einzelner religiöser Phänomene. Diese Beobachtung ist auf die Bildung von Klassen dieser Phänomene gerichtet, die mit Hilfe von Termini angedeutet werden. Zwischen diesen Termini werden nachher Beziehungen hergestellt, in solcher Weise, daß über diese Phänomene Vermutungen formuliert werden. Lassen Sie mich das Theodizee-Problem wieder als Beispiel nehmen. Der theologische Forscher macht anhand eines zuvor bestimmten Fragenschemas eine Anzahl von Tiefeninterviews mit Menschen, die an einer ernsthaften Krankheit leiden, und die ihre Zustimmung dazu geben, daß die Gespräche auf Tonband aufgenommen werden. Der Interviewer führt die Gespräche in solcher Weise, daß die Befragten ihre Auffassungen und Gefühle in bezug auf ihr Leiden zur Sprache bringen können, ihren Rückblick auf die Vergangenheit, die unverarbeiteten Konflikte darin, die Teilmißerfolge, die gelösten und die unge lösten Probleme. Sie fassen aus den tieferen Schichten ihrer Persönlichkeiten heraus ihren Glauben und Unglauben, ihre Hoffnung und Verzweiflung, ihre Liebe und ihren Haß in Worten. Darin tritt der Sinn und der Unsinn ihres Lebens und Leidens zutage. Auf die Bitte des Interviewers hin können sie diese in Beziehung mit ihrem christlichen Glauben bringen. Nach den Interviews wird der theologische Forscher die Gesprächsprotokolle einer sorgfältigen Inspektion unterwerfen. Das erste, was er in diesem gegebenen Beispiel macht, ist das Ordnen der von den Befragten zum Ausdruck gebrachten Motive nach bestimmten Klassen. Dafür bieten die obenerwähnten theologischen Theodizee-Motive einen geeigneten Rahmen. So können die

13 E. Scholte, *Het symbolisch interactionisme als empirische wetenschap*, in: *Kennis en methode*, 1980, 152-169; C. Visscher/G. Vissers, *Geen geldigheid zonder forum, een grensverlegging, doct. scriptie methoden en technieken sociologisch onderzoek*, Sociologisch Instituut, K.U. Nijmegen 1982; P. Swanborn, *Methoden van sociaal-wetenschappelijk onderzoek*, Meppel 1984; ders., *Kwalitatief versus kwantitatief onderzoek*, in: *Jaarverslag jaarboek 1984*, SVO, Den Haag 1984.

Aussagen der Befragten beispielsweise eingeteilt werden in: die Vergeltungs-, die Schöpfungs-, die asketische und die Hingabe-Theodizee. Es ist auch möglich, daß die Aussagen zur Bildung einer oder mehrerer neuer Klassen Anlaß geben, wie zum Beispiel einer aporetischen oder einer dialektischen Theodizee.¹⁴ Der zweite Schritt, den der Forscher unternimmt, ist, daß er in den Protokollen auf die Suche nach Frequenz und Intensität der Gefühle geht, welche die Befragten im Zusammenhang mit den Theodizee-Motiven geäußert haben. Auch diese kann er in Klassen einteilen. So kann er anhand einer Theorie sogenannter Basisgefühle¹⁵ im Gesprächsmaterial Gefühle unterscheiden beispielsweise von Schuld, Enttäuschung, Kummer, Zorn, Freude, Dankbarkeit. Auch jetzt kann es wieder sein, daß er sich aufgrund der Protokollforschung zu neuen Klassen entschließt, wie zum Beispiel Einsamkeit, Scham, Depression. Beim letzten Schritt untersucht er die Möglichkeit von Zusammenhängen zwischen bestimmten Theodizee-Motiven und bestimmten Gefühlen. Wenn er oft auf Zusammenhänge zwischen bestimmten Theodizee-Motiven und bestimmten Gefühlen stößt, kann er eine oder mehrere Vermutungen formulieren. Darin werden bestimmte Regelmäßigkeiten zwischen Motiven und Gefühlen zum Ausdruck gebracht. So ist es möglich, daß das Vergeltungsmotiv oft mit Scham und Depression Hand in Hand geht, das asketische Motiv mit Enttäuschung und Einsamkeit und das Hingabe-Motiv mit Kummer und Freude. Hiermit wird dann die Phase der Induktion abgeschlossen.

Deduktion

Auf die Induktion sollte die Deduktion folgen. Denn es sind zwar Vermutungen aus empirischem Material gewonnen worden, aber die Überprüfung dieser Vermutungen hat sich noch nicht vollzogen. Diese Überprüfung muß sich an anderem Material vollziehen. Sonst würde man in einen Teufelskreis geraten, was bedeuten würde, daß aus dem induktiven Material Vermutungen gewonnen werden, die anschließend am selben Material überprüft werden. Daraus kann sich zwangsweise nur ein positives Ergebnis ergeben. Hier liegt ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Problem, das von Popper¹⁶ in vielen Tonarten als "Hume's problem" beschrieben worden ist. Es läuft auf folgendes hinaus: Hume hat nach Popper mit Recht eingesehen, daß man nicht auf logisch-gültige Weise aus spezifischen Fällen allgemeine Erkenntnisse ableiten kann. Man kann wohl Kenntnisse über spezifische Fälle aus allgemeinen Kenntnissen ableiten. Ableiten findet nicht von unten nach oben, sondern von

14 H.-R. Schlette, Möglichkeiten der Veränderung des religiösen Bewußtseins in religionsphilosophischer Sicht, in: K. Walf (Hg.), *Stille Fluchten*, München 1983, 119-143; U. Hedinger, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend*, Zürich 1972.

15 C. Izard u.a. (Hg.), *Emotions, cognition and behavior*, Cambridge (USA) 1984.

16 K.E. Popper, *The logic of scientific discovery*, London (12) 1986; ders., *Objective knowledge*, Oxford 1983.

oben nach unten statt. Die Antwort auf die Frage: "Wie gewinne ich empirisch überprüfte allgemeine Erkenntnisse?" lautet also nicht: durch Induktion. Nach Popper lautet die richtige Antwort: durch Deduktion. Welchen Platz nimmt die empirische Untersuchung in dieser Deduktion ein? Poppers Antwort lautet: Indem die allgemeinen Erkenntnisse, die man als Vermutungen entwickelt hat, für anwendbar auf andere konkrete Fälle erklärt und die Gültigkeit dieser Anwendung anhand dieser Fälle überprüft.

Verifikation und Falsifikation

Dem Anwendungsprozeß der Deduktion liegt eine bestimmte Argumentationsstruktur zugrunde, welche zwei Prämissen und eine Schlußfolgerung enthält. Dabei fungiert die erste Prämisse als allgemeine Aussage, worin die zu überprüfende Vermutung enthalten ist, die zweite Prämisse als die Beschreibung des konkreten Falles und die Schlußfolgerung als die Anwendung der allgemeinen Aussage auf den konkreten Fall. Ein Beispiel ist: (erste Prämisse:) Wenn es taut, schmilzt der Schnee; (zweite Prämisse:) es taut, (Schlußfolgerung:) also schmilzt der Schnee. Wie vollzieht sich nun die empirische Überprüfung der Gültigkeit dieser durch Argumente begründeten Anwendung? Ein auf der Hand liegendes Verfahren scheint die Verifikation zu sein. Diese beinhaltet, daß man überprüft, ob die deduktiv durch Argumente begründete Schlußfolgerung auch in der empirischen Realität wahrnehmbar ist. In unserem Beispiel lautet die Frage: Stimmt es, daß in diesem konkreten Fall, wo es taut (zweite Prämisse), der Schnee schmilzt (Schlußfolgerung). Was ist jedoch die Bedeutung dieser empirischen Wahrnehmung? Sie läßt nicht zu, daß auf Gültigkeit der allgemeinen Aussage geschlossen wird, welche ja beinhaltet, daß, wenn es taut, der Schnee schmilzt (erste Prämisse). Der Grund ist, daß dafür universelle Verifikation notwendig wäre. Diese würde beinhalten, daß man in allen Situationen, wo es Tauwetter gibt, überprüfen müßte, ob der Schnee schmilzt. Eine unmögliche, weil endlose Aufgabe. Solange man nicht bei allen Fällen, in denen es Tauwetter gibt, untersucht hat, ob dieses mit Schneeschmelze einhergeht, bleibt die Verifikation ohne Ergebnis.

Wohl kann man zur Falsifikation übergehen. Verifikation und Falsifikation verhalten sich, wie Popper sagt, asymmetrisch zueinander. Für Verifikation braucht man alle Fälle, für Falsifikation nur einen; bei Verifikation überprüft man, ob die Schlußfolgerung in allen empirischen Fällen, die man untersucht, stimmt, bei Falsifikation, ob sie in nur einem empirischen Fall nicht stimmt; bei Verifikation nimmt die Untersuchungshypothese einen zentralen Platz ein, bei Falsifikation außerdem die sogenannte Nullhypothese. Die Untersuchungshypothese lautet in unserem Beispiel: Wenn es taut, schmilzt der Schnee. Die Nullhypothese lautet: Es gibt einen kon-

kreten Fall, wo es wohl taut, der Schnee aber nicht schmilzt. Die Argumentationsstruktur aber, über welche der Falsifikationsprozeß sich vollzieht, ist nicht der sogenannte Modus ponens, sondern der Modus tollens. Der erste lautet, wie in dem beschriebenen Beispiel angegeben wurde: (erste Prämisse!) Wenn es taut, schmilzt der Schnee, (zweite Prämisse:) es taut, (Folgerung:) also der Schnee schmilzt. Der zweite lautet folgendermaßen: (erste Prämisse:) Wenn es taut, schmilzt der Schnee, (zweite Prämisse:) der Schnee schmilzt nicht, (Folgerung:) also taut es nicht. Die Falsifikation nun hat Bezug auf die Frage, ob die Schlußfolgerung in dem Modus tollens empirisch stimmt. Also: stimmt es, daß es im gegebenen konkreten Fall, in dem der Schnee nicht schmilzt (zweite Prämisse), nicht taut (Folgerung)? Um diese Frage zu beantworten, wird die Schlußfolgerung mit einer Nullhypothese versehen. Diese Nullhypothese lautet im Rahmen des Modus tollens: Zwar taut es in diesem konkreten Fall (Negation der Schlußfolgerung), aber der Schnee schmilzt nicht (zweite Prämisse). Logischerweise darf nun von der empirischen Bestätigung der Nullhypothese auf die Falsifikation der ersten Prämisse geschlossen werden. In unserem Beispiel: Die allgemeine Aussage, daß, wenn es taut, der Schnee schmilzt, stellt sich jedenfalls in diesem konkreten Fall als falsch heraus, und muß somit verworfen werden.

Diese Verfahrensweise hat für den Untersuchungsmethodologischen Status der allgemeinen Aussage weitgehende Konsequenzen. Hält sie dem Falsifikationsversuch stand, dann bleibt sie weiterhin bloß eine Hypothese, auch wenn sie einer kritischen Probe ausgesetzt, und dadurch nicht aufgehoben wurde. Sie hat als Hypothese an Kraft gewonnen ("corroborated", so Popper). Sie bleibt als Hypothese unangetastet: sie kommt also für weitere Falsifikation in Betracht. Hält sie der Probe nicht stand, dann wird sie verworfen und hat ausgedient. Bei dieser methodologischen Verfahrensweise geht es darum, daß möglichst präzise Falsifikationsversuche unternommen werden. Je schärfer die Probe, desto kräftiger die Hypothese, wenn sie heil daraus hervorkommt. Das Ziel ist nicht, daß man Hypothesen möglichst günstig, sondern möglichst ungünstig behandelt. Die Absicht ist nicht, daß man sie vor empirischer Kritik beschützt, sondern, daß man sie ihr gerade aussetzt. Hieraus folgt auch, daß das Falsifizieren einer Hypothese eine empirische Untersuchung nicht wertlos macht. Im Gegenteil; um es paradoxal auszudrücken: ein empirisch negatives Ergebnis ist ein wissenschaftlich positives Ergebnis.

Nochmals als Beispiel: Die Theodizee-Problematik

Die Bedeutung hiervon für die Theologie kann wiederum anhand der Theodizee-Problematik verdeutlicht werden. Angenommen, daß bei der Induktion die Vermu-

tung aufkommt, daß die Vergeltungsmotive eine regelmäßige Beziehung mit Gefühlen von Depression zeigen. Wegen "Hume's problem" darf der empirische Untersucher aus den spezifischen Fällen, die er untersucht hat, nicht auf die allgemeine Regel schließen, daß Vergeltung und Depression immer Hand in Hand gehen, nicht mal, daß sie eine gewisse Wahrscheinlichkeit in sich tragen, Hand in Hand zu gehen. Denn auch diese Wahrscheinlichkeitsaussage ist eine allgemeine Aussage. Da man aus zufälligen spezifischen Fällen keine allgemeinen Erkenntnisse ableiten kann, ist eine deduktive Argumentation notwendig. Dabei muß der Modus tollens angewandt werden. Sie sieht wie folgt aus. Die erste Prämisse lautet: "Wenn von Vergeltungsmotiven die Rede ist, dann gehen sie mit Depressionsgefühlen Hand in Hand"; Die zweite Prämisse: "Bei dieser konkreten Gruppe von Personen ist von Depressionsgefühlen nicht die Rede"; die Schlußfolgerung: "Bei dieser Gruppe von Personen ist von Vergeltungsmotiven nicht die Rede". Die Nullhypothese nun lautet: "Bei dieser konkreten Gruppe von Personen ist zwar von Vergeltungsmotiven die Rede, aber nicht von Depressionsgefühlen." Angenommen, daß die empirische Beobachtung zur Bestätigung der Nullhypothese führt, dann kann man von hier aus (ausgehend von der Richtigkeit der zweiten Hypothese) auf die Unrichtigkeit der allgemeinen Aussage in der ersten Prämisse schließen. Umgekehrt, die Widerlegung der Nullhypothese führt zur Verstärkung der allgemeinen Aussage in der ersten Prämisse. Diese verliert dadurch übrigens nicht ihren Status als Hypothese.

Induktion und Deduktion zusammen

Ich habe die Deduktion etwas eingehender behandelt, weil die qualitative Methodologie manchmal nur den induktiven Weg beschreitet. Damit verschließt sie die Augen vor der grundlegenden erkenntnis-logischen Schwierigkeit, die in "Hume's problem" beschlossen liegt. Von Spezifika kann man nicht auf Universalien kommen. Die Einführung der Deduktion nach dem Modus tollens und der Nullhypothese könnte einen komplizierten Eindruck machen. Sie ist aber notwendig, wenn man sich nicht in den Fallen der induktiven logischen Naivität verstricken möchte. Sie ist jedoch nicht unwidersprochen geblieben, wie zum Beispiel die Kritik Ayers¹⁷ zeigt, die der Deduktion und Verifikation nicht so ablehnend gegenübersteht wie Popper. Übrigens gibt es auch eine qualitative Methodologie wie die von Glaser und Strauß, welche zum Beispiel von Hoenkams-Bisschops¹⁸, in ihrer Zölibatsuntersuchung angewandt wird, und welche beide enthält: Induktion und Deduktion. Die Kombination von beiden bedeutet, daß der Untersucher zweimal mit empirischen Phänomenen in Berührung kommt. Bei der Induktion taucht er gleichsam aus dem empirischen Material auf; bei der Deduktion taucht er darin unter. Es

17 A.J. Ayer, *Philosophy in the twentieth century*, London 1982.

18 A. Hoenkamp-Bisschops, *Priesters en celibaat, drie case-studies*, in: *Praktische theologie* 11 (1984) 522-544.

handelt sich im letzten Fall um neues Material. Dies kann eventuell erreicht werden, indem man das ganze Material von Anfang an in zwei Stücke aufteilt. Das erste wird dann induktiv, das zweite deduktiv bearbeitet.¹⁹

Nochmals Erfahrung und Empirie

Aus dem oben Besprochenen könnte wiederum klar geworden sein, warum die Termini Erfahrung und Empirie in der Theologie nicht Gegensätze bilden. Die Empirie tritt nicht an die Stelle der Erfahrung. Nicht die Erfahrung wird von der Empirie überprüft, sondern die Theorien, in casu Hypothesen - in diesem Fall theologische; d.h. im Rahmen dieses Artikels: theologische Hypothesen im Blick auf ihre angebliche Erfahrungsqualität.

Empirie: Positivismus?

Noch etwas anderes dürfte aus dem Vorhergehenden klar geworden sein: daß nämlich die empirische Wissenschaft mit ihrer Betonung der beiden Phasen Induktion und Deduktion mit Positivismus nichts zu tun hat. Tillich verwechselte, wie oben erwähnt wurde, diese zwei, übrigens aus - der Zeit wegen - verständlichen Gründen. Viele Theologen nach ihm und möglicherweise auch dank seiner Person haben damit fortgefahren. Der Positivismus gehört jedoch nicht zum "main stream" der empirischen Methodologie. Die empirische Wissenschaft sammelt keine Fakten. Was hieße das übrigens? Sie überprüft Theorien, in casu Hypothesen; sie überprüft diese weder an den Fakten noch an den Daten über Fakten. Sie überprüft diese im falsifizierenden Sinne an Nullhypothesen.

2. Formulierung und Operationalisierung von Hypothesen

Die Deduktion beinhaltet das Durchlaufen zweier Subphasen. Die erste ist das Umsetzen von Vermutungen in Hypothesen. Die zweite ist die Operationalisierung dieser Hypothesen. Von beiden gebe ich einige Merkmale.

Hypothesen

Nach Popper müssen an wissenschaftlichen Hypothesen folgende Forderungen gestellt werden²⁰: Die erste ist, daß sie logisch konsistent sein müssen. Dies bedeutet, daß darin keine Kontradiktionen vorkommen dürfen. Dies gilt sowohl für die einzelnen Hypothesen wie für deren Zusammenhang. Das ist eine selbstverständliche Forderung. Sie geht davon aus, daß scheinbare Kontradiktionen durch eine scharfe Konzeptualisierung der Termini aufgehoben sind. Die zweite Forderung beinhaltet, daß die Hypothesen voneinander unabhängig sein müssen, d.h., daß sie nicht voneinander abgeleitet werden dürfen. Sie müssen sich also auf einer

19 P. Swanborn (s. Anm. 13); A.D. de Groot, Methodologie, Den Haag 1968, 341ff.

20 K.E. Popper (s. Anm. 16), 71ff.

logisch gleichen Ebene befinden. Dies ist der Fall, wenn von zwei konkurrierenden Hypothesen die eine an der anderen überprüft wird. Zum Beispiel: Depressionen bei Leid führen zu Vergeltungsmotiven; und umgekehrt: Vergeltungsmotive bei Leid führen zu Depressionen. Sollte die eine Hypothese von der anderen abzuleiten sein, dann würde man nicht zwei, sondern nur eine Hypothese überprüfen. Es mag klar sein: wenn die erste Forderung nicht erfüllt worden ist, kann die zweite unmöglich erfüllt werden. Die dritte Forderung wird von Popper mit dem Terminus "genügend" angedeutet. Das heißt, daß die Hypothesen soviel Informationen in sich tragen müssen, daß daraus empirisch überprüfbare Schlußfolgerungen abgeleitet werden können. Hier ist natürlich von einer gewissen Variationsbreite die Rede: Es gibt eine gewisse Ober- und Untergrenze. Letztere impliziert, daß der Leser über die Richtung, in der sich die Hypothese überprüfbar machen läßt, nicht im Ungewissen bleiben darf. Erstere impliziert, daß die Hypothesen das Überprüfungsinstrumentarium nicht in sich zu enthalten brauchen. Namentlich die Untergrenze unterscheidet die empirische von der nicht-empirischen Wissenschaft. Die vierte und letzte Aufforderung schließlich wird von Popper mit dem Terminus "Notwendigkeit" angedeutet. Das heißt, daß die Hypothesen keine überflüssigen Informationen enthalten sollen. De Groot spricht hier von dem Prinzip der konzeptuellen Ökonomie. Er gibt die zwei Seiten hiervon an: einerseits eine Mindestzahl an (scharf definierten) Termini und andererseits eine Höchstzahl an Beziehungen zwischen diesen Termini. Dies macht eine Theorie, in casu ein System von Hypothesen, zu einem soliden Bauwerk.²¹

Die vier Forderungen sind also: frei von logischer Inkonsistenz, unabhängig, genügend und notwendig. Die Anwendung davon auf die Theologie stellt eine wichtige Aufgabe dar. Selbstverständlich ohne in die Falle der Neuscholastik, des Formalismus und des Konzeptualismus bzw. der "Konklusionstheologie" zu geraten. Die vier Forderungen könnten dies gerade in ihrer gegenseitigen Kombination verhindern. Dabei ist namentlich die dritte Forderung von Bedeutung, die auf die suffiziente empirische Überprüfbarkeit Bezug hat. Die anderen drei gelten für jede wissenschaftliche Arbeit. Also auch für die Theologie.

Operationalisierung

Die Operationalisierung beinhaltet, daß die Hypothese zur Überprüfbarkeit ihrer Richtigkeit mit Meßinstrumenten versehen wird. Dadurch wird der Weg von den Hypothesen hin zur empirischen Realität zurückgelegt. Die Termini, die in der Hypothese aufgenommen sind, werden dazu in empirische Variablen umgewandelt.

Der Terminus Variable deutet an, daß in der Untersuchung die Variation in den

21 A.D. Groot (s. Anm. 19), 73.

Konzepten überprüft wird, von der in der Hypothese die Rede ist. Variation hat Bezug auf die Frage: Ist die besagte Realität, auf die die Konzepte verweisen, vorhanden oder nicht; in welcher Masse, auf welche Weise, in welcher Intensität, in welchem Zusammenhang, unter welchen Voraussetzungen usw.? Dazu werden zum Beispiel Fragebögen konstruiert, Attitudenskalen entworfen, pädagogische Tests entwickelt. So hat van Knippenberg einen Fragebogen aufgestellt hinsichtlich der Erfahrungen von Menschen in bezug auf den Tod. Kemper hat dies hinsichtlich der Erfahrungen von Menschen in bezug auf das Leiden gemacht. Dadurch kann auf systematische Weise Einsicht in dasjenige erworben werden, was in Menschen im Angesicht des Leidens und des Todes²² vorgeht.

Gültigkeit und Zuverlässigkeit

Welche Anforderungen muß die Operationalisierung erfüllen? Allgemein können zwei Tauglichkeitsanforderungen erwähnt werden: Gültigkeit und Zuverlässigkeit. Es kann hier nicht der Zweck sein beide ausführlich zu behandeln, da dies zu einer technischen Darlegung führen würde. Wohl ist wichtig, daß betont wird, daß die richtige Anwendung beider Anforderungen jedenfalls im Prinzip auf empirischem Weg kontrolliert werden kann. Dies bedeutet, daß man dem Untersucher nicht aufs Wort zu glauben braucht, wenn dieser behauptet, daß seine Instrumente, die z.B. zum Zweck haben, den Theodizee-Erfahrungen von Menschen auf die Spur zu kommen, gültig und wirksam seien. Der Untersucher hat im Prinzip selbst die Aufgabe, mit Hilfe empirischer Prozeduren zu überprüfen, in welchem Maße die von ihm benutzten oder entworfenen Instrumente in seiner Untersuchung tauglich sind, und darüber öffentlich zu berichten. Der geschulte Leser kann ihn daraufhin kontrollieren.

Was beinhalten die Kriterien Gültigkeit und Zuverlässigkeit global? Beide haben sie Bezug auf die Frage, ob die Meßinstrumente das messen, was sie zu messen haben: die Realität gemäß den Konzepten in der Hypothese. Dabei kann zwischen dem Inhalt und der Anwendung der Meßinstrumente unterschieden werden. Gültigkeit hat Bezug auf die Frage, ob die Meßinstrumente inhaltlich signifikant von den Konzepten in den Hypothesen abweichen; Zuverlässigkeit, ob der Prozeß der Anwendung dieser Meßinstrumente signifikant zu solchen Abweichungen führt. Signifikant heißt: Es handelt sich um solche Abweichungen, die über einer gewissen Zufallsquote liegen: beispielsweise 1, 5 oder 10 Prozent.

Beide Kriterien sind von großer Bedeutung. Um ein triviales Beispiel zu geben: die Zahlenmarkierung auf einer Gasuhr muß unwirksam genannt werden, wenn

22 M. van Knippenberg, *Oriëntatie op de dood in het pastoraat*, in: J.A. van der Ven (Hg.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*, Kampen 1985, 35-48; A. Kemper, *Empirisch-theologisch vooronderzoek naar theodicee-motieven*, doct. scriptie pastoraaltheologie, Theologisch Instituut, Nijmegen 1986.

man die Feuchtigkeit im Wohnzimmer bestimmen will, um seinen Flügel vor Austrocknung zu bewahren. Feuchtigkeit mißt man mit einem Hygrometer. So auch: Wenn man bei der Bestimmung des Körpergewichts feststellt, daß die Waage - in diesem Fall ein wirkliches Instrument - in drei aufeinanderfolgenden Augenblicken drei verschiedene Zahlen angibt, steht die Zuverlässigkeit der Messungen in Frage. Die Ungültigkeit und Unzuverlässigkeit springen in diesen Beispielen sofort ins Auge: es wird nicht gemessen, was gemessen werden muß. Dies liegt anders, wenn man beide Kriterien auf empirisch-theologische Konzepte und Variablen anwendet. So lautet ein fundamentaler Einwand gegen die übrigens interessante Untersuchung "Gott in den Niederlanden", daß der Glaube an Gott ausschließlich am Kriterium der Annahme kognitiver Glaubensinhalte gemessen wurde.²³ Dieser Einwand betrifft die Gültigkeit des Fragebogens, der in dieser Untersuchung benutzt wurde. Denn, die kognitive und affektive Dimension des Glaubens hängen zusammen. Beide sollten in den Fragebogen aufgenommen werden. Dem steht gegenüber, daß laut fortgeschrittener empirischer Untersuchungen Zuneigungen eher von Kognitionen bestimmt werden als umgekehrt.²⁴ Was bleibt dann von dem Einwand gegen die Gültigkeit übrig? So kann auch die Zuverlässigkeit zu schwierigen Fragen führen. Was soll man von der leichten Irritation halten, die das Ausfüllen des Fragebogens unter anderem über die Theodizee-Problematik mit sich brachte und die Messung wahrscheinlich beeinflusst hat?²⁵ Gehört diese Irritation zum Inhalt des Theodizee-Problems selbst, oder ist es "nur" eine Frage der besseren Operationalisierung? Mit anderen Worten: Ist das Verhindern solcher Irritationen erwünscht und/oder durchführbar? Zwei schwierige Fragen!

Überprüfung

Nach der Formulierung und Operationalisierung der Hypothesen folgt deren Überprüfung. Diese besteht in dem Sammeln und dem Analysieren der Meßdaten. Während in der vorigen Phase der Übergang von dem konzeptuellen zum empirischen System gemacht wird, geht man in der Phase der Überprüfung von dem empirischen zum numerischen System über. Die Meßdaten bilden die Grundlagen dieses numerischen Systems. Messen ist ja das Beschreiben der Merkmale von Variablen durch Maß und Zahl.²⁶ Vielleicht schreckt dies den theologisch gebildeten Leser ab. Ist es möglich und erwünscht, theologische Konzepte durch Operationalisation anhand von Maßen und Zahlen auszudrücken? Verschwindet damit nicht - wiederum kann sich die Frage erheben - das eigentliche Objekt der Theologie?

23 J. Siemerink u.a., God in Nederland, op zoek naar zijn naam, in: Praktische theologie 7 (1980) 233-242; F. Haarsma, Morren tegen Mozes, Kampen 1981.

24 C. Izard (s. Anm. 15).

25 G.T. van Gerwen, Catechetische begeleiding, Serie Theologie en Emperie, deel 3, Kampen 1985.

26 P. Swanborn (s. Anm. 13).

In einer Variation auf de Groot²⁷ kann man sagen, daß die moderne Auffassung von Maßen und Messen in zwei Aspekten besteht: dem scharfen Definieren der Phänomene und ihrer Zählung. Das Erste, das scharfe Definieren ist der Theologie nicht fremd. Es bildet die Grundlage von jeglicher anderen wissenschaftlichen Aktivität. Ich verweise hier nochmal auf die vier Aufforderungen die Popper an die Theoriebildung in der empirischen Untersuchung gestellt hat: frei von logischer Inkonsistenz, logisch unabhängig, ausreichend, notwendig. Sie gelten auch für die Theologie. Das Arbeiten mit Maßen bedeutet eigentlich nichts anderes als das noch stringenter Durchführen dieser vier Anforderungen: bis in den Bereich der empirischen Phänomene. Anderswo habe ich Beispiele von theologischen Maßen gegeben – scharfe theologische Definitionen also, aufgestellt in einer gewissen Reihenfolge –, denen man hier und da in der theologischen Literatur begegnen kann.²⁸ Es gibt sie, wenn auch die betreffenden Theologen sich dessen nicht bewußt sind, daß sie theologische Konstruktionen entworfen haben, die aus empirischem Gesichtspunkt theologische Maße genannt werden können. Aus den dort gegebenen Beispielen nenne ich zwei: die kummulative Typologie des Gebets nach Heiler und die Gottesbilder nach Schoonenberg.²⁹

Kann man sich einmal mit der Idee versöhnen, daß das Arbeiten mit theologischen Maßen nichts anderes bedeutet als das scharfe Definieren von Phänomenen mit theologischen Termini als Basis, so ist der Schritt hin zum Zählen dieser Phänomene nicht mehr schwer. Dann kann sich jedoch wieder eine andere Frage erheben: Wozu ist das notwendig? Wieso würde eine scharfe Umschreibung der Phänomene in verbalen Termini nicht genügen? Wieso muß gezählt werden? Diese Fragen könnten zu dem Ausruf eines Theologen führen, den ich kürzlich hörte: Theologen zählen nicht, sie denken! Dies scheint mir ein seltsamer Gegensatz. Das Zählen von Phänomenen ist ja kein Selbstzweck. Das geschieht im Hinblick auf etwas anderes. Dieses andere ist: das Anwenden von Analyse-Methoden auf die Zahlen, so daß eine beschreibende und erklärende Erkenntnis zustandekommen kann, die tiefer geht, als man oberflächlich, auf den ersten Blick zu beobachten glaubt. Das Zählen ist nur eine instrumentale Aktivität. Das Ziel ist, Analysen zu entwickeln.

Welche Analysen sind dann in der Theologie erwünscht und möglich? Lassen Sie mich drei Beispiele nennen, die in der empirisch-theologischen Untersuchung angewandt werden. Ich beschränke mich auf deren allgemeine Zielbeschreibung und lasse die technischen Aspekte aus. Ich wende sie wieder auf die Beziehung zwi-

27 A.D. de Groot (s. Anm. 19), 365.

28 J.A. van der Ven/C. Visscher (s. Anm. 3), 201-202.

29 F. Heiler, Das Gebet, München 1969; P. Schoonenberg, Denken naar God toe, in: Tijds. v. Theol. 17 (1977) 117-130.

schen Theodizee-Motiven und Gefühlen in der Theodizee-Problematik an. Zunächst die korrelationelle Analyse. Dabei handelt es sich um die Frage, ob zwei oder mehr Phänomene zusammenhängen im Sinne des gleichzeitig Vorkommens; dann um die Kovarianzanalyse. Diese richtet sich auf die Frage, ob der ständig wechselnde Charakter dieser Phänomene einen Zusammenhang zeigt. Schließlich geht es um die Regressions-Analyse. Dabei steht die Frage in dem Vordergrund, ob und in welchem Maße das eine Phänomen eine Funktion des anderen Phänomens ist, bzw. ob der wechselnde Charakter des einen eine Funktion des anderen ist. Was ist mit Funktion gemeint? Damit wird die Richtung in dem Zusammenhang angegeben. Ist das eine Phänomen eine notwendige und/oder ausreichende Voraussetzung für das andere oder umgekehrt? Auf die Theodizee-Problematik angewandt lautet die erste Frage beispielsweise: Treten Vergeltungsmotive und Depressionsgefühle immer gleichzeitig auf? Die zweite Frage hat zum Beispiel auf den wechselnden Charakter, den sowohl die Theodizee-Motive als die Gefühle annehmen können, Bezug. Vergeltungsmotive können je nach dem Nachdruck auf die eigene, intergenerative und die "Ur"-Schuld variieren. Depressionsgefühle können variieren, je nachdem der Nachdruck entweder auf Gefühle des Kummers und der Ohnmacht oder auf Gefühle der auf sich selbst gerichteten Aggression, des Selbsthasses, der Selbstablehnung gelegt wird. So kann man die Frage stellen: Geht der Nachdruck auf die eigene Schuld mehr mit selbstdestruktiven Gefühlen zusammen, während der Nachdruck auf die Schuld von außen mehr mit Gefühlen des Kummers und der Ohnmacht zusammengeht? Die dritte Frage schließlich hat auf die Richtung des Zusammenhangs Bezug. Zum Beispiel: Konditionieren die Vergeltungsmotive zu depressiven Gefühlen oder ist es umgekehrt, daß die Depressionsgefühle zu Vergeltungsmotiven konditionieren? Die Antworten auf derartige Fragen sind von großer Bedeutung sowohl für die Theologie als auch für die pastorale Arbeit. Sie tragen zur beschreibenden und erklärenden theologischen Erkenntnis bei, darüber hinaus zu einer adäquaten Mystagogie.

4. Evaluation

In der Phase der Evaluation wird das Ergebnis der Überprüfung auf die Hypothesen und die Theoriebildung rückgekoppelt, wovon sie der Niederschlag sind. Dieses Ergebnis bedeutet eine Verstärkung der Hypothesen, wenn diese nicht falsifiziert worden sind, es nötigt aber zur Modifizierung der Konzepte in den Hypothesen, wenn dies wohl der Fall ist. Die Modifizierung kann vier Formen annehmen: Schärfung, Teilung, Verschiebung und Entfernung. Auch kann man auf noch zwei andere Bearbeitungen der Hypothesen schließen: Einführung und Generierung von neuen Konzepten.³⁰ Lassen Sie mich wieder einige Beispiele auf dem Gebiet der Theodizee-

30 A.D. de Groot (s. Anm. 19), 121ff.

Problematik geben. Von Schärfung ist die Rede, wenn zum Beispiel das sexuell-metaphorische "Geräusch" des Masochismus-Terminus, das in dem Vergeltungs- und dem asketischen Theodizee-Motiv vorhanden ist, weggeschliffen wird. Es handelt sich um Teilung, wenn das Vergeltungsmotiv nach einer historischen und einer transhistorischen Dimension unterschieden werden soll, und diese letzte wiederum nach einer Perspektive "nach vorne" (eschatologischer Strafe) und einer "nach hinten" (protologischer Schuld).³¹ Verschiebung im Sinne der Neudefinierung ist geboten, wenn ein Terminus in empirischem Sinne nicht mit der Art und Weise wie er definiert worden ist, zu korrespondieren scheint. Es hat sich gezeigt, daß die Worte "Gott, unser Vater" manchmal in Leidenssituationen nicht das Gefühl von Geborgenheit, sondern gerade das von strafender und rächender Strenge hervorrufen.³² Entfernung ist notwendig, wenn das Konzept in der empirischen Realität überhaupt nicht vorkommt. Aus der Untersuchung Vossens³³ zeigt sich, daß das asketische Theodizee-Motiv nicht ohne weiteres unter den Terminus Masochismus subsumiert werden darf. Es stellt sich heraus, daß dieses Motiv das Empfinden der inneren Sinnlosigkeit des Leidens nicht per se wegedrückt. Ist es dann nicht besser, daß man den Masochismus-Terminus entfernt, schon auch in Anbetracht des sexuell-metaphorischen "Geräusches"? Manchmal muß man sich zur Einführung neuer Konzepte entschließen. So kam Kemper³⁴ zu der Schlußfolgerung, daß zusammen mit den Theodizee-Motiven auch nicht-religiöse Motive aus der Anthropodizee her eine Rolle spielen können. Diese müssen in die Hypothesen der nächsten Untersuchungen aufgenommen werden. Schließlich kann es sein, daß neue Konzepte generiert werden müssen. So kann man sich vorstellen, daß neben dem genannten Theodizee-Konzept solche der Anthropodizee, der Soziodizee, der Biodizee und der Kosmodizee konstruiert werden. Darin bildet der Glaube an den inneren Wert der menschlichen Gemeinschaft, bzw. der Lebenskraft und des Kosmos den letztlichen Sinn für das Leiden und den Tod.³⁵

Schluß

Durch die Rückkopplung in der Evaluierung von den Ergebnissen der Überprüfung auf die Konzepte in den Hypothesen wird die theologische Theoriebildung ständig weiterentwickelt und erneuert. Die theologischen Aussagen, die aus der Teilnehmerperspektive des Theologen hervorgehen und worin seine Erfahrungen und die seiner

31 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980, 314ff.

32 W. Berger, *De ziel verkocht en teruggewonnen? Dierede KU Nijmegen* 1976.

33 H. Vossen, *Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden*, Serie Theologie en Empirie, deel 2, Kampen 1985.

34 A. Kemper (s. Anm. 22).

35 H.-G. Janssen, *Das Theodizee-Problem der Neuzeit*, Frankfurt 1982; G. Graf, *Gott dennoch Recht geben*, Frankfurt 1983; V.E. Frankl, *The will to meaning*, New York 1969; ders., *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg 1977.

der Termini, (2) deren wechselseitige Beziehung.

(1) Regulative Funktion der Erfahrung und Empirie in der Theologie

Regulative Funktion der Erfahrung in der Theologie

Die regulative Funktion der Erfahrung in der Theologie liegt in dem Bestreben, die Reflexion über den christlichen Glauben auf das zu beziehen, was Menschen im direkten Kontakt mit der Wirklichkeit erfahren. Sowohl das "Erfahren" als auch der "direkte Kontakt" sind von Bedeutung. Dabei sind nähere Präzisierungen möglich: auf das Subjekt und auf das Objekt der Erfahrung. Was der Mensch als Subjekt in der Erfahrung erlebt, ist in kognitive, affektive und volitive Aspekte gliederbar. Was er in direktem Kontakt mit der Wirklichkeit erfährt, kann in physische (die Natur, den eigenen Körper), soziale (wirtschaftliche, politische, kulturelle) und (inter- wie intra-)psychische Aspekte unterteilt werden. Demzufolge sind zum Beispiel die ökologische, die wirtschaftliche, die politische, die feministische, die interpersonelle und die klinische Theologie als Erfahrungstheologien zu betrachten.² Sie stimmen darin miteinander überein, daß sie zielgerichtet den Erfahrungen von Menschen eine zentrale Stellung in der theologischen Reflexion zuzuweisen versuchen. Dabei kann als Voraussetzung und Quelle dieser verschiedenartigen a posteriori-Erfahrungen, die in diesen Theologien verarbeitet werden, noch die transzendente Erfahrung als a priori-Erfahrung erwähnt werden. Darin ist der Mensch als Subjekt an sich gegenwärtig. Karl Rahners Arbeit kann aufgrund dessen als Erfahrungstheologie charakterisiert werden.

Empirie in der Theologie?

Ehe die regulative Funktion der Empirie in der Theologie behandelt wird, mag sich die Frage erheben, ob in der Theologie der Empirie überhaupt ein Platz zukommt. Darüber wird in der Literatur heftig diskutiert. Nun ist das nichts besonderes. Auch der Terminus Erfahrung ist der Kritik ausgesetzt. Das erweist sich allein schon aus den vielen Wenn und Aber, welche er bei der dialektischen Theologie mit ihrer Ablehnung der natürlichen Theologie und bei der römischen Theologie hervorruft. Der Terminus Empirie jedoch ruft noch viel mehr Bedenken und Zweifel hervor. Das wichtigste Problem lautet, ob die Anwendung des Terminus Empirie in der Theologie sie nicht ihres Objekts und somit ihrer Identität beraubt: Gott. Dies ist der fundamentale Einwand beispielsweise von P. Tillich. Meines Erachtens geht dies aus der Tatsache hervor, daß er von dem Terminus Empirie, übrigens aufgrund der in seiner Zeit verfügbaren wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse, ein völlig verzerrtes Bild gibt. Er begreift ihn in positivistischem Sinne. Ich habe dies anderswo

2 Für die interpersonale und klinische Theologie: A. Hollweg, *Theologie und Empirie*, Stuttgart 1971; B.E. Meland, *Introduction. The empirical tradition in theology*, Chicago 1969, 1-64; S. Hiltner, *Theological dynamics*, New York 1972.

Gruppe reflexiv verarbeitet werden, können von der Beobachterperspektive der Empirie aus differenziert, bereichert, ergänzt und korrigiert werden. Es dürfte klar geworden sein, daß die Erfahrung und die Empirie in der Theologie kein Dilemma bilden, sondern sich gegenseitig befruchten können. Die Erfahrungstheologie und die empirische Theologie bilden keinen Gegensatz, sowenig wie die Teilnehmer- und die Beobachterperspektive einen Gegensatz bilden. Es geht ja schließlich nicht nur um das Wechseln, sondern auch um das Koordinieren der beiden Perspektiven. Perspektivenwechsel steht im Dienste der Perspektivenkoordination. Von da aus kann eine Erneuerung der Theologie entstehen, und nicht zuletzt des christlichen Lebens und dessen pastoralen Betreuung.

Prof. Dr. J.A. van der Ven
Hazenkampseweg 11
NL-6531 NA Nijmegen