

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in: *Information und Wissen. Beiträge zum transdisziplinären Diskurs*, edited by Kristina Pelikan and Thorsten Roelcke.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Christian Schwarke

Wissen in der Theologie

in: Pelikan, Kristina / Roelcke, Thorsten (eds.): *Information und Wissen. Beiträge zum transdisziplinären Diskurs*, pp. 125–141

Berlin et al.: Peter Lang 2020

URL: <https://doi.org/10.3726/b15936>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Christian Schwarke

Wissen in der Theologie

Abstract:

Everyday's language uses faith as a minor form of knowledge. Theology in contrast understands knowledge as being a part of faith alongside consent and confidence. The essay illuminates theological aspects of knowledge referring to the sources of knowledge as well as the relationship of theological to scientific concepts of knowledge.

Der Versuch, einen einheitlichen Wissensbegriff für die Theologie zu bestimmen, steht zunächst vor dem Problem, der inneren Pluralität der theologischen Disziplinen gerecht zu werden.¹ Werden in der Analyse der Texte des Alten und des Neuen Testaments literaturwissenschaftliche und historische Methoden verwendet und Wissen daher in Bezug auf diesen Kontext als solches bestimmt, so folgt die Praktische Theologie etwa in der Theorie der Seelsorge eher psychologischen Bestimmungen dessen, was als Wissen gelten kann. Im Folgenden werden Überlegungen zum Wissensbegriff in der Theologie aus systematisch-theologischer Perspektive angestellt. Die systematische Theologie ist diejenige Teildisziplin der Theologie, die sich seit den Anfängen des Christentums im Wesentlichen mit folgenden drei Kernfragen befasst: 1. Wie lassen sich unterschiedliche und zum Teil sich widersprechende christliche Vorstellungen (und/oder christlich oder anderweitig geprägte Erfahrungen) kohärent und widerspruchsfrei denken? 2. Wie lassen sich die Inhalte der Überlieferung im Blick auf die jeweils sich ändernden Horizonte des Denkens in der Geschichte neu bestimmen und jeweils neu vorstellbar und plausibel machen?² 3. Wie muss die jeweilige Gegenwart vor dem Horizont der Tradition verstanden bzw. angemessen gedeutet werden und was lässt sich zum jeweils erforderlichen Handeln sagen (Ethik)? Traditionell steht die systematische Theologie von ihrem Instrumentarium, ihrer Denkweise und ihren Referenzquellen der Philosophie sehr nahe. Erst seit den 1950er Jahren spielt hier auch die Soziologie eine gewisse Rolle.³

¹ Zur theologischen Enzyklopädie vgl. Jung, Martin: Einführung in die Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

² Eng mit dieser Problemstellung ist seit der Antike die sog. Apologetik verbunden, also die „Verteidigung“ der christlichen Behauptungen darüber, „was der Fall ist“, gegen Kritik von außen (oder durchaus nicht seltener: von innen).

³ Vgl. Rendtorff, Trutz: die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart, Hamburg: Furche Verlag 1958. Wenige Vorläufer in den 1920er Jahren, z.B. Otto Baumgarten. In den USA der Schüler Albion Smalls: Mathews, Shailer: Doctrines as Social Patterns, in: The Journal of Religion 10 (1930), S. 1-15.

Wie jede Disziplin stand auch die (systematische) Theologie zu verschiedenen Zeiten vor unterschiedlichen Herausforderungen, die den Hintergrund für die jeweils vielfältigen Arbeiten bilden. Mit aller gebotenen Vorsicht lässt sich die Hintergrundfrage für das 20. Jahrhundert so formulieren: Ist theologisches „Wissen“ ebenso wie das Wissen anderer Disziplinen ein Spezialfall innerhalb der westlichen Vorstellungen von Wissen oder muss die Theologie als Gegensatz zu allen anderen Wissenschaften verstanden werden? Anders gesagt: Besteht das Proprium der Theologie, ihr Beitrag zum „Buch der Welt“ in ihrem Gegenstand oder in ihrer Perspektive auf die Welt? Um mich dieser Frage anzunähern, wähle ich verschiedene Zugänge, die in der Theologiegeschichte unternommen wurden. Angefangen vom Glaubensbegriff, über die Frage nach dem eigentlichen Gegenstand der Theologie komme ich zu dem in der angelsächsischen Theologie breiten Diskurs zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie. Davon ausgehend vertrete ich die These, dass naturwissenschaftliches und theologisches Wissen gewissermaßen zwei Pole eines Kontinuums darstellen. Die grundlegende Gemeinsamkeit stellt dabei der Versuch dar, handelnd auf die (vorhersagbare) Zukunft zu reagieren. Der Hauptunterschied besteht in der konzeptionellen Rolle des Subjekts im Prozess des Wissenserwerbs. In transdisziplinärer Perspektive ergibt sich daraus die Frage, ob eigentlich „Wissen“ transferierbar ist oder vielmehr nur Strukturen des Wissenserwerbs.

1. Die Quellen des Wissens

Fragt man zunächst nach den Quellen derer sich die Theologie bedient, bzw. was das konkrete Material darstellt, das die Theologie zu analysieren und zu reflektieren hat, lässt sich dies mit einem Schema der anglikanischen Theologie relativ gut systematisieren. Diesem zufolge gibt es vier Quellen der Theologie:⁴

- a) Bibel
- b) Tradition
- c) Erfahrung
- d) Vernunft

Diese vier Bereiche liegen erkennbar nicht genau auf einer Ebene. So ließe sich mit Recht einwenden, dass die Bibel ein Gegenstand im klassischen Sinne darstellt, während die Vernunft eher als Werkzeug denn als Gegenstand der Theologie erscheint. Dennoch soll das vorgestellte Schema hier als Orientierung dienen, weil es nicht nur die faktische Arbeit der Theologie ganz gut charakterisiert, sondern auch eines der großen Probleme theologischen Wissenserwerbs: Der Versuch allen vier Dimensionen gerecht zu werden, und damit „Wirklichkeit“ in möglichst all ihren Dimensionen zu erfassen, lässt sich offenbar nicht leicht

⁴ Vgl. McGrath, Allister E.: Christian Theology. An Introduction (1993), Hoboken: Wiley 2016, S. 104-134 (dt. Der Weg der christlichen Theologie, München: Beck 1997, S. 189-243.

mit den Anforderungen an Präzision und Eindeutigkeit vereinbaren, die an Wissenschaft zu stellen wir uns seit der „scientific revolution“ im 18. Jahrhundert gewöhnt haben.⁵

Dabei ist keine der vier Quellen für sich genommen unproblematisch. Wie die Geschichte der historisch-kritischen Forschung (und der Kampf von Fundamentalisten aller Couleur für eine unmittelbare, de facto höchst subjektive Lektüre) zeigt, ist das Verstehen antiker Texte mit erheblichen Problemen behaftet. Dies wird bei anderen Texten dieser Zeit nur nicht so augenfällig, weil ihnen keine normative Bedeutung mehr zugemessen wird.⁶ Für die anderen drei Quellen sind die Probleme bekannt und Gegenstand von Bibliotheken an Literatur zum jeweiligen Thema. Die eigentlich spannende Frage ist jedoch, wie sich die einzelnen Positionen zueinander verhalten.

So unternahm Anselm von Canterbury um 1100, also lange vor der Aufklärung, den Versuch, die Logik des Glaubens an einen gott-menschlichen Versöhner rein aus Vernunftgründen zu rekonstruieren, ohne auf die Bibel als Quelle zu rekurrieren. Er tat dies, um der theologischen Hauptthese des Christentums allgemeine Gültigkeit zuschreiben zu können.⁷ Wirklich strittig wurde das Verhältnis zwischen Bibel und Tradition bekanntlich in der Reformation, was seinen Grund vor allem darin hatte, dass der Frage nach dem Vorrang eine normative Bedeutung zugeschrieben wurde. Denn mit der Entscheidung über die Priorität der Bibel oder der Tradition war zugleich die Frage nach der Deutungsmacht verbunden. Heute dagegen kann man durchaus die historische Priorität der Tradition vor der Bibel anerkennen, und also ursprungsmythische Konzepte verabschieden, ohne den Autoritätsanspruch der römisch-katholischen Kirche als alleinige Wissensverwalterin aller vier Bereiche anzuerkennen.

Die Aufklärung verschob die Prioritätsfrage von dem Duo Bibel-Tradition zu einer Polarität zwischen Bibel und Vernunft, wobei schnell deutlich wurde, dass die allfälligen Konflikte eigentlich zu gleichen Teilen zwischen Bibel und Vernunft (wie sie sich als historisch informierte herauszubilden begann) und zwischen der durch die Tradition vermittelten dogmatischen Zusatzannahmen und der Vernunft ergaben. Denn wie Lessing in seinem Aufsatz über den Beweis des Geistes und der Kraft eindrücklich zeigte, kann man die historischen Fragen im engeren Sinne durchaus ausklammern, ohne doch die traditionell scheinbar vorhandene Sicherheit des Dogmatischen erreichen zu können. Denn das durch die Vernunft behauptete Wahrheitskriterium der Notwendigkeit ist historisch nicht einzuholen.⁸ Gegen Bibel, Tradition und Vernunft machte der nach eigenem Bekunden als

⁵ Vor ähnlichen Problemen bei dem Versuch umfassende Wirklichkeitsdeutungen zu produzieren, stehen freilich auch andere Disziplinen wie die Volkswirtschaftslehre, Philosophie und Soziologie, wenn sie den solche Gesamtdeutungen unternehmen.

⁶ Periodisch durch die Medien verbreitete Zweifel an der Existenz Homers zeigen freilich, dass man auch mit anderen „Autoren“ der Antike ähnliche Aufmerksamkeit erzeugen kann, wie mit der weihnachtlich wiederkehrenden Frage, ob es denn den Stern von Bethlehem über irgendeinem Stall gegeben habe.

⁷ Anselm von Canterbury: *Cur Deus Homo*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.

⁸ Lessing, Gotthold Ephraim: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: Ders.: *Werke*, hg. von H. Göpfert, Bd. 8, München: Hanser 1979, S. 9-14.

Hobbytheologe tätige Lessing bekanntlich die individuelle Erfahrung zum obersten Kriterium und griff damit der innertheologischen Kontroverse im 19. Jahrhundert vor, die man als Ringen um die Möglichkeiten der Harmonisierung von Vernunft und Erfahrung verstehen kann.

Nach einem Zwischenspiel, das durch die Theologie Karl Barths etwa zwischen 1922 und 1968 bestimmt wurde, der als Quelle der Theologie einzig das z.T. höchst eigenwillig aus einer neokierkegaardschen Lektüre der Bibel abgeleitete „Wort Gottes“ verstanden wissen wollte, hat sich im Mainstream der Theologie de facto im Rückgriff auf die Aufklärung und das 19. Jahrhundert eine historisch informierte Vernunft als vorrangige Quelle des Wissens und ethischen Nachdenkens etabliert. Was aber dabei jeweils als Vernunft zu gelten hat, ist durchaus umstritten, sowohl zwischen den Konfessionen als auch quer zu den konfessionellen Grenzen zwischen Pluralisten und deren Verächtern in allen Konfessionen.

Ein Begriff, der in der Selbst- wie in der Fremdwahrnehmung religiöser Subjekte im Blick auf ihr Wissen eine bedeutende Rolle spielt, ist bisher noch nicht thematisiert worden: der Glaube. Zumindest in den meisten Fällen, in denen religiöse Individuen oder Institutionen ein Sonderwissen gegenüber anderen zu haben behaupten, wird dies meist als Teil eines irgendwie gearteten „Glaubens“ thematisiert. Was aber ist Glaube, der im Alltagsgebrauch des Wortes zudem als Gegenbegriff zum Wissen firmiert?

2. Der Begriff des Glaubens

Der Begriff des Glaubens hat in der Alltagssprache je nach Kontext eine unterschiedliche Bedeutung. Als Teil einer religiös gefärbten Binnenkommunikation bezeichnet er das unterscheidende Merkmal sowohl zur als nichtreligiöse Umwelt wahrgenommenen Wirklichkeit als auch zu anders „glaubenden“ Individuen oder Gruppen. Außerhalb einer explizit religiösen Kommunikation hingegen bezeichnet „Glauben“ eine Schwundform von Wissen. Diese zweite Verwendung soll uns hier interessieren. Theologisch wird Glaube nämlich gerade nicht als Schwundstufe, sondern als umfassender Orientierungsbegriff verstanden, im Verhältnis zu dem „Wissen“ (wiederum im alltagssprachlichen Sinne) nur eine Teilmenge darstellt.

Auf der Suche nach einer angemessenen Bestimmung des Glaubensbegriffs sowohl im Blick auf den Begriff des Glaubens als Nomen als auch unter Berücksichtigung der Tatsache, dass es sich bei „Glauben“ (wie übrigens auch beim Wissen⁹) stets um einen Vollzug von Subjekten handelt, hat insbesondere die Theologie des 17. Jahrhunderts in Aufnahme bereits mittelalterlicher Motive im Glauben drei Elemente unterschieden: notitia, assensus und fiducia. Glaube „besteht“ demzufolge zunächst aus „Kenntnis“ (notitia). Gemeint sind damit die Inhalte des Glaubens. Glaube ist in diesem Sinne stets Glaube an etwas, was auch immer das sei. Dieses Kenntnis wurde jedoch nicht als Gegensatz zu einem anders gearteten, sichereren Wissen verstanden, sondern als Teil eines immer und überall mehr oder minder sicheren Wissens, das ebenso immer und überall vorläufig ist. Dies gilt insbesondere deshalb, weil dieser Aspekt des Glaubens so gedacht wurde, dass er die überindividuellen

⁹ Vgl. den Beitrag von Tilo Weber in diesem Band.

Aspekte begrifflich zusammenfasst. Was daran dann jeweils „wahr“ oder „unwahr“ ist, ändert nichts an der Zuordnung zu einem allgemein gedachten Wissensbegriff.

Erst die beiden anderen Aspekte führen nun gleichsam das individuelle Moment ein, das heute im Alltagsgebrauch des Wortes „Glauben“ den Hauptassoziationspunkt ausmacht, insofern Glaube als eine persönliches Meinen verstanden wird. Die „Anerkenntnis“ oder „Zustimmung“ (assensus) bezeichnet dabei die persönliche Aneignung dessen, wovon der Glaubende Kenntnis hat. Etwas wird in diesem Sinne nicht nur gewusst, im Sinne einer Aussage wie „es gibt x“ oder „y ist z“, sondern diese Kenntnis wird als gültig und bedeutsam im Sinne einer Orientierungs- bzw. Strukturierungsleistung für das zu führende Leben angesehen. Der dritte Aspekt schließlich stellt unter dem Begriff des „Vertrauens“ (fiducia) die sich auf die ersten beiden Aspekte gründende Beziehung des Subjekts zu dem, wovon es Kenntnis hat und was es als solches anerkennt, her. Dabei wird diese Beziehung als bejahend, sich darauf verlassend, das Subjekt und seine Beziehung zur Welt tragend angenommen. Wo das nicht der Fall ist, gäbe es keinen Grund, die Kenntnis in eine Anerkenntnis überführt zu haben.

Im Blick auf traditionelle Unterscheidungen wird man also in dieser Konzeption des Glaubensbegriffs ein rationalistisches (notitia), ein voluntaristisches (assensus) Element neben einer Integration des affectus (fiducia) finden. In modernen Begriffen wird man eher von kognitiven, pragmatischen und affektiven Aspekten sprechen.

Vergleicht man diesen Glaubensbegriff der Tradition mit der zeitgenössischen Verwendung, wird sofort eine Verschiebung deutlich: Während der moderne Glaubensbegriff *inhaltlich* auf den kognitiven Aspekt fokussiert bzw. eingeengt wird, wird er gleichzeitig *formal* im Wesentlichen von den anderen Aspekten her gedacht. Anders gesagt: Eine Glaubensaussage wird (analog zum Wissen) als auf einen bestimmten Gegenstand gerichtete (propositionale) Aussage verstanden, die aber im Modus einer für höchst individuelle Lebensvollzüge gebrauchten Stellungnahme daherkommt. Demgegenüber ruht die alte Konstruktion aber auf der Annahme eines Zusammenhangs der drei Aspekte: Zwar kann man sagen, dass man zunächst von etwas Kenntnis haben muss, um es dann anzuerkennen und sich dazu vertrauensvoll in Beziehung zu setzen. Tatsächlich aber bestimmen der assensus und die fiducia gleichzeitig die möglichen Gegenstände dessen, was erkannt werden kann. Was der Sache nach daher schon in dem traditionellen Glaubensbegriff beschlossen liegt, haben erst Theologen des 20. Jahrhunderts wirklich explizit gemacht: Eine Aussage, wie „Gott existiert“ kann keine theologische Aussage sein. Es ist höchstens ein Satz mit mangelnder Evidenz. Für die Theologie macht daher eine Konzeption, die Glauben als defizitäres Wissen fasst, wenig Sinn. Defizitäres Wissen gibt es selbstverständlich sowohl im Glauben von Individuen und Gruppen als auch in der Theologie, aber es ist eben auch hier defizitäres *Wissen*. Glaube ließe sich dagegen vielmehr als eingebettetes Wissen verstehen, was freilich auch zahlreiche Defizite, aber eben auf allen mit den oben genannten Begriffen verbundenen Ebenen mit sich führen kann. Eine solche Erweiterung des Wissensverständnisses macht allerdings die Frage nach dem eigentlichen Gegenstand der Theologie virulent.

3. Empirie und der Gegenstand der Theologie

Wie die meisten Geisteswissenschaften (und die Medizin) steht die Theologie vor dem Problem, ihren zentralen Gegenstand nicht eindeutig und unstrittig bestimmen zu können. Vorstellungen davon, was Geschichte, Recht, Sprache und Wahrheit eigentlich seien, sind in den jeweiligen Wissenschaften umstritten, auch wenn sie im Alltagsgebrauch der Sprache so verwendet werden, als verhielte es sich anders. Davon unberührt sind selbstverständlich zahllose Operationalisierungen, d.h. Verkleinerungen oder Ausschnittfragestellungen, die es den Wissenschaften ermöglichen, unzweideutige Forschungsgegenstände zu generieren, wie etwa Texte, die analysiert werden. Für die Theologie stellt sich dies Problem jedoch insofern noch etwas anders dar, als sie es mit einem „Gegenstand“ zu tun hat, der erstens von vornherein als transzendent und zweitens als wie auch immer subjekthafte Instanz gedacht wird. Je mehr in der Neuzeit die Zweifel an der empirischen Zugänglichkeit „Gottes“ als namengebender Gegenstand der Theologie wuchsen, desto stärker wurde daher eine Bewegung, die eher die Präsenz und die Konsequenzen des Transzendenten in den menschlichen Subjekten zum einzig möglichen Gegenstand der Theologie erklärten. Diese Verlagerung wurde im Prinzip schon im 17. Jahrhundert an verschiedenen Stellen eingeleitet: So macht Blaises Pascals berühmtes Argument der Wette¹⁰ ja nicht mehr den Versuch eines Gottesbeweises (auch wenn manche seiner Notizen davon sprechen), sondern er versucht vielmehr, die überlegene Plausibilität der *Annahme* eines ewigen Lebens, und also eines Glaubens zu erweisen. Es war für die deutschsprachige Theologie aber dann Friedrich Schleiermacher, der in Auseinandersetzung mit der Aufklärungstheologie und dem Idealismus den Glauben zum zentralen Ausgangspunkt und Gegenstand der Theologie machte. Die Theologie, so Schleiermacher, habe eigentlich zu beschreiben, was in einer „Kirchengesellschaft“ zu einer bestimmten Zeit geglaubt wird, und dem „verworrenen Zustand“ dieses Glaubens zur Klarheit zu verhelfen.¹¹ In der Folge dieser Wende hat dann die sogenannte liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts theologische Aussagen als Relationsaussagen verstanden, in denen die Beziehung des Subjekts zum Ganzen der Weltwirklichkeit (traditionell Gott) thematisiert wird. Freilich gab und gibt es Stimmen, die Gott als den gewissermaßen „unausweichlichen“ Gegenstand der Theologie ansehen. In den 1970er Jahren hat dies unter anderem Wolfhart Pannenberg prominent vertreten.¹² Pannenberg argumentierte, dass man, selbst wenn man über den Glauben redet, nicht umhin kommt, den Gegenstand dieses Glaubens zu denken. Zwar müsse Gott wissenschaftstheoretisch stets als falsifizierbare Hypothese behandelt werden. Dennoch hänge theologisches Wissen und die Wahrheitsfähigkeit der Theologie an diesem Ausgangspunkt des Glaubens. Beide möglichen Bestimmungen des Gegenstandes der Theologie hängen dabei von der Frage ab, was als transsubjektives Wissen gelten kann. Dabei geht es Pannenberg bezeichnenderweise nicht um eine hinter Kant zurückgehende

¹⁰ Pascal, Blaise: *Pensées – Gedanken*, hg. von Philippe Sellier, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016, S.60-62. (Brunschvicg/Wasmuth Nr. 233).

¹¹ Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1. Auflage 1821/22, § 1 und 2, KGA I, 7.1 Berlin / New York: de Gruyter 1980, S. 14.

¹² Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

Wiederherstellung Gottes als einer beweisbaren Größe, sondern vielmehr darum, theologisches Wissen als eines zu fassen, das allgemeinen Wahrheitskriterien zugänglich ist.

Neben diese bis heute unabgeschlossene Differenz in der Gegenstandsbestimmung der Theologie als Ergebnis nach der Frage der Bedingung der Möglichkeit theologischen Wissens tritt ein weiterer Gegensatz, der den Gegenstand der Theologie in Abhängigkeit von der normativ geprägten Haltung zur Weltwirklichkeit bestimmt. Vereinfacht lässt er sich in folgende Frage fassen: Hat die Theologie von der Empirie auszugehen, und ihr Wissen wie alle anderen Wissenschaften letztlich als eine Form der Analogiebildung zu generieren oder ist theologisches Wissen nur dann als legitimes Wissen zu verstehen, wenn es gerade die Kontrafaktizität ihrer Aussagen betont. Für die erste Möglichkeit steht wieder die schon genannte liberale Theologie, während die zweite Option vor allem von der sogenannten dialektischen Theologie vertreten wurde.¹³ Häufig sind es aber nicht theologische Motive, die für die eine oder andere Option sprechen. Vielmehr ist die Haltung zur Lebenswelt das entscheidende Movens. So verlaufen die Linien zwischen den Vertretern der beiden genannten theologischen Schulen sehr genau entlang der Frontlinie zwischen der Anerkennung oder Ablehnung dessen, was man um 1918 als Moderne verbuchte.

Schließlich gibt es eine dritte Alternative im Blick auf das, was als Wissen in der Theologie gelten kann: Insbesondere Martin Luther hat neben anderen Reformatoren darauf verwiesen, dass es für die Theologie nicht darauf ankomme, was das Transzendente sei, sondern was es im Blick auf den Menschen tue. Die von Luther bisweilen scharfe – und von den Nachfolgern nicht durchzuhaltende – Ablehnung der Philosophie als adäquates Instrument existentiell bedeutsamen Wissens hat hier eine ihrer Ursachen. Denn Luther erschien ein Wissen im Blick auf Gott nur dann sinnvoll und bedeutsam, wenn es für den Erkennenden „einen Unterschied macht“.¹⁴ Das aber kann nicht für ein Wissen über das Sein Gottes gelten, sondern nur für dessen Handeln.

4. Science and Theology

Was als Wissen in den Wissenschaften gelten kann, wurde in der Neuzeit zunehmend durch die Vorstellungen in den Naturwissenschaften bestimmt. Daher hat sich die Theologie zumindest in den angelsächsischen Ländern insbesondere mit diesem Feld auseinandergesetzt, wenn es darum ging, ihren Gegenstand (im Sinne der in 3. Formulierten Alternativen) bzw. überhaupt die Rede davon zu plausibilisieren. Die länderspezifische Einschränkung hängt mit der unterschiedlichen Funktion der Empirie in den angelsächsischen Ländern gegenüber dem deutschen Wissenschaftsraum zusammen: Während die Erfahrung seit der Aufklärung und dem Pietismus in Deutschland eher die Funktion übernommen hat, dogmatisch oder rationalistisch gesetzte Absolutismen zu relativieren, so hat sie umgekehrt im englisch bestimmten Empirismus die Funktion,

¹³ In Deutschland wurde diese theologische Richtung vor allem durch Karl Barth repräsentiert. In den Vereinigten Staaten wurde dafür der Begriff „Neorthodoxy“ geprägt.

¹⁴ Vgl. den Beitrag von Walther Christoph Zimmerli in diesem Band.

Gewissheit zu befestigen. Während deutsche Theologie in der Folge eher hermeneutisch orientiert ist, war und ist die angelsächsische Theologie darum bemüht, ihre Aussagen mit der Art des Realitätsbezugs der Naturwissenschaften zu messen. Unter anderen Vorzeichen wiederholt sich daher die Frage nach dem Charakter theologischer Aussagen, wie sie im vorigen Abschnitt behandelt wurde – nun aber nicht bezogen auf den Gegenstand der Wissenschaft, sondern im Blick auf den epistemologischen Status ihrer Aussagen. Was also sind theologische Sätze?

Der amerikanische Theologe George Lindbeck hat zu dieser Frage eine breit rezipierte Theorie vorgelegt.¹⁵ Lindbeck unterscheidet zunächst zwei Möglichkeiten, wie in der Tradition theologische Sätze verstanden wurden. Entweder man versteht sie als propositionale Sätze. Im Hintergrund steht dann eine Korrespondenztheorie der Wahrheit. Oder man konzipiert theologische Sätze als Ausdruck zunächst meist individueller (später dann auch kollektiver) Erfahrungen. Theologische Sätze werden zu relationalen Aussagen, die nur im Blick auf das Individuum einer Verifikation zugänglich sind. In diesen beiden Zugängen bilden sich die im 3. Abschnitt erläuterten Alternativen ab. Beide Möglichkeiten sind nach Lindbeck aber defizitär. Der propositionale Zugang scheitert an der offenkundigen Unmöglichkeit, den Gegenstand der Theologie so zuzuschneiden, dass er einer empirisch verfahrenen Prüfung unterzogen werden könnte. Die in der Tradition verfolgte Alternative einer rationalistischen Begründung der Wahrheit scheitert aber ebenso, wie die so anhaltenden wie ergebnislosen Bemühungen um ökumenische Konsense zeigen. Der relationale (i.e. liberale) Ansatz, Lindbeck nennt ihn „experiential-expressive“¹⁶ scheitert aber ebenso, weil er von zwei falschen Annahmen ausginge: Erstens seien liberale Theorien davon geprägt, dass es eine irgendwie geartete Wirklichkeit gäbe, die von den Individuen nur unterschiedlich wahrgenommen würde. Woher wüßten wir aber von einer solchen Wirklichkeit? Möglicherweise entsprechen den verschiedenen Wahrnehmungen aber unterschiedliche Realitäten. Zweitens geht die liberale Theorie davon aus, dass Individuen unmittelbare Erfahrungen machten, die dann nur noch ausgedrückt werden müssten. Erfahrungen fallen aber nicht vom Himmel, sondern sie sind bestimmt von den sozialen und historischen Rahmenbedingungen, in denen Individuen sie jeweils machen.

Lindbeck schlägt daher einen alternativen Zugang vor, den er als „cultural-linguistic“ bezeichnet.¹⁷ Theologische Sätze beziehen sich danach weder auf eine externe Realität, noch sind sie Ausdruck von individuellen Erfahrungen. Vielmehr strukturieren theologische Sätze den Möglichkeitsraum, in dem Erfahrungen gemacht werden können. Theologie ist daher als eine Art Grammatik zu verstehen. Wenn also beispielsweise die Trinitätslehre bestimmte Behauptungen über Gott aufstellt, dann handelt es sich nicht um Aussagen über eine äußere Realität, sondern um eine Strukturierung möglicher Gotteserfahrungen. Die Trinitätslehre ist dafür ein besonders gutes Beispiel, weil man ihre Genese sehr genau kennt. Tatsächlich entstand sie ja im 4. Jahrhundert als eine Theorie von Intellektuellen, die vor dem Problem

¹⁵ Lindbeck, George. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press 1984.

¹⁶ Lindbeck, a.a.O., 31.

¹⁷ Lindbeck, a.a.O., S. 32ff.

standen gegen heidnische Kritik den Widerspruch zu behaupten, der sich auftut, wenn man zugleich den Monotheismus und die Wahrnehmung Christi als Gott (in der Metapher von Gottes Sohn) aufrechterhalten will. Weder verbarg sich darin eine Erfahrung der Trinität, noch ließe sich die Korrespondenz der Theorie mit der „Wirklichkeit“ Gottes außerhalb des trinitätstheoretischen Dogmas darstellen. Lindbecks Theorie ist ein interessanter Ansatz, der es ermöglicht, aus der Polarität von realistischen (im modernen Sinne) und subjektivistischen Zugängen herauszuführen. Der Preis dafür ist freilich eine Form des Sozialkonstruktivismus, der nicht allen behagt. Jenseits aller satirischen Aufstände gegen Latour wird man aber sagen können, dass Ansprüche der Wirklichkeitserschließung in den unterschiedlichen Wissenschaften, was also als Wissen intersubjektiv Geltung beanspruchen kann, auf diesem Wege sehr viel besser vergleichbar sind als in rein realistischen Konzepten.

Das Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften ist jenseits verfehlter Harmonisierungsbemühungen oder kategorialer Abgrenzungen ein besonders geeignetes Feld der Analyse, weil die jeweiligen Wissenschaften in unserem Alltagsverständnis und Alltagshandeln so weit auseinanderliegen, dass Beobachtungen möglich werden. Dabei zeigen sich dann sowohl Differenzen als auch Gemeinsamkeiten.

Ein wichtiger Unterschied besteht zunächst in der Rolle des Subjekts. Während in der Theologie spätestens seit Friedrich Schleiermacher das Subjekt zum prinzipiellen Ausgangspunkt der Überlegungen gemacht wurde,¹⁸ bemüht sich die Naturwissenschaft durch komplizierte Versuchsanordnungen das Subjekt als Einflussfaktor auf das mögliche Wissen auszuschalten. Dabei geht es nicht nur um erkenntnistheoretische Differenzen. So hat Rudolf Bultmann bereits in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts versucht zu zeigen, dass es nicht die beschränkte Reichweite menschlichen Denkens ist, die eine objektive Bestimmung Gottes verhindert. Vielmehr ist es der Gegenstand selbst, der als „Alles [sic] bestimmende Wirklichkeit“¹⁹ das erkennende Subjekt inkludiert und deshalb nur unter Einschluss ebendieses Subjekts beschrieben werden kann. Dies führt unmittelbar auf eine weitere Differenz zwischen Wissenschaften. Während die Theologie dazu neigt, jedes Teil der Weltwirklichkeit nur im Blick auf das Ganze (i.e. Gott) zu beschreiben und zu deuten, zeichnet sich die Naturwissenschaft durch eine systematische Verkleinerung der Geltungsbereiche ihrer Aussagen aus. Dies gilt unbeschadet gegenläufiger Tendenzen in den Wissenschaften selbst. So besteht ein nicht unerheblicher Teil theologischer Wissenschaft in der historisch-kritischen Exegese der biblischen Texte, die bis in feinste textkritische Verästelungen um den ohnehin vor allem Blick auf das Neue Testament begrenzten Gegenstandsbereich ringt. Umgekehrt sind die Bemühungen um eine Grand Unified Theory oder die Vorstellungen über viele Universen von dem Wunsch getragen, die

¹⁸ Daran ändert auch der groß angelegte Angriff Karl Barths auf den Menschen als Subjekt gegenüber Gott nichts. Denn Barth tut nichts Anderes als alle Bestimmungen neuzeitlicher Subjektivität auf Gott zu übertragen, wie zurzeit aufgezeigt hat. Vgl. Rendtorff, Trutz: Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: Ders.: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1972, S. 161-181.

¹⁹ Bultmann, Rudolf: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: Ders.: Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen: J.C.B. Mohr 1993, S. 26-37. Hier S. 26.

Geltungsbereiche physikalischer oder evolutionstheoretischer Aussagen auf „alles“ zu übertragen und auszudehnen. Dennoch verdanken insbesondere die experimentell verfahrenen Naturwissenschaften ihren ungeheuren Aufschwung dem Ausschluss möglichst vieler Variablen aus dem für das Experiment gestalteten Ausschnitt der Wirklichkeit. Demgegenüber scheinen Wissenschaften, die die Komplexität ihres Gegenstandes nicht zu reduzieren vermögen, wenig Fortschritt zu generieren bzw. sich einer mangelnden Verlässlichkeit schuldig zu machen. Dies gilt für die Theologie ebenso wie für die Volkswirtschaftslehre oder die Meteorologie. So ließe sich, sowohl was die Rolle des Subjekts als auch die Frage der Geltungsbereiche anbelangt, argumentieren, dass sowohl die Theologie (aber auch die Volkswirtschaftslehre) wie auch die Naturwissenschaften etwa in der Quantenmechanik vor dem Problem stehen, dass sich ihr Gegenstand durch die Beobachtung und Beschreibung verändert, und also im strengen Sinne nicht beschreibbar ist. Der Grund für diese scheinbare Gemeinsamkeit ist aber jeweils ein sehr unterschiedlicher, insofern es in einem Fall um Subjekte geht, die eine Situation verändern und als Subjekte auf die Beobachtung reagieren, während es im Fall der Quantenmechanik der Beobachter selbst ist, der sein Objekt verändert.

Neben den offenkundigen Unterschieden²⁰ gibt es aber auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen den Wissenschaftsbereichen. Zu diesen gehört das Bemühen um Vorhersagbarkeit. So radikal unterschiedlich sich die alttestamentliche Prophetie und naturwissenschaftliche Theorien auch darstellen, so verbindet sie doch die Intention, aus den in der Gegenwart zu Verfügung stehenden Informationen eine Vorhersage für die Zukunft und daraus abgeleitet eine Handlungsempfehlung zu generieren. Selbstverständlich unterscheidet sich die Wahrnehmung darüber, woher dieses Wissen jeweils stammt, aber ob nicht bereits im Alten Testament das Göttliche mehr Legitimationsressource als faktischer Ursprung des prophetischen Wissens darstellt, wäre ebenso zu prüfen, wie die Frage, ob der Status des wissenschaftlichen Experten die Verbreitung einer Theorie eher befördert als der Beweis ihrer Wahrheit. Unterschiedlich ist selbstverständlich auch die Allgemeinheit der jeweils getroffenen Vorhersagen. Während der alttestamentliche Prophet in einer konkreten Situation ein ganz bestimmtes nur für diese Situation geltendes Verhalten empfiehlt, so versucht das naturwissenschaftliche Gesetz gerade unabhängig von Zeit und Raum eine Vorhersage für alle nur möglichen gleich gearteten Vorgänge zu treffen. Freilich hat bereits das Neue Testament mit seiner Konzeption einer Gesamtgeschichte (die in der Kreuzigung ihren Mittelpunkt hat) auf eine allgemeine Vorhersehbarkeit umgestellt. Dass man aber überhaupt Vorhersagen treffen will oder muss, scheint mir eine gemeinsame Wurzel sowohl religiöser als auch naturwissenschaftlicher Weltbewältigung zu sein.

Solche gemeinsamen Hintergrundannahmen scheinen mir darüber hinaus nicht nur die wissenschaftliche Tätigkeit als solche, sondern auch bestimmte Axiome ihrer Zielrichtung zu bestimmen. Dass die Welt etwa erkennbar und gesetzmäßig strukturiert sei, dass mithin

²⁰ Auf den oft namhaft gemachten Unterschied, dass die Theologie im Vergleich zu den anderen Wissenschaften nicht voraussetzungslos sei, weil sie eben Gott annehme, und deshalb einigen Zeitgenossen gar nicht als Wissenschaft gilt, muss hier nicht näher eingegangen werden, insofern sowohl die Wissenschaftsgeschichte als auch das Gödelsche Unabgeschlossenheitstheorem gezeigt haben, dass Voraussetzungslosigkeit vielleicht ein Ideal, aber keine Wirklichkeit darstellt.

nicht alles kontingent sei, ist aus der Erfahrung zwar ebenso ableitbar wie das Gegenteil. Dass aber alle drei abrahamitischen Religionen das Gottesverhältnis des Menschen als ein rechtliches auffassen, und die Naturwissenschaften entsprechend einen Zusammenhang nur dann als verstanden begreifen können, wenn er sich in ein Gesetz fassen lässt, setzt doch eine ziemlich ähnliche Wahrnehmung der Welt voraus.

Auch dass die Welt eine Einheit sei, bzw. von einer Einheit getragen sei, ist, wie der Vergleich mit asiatischen Kulturen lehrt, durchaus nicht selbst verständlich. Nun ist die Grand Unified Theory kein direktes Abbild des Monotheismus. Erklärt werden muss aber, warum Menschen überhaupt darauf kommen, unterschiedliche Kräfte, auf *eine* ursprüngliche Kraft zurückführen zu wollen. Meines Erachtens sind es überhaupt erst solche (verdeckten) Gemeinsamkeiten der Wissenschaften, die es manchen Naturwissenschaftlern ermöglichen, von der Ersetzung der Geisteswissenschaften durch ihre eigenen Disziplinen zu sprechen.²¹

Die westliche Wissenschaft hat in allen ihren Disziplinen das Anliegen, handelnd auf die Welt einzuwirken. Das setzt voraus, dass man den jeweiligen Zustand der Welt für verbesserungsbedürftig und verbesserungsfähig hält. Vermutlich ist dies ein nicht ganz unwesentlicher Teil des religiösen Erbes der abrahamitischen Religionen. Die vor allem kurzfristige äußere Handlungsfähigkeit und Effektivität hat dabei mit der Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik ständig zugenommen. Dennoch scheinen mir die Theologie und die Naturwissenschaften in ihren Ansätzen keine Alternativen im Blick auf ihren Gegenstand anzubieten, sondern von entgegengesetzten Blickwinkeln die Welt verstehen und beeinflussen zu wollen. Dieser Gegensatz hat viele Facetten: Kausalität versus Finalität, das Teil und das Ganze, Subjekt und Objekt. Insbesondere der zuletzt genannte Dualismus scheint mir folgenreich für den Wissenstransfer zu sein. Denn wenn Lindbeck recht hat, und theologische Sätze und der daraus aufgebaute Sprachraum einen Erfahrungsraum konstituieren, dann ist eine Vermittlung der jeweiligen Grundeinsichten jenseits dieses kulturellen Raums nur eingeschränkt möglich. Die überindividuelle Inkommensurabilität religiösen Wissens, die in konservativen Kreisen durch Offenbarungserfahrung immunisiert, in liberalen Kreisen mit einer unhintergehbaren individuell gedachten Subjektivität erklärt wird, erscheint nun als kollektiv sprachlogisch, also immanent begründet. Die Folgen sind jedoch ähnlich und machen theologisches Wissen als Reflexion auf Differenzenerfahrung zu einem anders perspektivierten Wissen als die Naturwissenschaft, die gerade auf das Allgemeine zielt.²²

²¹ So in den letzten Jahrzehnten vor allem in der Hirnforschung. Dabei ist noch der gängige Topos von der historischen Entwicklung vom Mythos zum Logos abhängig von einem Geschichtsbild, das durchaus nicht empirisch ist.

²² Dessen ungeachtet können auch die Trägerschichten moderner Naturwissenschaft in der Tradition religiöser Legitimierungsstrategien stehen, wie die Rolle des „Experten“ als funktionales Äquivalent zu dem von Max Weber so treffend bezeichneten „religiösen Virtuosen“ deutlich macht.

5. Fragen

Vergleiche eröffnen in der Regel Fragen. Nachdem in den ersten drei Abschnitten das Konzept des „Wissens“ in der Theologie umrissen und im vierten Abschnitt ein sehr kurzer Vergleich mit einigen Elementen in den Naturwissenschaften angestellt wurde, sollen zum Schluss einige Fragen gestellt werden, die sich draus ergeben.

a) Welche Rolle spielen Intuitionen bei der Entstehung (und Verteidigung) von Wissen? Wenn zum theologischen Wissensbegriff im Sinne der Analyse des Glaubensbegriffs die fiducia (das Vertrauen) gehört und wenn Kant recht hat mit der Annahme, dass zumindest in Handlungskontexten ein elementares Vertrauen auf den Sinnzusammenhang zwischen eigenem Tun und dem Reich der Zwecke bestehen müsse, dann haben Intuitionen eine Funktion für das Wissen auch dann, wenn wir uns bemühen, Wissen gerade unabhängig davon zu evaluieren. Virulent wird die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Intuition aber auch im Blick auf die Entwicklungen der Künstlichen Intelligenz. Können Apparate der Künstlichen Intelligenz etwas „wissen“, oder replizieren und rekombinieren sie notwendigerweise nur vorher von Subjekten mit Intuition generiertes Wissen?

b) Gibt es ein funktionales Äquivalent zum traditionellen Offenbarungsbegriff? Wenn seit der Aufklärung ein zentraler Unterschied zwischen der Theologie und anderen Kontexten der Wissensentstehung namhaft gemacht wird, so ist es der zwischen Vernunft und Offenbarung. Offenbarung firmiert dabei als Differenzpunkt, insofern er eine wie auch immer geartete Erkenntnis bezeichnet, die dem Subjekt von außerhalb seiner selbst zuteil wird. Eilert Herms diesen Vorgang als Erschließungsgeschehen rekonstruiert. Erschließungsvorgänge sind demzufolge alle Erkenntnisse, die uns etwa auch von anderen Personen mitgeteilt werden, einen situativen Kontext besitzen, und im Empfänger eine Veränderung der Wahrnehmung oder des Verhaltens hervorrufen. Religiöse Offenbarungen sind demzufolge ein Spezialfall eines allgemeinen Vorgangs.²³ Die auch von jedem Wissenschaftler vermutlich wiederholt gemachte Erfahrung, dass einem die Lösung eines Problems im wahrsten Sinne des Wortes „einfällt“, die sich also in der Selbstwahrnehmung des Individuums gerade nicht als durch es selbst hervorgebracht darstellt, muss nun im Rahmen der Wissenschaft aber als eine von außen kommende und zugleich subjektlose Erkenntnisvermittlung gedacht werden.

c) Woran hängt der „Härtegrad“ einer Wissenschaft? Die Erkenntnis, dass man von einer Aussage nur diejenige Präzision erwarten dürfe, die der Gegenstand der Aussage ermögliche, ist alt. Intuitiv ist daher jede experimentell verfahrenere Naturwissenschaft „härter“ (um das umgangssprachlich verwendete Wort für Präzision in den Wissenschaften zu gebrauchen) als die Geisteswissenschaften und die Theologie. Hat aber dieser Härtegrad jenseits eines pragmatischen Wahrheitsbegriffs Bestand?

d) Welchen Status haben Hintergrundannahmen und welche Folgen hat das für das jeweilige Wissen? Der Vergleich ganz unterschiedlicher Gebiete des Wissens kann neben Unterschieden strukturelle Parallelen sichtbar machen. Hintergrundannahmen zeichnen sich

²³ Vgl. Herms, Eilert: Offenbarung, in: Ders.: Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen: J.C.B. Mohr 1992, S. 168-219.

jedoch gerade dadurch aus, dass sie in der Regel nicht reflektiert werden. Welche Möglichkeiten gibt es daher, jenseits (nicht vorhandener) expliziter Belege und einer reinen kulturwissenschaftlichen Behauptung den Einfluss solcher „frames“ plausibel zu beschreiben?

e) Welche Rolle hat die Theologie als eine spezifische Institution des Wissens im Kontext der Universität der Wissenschaften? Eine Möglichkeit besteht darin, die Theologie als Ort zu beschreiben, der die „Grenzen einer rein wissenschaftsförmigen Selbstdeutung des erkennenden Menschen“ präsent hält.²⁴ Dies kann freilich nicht von einem Standort außerhalb des „Wissens“ aus geschehen, den es nicht geben kann, wohl aber im Blick auf das im 2. Abschnitt zum Wissensbegriff im Horizont eines Glaubensbegriffes Gesagte. Tatsächlich war die Theologie in den vergangenen 200 Jahren so intensiv wie keine andere Disziplin damit beschäftigt war, die Bedingungen der Möglichkeit für ihre Aussagen zu prüfen. Bei der dabei zentralen Frage, wie man eigentlich das Transzendente, also das per definitionem dem Erkennen Entzogene, dennoch beschreiben kann, ist sie tatsächlich auf zahlreiche Punkte gestoßen, die bereits in der Immanenz das Wissbare begrenzen. So kann beispielsweise auch ein Historiker wissen, dass „Geschichte“ als Grundlage der Disziplin ein Postulat im Kantschen Sinne darstellt, oder dass „zufällige Geschichtswahrheiten [...] der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden [können].“²⁵

Wenn theologische Aussagen tatsächlich grammatikalischen Regeln gleichen (s.o.), und also einen „Denkraum“²⁶ aufspannen anstatt Inhalte zu definieren, so besteht ein spezifischer Beitrag theologischen Wissens vielleicht weniger in einem wie immer definierten Gegenstand als vielmehr in einer bestimmten Perspektive. Es wäre eine Perspektive, die auf das „Ganze“ des (theoretisch) Wissbaren zielt, die also alle Aspekte der Lebenswelt beachten müsste. Weil dies unmöglich ist, wäre dies allerdings eine Perspektive, die völlig jenseits irgendwelcher numinoser Wesenheiten das Transzendente des Wissens bearbeiten würde.

Literaturhinweise:

Barbour, Ian G.: *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, San Francisco: Harper 1997 (dt. Wissenschaft und Glaube, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.)

Evers, Dirk / Jackelén, Antje / Smedes, Taede (Hg.): *How Do We Know?. Understanding in Science and Theology*, London – New York: T&T Clark 2010.

²⁴ Vgl. Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin 2010, S. 58.

²⁵ Lessing, Gotthold Ephraim: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, a.a.O., S. 12.

²⁶ Der Begriff stammt von Aby Warburg, der ihn aber anders verwendet. Vgl. Trembl, Martin / Flach, Sabine / Schneider, Pablo (Hg.): *Warburgs Denkraum. Formen, Motive, Materialien*, München: Fink 2014.

Christian Schwarke

Guest, Mathew / Arweck, Elisabeth (Hg.): *Religion and Knowledge. Sociological Perspectives*, Farnham, UK – Burlington, VT 2012.

Harrison, Peter: *The Territories of Science and Religion*, Chicago–London: University of Chicago Press 2015.

Jüngel, Eberhard: Art. *Glaube IV. Systematisch-theologisch*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vierte, völlig neu bearb. Aufl., Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, Sp. 953-974.

McGrath, Alister E.: *Christian Theology. An Introduction* (Part II. Sources and Methods), 5th ed., Hoboken, NJ: John Wiley & Sons 2016.

Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie* [1973], Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

Seibert, Christoph: *Der Glaube – Voraussetzung des Wissens*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 52 (2010), S. 132-154.

Wassermann, Christoph / Kirby, Richard / Rordorf, Bernard (Hg.): *The Science and Theology of Information*, Genf: Labor et Fides 1992.