MThZ 77 (2026) 387–407

Fundamentaltheologie als Plausibilitätsforschung

von Gregor Maria Hoff

Die Frage nach dem epistemologischen Stellenwert und der Validität unterschiedlicher Stile systematischer Theologie hat sich in den vergangenen Jahren an einem Punkt zugespitzt – auf die Auseinandersetzungen um analytische und koloniale Theorieformate. Sie verbindet sich mit der Frage nach den kontextuellen Produktionsbedingungen entsprechender Ansätze und den Rahmen, in denen ihre Argumente ihr Profil gewinnen und zu überzeugen suchen. Ein Aspekt bleibt dabei in der Regel unterbestimmt: Wie sich die Plausibilitätsbedingungen beanspruchter Überzeugungen rekonstruieren lassen und welche Bedeutung sie für die Anerkennungsfähigkeit von Argumenten haben. Diese Fragestellung führt in einen Kernbereich fundamentaltheologischer Arbeit, der im Folgenden plausibilitätstheoretisch entwickelt werden soll.

1. Topologische Fundamentaltheologie – Schnittstellen der Glaubensverantwortung

Fundamentaltheologie bearbeitet die Frage, ob und inwiefern sich der Glaube an Gott rational verantworten lässt. Die Frage adressiert sich unter konkreten Bedingungen. Sie bringt die geschichtliche Wirklichkeit des Glaubens als Lebensdeutungspraxis zur Geltung: Wo und wie Menschen sich selbst und ihre Welt *vor Gott* verstehen. Als eine kritische Herausforderung wird die Frage nach der Verantwortungsfähigkeit des Glaubens wahrgenommen, weil sich die Wirklichkeit dessen, was das Zeichen »Gott« bestimmt und erschließt, nicht als selbstverständlich vermittelt. Auch nicht, vielleicht gerade nicht für Glaubende. Denn das Zeichen »Gott« spiegelt in dem, was Karl Rahner die „schreckliche Konturlosigkeit dieses Wortes“ nannte,

> „was mit dem Wort gemeint ist: der ‚Unsagbare‘, der ‚Namenlose‘, der nicht in die benannte Welt als ein Moment in ihr einrückt; das ‚Schweigende‘, das immer da ist und doch immer übersehen, überhört und – weil es alles im Einen und Ganzen sagt – als Sinnloses übergangen werden kann […]“[1]

[1] *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. B. u. a. 1984, 56.

Die semiotische Differenz von religiösem Zeichen (»Gott«) und seiner semantischen Kapazität (Gott als unbegrenzte schöpferische Lebensmacht[2]) macht die Erfahrungsdimension »Gottes« aus – als Sinngrund unserer Existenz, der aber nicht als solcher unmittelbar greifbar ist. Er erschließt sich nicht anders als im gelebten Bezug auf diese Wirklichkeit.[3] Anders gesagt: Was »Gott« bedeutet, ereignet sich in dem, was das Zeichen besagt – in der existenziell gedeuteten *Wahrnehmung* der schöpferischen Lebensmacht, die der Anfang von und in allem ist.

Die semiotische Existenzweise »Gottes« wird damit als das markiert, was den Unterschied von Sein und Nichtsein ausmacht und so zu Deutungen veranlasst: in der epistemischen Form eines Glaubens, der um den bleibenden Abstand seiner Selbstbestimmung zum beanspruchten Glaubensgrund weiß (grundlegend: *als Glaube* an Gott – christlich: an den Gott Jesu Christi – katholisch: im Raum der Kirche). Die religiöse Beanspruchung des eigenen Glaubensgrunds haftet an der schöpfungstheologischen Form dieses Glaubens: dass sich Gott als jene kreative Macht vermittelt, die zum einen im Konnex von „Geist und Kosmos“[4] wirksam ist, die es zum anderen erlaubt, die gegebene Welt sinnbezogen – also semantisch qualifizierbar wie Lebenssinn erschließend – zu erfahren.

Dieser Zusammenhang tritt wiederum nur in der Form offener Deutungsbezüge auf, also geschichtlich. Das Zeichen »Gott« codiert ihn *religiös*. Das schließt andere Interpretationsmuster nicht nur nicht aus, sondern eröffnet pragmatisch-existenzielle wie theoretisch-argumentierende Kontaktzonen zwischen verschiedenen Nicht-/Un-/Glaubensräumen.[5] Es handelt sich dabei jeweils um *Glaubensräume*. Basale Überzeugungen werden in den interpretativen Bezügen auf die Welt deutender Akteur:innen verhandelt. Sie haften an lebensweltlich erworbenen, erprobten, aber auch kritisch-diskursiver Überprüfung unterliegenden Einstellungen. Das wiederum bedeutet *theologisch*: In den Topologien des Nicht-/Un-/Glaubens bilden sich Räume eines Glaubens, der wiederum Übergänge zwischen den jeweiligen epistemischen Einstellungen freilegt. Der Glaube stellt insofern selbst den Raum eines permanenten Übergangs dar. Er bildet eine Transferzone zwischen artikuliertem Glauben, dezidiertem Unglauben und agnostisch codiertem Nicht-Glauben. Im Zwischenraum des Glaubens melden sich nicht nur innere wie äußere Zweifel an die inhaltliche Plausibilität und die gelebte Glaubwürdigkeit des Glaubens. Vielmehr gehört dieses Übergangsprofil zum Glauben als einem geschichtlichen Prozess, christlich: zum *Weg-Charakter* des Evangeliums. Das *in-between* erweist sich auch aus

---

[2] Vgl. zur begrifflichen Bestimmung den fundamentaltheologischen Band II/1 der Glaubensräume: Topologische Fundamentaltheologie 1, Ostfildern 2021.

[3] Vgl. zum Realismus-Problem die instruktive Einordnung von *Thomas Schärtl*, Gott denken – Gott glauben. Fundamentaltheologische Grund- und Grenzfragen, Regensburg 2024, 119–180. Aus performanztheoretischer Sicht geht es bei der Frage nach der Existenz Gottes im Unterschied zu einem kontingenztheoretischen Gottesbeweis-Versuch darum, die Wirklichkeit „Gottes“ als Geist zu fassen – als Aktualität. Vgl. dazu erneut Schärtl (mit Bezug auf die Aristoteles-Interpretation von M. Bordt): ebd., 384 f.– „Gottes Rolle ist die einer fundierenden Instanz – eine Rolle, die sich am besten als Gründen (*Grounding*) metaphysisch beschreiben lässt.“ (390)

[4] *Thomas Nagel*, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2013.

[5] Zur existential-pragmatischen Perspektivierung der Fundamentaltheologie vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn u. a. 2000; *ders.*, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011.

religiöser Teilnehmer:innen-Perspektive als fundamentaltheologischer Bestimmungsort des Glaubens, als ein *Third Space* im religiösen Feld.[6] Er funktioniert im Sinne eines Spiegelfelds, das sich als mehrfach gebrochene Beobachtung konstituiert.

Religiöse Einstellung	*Qualifizierung*	*Rekombinationen im Bezugsfeld*	*Modi im religiösen Bezugsfeld*	*Epistemische Disposition*
Glaube	theistisch	Nicht-/Un-/Glauben	Affirmativ: zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit	Überzeugung
Unglaube	atheistisch	Nicht-/Un-/Glauben	Negativ: Unmöglichkeit	Überzeugung
Nichtglauben	agnostisch	Nicht-/Un-/Glauben	Offen: Unentscheidbarkeit	Überzeugung im Paradox beanspruchter Unentscheidbarkeit der eigenen Überzeugung

Religiöser Glaube an »Gott« formiert sich im Geflecht seiner lebensweltlichen Kontaktzonen.[7] Theologisch bestimmt er sich in seinen epistemischen Übergängen. Als reflektierter Glaube artikuliert er sich dabei entlang der Erschließungslinien von deutendem Subjekt und seiner sozialen sowie natürlichen Welt, und zwar *in* jenem umfassenden Horizont, der sinnbezogen mit dem Zeichen »Gott« vermessen wird. »Ich« – »Welt« – »Gott« schraffieren die interpretativen Bezüge des Glaubens. Ihre Bedeutung erhalten sie aber nicht nur im permanenten Transfer offener Interpretationen, sondern auch vom Standpunkt, der existenziell wie theoretisch *in der Deutung* übernommen wird. Ihn zu beziehen und sich und seine Welt von ihm her wahrzunehmen, verlangt eine epistemische Entscheidung – eben einen *Standpunkt*. Ohne ihn gibt es keine urteilende Wahrnehmung, keine moralische Verpflichtung, keine Erkenntnis.

Eine basale, was nicht heißt: *unhintergehbare* Überzeugung als standortbezogene Glaubensposition rational zu rekonstruieren und verständlich zu machen, bewegt sich in den gezeichneten Schnittfeldern von Selbst-Welt-Sinn-Bezügen. Sie nehmen in den psychologisch nie vollkommen transparenten Übergängen des *glauben Nicht/Wollens* wie des *glauben Nicht/Könnens* Gestalt an. Es gibt eine Grenze für die Darstellung der Entstehung von Plausibilitätsmustern, die vor Reflexionsgängen liegen und sich wiederum an ihnen aufladen: sich verfestigen oder verflüssigen. Der Unterschied zwischen Genesis und Geltung von Argumenten hat *innerhalb* philosophischer Diskurse einen Ort. Aber er ist ihnen auf eine Weise vorgelagert, dass sich die Einsicht in die historischen wie biographischen Voraussetzungen zur Ausbildung von interpretationsbezogenen Plausibilitäten nicht ent-

[6] Vgl. zum Konzept *Homi K. Bhaba*, The Location of Culture, London – New York 1994; zur Rezeption des *Third Space* vgl. *Hans-Joachim Sander*, Glaubensräume – Topologische Dogmatik I, Ostfildern 2019, 378–381.
[7] In diesem Zusammenhang spielt der Apatheismus eine eigene Rolle. Er lässt sich nicht als ʻreligiöse Einstellungʼ qualifizieren, gleichwohl stellt er eine Position im religiösen Bezugsrahmen dar.

historisieren lässt. Geltungen liegen nur als anerkannte, also begriffene und übernommene Ansprüche vor.

Wenn in diesem offenen Sinn-Deutungs-Feld religionsbezogene Überzeugungen entstehen, ausgebildet und kommuniziert werden, zeichnet sich ein erweitertes Arbeitsfeld fundamentaltheologischer Theoriebildung als Plausibilitätsforschung ab:

- Glauben entwickelt sich reflexiv in der Wechselwirkung der Dreifachbezüge von Nicht-/Un-/Glauben sowie von Ich, Welt und »Gott« und bestimmt sich insofern *als* eine Transformationsgeschichte des Glaubens.
- Dieses Bezugsfeld ist an epistemisch wirksame Hintergrundbezüge gekoppelt, in denen sich das semiotische wie das theoretische Material jeder Bestimmung des Glaubens als eine weltbildbezogene Einstellung formiert. Dieses Material liegt in und als Gesellschaft in ihren auch räumlich differenzierten „Gegenwarten" vor.[8]
- Glaube wirkt als kulturelle Praxis und als *performativ* wirksames Wissen um Transzendenz nicht nur kulturhistorisch *transformativ*, sondern auch in der Form, in der sich religiöse Plausibilitäten im Kontakt mit gesellschaftlichem, kulturellem, wissenschaftlichem Wissen aufbauen und vermitteln.

Die Plausibilität und die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens bilden einen Zusammenhang. Sie sind aber zugleich entlang der Differenz ihrer epistemischen Modi zu unterscheiden:

- *Epistemische Plausibilität* macht sich an der semantischen Konsistenz, Kohärenz und Explorationsfähigkeit von Theorien fest. Sie entsteht mit sinngeleitetem Selbst- und Welterschließungswissen. Dieses Wissen erweist sich auf der Grundlage von zur Verfügung stehenden Erkenntnissen und gewonnenen Einsichten anhand auftretender Herausforderungen als plausibel, wenn es angesichts von zu erschließenden Phänomenen hinreichend komplex ist und wenn es Probleme an den Grenzen des eigenen Wissens zu bestimmen, zu bearbeiten und in den eigenen Wissensbestand aufzunehmen vermag. Im günstigsten Fall erweist sich dieses Wissen als problemlösend und baut die Plausibilität des eigenen Wissens(-systems) auf (und aus). Anderenfalls wäre es mangelhaftes, fehlendes, letztlich kein wirkliches, sprich: wirksames Wissen. Insofern schließt Plausibilität immer ein performatives Moment aktualisierten Wissens ein.
- Die *Plausibilität religiöser Überzeugungen* besteht in der Erschließungskraft des Glaubens, der sich – christlich – an der performativen Sinnvermittlung der schöpferischen Lebensmacht »Gottes« festmacht. Die Formulierung dieses Glaubens artikuliert – biblisch – ein spezifisches Wissen von dieser Welt als *geschaffener* Welt. Die Plausibilität des Schöpfungsglaubens haftet damit insofern an seiner Kommunikabilität, als es die Schöpfung Gottes erlaubt, Welt *als Welt* wahrzunehmen – im Licht der ersten Unterscheidung dessen, was ist und nicht sein müsste, aber den Menschen mit seiner Welt und sich konfrontiert: *als geschaffen*. Dieser Schöpfungsglaube ist historisch wie sys-

[8] Vgl. zum Theoriekonzept *Armin Nassehi*, Gesellschaft der Gegenwarten. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II, Berlin 2011, 19–27.

> tematisch ein Aspekt einer Wissenschaftsgeschichte, an der das Christentum mit seinen Bildungsinitiativen Anteil hat, die es aber auch vor die Herausforderung stellt, vor allem die Komplexität neuer Wissensformen in die Darstellung des Glaubens zu integrieren – in die Plausibilisierung eben des grundlegenden Schöpfungsmotivs.

Das plausibilitätstheoretische Spannungsfeld von Wissen und Glauben ist vor diesem Hintergrund durch weitere Übergänge bestimmt. Sie lassen sich mit der Dilthey'schen Unterscheidung von naturwissenschaftlichem Erklären und geistwissenschaftlichem Verstehen orientieren, machen aber an ihren Schnittstellen zugleich deutlich, dass sich diese beiden Dimensionen überlagern.[9] Naturwissenschaften stellen eigene Sinnmuster zur Verfügung, wie sich gerade angesichts der Auseinandersetzungen um die Evolutionstheorie zeigt, die nicht nur zu religiösen Deutungskonflikten geführt hat, sondern das Feld kultureller (und religiöser) Evolution und insofern konsequent auch einer „Evolution des Wissens" bespielt.[10]

2. Transformation von Wissenssystemen – Plausibilität im Wandel

Nach Holm Tetens „lassen sich wissenschaftliche Erklärungen als Argumente der folgenden Form charakterisieren:

> „*1. Prämisse*: Im Wirklichkeitsausschnitt W ist p der Fall.
> *2. Prämisse*: Im Wirklichkeitsausschnitt W realisiert die Struktur S.
> *3. Prämisse*: Ist in einem Wirklichkeitsausschnitt mit der Struktur S p der Fall, so ist auch q der Fall.
> *4. Konklusion*: In W ist q der Fall."[11]

Der logische Aufbau des Arguments hängt an einer Tatsachen-Feststellung und ist mit hermeneutischen Verfahren verwoben, weil wissenschaftliche Semantik mit alltagssprachlichen Konzepten verbunden ist. Das ist vor allem bei wissenschaftsbasierten Argumenten zu berücksichtigen, die in interpretationsgebundene, wertungsaffine Kontexte übergreifen.[12] Jede Schlussfolgerung bedarf zudem einer gemeinsamen Anerkennung in

---

[9] Vgl. *Holm Tetens*, Wissenschaftstheorie. Eine Einführung, München 2013, 9 f. (Unterkapitel: „Unser Glaube an Wissenschaft").

[10] *Jürgen Renn*, Die Evolution des Wissens. Eine Neubestimmung der Wissenschaft für das Anthropozän, Berlin 2022. Im Folgenden mit Seitenzahlen im Text zitiert.

[11] *Tetens*, Wissenschaftstheorie (wie Anm. 8), 52 f.

[12] In der Corona-Pandemie ließ sich dies epidemiologisch beobachten, in der Auseinandersetzung um den Klimawandel bei der interdisziplinären Suche nach Ursachen. Vgl. dazu *Ricarda Schmidt-Scheele*, The Plausibility of Future Scenarios. Conceptualising an Unexplored Criterion in Scenario Planning, Bielefeld 2022, bes. 84–89 zu „Plausibility in argumentative discourse analysis". Im Anschluss an G. Majone (vgl. *Giandomenico Majone*, Evidence, Argument, and Persuasion in the Policy Process, New Haven 1989) hält Schmidt-Scheele fest (a. a. O., 85), dass „(d)ifferent analytic components in a policy analysis are relevant when it comes to developing and establishing policy analysis […]: data and information, tools and methods, evidence and arguments, and conclusions […] He argues, that while formal logic may not be applicable to analysing these components, different forms of reasoning and the application of certain assessment criteria are still feasibly."

einer Gemeinschaft von Forschenden bzw. Diskursteilnehmer:innen. Das führt wiederum zu möglichen Deutungskonflikten bei der Akzeptanz eines Arguments – was sich in der diskursiven Praxis auch analytischer Philosophien zeigt.[13]

> „Eine Erklärung soll uns den Zusammenhang zwischen Tatsachen innerhalb eines Wirklichkeitsausschnitts verständlich machen. Es ist sehr schwer zu erläutern, wann und wodurch uns etwas verständlich wird. Es hängt einfach von zu vielen Faktoren ab. Es verwundert daher auch nicht allzu sehr, dass es der Wissenschaftstheorie nicht gelungen ist, allgemein und präzise festzulegen, was zu einem Argument der obigen Form hinzukommen muss, damit wir es als eine Erklärung gutheißen. Die Begriffe der wissenschaftlichen Erklärung und des wissenschaftlichen Verstehens sind vage."[14]

Dass dies im Schnittfeld von empirisch arbeitenden Naturwissenschaften und interpretationsbezogenen Wissenschaften wie Philosophie, Rechts- und Kulturwissenschaften, nicht zuletzt aber auch datenbasiert argumentierenden Sozialwissenschaften zu Mehrdeutigkeiten und Bewertungskonflikten von Argumenten führt, macht die Auseinandersetzung um das sogenannte *Anthropozän* deutlich.[15] Naturwissenschaftlich erhebbare Fakten belegen einen grundlegenden ökologischen Wandel in der Geschichte des Planeten Erde, der vom Menschen verursacht wurde. Aber: „Die Frage, ob – und wenn ja, wann – das Anthropozän begonnen hat, ist nach wie vor umstritten."[16] An diesem Beispiel zeigt sich, dass sich die Plausibilität von Argumenten nicht nur auf Daten bezieht und die Verifizierung oder Falsifizierung der auf ihnen beruhenden Theorie nicht in eine endlose Zukunft verschoben werden kann. Denn zum einen bestimmt im Fall des Klimawandels und der Diskussionen um das Anthropozän die Bewertung von Argumenten sowohl die politische Gegenwart als auch die ökologische Zukunft und verändert damit die Parameter der Theorieprüfung bereits *jetzt*. Theorien werden insofern in anwendungsbezogenen argumentativen Zusammenhängen zu Akteuren.[17] Zum anderen zeigt sich, dass die Plausibilität von Argumenten als eingebettetes Wissen ausgehandelt wird: Im Anthropozän ist Wissen dessen Akteur; es funktioniert performativ – nicht zuletzt in Anerkennungsverfahren von Argumenten.

> „Hence, for the establishment of plausibility of an argument, persuasion is essential […] as a 'two-way interchange' between the producer and evaluator of an argument."[18]

---

[13] Vgl. dazu die Auseinandersetzungen um grundlegende Konzepte wie »Realismus« (vgl. *Julian Nida-Rümelin*, Unaufgeregter Realismus. Eine philosophische Streitschrift, Paderborn 2018) oder die Kausalismus-Teleologie-Diskussionen. Vgl. *Christoph Horn*; *Guido Löhrer* (Hrsg.), Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie, Berlin 2010.

[14] *Tetens*, Wissenschaftstheorie (wie Anm. 9), 53.

[15] Vgl. *Jürgen Renn; Bernd Scherer* (Hrsg.), Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge, Berlin 2015.

[16] *Renn*, Die Evolution des Wissens (wie Anm. 10), 39.

[17] Vgl. dazu die Akteurs-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour: „Akteur ist alles, was einen anderen in einem Versuch verändert; von Akteuren läßt sich nur sagen, daß sie handeln; ihre Kompetenz leitet sich aus ihren Performanzen ab" (*Bruno Latour*, Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a. M. [4]2018, 285.)

[18] *Schmidt-Scheele*, The Plausibility of Future Scenarios (wie Anm. 12), 87.

Mit der performativen Dimension des Wissens im Zusammenspiel von theoretischer Ausarbeitung und praktischer Beanspruchung sowie wiederum handlungsbestimmender Evaluation ergibt sich ein komplexes Szenario dessen, was Wissen *als Geschichte erworbenen und reflektierten Wissens* bedeutet. Die geschichtliche Dynamik des Wissens stellt Jürgen Renn vor diesem Hintergrund in bewusster Anlehnung an das biologische (genetische) und kulturelle Paradigma der Evolution (vgl. 65–68) als eine „Evolution des Wissens" dar. Dabei markiert er nicht nur die performative Dimension im Wissensaufbau, sondern konturiert sie methodisch auf der Folie der Theorie vom Anthropozän. Damit macht er deutlich, dass sich Wissen nicht neutral *gegenüber* der Welt vollzieht, sondern als Eingriff – und zwar gerade im Aufbau und in der Beanspruchung von einmal etablierten Plausibilitäten, die sich wiederum als dynamisch erweisen. Deshalb interessiert sich Renn für „die historische Bedeutung des Wissens für die kulturelle Evolution der Menschheit." (49) Die unterschiedlichen Entwicklungszüge menschlichen Wissens in seinen verschiedenen „Dimensionen" (156) – mental, sozial und materiell – und „Wissensarten" (156) – intuitiv, praktisch, theoretisch – legen „kein allgemeingültiges Schema der Wissenstransformation" (69) frei. Es existiert so wenig ein einziges System von Wissenschaft wie eine immanente Gesetzmäßigkeit wissenschaftlicher Entwicklung identifiziert werden könnte. Dafür spielen zu viele Faktoren beim Aufbau, bei der Anwendung, bei der Prüfung und der Veränderung von Wissen eine Rolle – zumal diese Faktoren in Wechselwirkungen stehen. Das gilt auch für die Wissenschaftsgeschichte und -theorie, schon weil

> „Wissenschaft lediglich *ein* Aspekt eines hochgradig fragmentierten, dennoch fast unaufhaltsamen globalen Lernprozesses ist, in dem die Menschheit als Ganzes im Laufe der Zeit Wissen ansammelt mit dem Potenzial, die Welt zu formen, allerdings auch zu zerstören." (71)

Der ambivalente Charakter des Wissens, den Renn damit betont, bestimmt die geschichtliche Offenheit von Prozessen der Formation und Aneignung von Wissen, weil damit die Kontexte der Wissensproduktion und -evaluation als Faktoren der Wissensentwicklung sichtbar werden. Dazu zählen Systeme der Wissenskommunikation und der Wissensökonomie – was sich in digitalen Wissensgesellschaften noch einmal durch die Rückkopplungseffekte von digitalen Daten auf ihre Erfassung und Anwendung verstärkt. Algorithmen bilden eigene Logiken der Einspeisung, Verarbeitung, Nutzung und Wiederverwertung von Daten.

Gerade in diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den Verlaufsformen und Mustern wissenschaftlicher Transformationsprozesse. In der Wissenschaftsgeschichte lassen verschiedene Faktoren für den Wandel von Wissen ausmachen:

- Die Entwicklung von „epistemischen Inseln" (192): Einzelne Beobachtungen und Erkenntnisse werden zu Hypothesen verdichtet, die anwendungsbezogen funktionieren und bestehende Theorien herausfordern.[19]

[19] Als Beispiel nennt Renn die Bewegungslehre Galileo Galileis (vgl. a. a. O., 192).

- Bildung einer neuen Matrix: Innovative Forschungsresultate fordern einen veränderten Rahmen für die Organisation des Wissens. Matrix meint einen „begrenzte(n) Cluster von Ergebnissen […], die bei der Exploration eines vorhandenen Wissenssystems gesammelt wurden und aus denen sich das neue System schließlich entwickelt." (193)[20]
- Das „Potenzial zur Integration weiteren Wissens" (193): die Aufnahme weiterer Erkenntnisse aus dem eigenen sowie kompatiblen, benachbarten Forschungsfeld. Das betrifft Methoden wie Theorieansätze. Es handelt sich zunächst um „Zwischenstufen", die langfristig zu einem neuen „Wissenssystem" führen.[21]
- Die Distanz zum etablierten Paradigma: Sie gestattet im neuen Modell „eine Neuinterpretation des von ihr erfassten Wissens, die sich nicht mehr strikt an den Rahmen des ursprünglichen Systems halten muss." (193)
- Die Rolle von dysfunktionalen Wissensformen: Durch neue Probleme, aber auch Methoden und (technische) Instrumente können Wissenssysteme an Grenzen stoßen: „Diese Grenzen zeigen sich in den […] Anzeichen einer bröckelnden Systematizität und dem zunehmenden Abstand zu einem funktionierenden Kern" (194) in einer Wissensstruktur.
- „Verlagerung des intellektuellen Schwerpunkts" (196): Eine marginale oder partielle Einsicht gewinnt an epistemischer Bedeutung für die Neuorganisation des Wissens – wenn z. B. die zunächst rein technologisch entwickelte Dimension der Digitalisierung zur bestimmenden Form der Wissensakkumulation wird.
- Systemische Restrukturierung: Die Transformation des Wissens schafft Anwendungsfelder, in denen sie sich organisiert und als eine Wissensmacht etabliert.

Als Modell einer umfassenden Reorganisation von Wissenssystemen lässt sich die Entwicklung von Schriftkulturen heranziehen. Alle gesellschaftlichen Bereiche werden über Schrift erfasst und gesteuert. Die technische Dimension einer zunehmenden Abstraktion von Schriftzeichen, die es erlauben, über analoge Verfahren auch gesprochene Sprache zu repräsentieren, sind Aspekte einer Ausdifferenzierung des Wissens, die wiederum den Funktionsweisen einer zunehmend differenziert organisierten Gesellschaft entsprechen und diese verstärken.

> „[E]bendiese Ausdifferenzierung brachte zugleich Kontexte hervor, in denen neue Anwendungen des Systems entstanden, in denen das System aus einer neuen Perspektive, in einem gewissen Abstand zu seinem ursprünglichen Anwendungsbereich, betrachtet werden konnte." (212)

---

[20] Im Raum kirchlicher Theoriebildung lässt sich als eine solche Matrix die Zuordnung von Innen- und Außenbeziehungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil anführen. Im Darstellungsfeld von Dogma und Pastoral führt diese Matrix zu komplexen Bestimmungen an den Schnittpunkten von Kirche und Welt – exemplarisch etwa bei der Einschätzung des modernen Atheismus (GS 19–21).

[21] Renn führt als Beispiel die Vorläufer der klassischen Mechanik und der speziellen Relativitätstheorie an (vgl. a. a. O., 193).

Schriftkulturen schaffen neue Formen der Tradierung und zugleich der Institutionalisierung des Wissens. Dabei löst sich die distinkte Zuordnung der angesprochenen *Kontexte* zu den *Texten* des Wissens zunehmend auf, wenn sich dieses Wissen als alles durchdringende Organisation von Gesellschaft – etwa im Zuge von Bildung (212) – durchsetzt. Gesellschaft wird – zumal als digitale Gesellschaft – zum „Text": in der Form seiner fortlaufenden Anwendung und Weiterentwicklung, vor allem in der Weise, wie sich Gesellschaft *als Gesellschaft* bestimmt. Denn man erkennt unter digitalen Bedingungen nur *in diesem „textuellen" Format* digitaler Codes. Vor allem: „Wir sehen nicht Digitalisierung, sondern zentrale Bereiche der Gesellschaft sehen bereits digital."[22] Das gilt wiederum besonders für digitale Textproduktion auf der Basis *Künstlicher Intelligenz*.[23]

Die Transformation von Wissenssystemen verläuft unterschiedlich, lässt sich aber wiederum als ein dynamisches Muster einer fortlaufenden *Evolution des Wissens* rekonstruieren. Es zeigt sich auch in den jeweiligen Deutungen dieser Prozesse, die sich über Innen- und Außenperspektiven der entsprechenden Wissenssysteme verteilen. Auf diese Weise bildet sich *Komplexitätskompetenz* als ein Kriterium heraus, um die Entwicklung neuer Wissensorganisationen erklären und zugleich die Auflösung von Wissenssystemen beschreiben zu können. Es handelt sich um kein hinreichendes, wohl aber um ein grundlegendes Kriterium, um damit auch die Plausibilität von Wissensbeständen zu bestimmen.

Die Frage nach der Plausibilität von Wissen rückt damit stärker in den Blick. Wann erscheint ein Argument, eine Überzeugung plausibel? Woran macht sich der Aufbau von Plausibilität fest? Was bedeutet die unterschiedliche Wahrnehmung und die abweichende Anerkennung auch von wissenschaftlich begründeten Theorien *als plausibel*? Unter welchen Bedingungen vollzieht sich ein Plausibilitätswandel? Welche Bedeutung kommt dem epistemischen Rahmen zu? Wie funktionieren sie? Was stellt sie in Frage und löst sie so auf, dass sich einzelne Aspekte von Wissenssystemen unter anderen Gesichtspunkten darstellen? Wie werden nicht nur neue Einsichten möglich, sondern auch andere epistemische Einstellungen erforderlich? Was bedeutet dies für weltbildbezogene Überzeugungen und ihren Wandel?

3. Plausibilitätsforschung – ein Desiderat fundamentaltheologischer Theoriebildung

Die angesprochenen Fragen umreißen ein Forschungsprogramm, das wissenssoziologisch in die grundlegende philosophische Frage nach Genesis und Geltung von Geltungsansprüchen zurückverweist. Allerdings setzt die soziologische Frage bereits voraus, dass die *Fragwürdigkeit dieser Frage* in einem gesellschaftlichen Rahmen der Bestimmung und Beurteilung von gesellschaftlich relevanten Wahrheitsansprüchen auftritt. Mit ihr wird ein Wissen verhandelt, das nur als gesellschaftliches Wissen auftritt – als kommunizier-

[22] *Armin Nassehi*, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München 2019, 29.
[23] Vgl. den seit November 2022 zugänglichen Chatbot https://chat.openai.com/auth/login.

tes, eingesetztes, wirksames Wissen. Die Frage, welches Wissen „gilt", macht sich insofern an der Differenz von Perspektiven auf ein Wissen fest, das wissenschaftlich wie ethisch, politisch wie religiös *wahres Wissen* reklamiert und dafür argumentiert. Diese Perspektivendifferenz lässt nach den Standorten fragen, von denen her Geltungsansprüche angemeldet und beurteilt werden. Es handelt sich von daher um eine topologische Frage, die mit dem epistemischen Ort, an dem Wissen generiert und verhandelt wird, zugleich die kulturellen Besonderheiten dieses Ortes, sprich: seinen gesellschaftlichen Raum *als epistemisch wirksamen Rahmen* zur Geltung bringt.[24]

Als ein Motor der Wissenssoziologie – noch vor ihrer disziplinären Bezeichnung – erweist sich die Auseinandersetzung mit religiösen Überzeugungen. Religionskritik fragt nach der Wahrheitsfähigkeit eines Glaubens, der einerseits den Grund von allem z. B. als Schöpfung epistemisch beansprucht, ihn andererseits aber transzendent entzieht. Damit verbindet sich die Frage nach der menschlich gebundenen, im Erkenntnisvorgang *anthropozentrischen* Auffassung des Transzendenten. Es wird in sprachlichen Konzepten und Bildern kommuniziert und wirft deshalb die Frage nach der projektiven Übertragungsqualität der entsprechenden Vorstellungen auf. Xenophanes (*um 580/570 v. Chr.) formulierte eine frühe Kritik anthropomorpher Gottesvorstellungen. Sie hält auf eine Abstraktion der Gottesbestimmung zu. Philosophisch vollzieht sie sich mit der Reflexion auf die Bedeutung von Unendlichkeit. Sie stellt ein Moment der Entgrenzung des Menschen an den Kontaktzonen des unerreichbaren und zugleich notwendig zu bedenkenden Anfangs von allem. Sie greift an den Grenzen des Kosmos wie der menschlichen Existenz.[25]

Wie kann Wissen an einer solchen Grenze entstehen? Und was bedeutet das Nichtwissen an dieser Grenze wiederum, insofern es ein eigenes Wissen beansprucht, nämlich nicht wissen zu können? Die paradoxale Verfasstheit menschlicher Existenz im Spannungsfeld des Un-/Endlichen hat sich in religiösen Traditionen in einem *Offenbarungswissen* kulturalisiert, das zu einem eigenen Feld wissenssoziologischer Beobachtung wurde: mit Blick auf die Vergemeinschaftungsformen religiöser Vorstellungen und gelebter Überzeugungen sowie mit Blick auf die Wissensmacht, die sich in Religionsgemeinschaften normativ entwickelt hat und kulturell wirksam war und ist. Wissenssoziologisch steht in diesem Zusammenhang die Frage nach den Motiven und Interessen religiöser Überzeugungen und ihrer Institutionalisierung *als religiöses Wissen* im Raum.

„Wissen" als operativ eingesetzte, speichernde, reflexive Aufnahme von Informationen umfasst dabei mehrere Dimensionen:

- als empirisch überprüfbares Tatsachenwissen, was der Fall ist;
- als praktische Fähigkeit, Leben zu führen und seine Umwelt zu gestalten – was nicht auf den Menschen beschränkt ist;

---

[24] Vgl. dazu grundlegend: *Erving Goffmann*, Rahmen-Anaylse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, Frankfurt a. M. [10]2018; besonders die Kapitel „Primäre Rahmen" (31–51) und „Die Verankerung des Handelns" (274–330).

[25] Vgl. dazu die Überlegungen zur Ausbildung des Gottesbegriffs am Leitfaden der Unendlichkeit; ebd., Glaubensräume I, Kapitel 6 bis 8.

- als Problemlösungswissen, das über unmittelbar gegebene Handlungskontexte Planungswissen und die Vorstellung möglicher, zukünftiger Konsequenzen einschließt und damit ein Wissen um die Zukunft, die es noch nicht gibt, umfasst;
- als Wissen um Wissen, formalisiert als Wissenschaft mit Methoden- und Anwendungswissen sowie reflektiert in Theorien *wahren Wissens* (zutreffendes Wissen, aber auch Wissen um angemessene Epistemologien und „Ontologien" des Wissens);
- als Wissen um die soziale Entwicklung, kulturelle Geschichte, kommunikative Dimension der Evolution und der Dynamik des Wissens – nicht zuletzt als Wissen um die Anerkennungsprozesse von Wissen;
- als Wissen um die Begrenztheit von Wissen: nicht nur im Zuge seiner transformativen Dynamiken, sondern auch an der Schnittstelle von Wissen im Zeichen von Gewissheit: Wahres Wissen kann in Sätzen zum Ausdruck kommen, die – wie die sogenannten Gettier-Fälle belegen – von falschen Annahmen ausgehen.[26]

Gerade der letzte Fall zeigt an, dass Wissen – mit Holm Tetens – im Zuschnitt von Wahrheit, Begründung, Erklärung und Verstehen, Intersubjektivität und Selbstreflexion entsteht, kommuniziert und kontrolliert wird.[27] Damit wird es aber zugleich in diesen Dimensionen ausgehandelt, institutionalisiert – *anerkannt*. Von daher ist das „Ideal der Wissenschaft"[28] ein diskursives Ideal – auf der Ebene der Bestimmung von Wissenschaft (es gibt nicht nur eine Wissenschaftstheorie) wie der wissenschaftsgeschichtlichen *Evolution des Wissens*.

Die Wissenssoziologie erweitert von daher die Frage nach den Quellen des Wissens und den Methoden der Feststellung von Wissen um die gesellschaftliche Dimension der Produktion von Wissen. Das schließt die materiellen Voraussetzungen des Wissenserwerbs ebenso ein wie die gesellschaftliche Verortung von Wissen und damit auch die Interessen. Die Marx'sche Religionskritik hat auf dieser Linie Religion als falsches Wissen bestimmt: als Ausdruck einer Welt entfremdeter Produktionsverhältnisse.[29] Inwiefern in einer solchen Welt *wahre Erkenntnis* über ihre falsche Disposition (einschließlich der Erkenntnis angemessener sozialer Verhältnisse und ihrer ethischen Begründbarkeit) erreicht werden kann, weist zurück in die Frage, unter welchen Bedingungen die Plausibilität von Argumenten festgestellt werden kann. In religionskritischen Zusammenhängen reicht dafür erkenntnistheoretisch der Verdacht auf projektive Übertragungen nicht aus, weil sich zum einen das Argument gegen den Ankläger wenden kann, der selbst projiziert, und weil zum anderen kein externer Beobachtungsstandpunkt zur Verfügung steht. Es bleibt das Aushandeln von Argumenten in einem gegebenen historischen Zusammenhang – mit der Kontingenz wandelbarer Perspektiven und Anerkennungsverfahren.

---

[26] Zur Darstellung der Gettier-Fälle vor dem Hintergrund des Zusammenhangs und Übergangs von Glauben und Wissen vgl. *Thomas Schärtl*, Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Regensburg 2004, 39–49.

[27] Holm Tetens spricht von Idealen: vgl. *ders.*, Wissenschaftstheorie (wie Anm. 9), 17–28.

[28] Ebd., 17.

[29] Vgl. das Kapitel »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis« in: *Karl Marx*, Das Kapital I: Der Produktionsprozess des Kapitals, Leipzig [2]2020, 46–63.

Dieser soziologische Relativismus verschärft aber die Frage nach den Bedingungen, unter denen sich der Aufbau und der Abbau von Plausibilitäten vollzieht. Im Zuge der geschichtlichen Transformation von Wissen hat Renn gezeigt, dass dafür das Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren, nicht zuletzt der Einfluss *externer Repräsentationen* wie technische Instrumente und Medien (Schrift, Zahlen) in Betracht gezogen werden muss. Dazu zählen auch soziale Institutionen, die wiederum einem eigenen Wandel unterliegen. Sie schaffen historische Plausibilitätsrahmen, was nicht bedeutet, dass alles Wissen kontingent sei, sondern dass sich die Modelle und Paradigmen, sprich: Wissenssysteme, verändern.[30] Sie wirken wiederum auf die Formierung der interpretativen Bezüge des Wissens zurück: auf ihre sinnbezogene Einordnung (weltbildförmige Überzeugungen).

Aus fundamentaltheologischer Sicht ist hier von Interesse, dass frühe wissenssoziologische Einsichten religionskritisch konnotiert sind.[31] Zum einen ist *genealogisch* darauf hinzuweisen, dass religiöses Wissen mit einer kritischen Durchmusterung seiner Vorstellungen einhergeht. Darauf weist bereits Xenophanes hin. Auseinandersetzung um das richtige Gottesbild bestimmt aber z. B. auch durchgängig biblische Texte – normativ einschlägig mit dem Fremdgötterverbot und dem Kultbilderverbot der Thora (Ex 20,3 f. Dtn 5,7 f.). Zum anderen ist *erkenntnistheoretisch* das Freilegen von Interessen nicht nur für die Einschätzung der Reichweite religionskritischer Argumente im Zuge einer Analyse von bewussten oder unbewussten Motiven bedeutsam. Diese Diskurse spielen eine Rolle bei der Transformation von epistemischen Rahmen. Sie zeigen sich in Veränderungen am Schnittfeld von gesellschaftlichem Glauben und Wissen. Sie sind für die Verantwortung des Glaubens *fundamentaltheologisch* relevant, weil sich seine Plausibilität nur im Kontakt mit ihnen erweisen lässt. Plausibilitäten aber bilden wiederum transformative *Rahmen* von Überzeugungen; sie sind selbstwirksam in der Organisation von Wahrnehmungen, Erfahrungen und Überzeugungen:

> „Soziale Rahmen […] liefern einen Verständnishintergrund für Ereignisse, an denen Wille, Ziel und steuerndes Eingreifen einer Intelligenz, eines Lebewesens, in erster Linie des Menschen, beteiligt sind […] (D)er Handelnde ist ›Maßstäben‹ unterworfen, sozialer Beurteilung seiner Handlung auf Grund ihrer Aufrichtigkeit, Wirksamkeit, Sparsamkeit, Ungefährlichkeit, Eleganz, ihres Takts, guten Geschmacks usw. Die Folgen lösen ständig Korrekturen aus, am deutlichsten, wenn die Handlung unerwartet blockiert oder in eine andere Richtung gelenkt wird, so daß besondere Korrekturbemühungen nötig werden. Es kommen Motive und Absichten ins Spiel, deren Unterstellung die Auswahl eines der möglichen sozialen Rahmen erleichtern.“[32]

Goffmans Analyse macht auf die Festlegungskraft sozialer Rahmen, aber auch auf ihre Veränderungsoffenheit und auf deren Anlässe aufmerksam. Soziale Rahmen greifen sowohl als Organisation von Erfahrungen in gesellschaftlichen Teilsystemen als auch *in der*

---

[30] Das Wissen um die Kontingenz des Wissens bezieht sich auf die konkrete Wissensform. Das typentheoretische Problem der Selbstreferentialität von Kontingenztheorien lässt sich an dieser Stelle nur markieren.

[31] Vgl. *Hubert Knoblauch*, Wissenssoziologie, Konstanz – München ^{3}2014, hier Kapitel I: Die Ausbildung der Wissenssoziologie, besonders 23–64 („Vorläufer“); Bezüge auf Religion ziehen sich durch die Darstellung.

[32] *Goffman*, Rahmen-Analyse (wie Anm. 24), 32.

Wahrnehmung ihrer Zusammenhänge, sprich: in einem übergreifenden sozialen Rahmen. Das hat für die Organisation von Religionen und ihre Bestimmung eines umfassenden *transzendenten Rahmens* erhebliche Folgen. Denn die Plausibilität *dieses Rahmens* wie seiner Inhalte (Glaubensvorstellungen, ihre dogmatische Koordination, aber auch sakrale Gegenstände und Rituale) ist nur im Bezugsfeld des ihnen zugeordneten Rahmens zu fassen.[33] Damit erlauben religiöse Traditionen einen Schritt *im Rahmen religiöser Selbstbestimmung* aus ihm heraus, indem man sich in der Form eines normativ abrufbaren, kodifizierten, mithin kanonisch sakralisierten Textes auf ihn beziehen kann und muss. Die Anwendung des Rahmens führt nicht zu seiner Auflösung, wohl aber zu Formen einer Überprüfung, mit der sich das Fremdgötter- und Bilderverbot in komplexe Diskurse über diese Bestimmung entwickelt. Zwischen entstehendem rabbinischem Judentum und dem sich formierenden Christentum führt dies zu zunächst innerjüdisch zu verstehenden Auseinandersetzungen um die Deutung der Thora als religionsverbindlichem Rahmen. Mit der entstehenden Kirche nimmt dieser Rahmen eine andere Form an, der in Formen christlicher, antijüdischer Gesetzespolemik diesen Rahmen *material* in Frage stellt.

Damit zeigt sich im theologischen Modell die Diskursivierung eines epistemisch-praktischen religiösen Rahmens, der sich nicht nur über die Befolgung von Ritualen und Religionsgesetzen aufrechterhält, sondern seine mitlaufende Plausibilisierung verlangt. Das erweist sich vor allem in Krisenmomenten als erforderlich. Nach der ersten Zerstörung des Jerusalemer Tempels und dann der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil wird eine Revision der religionsgesetzlichen Bestimmungen Israels vorgenommen, die nach der zweiten Zerstörung des Tempels im rabbinischen Judentum einen anderen Rahmen der Selbstbestimmung entwickelt. Dass dieser Prozess mit einer anderen *äußeren Repräsentation* – vom Opferkult zur Buchreligion – zusammenhing, bestätigt die Bedeutung medialer Techniken bei der Transformation von Wissenssystemen. Dem Judentum gelang dabei ein besonderer Schritt, eine „religiöse Revolution", weil es mit der Schrift „in sich selbst ein Medium der Veränderung barg, die Triebfeder der Innerlichkeit".[34] Auf diese Weise ließ sich eine entscheidende Herausforderung bewältigen: die Krise eines präsentischen Gottesbezugs im Tempel, der auf seine repräsentative Gegenwart in der Lesung und Deutung der Schriften verlagert wurde.

Damit entstand wiederum ein historisch-transformativer Rahmen der Gottesbestimmung und der religiösen Praxis im schriftzentrierten Kult. Dieser Rahmen legt in seiner interpretativen Disposition die transformative Dynamik religiösen Glaubens offen – und macht sie zugleich zum Inhalt des Glaubens *als geschichtliche Offenbarung.* Die aneignend-auslegende Schriftlesung ermöglicht und erfordert dabei hermeneutische Regeln angemessener Deutung. In Talmud und Midrasch nimmt sie eine Form an, die dem sakralisierten Schrifttext so zugeordnet ist, dass sich die Interpretation als Moment der

[33] Vgl. dazu das Forschungsprogramm »Normative Ordnungen« von Rainer Forst u. a., das ihre Genealogien und Funktionsweisen analysiert. Dazu gehört auch die Aufmerksamkeit für ihre „Transformationen". (*Rainer Forst*; *Klaus Günther*, Normative Ordnungen. Ein Frankfurter Forschungsprogramm, in: dies. (Hrsg.), Normative Ordnungen, Berlin [2]2021, 9–21, bes. 9.)

[34] *Guy G. Stroumsa*, Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike, Berlin 2011, 24.

Schrift darstellen lässt und eine eigene Form der Rationalisierung von Lesarten ermöglicht. Als methodisch-hermeneutischer Rahmen bestimmt er das Verständnis von Schrift als Offenbarung. Das heißt: Alle Rede von Gott, in der sich *in der Form der Schrift* Gott selbst – durchaus in der ersten Person Singular wie in Ex 3,14 – zu Wort meldet, setzt ein Muster der Differenzierung und Distanzierung in Kraft. Denn hier wird der zeitliche Abstand zum „Original" in die Wissensform konstitutiver Transzendenz überführt. Sprich: der Unterschied zwischen „Gott" und Gott in der Lesung, im Schriftzeichen.

Damit liegt zwar eine *Form der Plausibilisierung* des Glaubens an Gott vor, nicht aber bereits ein Grund für die Plausibilität dieses Glaubens. Allerdings wird *dieser Plausibilisierungsdiskurs* im Rahmen christlicher Theologie nur auf der Basis und im Zuge der religiösen Vergemeinschaftung möglich, die mit schriftgebundener Rede die Wirklichkeit des Gottes Israels zur Diskussion stellt. Es geht nämlich nicht primär oder gar ausschließlich um die philosophische Frage, ob und auf welche Weise sich mit dem Zeichen „Gott" die gemeinte Wirklichkeit denken lässt.[35] Es geht vielmehr um einen performativ gebundenen Glauben an »Gott«, insofern sich ohne diese Glaubenserfahrung seine Wirklichkeit nicht *als wirksam* vermittelt.[36]

4. Bausteine einer Theorie des gesellschaftlichen Plausibilitätswandels

Die Bedingungsanalyse menschlichen Wissens setzt mit der Einsicht in seine Entwicklung, damit auch seiner Entwickelbarkeit ein. Im Zuge von Interessen und Motiven geben ideologie- und nicht zuletzt religionskritische Überlegungen der späteren Wissenssoziologie eine Richtung vor, die bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel in eine Selbstverwirklichungstheorie des Geistes führt. Dem idealistischen Ansatz Hegels beim Denkprozess, in dem sich das Objektive als absoluter Geist vermittelt, setzt Karl Marx die Produktionsbedingungen jeder geistigen Tätigkeit gegenüber. Sein materialistischer Ansatz zollt den Verhältnissen Rechnung, in die intellektuelle Arbeit eingelassen ist. Die Welt bedingt das Bild von ihr, was für Marx, wie bereits angesprochen, deshalb in seiner Religionskritik auf den Punkt kommt, weil sich hier die Welt in ihrer transzendenten Überspannung zu einer Scheinwelt verselbstständigt. Deshalb gilt:

> „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch,

[35] Das entspricht der klassischen fundamentaltheologischen Anlage der *demonstratio religiosa*. Zum einen wird hier ein ungeschichtliches Verständnis des Gottesgedankens vorausgesetzt, also seine evolutive Dynamik nicht an den Ausweis von Gründen für die Akzeptabilität des Gottesglaubens produktiv gemacht. Zum anderen werden Gründe auf ein Forum der Vernunft verschoben, das sich von der Anerkennungspraxis von Gründen aus religiöser Erfahrung und der Lernpraxis ihrer Erschließungskraft dispensiert.

[36] Zur performanztheoretischen Argumentation für diese Form der Glaubensverantwortung vgl. *Gregor Maria Hoff*, Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung, Stuttgart u. a. 2022.

> das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein,* weil sie eine *verkehrte Welt* sind."[37]

Was Marx am Modell der Religion aufdeckt, wirkt als Mechanismus in jeder Erkenntnis. Ohne die Hintergrundtheorie des dialektischen Materialismus zu übernehmen, greift Karl Mannheim die Marx'sche Einsicht auf, dass sich Wissen nicht anders als sozial bedingt verstehen lässt. Das betrifft die kommunikative Form des Erwerbs wie die Anerkennung von Wissen, damit aber grundlegend seine Disposition über die sozialen Räume, in denen es entstand.

> „Es ist die Hauptthese der Wissenssoziologie, daß es Denkweisen gibt, die solange nicht adäquat verstanden werden können, als ihr gesellschaftlicher Ursprung im Dunkeln bleibt."[38]

Indem man sich als einzelner sozial verhalten muss, aktiviert man Regeln des Zusammenlebens, die nicht nur eine eigene Form von Wissen darstellen, sondern Denkmuster vorgeben. So hat die kognitive Metapherntheorie mit der Leitfunktion von bildgebenden sprachlichen Verfahren zugleich die Einbindung und Festlegung von Wahrnehmungs-Schemata erschlossen. Damit lässt sich die Architektur von Wissensformen nachvollziehen – religiös etwa mit den Koordinationen von *Immanenz* und *Transzendenz*, von spatialen Zuordnungen mit normativen Einträgen von *Oben* und *Unten*, von der Einrichtung des *Übernatürlichen* bis hin zu den Ortsangaben von *Himmel* und *Hölle*, die sich in Dantes *Göttlicher Komödie* als eine *religiöse Kartierung des Jenseits* vom geschichtlichen *Diesseits* her darstellt.

An dieser Stelle interessiert nicht nur die Einsicht in die soziale Disposition des Wissens, wie sie Renn in der *Evolution des Wissens* wissensgeschichtlich markiert. Vielmehr stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen die jeweiligen Theorien des Wissens und ihre Inhalte unter konkreten historischen Voraussetzungen *als plausibel* anerkannt werden. Unter welchen Bedingungen verändert sich sinn- und wertbezogenes Wissen nicht nur, sondern wird *als Transformation* wahrgenommen und wiederum sinnbezogen gedeutet? Wie werden Plausibilitäten sichtbar?

Ein Ansatzpunkt liegt in der kritischen Perspektive, mit der Wissen als Wissenschaft immer auch reflexives Wissen einschließt: das Wissen um sich selbst. Das aber lässt sich nicht ohne Weiteres vom Standpunkt dieses Wissens ermitteln. In kritischer Distanzierung – was für Religion bedeutet: immer auch konstitutiv *religionskritisch* – wird sichtbar, wo sich Plausibilitäten aufbauen, behaupten, aber auch auflösen. Im Modus seiner Infragestellung, also des Nicht-Selbstverständlichen, wird Wissen *als Plausibilitätsform* greifbar.

Dem entspricht die Grunderfahrung Karl Mannheims, die seine eigene Theorie bestimmte: die Krise der Kultur und des Wissens in seiner Lebenszeit.

---

[37] *Karl Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Karl Marx – Friedrich Engels Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 43 Bde., Berlin 1956-1990; hier: Band 1, 378. Die Ausgabe steht online zur Verfügung: http://www.dearchiv.de/php/mewinh.php [zuletzt aufgeruf.: 31.05.2026].

[38] *Karl Mannheim*, Ideologie und Utopie. Mit einer Einleitung von J. Kaube, Frankfurt a. M. ^{9}2015, 4.

> „Wie kam es, daß die Erkenntnis der Natur ganz früh zu immer komplizierteren Fragestellungen fortschritt, während die intellektuelle Durchleuchtung des sozialen Prozesses und des kulturellen Werdegangs nur ganz spät erfolgte? Wenn irgendwo, so erweist es sich hier, daß das Erkennen keine pure Kontemplation, Lösung von Rätseln ist, sondern im Handeln und mit dem Handeln verbunden entsteht."[39]

Kultur wurde nach Mannheim in dem historischen Moment *als problematisch* erfahren, in dem der gesellschaftlich selbstverständliche Rahmen einer Wissensmacht zerfiel und die Konstruktivität menschlichen Handelns *als Kultur* in einer differenzierten Gesellschaft unterschiedliche Formen und Anschlüsse kulturellen Handelns ermöglichte. Das setzte Bildung, also Einübung in kulturelle Selbststätigkeit, vor allem des Lesens und Schreibens, wie in Techniken der *Naturbeherrschung* als Weltgestaltung voraus. Dem entsprach die Erfahrung ökonomischer und politischer Akteurschaft von handlungsfähigen, selbstverantwortlichen Personen – wobei die Unterdrückung und Ausbeutung durch feudale Herrschaft sowie durch die Produktionsformen des Kapitalismus eigene Anlässe zur Emanzipation von Subjekten mit Freiheits- und Rechtsansprüchen schufen. Wo nicht mehr Annahmen über gott- und naturgegebenes Schicksal bestimmen, sondern diese zum Thema werden, macht sich gesellschaftliches Wissen in der Transformation von Plausibilitäten bemerkbar.[40]

Die „Tatsache des Problematischwerdens der Kultur"[41] wählt Mannheim als Ausgangspunkt für eine Theorie gesellschaftlicher Plausibilitätsbildung. Er fasst sie in eine spezifische Wissenschaftsperspektive ein: als eine Soziologie, die den „sozialen Prozeß als solchen zum Gegenstand einer Untersuchung macht".[42] Die Erfahrungen von sozialem Wandel fordern, dass er als solcher reflektiert wird. Reflexionsansätze stehen vor allem mit Immanuel Kants Nachweis der Konstruktionsleistungen des Subjekts im Erkenntnisvorgang zur Verfügung, werden aber in transzendentaler Bestimmung überzeitlich gefasst und damit wiederum in der Form *der transzendentalen Konstruktion* von ihren wissenssoziologischen Zusammenhängen und damit vom Rahmen der eigenen Plausibilisierung entkoppelt.[43] Bei Hegel trat demgegenüber der Prozess des Wandels als Ort der Selbstbestimmung von geistiger Existenz auf – und zwar auf dem Weg einer Selbstaktualisierung des Geistes.[44] Plausibilisierung vollzieht sich im Modus einer kritischen Reflexion über erfahrenen Wandel, der Plausibilitätsbrüche voraussetzt und dann *als sinnvoll* integriert. Doch offen bleibt, inwiefern der konkrete Prozess, der am Material der je eigenen geschichtlichen Zeit hängt und nur dort epistemisch erreicht werden kann, *in seiner Kontingenz* auf die Durchsetzung eines *absoluten Geistes* hin abgebildet werden kann. Die Übertragung macht das Moment seiner Plausibilisierung aus, was bei Hegel dem geschichtlich Faktischen den Anstrich des Vernünftigen gibt. Die Frage nach der Standort-

---

[39] *Karl Mannheim*, Strukturen des Denkens, hrsg. v. D. Kettler; V. Meja; N. Stehr, Frankfurt a. M. 1980, 310.
[40] Vgl. ebd., 311 f.
[41] Ebd.
[42] Ebd., 311.
[43] Vgl. ebd., 42 f.
[44] Vgl. ebd., 44.

gebundenheit von Wissen erreicht an diesem Punkt ihre ideologische Sinnspitze. Denn es gilt zu klären, wie sich Wissen in und *als* Rahmen plausibilisiert. Mannheim betont,

> „daß das Wissen von Anfang an ein kooperativer Gruppenprozeß ist, in dem jeder sein Wissen im Rahmen eines gemeinsamen Schicksals, eines gemeinsamen Handelns und der Überwindung gemeinsamer Schwierigkeiten entfaltet (woran jedoch jeder in verschiedener Weise teilnimmt). Demgemäß sind die Produkte des Denkprozesses zumindest teilweise bereits differenziert, da nicht jeder mögliche Weltaspekt in den Gesichtskreis der Gruppenmitglieder gelangt, sondern nur jene, aus denen für die Gruppe Schwierigkeiten und Probleme entstehen."[45]

Brüche in der Wahrnehmung von Welt bilden den Ausgangspunkt zu einer Verständigung über geteilte und unterschiedliche erlebte Welt, weil sich diese Differenzen zugleich innerhalb einer Gruppe sozial vermitteln. Geteilte und kollektive Überzeugungen besitzen dabei Verselbständigungstendenzen[46], weil sie mit der „inneren Einheit eines Weltbildes"[47] zugleich die Stabilität der Gruppe sichern können. Zugleich wirken sich Krisen dann nicht nur epistemisch, sondern auch gesellschaftlich aus. Je differenzierter eine Gesellschaft funktioniert, desto stärker müssen Perspektiven auf jenes Ganze aneinander vermittelt werden, das sich wiederum nur *als Gesellschaft* erschließt – solange man über keinen transzendenten Standpunkt verfügt. In absoluten Monarchien ließ sich diese Perspektive als organisatorische Macht von oben unterstellen, aber historisch in den seltensten Fällen dauerhaft durchsetzen. Für das Mittelalter geht Mannheim alternativ von einem geteilten Weltbildrahmen aus, der sich im Christentum des (europäischen) Westens als Kirche etablierte, in den konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts aber als einheitliche Ordnungsmacht zerfiel.[48]

Die neuzeitliche Distribution von Macht setzt mit einer wachsenden Mobilität der gesellschaftlichen Stände ein. Wo sich das Feudalsystem politisch wie ökonomisch erschöpft, wird seine Krise zum Motor einer Transformation des Wissens auf allen Ebenen:

> „Soziologisch gesehen findet der entscheidende Wandel statt, wenn jene Stufe der geschichtlichen Entwicklung erreicht wird, auf der die früher isolierten Schichten miteinander zu verkehren beginnen und eine gewisse Zirkulation einsetzt. Das entscheidende Stadium dieses Kommunizierens ist dann erreicht, wenn die Denk- und Erlebnisformen, die bisher unabhängig voneinander entwickelt wurden, ineinander übergehen und das gleiche Bewußtsein den Geist zwingt, die Unversöhnbarkeit widerstreitender Weltanschauungen zu entdecken."[49]

Mit der Wahrheitsmacht der Kirche bricht auch das ontologische Gefüge zusammen, das gesellschaftliche Plausibilität beanspruchte. Das von Gott eingerichtete *Sein* wird zwar

---

[45] *Mannheim*, Ideologie und Utopie (wie Anm. 38), 27. Diese Einsicht Mannheims verbindet sich stringent mit den Forschungen von M. Tomasello zur kooperativen Disposition in der kulturellen Evolution des Menschen. Vgl. dazu die Ausführungen in Band I der Glaubensräume zur »Evolution von Religion.« (Kapitel 5).
[46] Vgl. *Mannheim*, Ideologie und Utopie (wie Anm. 36), 3.
[47] Ebd., 7.
[48] Vgl. ebd., 12 f.
[49] Ebd., 9.

noch naturrechtlich beansprucht, aber doch zunehmend in seiner geschichtlichen Gestaltbarkeit wahrgenommen. Damit wird der Weg für die Einsicht in die „Produzierbarkeit des Weltbilds durch den Erkenntnisakt“[50] frei. Sie vollzieht sich als Bedeutungswandel. Plausibilitäten überlagern sich in verschiedenen Bereichen – wissenschaftsgeschichtlich an jenen Umschlagpunkten in der Evolution des Wissens, die Renn u. a. mit der Bedeutung der modernen Relativitätstheorie nachgezeichnet hat. Biologische Evolution und die Evolution des Wissens spiegeln sich im Historismus des 19. Jahrhunderts als geisteswissenschaftliche Zentralherausforderung, weil damit die Kontingenz allen Wissens zur bestimmenden Form der Wissensreflexion wurde.

Hier zeigt sich der Einfluss von Krisen für den Umbau von Plausibilitätssystemen: das „Erlebnis des Mißtrauens und des Verdachtes“[51] beim Aufbau und der Transformation ideologischer Einstellungen, aber auch wissenschaftsbasierter Überzeugungen. Was Mannheim im Spiegel eines „falschen Bewußtseins“[52] analysiert, verlangt im Gegenzug, die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit von Überzeugungen auch dort zur Geltung zu bringen, wo sie tragen sollen. Mit anderen Worten: Wo mit der Kritik *falschen Bewusstseins* das *Richtige* beansprucht wird. Wann lassen sich wissenschaftliche, gesellschaftliche Krisen angemessen bearbeiten? Hier setzt der Austausch basaler Überzeugungen mit ihren unvermeidlichen Wertsetzungen ein.[53] Was aber kommt als Kriterium für Sinnbildungen im gesellschaftlichen Plausibilitätsaufbau und -wandel in Frage? Und zwar in der unaufhebbaren Pluralität und Ungleichzeitigkeit von wertsetzenden Ontologien in differenzierten Gesellschaften?

Die katholische Kirche hat dieses Problem im Antimodernismus mit einer förmlichen Flucht aus der Zeit bearbeitet: im enttemporalisierten Zeitregime ewiger Offenbarung, das das kirchliche Lehramt verwaltet. Hier wird jeder Plausibilitätswandel scheinbar eingefroren. Allerdings zeigt er sich im Hintergrund *als Krise*, *als Herausforderung*, auf die das Erste Vatikanische Konzil nicht zuletzt mit dem Unfehlbarkeitsprimat des Papstes als ewige Wahrheitsgarantie reagiert hat. Doch die Plausibilität dieser Wahrheitsform musste sich schon auf dem Konzil an historische Einsichten der Papstgeschichte vermitteln. Vor diesem Hintergrund hat das Zweite Vatikanische Konzil eine Komplexitätssteigerung im kirchlichen Lehren vorgeschlagen: ohne die Lehre des Vorgänger-Konzils aufzuheben, wurde das unfehlbare Lehren in der Kirche zum einen an die Bischöfe und den Glaubenssinn des Volkes Gottes gekoppelt und zum anderen das Bezugssystem kirchlicher Wahrheitsfindung mit Schrift, Tradition und Lehramt (DV 10) der Kirche dynamisch gefasst. Nicht der konkrete Inhalt, sondern die Form erweist sich als Möglichkeit, damit den Zugewinn an Einsichten in der kirchlichen Lehre zum Ausdruck zu bringen. Hier entsteht ein Raum für die Aufnahme und die Darstellung theologischer Plausibilitätsveränderungen. Damit trägt das Zweite Vatikanische Konzil der Komplexitätssteigerung von sozialen Bedingungen, wissenschaftlicher Erkenntnis und kultureller Selbstverständigung

[50] Ebd., 15.
[51] Ebd., 57.
[52] Ebd., 65 f.
[53] Vgl. ebd. 84.

Rechnung. Wissenssoziologisch betrachtet, reagiert das Konzil damit auf eine Krise: *ad extra* auf Säkularisierungsprozesse und *ad intra* auf Fragen nach der Belastbarkeit neuscholastischer Wissensformen, die dem Druck evolutiven Wissens nicht standhalten. Soziale, politische, epistemische Konflikte bedingen Plausibilitätsbrüche, ermöglichen aber auch neue Plausibilitäten.

Peter L. Berger und Thomas Luckmann haben sie unter dem Gesichtspunkt der „gesellschaftliche(n) Konstruktion der Wirklichkeit" mit religionssoziologischen Bezügen untersucht.[54] Wirklichkeit liegt nicht einfach vor, sondern wird erschlossen. Jeder Mensch bewegt sich in verschiedenen Wirklichkeitsbereichen, die er u. a. entlang der Unterscheidung von *real/fiktiv*, von empirisch überprüfbaren Fakten und Vorstellungen, von Traum und Realität bewirtschaftet. Diese grundlegenden Unterscheidungen spielen nicht nur eine Rolle für die Bedeutung, die man Literatur, Kunst, Film etc. zuweist, sondern werden auch im Bewusstsein theoretischen Weltverhaltens markiert: *als Hypothese*, *als Modell* usw. Religion nimmt hier eine Sonderstellung ein, weil sie die Wirklichkeit nicht nur mit der Unterscheidung sichtbar/unsichtbar, immanent/transzendent codiert, sondern *in dieser Unterscheidung* den Schlüssel zum Grund aller Wirklichkeit sieht. Diese Wahrnehmungsform schafft sich eine eigene Plausibilität in der Wirksamkeit der entsprechenden Glaubensüberzeugung, muss sich aber an die gegenläufige Erfahrung vermitteln, dass dieser Glaube letztlich gegenstandslos und insofern *irreal* sei. Das aber lässt sich wiederum wie bei Sigmund Freud als Ausdruck eines defizitären Weltbezugs, etwa *als Illusion,* deuten. Nicht nur, aber zumal für den religiösen Weltkontakt gilt von daher:

> „Die subjektive Wirklichkeit ist also immer an besondere Plausibilitätsstrukturen gebunden, das heißt: an die gesellschaftliche Grundlage und die gesellschaftlichen Prozesse, die für ihren Bestand erforderlich sind. Man kann seine Selbstidentifizierung als Mann von Gewicht nur in einem Milieu erhalten, das diese Identität bestätigt. Man kann sich seine katholische Religion nur bewahren, wenn man in Beziehung mit der katholischen Kirche bleibt und so weiter. Der Abbruch des signifikanten Gesprächs mit den jeweiligen Mittlern einer Plausibilitätsstruktur bedroht die jeweilige subjektive Wirklichkeit." (165 f.)

Man bewegt sich in Plausibilitäts-Netzen, die zum einen an gesellschaftlicher Kommunikation hängen, die zum anderen Plausibilitäts-Proben unterzogen werden, wo die tragenden Plausibilitätsstrukturen in Frage stehen. Das geschieht intern durch erodierende soziale Anschlussfähigkeit, etwa wenn sich soziales Leben unter Handlungsdruck neu organisieren muss. Zum Beispiel verlieren Heirats-Regeln ihre Bindungskraft, wenn sich individuelle Freiheitsrechte gegenüber familiären Ansprüchen auf Partnerwahl behaupten. Technische Möglichkeiten der Empfängnisverhütung schaffen nicht nur Optionen für ein freizügigeres Sexualleben, sondern erlauben selbstbestimmte Nachwuchsplanung. Angesichts längerer Lebenszeiten verschieben sich zwar nicht unbedingt die Erwartungen an eine lebenslange Ehe, aber die entsprechende Überzeugung gerät in jahrzehntelangen Partnerschaften unter höheren Belastungsdruck als zu Zeiten mit deutlich geringerer

[54] *Peter L. Berger; Thomas Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. [28]2021– im Folgenden mit Seitenzahlen im Text zitiert.

Lebenserwartung. Damit nehmen nicht nur Scheidungen zu, sondern in dem Maße, in dem sie gesellschaftlich nicht mehr einen Ausnahmefall darstellen und entsprechend sozial bewertet werden, entstehen neue Plausibilitätsstrukturen. Sie verknüpfen sich über mehrere Faktoren zu einem Plausibilitäts-Netz, das wiederum mit anderen gesellschaftlichen Plausibilitätsrahmen verbunden ist: mit freiheitsbegründeten, deliberativen politischen Kulturen; mit menschenrechtsbasierten Umstellungen von Geschlechterbeziehungen; in pluralisierten urbanen Lebenswelten und der alltäglichen Wahrnehmung unterschiedlicher Lebensformen.

> „[D]ie pluralistische Situation verändert nicht nur die gesellschaftliche Seite der traditionellen Wirklichkeitsbestimmungen, sondern auch die Weise, in der diese sich im Bewusstsein der einzelnen Menschen halten […] Die pluralistische Situation wird von rapidem sozialem Wandel begleitet, ja, Pluralismus ist selbst ein Beschleunigungsfaktor, weil er dazu beiträgt, die Resistenz der traditionellen Wirklichkeitsbestimmungen gegen Veränderungen zu unterminieren." (134)

Damit zeichnen sich Faktoren zur Analyse von gesellschaftlichem Plausibilitäts-Wandel ab, die noch einmal mit der externen Perspektive auf die Anschlussfähigkeit an wissenschaftliche Erkenntnisse, aber auch an den Handlungsdruck durch Ereignisse wie Kriege, Pandemien, den Klimawandel etc. zu vermitteln sind. Sie lösen „Wirklichkeitskrisen" (167) aus, weil sowohl die angemessene Form der Wahrnehmung der Wirklichkeit als auch die Bearbeitung überlebenswichtiger Probleme zur Diskussion stehen. Im Anthropozän lässt sich eine solche Wirklichkeitskrise im Moment der Auflösung von politischen, wissenschaftlichen, technischen und auch religiösen Plausibilitäten in Echtzeit beobachten.

Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, wann eine Theorie, wann ein Argument einleuchtend erscheint. In der Corona-Pandemie hat sich erwiesen, dass epidemiologische Expertisen ebenso strittig waren wie die Aushandlung ihrer gesellschaftlichen Konsequenzen – von der medizinischen bis zur juristischen Einschätzung einer Impfpflicht und der Einschränkung von Freiheitsrechten in den diversen Lockdowns. In den Debatten mit Corona-Leugnern und Verschwörungstheoretikern hat sich exemplarisch gezeigt, dass sich gesellschaftliche Plausibilitäten nicht nur *argumentativ* auflösen, sondern bereits der Rahmen ihrer Verhandelbarkeit zur Diskussion steht. Im Verlust gesellschaftlicher Kohäsion spiegeln sich wiederum plausibilitätstheoretische Kriterien – allerdings in der Form einer anhaltenden Aushandlung, wann etwas *als überzeugend und plausibel anerkannt* wird. Argumente und Theorien kommen als Kandidaten für eine plausible Wirklichkeitsdeutung in Frage, wenn sie

- semantisch verständlich und nachvollziehbar sind;
- komplexe Wirklichkeiten auffassen und verarbeiten: im Kontakt mit ambigen, alternativen Perspektiven in einer differenzierten, offenen Gesellschaft;
- Sinnhorizonte zu teilen erlauben, also Deutungsanschlüsse ermöglichen, die nicht nur in entkoppelten Sonderwelten performative Wirklichkeiten schaffen;

- epistemische Zusammenhänge mit empirisch prüfbaren wissenschaftlichen Erkenntnissen und Theorien zulassen, also den eigenen Plausibilitätsrahmen im Kontakt mit anderen epistemischen Frames plausibilisieren können.

Diese Kriterien bilden allerdings wiederum nur einen Rahmen, in dem sich aushandeln lässt, was als plausibel erscheinen kann. Eine andere Option als die Mikroanalyse von Situationen und Argumenten, von Plausibilitätswandel und -aufbau steht nicht zur Verfügung. Damit aber lässt sich ein eigenes Plausibilitätsnetz knüpfen, in dem wiederum die Überzeugungsform beanspruchter Plausibilitäten ausgearbeitet werden kann – ihre Disposition in *plausibility frames*. Weil sie sozial bedingt sind (Mannheim); weil sie in lebensweltlich wirksamen Rahmen entstehen (Goffman); weil sie eine performative Dimension gerade in der Vergemeinschaftung von basalen Überzeugungen besitzen (Berger/Luckmann), bietet sich eine plausibilitätstheoretische Analyse der Rahmen von religiösem Glauben fundamentaltheologisch an, die das klassische Konzept der *demonstratio religiosa* und einer *analysis fidei* wissenssoziologisch einfasst.

Recent discussions of the epistemological standing and justificatory force of competing styles of systematic theology have increasingly crystallized around the tensions between analytical and decolonial forms of theorizing. At stake in these debates are not merely methodological differences but also broader questions regarding the situated character of knowledge production and the interpretive horizons within which theological arguments acquire their distinctive shape, intelligibility, and persuasive force. One pivotal dimension, however, remains insufficiently explored: the plausibility conditions that render theological claims credible and the extent to which these conditions inform the reception and acceptance of theological arguments. Since the elucidation of such conditions belongs to the core concerns of fundamental theology, the present article addresses this task from the perspective of plausibility theory.