MThZ 77 (2026) 504–516

Was können intellektuelle Tugenden für die Theologie leisten?

von Andreas Koritensky

Die moderne philosophische Erkenntnistheorie hat die intellektuellen Tugenden als Standards zur Bewertung epistemischer Prozesse stark gemacht. Wie sähe eine Theologie aus, die sich an diesen Standards orientiert? Und lässt sich über den Begriff der epistemischen Gerechtigkeit das Problem von Marginalisierungen im theologischen Diskurs vermeiden? Ein tugendbasierter Ansatz hat eine Eigenlogik, die den Zweck theologischer Tätigkeit nicht unerheblich verändern würde. Aber angesichts der Veränderungen des christlichen Lebens ist eine Neubestimmung des Zwecks der Theologie unvermeidlich.

Dieses Themenheft widmet sich zwei Fragen: Worin liegt die Relevanz akademischer Theologie, und wie sollte sie mit ‚Marginalisierungen' in ihren Diskursen umgehen? Beide Fragen wurden auf einer Tagung im März 2024 in Frankfurt erörtert. Der vorliegende Beitrag basiert auf dem Responsevortrag zu den Thesen, die Thomas Schärtl dort vorgestellt hat. Drei der von ihm vorgetragenen Überlegungen möchte ich im Folgenden aufgreifen:[1]

(1) Die von der Analytischen Philosophie inspirierte Theologie weist Unzulänglichkeiten auf.
(2) Es ist wünschenswert, die Kritik an Marginalisierungen im bisherigen theologischen Diskurs aus dem ‚postmodernen' Denken als Anliegen aufzugreifen.
(3) Diese Analyse führt zur zentralen These Schärtls, dem Vorschlag, die Potentiale einer tugendbasierten Erkenntnistheorie (*virtue epistemology*) zu nutzen, um diese Probleme zu lösen: Die epistemisch relevanten Tugenden sollen die Aufgabe des Rationalitätsstandards übernehmen – in der Hoffnung, dass diese Standards konsensfähiger als die bisher aus der Philosophie entlehnten Kriterien für Rationalität sind. Dabei soll insbesondere der Tugend der epistemischen Gerechtigkeit eine wichtige Funktion zukommen.

Da ich selbst kein professioneller Theologe, sondern Philosoph bin, sind die folgenden Überlegungen und Einordnungen eine Außenperspektive auf eine innertheologische Debatte. In diesem Sinne sind die grundsätzlichen Anmerkungen zur Diskussion um die angemessene Form des theologischen Arbeitens zu lesen, die ich zunächst voranstellen

[1] Vgl. *Thomas Schärtl*, Gott denken – Gott glauben. Fundamentaltheologische Grund- und Grenzfragen, Regensburg 2024, 229–238; ders., Objektivität als Tugend? Eine Suchbewegung, in: MThZ 77 (2026) 487–502, bes. 488–491.

möchte (Abschnitt 1). Im Anschluss daran möchte ich mich dem vorgeschlagenen Perspektivwechsel widmen. In einem ersten Schritt soll skizziert werden, was es bedeutet, die für das Christentum besonders relevanten epistemischen Begriffe mit Hilfe einer tugendbasierten Erkenntnistheorie zu formulieren. Das ist mehr als nur ein Wechsel in den Begründungsmechanismen. Eine Tugendethik im starken Sinn definiert Ziele für menschliche Praktiken, die ihren Zweck in sich tragen. Eine *aretologische*, also tugendbasierte Begründung der Theologie macht die Beantwortung der Frage unumgänglich, welche Funktion die Theologie für das Gelingen menschlichen Lebens spielt. Dabei ist erstens wichtig, dass theologisches *Wissen* und der christliche Grundvollzug des *Glaubens* unterscheidbar bleiben. Theologie ist in christlicher Perspektive nur eine sekundäre und partielle epistemische Praxis. Daher ist es auch nicht überraschend, dass sich der Zweck der als »Theologie« bezeichneten Praktiken im Laufe der Geschichte immer wieder verändert hat (Abschnitt 2.1). Diese Wandelbarkeit der Theologie eröffnet in einem zweiten Schritt Spielräume für deren Neubestimmung. *Aretologische* Standards können grundsätzlich ein fruchtbares Instrument zur Bewertung von akademischer Theoriebildung sein. Die Forderung, ein besonderes Augenmerk auf ungerechte Marginalisierungen zu richten, scheint aber einen anderen Kontext zu implizieren, nämlich die deliberativen Prozesse einer Gemeinschaft, die nach den richtigen Formen des gemeinsamen Handelns sucht (Abschnitt 2.2). Ob sich die Theologie in diese Richtung entwickeln wird, sei dahingestellt. Dass sich ihre Funktion (ihr Zweck im Rahmen der Glaubensgemeinschaft) tiefgreifend verändern muss, wenn sie weiter bestehen soll, ist nicht ganz unwahrscheinlich.

1. Die Theologie zwischen analytischen und postmodernen Denkmodellen

(1) Die Rezeption der Analytischen Philosophie in der Theologie ist offenbar auf ein sehr geteiltes Echo gestoßen. Daher möchte ich mit einer Einordnung beginnen. Um die Analytische Religionsphilosophie zu verstehen, ist es wichtig, sich ihre Entstehung klar zu machen. Die Analytischen Philosophie kennzeichnete von Anfang an ein szientistischer Unterton, der sich im Bestreben ausdrückte, alle religiösen Aussagen in einer ersten Phase als sinnlose Formen des Sprechens und dann später als einer rationalen Rechtfertigung unzugängliche Behauptungen aus dem akademischen Diskurs auszuschließen. Die Analytische Religionsphilosophie ist der erfolgreiche Prostest gegen diese Verdrängung. Um religiöse Grundaussagen in diesem Diskursumfeld rational zu rechtfertigen, war es aber notwendig, Begründungsformen zu wählen, die für ein säkulares – und oft szientistisches – Gesprächsumfeld nachvollziehbar waren. Aus diesen Entstehungsbedingungen erklären sich eine Reihe von Eigenheiten des Analytischen Ansatzes, die einer Rezeption *in der Theologie* die Schwierigkeiten bereiten, die Thomas Schärtl beschrieben hat. Das schließt aber nicht die Möglichkeit aus, die Leistung der Analytischen Religions*philosophie* anzuerkennen, in einem schwierigen philosophischen Umfeld die Entkoppelung von Religion

und Rationalität verhindert und die religiöse Sprachfähigkeit im akademischen Rahmen – auch außerhalb der theologischen Fakultäten – erhalten zu haben.

(2) Während die Analytische Philosophie als metaphysisches Projekt Erkenntnisse über Allgemeinbegriffe generieren will, will die Postmoderne dem Einzelfall und dem Individuellen mehr Raum geben. Das soll durch eine Dezentralisierung von Diskursen und der Pluralisierung der Positionen und Perspektiven, die dort zu Wort kommen dürfen, erreicht werden. Der Wunsch, auf Stimmen zu *hören*, die der Theologie bisher fremd waren, gewinnt gegenüber der Bereitschaft, eigene Aussagen aufzustellen, an Gewicht. Auch dieses Vorgehen kann als Antwort auf jene gesellschaftlichen Veränderungen gelesen werden, durch die sich Pluralität und Individualität sichtbarer entfalten können. Tradition ist nicht mehr Beheimatung, sondern erscheint fremd und löst Verunsicherung aus. Es ist sicher nicht sinnvoll, jedes Klassifizieren mit Allgemeinbegriffen von vorneherein zur epistemischen Ungerechtigkeit zu erklären. Aber eine Kultur der Aufmerksamkeit kann eine begrüßenswerte Komponente in der Theologie der Gegenwart sein.

(3) Trotz mancher Gegensätzlichkeit, gibt es einige grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen dem analytischen und dem postmodernen Denken, die Konsequenzen für ihre Rezeption in der Theologie haben:

(a) Beide reagieren auf weltanschauliche Veränderungen im Umfeld der Theologie. Man kann sie daher als Zeichen der Lebendigkeit der Theologie lesen. Verändert sich ihr Kontext, hat das Auswirkungen auf ihre Wirksamkeit als Mittel der Orientierung.

(b) Beide stützen sich auf Strömungen in der Philosophie, deren Selbstverständnis von der Idee eines grundlegenden Traditionsbruchs und eines radikalen Neuanfangs geprägt ist, der einen Weg zurück als unmöglich erscheinen lässt. Die Vorstellung einer Theologie als Pflegerin und Vermittlerin eines im Laufe der Zeit angewachsenen kulturellen Schatzes aus Beschreibungen des Christlichen ist beiden Ansätzen zunächst einmal fremd.

(c) Gemeinsam ist beiden Richtungen auch, dass sie an die Spitze ihrer epistemischen Wertestruktur nicht den Begriff der Wahrheit setzen. Der Renaissance der Religionsphilosophie in der Welt des analytischen Denkens war auch deshalb möglich, weil das Schlüsselkriterium für die Qualität und Zulässigkeit einer Aussage in einem akademischen Diskurs das Konzept der »epistemischen« oder »rationalen Rechtfertigung« wurde, das im Gegensatz zum demonstrativen Beweis nicht mehr Wahrheit garantiert, sondern nur noch Wahrscheinlichkeit begründet.[2] Dadurch wurde eine problematische Engführung des Wissensbegriffs vermieden. Es ist nun aber grundsätzlich möglich, dass gegensätzliche Positionen das formale Qualitätskriterium der »rationalen Rechtfertigung« erfüllen. In postmodern inspirierten Diskursen scheinen oft die Diversität und Parität der Stimmen im Mittelpunkt zu stehen. Der Begriff der »Gerechtigkeit« nimmt die Schlüsselposition der epistemischen Werteordnung ein. Damit ist keineswegs gesagt, dass Wahr-

[2] Dadurch entsteht das Problem, das Raimond Gettier (vgl. *Gettier*, Is Justified True Belief Knoweldge?, in: Analysis 23 (1963) 121–123) in die Erkenntnistheorie eingebracht hat.

heit für die beiden Zugänge irrelevant ist. Sie ist nur nicht das zentrale Kriterium in der Hierarchie epistemischer Werte.

2. Die Theologie unter der Perspektive einer epistemischen Tugendlehre

Der von Thomas Schärtl unterbreitete Vorschlag für einen Brückenschlag durch eine Erkenntnistheorie, die die epistemische Qualität an charakterliche Eigenschaften (Tugenden und Laster) bindet, die Überzeugungsbildungsprozesse begleiten, könnte durchaus eine fruchtbare Idee sein: Die *Virtue Epistemology* kommt aus der Analytischen Debatte und ermöglicht es gleichzeitig, Fragen der (epistemischen!) Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in Diskursen zu adressieren. Im Folgenden möchte ich aus philosophischer Perspektive einige Aspekte zu diesem Projekt einer tugendethischen Unterfütterung der Theologie beisteuern.

In einem ersten Schritt will ich daher die Bedingungen in den Blick nehmen, unter denen eine tugendbasierte Erkenntnistheorie arbeitet. Wenn man sie konsequent auf die im Christentum praktizierten Erkenntnisweisen anwenden will, verändert sich deren Architektonik grundlegend: Es werden nicht nur die anthropologischen Rahmenbedingungen wie die Rolle des Charakters, Fragen der Bildung und der Bezug zur Praxis sichtbarer. Vor allem zwingt uns die tugendethische Perspektive zur Beantwortung der Frage, was menschliches Leben gut oder sinnvoll sein lässt. Diese Frage wird zu einem wesentlichen Teil der Erkenntnistheorie. Der zweite Schritt ist dann die Skizze, wie eine Theologie aussehen kann, die mit *aretologischen* Standards arbeitet *und* dabei der epistemischen Gerechtigkeit eine zentrale Rolle zubilligt.

2.1 Wie funktioniert eine tugendbasierte Erkenntnistheorie?

(1) »Tugend« ist ein Sammelbegriff, der alle Eigenschaften zusammenfasst, die einen Menschen dazu befähigen, gut und richtig zu leben („gut Mensch zu sein“).[3] Daher kann er feste Dispositionen des Fühlens und Handelns[4] („ethische“ oder charakterliche Tugenden) ebenso einschließen wie gut funktionierende Erkenntnisvermögen („dianoetische“ oder intellektuelle Tugenden).[5] Epistemisch relevant können beide Grundtypen von Tugenden sein.[6]

Soll der Begriff der epistemisch relevanten Tugend auch die Aufgabe des Rationalitätskriteriums wahrnehmen, muss der Tugendbegriff in einem starken Sinn gelesen werden: Tugenden ermöglichen bzw. unterstützen dann nicht nur die richtige Praxis, sondern

[3] Dass die Griechen den Begriff auf die gesamte Natur und auch auf Artefakte ausdehnen, ist für uns hier nicht von Belang und vom deutschen Sprachgebrauch auch nicht gedeckt.
[4] Vgl. *Aristoteles*, Ethica Nicomachea [EN], hg. von Ingram Bywater, Oxford 1894, 1104b13 f.
[5] Vgl. *Aristoteles*, EN 1138b35–1139a1
[6] Das ist auch beim Entwurf von Thomas Schärtl der Fall, der die epistemisch relevanten Tugenden unter dem Terminus »intellektuelle Tugenden« zusammenfasst.

definieren diese sogar. Der Charakter ist in diesem Fall der Maßstab des Handelns.[7] Der griechische Terminus *aretê* kann sowohl einzelne Charakterzüge als auch die exzellente Verfassung von jemandem (oder auch von etwas) im Ganzen bezeichnen.[8] Die Verinnerlichung einzelner guter Charakterzüge kann im Verbund mit schlechten Haltungen ihre Besitzer sogar schlechter machen. Das ist zum Beispiel der Fall, wenn sich kriminelle Energie mit Tapferkeit (als habituell richtiger Umgang mit Risiken) verbindet. Zu Tugenden werden einzelne Charakterzüge erst im Zusammenspiel als Teile eines guten Gesamtcharakters.[9] Aus diesem Grund lässt sich gut nachvollziehen, warum Aristoteles den guten Gesamtcharakter nicht durch einen Katalog von Einzeltugenden beschreibt, dessen Vollständigkeit nur schwer zu gewährleisten ist, sondern durch die Verkörperung in einer konkreten Person, einem „exzellenten Menschen" (*spoudaios*). Dadurch werden konkrete Personen explizit zum Maßstab (*kanon kai metron*) des richtigen Lebens.[10] Der Charakter als Maßstab des Handelns ist dann kein abstrakter Begriff.

Die Funktion des durchgängig guten Gesamtcharakters ist die Identifikation des diesem Charakter entsprechenden guten Lebens im Ganzen.[11] Ein Leben konkretisiert sich in einer Vielzahl von unterschiedlichen Praktiken, in die verschiedene Typen von epistemischen Vollzügen und Haltungen eingebunden sind. Eine tugendbasierte Erkenntnistheorie lässt sehr gut erkennen, dass menschliche Rationalität kein isoliertes Phänomen ist, sondern immer „inkarniert" auftritt.

(2) Schauen wir nun auf die religiösen epistemischen Vollzüge, lassen sich im Christentum mindestens zwei Idealformen unterscheiden, der Glaube und das theologische Wissen, die unter dem Gesichtspunkt einer tugendethisch unterfütterten Erkenntnistheorie folgende Eigenschaften haben:

(a) Drei zentrale Kennzeichen des christlichen Glaubenskonzeptes seien hier hervorgehoben: (i) Der Glauben ist schon aufgrund seiner soteriologischen Funktion als „Anfang der Erlösung"[12] grundlegender als die Theologie. (ii) Er ist gegenüber dem theologischen Wissen grundsätzlich autark – auch wenn es natürlich möglich ist, dass der Glaube von diesem Wissen profitiert. (iii) Der Glaube ist der religiöse epistemische Vollzug, der in seiner vollen und idealen Form ohne Einbettung in die Lebenspraxis nicht denkbar ist.[13] Dieser Praxisbezug ist nicht auf einige wenige spezifisch religiöse Kulturtechniken (wie z. B. rituelle Verrichtungen) beschränkt, sondern hat den Anspruch, das ganze Leben zu gestalten. Wenn der Glauben nicht mit einer partiellen Tätigkeit verbunden ist, muss er mit

[7] So z.B. schon bei Aristoteles, EN 1144a7.
[8] Vgl. *Linda T. Zagzebski*, Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge, Cambridge 1996, 84 f.
[9] Vgl. *Platon*, Menon (Opera III. Tetralogiae V-VII), hg. von John Burnet, Oxford 1903, 72a–73c.
[10] Vgl. *Aristoteles*, EN 1113a32f.
[11] Vgl. *Richard Sorabji*, Aristotle on the Role of Intellect in Virtue, in: Amely O. Rorty (Hrsg.), Essays on Aristotle's Ethics, Berkeley u. a. 1980, 201–220, hier 207, unter Verweis auf Aristoteles, EN 1138b22f. und 1144a31–33.
[12] Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae, Cinisello Balsamo [2]1988 [STH], II-II, 4,1.
[13] *In dieser Hinsicht* übt der Glaube eine ähnliche Funktion aus, wie die Klugheit (*phronêsis*) in der aristotelischen Ethik, die zwischen dem Gesamtsinn des Lebens und dessen Umsetzung in konkreten Situationen vermittelt (*Aristoteles*, EN 1140a28, 1141b14–16).

dem Gesamt der Charakterzüge in Verbindung stehen, die als Tugenden ein gutes Leben ermöglichen können. Es ist daher sehr plausibel, wenn das Mittelalter den Glauben in Verbindung mit den Tugenden von Liebe und Hoffnung als Vertiefung der Vermögen auffasst, die in den Kardinaltugenden ihre vollkommene habituelle Ausformung finden. Denn die Kardinaltugenden sind als Zusammenfassung des Charakters gedacht, die ein gutes, aktives Leben ermöglichen, wenn man ausschließlich das natürliche Potential des Menschen betrachtet. Die durch den Glauben möglich werdende religiöse Existenzweise kann nicht vom allgemeinen „auf gute Weise ein Mensch zu sein" getrennt werden. Es ist nicht möglich, ausschließlich ein Glaubensleben zu führen. Die Haltung des Glaubens durchdringt in ihrer idealen Form alle Handlungsfelder einer menschlichen Existenz und vertieft ihr Gutsein.

(b) Theologie als Wissenschaft unterscheidet sich vom Glauben als religiösem Grundvollzug in wichtigen Aspekten: (i) Im Gegensatz zum Glauben ist das das Betreiben von Theologie eine epistemische Betätigung, die nur einen Teilaspekt menschlicher Existenz ausmachen kann. Sie ist nicht *zwingend* Bestandteil eines guten Lebens – auch wenn sie für manche Menschen durchaus zu einem solchen Bestandteil werden kann. Es ist grundsätzlich denkbar, dass jemand gute wissenschaftliche Arbeit leistet, aber wichtige andere Vollzüge des guten Menschseins nur mangelhaft beherrscht. Die Mängel können von Defiziten in der Geschicklichkeit im Alltag bis zu moralischen Fehlleistungen reichen. Das gilt auch unter den Voraussetzungen einer Tugendethik: Die Charakterzüge, die gutes wissenschaftliches Arbeiten ermöglichen, wie die Akribie, Ausdauer und Liebe zum Detail, können aber doch eine so zugespitzte Form haben, dass sie für die Gesamtlebensführung hinderlich werden. (ii) Die Theologie als hoch spezialisierte Disziplin ist heute fest mit der akademischen Welt, ihren Regeln aber auch ihrem Ethos verbunden. Dieses Ethos lässt sich in Tugenden ausbuchstabieren. Aufgrund der Beschränktheit des Tätigkeitsfelds ist es hier vermutlich leichter, einzelne Charakterzüge aufzulisten, die für dieses wissenschaftliche Ethos konstituierend sind. (iii) Als eine gemeinsam betriebene, sehr spezialisierte Tätigkeit ist die Theologie auf eine weitreichende Gleichförmigkeit der Charakterzüge angewiesen, die ihren Vollzug gelingen lassen. Das unterscheidet sie vom Glauben, der eine höhere Varianz von charakterlichen Spielarten zuzulassen scheint. Es ist zumindest auffällig, dass die konkreten Personen, die als exzellente Vertreterinnen und Vertreter des Glaubens (also gewissermaßen die religiösen *spoudaioi*) in ihren Charakterzügen unterschiedliche Gewichtungen aufweisen.[14] Auch wenn der Glaubensgegenstand gleich bleibt, kann er durch den Charakter unterschiedliche Färbungen annehmen. Das ist bei der Theologie als Wissenschaft nicht in gleicher Weise der Fall. Dadurch wird es leichter, über das Konzept epistemisch relevanter Tugenden gute und schlechte wissenschaftliche Tätigkeit zu unterscheiden.

[14] Diese Varianzen zeigen sich z. B. in den Grundhaltungen, die Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz für den richtigen Vollzug des Glaubens vorschlagen. Beide werden als Heilige als exzellente Repräsentanten des religiösen Charakters geschätzt und sind stehen sich darüber hinaus sowohl kulturell als auch persönlich nahe. Dennoch divergieren die von ihnen favorisierten Architekturen des Charakters; vgl. *Andreas Koritensky*, Glaube, Vernunft und Charakter. Virtue Epistemology als religiöse Erkenntnistheorie, Stuttgart 2018, 177–180.

(3) Das unterstützt das Anliegen, dem Tugendbegriff die Rolle des Rationalitätskriteriums für die Theologie zu übertragen. Dazu ist, wie eingangs festgestellt, ein starke Tugendtheorie notwendig, bei der der Charakter das Kriterium für richtige Praxis ist. Wir suchen dabei nach Praktiken, die grundsätzlich epistemischer Natur sind, also in der Aneignung und dem Erhalt von Erkenntnis bestehen – auch wenn davon auszugehen ist, dass solche Praktiken der Erkenntnisgewinnung und des Erkenntniserhalts in andere Tätigkeiten eingebunden sind (der Durchführung eines Experimentes, der Lektüre eines Buches usw.). Das ist der Grund, warum die epistemisch relevanten Tugenden nicht auf die dianoetischen Tugenden im engeren Sinn beschränkt werden sollten.

Aristoteles unterscheidet nun zwischen Tätigkeiten, die ihren Zweck in sich selbst tragen (*praxis*), und „herstellenden" Tätigkeiten (*poiêsis*), deren Zweck außerhalb der Tätigkeit liegt.[15] Das mühsame Gerben von Leder ist nichts, was man um seiner selbst willen tut, sondern nur die unvermeidliche Voraussetzung der Herstellung eines Zaumzeugs, das wiederum dem Reiten dient. Diese Kette setzt sich fort bis zu einer Tätigkeit, die um ihrer selbst willen ausgeübt wird. Die selbstzwecklichen Handlungen sind der eigentliche Selbstvollzug des Menschseins. Sie sind die Antwort auf die Frage, was es heißt, nicht nur Mensch zu sein, sondern *auf gute Weise* Mensch zu sein. In ihnen drückt sich der Sinn des menschlichen Daseins aus, das über die Existenzsicherung hinausgeht. Der aristotelische Tugendkatalog ist auf diese Art von Aktivität hin entworfen, indem er sie identifiziert und ihre Umsetzung ermöglicht. Ein Leben, das sich allein in „poietischen" Betätigungen erschöpfte, bliebe sinnlos. Die Charakterzüge, die es ermöglichen, wären keine *aretai* („Bestheiten"), die auf gute Weise Mensch zu sein im Sinne von Exzellenz ermöglichen. Ohne selbstzweckliche Vollzüge bliebe der Mensch auf die Daseinsweise beschränkt, die in der Zeit des Aristoteles Sklaven führen müssen; der Begriff der Tugend verliert dann seine Bedeutung.

(4) Welche selbstzwecklichen Vollzüge des Menschseins korrespondieren den epistemisch relevanten Tugenden? Um diese Frage für die Theologie beantworten zu können, ist es sinnvoll, sie zunächst hinsichtlich des Glaubens zu stellen:

(a) Bei der etwas engeren Gruppe der dianoetischen Tugenden – also der Exzellenzen, die das Erkenntnisvermögen direkt betreffen – erscheint bei Aristoteles der Begriff der Wahrheit, und zwar passend für einen Vollzug des Menschseins als Tätigkeitswort *alêtheuein*.[16] Die Gesamtheit der epistemisch relevanten Tugenden (also einschließlich der charakterlichen Haltungen) unterstützt diesen menschlichen Selbstvollzug, in dem der Mensch sich, insofern er ein rationales, erkenntnisfähiges Wesen ist, verwirklicht. Da es das den Menschen definierende Vermögen ist, hat dieser Teil des menschlichen Selbstvollzugs immer große Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

Mit dem Begriff des Glaubens hat das Christentum einen Grundvollzug des Erkenntnisvermögens eine zentrale Rolle eingeräumt, die zum Ort der innerweltlichen anfanghaften Gottesbegegnung wird. Um dieser Idee gerecht zu werden, bedarf es einer komplexen Erläuterung. Auf der einen Seite wird der Gegenstand des Glaubens z. B. in den Glau-

[15] Vgl. *Aristoteles*, EN 1140a1-6 und 1094a3-6.
[16] Vgl. *Aristoteles*, EN 1139b14.

bensbekenntnissen in einer Vielzahl von Einzelurteilen ausgedrückt, die als echte Urteile alle einen Wahrheitswert haben. Dieses Verfahren entspricht der Art dem kognitiven Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit. Gleichzeitig ist der im Glauben zu erfassende eigentliche Gegenstand Gott selbst, der einfach und unzusammengesetzt ist und sich daher der Zergliederung in Subjekt-Prädikat-Strukturen entzieht. Somit ist er aber auch Ursprung der Wirklichkeit und damit auch der Möglichkeit von Wahrheit – eben auch in wahren Einzelurteilen. Um diese beiden Dimensionen nicht auseinanderfallen zu lassen, ist ein mehrdimensionaler Wahrheitsbegriff notwendig.[17] Gelingt das nicht, zerfällt der Glaube. Er wird entweder zu einer Kette von gewöhnlichen metaphysischen Aussagen oder zu einer nonkognitiven mystischen „Erfahrung". Wir sind also auf die Doppelstruktur des Glaubens angewiesen. Ihre Besonderheit macht verständlich, warum der Glaube nur eigebettet in weitere (nicht-dianoetische) Tugenden wie Liebe und Hoffnung möglich, zielgenau und stabil ist. Den mehrdimensionalen Begriff der Wahrheit vorausgesetzt, ist der Glaube dann unter den gegenwärtigen ‚irdischen' Bedingungen die einzig mögliche immer unvollständig bleibende Weise für Menschen, Gott und damit zugleich den sinnstiftenden Mittelpunkt ihrer Existenz erfassen zu können. Der Glaube wird so zum wichtigsten Vollzug des Menschen als erkennendes Wesen, der zugleich als Einsicht in den umfassenden Sinn der menschlichen Existenz die entscheidende (wenn auch nicht die einzige) Voraussetzung für die Orientierung aller anderen Selbstvollzüge des Menschen wird.

(b) Welche Art von Tätigkeit ist nun das (theologische) Wissen im Unterschied zum Glauben; und was trägt es zum gelingenden Selbstvollzug des Menschen bei?

(i) Als sich das lateinische Christentum im 13. Jahrhundert nach längerer Kontroverse dazu entschieden hat, die Idee einer religiösen Wissenschaft aufzugreifen und an den neu entstehenden Universitäten zu beheimaten, orientierte es sich zunächst an der aristotelischen Konzeption von Wissen, das an die Syllogistik gebunden ist und sich auf das Unwandelbare beschränkt. Wissen entsteht daher vor allem in der Mathematik, Logik oder Metaphysik. Der Wert des so gewonnenen Wissens besteht in seiner Zweckfreiheit.[18] Es ist eben nicht für andere Praktiken „verwendbar", sondern ein intellektuelles Kontemplieren in Nachahmung göttlichen Existenz, wie sie Aristoteles versteht. Die Deutung der Theologie als religiöse Variante der höchsten Lebensform aus der *Nikomachischen Ethik*[19] beantwortet zwar die Frage nach ihrer Stellung im Gesamtgefüge des auf gute Weise vollzogenen Menschseins. Der Preis für diese Lösung besteht aber in einer gewissen Überforderung der Theologie. Denn das theologische Wissen muss dann strukturelle Gemeinsamkeiten mit der Gottesschau der Seligen haben, die ebenfalls als Akt der *scientia* gedacht wird.[20] Sie läuft zudem Gefahr, den Glauben in seiner Eigenständigkeit zu überlagern und zu verdrängen.[21]

---

[17] Eine Option für die Explikation eines solchen mehrdimensionalen Wahrheitsbegriff hat *Thomas von Aquin*, Quaestiones Disputatae de Veritate, Turin/Rom 1964, 1, und STH II-II 1,1–3 u. 6–10, vorgeschlagen.
[18] Vgl. *Aristoteles*, Metaphysica, hg. von Werner Jaeger, Oxford 1957, 98ab19f
[19] Vgl. *Aristoteles*, EN 1177a17f.
[20] Vgl. *Thomas von Aquin*, STH I, 1, 2.
[21] Das Problem zeigt sich bereits bei Thomas von Aquin: Glaube und Wissen sind Erkenntnismodi, die sich hinsichtlich des gleichen Gegenstands ausschließen (STH II-II 1,5). Was man weiß, kann man nicht gleichzeitig

(ii) Eine bescheidenere Alternative könnte darin bestehen, die Theologie als Dienstleisterin für den Glauben zu betreiben, der ihn schützt und fördert. Ich denke, ein nicht unwesentlicher Teil der theologischen Literatur der voruniversitären Phase kommt diesem Ideal nahe. Theologische Erkenntnis wäre dann in aristotelischer Perspektive nicht intellektuelle Kontemplation von Wahrheit, die ihren Zweck in selbst trägt, sondern kommt dem näher, was Aristoteles als *technê* bezeichnet: In diesem Begriff sind Wissensformen zusammengefasst, die nützlich (und nicht selbstzwecklich) für eine bestimmte Betätigung sind. Eine solche Theologie hilft, den Glauben (und seine Praxis) richtig zu handhaben. Ein weiterer Nutzen kann aus einer solchen Theologie erwachsen, wenn sie sich bemüht, mit der säkularen Umwelt des Glaubens zu kommunizieren. Das kann apologetisch oder werbend sein. Sie muss sich in diesem Fall auch der Sprache ‚der Anderen' bedienen und ist dann kein ‚reiner ' Ausdruck des Glaubens mehr, der zur intellektuellen Kontemplation einlädt. Der Wert einer solchen Theologie liegt allein in ihrem Nutzen für den Glauben und ist keine ihren Zweck in sich tragende *scientia* mehr.

(iii) Als die Theologie zur universitären *scientia* wurde, war damit anfangs die Hoffnung verbunden, zwei miteinander konkurrierende Ideale in einer harmonischen Synthese zusammenführen zu können, das kontemplative (monastische) und rationale (von der antiken Philosophie geformte) Ideal. Der neue institutionelle Rahmen des Reflektierens über den Glauben hat mit seiner Eigendynamik und seinen Veränderungen auch auf die Bedingungen der Durchführung von Theologie zurückgewirkt. Der Aufstieg der naturwissenschaftlichen Forschung und Systembildung hat deutliche Spuren in der Art und Weise hinterlassen, wie theologisches Wissen organisiert wurde (und wird), und an die, wie mir scheint, die ‚Analytische Theologie' oft anknüpft. In der letzten Zeit scheint noch eine weitere Erwartung von der Politik an die Universitäten herangetragen zu werden, nämlich die Befähigung zu fördern, gesellschaftliche Prozesse „in demokratischem Gemeinsinn" mitzugestalten.[22] Um das zu ermöglichen, soll das universitäre Studium explizit zur »Persönlichkeitsbildung« beitragen. Hier kommt also unser tugendethischer Grundbegriff der Charakterbildung als wesentliche universitäre Aufgabe zum Vorschein. Über ihre Verankerung in der Universität erhält die Theologie so einen starken gesellschaftspolitischen Impuls von außen. Ich lese die von der Postmoderne inspirierten Beiträge (der Tagung und) des vorliegenden MThZ-Themenheftes als das Bemühen, diesen Impuls aufzugreifen und umzusetzen. Der Wert einer solchen Theologie bemisst sich an ihrem Beitrag, das liberale Gesellschaftsmodell und sein Ethos zu fördern. Ein solcher Impuls von außen kann für das Christentum durchaus fruchtbar sein – zumal so auch an die mittelalterliche Rezeption des altgriechischen bürgerschaftlichen Ethos angeknüpft werden kann, das in den Kardinaltugenden und im aristotelischen Tugendkatalog abgebildet ist. Liberalismus und Christentum sind aber sicher nicht identisch. Ähnlich wie im bürgerschaftlichen Ethos des alten Griechenlands verbindet sich mit dem modernen Liberalismus der Anspruch, die ideale Lebensform zu repräsentieren. Diese Lebensform

---

glauben. Wenn theologisches Wissen durch Transformation von Geglaubtem erfolgt, muss es irgendwie möglich werden, den meritorischen (soteriologischen) Aspekt des Glaubens in das theologische Wissen mitnehmen zu können (STH II-II 10,2). Hier droht das theologische Wissen an die Stelle des Glaubens zu treten.

[22] Das spiegelt sich z. B. in der MRVO § 11 (1) der KMK für die Akkreditierung von Studiengängen.

muss tugendethisch durch den richtigen Charakter identifiziert und gewählt werden. Daher wird es eine wichtige Frage für die Theologie werden, von welcher Seite sie die Annäherung versucht: Geht es darum christliche Aspekte in einen, vom liberalen Ethos geprägten, Charakter zu integrieren oder um die Integration wertvoller Aspekte des Liberalismus in einen genuin christlichen Charakter? Die Klärung dieser Frage ist für die Theologie wichtig. Denn eine Aufspaltung in zwei getrennte Konzepte vom Lebensziel, ein religiöses und ein säkular-liberales, ist nicht praktikabel und lässt sich auch nicht durch einen kohärenten Charakter anstreben.

(5) Die Erwartung des Staates, seine Universitäten sollten nicht nur die Verfahren einüben, die gutes wissenschaftliches Arbeiten ausmachen, sondern auch Persönlichkeitsbildung im umfassenderen Sinn betreiben, ist sehr ambitioniert. Das Ideal ist zwar alt und findet sich schon in Platons Konzept der *paideia* im Idealstaat, der dafür eine Art Collegesystem und eine deutlich längere ‚Regelstudienzeit ' vorsieht.[23] Wenn aber die intellektuellen Tugenden die Funktion von Rationalitätsstandards erhalten sollen, wird ein solches weitreichendes Bildungsideal unumgänglich sein.

Das führt uns zu einer letzten, leider nicht unerheblichen Herausforderung für jedes tugendethische Projekt und seine erkenntnistheoretischen Ableger, bei denen die Tugenden selbst als Rationalitätskriterium fungieren sollen. Wenn das Kriterium in den Tugenden selbst liegt, kann der, der sie noch nicht hat, nicht wissen, welche Haltungen zu einem richtigen Handeln und Leben befähigen. Tugenden erwirbt man daher durch Sozialisation, indem man sich die Handlungsmuster und damit den Wertekanon einer Gemeinschaft durch Einübung aneignet.[24] Das schließt eine kritische Reflexion und Revision im Nachhinein nicht aus.[25] Ohne eine Gemeinschaft, die Trägerin eines gemeinsamen Wertekanons ist, ist aber die grundlegende Aneignung durch Sozialisation nicht möglich. Je pluraler und individualistischer eine Gesellschaft ist, desto schwieriger wird es, diese Gemeinschaften aufrechtzuerhalten – besonders wenn sie viele Menschen in einem gemeinsamen Ethos verbinden sollen. Dieses Grundproblem jeder modernen Tugendethik macht es notwendig, einen ‚Realisierbarkeitsvorbehalt ' aufzustellen.

2.2 Epistemische Gerechtigkeit: Die Theologie als deliberative Plattform?

Die Theologie hat sich als ein sehr wandelbares Projekt erwiesen. Der Zugang über eine Tugendethik hat die Bedeutung der Frage nach dem Zweck theologischer Betätigung hervorgehoben: Um zu klären, welche Art von Tätigkeit Theologie ist, muss bestimmbar sein, was diese Art der Betätigung wertvoll macht: Welchen Beitrag leistet sie für den Sinn und das Gelingen menschlichen Lebens? Ist das Ziel geklärt, lässt sich auch der Tugendkatalog entwickeln, der diesem Ziel korrespondiert.

---

[23] Vgl. *Platon*, Res Publica (Opera IV. Tetralogia VIII), hrsg. von John Burnet, Oxford 1902, 367e-444a, 502c-540c.

[24] Vgl. die Formel der »Erziehung unter dem Gesetz« (*pepaideuntai hypo tou nomou*) bei *Aristoteles*, Ars Rhetorica, hrsg. von David Ross, Oxford 1959, 1389a29.

[25] Vgl. *John McDowell*, Some Issues in Aristotle's Moral Psychology, in: ders., Mind, Value and Reality, Cambridge – London 1998, 23–49.

Zu dem Zeitpunkt, als sie zum ersten Mal als Wissenschaft etabliert wurde, war sie als Selbstvollzug des Menschen als intellektuellem Wesen durch den Akt der Kontemplation ewiger Wahrheiten konzipiert worden. Ein solcher Akt der Kontemplation ist Zweck an sich selbst und Verwirklichung des Glücks der höchstmöglichen Lebensform in der aristotelischen Tradition. Da dieses Glück als Nachahmung des autarken aristotelischen Gottes konzipiert ist, ist das zunächst einmal eine einsame Betätigung. Es verschafft aber der Theologie einen sehr hohen Status und lässt sie beinahe als Überbietung des Glaubens mit seiner soteriologischen Wirkung erscheinen.[26] Als Dienstleisterin, die den Glauben unterstützt und schützt, erscheint die Theologie als Herstellungswissen (*technê*). Sie wäre dann etwas Ähnliches wie die Medizin oder die Kochkunst für den Körper. Ihren Wert bezieht sie allein aus dem Nutzen, den sie für etwas außerhalb ihrer selbst Liegendes stiftete, nämlich den Glauben als soteriologisch wirksame Erkenntnisweise. Die Menschen würden sich der Theologie je nach individuellem Bedarf ähnlich wie aus einer Speisekammer oder einer Apotheke bedienen. Auch dieses Konzept ist stark auf individuelle Einzelbedürfnisse ausgerichtet.

Gibt es noch eine weitere Option? Die Tugendlehre mit ihren antiken Wurzeln bietet einen Aspekt, dessen Potential von Theologie (und besonders der katholischen Tradition) noch nicht ausgeschöpft wurde. Die Idee der Tugenden war ursprünglich mit dem Konzept der (selbszwecklichen) politisch-tätigen Lebensform als menschlicher Form des Glücks verknüpft, deren genuiner Ort die demokratische Polis war. Wäre es denkbar, die Theologie als *scientia practica* neu zu konzipieren?[27] Das würde es ermöglichen, die Impulse aufzunehmen, die akademische Tätigkeit als Einübung von demokratischen Grundeinstellungen zu betrachten. Theologie wäre dann ein diskursiver Verständigungsprozess, der ein gemeinsames oder zumindest ein koordiniertes Handeln durch eine Gemeinschaft ermöglicht. Der Einbezug aller Beteiligten ist dann ein notwendiger und konstitutiver Bestandteil der Theologie. Jede Marginalisierung wäre eine Behinderung des ordentlichen Vollzugs von Theologie. Aristoteles nennt in der *Politik* den *logos* ein spezifisches Kennzeichen des Menschlichen.[28] Gemeint ist damit jene Sprachfähigkeit, die im Austausch von Argumenten besteht, die das Zuträgliche und Schädliche, das Gerechte und das Ungerechte zu identifizieren. Denn allein der Mensch steht unter der Notwendigkeit, seine Existenz durch rationale Reflexion sinnvoll zu gestalten. Die Handlungen, die das menschliche Leben sinnvoll und gut machen, setzen eine Gemeinschaft voraus. Denn erst durch Kooperation entstehen die Freiräume des Tätigseins, die über die Notwendigkeiten des bloßen Existenzerhalts hinausgehen.[29] Der theologische Diskurs würde dann zu einem deliberativen Prozess, in dem Christinnen und Christen nach der für die Zeit besten Form des gemeinsamen Praktizierens ihres Glaubens suchten. Die Theologie würde damit zwar wie das frühere *scientia*-Modell in den Aufgabenbereich des Glaubens ausgrei-

[26] Das hier ein Problem besteht zeigt sich daran, dass es Thomas von Aquin in STH II-II, 2,10 explizit adressiert.
[27] *Thomas von Aquin*, STH, I 1,4, plädiert für eine Integration der *scientia practica* in das Gesamtprojekt der Theologie, das allerdings unter dem Primat der *scientia speculativa* stehen soll. Daher würde er diesen Vorschlag als einseitig betrachten. Aber sobald die Theologie als *scientia speculativa* nicht mehr selbstverständlich ist, wäre es grundsätzlich möglich, die Idee einer *scientia practica* zu favorisieren.
[28] Vgl. *Aristoteles*, Politica, hrsg. von David Ross, Oxford 1957 [Pol.], 1253a7–18.
[29] Vgl. *Aristoteles*, Pol. 1252b13f. und b29f.

fen. Sie böte dem Glauben aber einen Ort, durch den er seinen Praxisbezug aus der Privatheit heben könnte.

Das Konzept einer Theologie als deliberativer Plattform des Christentums mit dem Ziel, gemeinsames Handeln zu gestalten, ist zunächst einmal eine Utopie. Es hat den Vorteil, dass es das Anliegen der Überwindung von Marginalisierungen aufgreifen kann, *ohne* dass Diversität und Vielfalt zum Selbstzweck werden. Wie bei einem demokratischen Gemeinwesen sind die mit diesem Konzept des theologischen Diskurses verbundenen Anforderungen sehr anspruchsvoll. Nicht alle Divergenzen können in einem deliberativen Prozess ausgeräumt werden. Vollkommene Gerechtigkeit lässt sich in einer kontingenten Welt nicht herstellen. Demokratische Prozesse setzen nicht nur die Anerkennung dieser menschlichen Grenzen voraus, sondern verlangen von allen Beteiligten ein stark ausgeprägtes Ethos ab, das Bereitschaft zum Engagement, zum Zuhören und Vorschläge unterbreiten, zum Konflikt und zum Kompromiss umfasst. Das ist nur möglich, wenn die Beteiligten einen straken Gemeinschaftsgeist entwickelt haben und den Willen, gemeinsam ins Handeln zu kommen. Nicht alle diese Haltungen sind mit einem stark ausgeprägten Individualismus vereinbar. Eine Theologie, die sich als deliberative Plattform neu organisieren wollte, müsste diese Haltungen ebenfalls verinnerlichen.

Es gibt nun auch hier eine sehr grundlegende Schwierigkeit: In einer großen Lobrede auf die Demokratie im Geschichtswerk des Thukydides verweist Perikles auf einen Dreiklang, der das demokratische Ethos im antiken Athen prägt: Beratung, Entscheidung und Umsetzung liegen in den gleichen Händen.[30] Eine Theologie, die sich am deliberativen Konzept orientiert, steht vor der Herausforderung, dass sie nur beratend tätig sein kann. Das Recht zur Entscheidung liegt in anderen Händen. Während die Umsetzung wiederum Dritten obliegt. Für Aristoteles sind allerdings drei Bereiche einem deliberativen Diskurs entzogen:[31] Fragen, die eine logisch-eindeutige Lösung zulassen (wie mathematische Gleichungen), der Wertmaßstab, an dem sich die Überlegung orientiert, und Überlegungen, die ergebnislos ins Leere laufen. Dass eine deliberativ arbeitende Theologie nicht voraussetzungslos ist, dürfte unproblematisch sein. Wenn hingegen deliberative Prozesse nicht in eine Entscheidung und deren Umsetzung münden, verlöre der theologische Diskurs seinen Sinn. Wollte man das ändern, hätte das weitreichende Konsequenzen für die Organisation von Theologie. Die Universität wäre dann aber vermutlich nicht mehr ihr natürlicher Ort.

3. Einige Folgerungen

Die Frage nach der Relevanz der Theologie ist eine Frage nach ihrem Sinn, dem Zweck, auf den sie ausgerichtet ist. Welche Denkmodelle für den Vollzug von Theologie angemessen und nützlich sind, ist abhängig von der Entscheidung über das Ziel. Umgekehrt bedeutet das, dass in jeder Methodenwahl implizit die Vorentscheidung über den Zweck der theologischen Arbeit gefallen ist.

---

[30] Vgl. *Thukydides*, Historiae, hrsg. von Henry S. Jones, Oxford ^{2}1942, II 40.
[31] Vgl. *Aristoteles*, EN 1112a15f.

Das gilt auch für den hier durchgespielten Vorschlag, die Theologie mit Hilfe von tugendethischen Standards epistemisch zu fundieren. Tugenden – als Summe menschlicher Exzellenz – ermöglichen es dem Menschen, richtig zu leben. Epistemische Tugenden sind ein Teilgebiet dieser Exzellenz. Sie ermöglichen die wahren Einsichten, die zum guten Leben gehören. Der Wahrheitsbegriff ist daher als konstitutiv für die Idee epistemischer Tugenden zu verstehen. Die Wahrheiten, die eine wesentlich an der Tugend der epistemischen Gerechtigkeit orientierten Theologie sucht, scheinen praktische Wahrheiten zu sein: Sie identifizieren die richtigen Handlungsoptionen der Gemeinschaft der Christinnen und Christen. Eine solche Theologie setzt den Glauben als Quelle der Prinzipien voraus, hätte aber eine stärker praktische als spekulative Gestalt.

Die Verbindung einer *aretologischen* Erkenntnistheorie mit dem Wunsch, Marginalisierungen durch epistemische Gerechtigkeit zu vermeiden, führt zu einem ungewohnten Bild von Theologie. Ob es sich die Theologie als Selbstverständnis zu eigen machen will, bleibt selbstverständlich ihr selbst überlassen. Es wäre aber in Anbetracht der grundlegenden Veränderungen der christlichen Existenzweisen überraschend, wenn sich nicht auch die Form der Theologie – erneut! – tiefgreifend wandeln würde. Die Diskussion um die richtige Methode in der Theologie ist Ausdruck einer tiefgehenden Krise des Selbstverständnisses von Theologie. Die Verunsicherung, die sich darin ausspricht, ist ein erfreuliches Zeichen für die Lebendigkeit der Theologie. Ob es für die Gestaltung dieses Transformationsprozesses schon ausreicht, die Theologie an die aktuellen profanen philosophischen und gesellschaftlichen Diskurse anzugleichen, weiß ich nicht. Denn es ist keineswegs sicher, dass diese profanen Diskurse die aktuellen Veränderungsprozesse besser bewältigen als die Theologie. Je mehr sich kirchliches und christliches Leben verändern, desto stärker wird sich auch der Zweck der Theologie verändern müssen, um mit ihnen verbunden zu bleiben.

Contemporary epistemology has increasingly foregrounded intellectual virtues as normative standards for the evaluation of epistemic practices. What might theology look like were it to take such virtues as its guiding principles? Could the concept of epistemic justice enable theological discourse to transcend entrenched structures of exclusion and marginalization? A virtue-based approach, however, is governed by a distinctive internal logic, one that entails a substantial reorientation of theology's aims and self-understanding. Given the profound transformations currently reshaping Christian life, such a reconsideration of theology's ends may prove not only timely but unavoidable.