



DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Paradigma in der Theologie - Untersuchungen zu einem
umstrittenen Begriff

verfasst von | submitted by
Ante Svirać dipl.teol.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Theologie (Dr.theol.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 780 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Dr. Dr. Kurt Appel

1. Inhalt

1. Inhalt.....	1
2. Einleitung	3
3. Thomas Kuhn und Paradigmenbegriff	9
3.1. Grundbegriffe der Kuhnschen Wissenschaftstheorie	10
3.2. Evolution und Wissenschaft	22
3.3. Paradigma als zentraler Begriff von Kuhns Wissenschaftstheorie.....	26
3.4. Funktionen des Paradigmas allgemein	41
3.5. Paradigma als Exemplar	43
3.6. Paradigma als Disziplinarmatrix	54
3.7. Paradigma oder Paradigmen?	62
4. Die Rezeption des Begriffs des Paradigmas in der Theologie	71
4.1. Das Symposium (1983)	72
4.1.1. Das neue Paradigma von Theologie	72
4.1.2. Was kann Theologie von Naturwissenschaften lernen?	77
4.1.3. Ein Paradigma oder mehrere Paradigmen in der Theologie?	85
4.1.4. Wert des Symposiums	90
4.2. Die Rezeption des Paradigmas bei Hans Küng	91
4.3. Die Rezeption des Paradigmas bei Ian Barbour	99
4.3.1. Das Christentum als Paradigma.....	104
4.3.2. Das Verhältnis zwischen Partikularität und Universalität.....	109
4.4. Ostern als Paradigmenwechsel	111
4.5. Paradigmen im Kontext des Lehramtes.....	116
4.5.1. Der Fall Rosmini	116
4.5.2. Die Mikrotradition des natürlichen Gesetzes	121
5. Giorgio Agamben – Figuren und Paradigmen	132
5.1 Michel Foucault und Thomas Kuhn – Ein Vergleich.....	133
5.2 Die Logik der Paradigmen.....	138
5.3 Thomas Kuhn und Giorgio Agamben – ein Vergleich.....	147
6. Paradigma in der Theologie	154
6.1. Das Paradigma – ein wissenschaftliches Werkzeug	156
6.2. Christentum oder Theologie?	160
6.3. Paradigma und Paradigmen in der Theologie	166
6.3.1. Theologische Paradigmen.....	167

6.3.2. Das Paradigma der Theologie	173
6.4. Gefahr des Paradigmas in der Theologie	181
7. Zusammenfassung.....	185
8. Literatur.....	190
9. Abstracts	198

2. Einleitung

Seit dem Beginn der Theologie als Wissenschaft beschäftigt sich die Theologie mit dem Thema der eigenen Wissenschaftlichkeit. Thomas von Aquin war einer von den ersten, denen es gelungen ist, das wissenschaftliche Ideal seiner Zeit auf die Theologie zu übertragen. Es hat zu dem aristotelischen Verständnis der Wissenschaftlichkeit der Theologie geführt. Im 13. Jahrhundert hat sich Theologie der Begriffe von Aristoteles bedient, um die eigene Wissenschaftlichkeit zu begründen.¹ Als sich das Verständnis von Wissenschaft allgemein von den aristotelischen Begriffen im Laufe der Geschichte entfernt hat, musste auch Theologie langsam neue Begriffe suchen, die ihre Wissenschaftlichkeit ausreichend begründen kann. In dieser Arbeit handelt sich um ein ähnliches Vorgehen. Nämlich mit der Theologie selbst fremden Begrifflichkeit ihr eigenes Wesen als Wissenschaft zum Ausdruck zu bringen. Dazu wenden wir uns einem Begriff zu, der im modernen wissenschaftlichen und alltäglichen Diskurs häufig, wenn nicht zu häufig, geworden ist: dem Begriff des Paradigmas. Der Begriff des Paradigmas und die Wissenschaftstheorie von Kuhn hat nicht so sehr ein Primat im Verständnis von Wissenschaft, da es heute kaum ein einheitliches Bild der Wissenschaft geben kann,² aber trotzdem lohnt es sich mit dem Begriff noch einmal auseinanderzusetzen, da sich der Begriff in den modernen Diskurs so eingebürgert hat.

Im wissenschaftlichen Bereich spricht man oft von den Paradigmenwechseln, paradigmatischen Beispielen oder sogar von unterschiedlichen Paradigmen, die in der Geschichte einer Wissenschaft, sei es Naturwissenschaft oder Geisteswissenschaft, dominant waren, aber dann von einem anderen Paradigma ersetzt wurden. Im alltäglichen Gebrauch wird das Paradigma als Synonym für das Beispiel benutzt. Linguistisch bezeichnet ein Paradigma „die Gesamtheit der Formen der Flexion eines Wortes, besonders als Muster für Wörter, die in gleicher Weise flektiert werden“³. Das Wort Paradigma als solches kommt aus griechischer Sprache als „παράδειγμα“ und besteht aus der Wurzel „δείκνυαι“ (zeigen) und dem

¹ Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, S. 11-12.

² Vgl. LEO SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg, Paul Pätzloch Verlag, 1979, S. 44-54

³ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Paradigma> (Zugriffsdatum 20.04.2024)

Präfix „παρα“ (neben, nebenher).⁴ Obwohl der Begriff im Diskurs der Philosophen schon vorhanden war, ist das Paradigma eine Neuigkeit in der modernen wissenschaftlichen Diskussion, in die es auf besondere Weise Thomas Kuhn eingeführt hat. Er hat das Verständnis der Wissenschaft mit seinem Buch „Struktur der wissenschaftlichen Revolution“ wesentlich beeinflusst und in verschiedenen, kann man auch wesentlichen hinzufügen, Aspekten verändert, wobei das geschichtliche Denken auch in die Naturwissenschaft einen Weg gefunden hat. Der Begriff des Paradigmas hat ihm, wie wir sehen werden, geholfen die besondere Art, wie die Erkenntnis in der Wissenschaft zustande kommt, zu beschreiben. Wenn die Erkenntnis auf die Weise, wie es Kuhn beschrieben hat, zustande kommt, dann muss man die Wissenschaft selbst und auch die Entwicklung der Wissenschaft allgemein anders bewerten als es im Positivismus, der die dominanten Rahmen für das Verständnis der Wissenschaft vor Kuhn gebildet hat, üblich war.

Ein erstes Problem mit dem Begriff des Paradigmas ist seine Ungenauigkeit. Kuhn selbst hat den Begriff des Paradigmas sehr oft, aber auf unterschiedlichste Weisen verwendet. Dieser unwissenschaftliche Gebrauch des Paradigmas von Kuhn selbst hat zu vielen Missverständnissen über den Begriff des Paradigmas geführt, sodass Kuhn mit einem Post Scriptum auf diese Missverständnisse reagieren musste.⁵ Es zeigt sich aber, dass auch in den heutigen Diskussionen um den Begriff des Paradigmas ähnliche Missverständnisse geblieben sind, obwohl sich Kuhn bemüht hat, diese Missverständnisse auszuräumen. Das wesentliche Missverständnis, das uns bewegt hat, eine Dissertation genau mit diesem Thema zu schreiben, ist die Unterschätzung des Paradigmas als Beispiel oder Exemplar, die den vielen Interpretatoren Kuhns gemein ist. Kuhn wollte in seinem Post Scriptum nämlich den Gebrauch des Paradigmas auf zwei Bedeutungen reduzieren: das Paradigma als Exemplar und das Paradigma als von ihm genannte Disziplinarmatrix. Die Bedeutung des Paradigmas als Exemplar wird von Kuhn selbst bevorzugt. Genau in diesem Aspekt besteht der originelle Beitrag Kuhns zur modernen wissenschaftlichen Diskussion: „The paradigm as a shared

⁴ Vgl. Oxford English Dictionary, URL: https://www.oed.com/dictionary/paradigm_n?tl=true&tab=etymology (Zugriffsdatum 02.01.2024)

⁵ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 173-208.

example is the central element of what I now take to be the most novel and least understood aspect of this book.“⁶

Wie kann ein derart wichtiger Aspekt, von dem Kuhn schreibt, dass es sein originellster Beitrag zum Verständnis der Wissenschaft ist, bis heute so unterschätzt oder sogar vernachlässigt werden? Es wird sich zeigen, dass die Problematik um den Begriff des Paradigmas, wie es schon bei Kuhns Unterscheidung zwischen zwei Hauptbedeutungen des Begriffs sichtbar ist, eng mit einer anderen Problematik im Zusammenhang steht. Es geht nämlich um das Verhältnis zwischen Partikulärem und Universalem, wobei, zumindest in der Wissenschaft, das Universale heute noch als *objecum specificum* gilt und das Partikuläre etwas Veränderliches und Begrenztes und einer Wissenschaft nicht würdig ist.

Die Situation in der Theologie, die sich immer noch als Wissenschaft verstehen will, ist ähnlich. Der Begriff des Paradigmas erlaubt aber ein anderes Verhältnis zwischen partikulär und universal, wobei das Partikuläre den erkenntnistheoretischen Primat erhält. Das Problem des Universalen und Partikulären ist seit Anfang der Philosophie aktuell und bis heute ungelöst. Wie wichtig das Verhältnis zwischen Universalem und Partikulärem ist, hat auf treffende Weise der Theologe Hans Urs von Balthasar in seiner Theologie der Geschichte ausgedrückt: Menschliches Denken hat, seitdem es zu philosophieren gelernt hat, die Dinge durch eine grundsätzliche Zerlegung in zwei Elemente zu erfassen gesucht: das Faktische, das als solches das Einzelne, Sinnliche, Konkrete und Zufällige ist, und das Allgemein-Notwendige, dessen Universalität damit zusammenhängt, dass es das Abstrakte ist, das Gesetz und die Geltung, die vom Einzelfall absieht, um ihn übersteigend zu regeln.⁷ Deswegen will diese Arbeit einen Beitrag zu der Erläuterung dieser Frage, die mit dem Begriff des Paradigmas eng zusammenhängt, leisten.

Obwohl der Begriff des Paradigmas umstritten blieb, hat es an Aktualität seit der Veröffentlichung vom „Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen“ aus dem Jahr 1962 nichts verloren. Das Paradigma erlebt einen neuen Frühling, wie die Statistik über die wissenschaftlichen Artikel belegt. Die Autoren Werner Marx und Lutz Bornmann zeigen in ihrem Artikel aus dem Jahr 2009, wie sich der Gebrauch des Begriffs des Paradigmenwechsels,

⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 186.

⁷ HANS URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte – Ein Grundriss*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2004, S. 9.

der wesentlich von Thomas Kuhn geprägt ist, entwickelt hat: Der Begriff des Paradigmas erlebt in Jahren zwischen 1990 und 2009 eine große Steigerung in der Verwendung in den wissenschaftlichen Kreisen.⁸

Der Begriff des Paradigmas ist nicht nur in den Wissenschaften oder alltäglichem Gebrauch immer noch aktuell, sondern auch in der Theologie selbst. Wie aktuell der Begriff des Paradigmas für die Theologie heute ist, zeigt auch das aktuelle Lehramt. Papst Franziskus hat in seinen Enzykliken mehrmals den Paradigmenbegriff benutzt. In *Lumen fidei*, der ersten Enzyklika vom Papst Franziskus, ist der Begriff einmal zu finden und bedeutet etwa Grundthema oder Grundbegriff, angewandt an das Bild des Lichtes des Neuplatonismus.⁹ In der Enzyklika *Laudato si'* findet sich der Begriff des Paradigmas öfter. An dreizehn Stellen ist von einem techno-ökonomischen, technokratischen und kulturellen Paradigma die Rede.¹⁰ Mit ähnlicher Bedeutung kommt der Begriff in *Fratelli tutti* dreimal vor.¹¹ In letztem veröffentlichtem Motu Proprio fordert Papst Franziskus, eine Wende in der Theologie im Sinne eines Paradigmenwechsels.¹² Der Begriff des Paradigmas hat offensichtlich den Weg auch in das Wörterbuch des Lehramts gefunden hat.

Bezüglich einem Paradigmenwechsel in der Kirche ist im Jahre 2018 eine kurze, aber prägnante Diskussion aufgeflammt. Es wurde die Frage gestellt, ob man in Bezug auf die Kirche und Lehramt überhaupt vom einem Paradigmenwechsel sprechen darf. Der Anlass waren einige Interpretationen des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Amoris laetitia*, wobei es um die Position des Dokuments gegenüber der traditionellen Ehelehre der Kirche ging. Gemäß einigen Interpretationen der Theologen kann ein Paradigmenwechsel auch in der Lehre der Kirche stattfinden. Kardinal Müller, der ehemalige Präfekt der Glaubenskongregation insistierte hingegen, dass es keinen Paradigmenwechsel in der Kirche geben

⁸ Vgl. MAX WERNER und BORNMANN LUTZ, *How accurately does Thomas Kuhn's model of paradigm change describe the transition from the static view of the universe to the big bang theory in cosmology?*, in: *Scientometrics* 84(2), 2010. S. 442-443.

⁹ Vgl. FRANZISKUS, *Lumen fidei*, 29. Juni 2013, URL: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html (Zugriffsdatum 02.01.2024)

¹⁰ Vgl. FRANZISKUS, *Laudato si'*, 24. Mai 2015, URL: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html (Zugriffsdatum 02.01.2024)

¹¹ Vgl. FRANZISKUS, *Fratelli tutti*, 3. Oktober 2020, URL: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html (Zugriffsdatum 02.01.2024)

¹² Vgl. FRANZISKUS, *Ad theologiam promovendam*, 1. November 2023, URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_pro proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (Zugriffsdatum 02.01.2024)

kann.¹³ Gleichzeitig wird von vielen die Möglichkeit eines Paradigmenwechsels in der Kirche verteidigt, wobei sich Papst Franziskus offensichtlich auf die Seite der Vertreter dieser Möglichkeit gestellt hat. Der Begriff bleibt freilich weiterhin umstritten. Offensichtlich verstehen die beiden Seiten etwas Anderes unter dem Begriff des Paradigmas, was nicht nur zu Missverständnissen führen kann, sondern manchmal auch zu Konflikten. Aus diesem Grund ist es noch dringender, den Begriff des Paradigmas selbst genauer zu definieren, sodass man mit Sicherheit sagen kann, ob ein Paradigmenwechsel in der Kirche oder Theologie möglich ist und was das für das Leben der Kirche bedeutet.

Bevor diese neue Diskussion um den Begriff des Paradigmas entstanden ist, lagen bereits verschiedene Rezeptionen des Begriffs in der Theologie vor. Die Theologie ist bei seiner Verwendung teilweise von den Ergebnissen und Ambivalenzen der Diskussion in der Wissenschaftstheorie abhängig. Wir werden in unserer Arbeit jene Theologen berücksichtigen, die sich mehr oder weniger direkt mit dem Begriff des Paradigmas und seiner Anwendung in der Theologie beschäftigt haben. Zu diesen zählen hauptsächlich Hans Küng, Ian Barbour und Mark S. Massa. Es gibt sicherlich noch andere Autoren, von denen einige auch zur Sprache kommen werden, die den Begriff des Paradigmas benutzt haben; es ist jedoch nicht möglich, alle zu berücksichtigen.

Unter der Leitung von Hans Küng und David Tracy war ein Symposium organisiert worden, das sich um ein neues Paradigma der Theologie bemühte.¹⁴ Das Symposium war eine Gelegenheit für unterschiedlichen Autoren, darunter auch Theologen, sich mit dem Paradigma und seinem Gebrauch in der Theologie direkt auseinanderzusetzen. Auch die Untersuchung dieser verschiedenen Autoren wird zeigen, dass es kein einheitliches Verständnis des Begriffs des Paradigmas gibt, was aber die Rezeption des Paradigmas in die Theologie, obwohl faktisch schon durchgeführt, praktisch behindert hat und weiterhin zu Missverständnissen führt. Deswegen ist es unabdingbar sich mit dem Begriff des Paradigmas in seinem eigenen wissenschaftlichen Kontext zu beschäftigen, bevor man zu den verschiedenen Rezeptionen in der Theologie übergeht. Die Frage, ob man den Begriff des Paradigmas in der Theologie benutzt kann oder, anders gesagt, ob die Rezeption des Paradigmas in die

¹³ Vgl. GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Development or corruption*, URL <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/02/development-or-corruption> (Zugriffsdatum 06.01.2024)

¹⁴ Vgl. HANS KÜNG und DAVID TRACY (Hrsg.), *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Benzinger, Zürich, 1986.

Theologie berechtigt ist, hängt wesentlich von der Antwort auf die Frage ab, was ein Paradigma überhaupt ist.

Obwohl der Philosoph Giorgio Agamben sich, zusammen mit seinem Lehrer Foucault, von Kuhn distanzieren wollte¹⁵, kann er uns behilflich sein, den Begriff des Paradigmas bei Kuhn besser zu verstehen und in seiner vollen Originalität wieder zu entdecken. Dies gilt besonders für den philosophischen Aspekt des Begriffs des Paradigmas, da Kuhn primär als Historiker der Wissenschaft schreibt. Das Verständnis des Paradigmas bei Giorgio Agamben eröffnet den Zugang zu einem breiteren Spektrum an Themen aus anderen Bereichen des Wissens, besonders aus der Philosophie und den Humanwissenschaften. Agambens Verständnis und Verwendung der sogenannten Figuren wie *homo sacer*, der Muselmann, der Ausnahmezustand, erlauben uns eine philosophisch vertiefte Auseinandersetzung mit dem Begriff des Paradigmas, aber auch mit der Rezeption des Begriffs in die Theologie. Agambens Betonung der Konkretheit des Paradigmas lässt sich theoretisch mit dem Paradigma als Exemplar von Thomas Kuhn verbinden. Obwohl die Figuren bei Agamben und das Paradigma im Sinne vom Exemplar nicht die gleiche Rolle in ihren Theorien spielen: Die Logik hinter den Begriffen und die Art und Weise, wie diese Begriffe philosophisch funktionieren, sind ähnlich. In diesem Sinn verdient der Begriff des Paradigmas von Giorgio Agamben in Verbindung mit dem Paradigma als Exemplar bei Thomas Kuhn Aufmerksamkeit.

¹⁵ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 12-20.

3. Thomas Kuhn und Paradigmenbegriff

Da wir uns mit dem Begriff des Paradigmas in dieser Dissertation beschäftigen, ist es unvermeidlich sich um Verständnis der Wissenschaftstheorie von Thomas Kuhn zu bemühen. Thomas Kuhn hat mit seinem Buch „The structure of scientific revolutions“ (1962) den Begriff des Paradigmas einerseits popularisiert, andererseits aber, wie wir im Verlauf dieses Kapitels sehen werden, die komplexe Problematik um den Begriff des Paradigmas geschaffen. Das Problem liegt darin, dass der Autor, der als Hauptquelle einer Geschichte des Begriffs gilt, den Begriff selbst nicht streng definiert hat. Eine strenge Definition durch den Autor des Begriffs wäre für die weitere Interpretation durch andere Autoren grundlegend und auf gewisse Weise verbindlich. Aber im Fall von Thomas Kuhn und des von ihm geprägten Paradigmenbegriffs hat sich gezeigt, dass genau die „milde“ Deskription des Paradigmas der Grund für die weitere Entwicklungsgeschichte des Begriffs war. Eine strenge Definition des Begriffs würde die Rezeption in eine eindeutige Richtung lenken. Eine „milde“ Definition aber eröffnet einen breiteren Bereich der Anwendung, die sich manchmal von der Absicht des Hauptautors verabschiedet. Thomas Kuhn selbst hat den Erfolg seines Begriffs des Paradigmas der Ungenauigkeit des Begriffs selbst zugeschrieben: „Part of the reason for its success is, I regretfully conclude, that it can be too nearly all things to all people.“¹⁶ Margaret Masterman hat in einem berühmten Zitat nicht weniger als zweiundzwanzig unterschiedliche, aber nicht immer konsistente Bedeutungen des Paradigmas bei Kuhn gefunden.¹⁷ Wir sagen „berühmtes Zitat“, weil die Zitierung dieser Aussage so etwas wie eine Art der verbindliche Tradition für jene, die sich mit Thomas Kuhn beschäftigen, geworden ist. Das Wort Paradigma wurde in Kuhns Buch auf den 172 Seiten insgesamt 478-mal verwendet. Das sind, wie K. Brad Wray errechnet hat, im Durchschnitt 2.78 Erwähnungen pro Seite.¹⁸ Wenn man so viele Bedeutungen und Erwähnungen bei Kuhn finden kann, ist es selbstverständlich, dass die anderen Interpretatoren aus dem Opus Kuhns das herausgreifen konnten, was sie für ihre Absichten für wichtig gehalten haben. Die Ungenauigkeit des Begriffs des Paradigmas muss nicht unbedingt als etwas Nachteiliges angesehen werden.

¹⁶ THOMAS KUHN, *Second thoughts on paradigms*, in: The essential tension – Selected studies in scientific tradition and change, Chicago Press, Chicago, 1977, S. 293.

¹⁷ Vgl. MARGARET MASTERMAN, *The nature of a paradigm*, in: Criticism and the growth of knowledge, Hrsg. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, S. 61.

¹⁸ K. BRAD WRAY, *Paradigms in Structure: finally, a count*, in: *Scientometrics* (2020) 125, S. 825.

Vielleicht war das Paradigma genau wegen der Ungenauigkeit des Begriffs theoretisch so fruchtbar und in den anderen Wissenschaften anwendbar.

Unsere Absicht aber ist den Begriff des Paradigmas bei Thomas Kuhn so zu analysieren, dass wir die verschiedenen Aspekte des Paradigmas abgrenzen können. Eine solche Analyse kann dann verdeutlichen, was alles ein Paradigma sein und welche Rolle er überhaupt in einer Wissenschaft spielen kann. Dies ist wichtig, weil die Ungenauigkeit des Begriffs nicht in allen Fällen der Anwendung in den anderen Wissenschaften dienlich ist. Wie man den Begriff innerhalb der Naturwissenschaften verstanden hat, hat zu vielen Missverständnissen und zu einer Neigung gegen den Begriff selbst geführt. Heute, dies wird sich im Verlauf der Dissertation mehrmals zeigen, wird nichts und alles mit dem Begriff des Paradigmas bezeichnet. Ob ein solches Verfahren von Nutzen sein kann, wird aus der Analyse später sichtbar, aber wenn alles ein Paradigma ist, dann ist nichts ein Paradigma.

Um also in den folgenden Ausführungen die Möglichkeit der Anwendbarkeit des Paradigmas auch in der Theologie auszuleuchten, widmen wir uns der Wissenschaftstheorie Kuhns, seinem Begriff des Paradigmas, wobei auch die anderen wichtigen Autoren, die der Diskussion um den Begriff des Paradigmas beigetragen haben, berücksichtigt werden sollen.

3.1. Grundbegriffe der Kuhnschen Wissenschaftstheorie

Kuhns Buch „The structure of the scientific revolutions“ ist nicht zufällig entstanden, sondern richtet sich gegen ein konkretes Verständnis der Naturwissenschaften, das in der Zeit vor Kuhn noch dominant war, obwohl dieses Verständnis vielfach schon damals kritisiert wurde. Es handelt sich um den Positivismus und dessen zeitgenössischen Vertreter Karl Popper. Dieser ist auch später zu einem der härtesten Kritiker von Kuhns Theorie geworden. In Kuhns Buch geht es auch nicht um das Verständnis der Wissenschaft ganz allgemein. Kuhn wendet sich gegen ein verbreitetes Verständnis der Entwicklung in den Naturwissenschaften, wie es in den Lehrbücher anzutreffen ist. Die Kuhnsche Theorie betrifft also zwei Hauptthemen: die Natur der Naturwissenschaft und das Verständnis der Entwicklung in der Naturwissenschaft. Schlussfolgerungen über diese beiden Themen hat Kuhn durch eine besondere Betrachtung der Geschichte der Disziplin selbst erworben. Die Geschichte der Wissenschaft hat für Kuhn etwas Besonderes über die Natur und Entwicklung einer Wissenschaft zu sagen. Eine solche Einsicht ist in den Naturwissenschaften mehr oder weniger neu,

da die Haupttheoretiker der Wissenschaft die Geschichte der Wissenschaft verachtet haben. Als Beispiel gilt eine Aussage Whiteheads, die auch von Kuhn selbst erwähnt wird: „A science that hesitates to forget its founders is lost.“¹⁹ Gegen ein solches Verständnis der Geschichte in der Betrachtung der Natur der Wissenschaft wendet sich eben Kuhn. Die Geschichte der Wissenschaft schätzt Kuhn anders ein als die anderen Theoretiker der Wissenschaft. Deswegen konnte Kuhn in seiner Analyse zu anderen Ergebnissen kommen als die anderen. Die gezielte Wertschätzung der Geschichte, durch welche die konkrete wissenschaftliche Leistung bewertet werden kann, erklärt Kuhn selbst als primäres Ziel des Buchs: „Its aim is a sketch of the quite different concept of science that can emerge from the historical record of the research activity itself.“²⁰ Die Lehrbücher, die als Vermittler des Wissens für die Wissenschaftler gelten, zeigen, im Vergleich zur tatsächlichen Geschichte der Disziplin, ein idealisiertes Bild der Wissenschaft und vermitteln damit eine besondere Art und Weise der Bewertung der Geschichte. Kuhn interessiert sich vielmehr für die konkrete wissenschaftliche Leistung, um zu sehen, wie die Wissenschaft mit allen ihren Entdeckungen und konkreten Theorien tatsächlich entstanden ist.

Die Geschichte selbst impliziert den Aspekt der Entwicklung und deswegen ist Kuhns Verständnis der Natur der Wissenschaft vom Verständnis der Entwicklung in der Wissenschaft, die er in der Geschichte der Wissenschaft beobachtet hat, abhängig. „Der Gegenstand der Kuhnschen Wissenschaftsphilosophie ist die Wissenschaftsentwicklung.“²¹ Mit dieser Aussage hat uns Paul Hoyningen-Huene, der als einer von den wichtigsten Interpretatoren Kuhns im deutschsprachigen Raum gilt, in die Theorie von Kuhn eingeführt. Der Begriff der Entwicklung wird damit zu einem Hauptbegriff, zusammen mit dem Begriff des Paradigmas, der diese Entwicklung verständlich machen soll, was sich in allen Kapiteln dieser Dissertation zeigen wird. Um diese Entwicklung zu erklären hat er die Begriffe des Paradigmas und Paradigmenwechsels eingeführt. Mit diesen werden wir uns vorrangig beschäftigen. Natürlich sind diese Begriffe ohne den breiteren Kontext von Kuhns Wissenschaftstheorie unverständlich und deswegen kann man dieses Kapitel als eine kleine Einführung zu der

¹⁹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 138.

²⁰ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 1.

²¹ PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 15.

grundlegenden Idee seiner wissenschaftlichen Epistemologie betrachten. Da es viele gute Einführungen gibt, werden wir nicht alle seine Begriffe im erweiterten Kontext ausführlich darzustellen versuchen. Für unseres Absicht, den Begriff des Paradigmas besser zu verstehen, wenn nicht gar zu definieren, genügt es, uns mit einem Überblick vertraut zu machen.

Das ganze Buch „Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen“, ist von dem chronologischen Ablauf der Wissenschaft abhängig. Auch hier zeigt sich wie wichtig der Begriff der Entwicklung für Kuhn war. Er interessiert sich für die verschiedenen Perioden der Wissenschaft, Perioden, die, wenn man sie unterscheidet, ein anderes Bild der Wissenschaft ergibt als in Lehrbüchern oder in der öffentlichen Meinung. Zum Kuhns Verständnis der Wissenschaft gehört wesentlich die Teilung der Wissenschaft in verschiedene Perioden. Es gibt nämlich drei wichtige Perioden. Die erste Periode ist die vorparadigmatische Zeit der Wissenschaft, wo es noch kein dominantes Paradigma gibt, das die Wissenschaft leitet. Es gibt mehrere Schulen, die kein Konsens in Bezug auf ein Paradigma finden können. In dieser Periode gibt es keinen wirklichen Fortschritt; ein solcher entsteht erst dann, wenn sich ein dominantes Paradigma durchgesetzt hat. Bezuglich der im „Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen“ genannte vorparadigmatische Periode der Wissenschaft, hat sich Kuhn im Post Scriptum (1969) zu seinem Buch selbst korrigiert. Das Post Scriptum wurde von ihm sieben Jahre nach dem Erscheinen des Buchs verfasst. Kuhn hat diese Gelegenheit benutzt, um nicht geringe Undeutlichkeiten bezüglich seines Anliegens, besonders seines Verständnisses des Paradigmas, auszuräumen. Im Post Scriptum hat er seine Meinung über die vorparadigmatische Zeit verändert. Auch bevor die Wissenschaft zur einheitlichen Annahme eines Paradigmas gelangt ist, arbeiten die verschiedenen Schulen mit einem Paradigma. Der Unterschied besteht jetzt im Wesen des Paradigmas: „What changes with the transition to maturity is not the presence of a paradigm but rather its nature.“²² Ein Unterschied zwischen der unreifen und reifen Wissenschaft bleibt jedoch bestehen.

Die Herrschaft eines einzigen Paradigmas ist das Kennzeichen der zweiten Periode, die nach dem Sieg einer der Schulen beginnt. Diese zweite Periode hat Kuhn als normale Wissenschaft bezeichnet. Diese Phase der Wissenschaft ist am nächsten zum Verständnis jener Wissenschaft, das man in Lehrbüchern der Wissenschaft und in der öffentlichen Meinung von der Wissenschaft finden kann. Die normale Wissenschaft definiert Kuhn auf folgende

²² THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 178.

Weise: „In this essay, ‘normal science’ means research firmly based upon one or more past scientific achievements, achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice.“²³ Nur in der Zeit der normalen Wissenschaft kann man von einem Fortschritt sprechen, da die ganze Forschung einer Wissenschaft nur von einem einzigen Paradigma geleitet wird. Dieses Paradigma wird auch an dieser Stelle als wissenschaftliche Leistungen beschrieben. Die vorherigen wissenschaftlichen Leistungen sind als Konsens bildende Paradigmen für Kuhn exemplarisch, obwohl sie natürlich auch vorher große Wichtigkeit gehabt haben. Bei Kuhn geht es nicht einfach um die wissenschaftlichen Leistungen, sondern um besondere wissenschaftliche Leistungen, da genau diese bei Kuhn als Paradigmen bezeichnet werden können und dürfen. Diese wissenschaftlichen Leistungen sind meistens leicht in den wissenschaftlichen Lehrbüchern zu finden. Früher befanden sie sich in den Hauptbüchern der großen Wissenschaftler, wie Aristoteles, Ptolemäus, Newton, Franklin usw.. Trotzdem unterscheidet Kuhn zwischen den wissenschaftlichen Leistungen „in their original form“²⁴ und ihrer Form in den Lehr- oder Hauptbüchern.

Die wissenschaftlichen Leistungen, die auf implizite Weise die ganze wissenschaftliche Arbeit leiten, haben zwei Charakteristiken, die Kuhn als das Kriterium für die Annahme des Paradigmas bezeichnet hat, nämlich: a) genügende Neuigkeit b) genügende Offenheit. Zur Neuigkeit gehört die Fähigkeit des Paradigmas einer Gruppe, die sich mit dem Paradigma später für eine längere Zeit beschäftigen soll, als attraktiv zu erscheinen. Dieser Begriff der Neuigkeit kommt in Kuhns Buch sehr früh vor und ist ziemlich vage formuliert, auch was „genug“ sein kann, ist unklar geblieben. Wichtig ist aber, dass Kuhn eine Charakteristik erwähnt, die eine besondere Fähigkeit der Attraktivität besitzt, die sich nicht nur in den logischen Konsequenzen begründet ist, die ein Paradigma verspricht. Genau in diesem Punkt wird aber Kuhn kritisiert. Es wird ihm Relativismus vorgeworfen. Kuhn versteht unter diesem Begriff der Attraktivität nicht nur die normalen wissenschaftlichen Merkmale einer Theorie, die eine Theorie attraktiver als andere machen kann, wie Einfachheit, Schönheit usw., sondern diese Attraktivität wird auch durch andere Quellen individueller oder gesellschaftlicher Art beeinflusst. Deswegen geschieht die Annahme eines Paradigmas bei Kuhn nicht

²³ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 10.

²⁴ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 10.

primär durch rationelle Argumentation, sondern vielmehr durch die Überredung: „That debate is about premises, and its recourse is to persuasion as a prelude to the possibility of proof.“²⁵

Die zweite Charakteristik ist genügende Offenheit. Eine wissenschaftliche Leistung mit dieser Charakteristik beschreibt Kuhn auf folgende Weise: „Simultaneously, it was sufficiently open-ended to leave all sorts of problems for the redefined group of practitioners to resolve.“²⁶ Die wissenschaftliche Leistung lässt also ein breites Spektrum der Problemen ungelöst. Ein Paradigma macht den Wissenschaftlern die Lösung von Problemen möglich. Das Lösen der Probleme, das von einem Paradigma ermöglicht wird, ist das, was Kuhn normale Wissenschaft nennt. Die beiden obengenannte Charakteristiken beeinflussen das Paradigma und seine Attraktivität. Diese Attraktivität ist aber wichtig, denn nur durch diese Attraktivität und Überredung werden anderen Schulen bewogen, ein Paradigma anzunehmen. Für die Annahme des Paradigmas ist nicht wichtig, ob das Paradigma alle Tatsachen erklären kann; dieses kann allerdings kein Paradigma leisten. Wichtig ist, dass ein Paradigma besser als die anderen die wissenschaftlichen Lösungen ermöglicht. Es ist nicht notwendig, dass ein Paradigma alle Tatsachen zu erklären fähig ist: „To be accepted as a paradigm, a theory must seem better than its competitors, but it needs not and in fact never does, explain all the facts with which it can be confronted.“²⁷ Die Potentialität eines Paradigmas muss erkennbar sein. Diese Potentialität ist in der Möglichkeit der erfolgreichen Anwendung des Paradigmas auf verschiedene Situationen und genau diese Möglichkeit wird von dem dominanten Paradigma versprochen.

Nachdem ein einziges Paradigma angenommen wurde, beginnt die Zeit der normalen Wissenschaft, die auch die Zeit der reifen Wissenschaft genannt werden kann. Kuhn versteht die normale Wissenschaft wesentlich als das Lösen des Rätsels. Das Paradigma wird als ein Kriterium für das Wählen der Probleme benutzt, aber es garantiert auch, dass es eine Lösung des Rätsels oder des Problems tatsächlich gibt. Die Sicherheit der Lösung ist das, was den Wissenschaftler fordert und ermutigt, den Weg zu dieser Lösung zu finden. Deswegen ist

²⁵ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 198.

²⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 11.

²⁷ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 18.

der Wissenschaftler dem Rätsellöser zu vergleichen. Der Rätsellöser spielt ein Spiel, das ihm die Regeln bekannt gegeben hat, aber es gibt ihm auch die Sicherheit einer Lösung, sonst würde er das Spiel umsonst spielen. Wenn das Spiel die Regeln und die Möglichkeit der Lösung nicht versorgen könnte, würde der Rätsellöser überhaupt nicht das Spiel spielen. Das Spiel selbst wäre nicht spielbar. Wenn man diese zwei Elemente aus dem Spiel kennt, dann ist die Weise der Lösung eines Problems, das im Rahmen des Spiels auftritt, der Kreativität des Spielers überlassen. Ähnliches passiert im Fall des Wissenschaftlers, der sich sicher ist, dass er die Lösung von Problemen finden kann, weil das sein wissenschaftliches Paradigma selbst garantiert. Wenn der Wissenschaftler die Lösung nicht finden kann, wird nicht das Spiel beschuldigt, sondern der Wissenschaftler selbst.²⁸

Der prinzipielle Grund für den Vergleich der Wissenschaft mit der Rätsellösung sind die breiten Netze der Verpflichtungen, die durch das Paradigma vermittelt werden. Die Verpflichtungen sind verschiedener Art. Es gibt begriffliche, theoretische, instrumentelle und methodologische Verpflichtungen. Diese Verpflichtungen, die implizit mit einem Paradigma sich stellen, sind mit den expliziten Regeln des Rätsels zu vergleichen. Darin besteht der primäre Grund, warum Kuhn die Wissenschaft, oder genauer gesagt, die normale Wissenschaft mit dem Rätsellösen verglichen hat. Das Paradigma vermittelt diese Verpflichtungen und damit wird das Bild von der Welt und der Wissenschaft im Denken des Wissenschaftlers wesentlich geprägt.²⁹ Diese Verpflichtungen bezeichnet Kuhn mit dem Begriff „Regeln“. Im Kapitel seines Buchs mit dem Titel „die Priorität der Paradigmen“ beschreibt er das Verhältnis zwischen den Regeln und dem Paradigma. Dieses Verhältnis wird in der späteren Analyse des Begriffs des Paradigmas ausführlicher dargestellt. Für jetzt genügt es festzustellen, dass für Kuhn die Regeln vom Paradigma zu deduzieren sind und nicht umgekehrt.

Die Zeit des Rätsellösens dauert eine längere Zeit; während dieser Zeit wird das Paradigma weiter artikuliert und, wenn nötig, auch modifiziert. Dies geschieht, weil man im Verlauf dieser Zeit unbedingt auf einige Anomalien stößt, die sich nicht mit dem herrschenden Paradigma erklären lassen. Diese Anomalien sind aber nur eine Art jener Phänomene, mit denen sich der Wissenschaftler beschäftigt. In Bezug auf die herrschende Theorie oder das Paradigma unterscheidet Kuhn drei Typen von Phänomenen. Einmal handelt sich um die

²⁸ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 36-37.

²⁹ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 42.

Phänomene, die vom Paradigma bereits erklärt wurden. Diese sind Phänomene, die das Paradigma auf direkte Weise behandelt. Aufgrund dieser Phänomene entstehen keine neuen Theorien, weil es wirklich kein Grund dafür gibt, denn das Paradigma kann diese Phänomene mit Erfolg beschreiben und erklären. Zweitens gibt es Phänomene, die eine weitere Artikulation oder sogar Modifikation des Paradigmas brauchen, um erklärt zu werden. Hier wiederum entstehen keine neuen Theorien, sondern es wird das Paradigma weiter artikuliert, damit die Phänomene im Rahmen des herrschenden Paradigmas behandelt werden können. Ein dritter Typ der Phänomene sind die Anomalien. Diese verlangen mehr Arbeit der Wissenschaftler als die beiden anderen. Sie gelten nur dann als Anomalien, wenn es auch durch Modifikationen des Paradigmas nicht gelingt, diese besonderen Phänomene zu erklären. Wenn diese besonderen Rätsel oder Anomalien eine längere Zeit ungelöst bleiben, dienen sie als Ausgangspunkte für die neuen Theorien, weil sie die Konsistenz des Paradigmas brechen und das Vertrauen in das herrschende Paradigma erschüttern. Das folgende Zitat ist besonders erhelltend, nicht nur bezüglich der Anomalien und neuen Theorien während der normalen Wissenschaft, sondern bezüglich des Begriffs des Paradigmas selbst. Kuhn beschreibt die Beziehung zwischen dem Paradigma und den Phänomenen auf folgende Weise: „Paradigms provide all phenomena except anomalies with a theory-determined place in the scientist's field of vision.“³⁰ In diesem Zitat wird die Funktion des Paradigmas ersichtlich, und in dieser Funktion ist die Arbeit der normalen Wissenschaft als Rätsel zusammengefasst. Das Paradigma definiert, was als Phänomen im Rahmen der Wissenschaft behandelt werden kann. Es gibt jedem Phänomen ein Platz in der Theorie. Anders gesagt, das Paradigma ordnet die Phänomene und ihre Beziehungen durch ein Muster, das selbst von dem Paradigma vorgegeben ist.

Die Einbettung der Phänomene in die Theorie ist ein Merkmal des Kuhnschen Denkens, da er als Vertreter der „Theory-ladenness“ gilt. Es gibt keine reinen Phänomene, sondern jedes Phänomen wird vom Subjekt und seiner Erkenntnis mitbestimmt. Es ist unmöglich, reine Daten zu sammeln und dann eine neutrale, von dem Subjekt unabhängige Theorie zu entwerfen, die diese Daten zu erklären versucht. Was als Daten für Wissenschaftler gelten kann, hängt vom Paradigma ab, durch welches das Subjekt den Phänomenen begegnet. Das Paradigma definiert, was als wissenschaftliche Tatsache oder Phänomen bezeichnet werden kann. Es prägt auch die Theorie und die Beziehungen zwischen den Phänomenen in der

³⁰ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 197.

Theorie. Wenn man wieder Kuhns Vergleich der normalen Wissenschaft mit Spiel in Erinnerung ruft, wird sichtbar, dass das Spiel für einen Spieler alles definiert. Im Spiel gibt es für den Spieler keine äußere Welt. Es gibt nur Regeln, Rätsel und die Garantie einer Lösung. Das gleiche gilt für den Wissenschaftler, dem die Wissenschaft oder, genauer gesagt das Paradigma, alles, was er braucht, gibt, um überhaupt Wissenschaftler zu sein zu können. Außerhalb dieses Rahmens gibt es keine Wissenschaft.³¹

Mit dem Begriff der Anomalie haben wir uns der nächsten Phase der Wissenschaft anähert. Diese ist die Phase der wissenschaftlichen Revolution, wodurch die Herrschaft des Paradigmas gebrochen und von einem anderen Paradigma ersetzt wird. Aber nicht alle Anomalien führen zu einer wissenschaftlichen Revolution. Wenn sich ein Phänomen an dem Paradigma nicht anpassen lässt, gibt es für Kuhn zwei Möglichkeiten: entweder entdeckt der Wissenschaftler, dass und wie das Paradigma modifiziert werden muss, um auch die Anomalie wieder als einen normalen Fall betrachten zu können. Oder es wird die Anomalie zu einem dauernden Problem, was schließlich zu einer wissenschaftlichen Revolution führen kann. Im ersten Fall wird die Theorie oder das Paradigma so modifiziert, dass auch die Anomalie in den von dem Paradigma bestimmten Erwartungen beinhaltet ist und dies wird als Endresultat der wissenschaftlichen Entdeckung bezeichnet, die mit der Identifizierung der Anomalie begonnen hat: „And it closes only when the paradigm theory has been adjusted so that anomalous has become the expected.“³² Dieses Verfahren kann man auch als eine Art der Assimilation bezeichnen. Während dieser wird eine vorher problematische Tatsache zu den wissenschaftlichen Tatsachen hinzugefügt. Die Anomalie wird zum normalen Fall. In diesem Kontext sind die wissenschaftlichen Tatsachen als jene Tatsachen zu verstehen, die von dem Paradigma erklärt oder, um bei Kuhns Analogie der Rätsellösung zu bleiben, vom Paradigma gelöst werden können.

Im Zweiten Fall aber, wenn das Paradigma die Anomalie weiterhin nicht lösen kann, fokussiert sich die Arbeit der Wissenschaftler mehr und mehr genau auf die Anomalie. Dabei kann es passieren, dass sie zu einer Revolution oder zu einem Paradigmenwechsel führt. Lavoisier und Presley haben beide den Sauerstoff entdeckt, aber Lavoisier ist es gelungen, den Sauerstoff außerhalb der damals dominanten phlogistischen Theorie zu

³¹ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 79.

³² THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 53.

konzeptualisieren. Deswegen hat seine Entdeckung, und nicht jene von Presley, zu einem Paradigmenwechsel geführt.³³ Die beiden Verfahren sind ähnlich. Aber die Beziehung zwischen Paradigma und Problem/Tatsache wird von beiden unterschiedlich bestimmt. Im Fall von Presley wird die Tatsache dem herrschenden Paradigma angepasst; im Fall von Lavoisier hingegen wird sie im Rahmen eines anderen Paradigmas umdefiniert und damit auch im Sinne von Rätsellösens neu lösbar gemacht.

Die Anomalie kann nur dann entstehen, wenn es überhaupt ein Paradigma gibt, oder wie Kuhn selbst sagt: „Anomaly appears only against background provided by the paradigm.“³⁴ Dies mag tautologisch klingen, so wie es beschrieben ist, vielleicht ist das auch tatsächlich. Aber der Kern der Aussage liegt anderswo, außerhalb dieser Tautologie. Natürlich kann man die Anomalie nur in Bezug auf das Paradigma entdecken, sowie auch die Ausnahme nur in Bezug auf die Regel sinnvoll ist. Aber für Kuhn ist wichtig, dass man in der Wissenschaft nur mit Paradigmen arbeiten kann. Wieder sind wir zur Kuhns „Theory-ladenness“ zurückgekehrt. Nur weil man mit Paradigmen arbeitet, ist die Entdeckung der Anomalien möglich, die dieses Paradigma übersteigen kann und eines Paradigmenwechsel bedarf. Die Paradigmen ändern sich im Lauf der Geschichte der Wissenschaft. Was früher eine Anomalie war, kann zu normalem Fall werden, wenn sich das Paradigma geändert hat. Nur im Bereich, wo das Paradigma angewendet wird, können die Anomalien entdeckt werden. In diesem Sinn sind die Anomalien nicht anders als Schwierigkeiten bei der Anwendung eines konkreten Paradigmas auf einen bestimmten Bereich. Bleiben diese Schwierigkeiten permanent, muss man ein anderes Paradigma suchen, durch dessen Anwendung die Anomalie zu etwas Normalem werden kann. Verschiedene Erfahrungen oder Tatsachen können für verschiedene Paradigmen anomal oder normal sein.

Der Übergang von einem Paradigma zu einem anderen wird aus dem Paradigma selbst heraus angestoßen. Damit wird die Kontinuität der Wissenschaft bewahrt, obwohl das frühere zum neueren Paradigma incommensurabel ist. Was für das frühere Paradigma eine Anomalie ist, kann für das neue Paradigma ein normaler Fall sein. Wie das nächste Paradigma aussieht, zeigt sich dadurch, dass ein Paradigma eine Anomalie nicht „normalisieren“ konnte. Diesen Mechanismus hat Kuhn identifiziert, insofern er die Spannung zwischen dem

³³ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 56.

³⁴ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 65.

traditionellen (normale Wissenschaft) und dem Innovativen (revolutionäre Wissenschaft) beschrieben hat.³⁵ Die Besonderheit dieses Mechanismus der Wissenschaft besteht darin, dass die Wissenschaft selbst den Übergang von einem Paradigma zu anderem ermöglicht und vorantreibt. Die normale Wissenschaft selbst, die als ein traditionelles Element der Wissenschaft mit einer Tendenz gegen das Neue beschrieben werden kann, führt dennoch notwendigerweise zu neuen Paradigmen und letztendlich auch zum Wechsel der wissenschaftlichen Traditionen.

In der Wissenschaft, wie sie Kuhn versteht, gibt es somit eine diskontinuierliche Kontinuität, die durch die Anwendung des Begriffs der Antizipation noch verstärkt wird. Die Lösungen zu einigen Problemen, die zu Anomalien in Bezug auf das herrschende Paradigma werden, werden vom Paradigma antizipiert. Aber diese Antizipation wird während der alltäglichen Arbeit der normalen Wissenschaft nicht berücksichtigt. Die Antizipationen der möglichen Lösungen werden in dieser Zeit übersehen oder vernachlässigt: „(...) the solution to each of them had been at least partially anticipated during a period when there was no crisis in the corresponding science; and in absence of crisis those anticipations had been ignored.“³⁶ Das berühmteste Beispiel davon ist die heliozentrische Theorie von Aristarchus, die im 3. Jahrhundert entstanden ist. Die geozentrische Theorie hat alle Probleme, mit denen sich die damalige Wissenschaft beschäftigte, besser als die heliozentrische lösen können. Deshalb konnte sich die heliozentrische Theorie zumal wegen der mangelhaften Empirie nicht durchsetzen. Auf diese Weise ist zwar ein späteres Paradigma (Heliozentrismus) gleichzeitig mit dem früheren Paradigma (Geozentrismus) entstanden, aber es konnte erst später als dominantes Paradigma der Wissenschaft angenommen werden.

Die Rolle der Anomalie im Prozess der normalen Wissenschaft ist nicht nur eine des Bruchs, sondern Anomalien können als Elemente der Kontinuität zwischen den Paradigmen bezeichnet werden. Das, was ein Paradigma nicht lösen konnte, wird zum normalen Fall, wenn ein anderes Paradigma angewendet wird. Man kann sagen, dass sich dann das Paradigmatische in der Wissenschaft geändert hat. Was vorher als unlösbare Anomalie bezeichnet wurde, ist jetzt selbstverständlich geworden. Kuhn behauptet sogar, dass es diesbezüglich um Tautologien geht: „From within a new theory of scientific knowledge, they

³⁵ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 65.

³⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 76.

may instead seem very much like tautologies, statements that could not conceivably have been otherwise.”³⁷ Die neue Theorie des wissenschaftlichen Wissens, wie Kuhn den neuen Zustand der Wissenschaft nach einer wissenschaftlichen Revolution nennt, wird mit anderen Paradigmen oder besonderen konkreten wissenschaftlichen Leistungen gebildet und deswegen ist es möglich, dass das, was vorher als Anomalie galt, jetzt in der Anwendung des neuen Paradigmas als ein normal Fall gesehen wird.

Nicht alle Anomalien führen zu einer wissenschaftlichen Revolution, sondern nur diejenigen, die nicht mehr einfach als Rätsel gesehen werden können. Dazu gehört auch der Zweifel an den vorläufigen wissenschaftlichen Leistungen und jenen Regeln, die sie implizieren. Nur auf die impliziten Regeln zugreifende Anomalien können zur so einer derart großen Wirkung wie einen Paradigmenwechsel führen. Aber die Anomalie muss zuerst von der Gemeinde als solche anerkannt werden: „The anomaly itself now comes to be more generally recognized as such by the profession.“³⁸ Nur wenn sich die Aufmerksamkeit der ganzen wissenschaftlichen Gemeinde auf die Anomalien konzentriert und wenn mehrmals die Versuche, Lösungen zu finden, ohne Erfolg bleiben, kann eine Anomalie zum Zweifel über das herrschende Paradigma führen. Es werden nun nicht mehr die Wissenschaftler beschuldigt, dass sie etwas Falsches machen und deswegen die Lösungen nicht finden, sondern das Paradigma selbst, das Werkzeug der Wissenschaftler, wird jetzt angezweifelt.

Nur in einem solchem Zustand kann jene Krise der Wissenschaft entstehen, in der ein alternatives Paradigma gesucht wird. Für Kuhn „all crises begin with blurring of a paradigm and the consequent loosening of the rules of the normal research.“³⁹ Das herrschende Paradigma verliert mehr und mehr an ihrer Bedeutung, wenn sich mit ihm keine Lösung für bestimmte Probleme oder Anomalien finden lassen. Die Regeln, die das Paradigma impliziert, werden mehr oder weniger, früher oder später, vernachlässigt, damit ein anderes Paradigma ins Spiel eintreten kann. Kuhn vergleicht diese Situation mit der vorparadigmatischen Zeit, in der es mehrere Schulen gibt, die miteinander um die Domination in der Wissenschaft kämpfen. Sobald die normale akkumulative Arbeit der Wissenschaftler unterbrochen wird,

³⁷ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 78.

³⁸ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 83.

³⁹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 84.

öffnet sich ein Raum für das nächste Paradigma. Während der Krise der normalen Wissenschaft denkt man gleichsam „outside of the box“, damit andere Paradigmen entwickelt werden können, mit denen die neuralgischen Punkte des vorherigen Paradigmas gemeistert werden können.

Mit den Anomalien und der Krise der Wissenschaft sind wir zu jenem Begriff gelangt, der sich im Titel Kuhns Buchs befindet, nämlich zu den wissenschaftlichen Revolutionen. Am Anfang des neunten Kapitels definiert Kuhn die wissenschaftlichen Revolutionen auf folgende Weise: „(...) scientific revolutions are here taken to be those non-cumulative developmental episodes in which older paradigm is replaced in whole or in part by an incompatible new one.“⁴⁰ Es ist wichtig zu erwähnen, dass Kuhn den Lauf der Wissenschaft als eine Einheit versteht, als einen Ablauf der verschiedenen Episoden, die, wenn miteinander verglichen, von unterschiedlichen Gesetzen geregelt werden. Es gibt Episoden der normalen Wissenschaft, die durch ein kumulatives Verfahren gekennzeichnet sind. Diese Episoden enden mit den oben definierten wissenschaftlichen Revolutionen, die zu anderen Episoden der normalen Wissenschaft führen. Obwohl man die Wissenschaft weiter mit gleichem Wort bezeichnet, ist die Wissenschaft nicht ganz das Gleiche geblieben. Wenn wir die traditionelle Begrifflichkeit über die Wissenschaft anwenden, können wir die Wissenschaft aus ihrem *objecum materiale* und *objecum formale* definieren. Das Materialobjekt bezeichnet die Materie oder den Gegenstand, den die Wissenschaft zu erklären versucht. Unter dem Formalobjekt versteht man die besondere Perspektive der jeweiligen Wissenschaft, aus der heraus sie das Materialobjekt erforscht. Bei Kuhn gibt es keine bleibende Identität der Wissenschaft durch die Zeit hindurch, weil sich nach der wissenschaftlichen Revolution beide, das Materialobjekt und Formalobjekt, ändern. Es ist nicht dasselbe Objekt, das die Wissenschaft erforscht, da jetzt andere Tatsachen als wissenschaftliche gelten und auch einige weitere an andere Wissenschaften weitergeleitet oder überhaupt nicht mehr als wissenschaftliche Tatsachen betrachtet werden. Aber auch das Formalobjekt der Wissenschaft hat sich geändert, da andere Methoden als Kanon gelten und andere Paradigmen angewendet werden, um das Objekt der Wissenschaft erklärbar zu machen. Deswegen kann Kuhn sagen, dass es sich um Revolutionen handelt: Die ganze Wissenschaft ändert sich, sowohl ihr Formalobjekt als auch ihr Materialobjekt. Die Aussage, dass sich die ganze Wissenschaft nach den Revolutionen ändert, belegt folgendes Zitat Kuhns: „As a result, the reception of a new paradigm often

⁴⁰ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 92.

necessitates a redefinition of the corresponding science.“⁴¹ Die Neudefinierung geht auf die beiden Ebenen vor sich, nämlich auf der Ebene der Materialobjekts, aber gleichzeitig auch auf jener des Formalobjekts.

3.2. Evolution und Wissenschaft

Als Charles Darwin den Begriff der Evolution bei der Erklärung der Entwicklung der Menschlichkeit popularisiert hat, hat sich Evolution in ein Prinzip gewandelt. Kuhn benutzt dieses Prinzip, um die Wissenschaft und ihren Fortschritt oder ihre Entwicklung zu beschreiben. Das folgende Zitat ist für die Vorstellung der Wissenschaft als einer Entwicklung, also Evolution grundlegend: „The developmental process described in this essay has been a process of evolution *from* primitive beginnings - a process whose successive stages are characterized by an increasingly detailed and refined understanding of nature.“⁴² Kuhn bestätigt, dass es eine Entwicklung gibt, die sich als zunehmend verfeinertes und detailliertes Verständnis der Natur zeigt. In der Wissenschaft findet er solchen Fortschritt. Jedes neue Paradigma ist bei der Rätsellösung besser als das frühere. Womit Kuhn aber nicht einverstanden sein konnte, ist das gewöhnliche Verständnis, dass diese Entwicklung als eine Entwicklung auf etwas hin verstanden werden muss. Bevor wir zu Erklärung dieses Zitats übergehen, das eng mit dem Begriff der Wahrheit verknüpft ist, verfolgen wir die Analogie zwischen der Evolution der Organismen und der wissenschaftlichen Ideen, die für Kuhn „very nearly perfect“⁴³ ist. Für Kuhn wie für Darwin gibt es kein Ziel der Evolution. So wie sich die Organismen nicht deswegen entfaltet haben, um die Art des Menschen zu ermöglichen, so entstehen die wissenschaftlichen Ideen nicht, um der Wahrheit immer näher zu sein. Das Gesetz, wie sich die Organismen entwickeln, ist jenes der Evolution. Die Organismen kämpfen untereinander um das Überleben und die natürliche Auslese. Das ermöglicht, dass diejenigen Organismen, die sich der Umgebung besser angepasst haben, ihre guten Eigenschaften

⁴¹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 103.

⁴² THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 169.

⁴³ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 171.

weitervererben können. Organismen, die der Umgebung schlechter angepasst sind, sterben aus und mit ihnen auch ihre schlechten Eigenschaften. Die guten Eigenschaften hingegen vererben sich in den anderen Generationen der Organismen, die überlebt haben, weiter. Die wissenschaftlichen Ideen sind diesen Organismen vergleichbar und dies in verschiedenen Aspekten der Analogie. In vorparadigmatischer Zeit oder während der Krisen in der Wissenschaft kämpfen wissenschaftliche Ideen miteinander um das Überleben. Und nur diejenigen Ideen können überleben, welche die Problemen besser lösen können oder, in der Sprache von Darwin, die sich der Umgebung besser angepasst haben und sich deswegen überlegen gezeigt habe: „The process of revolutions described in Section XII as the resolution of revolutions is the selection by conflict within the scientific community of the fittest way to practice future science.“⁴⁴ Die natürliche Auslese der wissenschaftlichen Idee passiert innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinde durch den Konflikt, wobei nur die geeignete Idee als einziges dominantes Paradigma der Wissenschaft überleben kann. Nur jene wissenschaftliche Idee, die ihre Instrumente zur Lösung den vorhandenen Probleme der Wissenschaft besser anpassen konnte, überlebt; die anderen verbleiben in der Vergangenheit, da sie gegen die besseren nicht gewinnen konnten.

Die Analogie kann in um einem zusätzlichen Aspekt erweitert werden. Die wissenschaftliche Idee kann mit dem Organismus verglichen werden, insofern sie nur eine begrenzte Zeit hat, um sich weiterzuentwickeln. Aber am Ende müssen auch sie sterben. Eine Idee ist ein Organismus, der länger als der Mensch selbst lebt, dennoch hat er eine Grenze, erreicht einen Punkt, an dem er seine Lebensenergie verliert, stirbt und von einem anderen und jüngeren Organismus ersetzt wird. Der Punkt, an dem das alte Paradigma stirbt, ist genau die von Kuhn beschriebene Zeit der Krise, die mit einer wissenschaftlichen Revolution und mit dem Paradigmenwechsel endet. Der Paradigmenwechsel ist dann der Moment, in dem das alte Paradigma oder der veraltete Organismus stirbt. Die normale Wissenschaft, die nach der Revolution wiederbeginnt, kann allerdings mit der Zeit des Wachstums des Organismus verglichen werden. Das neue Paradigma, das am Anfang sehr begrenzt ist, entwickelt sich durch verschiedene Modifikationen, die nötig sind, wenn die Wissenschaftler das jetzt dominante Paradigma auf verschiedene Bereiche anzuwenden versuchen. Dieses Wachstum dauert eine Zeit, bis aus dem kleinen Paradigma eine Disziplinarmatrix entsteht. Das kleine Paradigma ist wie eine Zelle und die Disziplinarmatrix ein hochentwickelter Organismus. Auf diese

⁴⁴ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 171.

Weise können die wissenschaftlichen Ideen als Organismen bezeichnet werden, die Merkmale jener Subjekte tragen, welche die Ideen entwickelt haben. Der Unterschied zwischen den wissenschaftlichen Ideen und zumal den Menschen liegt aber in der Dauer, da die wissenschaftlichen Ideen, wenn sie einmal von der wissenschaftlichen Gemeinde angenommen sind, leben länger als die Menschen, von denen die Ideen selbst stammen. Die beiden Sinne des Paradigmas, nämlich jene des Paradigmas als Disziplinarmatrix und jene als Exemplar oder kleineres Paradigma werden wir ausführlich in den weiteren Teilen dieses Kapitels bearbeiten.

Es wäre wertvoll, auch die anderen Richtungen in der Wissenschaftstheorie, gegen die sich Kuhn wendet, in der Analogie zu den Organismen darzustellen. Da die anderen Richtungen aber nicht direkt das Objekt dieser Dissertation sind, genügen wir uns mit einer holzschnittartigen Kurzdarstellung.

Einerseits gibt es den Verifikationismus, der vorschlägt, dass die wissenschaftlichen Theorien immer eine Verifikation in der Erfahrung suchen müssen, damit sie überhaupt als wissenschaftlich betrachtet werden können: „Nach Wittgensteins empirischen Verifikationsprinzip ist eine Aussage nur objektiv, d. h. wissenschaftlich sinnvoll, wenn sie empirisch intersubjektiv verifizierbar ist.“⁴⁵ Die Wissenschaftler suchen die Fälle, die ihre Theorie bestätigen, primär in der Natur. Anderseits aber gibt es die Vorstellung, dass die Theorien immer falsifiziert werden können; sobald sie wirklich falsifiziert sind, dann muss man die Theorie ändern, bzw. anpassen. „*Ein empirisch-wissenschaftliches System muß an der Erfahrung scheitern können.*“⁴⁶ Die Theorie, die solche Entwicklung der wissenschaftlichen Theorie abbildet, wird in der Philosophie der Wissenschaft als Falsifikationismus bezeichnet. Grundanliegen dabei war, dass die singulären Phänomene die Theorien nicht verifizieren, sondern nur falsifizieren können. Denn aufgrund bestimmter Phänomene können mehrere Theorien gültig sein.

Wenn wir aber die Analogie der Organismen auf diesen zwei Richtungen anwenden, kommen wir zu einer wichtigen Unterscheidung. Im Verifikationismus wäre die Theorie ein Organismus, der sich immer wieder in der Welt zu bestätigen versucht. Ein solcher Organismus traut sich und seinem guten Handeln nicht, sondern versucht immer von außen bestätigt zu sein. Ihm fehlt das Selbstbewusstsein, was ihn letztlich sein Verhältnis zur Natur stört.

⁴⁵ CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg, 2022, S. 165.

⁴⁶ KARL PROPPER, *Logik der Forschung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, S. 17.

Anders beim Falsifikationismus. Die Theorie im Falsifikationismus wäre ein Organismus, der, obwohl er an sich glaubt, immer wieder auf eine, wenn man so sagen darf, masochistische Weise versucht, sich selbst zu untergraben. Solche Theorie oder solcher Organismus trägt eine, selbstzerstörerische Tendenz in sich, die ihm das Leben schwierig macht. Die Theorie, oder das Paradigma bei Kuhn, hat eine andere Tendenz, wenn sie zu anderen zwei verglichen wird. Wenn es im Verifikationismus einen Mangel an Selbstbewusstsein gibt, und im Falsifikationismus eine selbstzerstörerische Tendenz, dann fehlt es bei Kuhn nicht an Selbstbewusstsein und findet sich keine selbstzerstörerische Tendenz. Für Kuhn ist wichtig, und darin begründet sich der Erfolg der Wissenschaft, dass man während der Phase der normalen Wissenschaft unbeschränkt die Gültigkeit des dominierenden Paradigmas akzeptiert: „Normal science can proceed without rules only so long as the relevant scientific community accepts without question the particular problem-solutions already achieved.“⁴⁷ Deswegen kann man das Paradigma einem Organismus vergleichen, der sich selbstbewusst mit seiner Umgebung beschäftigt und nicht ständig seine Existenz entweder zu verifizieren oder zu falsifizieren sucht. Dies gilt aber nur, solange der Organismus funktioniert und ihm das Überleben ermöglicht. Wenn er zu scheitern beginnt, ist der Organismus zu alt geworden. Es ist die Zeit gekommen, um von einem jüngeren Organismus abgelöst zu werden.

Dass es eine Wahrheit gibt und dass sich die Wissenschaft dieser Wahrheit teleologisch immer mehr annähert, wird von Kuhn, wie von Darwin bei der Entstehung des Menschen, bezweifelt. Es gibt nur primitive Organismen/wissenschaftlichen Ideen, die sich weiter zu immer komplizierteren Organismen/wissenschaftlichen Ideen entwickeln. Da die Teleologie umstritten ist, ist auch die Wahrheit als Kriterium der wissenschaftlichen Ideen untauglich. Was kann dann als Kriterium der Unterscheidung zwischen den wissenschaftlichen Ideen bei Kuhn sein? Im Kapitel über den Begriff des Paradigmas wird sich ausführlicher zeigen, dass das einzige Kriterium die wissenschaftliche Gemeinde ist, die die wissenschaftlichen Ideen aus der Perspektive des Funktionierens beurteilen und nicht aus jener der Wahrheit und Objektivität. Das, was funktioniert, ist gut, und das, was besser funktioniert, überlebt und entwickelt sich weiter. Die wissenschaftlichen Ideen als Organismen sind also nur Instrumente, deren sich der Mensch bedient, um in einem Bereich seiner Erfahrung besser zu funktionieren.

⁴⁷ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 48.

Aus dieser kurzen Darlegung erhebt sich eine gewichtige Frage, die die mit dem Relativismus verbunden ist, der Kuhn vorgeworfen wurde. Es ist die Frage nach der Wahrheit in der Wissenschaft. Auch in dieser Hinsicht erscheint Kuhn als umstritten. Er bestreitet das gewöhnliche Verständnis der Wahrheit, die sich immer mit der Wissenschaft verknüpft. Die Wissenschaft gilt als jene menschliche Tätigkeit, die sich gegen Aberglauben der Menschen wendet und die immer mehr und mehr die Menschheit zur Wahrheit führt. So argumentiert etwa Hugo Meynell in einem Artikel, wo er Kuhn kritisert, dass für ihn ein solches Verständnis von Wissenschaft eine Illusion ist. In seinem Artikel versucht Meynell „to make a case, against his arguments, for the conventional view that scientific method is indeed a way in which men can come to know more and more of the truth about the world.“⁴⁸

3.3. Paradigma als zentraler Begriff von Kuhns Wissenschaftstheorie

Das Paradigma spielt also eine zentrale Rolle in der wissenschaftlichen Theorie von Kuhn. Es gilt nunmehr zu präzisieren, was Kuhn alles unter dem Begriff verstanden hat, damit die Funktionen des Paradigmas klar werden können. Paul Hoyningen-Huene hat behauptet, dass die weitere Entwicklung Kuhns sehr oft übersehen wird.⁴⁹ Es ist daher erforderlich, diese weitere Entwicklung zu verfolgen, wenn wir Kuhn und seinen Begriff des Paradigmas wirklich verstehen wollen. In dieser Weiterentwicklung Kuhns kann man die Differenzierungen des Begriffs von Kuhn besser nachfolgen. Eben die Unklarheit in der Verwendung des Begriffs „Paradigma“ in seinem Buch „Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen“ war jenes Problem, das auch in den Analysen seiner Interpretatoren spürbar ist. Für die weitere Entwicklung Kuhns in Bezug auf den Begriff des Paradigmas ist das Post Scriptum zu seinem Buch aus dem Jahr 1969, sieben Jahren nach der Veröffentlichung seines Buches, von besonderer Bedeutung, aber es gibt auch andere Texte, die uns helfen können, das Paradigma bei Kuhn besser zu verstehen. Unsere Hauptquelle bleibt aber das Buch „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“, in welchem seine Grundgedanken über den Begriff des Paradigmas schon wesentlich zum Ausdruck kommen. Diese aber werden wir

⁴⁸ HUGO MEYNELL, *Science, the truth, and Thomas Kuhn*, in: *Mind*, New Series, Vol. 84, Issue 333 (Jan., 1975), S. 81

⁴⁹ Vgl. PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 129.

durch Bezugnahme auf seine späteren Aussagen und auch Interpretatoren vertiefen und verfeinern.

Den Begriff des Paradigmas hat Kuhn nicht erfunden, sondern vorgefunden und für seine Gedanken über die Wissenschaft als geeignet übernommen. Das Paradigma wurde am häufigsten im Bereich der Grammatik benutzt, um „ein Deklinations- oder Konjugationsmuster, nach dem Wörter derselben Klasse flektiert werden,“⁵⁰ zu bezeichnen. Die ähnlichen Begriffe, die im Lexikon auch genannt werden, sind Muster und Beispiel. In dieser Bedeutung hat Kuhn den Begriff des Paradigmas vorgefunden: „In its established usage, a paradigm is an accepted model or pattern and that aspect of its meaning has enabled me, lacking a better word, to appropriate ‘paradigm’ here.“⁵¹ Der gewöhnliche Gebrauch des Wortes Paradigma hat Kuhn überzeugt, den Begriff auch in seiner Wissenschaftstheorie zu benutzen. Unter diesem Gebrauch versteht Kuhn, zunächst eben den grammatischen Gebrauch des Paradigmas. So wirkt etwa das lateinische Verb *amo, amare* in der lateinischen Grammatik als Paradigma, als Muster, für alle anderen Verben der ersten Konjugation. Das konjugierte Verb *amo, amas, amat* dient als Beispiel für andere Verben wie *laudo*. Die Funktion des Paradigmas in diesem Fall ist die Replikation der Beispiele, weil wieder auch *laudo* selbst als Beispiel für *amo* benutzt werden kann. Im Fall der Grammatik sind Paradigmen auswechselbar und jedes Element der ersten Konjugation kann als Paradigma gelten.

Gleichzeitig aber beschreibt Kuhn den Unterschied zwischen diesem gewöhnlichen Gebrauch und dem, was Paradigma für die Wissenschaft meint: „In a science, on the other hand, a paradigm is rarely an object for replication.“⁵² Kuhn also übernimmt das Paradigma wegen seiner Funktion in der Grammatik, aber in seiner Anwendung in der Wissenschaft musste er den Begriff verfeinern. Diese Bearbeitung des Begriffs wird wieder durch eine Ähnlichkeit mit einem Präzedenzfall im Recht veranschaulicht. Das Paradigma in der Wissenschaft ist nicht ein Objekt einfacher Replikation, sondern wird unter anderen Voraussetzungen weiter artikuliert und spezifiziert, sodass sich das Paradigma selbst entwickelt und neuen Umständen anpasst.

⁵⁰ *Paradigm*, in: *Metzler Lexikon Philosophie*, hrsg. P. Prechtl, F.P. Burkard, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 2008, S. 440.

⁵¹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 23.

⁵² THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 23.

Kehren wir uns aber der Entwicklung Kuhns in Bezug auf den Begriff des Paradigmas zurück. Paul Hoyningen-Huene unterscheidet zwischen zwei Hauptentwicklungslinien Kuhns. Die Bearbeitung des Begriffs durch Kuhn selbst ist für uns wichtig, weil sie zeigt, dass dieser die Darstellung des Begriffs im Werk „Struktur“ als unzureichend verstanden hat, da sie nur zu vielen Missverständnissen geführt hat. Aber sie zeigt auch, dass es eine Entwicklung gibt und der Begriff des Paradigmas als offen angesehen werden muss. Das Paradigma spielt eine Funktion, die Kuhn für die Wissenschaft als wichtig ansieht, aber die Definierung dieser Funktion ist manchmal unzureichend. Die zwei Hauptentwicklungslinien Kuhns sind zeitlich so zu verorten: Die erste Periode betrifft die Zeit um die Veröffentlichung der „Struktur“ und die zweite die Periode um das Jahr 1969, in dem er das Post Scriptum zu seinem Buch geschrieben hat. Die wichtigsten Veränderungen sind der Wechsel vom Begriff des Paradigmas zu disziplinärer Matrix und die Abschwächung des Begriffs des Paradigmas. Kuhn hat insbesondere seine Einschätzung der vorparadigmatischen Periode der Wissenschaft korrigiert. In der ersten Periode wird der Begriff des Paradigmas, wie es in der „Struktur“ dargestellt wurde, erweitert, und umfasst „alles, was in einer bestimmten Wissenschaftlergemeinschaft Gegenstand des fachlichen Konsenses“⁵³. Diese Tendenz ist schon im Werk „Struktur“ präsent, wird aber später weiterentwickelt, damit die verschiedenen heterogenen Elemente, wie Theorie, Gesetz, Weltbild und die Methode der Wissenschaft aufeinander abgestimmt werden können. In seiner zweiten Periode versucht Kuhn diese Erweiterung des Begriffs des Paradigmas auf alle obengenannten Begriffe zu verhindern und dem Paradigma, das er für das zentrale Element seiner Theorie hielt, neue Klarheit zu geben. Die wesentliche Änderung ist die Unterscheidung zwischen Disziplinarmatrix und Musterbeispielen (exemplars), wobei er beide zu definieren versucht hat. Obwohl Kuhn diesen Unterschied gemacht hat, benutzte er den Begriff der Disziplinarmatrix in seinem weiteren Arbeiten nicht mehr, und konzentrierte sich auf den Begriff der Musterbeispiele.⁵⁴ Ein anderer Aspekt der Entwicklung Kuhns bezüglich des Begriffs des Paradigmas ist die schon erwähnte veränderte Einschätzung der vorparadigmatischen Zeit in der Wissenschaft. Auch die verschiedenen Schulen der vorparadigmatischen Zeit haben eigene Paradigmen und ihre Arbeit wird von ihnen bestimmt, aber Kuhn hält am Unterschied zwischen der

⁵³ PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 142.

⁵⁴ Vgl. PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 141-145.

vorparadigmatischer Zeit und jener der normalen Wissenschaft fest, weil er der Auffassung ist, dass es doch einen Unterschied in der Natur dieser Paradigmen gibt.⁵⁵

Zum welchen Zweck aber, können wir uns weiter fragen, hat sich Kuhn verpflichtet gefühlt, den Begriff des Paradigmas in seine Wissenschaftstheorie überhaupt einzuführen? Paul Hoyningen-Huene erklärt in seinem Buch den Grund für die Einführung des Begriffs des Paradigmas bei Kuhn auf folgende Weise: „Der Ausgangspunkt für Kuhns Einführung des Paradigmenbegriffs ist die nach Kuhn historisch und auch durch Betrachtung der zeitgenössischen Wissenschaften leicht belegbare Tatsache, dass es in vielen Teilbereichen insbesondere der neuzeitlichen Naturwissenschaft Forschungstraditionen gibt, die auf relativ festgefügten Konsensen aller beteiligten Fachleute beruhen.“⁵⁶ Der Hauptgrund ist also der Konsens, der die besonders Naturwissenschaft von den anderen Wissenschaften unterscheidet. Durch diesen Konsens wird der Wissenschaft jener Fortschritt ermöglicht, den man üblicherweise der Wissenschaft zuschreibt. Das Paradigma selbst wird dazu benutzt, um den Gegenstand dieses Konsenses verständlich zu machen. Zu dieser Aussage, dass die Paradigmen in der Wissenschaft konsensbildend seien, sind Anmerkungen vonnöten: das Paradigma wird inhaltlich als konkrete Problemlösungen beschrieben und diese Problemlösungen werden nicht nur als solche von der wissenschaftlichen Gemeinde akzeptiert, sondern gelten auch als forschungsleitend.⁵⁷ Diese zwei Aspekte sind die Hauptmerkmale des Paradigmas. Die anderen Charakteristiken, die noch zu Sprache kommen werden, sind diesen beiden untergeordnet. Die zwei Hauptmerkmale werden im Folgenden weiter bestimmt.

Schon in der Darstellung Kuhns Wissenschaftstheorie wurde bekannt, was er prinzipiell unter dem Begriff des Paradigmas verstanden hat. Prinzipiell sind die konkreten wissenschaftlichen Leistungen gemeint, die fähig sind, die ganze wissenschaftliche Arbeit zu leiten.⁵⁸ Als konkrete wissenschaftliche Leistungen sind Paradigmen Beispiele der guten wissenschaftlichen Arbeit, die von der wissenschaftlichen Gemeinde auf diese Weise

⁵⁵ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 178.

⁵⁶ PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 134.

⁵⁷ Vgl. PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 135-136.

⁵⁸ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 10.

angenommen werden. Das Paradigma bestimmt die Regeln der Wissenschaft und versichert, dass es eine Lösung zu den wissenschaftlichen Problemen gibt, aber gleichzeitig begrenzt es die Probleme, mit denen sich der Wissenschaftler beschäftigen kann. Oder, wie Kuhn selbst sagt: „A paradigm can, for that matter, even insulate the community from those socially important problems that are not reducible to the puzzle form, because they cannot be stated in terms of the conceptual and instrumental tools the paradigm supplies.“⁵⁹ Der Grund warum sich die Wissenschaft von einigen in Gesellschaft wichtigen Problemen zu distanzieren versucht, findet Kuhn in der einfachen Unmöglichkeit der Reduzierung des Problems auf die Rätselform, die das Paradigma erlaubt.

Diese Reduzierung des Problems auf die Rätselform ist für das Verständnis der Funktion des Paradigmas wichtig. Es zeigt nämlich, was man mit einem Paradigma machen kann und was nicht. Der Wissenschaftler versucht alle Probleme, mit denen er im Laufe seiner wissenschaftlichen Arbeit konfrontiert wird, auf die Form, die das Paradigma erlaubt, zu reduzieren. Das Paradigma schafft den Rahmen für das Rätsel, garantiert dessen die Lösung und verbannt aus der Wissenschaft alle Probleme, die sich nicht so leicht auf die bestimmte Rätselform reduzieren lässt. Wenn ein Problem in diesen Rahmen des Paradigmas nicht verständlich ist, bzw. wenn das Problem nicht auf ihre Form reduziert werden kann, wird der Wissenschaftler darauf verzichten, sich mit diesem Problem weiter zu beschäftigen. Deswegen ist der Wahl der Probleme vom Paradigma abhängig und damit ist sehr begrenzt. Der Konsens, wie auch Paul Hoyningen-Huene in seiner Analyse betont, ist somit von zwei wichtigen Momenten getragen. Das Paradigma bestimmt einerseits, was als wissenschaftliches Problem gelten soll, definiert andererseits auch die akzeptierbare Lösung dieses Problems. Der Konsens in der Wissenschaft, um sich mit Wörtern von Hoyningen-Huene zu bedienen, wird von zwei Momenten getragen: „(...), dass eine bestimmte Situation in einer bestimmten Artikulation ein *wissenschaftliches Problem* darstellt, und zum anderen, dass ein bestimmter Umgang mit diesem Problem eine *wissenschaftlich akzeptierbare Lösung* dieses Problems ist.“⁶⁰ Beide diese Momente werden vom herrschenden Paradigma bestimmt. Die Bestimmung eines Problems als wissenschaftliches Problems bedeutet die Begrenzung des Gebiets, in dem die Wissenschaft arbeitet. Es handelt sich um ein begrenztes

⁵⁹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 37.

⁶⁰ PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 136.

Gebiet und dieses Gebiet wird von dem Paradigma, das die Gemeinde akzeptiert, definiert. Aber es ist nicht nur das Gebiet, das durch das Paradigma definiert wird, sondern auch die Weise, wie man mit diesem Problem umgeht. Es kann verschiedene Lösungen des Problems geben, aber nur eine wird vom Paradigma erlaubt und damit wird nur diese Lösung als wissenschaftlich bezeichnet. Die konkreten Problemlösungen werden nicht als solche akzeptiert, sondern als Problemlösungen, die die wissenschaftliche Forschung leiten können. Sie sind nicht einfach Lösungen, sondern paradigmatische Lösungen: denn sie sind fähig, die Lösungen für mehrere andere Probleme zu sein.

Hoyningen definiert zwei Aspekte dieses Konsenses: einen als „lokal-normativer Aspekt“, womit die konkrete Lösung als solche definiert wird, und den anderen als „global-normativer Aspekt“, durch den die Problemlösungen generalisiert werden, damit das Paradigma auf anderen Problemen angewendet werden kann.⁶¹ Der zweiter Aspekt betrifft die Problemlösungen, insofern sie als Exempel betrachtet werden, und sie bekommen damit eine neue Funktion, die paradigmatisch bezeichnet werden kann.

Der Konsens in der Wissenschaft, der in einem Paradigma gründet, führt zur wichtigen Unterscheidung zwischen dem Paradigma und der wissenschaftlichen Tradition. Weil Kuhn in seiner Darstellung von beiden selbst nicht genug klar war, werden diese oftmals vermischt. Warum er den Begriff des Paradigmas einführt hat, erklärt Kuhn so: „By choosing it, I mean to suggest that some accepted examples of actual scientific practice – examples which include law, theory, application, and instrumentation together – provide models from which spring particular coherent tradition of scientific research.“⁶² In diesem Zitat sind zwei Aspekte zu beachten. Erstens, Kuhn unterscheidet zwischen einer besonderen wissenschaftlichen Leistung und der wissenschaftlichen Tradition. Die Leistung, die als Paradigma angenommen wird, ermöglicht Modelle, aus denen eine ganze wissenschaftliche Tradition erwächst. Diese wissenschaftliche Leistung stellt den Anfang einer Wissenschaft, zumindest Anfang der Periode der normalen Wissenschaft dar. Die wissenschaftliche Tradition entsteht also durch die Forschungstätigkeit der normalen Wissenschaft; in dieser Periode der Wissenschaft entstehen die expliziten Theorien, die in der wissenschaftlichen Leistung auf implizite Weise schon vorhanden sind. Schließlich entsteht eine hochentwickelte Theorie, die

⁶¹ Vgl. PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 136-137.

⁶² THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 11.

mit der Tradition gleichzusetzen ist. Die Ptolemäische Astronomie, Aristotelische Dynamik oder sogar korpuskulare Optik, Beispiele die Kuhn für die Traditionen der wissenschaftlichen Forschung benutzt, bezeichnen eine schon entwickelte Form der Tradition, die nur durch eine besondere wissenschaftliche Leistung, bzw. ein Paradigma, entstehen konnte. Damit wird gesagt, dass ein Paradigma die Genese einer Wissenschaftlicher Tradition oder Theorie ermöglicht. Beide sind aber nicht als gleichwertig anzusehen.

Zweitens ist die Relation des Paradigmas zu seiner beispielhaften Anwendung näher zu bestimmen. Die wissenschaftliche Leistung, die als Paradigma angenommen wird, ermöglicht die Entwicklung von verschiedenen wissenschaftlichen Modellen. Wenn man diesen Zusammenhang zwischen dem Paradigma und Modell näher untersuchen will, muss man sich die folgenden Unterschiede vor Augen halten. Es gibt nämlich eine konkrete wissenschaftliche Leistung als solche, sodann die wissenschaftliche Leistung im Modus des Paradigmas, bzw. im Modus der Beispielhaftigkeit, und schließlich jene Modelle, die die Beispielhaftigkeit der wissenschaftlichen Leistung konkretisieren.

Wir kehren zu den Hauptcharakteristiken des Paradigmas zurück. Geklärt ist, dass das Paradigma eine Unterscheidung zwischen den wissenschaftlichen und bloßen Problemen erlaubt. Das Paradigma bewirkt nicht nur diese Unterscheidung, sondern bestimmt auch, was als wissenschaftliche Tatsache überhaupt gelten soll: „In the absence of a paradigm or some candidate for a paradigm, all of the facts that could possibly pertain to the development of a given science are likely to seem equally relevant.“⁶³ Die Wissenschaft, wie sie Kuhn sieht, kann nicht ohne, wenn man es so nennen darf, ein Hierarchisieren der Tatsachen funktionieren und sich weiter entwickeln. Diese Hierarchisierung der Tatsachen geschieht nur durch ein Paradigma, was ein geordnetes Zusammentragen der Fakten ermöglicht. Ohne ein Paradigma würde die Wissenschaft in allen möglichen Richtungen gehen können. Der Fortschritt wäre nicht so beeindruckend. Das wird dadurch möglich, dass sich die wissenschaftliche Arbeit besonders auf jene wissenschaftlichen Leistungen und jene Bereiche fokussiert, wo man das Paradigma erfolgreich anwenden kann. Ohne relevante oder wissenschaftliche Tatsachen wird die notwendige Beispielhaftigkeit verhindert. Wenn die Beispielhaftigkeit nicht möglich ist, kann ein Paradigma nicht zustande kommen. Es ist nicht nutzlos noch einen Zitat an dieser Stelle zufügen, die diese Rolle des Paradigmas auf explizite Weise darstellt:

⁶³ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 15.

„No natural history can be interpreted in the absence of at least some implicit body of intertwined theoretical and methodological belief that permits selection, evaluation, criticism.“⁶⁴ Ein Paradigma ermöglicht die Selektion der Tatsachen in einem „pool of information“ und präzisiert damit die Richtung der wissenschaftlichen Forschung, die Evaluation des Zusammentragens der Tatsachen im Hinblick auf den partikulären Bereich der Tatsachen, auf den sich die wissenschaftliche Leistung im Sinne von einem Paradigma bezieht, und dann auch auf die Kritik derselben.

Wie Kuhn wieder und wieder betont, bestimmt das Paradigma die ganze Wissenschaft auf implizite Weise. Am Anfang des zweiten Kapitels der „Struktur“ bezeichnet Kuhn die wichtigsten Werke der Wissenschaftler in der Vergangenheit, wie die *Physik* von Aristoteles, den *Almagest* des Ptolomäus, Newtons *Principia* und *Optics* usw. Diesen Werken schreibt er folgende Funktion zu: „these and many other works served for a time implicitly to define legitimate problems and methods of a research field for succeeding generation of practitioners.“⁶⁵

Die Definition der legitimen Problemen und der Methode der Wissenschaft haben wir schon erläutert. Konzentrieren wir uns jetzt auf den Begriff „implicitly“. Auf diese Ebene hatte Michael Polanyi mit seinem Buch „*Tacit knowledge*“ einen großen Einfluss auf Kuhn geübt. Das bestätigt Kuhn selbst in seiner „Struktur“.⁶⁶ Polanyi wollte mit seinem Begriff des impliziten Wissens zu zeigen, dass die Menschen einige Fähigkeit haben, die man nicht ganz explizit machen kann. Ein Beispiel dafür wäre, das Gleichgewicht auf einem Fahrrad zu halten, was spezifische und komplexe physikalische Regeln impliziert, welche die Radfahrer normalerweise nicht explizieren können. Das Implizite des Paradigmas begründet sich in seiner Beispielhaftigkeit, da mit dieser keine strengen Regeln verbunden sind. Das Paradigma wird im Sinne von Beispiel wird auf andere Situationen angewendet, aber für diesen Vorgang gibt es keine expliziten Regeln. Was vielmehr im Spiel hier ist, ist die Intuition und die Logik der Analogie. Die Intuition, die Kuhn meint, ist aber nicht eine individuelle Intuition, sondern sie gehört der Gemeinde der Wissenschaftler. Die Novizen in der Wissenschaft

⁶⁴ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 17.

⁶⁵ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 10.

⁶⁶ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 190.

werden Wissenschaftler nur durch das Erlernen dieser Intuitionen, wie man ein Paradigma anwenden kann. Hoyningen-Huene erklärt in seiner Unterscheidung zwischen dem lokal-normativen Aspekt des Paradigmas und dem global-normativen Aspekt. Der zweite Aspekt betrachtet die besonderen wissenschaftlichen Leistungen, insofern sie als „Quelle für Analogiebildungen“⁶⁷ dienen können. Genaue diesen Aspekt des Paradigmas müssen die Novizen erlernen, um überhaupt Wissenschaftler zu werden.

Die Paradigmen ermöglichen eine Analogie, wodurch verschiedene Situationen als ähnlich gesehen werden können. Die Weise, wie man das macht, lernen die Wissenschaftler während ihrer Ausbildung für die Wissenschaft. Die Anwendung der Paradigmen auf verschiedenen Situationen geschieht nicht durch explizite Regeln, sondern durch die Ähnlichkeitsrelationen, die von dem Paradigma vermittelt werden. Dies hat auch Hoyningen bemerkt und auf folgende Weise ausgedrückt: „Die Übertragung der Begriffe von gelösten zum neuen Problem erfolgt dabei nicht mittels definitorischer Kriterien, sondern über die unmittelbaren Ähnlichkeitsrelationen zwischen Problemsituation.“⁶⁸ Diese Übertragung der Ähnlichkeitsrelationen ist in dem Begriff des Paradigmas beinhaltet und gilt als ein Grund, warum Kuhn eben den Begriff des Paradigmas benutzen wollte. Wie aber geschieht diese Übertragung? Kuhns Hauptantwort liegt im Vorrang der Paradigmen in Bezug auf die expliziten Definitionen oder Regeln. Die Übertragung geschieht durch Intuition, wobei die Wissenschaftler während der normalen Wissenschaft am kreativsten sein können. Zusammengefasst: Wissenschaftler lernen Paradigmen, die nicht anderes sind als wichtige gelöste Probleme im Sinne von besonderen wissenschaftlichen Leistungen, die dann auf analogische Weise auf die anderen Situationen durch die Ähnlichkeitsrelationen angewendet werden sollen. Es handelt sich nicht um eine einfache Anwendung, da die anderen Situationen nach verschiedenen Modifikationen des originellen Paradigmas verlangen. Deswegen betont Kuhn den Unterschied zu dem normalen Gebrauch des Paradigmas, wo das Paradigma ein Objekt der Wiederholung ist: „In a science, on the other hand, a paradigm is rarely an object of replication. Instead, like an accepted judicial decision in the common law, it is an object

⁶⁷ PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 138.

⁶⁸ PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 111.

for further articulation and specification under new or more stringent conditions.”⁶⁹ Das Paradigma als besondere wissenschaftliche Leistung wird auf analogische Weise auf andere Situationen angewendet, wobei das Paradigma einen Prozess der weiteren Artikulation erlebt. Dieser Prozess ereignet sich in der normalen Wissenschaft.

Kuhn zweifelt an der Lokalisierung des kognitiven Inhalts in Theorien und Gesetzen, wie es in der Philosophie der Wissenschaft üblich ist. Was der Student lernt, ist die Anwendung der Theorien und Gesetze, die nur durch Beispiele oder Exemplare geschieht. Ausdrücklich sagt Kuhn: „In the absence of such exemplars, the laws and theories he has previously learned would have little empirical content.“⁷⁰ In diesem Sinne wirkt das Paradigma als ein Vermittler zwischen Theorie und die Erfahrung bzw. Empirie.

Die Beispielhaftigkeit der besonderen wissenschaftlichen Leistungen, wodurch implizites Wissen vermittelt wird, ist mit noch einen anderen Aspekt des Paradigmas sehr eng verknüpft. Diesen Aspekt können wir als holistisch bezeichnen. Es handelt sich eine Charakteristik des Paradigmas, indem das Paradigma gleichzeitig eine Vielfalt an Elementen organisiert. Folgendes Zitat kann dies erhellen: „(...) neither scientist nor layman learn to see the world piecemeal or item by item.“⁷¹ Weder Wissenschaftler noch der Laie perzipieren die Welt teilweise, sondern auf bestimmte Weise ganzheitlich, holistisch. Damit ist auch Kuhns Beschreibung des Paradigmas als Weltbild verbunden. Nicht umsonst hat Kuhn genau den Begriff des Sehens für sein begriffliches Instrumentarium gewählt und mit dem Begriff des Paradigmas verknüpft. Es handelt sich wirklich um das Sehen, wobei man alles, oder das gesamte Bild, in einem einzigen Moment anschaut. Das Motiv des Sehens veranschaulicht den Prozess, in dem der Wissenschaftler durch das wissenschaftliche Studium bestimmte Erwartungen gelernt hat, die seine Weise, die Welt zu sehen, bestimmen. Durch das Studium hat der Wissenschaftler eine besondere Linse erworben, wodurch er die Welt sieht. Ohne diese vorausgesetzten Erwartungen, die das bestimmen, was der Wissenschaftler von der Welt überhaupt erwarten kann, wäre die Welt nur eine konfuse Sammlung der Perzeptionen. Hier findet man wieder eine Aussage, die nicht nur etwas über den

⁶⁹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 23.

⁷⁰ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 187.

⁷¹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 128.

Wissenschaftler sagt, sondern auch auf den Laien übertragbar ist. Das Paradigma ist das, was die Erfahrung allgemein kategorisiert, und es ist das, was die Erwartungen bestimmt. Wenn der Wissenschaftler die Welt ohne ein wissenschaftliches Paradigma sehen kann, dann wäre er ein unwissenschaftlicher Laie, was wiederum nicht bedeutet, dass der Laie kein Paradigma hat. Ohne ein Paradigma, sei es ein wissenschaftliches oder ein anderes, wäre die Erfahrung und die Welt, die jemand sieht, nur konfus und unverständlich. Wieder Kuhn: „(...) both scientists and layman sort out whole areas together from the flux of experience.“⁷² Diese Sortierung der Bereiche der Erfahrung wird eben vom Paradigma ermöglicht. Deswegen muss man auch diesen Aspekt des Paradigmas betonen und zu seinen wichtigen Funktionen zählen. Das Paradigma wirkt als Werkzeug, das die konfuse Erfahrung auf bestimmte Weise sortiert, sodass sie für die Menschen nicht konfus bleibt. Obwohl es bei den Paradigmen um etwas Konkretes geht, nämlich um die konkreten wissenschaftlichen Leistungen, hat das Paradigma die Kraft, mehreren Bereiche der Erfahrung zu sortieren oder sogar zu kategorisieren.

Auch Paul Hoyningen-Huene betont diesen Aspekt des Paradigmas, wobei er zwischen zwei Bedeutungskomponenten des Paradigmas unterscheidet: „Erstens haben Paradigmen einen gewissen holistischen Charakter: sie organisieren und vereinheitlichen eine Menge von Details; diese Details müssen relativ zum Paradigma verstanden werden.“⁷³ Auf diese Weise ist das Paradigma etwas Konkretes, aber durch die Organisation der vielen anderen Sachen, hat sie einen Anspruch auf Universalität. Dieser Anspruch auf Universalität ist nicht selbstverständlich, besonders wenn man unter einem Paradigma eine konkrete wissenschaftliche Leistung versteht, die für andere Leistungen exemplarisch dienen soll. Aber besonders an diesem Aspekt des Paradigmas wird sichtbar, welche große Rolle die Beispielfähigkeit spielt. Darin besteht die Universalität des Paradigmas. Die zweite Bedeutungskomponente, die Hoyningen-Huene erwähnt, steht in engem Zusammenhang mit diesem: „Zweitens hat der Paradigmenbegriff vielfach oder weniger deutlich die Bedeutungskomponente eines Standpunkts, über den man nur schwer oder gar nicht argumentativ streiten

⁷² THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 128.

⁷³ PAUL HOYNINGEN -HUENE, *Einleitung*, in: Paradigmen: Facetten einer Begriffskarriere, Hrsg. M. Fischer und P. Hoyningen-Huene, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997, S. 3.

kann.“⁷⁴ Bei diesem zweiten Aspekt kann man zugleich wieder den Anspruch auf die Universalität herauslesen, aber auch das Gegenteil zur Universalität, da es verschiedene Standpunkte oder sogar Weltbilder geben kann. Das Paradigma ist universal im Sinne, dass sie eine Vielfalt von Elementen organisiert, aber es bleibt auch partikulär, da es nicht die einzige Möglichkeit der Organisierung ist und es kann unterschiedlichen Paradigmen für den gleichen Bereich, die man Welt nennt, geben. Das Paradigma ist partikulär auch im Sinne, dass es nicht die ganze Wirklichkeit verständlich macht, denn aus dem Paradigma wird die Unterscheidung zwischen den wissenschaftlichen und einfachen Tatsachen ersichtlich. In diesem Sinne bleibt immer Vieles außerhalb des Bereichs des Paradigmas. Trotzdem ist das Paradigma gleichzeitig etwas Konkretes und Begrenztes, aber auch etwas Universelles und nicht an sich selbst Orientiertes. Die Universalität, die das Paradigma ermöglicht, ist damit eine begrenzte und potenzielle Universalität, denn in der Wissenschaft ändert sich das Paradigma ständig oder wird durch wissenschaftliche Revolutionen ersetzt.

Es gibt eine Spannung zwischen zwei Verständnissen des Paradigmas. Auf einer Seite wird das Paradigma als etwas Konkretes angesehen, aber zugleich wird das Paradigma als ein Weltbild oder sogar eine Theorie beschrieben. Diese Spannung ist auch bei Kuhn selbst vorhanden. Diese Spannung werden wir später zu erklären versuchen, wenn wir uns mit den beiden Ebenen des Paradigmas auf detaillierte Weise beschäftigen. Jetzt widmen wir uns aber einem Aspekt des Paradigmas, der vielleicht der bedeutendste für unsere spätere Überlegungen sein wird. Diesen Aspekt hat Kuhn als Priorität der Paradigmen bezeichnet und hat ein ganzes Kapitel seiner „Struktur“ diesem Problem gewidmet. Wir haben diese Priorität schon erwähnt, aber es lohnt sich, dass wir uns noch ausführlicher mit diesem Aspekt des Paradigmas beschäftigen.

Die Priorität des Paradigmas erläutert Kuhn in Bezug auf die Regeln und Interpretationen in der Wissenschaft. Nach Hoyningen-Huene versteht Kuhn unter dem Begriff der Regeln folgende Elemente: explizite Definitionen, Gesetze und mit ihnen verbündete Theorien und schließlich die methodische Anweisungen.⁷⁵ Was alle von diesen Elementen gemeinsam haben, ist, dass sie alle explizit sind, was sie wiederum von den Paradigmen unterscheidet. Die Paradigmen vermitteln auf implizite Weise das notwendige Wissen, obwohl

⁷⁴ PAUL HOYNINGEN -HUENE, *Einleitung*, in: Paradigmen: Facetten einer Begriffskarriere, Hrsg. M. Fischer und P. Hoyningen-Huene, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997, S. 3.

⁷⁵ Vgl. PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 138.

sie konkrete wissenschaftliche Leistungen sind. Die Priorität der Paradigmen bezieht sich aber nicht nur auf die Regeln, sondern auch auf die Interpretationen. Für Kuhn ist es wichtig, dass viele Wissenschaftler ein Paradigma gemeinsam haben können, aber trotzdem müssen nicht unbedingt dieses Paradigma auf gleiche Weise interpretieren, da das Paradigma auch ohne eine einheitliche Interpretation fähig ist, die wissenschaftliche Arbeit zu leiten. So Kuhn: „They can, that is, agree in the *identification* of a paradigm without agreeing on, or even attempting to produce, a full *interpretation* or *rationalization* of it.“⁷⁶ Die Wissenschaftler können im diesen Sinne ein Paradigma haben, aber müssen sich nicht einig sein über die Weise, wie man das Paradigma interpretiert. Die Identifizierung des Paradigmas besteht aus der Identifizierung einer exemplarischen Lösung, wie man sie in Werken von Newton oder Einstein findet, aber die Wissenschaftler müssen nicht die abstrakten Elemente kennen, die diese Lösung zu einem Modell macht. Deswegen sind die Paradigmen nicht auf die Regeln reduzierbar und die Paradigmen können die wissenschaftliche Arbeit sogar ohne explizite Regeln führen: „Indeed, the existence of a paradigm need not even imply that any full set of rules exists.“⁷⁷ Auf diese Stelle bezieht sich Kuhn auf das stumme Wissen von Michael Polanyi.

Um die Priorität der Paradigmen in Bezug auf die Regeln zu verteidigen, benutzt Kuhn nicht nur das stumme Wissen, sondern auch den Begriff der Familienähnlichkeit von Wittgenstein. Mit dieser Argumentation versucht er die Zugehörigkeit der Wissenschaftler zu einer Tradition auch ohne explizite Regeln zu bewahren. Die Zugehörigkeit wird durch das Paradigma gewährleistet, da das Paradigma bestimmt, welche von den vorhandenen Problemen und Methoden als wissenschaftlich gelten dürfen. Die wichtige Frage dabei ist, wie man alle verschiedenen und heterogenen wissenschaftlichen Probleme mit einer wissenschaftlichen Tradition verbinden kann. Wie verhalten sich die verschiedenen Probleme in der Forschung zueinander und wie können sie innerhalb einer wissenschaftlichen Tradition behandelt werden. Kuhns Antwort bedient sich mit Wittgensteins Familienähnlichkeit, um die Priorität der Paradigmen in Bezug auf die expliziten Regeln zu unterstreichen: „Instead, they may relate by resemblance and by modelling to one or another part of the scientific corpus which the community in question already recognizes as among its established

⁷⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 44.

⁷⁷ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 44.

achievements.”⁷⁸ Diese Aussage ermöglicht ein tieferes Verständnis des Paradigmas, besonders, wenn man sie mit der Behauptung verbindet, dass es immer besonders wichtige Tatsachen gibt, die zu erklären der anderen dienen. Das wichtigste Element hier ist die Möglichkeit, Modelle für die vielen wissenschaftlichen Probleme zu schaffen. Diese Modelle stützen sich auf das Wissen, dass sich etwas in der Gemeinde der Wissenschaftler schon als erfolgreich erwiesen hat. Die Modelle dienen, um die Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen problematischen Tatsachen zu schaffen. Früher haben wir gesehen, dass der Student die Paradigmen während des Studiums lernt und damit erlernt er auch, die verschiedenen Situationen als ähnlich zu sehen. Was der Student lernt, ist genau das, was in der Gemeinde der Wissenschaftler als Paradigma gilt. Er verwendet es in verschiedenen Situationen, aber er kopiert nicht einfach das Paradigma auf verschiedene Situationen. Damit das Paradigma für eine andere Situation nützlich sein kann, muss man es auf verschiedene Weisen modifizieren. Nur nach diesem Prozess der Modifizierung kann das Paradigma auf eine andere Situation oder wissenschaftliches Problem angewendet werden. Die verschiedenen Situationen als ähnlich zu sehen, ermöglicht die besonderen wissenschaftlichen Leistungen, die von der Gemeinde akzeptiert sind, aber nur insofern sie im Modus des Paradigmas erbracht werden. Die von der Gemeinde akzeptierte wissenschaftliche Leistung kann die wissenschaftliche Arbeit auch ohne explizite Regeln leiten. Diese sind nur, wie Kuhn selbst behauptet, von dem Paradigma in einem zweiten Schritt abstrahiert. Dieser Schritt ist manchmal schwierig, wenn auch nicht unmöglich. Die Paradigmen aber sind leicht zu finden und die Studenten lernen nicht die expliziten Regeln, sondern die Paradigmen und verschiedene Weisen, diese Paradigmen auf andere Situationen anzuwenden. Die Priorität des Paradigmas zeigt sich, insofern die Studenten Paradigmen lernen und nicht die expliziten Elemente oder sogar eine Theorie, die sie dann auf verschiedene Situationen anzuwenden versuchen. Die Theorie und ihre Anwendung werden durch das Erlernen der Paradigmen gleichzeitig gelernt.

Die Priorität des Paradigmas wird auch in einem anderen Fall sichtbar. Es gibt nämlich verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, die ein Paradigma gemeinsam haben können. Kuhn benutzt das Beispiel der Quantenmechanik, eine Theorie die als Paradigma für vielen wissenschaftlichen Disziplinen dient, aber es ist nicht das gleiche Paradigma für alle: „(...) though quantum mechanics (or Newtonian dynamics, or electromagnetic theory) is a

⁷⁸ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 46.

paradigm for many scientific groups, it is not the same paradigm for them all.“⁷⁹ Das Paradigma kann verschiedenen Gruppen als Modell dienen, aber seine Anwendung in anderen Bereichen, in denen andere Wissenschaften oder Disziplinen arbeiten, kann unterschiedlich sein. Es ist bemerkenswert, dass einige Disziplinen oder Wissenschaften einen gemeinsamen Kern haben können, oder, anders gesagt, dass ein Paradigma verschiedene wissenschaftlichen Traditionen bestimmen kann, was dann ermöglicht, dass die Revolutionen in einer Disziplin die anderen nicht berühren müssen.

Kuhns Argumentation über die Priorität der Paradigmen bezüglich der expliziten Regeln besteht aus vier Punkten, von denen wir drei erwähnt haben: die leichtere Sichtbarkeit des Paradigmas, das gleichzeitige Erlernen des Paradigmas und seiner Anwendung und Möglichkeit/ die Tatsache, dass ein Paradigma verschiedene Disziplinen auf unterschiedliche Weise leiten kann. Der vierte Punkt ist mit der Zeit der Krise der Wissenschaft verbunden. Während der normalen Wissenschaft gibt es keine Diskussion, welche die Grundlagen des herrschenden Paradigmas in Frage stellt. Nur wenn das Paradigma in Zweifel geraten ist, entsteht eine Diskussion über die Regeln und wie diese zu verstehen sind. Alle vier Punkten zusammen begründen, dass es eine Priorität der Paradigmen und ihres impliziten Wissens in Bezug auf die expliziten Elemente gibt. Nach Hoyningen-Huene wurde aber die Frage nach der Priorität des Paradigmas von Kuhn nicht völlig gelöst. Für Hoyningen-Huene gibt es eine Priorität der konkreten Problemlösungen oder Paradigmen gegenüber den Regeln, aber nur wenn die beiden Begriffe auf richtige Weise verstanden werden. Wenn man unter dem Begriff des Paradigmas die konkreten wissenschaftlichen Leistungen versteht und unter den Regeln die expliziten Regeln, die keinen Bezug zu Empirie haben, dann besteht eine Priorität der Paradigmen. Wenn das nicht der Fall ist, wenn zum Beispiel die Theorie gemeinsam mit ihren Anwendungen gemeint ist, dann muss man zugeben, dass es eine „untrennbare Einheit“ zwischen den beiden Begriffen gibt. Wenn man aber das Paradigma im weiten Sinne versteht, hat das Paradigma Priorität auch gegenüber allen möglichen expliziten Elementen, wie Gesetzen und Theorien oder expliziten Regeln und methodischen Anweisungen.⁸⁰ Was das Paradigma im engen und weiten Sinn bedeutet, damit beschäftigen

⁷⁹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 50.

⁸⁰ Vgl. PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 140-141.

wir uns noch in den folgenden Abschnitten, da genau diese Unterscheidung zu vielen Missverständnissen bezüglich des Paradigmas und seiner Funktion geführt hat.

3.4. Funktionen des Paradigmas allgemein

Wir können nunmehr die verschiedenen Kategorisierungen der Funktionen des Paradigmas vorstellen, was eine Zusammenfassung der vorherigen Teile bietet. Diese Funktionen werden wichtig sein, wenn wir uns auf detaillierter Weise mit zwei Hauptbedeutungen des Paradigmas beschäftigen werden.

Kuhn selbst unterscheidet zwischen den kognitiven und normativen Funktionen des Paradigmas. Die kognitiven Funktionen vergleicht Kuhn ganz allgemein mit einer Landkarte. Das Paradigma ermöglicht eine Mappe der Phänomene, bzw. das Paradigma bestimmt gleichzeitig die Positionen verschiedenen Phänomenen und ihren Beziehungen zueinander. Das Paradigma beschreibt, welche Entitäten und Relationen der Wissenschaftler in der Natur erwarten kann. Es ist, so beschrieben, ein statischer Aspekt des Paradigmas, wodurch die Phänomene in einem Netze von Beziehungen stabilisiert werden. Das Paradigma übernimmt die Rolle eines Trägers der wissenschaftlichen Theorie. Das wissenschaftliche Paradigma ist wie eine Landkarte, die uns hilft, innerhalb der Welt „wissenschaftlich“ gut umzugehen. Aber das Paradigma macht nicht nur das. Das Paradigma hat auch eine normative Funktion, da es die legitimen Probleme und Methoden bestimmt. Vom Paradigma werden auch Hinweise zur Erstellung einer Landkarte mitgegeben. Dadurch wird der wissenschaftlichen Arbeit eine Richtung gegeben. Die Richtung, wohin der Wissenschaftler gehen oder nicht gehen kann, um überhaupt als Wissenschaftler zu gelten. Die beiden Funktionen sind untrennbar und sind nur begrifflich voneinander unterscheidbar. Deswegen kann Kuhn sagen: „In learning a paradigm the scientist acquires theory, methods, and standards together, usually in an inextricable mixture.“⁸¹ Diese Behauptung ist besonders wichtig und scheint als Grundansatz von Kuhn. Der Wissenschaftler lernt nicht einfach die Theorien und dann ihre Anwendungen, sondern die beiden sind immer im Paradigma gemischt vorhanden. Es ist eine

⁸¹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 109.

Art von „learning by doing“ und nur dadurch kann man das Paradigma erlernen und in die Gemeinde der Wissenschaftler angenommen werden.

Die obengenannten Funktionen des Paradigmas, die kognitive und normative, hat Kuhn für die Paradigmen in beiden Hauptbedeutungen des Paradigmas gehalten. Diesen zwei Bedeutungen wenden wir uns im folgenden Abschnitt zu. Paul Hoyningen-Huene hat zwischen drei Funktionen des Paradigmas im Sinne exemplarischer Problemlösungen unterschieden. Die allgemeine Funktion des Paradigmas ist global-normativ; diese Funktion haben wir schon erläutert. Da wir die besondere Wichtigkeit von Kuhn im Begriff des Paradigmas in engerem Sinn, bzw. als konkrete Problemlösungen oder besondere wissenschaftliche Leistungen sehen, werden wir die drei Funktionen des Paradigmas gemäß Hoyningen-Huene zu erklären versuchen. Die erste Funktion ist, wie sie Hoyningen-Huene genannt hat, die lexikalische Funktion. Diese bedeutet, dass im Paradigma „ein bestimmtes System von empirischen Begriffen zur Artikulation sowohl die Problemstellungen als auch der Problemlösungen verwendet wird.“⁸² Die empirischen Begriffe bekommen ihre Bedeutungen nur durch die konkreten Problemlösungen und dies geschieht auf dreifache Weise. Erstens ist das Lexikon weltkonstitutiv, da die Paradigmen einen bestimmten Bereich der Welt strukturieren und diesen Bereich macht das Paradigma den Studenten zugänglich, insofern es die Ähnlichkeitsrelationen vermittelt. In welchem Sinn sie weltkonstitutiv sind und welcher Art diese Welt ist, darauf versuchen wir später eine Antwort zu geben. Beim zweiten Aspekt handelt es sich um ein implizites Wissen über die Natur und die weiteren Problemlösungen müssen im Einklang mit diesem Bild der Natur sein. Sonst werden sie von der wissenschaftlichen Gemeinde nicht als legitime wissenschaftliche Probleme angenommen. Der dritte Aspekt der lexikalischen Funktion des Paradigmas ermöglicht eine Artikulation des expliziten Wissens, das von dem impliziten abhängt. Die zweite Funktion des Paradigmas im Sinne von Problemlösungen ist die Identifikation von möglichen Forschungsproblemen. Nicht nur sind die Problemlösungen von den Paradigmen bestimmt, sondern auch die Probleme selbst. Das Paradigma ermöglicht die Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Problemen, sonst würde sich die Wissenschaft in der Vielfalt der Möglichkeiten des Vorgehens verlieren und ein großer Fortschritt wäre unmöglich. In diesem Fall hätte Kuhn sein Buch nie geschrieben. Die dritte Funktion ist die Zulässigkeit von Lösungen, da

⁸² PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 159.

die von der Gemeinde akzeptierten Problemlösungen auf implizite Weise einen Standard der Bewertung von anderen Problemlösungen abgeben.⁸³

Galvin Lucas bietet eine andere, obwohl sehr vereinfachte, nützliche Unterscheidung der allgemeinen Funktionen des Paradigmas. Auf der einen Seite ist die historiographische Funktion, eine Funktion, die eine Periodisierung der Entwicklung einer Disziplin ermöglicht. Mit dem Begriff des Paradigmas wird möglich, zwischen verschiedenen Perioden einer Disziplin zu unterscheiden. Jede Periode ist von einem Paradigma bestimmt, die dann von einer Revolution beendet wird, womit eine neue Periode mit einem neuen durchgesetzten Paradigma beginnt. Die zweite Funktion ist die epistemologische Funktion, die zeigt, wie wissenschaftliches Wissen zustande kommt. Bei Kuhn, behauptet Lucas, sind beide Funktion untrennbar, aber in der weiteren Rezeption des Begriffs, besonders in den anderen Wissenschaften, wurde die historiographische Funktion bevorzugt.⁸⁴ Wir erwähnen diese zwei Funktionen, die man bei Galvin findet, weil sie auf zwei verschiedene Bedeutungen des Paradigmas zielen. Nämlich, die historiographische Funktion hat im Sinne mehr das Paradigma, das Kuhn später als Disziplinarmatrix bezeichnen wird, wobei die zweite oder epistemologische Funktion besonders das Paradigma als Exemplar vor Augen haben soll. Deswegen widmen wir uns jetzt diesen zwei Bedeutungen des Paradigmas und wir werden zu zeigen versuchen, dass die Bedeutung des Paradigmas als Exemplar origineller und wichtiger als jene der Disziplinarmatrix ist.

3.5. Paradigma als Exemplar

Einer der wichtigsten späteren Beiträge Kuhns, der zu Nuancierung des Begriffs des Paradigmas geführt hat, ist Kuhns Unterscheidung zwischen zwei Sinn-Bedeutungen des Paradigmas. Auf eine Seite wird das Paradigma als „entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community“⁸⁵ definiert. Im zweiten

⁸³ Vgl. PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S., 159-161.

⁸⁴ Vgl. GAVIN LUCAS, *The paradigm concept in archeology*, in: World Archaeology 49(3833), 2016, S. 2-3.

⁸⁵ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 174.

Sinn des Wortes ist das Paradigma nur ein Teil der obengenannten Definition des Paradigmas und deswegen kann man statt von zwei Sinn-Bedeutungen des Begriffs auch von zwei Ebenen des Paradigmas sprechen. Die zweite Ebene des Paradigmas definiert Kuhn im Post Scriptum auf folgende Weise: „it denotes one sort of element in that constellation, the concrete puzzle-solutions which, employed as models or examples, can replace explicit rules as a basis for the solution of the remaining puzzles of normal science.“⁸⁶ Im „Struktur“ gab es viele Bedeutungen des Paradigmas, die Kuhn mit seiner doppelten Unterscheidung zwischen Disziplinarmatrix und Exemplar zu vereinfachen versucht hat, wobei, wie Paul Hoyningen-Huene erklärt, „Disziplinarmatrix Paradigma im weitesten Sinn und Musterbeispiele Paradigmen im engsten Sinn [ersetzt].“⁸⁷ Unsere Überlegung ist, dass das Paradigma als Disziplinarmatrix den allgemeinen Aspekt repräsentiert und das Paradigma als Exemplar den konkreten Aspekt, der aber eine Potenzialität zur Allgemeinheit in sich trägt. Die beiden Aspekte werden wir in diesem und dem folgenden Abschnitt darzustellen versuchen. Wir fangen mit dem konkreten Paradigma, bzw. das Paradigma als Exemplar oder, im deutsch-sprachigen Raum, Musterbeispiel. In den weiteren Teilen der Dissertation werden die Exemplare und Musterbeispiele als Synonyme benutzt.

Von den zwei obengenannten Ebenen des Paradigmas bevorzugt Kuhn den Begriff des Paradigmas als Exemplar: „Philosophically, at least, this second sense of 'paradigm' is the deeper of the two (...).“⁸⁸ Dieser Aspekt des Paradigmas scheint uns als wichtig und in den Interpretationen sehr häufig vernachlässigt. In diesem Aspekt wird offensichtlich, warum sich Kuhn genau für den Begriff des Paradigmas entschieden hat, und, wie er selbst wiederum sagt, dass die Originalität seiner Arbeit gerade aus diesem Aspekt des Paradigmas besteht: „The paradigm as shared example is the central element of what I now take to be the most novel and least understood aspect of this book.“⁸⁹ Das beste was Kuhn dem Verständnis der Wissenschaft beigetragen hat, ist nicht das Paradigma als Disziplinarmatrix, mit der wir uns in nächstem Abschnitt beschäftigen, sondern das Paradigma als Beispiel. Masterman

⁸⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 174.

⁸⁷ PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 143.

⁸⁸ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 174.

⁸⁹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 186.

betont, dass Kuhn deswegen besonders original ist, weil er auf noch frühere Stadien der Wissenschaft eingegangen ist als Popper oder Feyerabend. Er hat primär jene Periode der Wissenschaft untersucht, in der es noch keine Theorie bzw. nur viele untereinander konkurrierenden Theorien gibt.⁹⁰ In Begriffen von Kuhn wird diese Periode, wenn es viele Theorien gibt, als vorparadigmatische Zeit bezeichnet, die zum Anfang der normalen Wissenschaft primär, sobald sich ein einziges Paradigma durchgesetzt hat. Eben in der Periode des Anfangs der normalen Wissenschaft, wenn es noch eine einzige dominante Theorie gibt, wird offensichtlich, wie die Wissenschaftler arbeiten und wie wichtig die Intuition und durch Beispiele vermitteltes implizites Wissen sind. Masterman nennt diese auf Praxis orientierte Einsicht als „trick-which-works-sufficiently-for-the-choice-of-it-to-embody-a-potential-insight“. Mit diesem Trick, von Masterman sehr unpraktisch benannt, ist der Hintergrund, in dem der Wissenschaftler arbeitet und dieser Trick hilft ihm zu sehen, dass etwas, was er macht, wirklich funktioniert.⁹¹ Auf diesen Trick konzentriert sich die ganze Antwort Kuhns auf die Frage, warum Wissenschaft so erfolgreich ist: „Thus the real problem, in getting a philosophy of new science is to describe philosophically the original trick, or device, on which the socio-logical paradigm (i.e. the set of habits) is itself founded.“⁹² Damit hat Masterman das Problem des Paradigmas zu einem Problem der Philosophie einer neuen Wissenschaft erhoben, wobei auch die reife oder sogar hochentwickelte Wissenschaft erklärt werden kann.

Aus diesem Grund ist es nicht erstaunlich, dass der Begriff des Paradigmas besonders von den neueren Wissenschaften, Disziplinen oder Perspektiven rezipiert worden ist. So hat Reinhard Knoll in seinem Artikel über die Paradigmen in den Sozialwissenschaften geschrieben: „(...) grundsätzlich waren sie in die Imitationen von Naturwissenschaftlichkeit hineinsozialisiert worden, sodaß sie im Paradigma die Legitimation ihrer jeweiligen Forschungsperspektiven erhofften.“⁹³ Er beschreibt die Situation in den Sozialwissenschaften nach der

⁹⁰ Vgl. MARGARET MASTERMAN, *The nature of a paradigm*, in: Criticism and the growth of knowledge, Hrsg. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, S. 68.

⁹¹ Vgl. MARGARET MASTERMAN, *The nature of a paradigm*, in: Criticism and the growth of knowledge, Hrsg. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, S. 70.

⁹² MARGARET MASTERMAN, *The nature of a paradigm*, in: Criticism and the growth of knowledge, Hrsg. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, S. 70.

⁹³ R. KNOLL, *Paradigm lost*, in: Paradigmen: Facetten einer Begriffskarriere, Hrsg. M. Fischer und P. Hoyningen-Huene, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997, S. 168.

Erscheinung der „Struktur“ von Kuhn. Der Begriff des Paradigmas dient der Differenzierung zwischen dem Neuen und dem Alten, wobei das Neue als etwas Besseres dargestellt wird.

Galvin Lucas hat in einem im Jahr 2016 geschriebenen Artikel versucht, diese originelle Bedeutung des Paradigmas wieder zu entdecken. Er schreibt über die Rezeption des Begriffs des Paradigmas in der Archäologie, also ebenfalls einer der Wissenschaften, in der eine Diskussion um das Paradigma aufgeflammt ist. Letztere Diskussion war in den 80en Jahren und sie ergab verschiedene Interpretationen des Begriffs, die eigentlich ohne abschließende Schlussfolgerung beendet wurde und nur zu einer weiteren Konfusion bezüglich des Verständnisses des Paradigmas geführt hat. Der Hauptunterschied zwischen den zwei Diskussionen, der früheren und späteren, zeigt sich an verschiedenen Betonungen. Die erste Diskussion um den Begriff des Paradigmas in der Wissenschaft der Archäologie hat sich nämlich auf die Bedeutung und Definition des Begriffs konzentriert und die zweite auf die Möglichkeit der Rezeption des Paradigmas in der Archäologie überhaupt. Der Autor bestreitet, dass es früher zu einem einheitlichen Verständnis des Begriffs des Paradigmas gekommen ist, was sich dann auch in der zweiten Diskussion gezeigt hat.⁹⁴ Lucas' Beitrag besteht hauptsächlich darin, dass er den Begriff im Sinne von Exemplar betont hat, oder, wie wir schon gesehen haben, die epistemologische Funktion des Paradigmas anstatt der historiographischen. Autor bestätigt, dass das Paradigma in der Archäologie benutzt wird, aber nicht im Sinne von Disziplinarmatrix, sondern im Sinne von Beispiel. Diese Beispiele, oder auch Exemplare, haben eine Funktion im Wissenstransfer, sie machen eine Übertragung des Wissens aus einem Bereich in anderen möglich. Das Wissen kann entweder aus der Archäologie selbst stammen oder auch aus anderen Wissenschaften: „Paradigms permeate archaeology – not as theoretical schools or -isms, but as very particular and concrete exemplars which come either from within archaeology or from without.“⁹⁵ Es ist interessant zu sehen, wie sich die neuere Diskussion um den Begriff des Paradigmas auf die Wiederentdeckung des Paradigmas im Sinne von Beispiel oder Exemplar konzentriert hat.

Kehren wir zurück zu Thomas Kuhn und einigen Gedanken, die schon im Hauptwerk „Struktur“ zu finden sind. Diese Gedanken sollen auch einen Beitrag zur Wiederentdeckung des Paradigmas als Beispiels leisten, wobei sich genau in diesem Aspekt die Originalität und Wichtigkeit Kuhns zeigt. Kuhn selbst fängt sein Buch „Struktur“ mit der Beschreibung des

⁹⁴ Vgl. GAVIN LUCAS, *The paradigm concept in archeology*, in: World Archaeology 49(3833), 2016, S. 2-3.

⁹⁵ GAVIN LUCAS, *The paradigm concept in archeology*, in: World Archaeology 49(3833), 2016, S. 8.

Paradigmas im Sinne von Beispiel an. Das Paradigma in diesem Sinn ist eine besondere wissenschaftliche Leistung, die als Musterbeispiel für die Lösung anderer Probleme dient. Es besteht aber, und so behauptet Kuhn schon am Anfang, ein Unterschied zwischen einer ursprünglichen Gestalt der besonderen wissenschaftlichen Leistungen und einer Gestalt, die sie in den Lehrbüchern annehmen: „Today such achievements are recounted, though seldom in their original form, by science textbooks, elementary and advanced.“⁹⁶ Die Rolle, die die Lehrbücher spielen, erklärt Kuhn kurz weiter, haben früher die Hauptwerke der wichtigsten Wissenschaftler gespielt und obwohl diese auch als Paradigmen zu bezeichnen sind, weil sie die wissenschaftliche Arbeit exemplarisch geleitet haben, sind sie auch von den Paradigmen in ihrer ursprünglichen Gestalt zu unterscheiden. Die Frage, warum es diese Unterscheidung überhaupt gibt, ist eigentlich nicht zu kompliziert, obwohl die Antwort sehr oft bei den Überlegungen über den Begriff des Paradigmas übersehen wird. Der Grund dafür ist, dass die Interpretatoren zu oft das, was Kuhn als Disziplinarmatrix bezeichnet hat, bevorzugt haben, anstatt sich auf das Verständnis des Paradigmas als Exemplars oder Musterbeispiels zu fokussieren. Wie gesagt, die Antwort ist einfach. Die Lehrbücher entstehen nur in einer reifen Periode der Wissenschaft, wenn sich ein Paradigma schon durchgesetzt hat und auf verschiedenen Weisen schon weiter artikuliert wurde, wobei der Bereich der Anwendung des Paradigmas im Vergleich zum Anfang größer geworden ist. Dass es so ist, zeigt auch Kuhn, wenn er über ein „completed body of scientific knowledge“ spricht, das nur ein endliches Ergebnis der wissenschaftlichen Revolution ist. Folgt man Kuhn, gibt es drei Arten von Texten in Wissenschaft. Erstens gibt es Lehrbücher, die das Vokabular und Syntax eines aktuellen Stands der Wissenschaft vermitteln sollen. Zur zweiten Art gehört die Literatur, die dieses Wissen popularisieren will und die sich an Menschen wendet, die keine wissenschaftliche Sozialisierung hinter sich haben. Drittens gibt es eine Philosophie der Wissenschaft, welche die logische Struktur des aktuellen wissenschaftlichen Wissens erforscht. Was jede Art von der obengenannten Literatur zusammenhielt, ist die Tatsache, dass sie sich alle nur mit dem mehr oder weniger vollendetem System beschäftigen: „All three record the *stable outcome* of past revolutions and thus display the bases of the current normal-scientific tradition.“⁹⁷ Diese Literatur interessiert sich nicht für die Anfänge einer Wissenschaft oder, anders

⁹⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 10.

⁹⁷ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 136.

gesagt, mit dem Moment, in dem sich eine wissenschaftliche Revolution durchgesetzt hat. Wie schon Masterman vermerkt hat, ist das, was am Anfang einer Wissenschaft steht, etwas Konkretes, das sich von einer Theorie unterscheidet, insofern es auf implizite Weise die wissenschaftliche Arbeit leiten kann: „But at least it is made clear that, for Kuhn, something sociologically describable, and above all, concrete, already exist in actual science, at the early stages, when the theory is not there.“⁹⁸ Es ist jetzt offensichtlich, dass Kuhn auch eine Evolution des Paradigmas im Sinne hatte, wenn er über eine weitere Artikulation und Modifikationen des Paradigmas geschrieben hat.

Masterman beschreibt auch welche doppelte Konkretheit Paradigmen haben: „It thus has two kinds of concreteness, not one: the concreteness which it brought with it through being a ‘picture’ of A, and *the second concreteness which it has now acquired, through becoming applied to B.*“⁹⁹ Das Paradigma als ein Bild von A, wie es bei Masterman ist, ist eine besondere wissenschaftliche Leistung, die von der Gemeinde der Wissenschaftler als solche angenommen wird, und das Paradigma als eine Anwendung von A auf B ist, die wissenschaftliche Leistung, wenn es streng im Modus des Paradigmas geschieht. Die wissenschaftliche Leistung ist in dem Moment etwas Anderes geworden, wenn es auf eine andere Situation oder Problem angewendet wurde. Auf diese Weise ist eine Wissenschaftliche Leistung fähig, weitere Probleme zu generieren und durch die Logik der Analogie auch lösen. Die weiteren Probleme, die auch problematische Situationen sein können, erfordern eine weitere Entwicklung des Paradigmas, wobei das Paradigma modifiziert werden muss, um die anderen Elemente in sich zu versammeln, die vorher nicht sofort mitgedacht sind. Wenn man über das Paradigma und ihre Modifizierungen reflektiert, kann man auch zu einem expliziten Wissen kommen, aber dann ändert sich bereits die Natur des Wissens. Kuhns Absicht mit dem Begriff des Paradigmas war gerade, zu zeigen, dass die Wissenschaftler mit der Logik des Paradigmas und nicht mit der Logik einer expliziten Theorie arbeiten, was im Positivismus der Fall war. Dass es so ist, ist besonders wichtig, da die Studenten, die in die Gemeinde der Wissenschaftler durch ihr Studium eintreten wollen, nicht einfach bloße Theorien, sondern durch die exemplarischen Problemlösungen zugleich die Theorie und ihre Anwendung an verschiedenen Situationen lernen. Interessanterweise sagt Kuhn auch, dass man die

⁹⁸ MARGARET MASTERMAN, *The nature of a paradigm*, in: Criticism and the growth of knowledge, Hrsg. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, S. 66.

⁹⁹ MARGARET MASTERMAN, *The nature of a paradigm*, in: Criticism and the growth of knowledge, Hrsg. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, S. 78.

Exemplare oder Beispiele mit den expliziten Regeln auswechseln kann, aber gleichzeitig wird man auch die Natur des Wissens ändern.¹⁰⁰

An dieser Stelle kommen wir zurück zur Wichtigkeit der Ähnlichkeitsrelationen, die wir schon erläutert haben. Der Student lernt, verschiedene Situationen als ähnlich zu sehen und der Wissenschaftler modelliert die Probleme nur in Zusammenhang oder im analogischen Vergleich zu den exemplarischen Problemlösungen: „Scientist model one problem solution on another, often with only a minimal recourse to symbolic generalizations.“¹⁰¹ Die Ähnlichkeitsrelationen, die der Student lernt, um Wissenschaftler zu sein, sind von der Gemeinde der Wissenschaftler als legitimate wissenschaftliche Weise, die Welt zu sehen, akzeptiert. Sie sind die eigentliche Quelle des Konsens in dieser Gemeinde. Kuhn hat sich in seinen späteren Arbeiten, wie in dem oben zitierten Artikel, auf die Ähnlichkeitsrelationen konzentriert. Die Funktion, die Ähnlichkeitsrelationen zu vermitteln, ist auch schon in seinem Buch über die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen präsent, aber in der ganzen Diskussion, die nach der Veröffentlichung entstanden ist, ist sein Begriff des Paradigmas noch konfuser geworden. Deswegen konzentriert sich Kuhn mehr und mehr auf die Ähnlichkeitsrelationen, die ein Paradigma ermöglicht und wodrin sich die Originalität des Paradigmas besonders zeigt.

Kuhn versucht sogar auch den Prozess des Lernens bei einem Kind mit Hilfe des Begriffs des Paradigmas zu erklären. Dieses Beispiel, das Kuhn benutzt hat, soll auf analogische Weise auch für den Wissenschaftler gelten. So beschreibt Kuhn eine Situation, in welcher der Vater seinen Sohn Johnny im Zoo zwischen Schwan, Gans und Enten zu unterscheiden lehrt. Der Vater zeigt dem Sohn einen Vogel und erklärt ihm, dass es sich um einen Schwan handelt. Das nächste Mal sieht das Kind einen anderen Vogel und sagt, dass es wieder um einen Schwan geht, aber dieses Mal ist das nicht der Fall. Der Vater korrigiert ihn und sagt, dass der Vogel, der von ihnen steht, eine Gans ist. Später erkennt das Kind auf richtige Weise einen Schwan, aber kommt zu einem anderen Vogel, den er als eine Gans identifiziert. Der Vater korrigiert ihn wieder. Jetzt geht es um die Ente. Was ist passiert in diesem Prozess des Lernens, fragt sich Kuhn. Ohne Rekurs auf die Definitionen, lernt das Kind die symbolischen Namen auf die Natur anzuwenden und dies geschieht mit der Hilfe der

¹⁰⁰ Vgl. THOMAS KUHN, *Second thoughts on paradigms*, in: The essential tension – Selected studies in scientific tradition and change, Chicago Press, Chicago, 1977, S. 314.

¹⁰¹ THOMAS KUHN, *Second thoughts on paradigms*, in: The essential tension – Selected studies in scientific tradition and change, Chicago Press, Chicago, 1977, S. 305.

Ähnlichkeitsrelationen.¹⁰² Kuhn erklärt weiter, worum es in diesem Beispiel geht: „Need I now to say that the swans, geese, and ducks which Johnny encountered during his walk with father were what I have been calling exemplars?“¹⁰³ Die Schwäne, Gans und Ente sind schon gelöste Probleme oder besondere Leistungen einer Gemeinde. Nach Kuhn ist auch in der Wissenschaft das Vorgehen ähnlich, . Kuhn verteidigt in diesem Beispiel wieder die Priorität des Paradigmas in Bezug auf die Regeln. Die Paradigmen haben eine kognitive Funktion auch ohne Rekurs auf das explizite Wissen. Man muss nicht vorher wissen, was diese Vögel sind. Man sieht sie einfach als solche.

Kuhn vergleicht die Paradigmen zu Gestalt-Switch und mit diesem Vergleich versucht er seinen berühmten Begriff des Paradigmenwechsels zu erklären. Der Paradigmenwechsel geschieht nach der Zeit der Krise in der Wissenschaft, die mit einer Revolution oder Veränderung der Grundsätze in der Wissenschaft endet. Es gibt aber einen Unterschied zwischen dem Paradigmenwechsel und einem Gestalt-Switch. So Kuhn: „(...) the scientist does not preserve the gestalt subject's freedom to switch back and forth between way of seeing.“¹⁰⁴ Interessanterweise wird hier das Paradigma als eine Weise, die Welt zu sehen, beschrieben. Es ist nicht zu übersehen, dass es eine Evolution des Paradigmas gibt, von den Exemplaren zur Disziplinarmatrix, wie es Kuhn im Post Scriptum dargestellt hat. Dass es so etwas gibt, wird im folgenden Zitat verdeutlicht: „The transition from a paradigm in crisis to a new one from which a new tradition of normal science can emerge is far from a cumulative process, one achieved by an articulation or extension of the old paradigm.“¹⁰⁵ Kuhn behauptet also, dass eine Erweiterung des Paradigmas möglich ist, aber diese Erweiterungsmöglichkeit ist nicht unendlich. Die konkreten wissenschaftlichen Leistungen können als Exemplare durch ihre Anwendungen an verschiedenen ähnlichen Situationen (extension) erweitert werden, aber diese Gesamtheit der Exemplare und ihrer Anwendung, kann auch expliziert werden, womit auch die Regeln sichtbar werden können (articulation). Die Erweiterung eines Paradigmas im Sinne von Exemplar ist eine Ausweitung der wissenschaftlichen Leistungen von

¹⁰² Vgl. THOMAS KUHN, *Second thoughts on paradigms*, in: The essential tension – Selected studies in scientific tradition and change, Chicago Press, Chicago, 1977, S. 311-312.

¹⁰³ THOMAS KUHN, *Second thoughts on paradigms*, in: The essential tension – Selected studies in scientific tradition and change, Chicago Press, Chicago, 1977, S. 313.

¹⁰⁴ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 85.

¹⁰⁵ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 85.

einer Situation zur anderen. Während dieses Übergangs müssen die Exemplare auch manchmal modifiziert werden, sodass die Analogie zwischen den verschiedenen Situationen möglich wird. Die Artikulation aber besteht aus der Explikation des in Exemplaren impliziten Wissens, wobei man dann auch von einer paradigmatischen Theorie sprechen kann. In diesem Fall gibt es viele Elemente, die explizit sind, und deswegen kann man von den Exemplaren und Beispielen zu einer Theorie übergehen. Bemerkenswert ist, dass Kuhn zwischen diesen zwei Ebenen des Paradigmas unterscheidet: das Paradigma als ganz konkrete wissenschaftliche Leistung und das Paradigma als eine hochentwickelte Theorie, die er später Disziplinarmatrix nennt. Nur wenn man diese Unterscheidung im Blick hat, wird verständlich, wie eine neue Tradition aus dem Paradigma entstehen kann, aber gleichzeitig wie diese neue Tradition als Paradigma bezeichnet werden kann. Es handelt sich um zwei Ebenen des Paradigmas, wobei das Paradigma als besondere wissenschaftliche Leistung am Anfang steht und nicht eine Theorie oder ein schon artikuliertes Paradigma. Am Anfang ist ein konkretes Paradigma bzw. eine konkrete wissenschaftliche Leistung, die alles andere ermöglicht, was sich während der normalen Wissenschaft artikuliert oder erweitert.

Wenden wir uns noch kurz der Frage zu, wie ein Paradigma von einem anderen ersetzt werden kann. Wenn wir unter dem Begriff des Paradigmas primär die Exemplare verstehen, müssen wir ihre Rolle als Vermittler der Ähnlichkeitsrelationen beachten. Die Ähnlichkeitsrelationen, die implizit in einem Exemplar, Beispiel oder besonderen wissenschaftlichen Leistung präsent sind, helfen nicht nur die originelle Situation, mit der sich eine wissenschaftliche Leistung beschäftigt, sondern auch andere Situationen als ähnlich zu sehen. Die wissenschaftliche Leistung im Modus des Paradigmas oder Beispiels, kann, obwohl sie selbst nur konkret und auf eine Situation begrenzt ist, durch Analogie verallgemeinert werden, wobei die Relationen, mit denen eine Situation erklärbar ist, auch als nützlich in einer anderen Situation werden. In diesem Sinn ist die wissenschaftliche Leistung gleichzeitig universal und konkret. Insofern sie aber konkret ist, gibt es eine Grenze der Erweiterung und somit auch der Universalität der Beispielhaftigkeit des Paradigmas.

So hat Kuhn auch die Situation in der Wissenschaft in der Zeit von Kopernikus beschrieben: „And Copernicus himself wrote in the Preface to the *De Revolutionibus* that the astronomical tradition he inherited had finally created only a monster.”¹⁰⁶ Die

¹⁰⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 69.

astronomische Theorie ist durch verschiedene *ad-hoc* Modifikationen des damals aktuellen Paradigmas ein Monster geworden. Die Wissenschaftler wollten mit diesen Modifikationen die Theorie retten, die mit vielen Anomalien nicht mehr gut umgehen konnte. Die Universalität des Paradigmas hat eine Grenze; seine Beispielhaftigkeit kann zu weit ausgedehnt werden. Wenn das Paradigma zu groß wird im Sinne, dass man es auf zu viele Bereiche ausgedehnt hat, entsteht eine Krise, da die Wissenschaft die vorhandenen Probleme nicht mehr lösen kann. Die Wissenschaftler beginnen einzusehen, dass ihr Werkzeug nicht mehr so nützlich ist als davor. Dann muss man über das Werkzeug selbst reflektieren und, durch eine Revolution, das Werkzeug mit einem anderen ersetzen.

Nach der Revolution ändert sich die Welt der Wissenschaftler. Diese Aussage Kuhns, der wir noch begegnen werden, gehört zu einem der am meisten kritisierten Punkten seiner Theorie über die Paradigmen. Schon Masterman hat betont in ihrem Aufsatz über den Begriff des Paradigmas bei Kuhn, dass auch die Exemplare, als konkrete Bilder, so etwas als eine Weise des Sehens sein müssen. Masterman macht auch einen Unterschied zwischen einem Paradigma und einem hypothetisch-deduktiven System, wie man es zum Beispiel in der Mathematik finden kann. Obwohl auch das hypothetisch-deduktive System als eine Art des Sehens betrachtet werden kann - im Fall des Paradigmas „it is different because this paradigm is a concrete 'picture' of something, A, which is used analogically to describe something else, B.¹⁰⁷ Der prinzipielle Unterschied zwischen einem mathematischen hypothetisch-deduktiven System und einem Kuhnschen Paradigma ist, dass das Paradigma ein konkretes Bild von etwas ist, die Hauptfunktion des Paradigmas ist die Vermittlung der Ähnlichkeitsrelationen, mit denen die verschiedene Situationen als ähnlich gesehen werden können.

Wie kann aber ein konkretes Bild als eine Weise des Sehens betrachtet werden? Um diese Behauptung zu begründen, müssen wir zuerst einen anderen Aspekt des Paradigmas, den wir erwähnt haben, wieder heranziehen. Dieser Aspekt ist der holistische Charakter des Paradigmas, durch den das Paradigma immer eine Menge von den Phänomenen organisiert und nicht nur für sich selbst als besondere wissenschaftliche Leistung steht. Aus diesem Grund ist auch das Paradigma als konkrete wissenschaftliche Leistung als eine Weise des Sehens zu bezeichnen. Das Paradigma ermöglicht es, verschiedene Situationen als ähnlich

¹⁰⁷ MARGARET MASTERMAN, *The nature of a paradigm*, in: Criticism and the growth of knowledge, Hrsg. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, S. 77.

zu sehen, so wie einer, der schaut, sofort viele Phänomene sieht und nicht nur das, was er vielleicht gerade schaut oder schauen will. Während des Schauens wird sofort das Ganze gesehen. Deswegen ist Kuhns Idee über die Ausbildung der Studenten von dem Aspekt des Sehens beeinflusst - ein Beispiel das Kuhn sehr oft benutzt, um die Funktion des Paradigmas zu erläutern. Auf folgende Weise fasst Kuhn den Prozess zusammen, den alle Studenten durchmachen müssen, um Wissenschaftler zu werden: „Only after a number of such transformations of vision does the student become an inhabitant of the scientist's world, seeing what the scientist sees and responding as the scientist does.“¹⁰⁸ Die Transformationen des Sehens, die Kuhn hier erwähnt, sind jene, die Studenten lernen, wenn sie die Paradigmen einer Wissenschaft lernen. Durch die Paradigmen lernen die Studenten auf besondere Weise verschiedene für die Wissenschaft wichtige Situationen als ähnlich zu sehen. Der Student muss in diesem Prozess verschiedene Gestalt-Switches vollziehen, die ihm erlauben, die Welt als ein Wissenschaftler zu sehen. Aber es handelt sich nicht um einfaches Erlernen der Paradigmen oder des aktuellen Zustandes des Wissens in einer Wissenschaft. Vielmehr geht es um die Praxis der Studenten, die erlernte Paradigmen immer im Zusammenhang mit den konkreten Situationen zu halten, wobei sie die gültigen Paradigmen auf verschiedenen Situationen anzuwenden lernen müssen. Kuhns Theorie der wissenschaftlichen Ausbildung nähert sich damit dem Konzept „learning through doing“. Nur wenn die Studenten all das, was die Wissenschaftler machen, auch selbst machen, können sie Wissenschaftler werden und die Welt als ein Wissenschaftler sehen. Demzufolge gibt es verschiedene Weisen, ein Phänomen anzusehen, und in der Naturwissenschaft geht es selbstverständlich um das wissenschaftliche Sehen. Die Paradigmen ermöglichen diese bestimmte Weise des Sehens. Wenn der Student gelernt hat, die Welt durch die Augen des Wissenschaftlers zu sehen, beginnt er auch, in einer wissenschaftlichen Welt zu wohnen.

Wir wollten betonen, dass auch das Paradigma als konkrete wissenschaftliche Leistung eine Weise des Sehens ist, weil sie gleichzeitig eine Menge an Phänomenen als wissenschaftlich betrachten lässt. Dies ist nicht belanglos, da die Interpreten zu oft nur das Paradigma im Sinne von Disziplinarmatrix als eine Weltanschauung betont haben. Die Aussagen Kuhns, die er in der „Struktur“ über das Paradigma als Sehen gemacht hat, sind auch für die konkrete wissenschaftliche Leistung gültig. Was bedeutet es dann aber, dass ein Paradigma im Sinne von Disziplinarmatrix als eine Weltanschauung bezeichnet werden kann? Dieser Frage und

¹⁰⁸ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 112.

der Frage nach der Beziehung zwischen zwei Ebenen des Paradigmas widmen wir uns in dem nächsten Abschnitt.

3.6. Paradigma als Disziplinarmatrix

Es gilt jetzt eine Anmerkung zu erwähnen, die für das Verständnis des Paradigmas im Sinne von Disziplinarmatrix von großem Gewicht ist. Kuhn betrachtet in seinem Buch „Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen“ nur die Naturwissenschaft und insofern ist sein Begriff des Paradigmas auf einen engen Bereich begrenzt. Wir haben gesehen, dass Kuhn den Konsens in der Wissenschaft auf seinen Begriff des Paradigmas konzentriert hat. Primär hatte Kuhn dann die Gemeinde der Wissenschaftler vor Augen und den Konsens, der sich in dieser Gemeinde einstellt. Es ist eine Gemeinde der Professionellen, die eine ähnliche Erziehung und Literatur gemeinsam haben. Im Post Scriptum zu seinem Buch hat Kuhn wieder versucht, die Gemeinde, die er vor Augen hatte, genauer zu definieren. Eine allgemeine Definition, die von Kuhn selbst als eine notwendige zirkuläre Definition bezeichnet wurde, ist die folgende: „A paradigm is what the members of a scientific community share, and, conversely, a scientific community consists of men who share a paradigm.“¹⁰⁹ Davon ist zu betonen, dass Kuhn eine besondere Art des Paradigma vor Augen hatte, nämlich das wissenschaftliche Paradigma. Es handelt sich nicht um Paradigmen, die vielleicht auch allgemeine epistemologische Bedeutung haben können (das Paradigma als Voraussetzung der Perzeption allgemein)¹¹⁰, sondern um jene Paradigmen, die einen Konsens in der Gemeinde der Wissenschaftler bilden. Diese Art des Paradigmas kann die ganze wissenschaftliche Arbeit leiten. Für das Paradigma ist die Gemeinde die Quelle der Legitimität und das Paradigma ist das Kriterium der Wissenschaftlichkeit für diese Gemeinde. Das Paradigma, ohne das es keine Wissenschaft gibt, wird von der Gemeinde selbst als solches legitimiert und der einzelne Wissenschaftler wird nur durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde und die Annahme des führenden Paradigmas selbst legitimiert. Das Paradigma steht und fällt mit der Gemeinde. Das Paradigma wird immer von einer Gemeinde, einem Kreis der besonders ausgebildeten

¹⁰⁹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 175.

¹¹⁰ Vgl. Z. B.: THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 113.

Professionellen, benutzt und nur durch diese Gemeinde kann ein Paradigma als wissenschaftliches Paradigma anerkannt werden.

Kuhns Gemeinde der Wissenschaftler, bzw. der Naturwissenschaftler ist komplexer als man es üblich denkt. Diese Gemeinde besteht aus verschiedenen kleineren Gruppierungen: Physiker, Chemiker, Astronomen usw. Die kleinste Gruppe der Wissenschaftler, ungefähr hundert oder weniger ist eigentlich die Gemeinde, die Kuhn in seinem Buch im Sinne hatte: „Communities of this sort are the units that this book has presented as the producers and validators of scientific knowledge. Paradigms are something shared by the members of such groups.“¹¹¹ Es ist offensichtlich, dass es um wirklich kleine Gruppen geht und sie definieren die Paradigmen und werden gleichzeitig von diesen Paradigmen selbst definiert. Es geht eigentlich um eine besondere Art des Paradigmas, die eine streng definierbare und professionalisierte Gemeinde leiten. Dazu gehört natürlich ein sehr begrenztes Objekt der Erforschung, obwohl das Objekt der Forschung in Bezug auf die Gemeinde der Praktiker sekundär ist: „A paradigm governs, in the first instance, not a subject matter but rather a group of practitioners.“¹¹² Bezuglich der Gemeinde der Wissenschaftler, die Kuhn vor Augen hatte, versucht er in einem seinem späteren Artikel zu zeigen, wie der Paradigmenwechsel nach der Revolution einen Einfluss auf die Entstehung der neuen Disziplinen und neuen kleineren Gemeinden in der Wissenschaft ausüben kann. Kuhn wollte zeigen, dass die Naturwissenschaft als Ganze dem biologischen evolutionären Baum ähnelt, wobei nach der Revolution neue Disziplinen entstehen und der Baum neue Zweige erhält. Die neue Disziplin wird nicht an ihre Eltern assimiliert, sondern „it becomes one more separate specialty, gradually acquiring its own new specialists‘ journals, a new professional society, and often also new university chairs, laboratories, and even departments.“¹¹³ Alle diesen Elementen, die Kuhn hier erwähnt, bilden die konstitutive Elementen einer wissenschaftlichen Gemeinde. Deswegen muss man im Blick haben, dass Kuhn die Paradigmen beschrieben hat, die in solchen kleinen Gemeinden ihre Funktion ausüben. Aus dieser Perspektive werden viele Aussagen

¹¹¹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 177.

¹¹² THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 179.

¹¹³ THOMAS KUHN, *The road since Structure*, in: PSA, Proceedings of the biennial meeting of philosophy of science association, Vol. 1990, Volume Two: Symposia and invited papers, 1990., S. 7.

Kuhns relativiert, wie solche, dass die Paradigmen mit einer Weltanschauung oder einem Weltbild verglichen werden können.

Kehren wir zurück zum Paradigma als Disziplinarmatrix, das Kuhn für eine besondere wissenschaftliche Disziplin bedacht hat. Obwohl Kuhn in seinen späteren Werken nicht mehr das Wort „Disziplinarmatrix“ benutzt, sondern sich auf das Paradigma als Exemplar konzentriert, erklärt er in Post Scriptum, was er unter dem Begriff gedacht hat: „(...) ‘disciplinary’ because it refers to the common possession of the practitioners of a particular discipline; ‘matrix’ because it is composed of ordered elements of various sorts (...).”¹¹⁴ Den ersten Teil haben wir schon erklärt und wir haben gesehen, dass er die Disziplinarmatrix für eine kleine Gemeinde einer Disziplin entworfen hat. Zu den unterschiedlichen Elementen, die zweiten Teil dieses Matrix-Begriffs bilden, gehören symbolische Verallgemeinerungen, Modelle, Werte und Exemplare oder Musterbeispiele. Diese Liste ist nicht erschöpfend. In der nach dem Post Scriptum entstandene Diskussion über das Verhältnis dieser Elemente zueinander ist die Zusammenfassung und Schlussfolgerung von Paul Hoyningen-Huene auskunftsreich. Die Elemente einer Disziplinarmatrix sind „unselbständige Momente in einer Einheit“¹¹⁵, wobei der Primat der Exemplare, besonders in den späteren Arbeiten Kuhns, wieder hervortritt. In den Exemplaren, oder konkreten Problemlösungen, sind schon Elemente wie symbolische Verallgemeinerungen oder Werte implizit gegeben. Das Problem des Verhältnisses der Elemente zueinander ergibt sich nur, wenn man seine Elemente trennen will und den Primat der Exemplare nicht berücksichtigt.

Zu diesem Themenbereich gehört auch die Priorität der Paradigmen angesichts der expliziten Interpretationen oder Theorien, die nur später, in einem weiteren Schritt, entstehen. Die Paradigmen als konkrete wissenschaftliche Leistungen, die exemplarisch angesehen werden, können die Arbeit der normalen Wissenschaft auch ohne Berücksichtigung der expliziten Theorien leiten. Sie können das aber nur, weil sie schon in sich alle Momente, wie symbolische Verallgemeinerungen oder Werte, auf implizite Weise tragen, die später, wenn jemand das will, auch expliziert werden können. Wenn jemand über eine Disziplinarmatrix

¹¹⁴ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 181.

¹¹⁵ PAUL HOYNINGEN-HUENE, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989, S. 157.

spricht, spricht er schon von einer hochentwickelten Theorie, die aus dem Explizieren der impliziten Momente der Exemplare entsteht.

Dass man die Disziplinarmatrix oft mit dem Weltbild oder der Weltanschauung verwechselt, ist leicht zu erklären, wenn man einige Kuhnsche Aussagen über die Paradigmen als besondere Weise des Sehens berücksichtigt. Diese Aussagen sind aber von der vorherigen Bemerkung über die Begrenztheit des Begriffs des Paradigmas auf eine kleine Gemeinde relativiert. Analysieren wir einige Aussagen und die Diskussion um die Paradigmen als besondere Weise, die Welt zu sehen. So schreibt Kuhn: „(...) paradigms change do cause scientists to see the world of their research-engagement differently.“¹¹⁶ Auch hier betont Kuhn, dass ein Paradigma für sehr begrenzten Bereich gedacht ist. Das Paradigma bezieht sich auf einen begrenzten Teil der Wirklichkeit, die die Wissenschaftler erforschen. Es ist zu vermuten, dass es dann mehrere Paradigmen gibt, die verschiedene Teile der Wirklichkeit, mit denen man sich beschäftigt, zu erklären versuchen. Deswegen kann man bezüglich der Paradigmen nicht von einem Weltbild, das das Ganze der Wirklichkeit berücksichtigt, sprechen, sondern nur einen besonderen Teil der Wirklichkeit. Obwohl ein Paradigma holistisch gedacht werden muss, da sie eine Menge der Elemente gleichzeitig organisiert, erweitert sich die Universalität der Paradigmen nicht unendlich. Wenn sich ein Paradigma zu weit ausdehnt und an seine Grenzen stößt, treten mehr und mehr Phänomene als Anomalien auf und die Suche nach einem neuen Paradigma beginnt. Im obengenannten Zitat wird deutlich, dass Kuhn nur diese Welt der Wissenschaftler im Sinn hatte. Die Paradigmen gelten als besonderer Zugang zu diesem Teil der Wirklichkeit und nach dem Paradigmenwechsel ändert sich auch die Beziehung der Wissenschaftler zu dieser Welt. Vom Paradigma hängt die Weise ab, wie der Wissenschaftler die Welt sieht und wie er in dieser Welt funktioniert: „In so far as their only recourse to that world is through what they see and do, we may want to say that after a revolution scientists are responding to a different world.“¹¹⁷

Das Paradigma bestimmt die Erwartungen der Wissenschaftler und gemeinsam mit der Natur erzeugt es in Weltbild, das sich auf den Bereich der Erforschung bezieht. Wenn Kuhn so dem Paradigma eine Funktion zuschreibt, nämlich dass das Paradigma eine besondere Perspektive auf die Wirklichkeit ist, vertritt er die Idee, dass es keine neutrale Sprache gibt,

¹¹⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 111.

¹¹⁷ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 111.

die die Wirklichkeit als solche beschreiben kann. Das Subjekt kann nicht einfach die Wirklichkeit darstellen, sondern disponiert sich selbst sofort irgendwie für die Wirklichkeit, die er objektiv, also ohne Bezug auf sich selbst, zu erforschen versucht. Sein Wissen der Natur wird von seinen vorherigen Erfahrungen und davon abgeleiteten Erwartungen mitbestimmt und deswegen kann Kuhn sagen: „No language thus restricted to reporting a world fully known in advance can produce mere neutral and objective reports on „given“.“¹¹⁸ Heute ist es ganz offensichtlich, dass der Zugang des Menschen zur Wirklichkeit viel komplexer ist als eine einfache Abspiegelung und dass die Wirklichkeit nie vom Wissen des Menschen erschöpft werden kann.

Der Begriff des Paradigmas ist eine Antwort Kuhns auf die Frage nach dieser komplexen Beziehung zwischen dem Wissenschaftler und der Natur. Auch die Wissenschaft stellt nie eine reine, objektive Erfahrung der Wirklichkeit dar. Die Erfahrung der Wissenschaftler ist immer von den Paradigmen und deren implizierten Erwartungen bestimmt: „As a result of the paradigm-embodied experiences of the race, the culture, and, finally, the profession, the world of the scientist has come to be populated with planets and pendulums, condensers and compound ores, and other such bodies.“¹¹⁹ Aus diesem Zitat lässt sich zudem entnehmen, dass die Welt der Wissenschaftler nicht nur von einem wissenschaftlichen Paradigma bestimmt wird, sondern auch von den anderen Paradigmen, die aus seiner Kultur stammen. Es scheint, als ob Kuhn den Begriff des Paradigmas auch für die allgemeine Epistemologie und nicht nur für die wissenschaftliche Epistemologie gemeint hat. Diese ist aber mit Vorsicht zu machen, besonders wenn man sie im Kontext seines Buches versteht, wo sich Kuhn primär mit der Epistemologie der Naturwissenschaften beschäftigt. Diese Aussagen sind auch nur im Kontext der Rede über die Unmöglichkeit der neutralen Sprache verständlich und spielen keine große Rolle in den anderen Gedanken über das Paradigma. Kuhn wollte nur zeigen, dass es bis jetzt noch keine neutrale Sprache gegeben hat. Im gleichen Sinn soll der folgende Satz, der sich an der gleichen Stelle findet, gelesen werden: „From the start they presuppose a paradigm, taken either from a current scientific theory or from some fraction of everyday discourse, and then they try to eliminate from it all non-logical and non-

¹¹⁸ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 127.

¹¹⁹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 127.

perceptual terms.”¹²⁰ Solche Versuche, eine neutral Sprache herzustellen, sind zum Scheitern verurteilt. Was am Ende entsteht, ist neuerlich eine Sprache, die von neuen subjektiven Voraussetzungen und Erwartungen bestimmt ist.

Die Weiterführung der bis jetzt scheinbare Unmöglichkeit der Erstellung einer neutralen Sprache führt zu einem sehr bestrittenen Aspekt des Paradigmas, nämlich zu seiner Inkommensurabilität. Wenn es keine neutrale Sprache gibt, die zwei Paradigmen gemeinsam hätten, ist der Vergleichen miteinander viel begrenzter, als man üblich in der Theorie der Wissenschaften gedacht hat. Alle Sprachen, in denen die verschiedenen Theorien ausgedrückt werden, sind von verschiedenen Voraussetzungen bestimmt, die, wenn man sie nicht kennt, das gegenseitige Verständnis behindern. Kuhn hat es auf folgende Weise ausgedrückt: „If, as I have already urged, there can be no scientifically or empirically neutral system of language or concepts, then the proposed construction of alternate tests and theories must proceed from within one or another paradigm-based tradition.”¹²¹ Es handelt sich um eine Aussage über die Begrenztheit der menschlichen Sprache überhaupt. Weil es keine allgemeine und neutrale Sprache gibt, gibt es nur eine begrenzte und von partikulären Voraussetzungen bestimmte Sprache. Deswegen hat die Sprache selbst, oder genauer gesagt, die Sprache der Wissenschaft, nicht als solche Zugang zur gesamten Wirklichkeit: „Thus restricted it would have no access to all possible experience or to all possible theories.“¹²² Der Kuhnsche Begriff der Inkommensurabilität hängt eng mit der Ansicht zusammen, dass die Logik hinter den Paradigmen, oder ihre Voraussetzungen, anders sein können. Wenn man eine Theorie oder ein Paradigma im Vergleich zu anderen beweisen will, so kann die Weise des Beweisens oder sogar das was zu beweisen ist, aus der Perspektive des einen Paradigmas ganz anders sein als aus jener eines anderen. Kuhn ist sich hinsichtlich der Stärke der Inkommensurabilität nicht selbst immer treu und deswegen finden sich in seinem Buch einige Aussagen, welche die Inkommensurabilität einzuschränken versuchen, wie beispielsweise jene, dass es eigentlich nicht um eine komplette Unmöglichkeit des gegenseitigen Verständnisses geht, sondern nur um eine partielle: „Communication across the revolutionary divide is inevitably

¹²⁰ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 126.

¹²¹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 145.

¹²² THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 145.

partial.“¹²³ Aus diesem Grund ist die Inkommensurabilität nur im Kontext der Rede über die Unmöglichkeit der neutralen Sprache zu verstehen, wobei jede Sprache von einigen Vorurteilen bedingt ist, die das Verständnis der anderen Perspektive erschweren.

Mit der Inkommensurabilität sind auch die Aussagen über Paradigmen als Weltbild eng verbunden: „Practicing in different worlds, the two groups of scientists see different things when they look from the same point in the same direction.“¹²⁴ Es handelt sich um die gleiche Welt, die die beiden Gruppen schauen, aber die beiden sehen sie auf verschiedene Weise. Die Weisen, die Welt zu sehen, sind nicht völlig anders, aber wenn man andere Paradigmen annimmt, werden einige wesentliche Phänomene in der Welt anders gesehen als von Zugehörigen eines anderen Paradigmas. Es ist nicht überraschend, dass bei Kuhn der Paradigmenwechsel einem Gestalt-Switch ähnelt, wobei er die Unmöglichkeit, die Paradigmen frei zu wählen, betont hat. Diese Unmöglichkeit des Wählens unterscheidet den Prozess des Paradigmenwechsels von dem Gestalt-Switch, wo man, wenn er einmal beide Gestalten gesehen hat, freilich wählen kann, was er sehen will. Insofern man nicht so viel Freiheit in der Wahl hat, ist der Paradigmenwechsel der Erfahrung der Bekehrung ähnlich: „The transfer of allegiance from paradigm to paradigm is a conversion experience that cannot be forced.“¹²⁵

Aber wenn Wissenschaftler zu zwei unterschiedlichen Paradigmen gehören, also in einer anderen Welt wohnen, wie sind diese Aussagen zu verstehen? Auf welche Welt bezieht sich Kuhn in seinen Überlegungen über das Paradigma als Weltbild? Sergio Sismondo, von Universität Cornell, hat in seinem Artikel „The Structure thirty years later“ zwischen drei möglichen Weisen der Lesung Kuhns angesichts seiner Aussagen über den Paradigmenwechsel als Wechsel im Weltbild oder Weltsehen unterschieden. Erstens kann man Kuhn idealistisch lesen. In dieser Lesung wird die Welt durch die Paradigmen konstituiert und nach dem Paradigmenwechsel ist die Welt anders als bevor. Eine andere Weise der Lesung ist eine milde, wobei Kuhns Aussagen über den Paradigmenwechsel und dass die Wissenschaftler nachher in einer anderen Welt leben, metaphorisch verstanden werden. Diese Weise ist aus der Sicht des Autors nicht genügend, da sie die Aussagen Kuhns nicht ernst genug nimmt.

¹²³ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 148.

¹²⁴ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 149.

¹²⁵ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 150.

Die Lesung, die Autor akzeptiert, ist jene von Paul Hoyningen-Huene, der eine Zweideutigkeit in der Weise, wie Kuhn das Wort benutzt, aufgespürt hat.¹²⁶ In seinen Überlegungen hat Sismondo zu einem Begriff der sozialen Welt gefunden, die für das Verständnis des Paradigmas vom Nutzen sein kann. Bei diesem Autor ist auch wichtig, dass er das Paradigma für ein überaus praktisches Werkzeug hält: „Thus when we adopt a good position, or a paradigm, we would often be adopting it for its value in helping us to steer around the entities and relations that exist.“¹²⁷ In diesem Sinne sind Paradigmen besondere Werkzeuge, die uns helfen, die sonst konfuse Erfahrung der Welt irgendwie zu kategorisieren, wobei ist es wichtig, dass die Paradigmen helfen, gut mit der Welt umzugehen. Weil sie nützliche Werkzeuge sind, wird alles, was in ihnen implizit ist, auch expliziert, was dann eine soziale Welt konstruiert. In dieser sozialen Welt leben die Wissenschaftler, die durch ihr Studium die aktuellen Paradigmen erlernt haben. Diese soziale Welt definiert Sismondo auf die folgende Weise: „(...) the genuinely constructed worlds that scientists inhabit on a day-to-day basis, which includes the ontology they accept, the experiments that are permissible, and the institutions with which they must deal.“¹²⁸ Auf diese Weise, die Welt, die Kuhn in seinem Buch erwähnt, ist eine spezifische Welt, mit der sich eine kleine wissenschaftliche Gemeinde, die wir oben zusammen mit Kuhn zu spezifizieren versucht haben. Gleichzeitig bedeutet das, dass es unterschiedlichen sozialen Welten geben kann, was besonders nach einem Paradigmenwechsel sichtbar wird. Nach der Revolution und Paradigmenwechsel ändert sich die soziale Welt der Wissenschaftler, wobei auch nicht selten, die ganze Wissenschaft neu definiert werden muss.

Es gibt eine Spannung zwischen den zwei Verständnissen des Paradigmas, nämlich zwischen dem Paradigma als Exemplar und dem Paradigma als Disziplinarmatrix. Kuhn hat immer wieder versucht die Betonung auf das Paradigma als Exemplar und seine implizite Logik der Analogie zu setzen, wobei auch der zweite Schritt nicht vernachlässigt werden

¹²⁶ Vgl. SERGIO SISMONDO, *The Structure Thirty Years Later: Refashioning a Constructivist Metaphysical Program*, in: PSA: Proceedings of the biennial meeting of the Philosophy of science Association, Vol. 1992, Volume 1, the university of Chicago Press, S. 299-302.

¹²⁷ SERGIO SISMONDO, *The Structure Thirty Years Later: Refashioning a Constructivist Metaphysical Program*, in: PSA: Proceedings of the biennial meeting of the Philosophy of science Association, Vol. 1992, Volume 1, the university of Chicago Press, S. 309.

¹²⁸ SERGIO SISMONDO, *The Structure Thirty Years Later: Refashioning a Constructivist Metaphysical Program*, in: PSA: Proceedings of the biennial meeting of the Philosophy of science Association, Vol. 1992, Volume 1, the university of Chicago Press, S. 310.

darf. Dieser zweite Schritt ist die Arbeit der normalen Wissenschaft, in der die Analogie der aktuellen Paradigmen auf mehrere neuen Bereiche angewendet wird und das, was implizit in Paradigmen vorhanden ist, auch expliziert wird. Während der Arbeit der normalen Wissenschaft entsteht die Theorie, oder sogar das Paradigma im Sinne von Disziplinarmatrix, in welcher das Exemplar nur ein Element unter den anderen ist. Aber die Theorie oder Disziplinarmatrix stellt eine explizierte Logik dar, die implizit in den Exemplaren vorhanden ist. In diesem Sinn ist der folgende Satz Kuhns wichtig: „These three classes of problems – determination of significant fact, matching of facts with theory, and articulation of theory – exhaust, I think, the literature of normal science, both empirical and theoretical.“¹²⁹ Die Theorie, die die normale Wissenschaft artikuliert, ist schon in den Exemplaren gegeben, aber sie können auch ohne diese Artikulierung die Arbeit der normalen Wissenschaft leiten. Die Analogie, die das Paradigma erlaubt, ist auch am Anfang sehr begrenzt und benötigt einige Modifikationen, die erlauben, dass man ein Paradigma auch auf den anderen Situationen anwenden kann, sodass man die verschiedenen Situationen als ähnlich ansehen kann. Nur die normale Wissenschaft ist kumulativ, aber nicht die ganze Geschichte der Wissenschaft, da sie aus einer Abfolge von Paradigmen besteht und zwischen diesen Paradigmen jeweils eine Revolution liegt. Nach der Revolution braucht man neuerlich eine Artikulierung des neuen Paradigmas, um in Stand der vorherigen Periode zu kommen, und diese neue Artikulierung wird während der Periode der normalen Wissenschaft erarbeitet.

Schauen wir noch ein Problem, das es mit dem Begriff des Paradigmas auf sich hat. Dieses Problem wird in der Frage konzentriert: Paradigma oder Paradigmen? Die Antwort auf diese Frage kann aus verschiedenen Perspektiven erarbeitet werden. Aber von dieser Antwort hängt es ab, ob der Begriff des Paradigmas auch für andere Wissenschaften oder Disziplinen fruchtbar sein kann, in denen es kein einziges dominantes Paradigma gibt, wie es in den Naturwissenschaften der Fall ist. Deswegen widmen wir uns der Diskussion über die Möglichkeit der Vielfaltigkeit der Paradigmen in einer Disziplin.

3.7. Paradigma oder Paradigmen?

¹²⁹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 34.

Wir haben schon gesehen, dass Kuhn mehrere Paradigmen für möglich gehalten hat. Die Welt der Wissenschaftler ist nicht nur von dem aktuellen Paradigma der Wissenschaft beherrscht, sondern auch von den Paradigmen aus ihrer Kultur. Diese haben wir aber als Paradigmen für die allgemeine Epistemologie des Menschen bezeichnet. Innerhalb der Naturwissenschaften, so betont Kuhn entschlossen, kann es nur ein Paradigma geben. Der Erfolg der Naturwissenschaften ist dem einen einzigen Paradigma zu verdanken, da es eine mehr esoterische und konzentrierte wissenschaftliche Arbeit ermöglicht.

Dennoch kann es trotz eines einzigen Paradigmas im Sinne von Disziplinarmatrix auch mehrere weitere Paradigmen geben. Aber diese sind im Sinne von Exemplaren gemeint. Man kann von einer Vielfalt der Exemplare sprechen, wie Kuhn selber in seiner Definition bestätigt.¹³⁰ Auch das Beispiel von Schwänen und Gänsen zeigt, dass mehrere Paradigmen möglich sind. Diese Paradigmen sind besondere wissenschaftliche Leistungen als Puzzle-Lösungen.

Zu einer der Entwicklungen Kuhns gehört auch die neue Wertschätzung der vorparadigmatischen Zeit. Früher, im Wer „Struktur“, wollte Kuhn zeigen, dass es in der vorparadigmatischen Zeit nur verschiedene Schulen gibt und Wissenschaft in wirklichem Sinne erst dann entsteht, wenn eine Schule die Oberhand gewinnt und sein Paradigma für der ganzen wissenschaftlichen Community aufkroyiert. Der Unterschied zwischen zwei Perioden bestehe darin, dass es in der vorparadigmatischen Zeit kein einziges Paradigma gibt und nur nachher kann man wirklich von einem Paradigma sprechen. Im Post Scriptum hat Kuhn seine Meinung geändert und musste zugeben, dass auch verschiedene Schulen unter jeweils ihrem Paradigma arbeiten müssen, wobei dann freilich der Fortschritt in der Wissenschaft wesentlich geringer ist als in der folgenden Periode der reifen Wissenschaft, in der es nur ein einziges Paradigma gibt. Trotzdem bewahrt Kuhn den Unterschied zwischen den beiden Stadien der Wissenschaft. Wie gesagt, in „Struktur“ hat Kuhn zu zeigen versucht, dass die Annahme eines einzigen Paradigmas den Übergang zu reifer Wissenschaft ermöglicht hat. Im Post Scriptum spricht er von einer neuen Art des Paradigmas, das nach der Annahme eines Paradigmas entsteht. Es ereignet sich eine Umwandlung der Natur des Paradigmas: „What changes with the transition to maturity is not the presence of a paradigm but rather

¹³⁰ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 174.

its nature.”¹³¹ Nur ein solches Paradigma ermöglicht das Puzzle-Lösen, das für die reife Wissenschaft und die Periode der normalen Wissenschaft charakteristisch ist. Dennoch hielt Kuhn einige Fälle für denkbar, in denen es gleichzeitig verschiedene Paradigmen gibt, wenn er sagt: “(...) there are circumstances, though I think them rare, under which two paradigms can coexist peacefully in the later period.”¹³² Die spätere Periode ist die Periode der reifen Wissenschaft.

Die Problematik des einen Paradigmas oder einer Vielfalt der Paradigmen hat sich auf die Geschichte der Rezeption des Begriffs in anderen Wissenschaften oder Disziplinen ausgedehnt. In den anderen Wissenschaften muss man die Vielfalt der miteinander unverbindbaren Paradigmen anerkennen. In diesem Punkt unterscheiden sich die Naturwissenschaften von den anderen Wissenschaften, weil der Erfolg der Naturwissenschaft durch Annahme nur eines einzigen Paradigmas begünstigt wird. Die anderen Wissenschaften sind vielleicht, aus der Kuhnschen Perspektive, noch in der Periode der vorparadigmatischen Zeit, wo es mehrere Denkschulen gibt, die alle ihre eigenen Paradigmen benutzen und das Verständnis untereinander ist deswegen sehr begrenzt. In diesem Sinne sind einige Versuche verschiedenen Sozialwissenschaftler interessant, da sie die Vielfalt der Paradigmen in ihrer Wissenschaft legitimieren wollten. Die Legitimierung der Vielfalt oder sogar Ruf nach einem Paradigma auch in dieser Wissenschaft ist immer eine Legitimierung der Wissenschaftlichkeit selbst. Die Naturwissenschaften waren immer ein Vorbild für die anderen Disziplinen, die meinten, ihre Wissenschaftlichkeit nur durch die Imitation der Methode der Naturwissenschaft erwerben zu können. Kuhn hat auch zu dieser Logik beigetragen, wenn er die Annahme eines einzigen Paradigmas für das Kriterium der Wissenschaftlichkeit selbst erklärt.¹³³

Die Annahme oder Übernahme eines einzigen Paradigmas als Kriterium für die Wissenschaftlichkeit selbst zu erklären, führt letztendlich zu einer Diskussion in jeder Disziplin, die sich als wissenschaftlich betrachtet. Wenn diese Disziplinen Wissenschaft sein wollen, müssen sie auf die Weise der Wissenschaft und mit den Begriffen arbeiten, durch denen diese Wissenschaft erklärbar ist. Nur auf diese Weise, denkt man, kann man ihre eigene

¹³¹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 178.

¹³² THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. xliv.

¹³³ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 22.

Wissenschaftlichkeit legitimieren. Diese Legitimation war besonders wichtig für die Sozialwissenschaften, wo man den Begriff des Paradigmas für die Legitimierung neueren Ansatzes verwenden wollte. Dies bestätigt auch Michael Schmid, wenn er sagt: „Zwar übernahmen viele Soziologen nach dem Zerfall des Parsonsschen Paradigmas die Kuhnsche Deutung des Wissenschaftsgangs, in der Hoffnung zu zeigen, daß ihre jeweiligen Theorieentwürfe die Bedingungen paradigmatisch gelenkter Forschung erfüllen.“¹³⁴ Uns interessiert nicht die Frage, wie weit dieser Versuch in den Sozialwissenschaften gelungen ist. Uns interessieren aber einige Bearbeitungen des Begriffs des Paradigmas selbst, da vielleicht diese Veränderungen auch für die Theologie fruchtbar gemacht werden können.

Die Autoren Kornmesser und Gerhard Schurz gehören sicherlich zu denen, die mit dem Begriff des Paradigmas in der Sozialwissenschaft so gearbeitet haben, dass es zu einem selbständigen Projekt geworden ist. Sie beziehen sich hauptsächlich auf Thomas Kuhn und nehmen einige Veränderungen vor, die eine, wie sie es genannt haben, multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften ermöglichen. Drei Thesen, die man bei Kuhn findet, sind von diesen Autoren ausgelistet: die These der Vorwissenschaftlichkeit der Nichtnaturwissenschaften, die These der monoparadigmatischen Wissenschaften und die These der Nicht-Parallelität inkommensurabler Paradigmen. Die erste These begründet sich in der Pluralität der Paradigmen in der Nicht-Wissenschaften im Gegensatz zu der Dominanz eines einzigen Paradigmas in den Naturwissenschaften. Diese Dominanz wird nur in einer Periode bestätigt, aber sie gilt als das Ziel der wissenschaftlichen Entwicklung und damit ist die zweite These, die These der monoparadigmatischen Wissenschaften, beschrieben. Die dritte These kann man aus der zweiten ableiten. Die Paradigmen sind inkommensurabel, weil sie in den Naturwissenschaften nie gleichzeitig existieren können. Die Autoren übernehmen zwar das Begriffssystem von Kuhn, aber unterscheiden sich von ihm, insofern sie diese Thesen als deskriptiv und nicht normativ betrachten. Es kann sein, dass die Naturwissenschaften auf diese Weise arbeiten, aber das bedeutet nicht sofort, dass es auch gleichweise in den anderen Wissenschaften geschehen muss.

Weil sie diese Thesen für deskriptiv halten, was eigentlich auch Kuhn für seine Thesen behauptet, eröffnet sich ihnen ein neues Verständnis der Wissenschaft. Dies wird deutlich in der Formulierung drei neuen Thesen, die die Kuhnsche Theorie etwa vertiefen und weiter

¹³⁴ MICHAEL SCHMID, *Zum Verhältnis soziologischer und ökonomischer Handlungstheorie. Paradigma-Wechsel in der Sozialtheorie?*, in: *Paradigmen: Facetten einer Begriffskarriere*, Hrsg. M. Fischer und P. Hoyningen-Huene, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997, S. 267.

differenzieren: die These der Wissenschaftlichkeit der Nicht-Naturwissenschaften, die These der multiparadigmatischen Wissenschaften und die These der Parallelität der inkomensurablen Paradigmen. Die erste These wird dadurch begründet, dass sich die Charakteristika des Paradigmas auch in den Nicht-Naturwissenschaften finden können, und deswegen kann man auch diese als auf einem Paradigma basierten Wissenschaften bezeichnen. Die zweite These behauptet, dass mehreren Paradigmen, und damit auch mehreren normalen Wissenschaften, koexistieren können. Die dritte These berührt die Inkommensurabilität der Paradigmen, die im Licht der zweiten These anders verstanden werden muss als das bei Kuhn der Fall war.¹³⁵ Die Autoren konzentrieren sich auf die Geisteswissenschaften und auf die Pluralität der Paradigmen, die in diesen Wissenschaften vorhanden ist. Sie versuchen, diese Pluralität und die Wissenschaftlichkeit solcher Disziplinen mit den Begriffen von Kuhn zu rechtfertigen. Den größten Beitrag zu neuem Verständnis des Begriffs des Paradigmas bei Kuhn hat Gerhard Schurz in einem Artikel mit dem Titel „Koexistenzweisen rivalisierender Paradigmen“ aus dem Jahr 1998 erbracht.¹³⁶ Dieses neue Verständnis hat zu einer neuen Anwendung des Paradigmas in den Sozialwissenschaften geführt, die einen Höhepunkt in oben genanntem Buch erreicht hat.

Stephan Kornmesser stellt in seinem Beitrag zu dieser Gesamtausgabe stellt tabellarisch worin die Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen dem Begriff Paradigma bei Kuhn und Schurz besteht.¹³⁷ In der Tabelle wird die Entwicklung Kuhns bezüglich seines Begriffs des Paradigmas sichtbar: aus den zweigliedrigen Begriffen des Paradigmas sind vier geworden. Zuerst wurde nur zwischen Paradigma im weiten Sinn und Paradigma im strengen Sinn unterschieden. Im Post Scriptum wird hingegen von vier Elementen der disziplinären Matrix gesprochen. Diese vier Elementen sind die symbolischen Verallgemeinerungen, Modelle, Werte und Musterbeispiele. Diese vier Elementen hat Schurz als vier Komponenten eines kognitiven Systems statt einer disziplinären Matrix bezeichnet. Die symbolischen

¹³⁵ Vgl. STEPHAN KORNMESSER und GERHARD SCHURZ, *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften: Einleitung und Übersicht*, in: *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014, S. 12-14.

¹³⁶ Vgl. GERHARD SCHURZ, *Koexistenzweisen rivalisierender Paradigmen. Eine begriffserklärende und problemtypologisierende Studie*, in: *Koexistenz rivalisierender Paradigmen. Eine post-kuhnsche Bestandsaufnahme zur Struktur gegenwärtiger Wissenschaften*, hrsg. G. Schurz und P. Weingarten, Opladen/Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, S. 1-51.

¹³⁷ STEPHAN KORNMESSER, *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, in: *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014, S. 22.

Verallgemeinerungen und Modelle sind in der Vorstellung von Schurz die theoretische Komponente des kognitiven Systems. Bei dieser Komponente kann man zwischen einem Theoriekern und den Theorieausprägungen unterscheiden. Das Element, das Kuhn als Werte bezeichnet hat, gehört zu den methodologischen Komponenten des kognitiven Systems und die Musterbeispiele zu den empirischen. Es gibt aber eine Komponente, die keine Parallele zu Kuhn hat, zumindest nicht ausdrücklich, und diese wurde von Schurz als programmatische Komponente genannt. Unter dieser Komponente versteht Schurz „die Hoffnungen und Erwartungen bezüglich des Erkenntnisfortschritts des Paradigmas.“¹³⁸ In diesem Versuch, den Begriff der disziplinären Matrix durch den Begriff des kognitiven Systems zu ersetzen, zeigt sich eine ähnliche Tendenz Kuhn zu verstehen, die wir schon bei vielen Autoren bemerkt haben. Es wird nämlich die globale Funktion des Paradigmas betont, wobei die konkreten Problemlösungen vernachlässigt werden. Auch Schurz geht es primär um die Beschreibung der hochentwickelten Theorien und, was ihn von Kuhn unterscheidet, das Verhältnis zwischen den rivalisierenden Theorien innerhalb einer Wissenschaft. In diesem Punkt ist Schurz sehr hilfreich, was auch verschiedene Autoren der gleichen Gesamtausgabe bestätigen. Was die anderen Autoren zudem als nützlich gefunden haben, sind die verschiedenen Beziehungen, die Schurz beschrieben haben. Diese Beziehungen zwischen den Paradigmen und überhaupt eine Möglichkeit von rivalisierenden Paradigmen in einer wissenschaftlichen Gemeinde sind bedenkenswert und man kann gut verstehen, warum solche Vorstellungen für viele Wissenschaften, besonders für die Sozialwissenschaften, hilfreich sein können.

Es gibt ein Gegenargument, das man gegen diesen Versuch im Sinne von Kuhn erheben kann. Wenn nämlich die wissenschaftliche Gemeinde durch das Paradigma, das sie annimmt, entsteht, dann ist es, wenn es mehrere rivalisierende Paradigmen gibt, vielleicht besser, von verschiedenen wissenschaftlichen Gemeinden zu sprechen, von denen jede ihrem eigenen Paradigma folgt. Eine solche Beschreibung ist dem Kuhnschen Verständnis des Paradigmas näher als das Verständnis, dass es mehrere rivalisierende Paradigmen innerhalb einer Wissenschaft gibt. Nur wenn man von der Konkretheit der rivalisierender Paradigmen abstrahiert, kann es so etwas wie eine einzige Wissenschaft geben, aber wenn man konkret bleibt, und wir haben gesehen, dass genau die beispielhafte Konkretheit der Paradigmen für das Verständnis der Arbeit der Wissenschaft wichtig ist, wird man schnell bemerken, dass

¹³⁸ STEPHAN KORNMESSER, *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, in: Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014, S. 21.

auch die Vorstellung von Schurz noch innerhalb der Kuhnschen begriffliche Rahmen erkläbar ist. Die rivalisierenden Paradigmen in einer einzigen Wissenschaft sind nichts anders als die verschiedene Denkschulen, die es nach Kuhn in der vorparadigmatische Zeit nebeneinander gegeben hat.

In diesem Sinne ist schwierig über eine einzige Wissenschaft zu sprechen, besonders wenn dies missverständlicher Weise von der Annahme der unterschiedlichen Paradigmen abhängig gemacht wird. Dass es um rivalisierende wissenschaftliche Gemeinden geht, und nicht nur um rivalisierende Paradigmen, wird durch die Erfahrung Jean Luc-Patry bestätigt. Er beschreibt die Situation in der Erziehungswissenschaft auf folgende Weise: „In Kongressen etwa besuchen Vertreterinnen und Vertreter eines Ansatzes nur Veranstaltungen ‚ihres‘ Ansatzes, d.h. die „gegnerische“ Theorie wird gar nicht zur Kenntnis genommen (...).“¹³⁹ Zur Ergänzung kann auch die Aussage von Matthias Lemke und Gary S. Schaal über die Professionalisierung und Segregation der verschiedenen epistemischen Gemeinden innerhalb der Politikwissenschaft hilfreich sein: „Einerseits geht die forcierte Professionalisierung der Politikwissenschaft mit einer stärkeren Segregation der jeweiligen epistemischen Communities einher, zu Beispiel durch eigene Journale (erleichtert durch die wachsende Akzeptanz von e-Journals).“¹⁴⁰ Die beiden Berichte kann man so verstehen, dass sie letztlich von verschiedenen Gemeinden sprechen, die man, nur wenn man von deren Konkretheit abstrahiert, als eine Wissenschaft bezeichnet. Eigene Journale und eigene Kongresse sind bei Kuhn ein Zeichen der Entstehung einer neuen Disziplin oder Wissenschaft.

Die Lösung der Problematik der Legitimation der Wissenschaften, in denen es mehrere Paradigmen gibt, hat Schurz in einer Umgestaltung des Begriffs des Paradigmas zu finden versucht. Wir haben schon gesehen, wie er den Begriff selbst jetzt als kognitives System bezeichnet, obwohl auch der Begriff des Paradigmas präsent ist und als Synonym für das kognitive System benutzt wird. Von vielen Beiträgen im Buch wird seine sehr fruchtbare Unterscheidung zwischen verschiedenen Ebenen und Gruppen der Paradigmen geschätzt. Die Ebenen und Gruppen der Paradigmen werden durch das Kriterium der Ähnlichkeits- und des Allgemeinheitsgrades unterschieden. So kann man in einer Disziplin eine

¹³⁹ JEAN-LUC PATRY: *Rivalisierende Paradigmen in der Erziehungswissenschaft*, in: Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014, S. 107.

¹⁴⁰ MATTHIAS LEMKE und GARY S. SCHAAL, *Paradigmenpluralität in der Politikwissenschaft*, in: Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014, S. 94.

Paradigmenfamilie finden, die auf folgende Weise definiert wird: „Paradigmenfamilien konstituieren sich somit durch Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen einzelnen Paradigmen.“¹⁴¹ Diese Paradigmen haben miteinander viele Ähnlichkeiten, die sich in jedem der vier oben genannten Komponenten des Paradigmas zeigen können. Werden einige dieser Komponenten des Paradigmas abstrahiert, entsteht ein Paradigma höherer Ordnung. Ein solches Superparadigma ist ein Paradigma, das durch die Abstraktion der methodologischen Komponenten der Paradigmen entsteht und ist als ein Spezialfall der Paradigmen höherer Ordnung zu betrachten. Die Paradigmen höherer und niedrigerer Ordnung, die auf gewisse Weise zusammengehören, bilden ein Paradigmennetz. Alle anderen Autoren sind mehr oder weniger dieser Unterscheidung gefolgt und haben in ihren jeweiligen Disziplinen versucht, verschiedene Paradigmen, Paradigmenfamilien oder sogar ein Superparadigma zu identifizieren.

Das Problem mit dieser Unterscheidung ist, dass sie, was von vielen Autoren auch beanstandet wurde, noch im Rahmen der alten Antinomie zwischen Konkretheit und Allgemeinheit verbleibt. Dieses Problem hat besonders Jean-Luc Patry thematisiert. Er hält die Eingeschränktheit der Paradigmen niedriger Ordnung für fragwürdig. Jean-Luc Patry wörtlich: „Wir haben es hier mit der Allgemeinheits-Konkretheit-Antinomie zu tun: je konkreter die Aussage (oder hier: je untergeordneter das Paradigma), desto eingeschränkter ist der Geltungsbereich.“¹⁴² Bevor wir diese Problematik berücksichtigen, es ist noch ein anders Problem zu erwähnen, das mit diesem eng verbunden ist. Es geht nämlich um noch eine andere Antinomie, nämlich jene zwischen Theorie und Praxis. Auf diese Verbundenheit zwischen Theorie und Praxis geht der Beitrag von Jean-Luc Patry ein: „Einen direkten Bezug zwischen Theorie und Praxis kann es ja nicht geben, da Theorien Aussagensysteme und Praxis ein Tun ist (...).“¹⁴³ In diesen zwei Antinomien ist das ganze Problem des Ansatzes von Schurz und den anderen Autoren kondensiert. In beiden entfernen sie sich von dem ursprünglichen Denken von Kuhn, bei dem es keine von beiden Antinomien in Bezug auf den Begriff des Paradigmas gibt. Wenn ein Paradigma nur als Theorie im Sinne einer

¹⁴¹ STEPHAN KORNMESSER und GERHARD SCHURZ, *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften: Einleitung und Übersicht*, in: *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014, S. 23.

¹⁴² JEAN-LUC PATRY: *Rivalisierende Paradigmen in der Erziehungswissenschaft*, in: *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014, S. 119.

¹⁴³ JEAN-LUC PATRY: *Rivalisierende Paradigmen in der Erziehungswissenschaft*, in: *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014, S. 105.

hochentwickelten Disziplinarmatrix bedacht wird, dann ist es natürlich so, dass es keinen direkten Bezug zwischen Theorie und Praxis gibt, da sie zu ganz anderen Kategorien gehören. Auch wenn ein Paradigma konkret ist und nicht als Exemplar betrachtet wird, ist sein Anwendungsbereich sehr eng. Aber wenn man Kuhn richtig verstehen und in anderen Wissenschaften anwenden will, muss man die originellen Gedanken über die Konkretheit und Beispielhaftigkeit der Paradigmen berücksichtigen. Nur weil die Paradigmen sehr konkret sind, im Sinne von Artefakten, wie sie von Masterman genannt wurden, dann können sie auch auf andere Phänomene angewendet sein und genau in diesem Punkt zeigt sich die mögliche Beispielhaftigkeit und die Anwendung der Paradigmen. Im Begriff des Paradigmas ist die Antinomie zwischen der Konkretheit und Allgemeinheit im Sinne von einem Beispiel aufgehoben. Das Paradigma ist nicht eine einfache Theorie, sondern ein Beispiel, das die Wissenschaftler benutzen, um viele Phänomene auf analogische Weise in ihrem Verhältnis zu jenen wichtigen Phänomenen, von denen sie ausgehen, zu erklären. So betrachtet hat auch die Antinomie zwischen Theorie und Praxis keinen Sinn mehr. Das Paradigma ist etwas Theoretisches, aber es ist gleichzeitig ein Tun und wird auf besondere Weise durch das Tun gelernt. Nur durch „learning-by-doing“ kann ein Student wirklich ein Wissenschaftler werden. Das Paradigma hat als seine Funktion, das implizite theoretische Wissen zu übermitteln, aber zu seiner Funktion gehört auch, dass man mit ihm gut arbeiten kann. Erst in einem zweiten Schritt kann man das implizite Wissen explizieren, aber dann geht es um eine ganz andere Art der wissenschaftlichen Arbeit, die auch Kuhn erwähnt hat.

In diesem Sinne ist das Projekt von Schurz und anderen zwar als wertvoll, aber als inkomplett zu beurteilen. Ihre Theorie und die Bearbeitung des Begriffs des Paradigmas ist vielleicht für eine Analyse des aktuellen Zustands einer Disziplin anwendbar, wie auch einige andere Interpretatoren Kuhns für das gleiche Ziel geeignet sind, wenn sie das Paradigma im Sinne einer Disziplinarmatrix verstehen, aber sie sind nicht so fruchtbar, wenn man mit dem Paradigma im vollen Sinn arbeiten will. Ein Phänomen als wichtig zu betrachten und als Paradigma zu benutzen, heißt die Konkretheit des Phänomens auf beispielhafte Weise auf andere konkrete Phänomene anzuwenden, wobei erst später und in einem zweiten Schritt eine Theorie, eine Disziplinarmatrix wie bei Kuhn, oder ein kognitives System oder sogar ein Paradigmennetz wie bei Schurz, entstehen können. Aber die Arbeit unter einer Disziplinarmatrix ist epistemologisch anders als unter den Paradigmen.

4. Die Rezeption des Begriffs des Paradigmas in der Theologie

In diesem Kapitel werden wir die Rezeption anhand der wichtigsten Theologen darstellen. Wir konzentrieren uns auf jene Autoren, die sich direkt mit dem Begriff des Paradigmas und seiner Rolle in der Theologie auseinandersetzt haben. Zu zeigen ist, wie sich die Rezeption entwickelt hat und welche Schwerpunkte die Autoren selbst gesetzt haben. Auf diese Weise werden sich die Stärke und Schwachheiten der Rezeption zeigen, sodass wir sehen können, ob die Rezeption die Bedeutung des Paradigmas im Sinne eines Exemplars überhaupt berücksichtigt hat. Unsere Vermutung ist, dass dieser Aspekt nicht genug rezipiert worden ist, was nicht überraschend wäre, da auch die Interpretatoren im Bereich der Wissenschaft diesen Aspekt vernachlässigt oder stark unterschätzt haben.

Die Rezeption in die Theologie erfolgte, wie in vielen anderen Bereichen, sehr oft mit Begeisterung, aber auch mit gewissen Vorsicht. In diesem Kapitel bearbeiten wir nur jene Autoren, die direkt auf den Begriff des Paradigmas Bezug genommen haben. In der Theologie war die Rezeption tief von dem Verständnis von Kuhn beeinflusst. Dies wird auch in der Terminologie sichtbar. Es gibt aber auch viele Autoren, die den Begriff des Paradigmas zwar benutzen, aber sie beziehen sich nicht direkt auf Kuhn. Sehr oft ist bei ihnen die Bedeutung des Paradigmas vom alltäglichen Sprachgebrauch abgeleitet. In zu vielen theologischen Büchern kommt der Ausdruck „Paradigma“ vor, ohne dass die Autoren über den Begriff reflektieren oder ihn auf irgendeine Weise explizieren. Es scheint, als ob die Bedeutung des Paradigmas lediglich erahnt wird, was in gewisse Hinsicht zu Missverständnissen führen kann. Ein Begriff kann nur insoweit nützlich sein, wenn alle Teilnehmer eines Diskurses das Gleiche oder das Ähnliche unter diesem Begriff verstehen. Aus diesem Grund sind alle Studien, die den Begriff des Paradigmas zu definieren oder zumindest zu begrenzen versuchen, sehr wichtig, besonders, weil sie zu einem mehr einheitlichen Begriff ihren Beitrag leisten. Es wird sich aber zeigen, dass man nicht an dem Punkt gekommen ist, an dem man sagen könnte, dass viele in Bezug auf das Paradigma übereinstimmen. Die Darstellung der Rezeption des Begriffs des Paradigmas in der Theologie, die in wichtigen Punkten in diesem Kapitel bearbeitet wird, soll ermöglichen, dass sich ein genauerer Begriff herauskristallisiert, der dann als ein nützliches Werkzeug in der Hand der Theologen angesehen werden kann.

4.1. Das Symposium (1983)

Im Jahr 1983, über zwanzig Jahren nach der Erscheinung Kuhns Buch "Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen" wurde von Hans Küng und David Tracy ein Symposium mit dem Thema "Das neue Paradigma von Theologie" organisiert. Drei Jahren später ist dazu ein Sammelband erschienenen. Dieses Symposium ist sicherlich das bedeutendste Ereignis bezüglich der Rezeption des Begriffs des Paradigmas in der Theologie. Das Thema wurde aus verschiedenen Perspektiven und von verschiedenen Teilnehmern bearbeitet. Von den Theologen waren berühmte Persönlichkeiten wie Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz und Edward Schillebeeckx präsent und von den Philosophen Paul Ricoeur und Stephen Toulmin. Dieses Symposium hat die ganze spätere Diskussion um den Begriff des Paradigmas stark geprägt und hat diese auf gewisse Weise, durch die besondere Betonung einiger Aspekte des Begriffs des Paradigmas durch Teilnehmer des Symposiums, in eine spezifische Richtung gelenkt. Wie die Teilnehmer den Begriff des Paradigmas verstanden haben und in welcher Richtung sie die Diskussion weitergeführt haben, wird im Folgenden thematisiert. Diese Darstellung muss sich, wegen der unterschiedlichen Perspektiven der Vielfalt der Teilnehmer, nur mit einigen gemeinsamen Grundlinien und verschiedenen Gegentendenzen begnügen.

4.1.1. Das neue Paradigma von Theologie

Bevor wir die Grundlinien der Gedanken von den Teilnehmern am Symposium darstellen, kann man ausgehend vom Titel des Symposiums schon ahnen, was sich die Organisatoren gewünscht haben. Der Begriff des Paradigmas wird in die Mitte gerückt. Das Paradigma wird sofort mit Thomas Kuhn assoziiert und deswegen kann man mit Recht vermuten, dass es sich um einen Versuch der Rezeption des Begriffs des Paradigmas im Sinne von Thomas Kuhn handelt. Das Paradigma als solches wird seit der Erscheinung der Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen eng mit Kuhn verbunden, obwohl er sich später von dem Begriff distanzieren und ihn mit anderen Begriffen ergänzen oder sogar ersetzen wollte. Im ersten Kapitel haben wir auch gesehen, dass es verschiedene Perspektiven gibt, unter welchen man den Begriff des Paradigmas interpretieren und benutzen kann. Deswegen ist es wichtig zu analysieren, was die Teilnehmer unter dem Begriff des Paradigmas verstanden

haben. Es ist zu vermuten, dass die beide Bedeutungen des Paradigmas, die Kuhn im Post Scriptum erwähnt, präsent waren; aber es kann auch sein, dass es nur um die Disziplinarmatrix geht, weil das Paradigma im Singular erwähnt wird und nicht die Paradigmen oder Exemplaren, die auch bei Kuhn im Plural beschrieben sind.

Auch die Bezeichnung des Paradigmas als "neues" setzt das alte als seinen Gegensatz voraus. Es gibt mehrere Paradigmen, die nacheinander folgen und damit einen Gegensatz zwischen dem alten und neuem bilden. Dieses Einander-folgen der Paradigmen erinnert unmittelbar an dem Kuhns Paradigmenwechsel.

Drittens ist auch auf den Ausdruck "von Theologie" zu verweisen. Der Gegenstand, den das Paradigma irgendwie erklären soll, ist die Theologie selbst. Es geht um ein Verständnis der Theologie und wie die Theologie aussehen soll. Impliziert wird, dass es mehrere Paradigmen der Theologie geben kann und ausgehend davon auch mehrere Weisen, wie man Theologie verstehen kann. Es geht nicht so sehr um Inhalte der Theologie, sondern um die Theologie selbst.

Schon in diesen Überlegungen zum Titel sind bereits einige wichtige Aspekte des Symposiums genannt. Die konkreten Vorträge bringen weiterführende Argumentationen. Es ist nicht zu erwarten, dass sich alle Teilnehmer des Symposiums auf gleiche Weise mit der Kuhns Theorie auseinandersetzt haben und dass sie alle dasselbe unter dem Begriff des Paradigmas verstanden haben. Man kann doch zwei Gruppen unterscheiden, die jeweils einen anderen Bezug auf Kuhns Begriff des Paradigmas haben. Entweder kann man den Begriff des Paradigmas annehmen oder ablehnen. Durch diese Entscheidung unterscheiden sich die Teilnehmer. Trotzdem haben alle versucht, den Begriff des Paradigmas entweder zu kritisieren und analysieren oder ein besonderes Paradigma darzustellen, das für die heutige Situation der Theologie von Relevanz sein kann.

Hans Küng ist einer, der den Begriff des Paradigmas für die Theologie als nützlich bezeichnet hat. Aber wozu? Kann das Paradigma für die Theologie interessant sein und warum? Küng beschreibt einen besonderen Aspekt der gegenwärtigen theologischen Diskussion und glaubt, dass etwas wie Paradigmenwechsel diese Diskussion bereichern, wenn auch nicht lösen, kann. Er bezieht sich dabei auf den Streit zwischen den Progressiven und Konservativen. Wenn man in der Kuhnschen Terminologie denkt, kann man sagen, dass es eigentlich ein Streit zwischen dem alten und neuen Paradigma ist und das neue Paradigma wird eventuell gewinnen. Dieser sichere Sieg wird zwar derzeit durch machtpolitisch-disziplinäre Maßnahmen verhindert. Aber die Zukunft der Theologie kann nirgendwo anders liegen als in einem neuen Paradigma. Das alte Paradigma wird von Küng als das

"mittelalterlich-gegenreformatorisch-antimodernistische-römisch-katholische Paradigma" benannt. Im Gegensatz zu diesem ist das neu entstehende Paradigma als ökumenisches bezeichnet und soll fähig sein, sich mit der Post-Moderne auseinanderzusetzen. Zu diesem Konflikt sagt Künig: "Es lässt sich kaum übersehen, daß gerade die Paradigmenwechselanalyse fähig ist, die gegenwärtige Auseinandersetzung auf den Begriff zu bringen."¹⁴⁴ Für Künig ist dann die ganze Diskussion leichter zu erklären und das Problem zu lösen, wenn man den Streit der Progressiven und Konservativen als ein Streit zwischen Anhängern der verschiedenen Paradigmen versteht.

Eine solche einfache Umbenennung soll die Suche nach der Problemlösung vereinfachen. Aus diesem Grund ist es interessant zu sehen, was unter dem Begriff des Paradigmas gemeint wird. Dazu ist sicherlich das Verständnis des Paradigmas bei Hans Künig von großer Bedeutung, weil er einer der Organisatoren war. Er hat sich selbst auch später mit dem Paradigma weiter beschäftigt. Das Problem mit dem Paradigma, wie auch unsere Analyse des Begriffs bei Kuhn und seinen Interpretatoren gezeigt hat, besteht darin, dass vieles als Paradigma bezeichnet wird, aber, wie Künig erklärt: "Es kann nicht *alles* Paradigma sein!"¹⁴⁵ Für die Definition des Paradigmas bezieht sich Künig direkt auf Kuhn: "the entire constellation of beliefs, values and techniques, and so on shared by the members of a given community."¹⁴⁶ Die Betonung wird auf die Gesamtkonstellation gelegt, bzw. auf den zweiten Sinn des Wortes, wie es Kuhn in seinem Post Scriptum zu seinem Buch "Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen" beschreibt. Aus dieser Betonung werden alle wichtigen Aspekte des Paradigmas herausgenommen und sind von diesem Verständnis abhängig. Während des Symposiums gab es Versuche, auch den anderen Sinn des Paradigmas zu analysieren, aber diese sind im Schatten geblieben. Dennoch werden wir über diese Versuche kurz berichten.

Künig war nicht der Einzige, der das Paradigma als Gesamtkonstellation versteht. Deswegen sind auch andere Autoren zu erwähnen, die Ähnliches unter dem Begriff des Paradigmas verstanden haben. Rüdiger Bubner zum Beispiel spricht von "dem Hintergrund einer eingebürgten Terminologie, einer dominanten Untersuchungsabsicht, eines Corpus gut

¹⁴⁴ HANS KÜNG und DAVID TRACY, Vorwort, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Künig/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 7.

¹⁴⁵ HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Künig/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 207.

¹⁴⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago, 2012, S. 174.

bestätigter Gesetzeshypthesen, einer Gemeinsamkeit in den Standards kritischer Forschung, der ausgefeilten Technik geeigneter Messinstrumente usw."¹⁴⁷ Auch hier wird der Aspekt der Allgemeinheit des Paradigmas betont, in der alle Aspekte des Paradigmas schon expliziert sind. Schubert Ogden auf der anderen Seite erwähnt, dass bei Kuhn zwei verschiedene Bedeutungen des Paradigmas zu finden sind: die breitere Bedeutung als disziplinäres System und die strengere als Musterbeispiele oder konkrete Problemlösungen. Gleichzeitig aber hat er den Fokus des Symposiums auf die breitere Bedeutung gelenkt: "Es scheint klar zu sein, daß es primär die erste Bedeutung von 'Paradigma', ist, die sich in der Fragestellung vor dem Symposium abzeichnet."¹⁴⁸ Jean-Pierre Jossua beschreibt in seinem Referat den Paradigmenwechsel, den er auch in seinem Leben erlebt hat. Unter dem Paradigmenwechsel versteht er eine "Änderung des wissenschaftlichen und allgemeiner des kulturellen Bezugsmodells oder des epistemologischen Horizontes."¹⁴⁹

Ein anderer Autor, der die beide Sinne des Paradigmas zumindest erwähnt hat, ist Eberhard Jüngel. Er hat sich mit dem Paradigma nur wegen des Symposiums auseinander gesetzt hat, spricht in seiner Antwort auf Josef Blank von zwei Bedeutungen des Paradigmas: der exemplarische Fall oder Musterbeispiel und der Orientierungsrahmen.¹⁵⁰ In seiner Analyse der Kuhnschen Theorie bleibt er nicht bei Kuhn, sondern er bearbeitet einige Aspekte seiner Theorie, sodass sie auf die Theologie anwendbar werden. Deswegen ist sein Referat für uns wichtig und wir werden uns noch damit beschäftigen. Für jetzt ist es genug zu sagen, dass es auch einige auf dem Symposium gegeben haben, die sich gegen die Übernahme des Begriffs des Paradigmas in die Theologie ausgesprochen haben.

Einer, der sich gegen den Gebrauch des Paradigmas in der Theologie geäußert hat, war Edward Schillebeeckx. Er hat auch die schwierige Situation bezüglich des Paradigmas anerkannt, da "fast alles ,Paradigma“ genannt wurde (Theorien, Hypothesen, Axiome,

¹⁴⁷ RÜDIGER BUBNER, *Paradigmawechsel – Einige kontinentale Perspektiven*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 23.

¹⁴⁸ Vgl. SCHUBERT OGDEN, *Antwort an Josef Blank*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 57-58.

¹⁴⁹ JEAN-PIERRE JOSSUA, *Eine Krise des Paradigmas oder eine Krise der Wissenschaftlichkeit der Theologie?*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 29.

¹⁵⁰ EBERHARD JÜNGEL, *Antwort an Josef Blank*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 67.

Gesetzte, Postulate und Grundvoraussetzungen)."¹⁵¹ Schillebeeckx aber setzt die Paradigmen mit den Modellen gleich und behauptet, dass auch die Theologen mit den Modellen arbeiten. Das "anselmianische, germanisch-feudale ,Model einer Rechtsordnung"¹⁵², ein Modell, das die christliche Soteriologie zu erklären versucht, wird als Beispiel herangezogen. Mit diesem Beispiel bewegt sich Schillebeeckx genau genommen auf der Ebene der konkreten Paradigmen oder der Musterbeispiele, was seinen Beitrag für die weitere Analyse der Rezeption des Paradigmas in der Theologie sehr wertvoll macht. In Zusammenhang mit der, von dem Symposium erwünschten Ebene des Paradigmas, erwähnt Schillebeeckx, dass es schon ein Begriff bei Rahner gibt, der den ähnlichen Inhalt als Gesamtkonstellation hat. Es geht um die Begriffe der strukturalen und konjunkturellen Geschichte, die Rahner und Welte benutzt haben. Schillebeeckx beschreibt die konjunkturelle Geschichte als das, "was auf diesem Kongreß, 'Paradigma' genannt wird."¹⁵³ Die konjunkturelle Geschichte wird als epistemologischer Rahmen einer bestimmten Periode verstanden, womit man die Ereignisse irgendwie kategorisieren und überhaupt verstehen kann. Die strukturelle Geschichte auf der anderen Seite ist noch fundamentaler als die konjunkturelle und ändert sich auch langsamer als diese. Genau diese Struktur der Geschichte ermöglicht das Verständnis zwischen den Perioden, was dem Kuhnschen Begriff des Paradigmas und seinen Aspekt der Inkommensurabilität widerspricht. Während verschiedenen konjunkturellen Perioden werden auch unterschiedlichen Modelle geschaffen. Diese Modelle sind deswegen von den bestimmten konjunkturellen Perioden abhängig. Unabhängig davon, denkt Schillebeeckx, dass diese Kategorien für die Theologie hilfreicher sind als jene von Kuhn.

Bezüglich des Begriffs des Paradigmas ist man während des Symposiums zu keiner einheitlichen Definition gelangt. Der Begriff ist unklar geblieben und wurde von verschiedenen Autoren auf unterschiedliche Weise benutzt. Auch in Bezug auf die Frage, ob man den Begriff des Paradigmas überhaupt in der Theologie annehmen soll, wurde keine endgültige

¹⁵¹ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 75.

¹⁵² EDWARD SCHILLEBEECKX, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 76.

¹⁵³ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 77.

Entscheidung getroffen. Es gab einige Autoren, die vom Begriff sehr begeistert waren, einige die den Begriff mit anderer Terminologie ersetzen wollten, aber auch einige, die den Begriff gar nicht für die Theologie geeignet fanden. Trotzdem haben alle Autoren verschiedene Aspekte des Paradigmas als für die Theologie nützlich bezeichnet, obwohl eine einfache Übernahme des Begriffs ohne Kritik nicht möglich ist.¹⁵⁴ Diese Aspekte sind in nächstem Schritt nachzuzeichnen, um dabei zu klären, ob Paradigma ein geeigneter Begriff für Theologie sein kann.

4.1.2. Was kann Theologie von Naturwissenschaften lernen?

Ein Aspekt des Paradigmas, der von vielen, wenn auch nicht von allen erwähnt wird, ist der geschichtliche Aspekt. Toulmin hat diesen Aspekt allgemein als die Historisierung der Wissenschaft bezeichnet. Für ihn handelt es nur um einen weiteren Schritt in der Historisierung des menschlichen Denkens, dessen Anfang im 18. Jahrhundert zu suchen ist. Vor diesem Hintergrund ist auch der Erfolg des Buchs "Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen" erklärbar.¹⁵⁵ Die Wissenschaft beschäftigt sich nicht mehr mit den unveränderlichen Gesetzen, die sie nur finden muss, sondern die Wissenschaft selbst hat die Rolle des Subjekts und seine eigene Einwirkung auf das Objekt des Erkennens anerkannt. Auf das Subjekt aber wirken verschiedene Einflüsse, die früher mit der objektiven Erkenntnis der Wissenschaft unvereinbar waren. Was Kuhn mit seiner Theorie erreicht hat, ist die Anerkennung, dass diese Veränderlichkeit auch zum Wesen der Wissenschaft gehört. Die Geschichte der Wissenschaft ist nicht eine Geschichte des kumulativen Fortschritts, sondern sie besteht aus vielen Episoden oder Perioden, zwischen denen es Umbrüche gibt, die Kuhn Revolutionen nennt.

Aus der Historisierung der Wissenschaft und der Anerkennung der Rolle der Geschichte in der Wissenschaft folgt auch eine Möglichkeit der Periodisierung der Wissenschaft. Die Wissenschaft ist so strukturiert, dass es unterschiedliche Perioden gibt, die von

¹⁵⁴ Vgl. HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 209.

¹⁵⁵ Vgl. STEPHEN TOULMIN, *Die Historisierung der Naturwissenschaft: ihre Implikationen für die Theologie*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 11.

verschiedenartigen Paradigmen beherrscht werden. Dies hat Küng benutzt, um die Diskussion zwischen den Konservativen und Progressiven zu beschreiben. Für ihn halten die Konservativen, besonders jene, die er als Anhänger des römischen Macht-Paradigmas bezeichnet kann, an dem mittelalterlichen Modell oder Paradigma fest und kämpfen gegen das neue entstehende Paradigma, das auf eine geeignete Weise den Glauben mit der Moderne zu verbinden trachtet. Das Paradigma-Theorie erlaubt, dass etwas, was früher normal war, jetzt veraltet, was Küng auf folgende Weise ausgedrückt hat: " (...) nur durch das Neue wird das Normale zum Alten."¹⁵⁶

Küngs Ausführungen hängen eng mit der Kuhnschen Analyse der Naturwissenschaften zusammen. Er erwähnt, wie er später in seinem Buch "Theologie im Aufbruch" auf detaillierte Weise darstellen wird, dass es in der Theologie ähnliche strukturelle Elemente wie in den Naturwissenschaften gibt. Von diesen Elementen werden während des Symposiums einige erwähnt und auch kurz beschrieben. Bei Kuhn spielt die Gemeinschaft der hochqualifizierten oder professionellen Wissenschaftler eine große Rolle. Küng identifiziert diese Gemeinschaft auch in der Theologie: die Gemeinschaft der Theologen. Doch aber im Fall der Theologie geht es nicht nur um die professionellen Theologen, da die Theologen durch die Gemeinschaft der Glaubenden kontextualisiert sind, die wieder nur mit der Menschheit im Hintergrund arbeiten können.¹⁵⁷ Damit ist klar, dass die einfache Übernahme unmöglich ist, aber der Vorwurf gegen einige andere Wissenschaften bleibt ungelöst, da die Einzigartigkeit der Gemeinschaft der Naturwissenschaften unbestritten bleibt: " (...) there are no other professional communities in which individual creative work is so exclusively addressed to and evaluated by other members of the profession."¹⁵⁸ In dieser Tatsache aber offenbart sich ein nicht unbedeutender Unterschied zwischen Theologie und Naturwissenschaften: Theologie beschäftigt sich mit Gott und dem Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen und deswegen kann es nicht um ein esoterisches Wissen gehen, das nur einige verstehen können, sondern um ein der Mehrheit der Menschen zugewendetes Wissen, das jedem

¹⁵⁶ HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 209.

¹⁵⁷ Vgl. HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 208.

¹⁵⁸ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 163.

Menschen in seiner Einmaligkeit zugänglich sein soll. Deswegen muss der Theologe, wie Kuhn seinen Vorwurf weiter ausführt, die Entscheidungen in seiner Forschungen verteidigen und die soziale Dimension seiner Arbeit beweisen. Es geht hier um einen Unterschied, der nicht vernachlässigt werden soll, aber der auch bei Kuhn eine Rolle nur im Zusammenhang der unterschiedlichen Effizienz verschiedener Disziplinen spielt, die einen Anspruch auf die Wissenschaftlichkeit erheben.

In diesem Zusammenhang betont Toulmin in seinem Referat, dass das, "was die Theologie von der Historisierung der Naturwissenschaften lernen kann, deshalb eher etwas Methodologisches oder Topisches als etwas Kosmologisches oder Wesentliches [ist]."¹⁵⁹ Wenn man die Paradigmen als solche behandelt, geht es primär um die Methode. Die Annahme des Paradigmenbegriffs betrifft die Methode, mit der Theologen ihre Arbeit ausführen. Die Theologie kann somit von den Naturwissenschaften nicht einfach ein Paradigma übernehmen, aber sie kann ihre Methodologie auf ihr Objekt anwenden, und dies mit jenen Korrekturen, die das besondere Objekt der Theologie verlangt.

Etwas Methodologisches, was die Theologie von den Naturwissenschaften lernen kann, ist die Struktur der Krise-Antwort. Dies wurde besonders von Metz und Küng beschrieben, aber auch bei anderen Teilnehmern des Symposiums kommt diese Struktur manchmal vor. Die Naturwissenschaften, wie sie Küng verstanden hat, ändern sich nur dann, wenn es zu einer Krise des aktuellen Paradigmas kommt, bzw. wenn die Anomalien die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler mehr und mehr auf sich ziehen. Dann wird die Grundstruktur der Wissenschaft, bzw. das herrschende Paradigma in Frage gestellt und werden neue Wege und neue Paradigmen gesucht, sodass die Wissenschaft die entstandene Krise überwinden kann. Jedes neue Paradigma kann nur nach einer Krise des alten ans Licht treten. Und nur wenn das neue als eine Antwort auf die vorangehende Krise fungieren kann, kann es endlich das alte Paradigma ersetzen. Metz beschreibt deswegen die Krise der Theologie, die durch drei Verhältnisse bestimmt ist. Die Theologie ist in die Krise gelangt angesichts der Moderne, von Auschwitz und einer neuer zentrumlosen Weltkirche. Als Antwort auf diese Krise plädiert Metz für eine politische Theologie.¹⁶⁰ Küng, der in seinem Referat alle

¹⁵⁹ STEPHEN TOULMIN, *Die Historisierung der Naturwissenschaft: ihre Implikationen für die Theologie*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 17.

¹⁶⁰ Vgl. JOHANN BAPTIST METZ, *Theologie im neuen Paradigma: politische Theologie*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 120-121.

vorherigen Referate i und zu ergänzen versucht, beschreibt auch die Krise der Theologie. Für ihn stellt die Antwort eine biblische, historische, ökumenische und politische Theologie dar.¹⁶¹ In diesem Kapitel beschreiben wir nur die verschiedenen Aspekte des Paradigmas als solchem und deswegen gehen wir nicht ins Detail bezüglich der Analyse der Krise und der Antwort auf die Krise. Was uns interessiert, ist die Übernahme der Methode von den Naturwissenschaften, wie sie Kuhn dargestellt hat, die ausgehend von der Krisenwahrnehmung und Krisenverarbeitung das neue Paradigma zu erschaffen vermag.

Ein anderer Aspekt des Paradigmas wird wieder von Toulmin erwähnt. Es handelt sich um die Autonomie des Paradigmas. Das hängt eng mit der von Thomas Kuhn vertretenen Inkommensurabilität zusammen. Nur die Teilnehmer eines Paradigmas können einander völlig verstehen. Das Verständnis zwischen den verschiedenen Paradigmen ist unmöglich (starke Inkommensurabilität) oder nur teilweise möglich (schwache Inkommensurabilität). Die Selbstständigkeit der Naturwissenschaften begründet sich auch darin, dass es allein die Wissenschaftler sind, die das Paradigma legitimieren müssen. Die wissenschaftliche Gemeinde ist eine Gemeinde von Professionellen und das Kriterium für die Bewertung Arbeit geben sie sich selber. Ähnlich ist es auch in der Theologie. Auch hier gibt es wie in den Naturwissenschaften eine Gemeinde, die das Paradigma für ihre Disziplin legitimiert. Dies ermöglicht, wie Toulmin sagt, eine "Prüfung des religiösen Lebens *von innerhalb* dieses Lebens her."¹⁶² Äußere Kriterien der Prüfung sind untauglich, da sie aus anderen Paradigmen stammen, weshalb sie das andere Paradigma nicht völlig begreifen können.

Was die Theologie von den Naturwissenschaften und von Kuhn noch lernen kann, was auch viele Autoren wie Küng, Toulmin oder Schillebeeckx auf ihre Weise erwähnt haben, ist die Rolle der Interpretation im Prozess der Erkenntnis. Auch wenn nämlich es um die geoffenbarten Wahrheiten geht, muss man zwischen dem Inhalt und Weise unterscheiden, wie dieser Inhalt tradieret wird. Es gibt keine reinen Wahrheiten, sondern immer interpretierte Wahrheiten, und diese Interpretation kann sich im Verlauf der Geschichte ändern, ohne dass das Wesen der Wahrheit zerstört wird. Auf diese Weise sind die Paradigmen, die als Rahmen des Wahrheitsverständnis einer Periode dienen, wie Eberhard Jüngel sagt, nur

¹⁶¹ Vgl. HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 212-216.

¹⁶² STEPHEN TOULMIN, *Die Historisierung der Naturwissenschaft: ihre Implikationen für die Theologie*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 18.

"Orientierungshilfen zum besseren Verständnis der Wahrheit, sie sind aber nicht Bestandteil der Wahrheit."¹⁶³ Das Ergebnis einer solchen Analyse ist die Annahme, dass die Paradigmen, obwohl sie für den Ausdruck der Wahrheit unerlässlich sind, selbst vorläufig sind und sich ändern müssen, sodass die Wahrheiten, die sie ausdrücken, den Menschen in einer anderen Periode der Geschichte zugänglich sein können.

Auf ähnliche Weise argumentiert auch Schillebeeckx, wenn er einen Unterschied zwischen dem Modell und der Substanz macht: „Dieses Denken-in-Modellen ist wichtig, weil es uns befähigt, eine bewußte Unterscheidung zwischen der Substanz des Glaubens und dem Modell, in dem dieser Glaube in Worte gefaßt wird, zu machen.“¹⁶⁴ Als Beispiel benutzt Schillebeckx das anselmianische Modell der Sühne, das auch als germanisch-feudal bezeichnet werden kann. Dieses Beispiel ist eines, das dem Paradigma im ersten Sinn (Paradigma als Exemplar oder Paradigma in strengerem Sinn) am meistens ähnelt. Auffälligerweise wird auch erwähnt, dass dieses Modell eigentlich aus der feudalen Strafpraxis stammt. Dieses Modell lässt sich mit der Mobilität der Paradigmen verbinden, sodass dieser Aspekt auch in die Theologie übernommen werden kann. Als Träger des impliziten Wissens wird das Paradigma in einem nicht ursprünglichen Bereich angewendet. Die Relation der Begriffe zur germanischen Strafpraxis wird im Bereich der Theologie, genauer gesagt in der Soteriologie, untersucht. Das Paradigma einer Strafpraxis wird zur Erklärung der Sühne im Christentum verwendet. Andere Beispiele für "das Denken-in-Modellen", die Schillebeeckx erwähnt, aber nicht weiter expliziert, sind das "zwei Naturen-Modell" und das "Erbsünde-Modell."¹⁶⁵ Bedeutsam ist auch, dass diese Unterscheidung wieder zur Relativierung der Paradigmen (in diesem Fall auch Modelle genannt) geführt hat. Alle diese Modelle sind begrenzt und können allein auch nicht das, was sie zu erklären versuchen, völlig erklären. Es kann auch andere Modelle geben, die die Botschaft des Evangeliums ausdrücken. Die Botschaft ist das, was für Schillebeeckx das Wichtigste ist. Die Modelle/Paradigmen versuchen lediglich

¹⁶³ EBERHARD JÜNGEL, *Antwort an Josef Blank*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 70.

¹⁶⁴ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 76.

¹⁶⁵ Vgl. EDWARD SCHILLEBEECKX, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 76.

etwas, was im Leben Jesu geschehen ist, zu erklären. Das Leben Christi ist das hinter den Paradigmen Bleibende, was auch die Identität einer Disziplin, nämlich der Theologie, bildet.

Toulmin, der von Küng als „scharfsinnigste Kritiker der Kuhnschen Paradigmentheorie“¹⁶⁶ bezeichnet wird, stellt eine These vor, die von Poppers Theorie der Fallibilismus gelernt werden kann, die dann auch für Theologie gültig sein muss, nämlich „daß menschliche Vorstellungen und Vermutungen nie unveränderliche Autorität oder rationale Endgültigkeit beanspruchen können, sondern immer offen sind für Verfeinerung und Berichtigung...“¹⁶⁷ Genau gegen solchen Fortschritt einer Wissenschaft, die ihre ganze Geschichte als Verfeinerung und Verbesserung gedacht hat, hat sich Kuhn mit seiner Theorie der Paradigmen gewendet. Der erste Teil der These, dass ein Paradigma nie eine Endgültigkeit beanspruchen kann, bleibt zwar wahr. Aber Kuhn ist aus dieser Analyse zu einer anderen, viel stärkeren Einsicht gekommen. Nach ihm gibt es nicht immer nur Verfeinerungen und Verbesserung, sondern die Beziehungen der Begriffe zueinander verändern sich, wenn sich das Paradigma auf revolutionärer Weise ändert. Eine so verstandene Wissenschaft scheint im Vergleich zur Wissenschaft, die sich nur verfeinert und verbessert, eine Wissenschaft zu sein, die ab und zu, nach den Revolutionen, von Anfang an beginnt und die Beziehungen der Begriffe aus einem neuen Paradigma neu bestimmt. Auch für Toulmin ist die Frage nach dem Kriterium der Verfeinerung und Verbesserung in diesem Zusammenhang eine der wichtigsten. In der Kuhnschen Theorie wird das Kriterium der Verfeinerung immer durch das in der Geschichte veränderliche Paradigma bestimmt, was auch eine gewisse Diskontinuität bedeuten muss. Ob es solche Diskontinuitäten auch in der Theologie oder im Christentum gibt, ist eine wichtige Frage, die während des Symposiums leider nicht genug zum Ausdruck kam. Es ist auch nicht hinreichend zu sagen, dass eine Kontinuität bewahrt wird, weil es sich um dieselbe Disziplin handelt, die ihre Paradigmen ändert, wie z. B. Langdon Gilkey argumentiert hat.¹⁶⁸ Vielmehr ist diese Kontinuität in der Gemeinde der Wissenschaftler zu

¹⁶⁶ HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 206.

¹⁶⁷ STEPHEN TOULMIN, *Die Historisierung der Naturwissenschaft: ihre Implikationen für die Theologie*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 17.

¹⁶⁸ Vgl. LANDON GILKEY, *Der Paradigmenwechsel in der Theologie*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 129.

suchen, oder im Fall der Theologie, in der Gemeinde der Theologen. Diesen Fragen der Kontinuität und Diskontinuität in der Theologie werden wir uns in dem letzten Kapitel widmen.

Was aus dieser Behauptung der menschlichen Begrenztheit und Partikularität des Paradigmas ("Jedes neue Paradigma ist immer auch partikulär"¹⁶⁹ - Blank) gelernt werden kann, ist eine Neigung gegen die Systematisierung der Theologie, die die ganze Theologie zu einem bestimmten Modell zu reduzieren versucht. Josef Blank argumentiert, dass die Partikularität der Paradigmen auch auf eine Selektivität zielt, wodurch jedes Paradigma auch seine Schwäche und Stärke hat, aber auf diese Weise hat sie immer einen "blinden Fleck". Dieser blinde Fleck relativiert gleichzeitig und macht das Paradigma veränderbar. Blanks Referat behandelt das Modell der paulinischen Hermeneutik. Paulus hat nach seiner Bekehrung sein Paradigma verändert und dieses neue Paradigma bezeichnet Blank als Evangelium.¹⁷⁰ Dieses neue Paradigma hat Relationen seiner vorherigen Begriffe, die er aus der rabbinischen Lehre mitgebracht hat, wesentlich verändert. Das Leben von Paulus wird jetzt von dem Paradigma des Evangeliums bestimmt. Das neue Paradigma ändert nicht die Begriffe, die er früher zur Verteidigung der Juden und zur Verfolgung der Christen, benutzt hat, aber die Verhältnisse zwischen den Begriffen haben sich wesentlich verändert, sodass er jetzt Christus und das Christentum verkünden kann.

Das Verständnis der Gerechtigkeit bei Paulus soll ein besonders erhellendes Beispiel der Funktion des neuen Paradigmas darstellen. In der biblischen Diskussion ist der große Unterschied zwischen Jesus und Paulus von Bedeutung. Ohne in diese Diskussion näher einzugehen, behauptet Blank, dass es keinen wesentlichen Unterschied gibt. Die Wahrheit der *iustificatio impii* durch Glauben, die für beide gleich ist, wird bei beiden jedoch unterschiedlich verstanden - bei Jesus in Bildern und bei Paulus in Begriffen. Es gibt keine Identität zwischen dem *interpretandum* und der *interpretatio*. Jede Interpretation ist anders strukturiert und davon kann man oberflächlich auch einen Unterschied zwischen verschiedenen Interpretationen ableiten. Für Blank handelt es sich hier aber um verschiedene Paradigmen, die das gleiche ausdrücken wollen und deswegen ergibt sich eine "sachliche Entsprechung

¹⁶⁹ JOSEF BLANK, *Secundum scripturas – Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im neuen Testament*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 46.

¹⁷⁰ Vgl. JOSEF BLANK, *Secundum scripturas – Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im neuen Testament*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 39.

bei verschiedener sprachlicher und begrifflicher Codierung."¹⁷¹ Die Codierungen Jesu und von Paulus sind anders strukturiert. Das Problem entsteht, wenn man seine Codierung verallgemeinern will, ohne zu wissen, dass seine eigene Codierung immer begrenzt und partiell ist. In dieser Richtung kritisiert Blank Paulus, weil er sein Verfahren auch in Stil eines Systematikers zu verallgemeinern versucht hat und im Umgang mit der Schrift nur diejenigen Stellen ausgewählt hat, die seine Intention bekräftigen konnten. Es ist keine Überraschung, dass er die Sätze, die ihm widersprechen, vernachlässigt hat. Im Gegensatz zum Versuch der Systematisierung vertritt Blank die Idee der gleichzeitig gültigen Paradigmen: "Ich bejahe die Notwendigkeit einer Vielzahl verschiedener Paradigmen, die sich offen und korrespondierend zueinander verhalten..."¹⁷² Die Frage nach einem Paradigma bezeichnet er als "Hypothek der Summa theologiae"; dies ist eine Idee, nach der man alle Disziplinen unter ein Dach bringen soll. Dagegen aber, so Blank, spricht die heutige voranschreitende Spezialisierung der einzelnen Disziplin, die ein System verhindern. Wie viel Praktisches im Leben der Kirche die Paradigmentheorie leisten kann, zeigt sich in zwei Fällen, die Blank erwähnt. Diese spielen die entscheidende Rolle in der Anwendung des Begriffs des Paradigmas. Die zwei Fälle sind das Verfahren des kirchlichen Lehramts, "das immer noch meint, 'das Ganze', zu haben und steuern zu können", und das zweite, wenn die Theologen selber für ihre Arbeit "einen gewissen 'Absolutheitsanspruch', erheben."¹⁷³ Wie gewichtig die Problematik des Paradigmenbegriffs in Zusammenhang mit dem Lehramt ist, werden wir später ausführlicher erläutern.

Wie bedeutend der Begriff des Paradigmas für die Naturwissenschaften war und wie es auch für die Theologie von Nutzen sein kann, hat Mathew Lamb in seinem Referat gezeigt. Durch die Paradigmentheorie wurde nämlich das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis tief verändert: „Die Praxis der Wissenschaftler mit ihren Disziplinen und Berufen, ihren Institutionen und Texten, ihren Paradigmen und ihren *topoi* (Toulmin) verschieben unsere

¹⁷¹ JOSEF BLANK, *Secundum scripturas – Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im neuen Testament*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 45.

¹⁷² JOSEF BLANK, *Secundum scripturas – Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im neuen Testament*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 46.

¹⁷³ JOSEF BLANK, *Secundum scripturas – Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im neuen Testament*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 46.

Aufmerksamkeit von einem Primat der Theorie zu einem Primat der Praxis.“¹⁷⁴ Dieser Moment der Praxis ist für den Paradigmenbegriff von großer Bedeutung, weil sich das Paradigma als etwas Funktionierendes erkennen lässt und das Funktionieren mehr mit der Materie, genauer gesagt mit den Maschinen und ihrem Funktionieren verbunden wird als mit dem Geist und der Vernunft, wo die Paradigmen ihren Platz haben. Ähnlichen formuliert es Claude Geffrè, wenn er sagt: „Nach Thomas Kuhn wird ein Modell zu einem Paradigma, wenn sein operationaler Character bewiesen ist.“¹⁷⁵ Es wäre interessant, diese Verschiebung von Theorie zur Praxis im Fall der Theologie zu bewerten, um zu sehen wie weit sie auch in der Theologie gelten kann und was es in der Theologie bedeutet, dass die Paradigmen gut funktionieren müssen.

4.1.3. Ein Paradigma oder mehrere Paradigmen in der Theologie?

Trotz der Ermahnung, dass jedes Paradigma partikular und ergänzungsbedürftig ist, wurde die Frage des Symposiums nach einem neuen Paradigma von Theologie weiterverfolgt. Küng, der in seinem abschließenden Referat alle anderen Referate berücksichtigen und zusammenfassen sollte, bejaht, dass es ein neues Paradigma für die gesamte Theologie geben kann. Es ist unumstritten, dass Theologie heute mehrere Theologien umfasst, aber die Frage bleibt offen, ob diese verschiedenen Theologien jeweils ein eigenes Paradigma haben oder ob man besser von verschiedenen Paradigmen innerhalb der Theologie sprechen soll. Dieses Paradigma soll ein postmodernes Paradigma sein, weil es fähig sein soll, die herrschende Krise zu lösen. Dazu taugt das mittelalterliche Paradigma nicht mehr, vielmehr ist ein erneuertes Paradigma der Postmoderne zu finden, mit Hilfe dessen sich die Theologie in ihrem Forschen erneuert und fähig wird, besser mit der Krise umzugehen. Küng hat die verschiedenen Dimensionen des neuen Paradigmas, nämlich die biblische, historische, ökumenische

¹⁷⁴ MATTHEW L. LAMB, *Paradigmen als Imperative zu kritischer Zusammenarbeit*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 231.

¹⁷⁵ CLAUDE GEFFRÈ, *Die politische Dimension eines neuen theologischen Paradigmas*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 151.

und politische, in seinem Referat kurz beschrieben.¹⁷⁶ An dieser Stelle unserer Überlegungen interessieren nicht so sehr die konkreten Dimensionen dieses Paradigmas, sondern das Verfahren mit dem Begriff des Paradigmas selbst. Küng war sich dieses Problems einer Wahl oder Schaffung des Paradigmas durchaus bewusst: "Sicher ist jedenfalls: weder der einzelne Theologe noch die Theologie insgesamt kann ein Paradigma einfach schaffen."¹⁷⁷ Vielmehr entsteht ein Paradigma aus vielen gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Faktoren, die nicht immer klar sind. Letztendlich aber wird der Theologe vor der Wahl stehen: "Einmal wird er wählen müssen und seine Loyalitäten, Bindungen und Interessen freilegen."¹⁷⁸ Solch eine Behauptung bejaht die Möglichkeit von mehreren Paradigmen, die gleichzeitig um Herrschaft kämpfen, was Kuhn allerdings nur für die revolutionäre oder vor-paradigmatische Periode der Wissenschaft angenommen hat.

Im Bemühen um ein neues Paradigma der Theologie ist Küng nicht allein. Auch David Tracy sucht nach einem allumfassenden Paradigma oder, um seine Begriffe zu benutzten, nach einem allgemeinen Modell der Theologie, das alle speziellen Einzelmodelle der Theologie durchzieht. Das Modell der gesamten Theologie, die alle speziellen Modelle oder Theologien im Hintergrund haben, wird von Tracy als "allgemeines heuristisches Modell"¹⁷⁹ bezeichnet. Dieses Modell ändert sich im Verlauf der Geschichte und wird mit zwei Interpretationen eng gebunden: der Interpretation der christlichen Tradition und der gegenwärtigen Situation. Die Theologen sind im diesen Sinne Interpretatoren und die Theologie, genauer, die christliche Theologie ist immer eine Interpretation. Als Interpreten sind Theologen nicht als allgemeine Menschenwesen zu verstehen, sondern als konkrete geschichtliche Personen mit jenen Problemen, die sich durch die Geschichte hindurch verändern und damit auch nach verschiedenen Interpretationen verlangen. Ein Theologe kann in seiner

¹⁷⁶ Vgl. HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 212-216.

¹⁷⁷ HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 208.

¹⁷⁸ HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 208.

¹⁷⁹ DAVID TRACY, *Abschliessende Gedanken zur Konferenz: Einigkeit mitten in Verschiedenheit und Konflikt*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 234.

Interpretation des Christentums vergessene Aspekte hervorholen und diese wieder lebendig machen, besonders wenn die heutigen Probleme oder Krisen danach verlangen. Das Gemeinsame für jede Interpretation ist aber die Methode: "Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß die revidierte korrelationale Methode nur ein offenes Darlegen dessen ist, was in jedem konkreten situationsbezogenen Interpretationsakt geschieht."¹⁸⁰ Das Modell wird nur als eine verallgemeinerte Methode der Interpretation verstanden. Was daran interessant ist, ist Tracys Bemühen um ein Paradigma der Theologie und ihr Verhältnis zu konkreten Modellen unter dem Zeichen der Allgemeinheit und Konkretheit. Diese Art und Weise ist wesentlich, wenn man den Begriff des Paradigmas ernst nehmen will.

Während des Symposiums hat sich die Definition des Paradigmas als Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten und Verfahrensweisen, die von Kuhn als Disziplinarmatrix bezeichnet wurde, als primär durchgesetzt. Wir haben schon erwähnt, dass Schillebeeckx seine Ausführungen mit dem anselmianisch-feudalistischen Modell nicht weiterverfolgen wollte, weil er bemerkt hat, dass die Fragestellung des Symposiums einen anderen Umgang mit dem Begriff des Paradigmas präferiert. Er ist mit seinem anderen Verständnis des Paradigmas nicht allein geblieben. Das zeigt, dass es auch Gegentendenzen während des Symposiums gab. Diese Tendenzen verbinden das Verständnis des Paradigmas mehr in Richtung von mehreren, kleineren Paradigmen, die nicht immer, aber oft, mit der viel wichtigeren Bedeutung des Paradigmas als Exemplar verglichen werden können.

Auch andere haben etwas Ähnliches ausgedrückt, obwohl nicht immer mit gleichen Worten und in gleichem Zusammenhang, was eben zu besserem Verständnis des Begriffs des Paradigmas im Sinne von Exemplar führen konnte. Anne Carr, die aus einer feministischen Perspektive schreibt, analysiert die metaphorische Theologie, die von der reformato-rischer Theologin Sallie Mcfague entworfen wurde, in der verschiedene Metaphern und Modelle benutzt werden, die dem Begriff des Paradigmas, wie es Kuhn gemeint hat, ähnlich sind. Aus der Sicht Mcfagues ist die Grundmetapher des Christentums nicht Gott der Vater, sondern das Reich/die Herrschaft Gottes, was kein Modell, mindestens kein einzelnes Modell, ausdrücken kann. Die sogenannte Grundmetapher des Vaters kann man freilich als herrschendes Paradigma des Christentums bezeichnen, weil dieser Begriff viel Implizites in sich bringt. Seine Funktion ist die Bestimmung der Verhältnisse zwischen anderen Begriffen in

¹⁸⁰ DAVID TRACY, *Abschliessende Gedanken zur Konferenz: Einigkeit mitten in Verschiedenheit und Konflikt*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 238.

der Theologie und im Leben der Christen. Gott als Vater ist nur ein konkreter Begriff, der aber implizit die anderen Begriffe und ihre Verhältnisse bestimmt und beeinflusst. Anne Carr schlägt dagegen einen anderen Begriff vor, der als neue Metapher dienen kann. Es ist die Metapher von Gott als Freund, die auch den feministischen Interessen dienen kann.¹⁸¹ Die Vorstellung von Gott als Freund, die nur eine konkrete Aussage ist, ist reich genug und kann gut funktionieren, damit aus diesem Konkreten etwas Größeres entstehen kann, nämlich das Paradigma im weiteren Sinn oder das Paradigma als gesamte Konstellation, indem es auf viele andere Verhältnisse in der Kirche oder in der Theologie anwendbar ist. Für die Feministinnen, wie Anne Carr, ist ein solches Paradigma von Gott als Freund viel geeigneter als Gott als Vater, denn die Väterlichkeit Gottes konnotiert zu viel vom Mann, sodass es zur Krise in Bezug auf die Rolle und Wichtigkeit der Frauen und der Mütterlichkeit führen kann. Deswegen kann das Paradigma „Gott als Freund“ viele Probleme lösen, was dem Paradigma „Gott als Vater“ nicht oder nur schwer möglich ist. Die wichtige Frage aber ist, ob im Sinne von Kuhn die Metapher „Gott als Vater/Freund“ wirklich als Paradigma bezeichnet werden kann. Oder ist es besser, die Väterlichkeit oder Freundschaft, da diese auf Gott angewendet werden, selbst als Paradigmen zu benennen. In beiden Bedeutungen geht es aber um ein paradigmatisches Verhältnis, indem ein Verhältnis an andere Verhältnisse anwendbar ist. Die Herkunft des Verhältnisses der Väterlichkeit scheint ursprünglicher als „Gott als Vater“ und deswegen ist die Väterlichkeit das, was für die Vorstellung Gottes oder für das Verhältnis zwischen Menschen und Gott paradigmatisch ist. In diesem Sinn hat auch Schillebeeckx angenommen, dass die anselmianische Soteriologie von dem feudalen Strafpraxis beeinflusst war. Die Logik der feudalen Strafpraxis wurde auf die Themen der Soteriologie auf paradigmatische Weise angewendet.

In Bezug auf die verschiedenen Metaphern, die die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott zu erklären versuchen, hat sich Carr für eine Polyphonie der Modelle oder Metaphern eingesetzt: „Ein Modell göttlich-menschlicher Beziehung, die von Metapher der Freundschaft abgeleitet wird, muß natürlich durch die Entwicklung anderer Metaphern und Modelle ergänzt werden, es kann nicht das Ganze erfassen.“¹⁸² Damit kehren wir zur Partikularität jedes Paradigmas zurück, bei der es nicht nur um eine geschichtliche Partikularität

¹⁸¹ Vgl. ANNE E. CARR, *Feministische Theologie in einem neuen Paradigma*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 166.

¹⁸² ANNE E. CARR, *Feministische Theologie in einem neuen Paradigma*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 167.

der auf einander folgenden Paradigmen geht, sondern auch die negative Partikularität im Sinne, dass jedes Paradigma, obwohl es früher oder später in seiner geschichtlichen Entwicklung den Anspruch auf Allgemeinheit erheben wird, partikular und unzureichend bleibt und andere Paradigmen zur Ergänzung braucht und manchmal sogar ersetzt werden muss, um das Ganze zu erfassen.

Ein anderes Beispiel kann Leonardo Boff und die Befreiungstheologie sein. Boff erkennt, dass die Befreiungstheologie aus einer besonderen und konkreten Erfahrung entstanden ist: „Die Wurzel der Theologie der Befreiung gründet in der schmerzenden Wahrnehmung des Elends, dem die große Mehrheit der Völker ausgeliefert ist.“¹⁸³ Die Situation in Lateinamerika hat die Entstehung einer solchen Theologie ermöglicht. Der Umgang mit den Armen und Schwachen hat zu so einer starken Erfahrung geführt, dass man dieses Elend zum zentralen Punkt der Theologie gemacht und eine Theologie der Befreiung entwickelt hat. Der Erfolg dieser Theologie ist von der Situation, in der jemand diese Theologie betreibt, abhängig und insofern sie Probleme, unter denen die Menschen leiden, lösen kann, ist sie wertvoll. Die theologische Arbeit, die die Theologen der Befreiung geleistet haben, soll man aus der Sicht dieser Erfahrung und nur in Bezug auf die identifizierten Probleme bewerten. Auch diese Perspektive bleibt partikular und ist nicht auf jede Situation anwendbar, obwohl man in jeder Situation etwas, von dem man befreit werden will, finden kann.

Schillebeeckx erwähnt noch andere Begriffe, die er als zentral für die Theologie heute hält und plädiert gegen ein einziges Paradigma in der Theologie. Für ihn kann das Humanum das Paradigma der Theologie sein. Jede Religion, aber, so fügen wir hinzu, auch jede Theologie, die enthumanisiert, eine Religion, die ihren Ursprung missverstanden hat. Das Kriterium des Humanum, wie Schillebeeckx weiter ausführt, wird von Christus selbst gegeben und bildet das Zentrum von Religion und Theologie. Zentrum der Theologie kann es deshalb sein, weil in Christus die neue Weise, wie man mit den Menschen und Gott umgeht, offenbart wurde. Das Evangelium, das Christus als Zentrum hat, wird jetzt als Paradigma bezeichnet: „Das neue Paradigma ist die Neuheit des Evangeliums selbst *innerhalb* der veränderten konjunkturellen Kultur und Situation der Menschen.“¹⁸⁴ Wenn man das

¹⁸³ LEONARDO BOFF, *Der Beitrag der Befreiungstheologie zum neuen Paradigma*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 169.

¹⁸⁴ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 86.

Evangelium als einziges Paradigma bezeichnet, gerät man vor das Problem, dass das Evangelium selbst von verschiedenen anderen Faktoren beeinflusst werden und dass es viele verschiedene Interpretationen des Evangeliums geben kann, was nicht immer im Rahmen des Falschen und Wahren lösbar ist. Viele Paradigmen aber bereichern die Theologie: „Nur ein einziges Paradigma zu wollen (...) würde zu einer Verarmung der eigentlichen Botschaft des Evangeliums führen, die zu reich ist, um in einem einzigen Paradigma gefaßt zu werden.“¹⁸⁵ Auch hier zeigt sich das bislang ungelöste Problem des Paradigmenbegriffs, das man auch bei Kuhn finden kann: Gibt es ein einziges Paradigma oder mehrere Paradigmen? Dieser Frage werden wir uns ausführlich im letzten Kapitel zuwenden.

4.1.4. Wert des Symposiums

Auf dem Hintergrund der bisherigen Analysen können wir das Symposium und seinen Einfluss auf den Begriff des Paradigmas bewerten. Leider ist es während des Symposiums nicht zu einem einheitlichen Begriff des Paradigmas gekommen. Die Teilnehmer blieben darüber uneinig, ob der Begriff überhaupt in die Theologie aufgenommen werden soll. Zudem haben diejenigen, die den Begriff als nützlich fanden, nicht immer das gleiche unter dem Begriff selbst verstanden. Die Tendenz, die sich abgezeichnet hat, folgt Kuhn, man betont nur jene Bedeutung des Paradigmas, die Kuhn als Paradigma im weiteren Sinn oder Disziplinarmatrix bezeichnet hat. Dieses einseitige Verständnis ist nicht verwunderlich, weil das Symposium in einer Zeit stattgefunden hat, in der auch die anderen Interpretatoren aus der Wissenschaft oder Philosophie den Begriff des Paradigmas auf die Disziplinarmatrix reduzierten. Deswegen ist nicht schwer zu verstehen, dass man das Paradigma im strengen Sinn oder Exemplar, leicht vernachlässigen konnte. Trotzdem gab es auf Symposium viele Autoren die auch anderen Aspekte des Paradigmas betont haben, die mehr im Sinn vom Paradigma als Exemplar verstanden werden können denn als Disziplinarmatrix.

Die weitere Rezeptionsgeschichte des Paradigmenbegriffs in der Theologie zeigt, dass die Autoren in einer Abhängigkeit von dem am Symposium vertretendem Verständnis des Begriffs verblieben sind. Erst in jüngerer Zeit haben sich Gegentendenzen durchgesetzt.

¹⁸⁵ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 83.

Das Symposium als solches hat seinen Wert, insofern viele Themen angesprochen wurden. Von diesen haben wir nur diejenigen, die sich mehr oder weniger direkt auf den Begriff des Paradigmas beziehen, herausgegriffen. Die Impulse des Symposiums wurden bis heute nicht ausgeschöpft. Es scheint, dass dieses eher in Vergessenheit geraten ist. Auch aus diesem Grund wurden in diesem Bericht über das Symposium einige Themen wiederbelebt. Viele Fragen, die in der Diskussion auf dem Symposium entstanden sind, wurden freilich bis heute nicht beantwortet.

Ein Erfolg des Symposiums war die Einführung des Begriffs des Paradigmas in die Theologie, zumindest in Europa. Im englischsprachigen Raum wurde der Begriff schon von Ian Barbour¹⁸⁶ im Jahre 1974 auf das Christentum angewendet. Obwohl das Symposium neun Jahre nach Barbours Buch gehalten wurde, findet man keinen Bezug auf dessen Buch. Hans Küng, der während des Symposiums eine Hauptrolle gehabt hatte, hat den Begriff des Paradigmas in der Theologie weiterbearbeitet und in seiner eigenen Theologie reich benutzt. Deswegen werden wir uns nunmehr den späteren Werken von Hans Küng zuwenden und herausarbeiten, wie er den Begriff des Paradigmas weiterentwickelt und für seine Theologie fruchtbar gemacht hat.

4.2. Die Rezeption des Paradigmas bei Hans Küng

Die Rezeption des Paradigmenbegriffs von Kuhn war bereits im Jahr 1963 während des Symposiums in Gang gekommen. Damit war für Hans Küng aber Rezeptionsgeschichte nicht zu Ende. Er hat weiter mit dem Begriff gearbeitet. Der Begriff des Paradigmas spielt sogar eine entscheidende Rolle für seine Analyse der Geschichte des Christentums und der heutigen Krise, in der sich Kirche und Theologie befinden. Man kann aus der Analyse seines Referats, das er auf dem Symposium gehalten hatte, zwei Hauptargumente erkennen, welche die strategische Funktion seiner Rezeption erkennen lassen. Ein erster Gewinn ist die Möglichkeit der Periodisierung, die die Annahme Theorie Kuhns anbietet. Wenn man in die Geschichte des Christentum zurückschaut, bemerkt man schnell, dass diese in verschiedene heterogene Perioden aufgeteilt werden kann. Heterogen ist diese Geschichte, weil sich die Perioden voneinander in vielen Elementen wesentlich unterscheiden. Wie die Periodisierung der Geschichte des Christentums bei Küng aussieht, werden wir weiter unten darlegen.

¹⁸⁶ Vgl. IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974.

Küng kommt die Rezeption des Paradigma in der Theologie auch bei seiner Kritik am sogenannten mittelalterlichen Paradigma gelegen. An diesem werde zwar noch heute von einigen festgehalten, obgleich es zu einem anderen Zeitalter gehört. Der Paradigmenbegriff lässt Küng seine Kritik begründen, insofern in der Paradigmenanalyse das mittelalterliche Verständnis des Christentums als vorläufig bezeichnet werden muss, weil dieses nicht mehr die Probleme des heutigen Christentums lösen kann. Weil aber das mittelalterliche Paradigma nicht die heutige Krise des Christentums lösen kann, benötigt man einen Paradigmenwechsel, der zu einem anderen Verständnis von Christentum und der Theologie führt. Genau darum hat sich Küng bemüht, als er das Symposium unter dem Titel „Das neue Paradigma von Theologie“ zu organisieren begonnen hat. Ein neues Paradigma muss entdeckt und weiterentwickelt werden, damit die Theologie und das Christentum mit den veränderten Problemen besser umgehen können. Es ist nicht leicht zu übersehen, dass man mit dem Paradigma und Paradigmenwechsel auch über ein gutes Instrument für die Kritik am Alten und das Bemühen um etwas Neues in der Theologie verfügt. Auf diese Weise haben auch viele neue Disziplinen innerhalb der anderen Wissenschaft ihre Legitimität zu begründen versucht. Nicht nur neue Disziplinen haben auf die Theorie Kuhns zurückgegriffen, um die Notwendigkeit der Veränderung zu begründen und als wissenschaftlich auszulegen. Auch innerhalb der Disziplinen mit einer längeren Geschichte haben die Wissenschaftler das begriffliche Apparat von Kuhn benutzt, wenn sie eine neue Perspektive durchsetzen wollten. Dies ist offensichtlich auch in der Theologie der Fall, was nicht als solches schon schlecht ist; aber wenn dies der einzige Grund für die Annahme eines Begriffs ist, erscheint die Übernahme selbst als unnötig oder sogar überreizt.

Küng hat also auch nach dem Symposium mit dem Begriff des Paradigmas weitergearbeitet. Ein Buch, das für uns hier das interessanteste ist, ist „Theologie im Aufbruch“, wo er die gesamte Geschichte der Theologie mit der Terminologie von Kuhn, nämlich als eine Geschichte von nacheinander wechselnden Paradigmen dargestellt hat. Aber das zu machen und um die Rezeption des Begriffs des Paradigmas zu legitimieren, verweist er auf die analogische Weise, in der die Theologie und die Naturwissenschaften einander in ihrer Struktur ähnlich sind. Dies darzustellen und dabei einige Punkte kritisch zu beleuchten ist das Ziel dieses Teils der Dissertation. Dieses Buch ist das einzige, dass sich auf ausführlicher Weise mit der Begründung der Übernahme des Paradigmas in die Theologie beschäftigt..

Dass Küng den wissenschaftstheoretischen Rahmen von Kuhn übergenommen hat, hat bei ihm eine bestimmte Motivation, die ihn allerdings nicht gestört hat, den Begriff des Paradigmas in der Theologie gut zu begründen. Er selber spricht über das Motiv, das ihn zur

Rezeption des Paradigmenbegriffs geführt hat: „Die von dem Naturwissenschaftler *Thomas S. Kuhn* entwickelte Paradigmenanalyse half mir, die gegenwärtige Krise in einem größeren geschichtlichen Zusammenhang zu sehen: als Streit, als Konflikt nicht nur verschiedener Theologen und Theologien, sondern großräumiger Paradigmen.“¹⁸⁷ Wie er auch in der Einleitung zur Texten des Symposiums wiederholt hat, ist der Streit zwischen den verschiedenen Schulen oder Theologien, ein wichtiger Anstoß. Aber der entscheidendste Grund war für ihn der Konflikt zwischen den Progressiven und Traditionalisten. Die Paradigmenanalyse hat Küng eine Positionierung der verschiedenen Theologien ermöglicht. Wenn man die Merkmale dieser verschiedenen Positionen kennt, kann man auch klären, ob diese oder jene in der heutigen Situation als hilfreich funktionieren kann. Küng hat nicht die verschiedenen Theologien als Paradigmen bezeichnet, sondern jene Verstehensmodelle, die für eine bestimmte Situation brauchbar sind. Aus diesen Modellen können auch verschiedene Theologien mit ihren verschiedenen Akzenten entstehen. Diese Verstehensmodelle sind mit jeweiligen geschichtlichen Perioden verbunden. Aber es geschieht manchmal, dass diese Modelle auch weiterhin, obwohl sie nicht mehr „up to date“ sind, von Theologen benutzt werden, was aber die Verständlichkeit unter den Menschen heute erschwert. Die Anhänger verschiedener Verstehensmodelle können sich schwer untereinander verstündigen. Deswegen kann ein Konflikt, wie jener zwischen Progressiven und Konservativen, zu vielen Streitigkeiten führen. Um zu verstehen, warum es so ist und wie es geschieht, dass veraltete Verstehensmodelle benutzt werden, dazu bietet Küng die Kuhnsche Theorie eine Antwort: „Und bei dieser Analyse von Überschneidungen und Überlagerungen verschiedener Großparadigmen in der einen und gleichen Epoche, davon bin ich überzeugt, kann die Kuhnsche Paradigmentheorie außerordentlich erhellend sein.“¹⁸⁸

Ein zweiter Grund, bei dem sich die Nützlichkeit des Paradigmenbegriffs zeigt, mindestens wie es Küng versteht, ist die Suche nach den Gemeinsamkeiten innerhalb der Verschiedenheit der unterschiedlichen theologischen Ansätze. Schon beim Symposium hat Küng diese Gemeinsamkeiten, die hinter allen Theologien einer Periode stehen, darzulegen versucht. Das Paradigma, das sich in einer Periode durchgesetzt hat, bildet nicht nur die gemeinsamen wissenschaftstheoretischen Rahmen, sondern auch die praktischen Zielsetzungen für die gesamte Theologie. Damit wird das Paradigma wieder im Sinne von Kuhn als eine gesamte Konstellation der Werten, Methoden usw., die eine Gemeinde mitteilt,

¹⁸⁷ HANS KÜNG, *Theologie im Aufbruch – eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München, 1987, S. 153.

¹⁸⁸ HANS KÜNG, *Theologie im Aufbruch – eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München, 1987, S. 153.

verstanden. Durch das Paradigma werden die Grundbedingungen der Theologie gegeben, die aber nicht als ewige Wahrheiten bezeichnet werden können, sondern als geschichtlich veränderliche Bedingungen einer Theologie, die ihrer Struktur nach selbst veränderlich bleibt.

In seiner Anwendung des Begriffs des Paradigmas ist Küng, trotz der Warnung, dass nicht alles ein Paradigma sein kann, sehr flexibel. Das hat auch Erich von Dietze bemerkt, wenn er über Küng schreibt: „Although he adopts Kuhn's definition of paradigm, Küng does not feel bound by that term and is equally happy with various alternatives such as 'disciplinary matrix,' 'horizon of understanding,' 'model' and others, which he is willing to use interchangeably.“¹⁸⁹

Küng versucht solche Paradigmen in der Theologie zu identifizieren, die Parallelen in den Naturwissenschaften haben. So erklärt er, dass es in den Naturwissenschaften Makro-, Meso- und Mikroparadigmen gebe, die auch als Modelle zu bezeichnet sind. In der Physik können beispielsweise die Theorien von Kopernikus, Newton oder Einstein Makroparadigmen genannt werden. Zu Mesoparadigmen zählen die Wellentheorie des Lichtes, die elektromagnetische Theorie usw. Von den Mikroparadigmen wird als Beispiel die Entdeckung der Röntgenstrahlen erwähnt. Analogisch kann man verschiedenen Paradigmen in der Theologie identifizieren. Makromodelle, die sich mit einem breiteren Bereich der Probleme beschäftigen, sind die alexandrinische, augustinische, thomistische oder reformatorische Theorie. Mesoparadigmen, die sich auf einen engeren Bereich der Problemen anzuwenden lassen, sind Schöpfungslehre, Gnadenlehre usw. Jene Paradigmen, die sich auf spezifischen Problemen beziehen, sind Mikroparadigmen und zu ihnen zählen Erbsündenlehre oder hypostatische Union in der Christologie.¹⁹⁰ Küng unterscheidet in der Theologie zwischen diesen Paradigmen mit unterschiedlicher Reichweite, wobei er sich selbst in der weiteren Erklärungen und Anwendung des Paradigmas auf die großräumlichen Paradigmen im Sinne von Makroparadigmen konzentriert. Diese sind das, was Kuhn in seinem *Post Scriptum* als Disziplinarmatrix bezeichnen würde. Diese finden sich, so Kuhn, in den Lehrbüchern, die seit dem Mittelalter und der universitären Theologie gängig sind. Aber autoritative Bücher gibt es nicht nur seit dieser Zeit, auch die Werke von Augustinus, vermittelt durch Petrus

¹⁸⁹ ERICH VON DIETZE, *Hans Küng's paradigm theology and some educational implications*, in: *Religions education*, Vol. 93, No 1 (1998), S. 70.

¹⁹⁰ Vgl. HANS KÜNG, *Theologie im Aufbruch – eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München, 1987, S. 165-166.

Lombardus und sein Sentenzenwerk, spielen eine ähnliche Rolle in der Theologie wie die Lehrbücher in den Naturwissenschaften. Die reformatorischen Werke von Melanchton, Calvin oder Hooker zählen dazu. Damit zeigt sich, dass auch Theologie eine Periode der normalen Wissenschaft kennt, da sie auch Standardwerke hat und die neuen Theologen müssen diese Lehrbücher lernen und verwenden und erst dann können sie zur Gemeinde der Theologen gehören. In diesen Lehrbüchern sind übliche Lösungen der theologischen Probleme gesammelt, aber wir müssen uns hier erinnern, dass das originelle Paradigma, das sich durch den Paradigmenwechsel durchgesetzt hat, nicht das gleiche ist als den Lehrbüchern zugrund liegt. Die Periode der normalen Wissenschaft der Theologie zeigt Merkmale, die sie auch im Bereich der Naturwissenschaften hat. In dieser Periode gibt es nämlich ein Wachstum der Erkenntnis, das sich in den immer mehr gelösten Problemen mit Hilfe des herrschenden Paradigmas zeigt, wobei einige Phänomene oder sogar Anomalien unterdrückt oder auf irgendwelche Weise modifiziert werden, sodass sie zu dem vorhandenen Paradigma passen.

Obwohl es in der Theologie normale Wissenschaft gibt, erfüllt sich die Theologie nicht nur in ihr. Manchmal entsteht eine Krise, die nicht mehr mit den üblichen Lösungen gelöst werden kann. In dieser Zeit wird ein neuer Kandidat für das Paradigma gesucht. So hat Augustinus in einer Zeit geschrieben, in der es zwei Krisen in der Theologie gab, nämlich die donatistische und pelagianische Krise in der Kirche. In Bezug auf die Problemen, die diese Krisen zur Sprache gebracht haben, schreibt er seine Werke. Damit entsteht ein neues Paradigma, das später einen großen Einfluss auf die gesamte Theologie haben wird: das augustinische Paradigma.¹⁹¹ Dies ist nur ein Beispiel von vielen in denen sich zeigt, wie Küng den Mustern der Naturwissenschaften im Erklären der Geschichte der Theologie folgt. Wissenschaftliche Theologie hat eine ähnliche Struktur wie Naturwissenschaften. Die Periode der normalen Wissenschaft wird von einer Krise gebrochen und dann suchen die Theologen ein neues Paradigma, das andere Regeln und methodische Grundlagen hat. Auch in der Theologie gibt es Umbrüche, die der paradigmatischen Revolution in den Naturwissenschaften ähnelt.

Eine wichtige Frage, auf die Küng eine Antwort zu geben versucht, ist die nach der Kontinuität in der Theologie. Diese Frage ist noch dringender in der Theologie als in den Naturwissenschaften, da es in der Theologie grundsätzlich um die Wahrheit geht, ein Begriff, der von Kuhn vermieden wird. Wie in den Naturwissenschaften kann man in der

¹⁹¹ Vgl. HANS KÜNG, *Theologie im Aufbruch – eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München, 1987, S. 173.

Theologie eine Kontinuität in der Diskontinuität sehen. Nach dem Paradigmenwechsel oft bleibt der begriffliche Apparat derselbe, nur bekommen die Begriffe andere Bedeutungen. Weil sich die Begriffe nach dem Paradigmenwechsel untereinander anders beziehen, können sie Anderes bedeuten als vorher. Wenn Küng sich auf die Kontinuität und Diskontinuität bezieht, hat er es auf folgende Weise ausgedrückt: „Jeder Paradigmenwechsel zeigt gleichzeitig Kontinuität *und* Diskontinuität, Rationalität *und* Irrationalität, Begriffsstabilität *und* Begriffsveränderung – kurz, evolutionäre *und* revolutionäre Elemente.“¹⁹² Hier geht es um eine Problemlösung, die den Anspruch an die Wahrheit der Theologie bewahren will, aber ist sich gleichzeitig der Geschichtlichkeit des Wissens bewusst. Dies Problem bleibt aber ein der Theologie eigenes Thema, da sie die Geschichtlichkeit des Denkens und der Problemlösungen (Paradigmen) vor Augen haben muss und trotzdem muss sie einen Aspekt der Wahrheit, also der Stabilität in Veränderung zeigen. So bestreitet Küng nicht, dass es wie in den Naturwissenschaften, so auch in der Theologie Lehrbücher gibt, die ein herrschendes Paradigma vermitteln sollen, aber in Bezug auf das biblische Zeugnis als *norma normans* spielen diese Quellen als *norma normata* nur eine sekundäre Rolle. Das Evangelium als Urquelle hat eine besondere Funktion, insofern das herrschende Paradigma genau auf Grund eines aufmerksameren Lesens des Evangeliums in eine Krise geraten kann, die letztendlich zum Paradigmenwechsel führt.¹⁹³ Deswegen scheinen die Bibel und das Zeugnis von Christus als eine Quelle der Kontinuität, aber auch der Diskontinuität. Hier zeigt sich ein grundlegender Unterschied zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie. Die Naturwissenschaften haben keine solche Quelle, wie die Theologie. Trotzdem kann man fragen, ob die Sache anders dargestellt werden kann. Ist nicht dann das biblische Zeugnis als Paradigma zu bezeichnen, wenn genau das „die Seele der Theologie“ und nicht nur ein Objekt, ausmacht das aus Perspektive unterschiedlicher Paradigmen erforscht wird. Gerade darin, dass Küng die Stabilität der Theologie bewahren will, zeigt sich die Schwäche des Paradigmenbegriffs, wenn man es im Bereich der Theologie anzuwenden versucht. Das Paradigma bekommt eine andere Rolle als in den Naturwissenschaften. Das Paradigma hat in den Naturwissenschaften eine konsensbildende Funktion und die gleiche Rolle soll es in der Theologie spielen. Wenn man es nur als sekundäre Quelle bezeichnet wird, verliert das Paradigma seine Stärke und Wichtigkeit.

¹⁹² HANS KÜNG, *Theologie im Aufbruch – eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München, 1987, S. 189.

¹⁹³ Vgl. HANS KÜNG, *Theologie im Aufbruch – eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München, 1987, S. 192-195.

Ein Thema, das wir noch kurz bei Küng bearbeiten müssen, ist das Verhältnis zwischen dem Begriff der Religion und des Paradigmas. Küng versucht diese beiden nicht zu identifizieren, aber sagt, dass es dennoch eine Überlappung gibt. So erklärt Küng, dass es sich beispielsweise bei einer Konversion vom Katholiken zu Protestant oder umgekehrt nicht um einen Religionswechsel handelt, sondern um einen Paradigmenwechsel. Wenn aber ein Katholik zum Buddhisten wird, dann handelt es sich sowohl um einen Paradigmenwechsel als auch um einen Religionswechsel. Für Küng lässt sich das Verhältnis zwischen Religion und Paradigma auf folgende Weise erklären: „(...) Religion ist nicht gleich Paradigma, sondern Religion ist, lebt, entwickelt sich (diachronisch: Periodisierung) *in* (verschiedenen epochalen) Paradigmen.“¹⁹⁴ So sieht man, dass für Küng die Religion, noch genauer das Christentum, auch als eine Reihe der Paradigmen zu betrachten ist. Die Problematik, die wir noch später bearbeiten werden, ist, dass man nicht in gleichem Sinn über die Paradigmen in der Theologie und im Christentum sprechen darf. Dies begründet sich in den Vielzahl von Gemeinden, die eine Theologie betreiben und zum Christentum gehören. Die Theologie unterscheidet sich von den Naturwissenschaften auch darin, dass man eine größere Gemeinde, die sich mit Theologie beschäftigt, identifizieren kann. In den Naturwissenschaften gibt es unterschiedliche, oft sehr kleine Gemeinden, die durch eine spezifische Professionalisierung gekennzeichnet ist. In der Theologie aber, wie Küng und andere während des Paradigma-Symposiums bemerk haben, kann man als Subjekt der Theologie nicht nur die universitäre Gemeinde bezeichnen, sondern auch „die Gemeinschaft der Glaubenden“ und „die Gemeinschaft der Glaubenden überhaupt“.¹⁹⁵ Offensichtlich hängt die Anwendung des Begriffs des Paradigmas auf die Theologie oder auf das Christentum von der Weise ab, wie man die Theologie definiert und wie man den Begriff des Paradigmas selbst definiert. Es ist nicht legitim, den Begriff des Paradigmas außerhalb des Bereichs der Wissenschaft anzuwenden, obwohl Küng seinen Begriff nur auf die Naturwissenschaften anwendet, insofern sie Wissenschaften sind. Wir haben in unserer Analyse des Begriffs des Paradigmas bei Kuhn gesehen, dass der Begriff auch Charakteristiken einer allgemeinen Epistemologie in sich trägt, weil die Paradigmen auch zur Erklärung nicht nur des wissenschaftlichen Wissens dienen kann. Mit diesem Zusammenhang hängt auch die Anwendung des Paradigmenbegriffs eng

¹⁹⁴ HANS KÜNG, *Theologie im Aufbruch – eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München, 1987, S. 256.

¹⁹⁵ Vgl. HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Konvergenzen und Divergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 208-209.

zusammen. Entweder benutzt man den Begriff nur in wissenschaftlichem Bereich und in diesem Fall nur in der Theologie, insofern sie Wissenschaft ist. Wenn der Begriff des Paradigmas aber eine allgemeinere Bedeutung bekommt, dann kann man es auch an das Christentum anwenden. In diesem Punkt versucht Küng das Ziel des Paradigma-Symposiums weiterzuentwickeln, insofern er den Begriff des Paradigmas nicht nur auf die Theologie, sondern in begrenzter Weise auch auf das Christentum anwendet. Diese zwei unterschiedlichen Anwendungen des Paradigmenbegriffs werden wir noch näher in unserem letzten Kapitel weiter untersuchen.

Wenden wir uns noch dem Verständnis des Begriffs des Paradigmas bei Küng zu. Die Diskussion um den Begriff des Paradigmas führt Küng zu zwei eng verbundenen Schlussfolgerungen. Der Begriff des Paradigmas erlaubt eine hilfreiche Periodisierung der Geschichte der Theologie oder des Christentums und es eröffnet eine Möglichkeit des Überlebens von überholt Paradigmen, auch nachdem sie durch Paradigmenwechsel ersetzt sind. Küng unterscheidet sechs großräumige Paradigmen in der Geschichte des Christentums. Die Reihe ist die folgende: urchristliches Paradigma, altkirchlich hellenistisches Paradigma, mittelalterlich-röm.-katholisches Paradigma, reformatorisch-protestantisches Paradigma, aufgeklärt-modernes Paradigma und zeitgenössisch-ökumenisches Paradigma. Das letztere hat sich in der Theologie noch nicht ganz durchgesetzt. Zu den Bemühungen um ein zeitgenössisches Paradigma gehören auch die Diskussionen, die während des Symposiums stattgefunden haben. Die Periodisierung der Geschichte des Christentums bzw. der Theologie durch die wechselnden Paradigmen ist einer der wichtigsten Punkte, bei dem sich für Küng die Nützlichkeit der Paradigmentheorie zeigt: „Die Paradigmenanalyse ermöglicht nämlich eine Herausarbeitung der großen historischen Strukturen und Transformationen: durch Konzentration zugleich auf die grundlegenden Konstanten wie auf die entscheidenden Variablen.“¹⁹⁶ Für Küng spielt diese Periodisierung eine besondere Rolle in seiner Kritik der aktuellen Christentums, wobei er sieht, dass es vielen in der Kirche gibt, die ein der heutigen Zeit nicht mehr angemessenes Paradigma benutzen. Weil dies aber aus der Sicht der neuen Ereignisse in der Welt nicht mehr angemessen ist, muss man ein neues Paradigma finden, um die neu entstandene Situation, in der sich die Kirche befindet, besser erklären zu können. Einige Theologen oder Machthaber in der Kirche wollen das nicht mehr zeitgemäße Paradigma bewahren. Ein Paradigma kann einen Paradigmenwechsel überleben, „aber wird rück-

¹⁹⁶ HANS KÜNG, *Das Christentum – Die religiöse Situation unserer Zeit*, Piper Verlag, München, 2014, S. 90.

ständig, anachronistisch, eine doktrinär-autoritäre Erstarrung, Verengung, Fixierung, Verängstigung und Unterdrückung, die sich zum Schaden von Religion *und* Gesellschaft auswirkt.“¹⁹⁷

So ermöglicht der Paradigmenbegriffs einerseits die Kritik des alten Systems und andererseits dient er zur Rechtfertigung der eigenen „neuen“ Position. Auf diese Weise verliert der Begriff seine erkenntnistheoretische Funktion, die uns aber als die wichtigste erscheint. Dies zeigt sich auch in der Betonung der großräumigen Paradigmen, statt sich auf die „kleinen“ Paradigmen im Sinne von Exemplar zu konzentrieren. Obwohl Küng wiederholt, dass es mehreren Ebenen des Paradigmas gibt, also die Mikro-, Meso- und Makroparadigmen, werden die Mikro- und Mesoparadigmen in Küngs Ausführungen deutlich vernachlässigt. In diesem Punkt scheint die Rezeption des Begriffs des Paradigmas von denselben Problemen betroffen zu sein wie bei den früheren Interpreten von Kuhn, welche die Originalität des Paradigmas im Sinne von Exemplar nicht genug expliziert haben. Hoffentlich werden wir die Lücke in der Rezeption und Interpretation von Kuhn in dieser Arbeit, besonders im letzten Kapitel, schließen.

4.3. Die Rezeption des Paradigmas bei Ian Barbour

Ian Barbour versucht die Religion, bzw. das Christentum, in Rahmen der wissenschaftstheoretischen Diskussion Kuhns zu beschreiben. Ihn interessieren primär die Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Strukturen der wissenschaftlichen und religiösen Sprache. Diese hat er in seinem Buch „Myths, models and paradigms“ dargestellt. Uns aber interessiert am meisten, wie er den Begriff des Paradigmas auf das Christentum angewendet hat. Dazu muss man sich den weiteren Rahmen seiner Interessen vergegenwärtigen. Für ihn gibt es nur ein Unterschied im Grad zwischen Christentum und Naturwissenschaften und zu diesem Resultat ist er gekommen, indem er die Ergebnisse der aktuellen wissenschaftstheoretischen Forschung, z. B. Kuhn, Feyerabend usw., auf das Christentum und religiösen Sprache auf analogische Weise anwendet. Einige Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den beiden sind zu erwähnen. Der grundlegenden Idee, die wir zu erklären versuchen, ist Barbours Idee, dass das Christentum, wie auch die Wissenschaft, eine Forschungstradition ist, die

¹⁹⁷ HANS KÜNG, *Theologie im Aufbruch – eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München, 1987, S. 267.

durch Exemplare vermittelt wird: „(...) I will use the term paradigm to refer to *a tradition transmitted through historical examples.*“¹⁹⁸

Besondere Aufmerksamkeit schenkt Barbour den drei Bereichen, in denen man die Veränderung im Vergleich zum früheren empirischen und positivistischen Verständnis der Wissenschaft nicht übersehen kann. Diese Bereiche sind: 1. Der Einfluss der Theorie auf die Observation 2. Geänderter Begriff der Falsifikation der Theorien 3. Die Möglichkeit der Wahl zwischen rivalisierenden Paradigmen. Von all diesen hat Barbour einige Aspekte dargestellt und nachgezeichnet, wie diese Änderungen auch eine Rolle im Verständnis vom Christentum spielen.

In einem positivistischem Verständnis der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Theorie spielt die Observation die primäre Rolle bei der Entstehung von Theorien. Dieser Ehrenplatz wurde der Observation gegeben, weil man dachte, dass man durch Observation Zugang zur objektiven Wirklichkeit erhält. Diese Annahme hat sich aber durch verschiedene Kritiker, besonders auch Kuhn, wesentlich verändert. Kuhn hat gezeigt, dass es keine reine oder objektive Observation geben kann, weil alle Observationen von einem Paradigma abhängig sind. Anders gesagt, keine Observation ist von der Theorie unabhängig. Damit wurde das Ideal der objektiven Wissenschaft relativiert und die Subjektivität fand ihren Eingang in den wissenschaftlichen Diskurs. Weil jede Theorie ihre eigene Sprache für die Ergebnisse der Beobachtung hat, sind die Theorien inkommensurabel. Barbour aber will dieses Verständnis auch etwas korrigieren. Er nahm an, dass es auch einige Observationen geben können, die die Anhänger verschiedener Theorien als gemeinsam haben können. Deswegen sind die vielfältigen Theorien nicht absolut inkommensurabel, gibt es doch einen Zugang zu den gemeinsamen Observationen, wo man die verschiedenen Theorien vergleichen und bestätigen kann. Auch diese Observationen sind zwar nicht theoriefrei, aber die Vermutungen jeder Theorie sind nicht absolut unterschiedlich: „There will usually be enough overlap between the assumptions of the two parties that a *common core of observation-statements* can be accepted by both (...).“¹⁹⁹ Dies ermöglicht die Herstellung jener Kriterien, mit denen man die verschiedenen Theorien bewerten kann. Die Inkommensurabilität wird damit als eine

¹⁹⁸ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 9.

¹⁹⁹ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 96.

schwache Inkommensurabilität verstanden, weil die Paradigmen auf dem Hintergrund von bestimmten gemeinsamen Observationen verglichen werden können.

Auf analogische Weise werden diese Ergebnisse der wissenschaftstheoretischen Forschung auf das Christentum übertragen: „As scientific models lead to theories by which observations are ordered, so religious models lead to beliefs by which experiences are ordered.“²⁰⁰ Für Barbour wird der Glaube in Analogie zur Theorie beschrieben. Sowie man die Theorien durch Observationen bestätigen kann, so kann man auch den Glauben durch die menschliche Erfahrung bestätigen. Aber sowie es keine reinen Observationen geben können, so kann es keine reine Erfahrung geben, sondern sie wird immer aus der Perspektive einer Interpretation gemacht. In der Erfahrung ist aber das Subjekt nicht als passiver Empfänger zu verstehen, da das Verhältnis des Subjekts und Objekts viel komplexer ist und die Rolle des Subjekts selbst in der Erfahrung nicht gering ist. Die Erfahrung ist nicht ganz subjektiv, weil man mit ihr nicht alles, was man will, schaffen kann, aber andererseits ist sie auch nicht ganz objektiv, weil die Erfahrung durch die besonderen Eigenschaften, wie Erinnerung, Emotionen und Konzepte beeinflusst wird. Es gibt jedoch einen Unterschied zwischen den Weisen wie die Naturwissenschaft und Religion mit der Erfahrung/Observation umgehen: „There is a greater influence in religion than in science 'from the top down': from paradigms, through interpretative models and beliefs, to experience.“²⁰¹ Im Christentum wird die Rolle des Paradigmas in Bezug auf die Erfahrung/Observation noch stärker betont als in den Naturwissenschaften. Das bedeutet aber nicht, dass die Erfahrung im Christentum keine Rolle spielt, weil man aus Gott nicht nur eine Hypothese machen kann, wie es Barbour ausdrückt: „To make God a hypothesis to be tested or a conclusion of an argument is to lose the experiential basis of religion.“²⁰² Die Erfahrung mit Gott ist der Erfahrung des Anderen vergleichbar. Der Mensch kann den anderen Menschen nur durch seine Geste, Aussagen usw. erkennen, aber alle diese „objektive“ Wirklichkeiten werden schon interpretiert. Das, was Geste und Aussagen ausdrücken, sind Intentionen und Interessen, die schon interpretiert werden müssen, um überhaupt verständlich zu sein. Die Kategorien, wodurch die Erfahrung

²⁰⁰ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 119.

²⁰¹ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 124.

²⁰² IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 125.

schon irgendwie interpretiert wird, sind in Bezug auf Gott, so Barbour, die folgende: „religious experience, patterns in the world, and historical events.“²⁰³

Der andere Bereich, wo sich die Ähnlichkeiten, aber auch Unterschiede zwischen den Naturwissenschaften und Religionen erkennen lassen, ist die Falsifikation der Theorien. In der positivistischen Auffassung der Wissenschaft wurde zuerst die Verifikation als Kriterium für die Gültigkeit der Theorien dargestellt. Dieses Prinzip wurde aber später durch das Prinzip der Verifikation ersetzt. Das Problem der Verifikation war, dass man für bestimmte Tatsachen auch verschiedene Theorien gleichzeitig als verifizierbar zulassen musste: „From a finite set of particular observations one cannot derive a universal generalization with certainty.“²⁰⁴ Wenn es um endliche Tatsachen geht, ist immer ein Teil von den möglichen Erfahrung verschlossen, sodass die künftige Forschung einige gegensätzliche Tatsachen entdecken kann. Damit ist die Verifizierbarkeit sehr begrenzt, wenn nicht sogar unmöglich. Man ist zur Einsicht gelangt, dass man in Hintergrund von bestimmten Tatsachen auch verschiedene Theorien erfinden kann, die aber alle, ausgehend von diesen Tatsachen, verifizierbar sind und gleichzeitig legitim. Deswegen wurde das Prinzip der Verifikation mit dem Prinzip der Falsifikation ausgetauscht. Aber auch dieses Prinzip wurde der harten Kritik, besonders von Kuhn und Feyerabend, unterworfen, weil man eine Theorie nicht immer anhand der falsifizierenden Tatsachen aufgibt, sondern es kann zur Korrektur der Nebenhypothesen führen oder man wird die problematischen Tatsachen als Anomalien bezeichnen, die später von anderen gelöst werden können. Wenn man auf die konkrete Arbeit der Wissenschaftler durch die Geschichte hindurch schaut, wie es z. B. Kuhn macht, wird ersichtlich, dass die Wissenschaftler eine Theorie trotz der falsifizierenden Tatsachen nicht verlassen werden, wenn es keine Alternative-Theorie gibt.

Wenn man die Falsifikation nicht einfach als grundlegende Methode der Wissenschaft in der Entstehung und Bearbeitung der Theorien annehmen kann, stellt sich als weitere Frage, ob die religiösen Aussagen irgendwie falsifiziert werden können oder ein anderes, viel komplexeres Prinzip auch da gültig ist. Barbours Antwort, die aus der Diskussion mit der These von Anthony Flew, dass alle Aussagen über Gott nicht falsifizierbar und damit überhaupt keine Aussagen sind, besteht aus der Anerkennung, dass die religiösen Aussagen

²⁰³ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 124.

²⁰⁴ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 98.

nicht leicht falsifizierbar sind, aber anhand der zunehmenden falsifizierenden Erfahrungen kann man sie mit anderen religiösen Interpretationen vergleichen und auch bewerten. Auch die Anhänger der Religion müssen im Blick auf ihre Erfahrung ihre religiösen Aussagen oder Interpretationen modifizieren, wenn es eine Alternative gibt. Dabei müssen sie deswegen nicht ihre Tradition aufgeben. Barbour unterscheidet zwischen den Regeln und Kriterien der Wahl einer Tradition oder eines Paradigmas: „(...) *there are no rules for choice between paradigms but there are criteria independent of particular paradigms.*“²⁰⁵ Wie eben in den Naturwissenschaften, gibt es auch in den religiösen Traditionen solche Kriterien der Bewertung der je einzelnen Tradition, die als gemeinsame Voraussetzungen aller Traditionen gelten. Es gibt aber keine strengen Regeln dafür, wie man diese Kriterien auf die Traditionen anwenden soll. Deswegen ist es nicht so klar, unter welchen Umständen man eine Tradition aufgeben soll. Das bedeutet aber, dass es Argumente für oder gegen eine Tradition geben kann, ohne zu einer Entscheidung gezwungen zu sein.

Den Begriff des Paradigmas, den er auf die religiöse Tradition angewendet hat, hat er von Kuhn übernommen, aber gleichzeitig hat er auch die spätere Kritik an einigen Aspekten des Paradigmas berücksichtigt. Wir haben schon gesehen, dass Barbour die Inkommensurabilität des Paradigmas anders denkt als Kuhn. Er lässt eine schwache Inkommensurabilität zu, weil es einige Kriterien geben kann, die von allen Paradigmen, die man vergleicht, vorausgesetzt werden. Eine andere Modifikation betrifft die normale Wissenschaft: es gibt kein wirkliches Monopol eines Paradigmas in den Naturwissenschaften. Auch eine strenge Unterscheidung zwischen der normalen und revolutionären Wissenschaft wird als zu plakativ gesehen. Es ist nicht möglich, derart streng zwischen diesen zwei Zuständen der Wissenschaft eine Grenze ziehen. Von diesen Unterschieden abgesehen, merkt man in Barbours Analyse, dass er den Begriff des Paradigmas mehr oder weniger von Kuhn (dem früheren, aber auch späterem) einfach übernimmt.²⁰⁶ Deswegen müssen wir uns nicht so viel mit Barbours Begriff des Paradigmas beschäftigen. Vielmehr interessiert uns die Weise, wie er den Begriff des Paradigmas auf das Christentum angewendet hat.

Eine Einsicht, die Barbour auf verschiedene Weise wiederholt, ist, dass es keine wirkliche Wissenschaft als solche gibt. Es gibt nur eine Gemeinde, die sich mit der

²⁰⁵ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 130.

²⁰⁶ Vgl. IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 106-118.

Wissenschaft beschäftigt. Diese Einsicht hat er auf prägnante Weise so ausgedrückt: „Science should be treated not as a noun but as a verb, a form of human activity.“²⁰⁷ Es hilft viel, wenn man auf diese Weise über Wissenschaft denkt, weil man mehr Aufmerksamkeit die Subjekte der Wissenschaften als auf das von der Wirklichkeit abstrahierten idealen Bild der Wissenschaft an sich legt. Die Gemeinde der Wissenschaftler gewinnt an Bedeutung und ermöglicht ein besseres Verständnis des Wissens, das bei einer wissenschaftlichen Aktivität herauskommt. Das Wissen der Wissenschaft wird genauso wie der Mensch selbst als vorläufig, begrenzt und endlich bezeichnet. Eine solche Bezeichnung wird auch im Christentum eine große Rolle spielen, denn auch jetzt ist kein Christentum als solches identifizierbar. Es gibt kein Christentum, nur die Menschen, die Christen sind. Damit ist auch Zugehörigkeit der Christen zum Christentum nicht durch Annahme eines Systems von Wahrheiten gekennzeichnet, sondern durch die Eingliederung in der Gemeinschaft, die dann auch eine Annahme der besonderen Hierarchie der Wahrheiten und Werten nach sich zieht .

4.3.1. Das Christentum als Paradigma

Barbour unterscheidet, wie Kuhn in seinem Post Scriptum, zwischen zwei Sinne des Paradigmas, die Disziplinarmatrix und das Exemplar. Das Christentum ist er als ein Paradigma im Sinne einer Disziplinarmatrix bezeichnet. Das Christentum ist eine religiöse Tradition, die eine ähnliche Struktur wie die von Kuhn beschriebene wissenschaftliche Tradition hat. Dies aber bedeutet, dass es keine allgemeine Religion geben kann, sondern jede Religion eine konkrete Gemeinde hat, an deren Regeln man sich anpassen muss, wenn man einer bestimmten Religion zuhören will. Wie die Studenten in den Naturwissenschaften, die besondere Weise der aktuellen wissenschaftlichen Gemeinde die Welt zu sehen, akzeptieren und erlernen müssen, um überhaupt Wissenschaftler zu sein, so geschieht das auch in der Religion: „No one adheres to science or religion in general; the initiate joins a particular community and adopts its modes of thought and action.“²⁰⁸

Die verschiedene Modi des Denkens und Tuns werden von der Gemeinde vermittelt und diese Modi bilden eine besondere Sichtweise, wodurch sich ein Mitglied von den

²⁰⁷ IAN BARBOUR, *Issues in science and religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966, S. 151.

²⁰⁸ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 133.

anderen Menschen unterscheidet. Aber diese Modi werden auf eine besondere Art und Weise vermittelt: „In becoming a member of a particular scientific or religious community, a person acknowledges its exemplars and comes to adopt its assumptions and expectations.“²⁰⁹ Im Sinne von Kuhn, wird auch eine religiöse Tradition durch Exemplare oder Paradigmen in engerem Sinn vermittelt. Diese Exemplare tragen implizit oder explizit auch besondere Voraussetzungen und Erwartungen in sich, ebenso wie in der Naturwissenschaft. Die Gläubigen sollen die Exemplare studieren und zulassen, dass die Exemplare ihr Denken und Tun durchdringen. Auch in einer religiösen Tradition gibt es Exemplare, die aber noch größere Rolle spielen als in den Naturwissenschaften. Wenn das Christentum, also eine große religiöse Tradition, als Paradigma bestimmt wird, werden auch verschiedene Exemplare, oder Paradigmen im strengen Sinn, auf der anderen Ebene, identifizierbar.

Barbour versucht diese Exemplare als „crucial historical events“, besondere historische Ereignisse, zu definieren. Diese Exemplare helfen, die Identität der Gemeinde zu bestimmen. Im Fall der Wissenschaften sind es die besonderen wissenschaftlichen Leistungen, wie Newtons *Principia*, die als Exemplare bezeichnet werden können und im Fall der religiösen Traditionen sind es die Leben von Moses, Buddha oder Christus. Ihre Lebensweisen, zumindest einige Aspekte von ihnen, geschichtlich konkret wie *Principia* von Newton, dienen als Normen für die Gemeinde.²¹⁰ Im Christentum stellt das Leben Christi und nicht etwa die expliziten Prinzipien eine Norm für die Christen dar. Barbour verbindet mit dem Begriff des Paradigmas noch einen anderen wesentlichen Begriff aus der Theologie, nämlich der Offenbarung. Das Leben Christi wird als Offenbarung und offenbarend bezeichnet, was zu bedeuten hat, dass das Exemplar des Christentums, Christus, selbst Offenbarung ist und eine offenbarend Wirkung hat, aber eine solche Bezeichnung kann Christus nur für die Gemeinde der Gläubigen haben. Für die anderen, die außer dem Kreis der gläubenden Gemeinde stehen, hat Christus diese Bedeutung nicht. Deswegen kann Barbour sagen: „To abandon this paradigm is to make a decision about the occurrence of revelation.“²¹¹ Bei Barbour wird das Christentum als eine religiöse Tradition (Paradigma im breiteren Sinn) mit eigenem Exemplar Christus (Paradigma im engeren Sinn) bezeichnet. Diese Struktur ist

²⁰⁹ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 147.

²¹⁰ Vgl. IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 134.

²¹¹ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 151.

wesentlich mit der offenbarenden Charakter Christi verbunden und deswegen ist es hilfreich, kurz zu beschreiben, was Barbour unter diesen besonderen historischen Ereignissen, die einen offenbarenden Charakter haben, verstanden hat.

Barbours Verständnis der offenbarenden Ereignisse ist wesentlich von Richard Niebuhr beeinflusst. Die folgende Aussage, die Barbour in seinem Werk zitiert, zeigt sich als wesentlich für sein Verständnis der Offenbarung: „Revelation means this intelligible event which makes all other events intelligible.“²¹² Die Offenbarung ermöglicht ein neues Verständnis der Ereignisse und für sie ist diese neue Intelligibilität, die sie erlaubt, wesentlich. Die christliche Gemeinde hat ein eigenes Exemplar, Christus, durch den sie ihr Leben und ihr Tun gestaltet. Von diesem sind ein paar Gedanken wichtig. Erstens, die Gemeinde versteht sich grundsätzlich im Licht eines partikulären Ereignisses, nämlich des Lebens Christi. Dieses Ereignis kann als Paradigma im engeren Sinn bezeichnet werden. Barbour bildet eine Parallele zwischen Wissenschaft und Christentum. In den Naturwissenschaften wird jemand zum Wissenschaftler, wenn er die Exemplare und ihr implizites Wissen von der aktuellen Gemeinde gelernt hat. Zweitens, dieses Exemplar ist wieder schon irgendwie in der Gemeinde interpretiert, sowie die Erfahrung überhaupt bei Barbour immer schon interpretiert ist. Diese Interpretation ändert sich im Lauf der Zeit: „A community can understand its exemplars and its historic origins in new ways and can adapt to new circumstances and new problems.“²¹³ Die Anpassung der Paradigmen, sogar auch der Paradigmenwechsel, geschieht, wenn die Anomalien größer und wichtiger werden. Dann kommen auch andere Paradigmen in Frage, die sich als besser, weil sie in Bezug auf die neuen Probleme und in neuem Kontext besser funktionieren. Aber die Aussage Kuhns, dass die Exemplare gleichbleiben und dass sich nur das Verständnis von ihnen ändert, kann man nicht finden. In diesem Aspekt unterscheidet sich dann Christentum und Naturwissenschaft.

Die zwei Elemente, die Exemplare und deren Interpretation, die man als zwei Ebenen des eines Paradigmas des Christentums bezeichnet kann, lassen sich aber nur schwer zusammenbringen. Problematisch ist, dass bei Kuhn das Paradigma selbst die Rahmen bildet, wodurch alles interpretiert wird. Das Paradigma als solches interpretiert, aber wird nicht interpretiert. Die Exemplare vermitteln besondere interpretative Kategorien, in deren Licht alle anderen wichtigen Tatsachen interpretiert werden müssen, was Barbour auch mit dem

²¹² IAN BARBOUR, *Issues in science and religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966, S. 231.

²¹³ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 149.

offenbarenden Charakter des Lebens Christi verbindet. Mit vollem Recht sagt Barbour: „Revelation is the decisive key to the meaning of human existence; it provides interpretative categories relevant to all life situations.“²¹⁴ Aber wie kann ein Exemplar die interpretative Kategorien ermöglichen, wenn es selber schon interpretiert werden muss? Wir haben schon gesehen, was Barbour unter dem Syntagma „interpretierte Erfahrung“ verstanden hat, aber wenn er es auf die Exemplare selbst anwendet, wird die Situation problematisch. Es gibt keine reine Erfahrung, sowie es keine reine Observation in der Wissenschaft gibt, aber dies ist eben so, weil die Erfahrung oder Observation durch ein bestimmtes Paradigma oder bestimmtes implizites Wissen beeinflusst wird. Wenn man die Exemplare in diesem Zirkel einführt, wird die Situation viel komplexer; sie verlieren auch ihre Erklärungsfähigkeit, die sie davor hatten, wenn sie im Sinne von Kuhn verstanden wurden.

Die Situation wird aber noch komplexer, weil für Barbour das Paradigma des Christentums auch verschiedene Modelle enthält. Die Modelle enthalten dabei eine Funktion, die in der Kuhnschen Theorie den Paradigmen selber eigen sind: „(...) models systematically suggest distinctive ways of looking at things (...)“²¹⁵ oder an der gleichen Stelle: „In using religious models we find new patterns around us and in our lives.“²¹⁶ Dies „looking at things“ und „finding new patterns“ gehört zu den Funktionen des Paradigmas, oder auch des Exemplars, aber in der Kuhnschen Theorie gibt es keine Modelle, die eine Funktion von Paradigmen annehmen. Man kann sagen, dass das Paradigma des Christentums verschiedene Ebenen hat und dass auch die Modelle ein Teil des Paradigmas sind oder wie Barbour sagt: „Models are only one aspect of religion, abstracted from the total matrix of life and thought of community (...).“²¹⁷ Die Exemplare vermitteln ein Netz der Erwartungen und Voraussetzungen, selbst aber sind immer durch verschiedene Modelle interpretiert. Diese Modelle ändern sich von Zeit zu Zeit, sodass die Exemplare besser mit den neuen Problemen umgehen können. Die Eigenschaften der Modelle, die Barbour aufgelistet hat, zeigen große Ähnlichkeit zu dem, was er unter dem Paradigma verstanden hat. Sie sind analog, bzw. auf die

²¹⁴ IAN BARBOUR, *Issues in science and religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966, S. 233.

²¹⁵ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 149.

²¹⁶ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 149.

²¹⁷ IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 67.

anderen Situationen anwendbar und als Einheiten verständlich.²¹⁸ Zwischen verschiedenen Modellen herrscht ein Verhältnis der Komplementarität. Das Paradigma, als ganze religiöse verstanden, ist nicht komplementär, denn ein einzelner Mensch Tradition nur einer Tradition zuhören. Die Modelle aber sind komplementär, was aber bedeutet, dass jedes Modell in seiner Funktion immer selektiv und damit begrenzt ist. Die Modelle wählen einige Aspekte der Wirklichkeit und andere Aspekte werden vernachlässigt. Deswegen braucht man viele Modelle, um mehr von der Wirklichkeit zu erfahren zu können.

Das Hauptexemplar des Christentums, Christus, wurde in verschiedenen Perioden der Geschichte der Theologie auch auf unterschiedliche Weise verstanden. Diese verschiedenen Weisen sind bei Barbour Modelle und sein Verständnis von Modellen für Christus, ihre Funktion und Natur, ist von John McIntyre und sein Buch „Shape of Christology“ beeinflusst.²¹⁹ Barbour unterscheidet zwischen vier Modellen vom Christi Tod, die alle nur einen Aspekt der Wirklichkeit zeigen und die ihren Ursprung aus dem säkularen Kontext nachweisen können. Manchmal wird Christi Tod mit der Sprache des Gerichts erklärt: Christus ist für die Menschen gestorben, weil der Mensch gegen göttliche Gesetze gesündigt hat und dafür braucht man eine Satisfaktion (Theologie von Anselm). Ein anderes Modell bedient sich des Begriffes der Opferung. Christus ist der Priester und das Opfer, der die Menschen wieder mit Gott versöhnt hat (Hebräerbrief). Ein drittes Modell erklärt Christi Tod durch die Terminologie des Loskaufens des Sklaven (Tertullian). Im vierten Modell, dem letzten Modell von Barbour, wird die moralische Beispielhaftigkeit des Todes Christi ins Licht gesetzt.²²⁰ Alle diese Modelle haben unterschiedliche Betonungen. Einige betonen mehr die Gerechtigkeit und einige mehr die Liebe Gottes oder sogar die Antwort der Menschen auf das Tun Gottes. Deswegen sind alle diese Modelle komplementär und keine von diesen kann als alleinherrschendes Modell verstanden werden. Es ist interessant, dass im Kern jedes Modells eine konkrete Wirklichkeit steht. Es ist eine Konkretheit oder Partikularität, meistens aus dem anderen Kontext des Lebens genommen, die auf Christi Tod angewendet wird. Ein solches Verfahren entspricht bei Kuhn der Funktion des Paradigmas im engeren Sinn.

²¹⁸ Vgl. IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 69.

²¹⁹ Vgl. IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 153.

²²⁰ Vgl. IAN BARBOUR, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974, S. 154-155.

Verschiedene Modelle von Gott, die Barbour erwähnt, zeigen auch eine große Ähnlichkeit zu dem, was Kuhn Exemplare genannt hat. In Bezug auf Gott und sein Verhältnis zur Natur gibt es auch verschiedene Modelle: 1. Monarchisches Modell (Gott als König und Natur als Königtum) 2. Deistisches Modell (Gott als Uhrmacher und Natur als Uhr) 3. Dialogisches Modell (Gott und Natur als Personen) 4. Akteur Modell (Gott als Akteur und Natur als seine Wirkung). Das von Barbour bevorzugte Modell ist jenes, das aus der Prozesstheologie stammt: Gott und Natur als Gesellschaft (ein Glied ist herausragend, aber nicht absolut). Wir erwähnen alle diese Modelle, weil sie in ihrer Struktur und Funktion eine große Ähnlichkeit zu den Paradigmen im engeren Sinn bei Kuhn zeigen. Ein konkretes Verhältnis aus einem Bereich wird als funktionierendes auch in einem anderen Bereich (hier auf Christus oder Gott) angewendet. Bevor wir zu neueren Ansätzen übergehen, wollen wir noch ein Thema kurz beschreiben, das für das Verständnis des Paradigmenbegriffs von Bedeutung ist.

4.3.2. Das Verhältnis zwischen Partikularität und Universalität

Barbour interessiert sich sehr dafür, wie das Verhältnis zwischen Partikularität und Universalität in Wissenschaft, Historie und dann auch in der Theologie zu verstehen ist. Sein primäres Ziel ist zu zeigen, dass auch die konkreten Ereignisse trotz ihrer Partikularität zu einer Art der Universalität, führen können. Bei seiner Analyse des naturwissenschaftlichen und historischen Diskurses kommt er zu folgendem Ergebnis: „(...) there are not two classes of events, ‘unique’ and ‘lawful’, but rather that any event can be considered in its particularity or in the patterns it exhibits.“²²¹ Die Forscher, der Naturwissenschaftler oder Historiker, wählen einige Aspekte der Ereignisse aus, mit denen sie sich beschäftigen, und abstrahieren diese Aspekte zu einer Art Universalität. In den Naturwissenschaften ist offensichtlich diese Universalität stärker betont als in der Geschichtswissenschaft, besonders wegen der Möglichkeit der Wiederholung der Experimente, aber beide beschäftigen sich mit den konkreten Wirklichkeiten (Experimente oder vergangene Ereignisse), um dadurch einige Gesetzmäßigkeiten formulieren. Beide sind selektiv in ihrem Verfahren, was Kuhn mit seiner Unterscheidung zwischen Tatsachen und wissenschaftlichen Tatsachen gezeigt hat. Das konkrete Ereignis kann dann in seiner Partikularität gesehen werden, aber davon kann man

²²¹ IAN BARBOUR, *Issues in science and religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966, S. 194.

auch einige Aspekte zu den universellen Eigenschaften erheben, was Barbour als „patterns“ bezeichnet hat. Wenn das Ereignis absolut einzig oder partikulär wäre, wäre das Verständnis oder überhaupt Perzeption eines solchen Ereignisses unmöglich. Es ist auch wahr, dass man durch die Universalisierung immer ein Teil der Partikularität vernachlässigt. Von hier aus kommt Barbour zur Idee der verschiedenen Interessen, die man in einem Ereignis erforschen kann: „There are simply different kinds of interest in events which can be considered *both as lawful and as unique*.“²²² Das Partikuläre kann als einzigartig gesehen werden, aber dabei ist daran zu erinnern, dass man nie das Partikuläre völlig in Begriffen beschreiben kann. Die Wirklichkeit ist immer größer als unsere Vorstellungen von ihr. Dazu spielen auch die Subjektivität eine große Rolle und die besondere Geschichte des Subjekts, die seine Aufmerksamkeit zu einigen oder anderen Ergebnissen verknüpfen kann. Wie die Wirklichkeit, so ist auch die Erfahrung oder das Objekt der wissenschaftlichen Forschung immer reicher als die Aussagen, deren wir uns bedienen müssen, um die Erfahrung zu beschreiben und den anderen zugänglich machen. Deswegen kann Barbour sagen: „His account never reproduces the full particularity and multileveled richness of human experience as lived.“²²³ In seinem Verfahren, das Partikuläre zu beschreiben, ist der Mensch zur Selektivität gezwungen. Er muss die Aspekte des Partikulären als wichtige und unwichtige kategorisieren. Die wichtigen Aspekte können in ihrer Gemeinsamkeit mit anderen Partikulären zusammen angeschaut werden, was dann zu einer Art der Abstraktion und Universalität führen kann. Diese Universalität ist aber nicht dieselbe wie in der Wissenschaft, zumindest wird eine solche Universalität von den Wissenschaftlern und Theoretikern der Wissenschaft nicht akzeptiert.

Solche Gedanken erlauben uns, wichtige Schlussfolgerungen zu ziehen. Das Partikuläre als solches ist den Menschen nicht erreichbar, weil schon die Sprache vom Partikulären abstrahiert, wobei etwas von der konkreten Sache verloren geht. Dies ähnelt der Einsicht Kants, dass man das Ding an sich nicht anschauen kann. Aber wenn man Kuhns Philosophie ins Spiel bringt, ist auch das Universelle als solches nicht erreichbar. Der Wissenschaftler ist von den Paradigmen abhängig. Die Paradigmen bestimmen implizit seine Vorstellung der Welt „draußen“ und sein Verhältnis zu ihr. Sie erlauben ein mehr oder weniger funktionierendes Verstehen der Welt. Ohne sie hätte der Mensch nur eine confuse und überwältigende Erfahrung. Diese Paradigmen können aber nicht ganz als universell verstanden werden, weil die Aussagen der Wissenschaft selbst vorläufig, begrenzt und damit partikulär sind. Dieses

²²² IAN BARBOUR, *Issues in science and religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966, S. 197.

²²³ IAN BARBOUR, *Issues in science and religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966, S. 201.

Verhältnis zwischen Partikulären und Universellen werden wir später noch weiter klären müssen. Für jetzt genügt zu vermerken, dass dieses Verhältnis für das Verständnis des Begriffs des Paradigmas wichtig ist, und dass auch Barbour mit seinem oben kurz beschriebenen Begriff der offenbarenden Ereignisse diesen Aspekt berührt hat.

4.4. Ostern als Paradigmenwechsel

Es gibt noch einen Autor, der versucht, das Christentum selbst als ein Paradigma zu beschreiben. Es handelt sich um den Ansatz von Dirk-Martin Grube. In seinem Buch „Ostern als Paradigmenwechsel“ versucht er die Entstehung des Christentums als einen Paradigmenwechsel zu verstehen: „Meine Vermutung war, dass die Vorgänge, die Kuhn im Zusammenhang der Entstehung von neuen Paradigmata beschreibt, zur Erklärung des Christentums hilfreich sein könnten.“²²⁴ Grube übernimmt den Begriff des Paradigmas von Kuhn, wobei einige Elemente als besonders wichtig hervorgehoben werden. Zuerst verfolgt er die üblichen Muster, wie sich eine Wissenschaft entwickelt. Die Periode der normalen Wissenschaft beginnt mit der Annahme eines dominanten Paradigmas und dauert so lange, bis eine Krise entsteht, die die Grundlagen des Paradigmas erschüttert. Die Krise wird in jenem Moment gebannt, sobald ein neues Paradigma zustande kommt und von der Gemeinde als neues dominantes Paradigma rezipiert wird. In der Krise sind die Anomalien besonders wichtig, weil sie zeigen, dass das Paradigma die Phänomene nicht mehr hinreichend erklären kann. Das macht eine Veränderung in den Grundlagen der wissenschaftlichen Arbeit erforderlich. Im Prozess des Paradigmenwechsels werden die Begriffe der vorherigen Periode übernommen, aber ihnen wird eine neue Bedeutung zugeschrieben. Gleichzeitig ändern sich die Bewertungskriterien des wissenschaftlichen Erfolgs. Das Resultat und damit der Kern des Paradigmenwechsels ist die Neu-Erschließung der Wirklichkeit. Der Paradigmenwechsel eröffnet eine andere Perspektive auf die erforschte Wirklichkeit, besonders hinsichtlich der Anomalien, die jetzt zu einem Normalfall werden. Durch den Paradigmenwechsel entsteht ein neues Paradigma.²²⁵

²²⁴ DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 7.

²²⁵ Vgl. DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 48-51.

Grube legitimiert seinen Versuch, den Begriff des Paradigmas auf das Christentum anzuwenden, mit einer doppelten Erklärung. Letztendlich wollte Kuhn zeigen, dass die Naturwissenschaften subjektiver sind als im Positivismus gedacht wurde. Deswegen musste sich Kuhn besonders mit der Entstehung des Wissens in den Naturwissenschaften beschäftigen, da sie in angelsächsischen Raum als ideale Wissenschaft gelten. Auf der anderen Seite hat Grube die wissenschaftliche Theorie von Kuhn als eine Metatheorie bezeichnet, die sich zwar in seinem Fall auf die Naturwissenschaften bezieht; aber als eine Metatheorie kann sie auch auf andere Wissenschaften oder Gegenstandsbereiche angewendet werden, wenn das wirklich hilfreich ist. Ob eine solche Anwendung hilfreich ist oder nicht, muss man nicht schon vor der Anwendung wissen. Erst die Anwendung und ihre Resultate können zeigen, ob die Anwendung des Begriffs in einem Bereich hilfreich war.²²⁶ In diesem Sinne versucht Grube den Begriff des Paradigmas auf das Christentum anzuwenden; er tut dies mit der Vermutung, dass die Anwendung zu fruchtbaren Schlussfolgerungen führen kann.

Mit seiner Anwendung ist Grube nicht allein. Dies wurde auch auf dem Symposium unter der Leitung von Hans Küng und David Tracy versucht. Auch Ian Barbour hat einen ähnlichen Ansatz wie Grube. Grube aber bezieht sich primär auf das Symposium und Hans Küng. Er würdigt die Rolle des Symposiums als eine „Pionierfunktion“, aber kritisiert gleichzeitig den Mangel an theoretischen Überlegungen über den Paradigmenwechsel, wobei das zentrale Element, das während des Symposiums und in Küngs Ausführungen fehlt, die Neu-erschließung der Wirklichkeit ist: „Dass bei Paradigmenwechseln die Wirklichkeit auf eine Weise neu-erschlossen wird, durch die die im Zusammenhang relevanten Modifikationen einleuchten, dass sich also ein neues Puzzle ergibt, wird dabei nicht hinreichend berücksichtigt.“²²⁷ Die Kritik, auf einem Aspekt des Paradigmas nicht hinreichend geachtet zu haben, ist aber aus unserer Sicht nicht völlig zutreffend. Aus unserer Analyse hat sich gezeigt, dass eine ganz wesentliche Bedeutung des Paradigmas vernachlässigt oder unterschätzt wird, sowohl bei den Interpreten von Kuhn als auch bei den weiteren Rezeptionen seines Begriffs. Auch bei Grube ist diese Dimension, nämlich das Paradigma im Sinne von dem Exemplar, nicht präsent. Grubes Deutungen des Paradigmas gehen alle in Richtung von dem, was Kuhn als Disziplinarmatrix betrachtet.

²²⁶ Vgl. DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S.58-59.

²²⁷ DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 63.

Folgen wir aber weiter den Ausführungen Grubes, da auch das Paradigma als Disziplinarmatrix zu den Bedeutungen des Begriffs gehört. Grube wendet sich gegen eine Funktionalisierung des Begriffs des Paradigmas bei Küng, bei wem das Paradigma zu einem Hilfsmittel für die Klassifikation der kirchlichen oder theologischen Geschichte geworden ist. Als zentrale Funktion des Paradigmas ist Grube zufolge der Aspekt der Neu-Erschließung der Wirklichkeit zu sehen: „Als Kandidaten für einen Paradigmenwechsel im hier ausgearbeiteten Sinn liegen nicht bestimmte Umbrüche in der Kirchengeschichte nahe, sondern sozusagen deren Ursprung, die Entstehung des Christentums als eigener Religion.“²²⁸ In diesem Sinne ist dann die Geschichte der Kirche und der Theologie als eine Artikulierung des neuen Paradigmas des Christentums zu verstehen. Weil der Paradigmenwechsel in dem Moment geschieht, in dem das Christentum selbst zustande kommt, ist die spätere Phase der Dogmenbildung der Periode der normalen Wissenschaft vergleichbar.²²⁹ In diesem Sinne ist das Christentum ein Paradigma, das sich durch die Zeit mehr und mehr artikuliert. Dieses Paradigma ist entstanden, weil das frühere Paradigma des Judentums einer Anomalie begegnet ist, die nicht mehr im Rahmen des jüdischen Paradigmas verstanden werden konnte. Diese Anomalie ist die Auferstehung Jesu, die bei Grube eine besondere Rolle in der Vorstellung des Christentums als Paradigma spielt. Er betrachtet die Auferstehung primär in der Funktion der Anomalie und nicht als ein Wunder. Wenn es ein Wunder wäre, wäre es schwierig zu beweisen, warum genau die Auferstehung im Zentrum des Christentums steht und nicht ein anderes Wunder. Die Auferstehung hat zu einem Paradigmenwechsel geführt, der Konsequenzen für die wesentlichen Voraussetzungen hat: „Im Rahmen der Vorgänge, die zum Christentum führen, erfüllt sie die Rolle einer Anomalie, die zu einer Bearbeitung mit Hilfe einschneidender Veränderungen des theoretischen Hintergrundwissens nötigt.“²³⁰ In diesem Sinne wird das Phänomen der Auferstehung in seiner epistemologischen Relevanz begriffen. Die Auferstehung hat nicht nur eine inhaltliche Bedeutung, sondern auch eine epistemologische Funktion. Die Auferstehung öffnet eine neue Möglichkeit, wie man die Welt sehen kann. In diesem Punkt ist Grube für uns sehr interessant, weil sich das Paradigma

²²⁸ DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 64.

²²⁹ Vgl. DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 15.

²³⁰ DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 77.

nur im Rahmen einer Epistemologie bearbeiten lässt und nicht nur innerhalb einer Klassifikation der nacheinander folgenden Paradigmen in der Geschichte der Theologie.

Die Entstehung des Christentums, folgt man Grube, lässt sich nach folgendem Muster erklären. Die Verkündigung Jesu wird als eine Phase der Krise oder vorparadigmatische Periode beschrieben und als solche hat sie keinen normativen Charakter für die Theologie. Eine solche Aussage ist für Grube wichtig, da er eine neue Fundierung der Christologie gesucht hat. Er hat das Fundament in der „Theologie der ersten Christinnen und Christen“ gefunden: „Diese begründet die Christologie, nicht das, was der vorösterliche irdische Jesus verkündigt, gelehrt, gedacht hat oder wie er gelebt hat.“²³¹ Erst mit der frühchristlichen Dogmenbildung beginnt die Phase der normalen Wissenschaft, in deren Verlauf das Paradigma artikuliert und angewendet wird. In diesem Prozess wird der Verkünder der Verkündigte und erst damit ist ein Paradigmenwechsel durchgeführt. Obwohl der irdische Jesus für die Theologie der ersten Christinnen und Christen wichtig bleibt, fangen für Grube die ersten Modifikationen und Artikulationen des Paradigmas mit dieser Theologie und nicht mit Christus selbst an. Aus diesem Grund lehnt er alle Positionen, ab, die Christologie mit Christus selbst begründen.²³² Solche Aussage bleibt immerhin problematisch. Es ist nicht klar, warum dann genau die Auferstehung, ein Ereignis, das eng mit der Person Jesu verbunden ist, als Punkt des Paradigmenwechsels bezeichnet werden muss. Klar hingegen ist, dass die Auferstehung als eine Anomalie betrachten werden kann und aus ihr ergeben sich ihre epistemologischen Konsequenzen. Aber warum kann man nicht das Gleiche dem Leben Jesu zuschreiben, da er in seinen Werken nicht nur die Anomalien aufgedeckt, sondern schon einige Re-Interpretationen durchgeführt hat. Schon Jesus verändert das Grundwissen des Judentums auf eine neue Weise, die zu einer Neu-Erschließung der Wirklichkeit führte.

Der Kern des Problems ist eine inhaltliche Frage, die wir jetzt nur kurz anschneiden können, da wir uns dieser Frage erst im vierten Kapitel ausführlicher widmen werden. Für jetzt kann die folgende Erklärung genügen: Der Person Christi muss eine epistemologische Relevanz zugeschrieben werden, da in seinem Umgehen mit der Welt implizit eine Neu-Erschließung der Wirklichkeit gegeben wird, was einen zentralen Aspekt des Paradigmas bei Grube ausmacht. Diese Neu-Erschließung bezieht sich auf das Verhältnis Mensch-Welt-

²³¹ DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 93.

²³² Vgl. DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 95.

Gott und nicht primär auf das Selbstverständnis Jesu. Die „Theologie der ersten Christinnen und Christen“ bezieht sich aber nicht nur auf das Verhältnis Mensch-Welt-Gott, sondern auch auf den Versuch, die Wirklichkeit Jesu zu verstehen. Deswegen ist der Verkünder der Verkündigte geworden. Aber es ist diskutierbar, ob gerade erst dann der Paradigmenwechsel erfolgte, was Grube im folgenden Zitat vertritt: „Ein Paradigmenwechsel in dem Sinn des Wortes, der ausgearbeitet worden ist, liegt erst dann vor, als Jesus von Nazareth als Christos re-interpretiert wird.“²³³ Das Inhalt hat sich verändert. Die Neu-Erschließung der Wirklichkeit von Jesus bezieht sich nunmehr auf das obengenannte triadische Verhältnis. Damit eine Neu-Erschließung eines neuen Paradigmas des Christentums in Bezug auf Jesus selbst ausgearbeitet. Natürlich entsteht der Paradigmenwechsel erst dann, wenn Jesus als Christus verstanden wird, aber dann geht es um ein Paradigma, das zu seinem Inhalt nur Jesus hat und nicht die neu-erschlossene Wirklichkeit im Verhältnis Mensch-Welt-Gott. Die Verbindung zwischen der Entstehung des Christentums und des Paradigmenwechsels wäre dann irreführend. Man kann nicht den Begriff des Christentums mit einem Bild von Jesus, das die frühen Christen ausgearbeitet haben, identifizieren, da sich die Interpretationen von Jesus in der Geschichte der Theologie ständig ändern. Ein Konsens im inhaltlichen Sinne liegt somit in der Theologie nicht vor.

Trotzdem kann man Grubes Ansatz in einigen Aspekten als erfolgreich würdigen. Besonders hervorzuheben ist der Aspekt der Verortung des Begriffs des Paradigmas in den Rahmen der Metatheorie, die auch außerhalb der Naturwissenschaften angewendet werden kann. Es bleibt aber die Frage, ob das Christentum, die Theologie oder sogar die Christologie die Struktur eines Paradigmas haben, offen, ebenso, ob es nützlich war, den Begriff des Paradigmas in seiner epistemologischen Funktion zu betrachten und zu betonen. Leider wird auch in Grubes Ansatz die Wichtigkeit des Begriffs des Paradigmas immer noch, wie aus unserer Analyse der Kuhnschen Theorie offensichtlich geworden ist, auf die zweitrangige Bedeutung des Paradigmas als Disziplinarmatrix gelegt, wobei die Originalität des Paradigmas im Sinne von einem Exemplar unterschätzt wird.

²³³ DIRK-MARTIN GRUBE, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012, S. 95.

4.5. Paradigmen im Kontext des Lehramtes

In diesem Teil beschäftigen wir uns mit zwei Theologen, die zu einer wichtigen Schlussfolgerung gekommen sind. Nämlich, dass auch das Lehramt, wie die Gemeinde der Theologen, von der Logik der Paradigmen geprägt ist und dass es kein endgültiges Paradigma geben kann, auch wenn einige vom Lehramt selbst vertreten werden. Die zwei Autoren sind Thomas Guarino, der einen bemerkenswerten und für unsere Arbeit wichtigen Artikel (2003) geschrieben hat, und Mark S. Massa, der im Jahr 2019 ein Buch geschrieben hat und dieses mit einem dem Hauptwerk von Kuhn ähnlichen Titel versehen hat. Beide Autoren sind auf unterschiedliche Weisen zur selben Schlussfolgerung gekommen.

4.5.1. Der Fall Rosmini

Thomas Guarino beschreibt in seinem Artikel eine eigenartige Situation, in der sich Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation befand. Papst Johannes Paulus II hatte den Philosophen Antonio Rosmini zusammen mit Gilson und Maritain als Beispiele für eine gut bearbeitete Beziehung zwischen Philosophie und Theologie gewürdigt. Damit ist ein Problem entstanden, da die Glaubenskongregation schon zuvor Rosminis Lehre verurteilt hatte. Wie kam es dazu, dass in der einen Zeit Rosmini verurteilt wird und in einer anderen als ein gutes Beispiel gelobt wird? Ratzinger versucht in einem Dokument dieses Problem zu erklären und lösen. Obwohl die Details zum Fall Rosmini sehr interessant sind, konzentrieren wir uns nur auf die Schlussfolgerungen des Artikels; für eine vollständigere Argumentation verweisen wir auf den Artikel von Guarino.²³⁴ Der Fall Rosmini ist für uns besonders anregend, weil die Notifikation, als ein Dokument des Lehramts, nämlich der Glaubenskongregation, bestätigt, dass auch das Lehramt von den Paradigmen abhängig ist. Die Notifikation erlaubt eine solche Schlussfolgerung nur implizit, da sie einen anderen Wortschatz benutzt, um die Komplexität dieses theologisch-epistemologischen Problems zu artikulieren.

²³⁴ Vgl. THOMAS GUARINO, *Rosmini, Ratzinger, and Kuhn: observations on a note by the doctrinal congregation*, in: Theological Studies 64 (2003), S. 43-68.

Thomas Guarino bringt die Notifikation zu Rosmini aus dem Jahr 2001, von Ratzinger unterschrieben, in Zusammenhang mit der Kuhnschen Theorie der Paradigmen. Guarino untersucht, welchen Elementen der wissenschaftlichen Theorie von Kuhn in der Argumentation der Notifikation implizit zu finden sind. In mehreren Bereichen kann man Parallelen zwischen Kuhnschen wissenschaftlichen Theorie und Notifikation der Glaubenskongregation über Rosmini entdecken. Guarinos Artikel bestätigt, dass es auch von der Seite des Lehramts, in diesem Fall von der Glaubenskongregation, Versuche gibt, das Verhältnis zwischen der Offenbarung, dem *depositum fidei*, und ihrer theoretischen Auslegung auf viel komplexere Weise zu erklären als bevor.

Die These der „Theory-laden“ Interpretation besagt, dass die Observation, die der Wissenschaftler macht, immer von seinen eigenen Vermutungen beeinflusst wird. Es gibt keine reine Observation, die frei von den subjektiven Faktoren des Schauens wäre. Die Notifikation, so vermerkt Guarino, erklärt, dass das Lehramt die Theorie von Rosmini nur vor Hintergrund des derzeitigen Neothomismus beurteilen konnte. Jede Observation ist auch in der Theologie von einer Theorie, oder in Kuhnschen Begriffen, von einem Paradigma abhängig. Nach dem Tod von Rosmini gab es den Wunsch nach einer Erneuerung des kirchlichen Studiums gemäß der Lehre von Thomas von Aquin, der besonders in der Enzyklika *Aeterni Patris* aus dem Jahr 1879 zum Ausdruck kam. Es handelt sich um einen wichtigen historischen Umstand, da sich der Thomismus und sein begrifflicher Apparat von der Position Rosminis wesentlich unterscheidet. Wir können auf ein besonders wichtiges Zitat in der Notifikation verweisen. Dieses Zitat bezieht sich auf den gerade erklärten Umstand, in dem sich das Lehramt befand. Ratzinger schreibt: „Und das schuf die Voraussetzungen für eine negative Beurteilung einer philosophischen und spekulativen Position wie der rosminischen, die sich sprachlich und begrifflich von der philosophischen und theologischen Denkarbeit des Thomas von Aquin unterschied (Nm. 4).“²³⁵ Dieses Zitat lässt sich unschwer mit dem Kuhnschen Denken in Zusammenhang bringen. Es bestätigt, dass die Sprache des Lehramts von der geläufigen Theorien beeinflusst wird. Guarino folgert daraus: „There exists no theory-independent language, only concepts and terminology that the Church has accepted,

²³⁵ Für den vollen Text der Notifikation über Rosmini vgl.: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010701_rosmini_ge.html

either explicitly or implicitly, as properly mediating revelation.”²³⁶ Das Lehramt kann sich auf eine reine Offenbarung, die keinen Bezug auf eine oder andere Theorie hätte, nicht stützen.

Damit ist auch ein zweiter Bereich der Ähnlichkeiten zwischen der Theorie von Kuhn und einigen Elementen der Notifikation berührt, nämlich das Problem der Beziehung zwischen Fakten und einer Theorie. Die Theorie von Kuhn besagt, dass es keine reinen Fakten gibt. Es ist nicht leicht zwischen den beiden zu unterscheiden, da Fakten und Theorie zu eng miteinander zusammenhängen. Im Fall von Rosmini hat sich gezeigt, wie Guarino bemerkt, dass das *depositum fidei* oder die christliche Tradition überhaupt von den theoretischen Konstrukten nur schwer zu unterscheidbar sind. Das Lehramt hatte eine schwierige Aufgabe: Es muss beurteilen, ob die Theorie von Rosmini im Einklang mit der christlichen Tradition steht. Diese Aufgabe war deshalb nicht einfach, weil das Lehramt selbst vom Thomismus so geprägt war, dass es keine Möglichkeit gab, die Theorie von Rosmini aus einer neutralen Perspektive zu beurteilen. Es gibt keine neutrale Perspektive. Wenn man eine Theorie beurteilt, geht es nicht einfach um die Beurteilung des Einklangs zwischen jener Theorie und der Erfahrung, sondern der Beurteiler bringt sich selbst in die Theorie ein, sodass seine Theorie ein volles Verständnis der anderen Theorie zumindest behindert, wenn nicht völlig unmöglich macht. Dieser Aspekt der Paradigmentheorie wird als Inkommensurabilität bezeichnet. Guarino beschreibt, welche Bedeutung die Notifikation im Kontext der Inkommensurabilität hat: „The entire Note, in fact, is a witness to the claim that even the magisterium can be so committed to a particular *Denkstil* that it cannot recognize another, incommensurable one, as protective of the *depositum fidei*.“²³⁷ Die Frage bleibt offen, wie wir auch im Kapitel über Kuhn gesehen haben, ob die Inkommensurabilität im starken oder schwachen Sin verstanden werden muss.

Ein wichtiger Aspekt bezüglich der Paradigmen ist die Theoriewahl. Wie wählt man Paradigmen? Was gilt als Kriterium, dass man dieses Paradigma anstatt eines anderen bevorzugen kann? Wir haben bei Kuhn gesehen, dass es oft vielfältige Gründe zur Annahme eines Paradigmas gibt und dass diese keineswegs immer im Bereich der Logik liegen. Deswegen ähnelt der Paradigmenwechsel einer Revolution. Jedes Paradigma hat ein eigenes

²³⁶ THOMAS GUARINO, *Rosmini, Ratzinger, and Kuhn: observations on a note by the doctrinal congregation*, in: Theological Studies 64 (2003), S. 49-50.

²³⁷ THOMAS GUARINO, *Rosmini, Ratzinger, and Kuhn: observations on a note by the doctrinal congregation*, in: Theological Studies 64 (2003), S. 56.

Kriterium zur Beurteilung, wie gut es die Erfahrung erklären kann. Dieser Aspekt der Paradigmen gehört zu ihrer Inkommensurabilität, die besagt, dass man Paradigmen miteinander nicht vergleichen kann, weil sie unterschiedlichen Kriterien ihres Erfolgs haben. Die Notifikation von Ratzinger scheint zu bestätigen, dass es nicht nur logische Gründe für die Beurteilung einer Theorie gibt. Das Lehramt konnte aus soziokulturellen und historischen Gründen die Theorie von Rosmini damals nicht positiv beurteilen, obwohl, wie sich in *Fides et ratio* gezeigt hat, es doch Elemente für eine positive Beurteilung gab. Aber diese sind erst in einer anderen geschichtlichen Situation offensichtlich geworden, als das Paradigma des Neothomismus seine Kraft verloren hat und das Lehramt, dem Zweiten Vatikanum folgend, einen Pluralismus in der Theologie und im Leben der Kirche akzeptiert hat. Seitdem hat sich keine einzige Methode oder Theorie mehr derart stark in der Theologie durchgesetzt, wie das bei der Neoscholastik der Fall war.

In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage: Wie setzt sich ein Paradigma neben den anderen als dominant durch? In den Naturwissenschaften, so Kuhn, gibt es kein neutrales Kriterium, da es keine neutralen Sprachen gibt, mit denen man entscheiden könnte, welches Paradigma besser ist. In der Theologie sieht die Situation noch komplexer aus, da es ein Kriterium geben muss, das zwischen Orthodoxie und Heterodoxie unterscheidet. Kuhn und auch die Notifikation betonen, dass man eine Theorie ohne Bezug auf historische, kulturelle und ideologische Elemente nicht beurteilen kann, aber, so Rosmini, die Notifikation stimme der Aussage zu, dass es doch einige kognitive Elemente geben muss, die außerhalb des Paradigmas denkbar sein müssen. Zu diesen konstitutiven Elementen gehören Schrift, Tradition und besonders die Glaubensaussagen (creedal statements) der Kirche.²³⁸ Man kann diese Elemente nicht vernachlässigen, da sie zu den konstitutiven Elementen einer theologischen Rationalität gehören. Diese Elemente bleiben als solche immerhin problematisch, weil sie alle interpretationsbedürftig sind. Es ist nicht klar, wie sie ein Kriterium für eine gute Theologie oder für ein besseres Paradigma sein können, wenn sie selbst nur durch ein Paradigma gedacht werden können. Es kann aber auch sein, dass ein Paradigma besser ist „because one appears to handle Scripture, tradition, experience, and other dimensions more carefully, clearly, and relevantly.“²³⁹ In solchem Fall wäre das Paradigma ein Werkzeug, das

²³⁸ Vgl. THOMAS GUARINO, *Rosmini, Ratzinger, and Kuhn: observations on a note by the doctrinal congregation*, in: Theological Studies 64 (2003), S. 59-60.

²³⁹ THOMAS GUARINO, *Rosmini, Ratzinger, and Kuhn: observations on a note by the doctrinal congregation*, in: Theological Studies 64 (2003), S. 60.

alle diese konstitutiven Elemente auf beste Weise organisieren, erklären und fruchtbar machen kann. Aber auch hier fehlt ein Kriterium für eine Theoriewahl, die sich nur auf kognitive Argumente und Evidenzen stützen kann.

Auf diese Ebene gehört auch die Position Kuhns, dass die Frage nach der Wahrheit unwichtig oder zweitrangig ist. In der Theologie bleibt aber diese Frage sehr wichtig. Sie kann es sich nicht leisten, auf diese Frage zu verzichten. Guarino versucht die Notifikation im Rahmen des sogenannten konvergenten Realismus (convergent realism) von Bird zu verankern. Bird bestreitet die Kuhnsche Aussage der vollen Diskontinuität in der Wissenschaft nach dem Paradigmenwechsel und vertritt die Idee eines konvergenten Realismus, wobei die unterschiedlichen Theorien untereinander in einigen Aspekten der Wahrheit konvergieren und auf diese Weise etwas über die Welt selbst ausdrücken. Guarino schließt daraus für die Theologie: „Theologically speaking, this would be recognizing that new theories achieving widespread ecclesial (including magisterial) acceptance likely achieve at least some elements of progress and converge on some dimensions of theological truth.“²⁴⁰ Wenn das Paradigmendenken in der Theologie legitim ist, ist es offensichtlich, dass man unterschiedlichen Konsequenzen für die theologische Epistemologie ziehen muss und dass man die Frage nach der Wahrheit nicht einfach mit der Korrespondenztheorie lösen kann.

Thomas Guarino hat also gezeigt, dass es in der Notifikation der Glaubenslehre einige Elemente gibt, die man mit der Theorie von Kuhn vergleichen kann. Auch das Lehramt ist von der geschichtlichen Situation geprägt und wird von einer dominanten Theorie in der Theologie geprägt: „The Note on Rosmini, then, is a denial, in the line of Vatican II and *Mysterium ecclesiae*, of a ‚worldless‘ magisterium, i.e., a magisterium unaffected by the horizons of historicity and linguisticality that encompass all interpreters.“²⁴¹ Der Begriff des Paradigmas erlaubt der theologischen Epistemologie einige Problemen zu thematisieren, die bis jetzt auf eine ganz andere Weise behandelt worden sind. Zu diesen gehören das Verhältnis von Kontinuität oder Diskontinuität, das Kriterium der theologischen Rationalität, die Erklärung der Theorieabhängigkeit des Lehramts in der theologischen Epistemologie usw. Es sind nur einige Problemen, die aber zeigen, von welcher Bedeutung die Annahme des Begriffs des Paradigmas in die Theologie ist.

²⁴⁰ THOMAS GUARINO, *Rosmini, Ratzinger, and Kuhn: observations on a note by the doctrinal congregation*, in: Theological Studies 64 (2003), S. 66.

²⁴¹ THOMAS GUARINO, *Rosmini, Ratzinger, and Kuhn: observations on a note by the doctrinal congregation*, in: Theological Studies 64 (2003), S. 66.

4.5.2. Die Mikrotradition des natürlichen Gesetzes

Das im Jahr 2018 erschienene Buch „Die Struktur der theologischen Revolutionen“ wurde ein zu einem Experiment mit der Kuhnschen Terminologie im Bereich der Theologie durchgeführt. So hat es der Verfasser Mark S. Massa selbst bezeichnet. Er hat das Experiment durchgeführt, um zu sehen, ob der Begriff des Paradigmas und die Logik der Entwicklung durch Revolutionen auch für die theologischen Debatten von Nutzen sein können. Das Übungsfeld des Experiments war die Debatte um das Verständnis vom Naturrecht, die in Amerika nach dem Erscheinen Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) von Paul VI. entstanden ist. Es handelt sich bei Massa um einen weiteren Versuch, den Konflikt zwischen dem Lehramt und verschiedenen Theologen in Amerika mit Hilfe der Kuhnschen wissenschaftlichen Terminologie zu erklären. Des Autors Hauptmotivation, den Paradigmenbegriff in die Theologie einzuführen, bestand in der Möglichkeit, den Stellenwert von Kontinuität und Diskontinuität in der Entwicklung der verschiedenen Theorien innerhalb der Theologie besser zu erklären. Die Kuhnsche Terminologie wird als der Sache angemessener eingeschätzt als andere. Die Entwicklung und die Entstehung des Wissens in der Wissenschaft sind im Verständnis von Kuhn akkumulativ und geradlinig fortschreitend: dies allerdings nur während der Periode der normalen Wissenschaft. Die normale Wissenschaft wird von einer revolutionären Episode unterbrochen und die Geschichte einer Disziplin ist aus dieser Perspektive eine Geschichte der voneinander verschiedenen Paradigmen, zwischen denen eine Revolution steht. Ein Übergang von einem Paradigma zum anderen ist nicht leicht, sondern geschieht revolutionär- oder sprungweise. Eine solche Ansicht ist mit der Vorstellung oder, besser gesagt, mit dem Wunsch nach der Kontinuität in der Lehre des Lehramts nur schwer zu verbinden.

Wir haben schon gesehen, dass man aus einem Dokument des Lehramts selbst, der Glaubenskongregation, ein nuanciertes Verständnis der Rolle des Subjekts in Bezug auf das Wissen herauslesen kann, wie das Guarino in seinem Artikel gezeigt hat. Einen Unterschied zwischen diesen zwei Autoren, die wir in diesem gemeinsamen Kapitel behandeln, muss man freilich erwähnen. Bei den beiden geht es um die Einsicht, dass auch das Lehramt durch Paradigmen denkt, aber die Wege, auf denen sie zu dem gemeinsamen Schluss gekommen sind, ist für die beiden Autoren verschieden. Während Guarino die expliziten Aussagen der von der Glaubenskongregation im Fall Rosmini gegebenen Erklärung über die veränderte

Einschätzung des Philosophen Rosminis von der Seite des Lehramts zu analysieren und mit Hilfe der Kuhnschen Terminologie zu verstehen versucht, konzentriert sich Massa auf das Paradigma, das hinter der Argumentation einer päpstlichen Enzyklika implizit steht. Dieses wollte Massa explizieren und zeigen, dass das von dem Papst vertretenen Paradigma nicht mehr im Stande ist, den Menschen von heute eine plausible Antwort zu geben. Da jedoch die beiden zu einem gemeinsamem Ergebnis gekommen sind, nämlich dass auch das Lehramt vom Denken in Paradigmen geprägt ist, sind beide für unsere Arbeit, besonders für das vierte systematische Kapitel, wichtig und ergänzen einander zudem.

Widmen wir uns jetzt dem Experiment mit dem Begriff des Paradigmas von Massa. Massa ist in seinem Verständnis des Paradigmas ganz von Thomas Kuhn beeinflusst. Der Titel seines Buchs zeigt dies ohne Zweifel. Parallel zum Kuhns Buch „Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen“ betitelt Massa sein Buch „Die Struktur der theologischen Revolutionen“. Allein dies zeigt, dass es einen direkten Einfluss Kuhns auf seine Gedanken gibt. Das Wichtigste, was Massa zu erforschen angefangen hat, ist die Weise, wie sich die Theologie entwickelt. Dies kann man analog zur Entwicklung in den Naturwissenschaften betrachten. So schreibt Massa: „(...) this book will look at changes in Catholic theology through the lens of Kuhn's work.“²⁴² Zwei besondere Punkte der Rezeption des Kuhnschen Begriffs des Paradigmas sind zu erwähnen. Zuerst geht es ihm um die, von ihm so genannte Mikrotradition des Naturrechts. Der Begriff der Tradition nähert sich dem Begriff der Disziplinarmatrix bei Kuhn. Diesen Begriff benutzt er als Synonym für den Begriff des Paradigmas. Der Begriff des Paradigmas, den Massa verwendet, konzentriert sich also auf die Ebene der Disziplinarmatrix, eine Ebene, die dem Begriff des Paradigmas im weiteren Sinn gehört. Das Paradigma oder die Mikrotradition des Naturrechts muss man, so Massa, innerhalb einer Makrotradition verstehen. Diese Makrotradition ist die katholische Theologie. Die katholische Theologie aber gehört zur noch größeren Kategorie der christlichen Theologie, die man, wenn man Massas Logik treu bleiben will, als Megatradiiton bezeichnen kann. Die christliche Theologie besteht aus mehreren Makrotraditionen, von denen die katholische nur eine ist.²⁴³ Diese Unterscheidung hat dem Autor erlaubt, das Naturrecht als Mikrotradition

²⁴² MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, New York, 2018, S. 2.

²⁴³ Vgl. MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, New York, 2018, S. 1.

von den Makrotradition zu isolieren und die Entwicklung und Veränderung nur in dieser Mikrotradition als Experiment zu erforschen.

Ein zweiter Punkt, den auch Ian Barbour betont, ist die Tatsache, dass die Wirklichkeit immer größer ist als unsere Vorstellung von ihr. Unsere Vorstellung ist von bestimmten Modellen geprägt, die immer partikulär bleiben und das Phänomen im Ganzen nicht erklären können. Nach Massa schwächt eine solche Feststellung den gängigen theologischen Realismus, aber man kann von den Naturwissenschaften lernen, die Aussagen nur auf analogische Weise zur Wirklichkeit zu benützen. Die verlangt die Logik der Analogie, wie schon Thomas von Aquin gelehrt hat.²⁴⁴

Die Hypothese, die von dem Experiment seines Buchs bestätigt werden soll, ist die folgende: Kuhns Theorie kann auch auf Makro- und Mikrotraditionen außerhalb der Naturwissenschaften von Hilfe sein kann. Analogisch zu Kuhns Verständnis der Naturwissenschaften versteht Massa auch die Theologie auf folgende Weise: „(...) this study rejects an understanding of theology as an unbroken and ongoing conversation in which one single model provided the base on which succeeding generations of theologians built their ‚additions‘.“²⁴⁵ Es gibt also auch in der Theologie verschiedene geschichtliche Perioden, in denen verschiedene Paradigmen oder Modelle dominant sind. Die Entwicklung verläuft nicht geradlinig, sondern wird von den Revolutionen gebrochen, die ein herrschendes Paradigma mit einem anderen ersetzen. Wenn man eine theologische Diskussion in Betracht zieht, z. B. eine zwischen dem Lehramt und einigen Theologen, ist es eine wichtige Frage ist, aus welchem Paradigma die Teilnehmer denken. Wenn die Paradigmen unterschiedlich sind, dann ist Diskussion immer nur partikulär, da sich die Teilnehmer nicht ganz verstehen können, wie im Fall von Rosmini geschehen ist.

Für Massa ist das Jahr 1968, in dem die Enzyklika *Humane vitae* veröffentlicht wurde, sehr wichtig, weil in dieser Zeit eine starke Opposition in Kreisen der amerikanischen Theologen gegen die Enzyklika vom Papst Paulus VI. entstanden ist. Diese Opposition lässt sich nunmehr einfach erklären. Die Enzyklika *Humane vitae* und die Argumente in ihr wurden nämlich aus der Sicht der neoscholastischen Theologie geschrieben. Im Vordergrund der Enzyklika steht ein neoscholastisches Verständnis des Naturrechts und dies bildet das Fundament der Argumentation der Enzyklika. Die amerikanischen Theologen haben

²⁴⁴ Vgl. MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 7-8.

²⁴⁵ MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 4.

hingegen ein neues Verständnis oder neue Interpretation des Naturrechts vertreten. Einen wichtigen Einfluss hatten sicherlich die neuen Entwicklungen in der Epistemologie, die aus den Naturwissenschaften gekommen sind. Hier ist Thomas Kuhn gemeint, der im Jahr 1962 sein Hauptbuch „The structure of scientific revolutions“ veröffentlicht hat. Seine Theorie hat ein neues Licht auf die Frage geworfen, wie das menschliche Wissen entsteht. Auch die amerikanischen Theologen haben Kuhns Position rezipiert, dass es keine geradlinige und akkumulative Entwicklung in Wissenschaft geben kann.²⁴⁶ Die Lösung von Kuhn, dass die Wissenschaft mit Paradigmen arbeitet, rezipiert Massa in der Theologie, um zu zeigen, dass es auch in der Theologie Paradigmen gibt und dass es ebenso theologischen Revolutionen gibt. Die Paradigmen können dann auch erklären, warum sich so eine starke Opposition zur Enzyklika *Humane vitae* und zu ihrer Art der Argumentation gebildet hat.

Massas Begriff des Paradigmas ist unmittelbar von Thomas Kuhn übernommen; er hat keine Theologen berücksichtigt, die den Begriff im Bereich der Theologie bereits rezipiert hatten. Diese Entscheidung erlaubte ihm eine Einfachheit bei der Darstellung der Kuhnschen Theorie, vernachlässigte aber die Probleme bei der Rezeption von Kuhn oder wenigstens von einigen seiner problematischen Aspekte in den Naturwissenschaften selbst. Deswegen scheint uns die Form des Experiments, die sein Buch charakterisiert, treffend. Das Buch soll, ohne zu tief in die Diskussion über den Begriff des Paradigmas zu gehen, die Nützlichkeit dieses Begriffs für Theologie zeigen. In diesem Kontext entwirft Massa ein Verständnis der Theologie selbst, die er im Rahmen des Begriffs des Paradigmas erklärt. Im Mittelalter wurde die Theologie als Königin der Wissenschaften bezeichnet. Diesen Titel konnte sie nur deshalb erwerben, weil sie ein großes Potential der Zusammenschau und dem Zusammenhalten aller anderen Wissenschaften hatte. Massa erklärt die Position der Theologie als Königin der Wissenschaften auf folgende Weise: „A succession of thinkers argued that the discipline of theology could provide just such an overarching model for fitting the discreet areas of study of the real world into something like a synthetic whole (...).“²⁴⁷ So verstanden konnte die Theologie alle anderen Wissenschaften zusammenfassen und zusammenhalten, da sie alles Wissen zusammenbinden konnte. Auch dieses Merkmal der Theologie zeigt, dass Massa die allgemeine Ebene des Paradigmas im Sinne hatte, also das, was Kuhn als Disziplinarmatrix bezeichnet hat. Es gibt weitere Beschreibungen der Theologie

²⁴⁶ Vgl. MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 34.

²⁴⁷ MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 46.

bei Massa, die uns bestätigen, dass er den Begriff hauptsächlich im Sinne von Disziplinarmatrix benutzt. Diese zeigen nicht nur, dass er den Begriff auf solcher Weise benutzt, sondern auch, dass der Begriff des Paradigmas verschiedene Funktionen annimmt. Dies gilt im Folgenden zu erklären.

Auf der einen Seite gibt es Massas Erklärung, dass die Theologie, insofern sie als Königin der Wissenschaften bezeichnet werden soll, als ein Paradigma für die anderen Wissenschaften dienen kann. Das Paradigma im Allgemeinen organisiert das Wissen in einer organischen Einheit. Massa erklärt, dass die endgültige Bestätigung des Paradigmas genau dieses Potential der Organisierung ist: “(...) the ultimate test was rather its proven ability to make sense of more data in a unified way – its ability to fit even more of experienced reality into conceptual boxes that made sense of experience and observed data.”²⁴⁸ In diesem Sinn konnte Theologie auch das Wissen der anderen Wissenschaften organisieren und aufgrund dieser Möglichkeit wurde Theologie als Königin der Wissenschaften bezeichnet. Aber, auf der anderen Seite, ist Theologie nicht nur ein Paradigma für die anderen Wissenschaften, sondern sie organisiert auch ihr eigenes direktes Objekt, nämlich die verschiedenen Doktrinen und die Praxis des Glaubens.²⁴⁹ Die Frage ist dann aber, ob es sich um dieselbe Funktion des Paradigmas handelt, wenn die Theologie ihres eigenen Wissens ordnet und wenn sie das Wissen von anderen Wissenschaften organisiert. Was bei der Darlegung von Massa fehlt, ist ein konkretes Beispiel, das uns zeigt, dass die Theologie wirklich fähig ist, gleichzeitig ihr eigenes Wissen und das Wissen der anderen Wissenschaften zu organisieren. Das Kuhnsche Paradigma funktioniert tatsächlich auf jene Weise, die uns Massa vorstellt, aber die Weise des Organisierens ändert sich, wenn sich das Paradigma ändert. Nicht klar wird dadurch, was als Paradigma funktionieren kann. Allgemein zu sagen, dass es um sich die Theologie selbst handelt, ist unzureichend. Besonders wenn man bestätigen will, dass es in der Theologie wirklich Paradigmen gibt. Wir werden in unserem letzten Kapitel zu zeigen versuchen, was als Paradigma zum Organisieren des Wissens innerhalb der Theologie, aber dann auf analoger Weise in anderen Wissenschaften, dienen kann. Etwas konkreter wird Massa in seiner Darlegung des Naturrechts, der wir uns jetzt widmen werden, um die Nuancen und die Nützlichkeit seines Paradigma-Begriffs weiter zu erforschen. Wir werden nicht die Einzelheiten der Diskussion um das Naturrecht darstellen, da es uns nur um die Funktion des

²⁴⁸ M. S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 48.

²⁴⁹ Vgl. M. S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 48.

Paradigmas geht. Nur diejenigen Elemente der Diskussion werden erwähnt, ohne welche die Funktion des Paradigmas selbst unverständlich bleiben würde.

Bei Massa treffen wir wieder, wie schon bei der Auslegung von der Theorie Küngs, auf die Unterscheidung zwischen zwei Strömungen innerhalb der Kirche: die Liberalen und die Konservativen. Der Streit zwischen den beiden wird bei Massa, wie auch bei Küng, mit der Hilfe des Begriffs des Paradigmas erklärt. Die Liberalen und Konservativen streiten miteinander, weil sie zu verschiedenen Paradigmen gehören. Massa drückt es im Zuge der Erläuterung einer Aussage von Bernard Lonergan auf folgende Weise aus: „For Lonergan, then, the real battle underlying all of the discreet skirmishes between what both secular and Catholic press would come to term “liberals” and “conservatives” in the Church was between two worldviews (...):“²⁵⁰ Es ist zu beobachten, dass Massa, wenn er sich in seinem Buch auf verschiedene Autoren wie B. Lonergan, Richard McCormick u. a. bezieht, deren Theorien benutzt, um zu zeigen, dass in den 60en innerhalb der amerikanischen Theologie eine Krise entstanden ist. Ein Paradigmenwechsel erfolgt erst nach einer Krise in der Wissenschaft. Auch in diesem Punkt stimmen Massa und Küng überein. Die Aussagen über die Zugehörigkeit zu den verschiedenen Weltansichten aus dem oben genannten Zitat, lassen erkennen, dass sie sehr ähnlich über den Begriff des Paradigmas denken. Es wird das Paradigma im Sinne einer Disziplinarmatrix bevorzugt. Es ist unabdingbar, sich des Kontextes des Gebrauchs des Begriffs des Paradigmas bewusst zu sein. Das Paradigma in diesem Fall erlaubt ein tieferes Verständnis des Streits zwischen den Liberalen und Konservativen, wobei aber wichtig ist, dass dieser Streit nicht als oberflächlich charakterisiert werden kann. Im Licht der Diskussion um den Paradigmenbegriff ist der Streit zwischen den Liberalen und Konservativen ein Streit um die Möglichkeit der Veränderung. Kann sich eine Weltansicht oder eine herrschende Theorie in der Theologie ändern oder gibt es eine Kontinuität in der Geschichte der Theologie, die eine Kuhnsche Diskontinuität mit all seinen Revolutionen und Paradigmenwechsel nicht erlaubt? Küng und Massa wollen mit ihrem Begriff des Paradigmas zeigen, dass ein Wandel in der Theologie nicht nur möglich ist: Weil vielmehr ein Wandel schon geschehen ist, entsteht folglich ein Streit zwischen Liberalen, die das neue Paradigma vertreten, und Konservativen, die dem alten Paradigma neue Kraft verleihen wollen. Eine weitere Schlussfolgerung kann aus dem Gebrauch des Begriffs des Paradigmas gezogen werden. Wenn es nämlich so etwas wie ein Paradigma im Kuhnschen Sinne in der Theologie gibt, dann muss jede Aussage in der Abhängigkeit von diesem Paradigma gesehen

²⁵⁰ MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 24

werden. Bei Massa geht es um das Naturrecht. Autoren, auf die er sich im Verlauf seines Buchs bezieht, haben das Naturrecht aus verschiedenen Perspektiven gesehen und deswegen hat jeder etwas anderes unter dem Begriff des Naturrechts gedacht, was zu vielen Missverständnissen im Streit zwischen Liberalen und Konservativen geführt hat. Man kann, um die weiteren Ausführungen leichter zu verstehen, im Fall vom Naturrecht, die Liberalen und Konservativen auch benennen. Unter Liberalen sind Autoren wie Charles Curran, Germain Grisez, Jean Porter und Lisa Sowle Cahill zu verstehen, die sich um ein neues Verständnis des Naturrechts bemüht haben. Zu den Konservativen zählen die Vertreter und Verteidiger der Enzyklika *Humanae vitae*, allen voran Papst Paulus VI., die zum alten Paradigma, der Neoscholastik, gehören. Die Aussagen können nur im Kontext eines Paradigmas verstanden werden und die Argumentation, die einige Schlussfolgerungen der Enzyklika verteidigt, ist von diesem Paradigma abhängig. Die Schlussfolgerungen der Enzyklika konnten von den Liberalen nicht akzeptiert werden, da die Argumentation nicht akzeptierbar war: „The most basic model undergoing the arguments of the pope was now rendered obsolete, and a newer paradigm was needed to take its place.“²⁵¹ Die Schlussfolgerungen des Papstes haben ihre Kraft verloren, weil ein Zweifel hinsichtlich des Paradigmas hinter der Argumentation aufgekommen ist. Das Paradigma, aus dem heraus der Papst denkt, kann nicht mehr in Einklang mit der Erfahrung gebracht werden und deswegen haben sich so vielen Theologen in Amerika zu Wort gemeldet. Diese Theologen wollten zeigen, dass das neoscholastische Paradigma nicht mehr zureichend ist, um die Moral zwischen den Ehepaaren zu erklären. Die Moraltheologie und die Theorie des Naturrechts sind in eine Krise geraten, die nur ein neues Paradigma lösen kann, das die Liberalen jetzt vorschlagen. Weil das Paradigma des Naturrechts nicht mehr den Status des herrschenden Paradigmas hat, kann man nicht mehr so wie in der Enzyklika *Humanae vitae*, argumentieren.

Das alte Paradigma des natürlichen Gesetzes, sowie auch die neuen Paradigmen, die in der Diskussion nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae* entstanden sind und die das alte Paradigma ersetzen sollen, ist, wegen ihrer vermutlichen Vergänglichkeit, nur als ein menschliches Konstrukt zu bezeichnen. Dieses Konstrukt dient dem Menschen, mit seinen Erfahrungen verantwortlich umzugehen. Auch bei Massa erkennt man, dass das Paradigma wichtig ist, nur insofern es funktioniert und den Menschen hilft, die Erfahrungen besser zu kategorisieren. Das Paradigma muss nicht mit der Erfahrung gleichgesetzt werden. Die Erfahrung ist immer größer als unseren Theorien und Paradigmen, die uns nur helfen

²⁵¹ MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 53.

mit der Erfahrung gut umzugehen. Wenn ein Paradigma scheitert, muss ein neues Paradigma gesucht werden, das besser als das alte funktionieren kann. Wie Massa berichtet, ist etwas Ähnliches während des II Vatikanischen Konzils geschehen, konkret in *Lumen Gentium*, wo das alte Modell der Kirche als perfekte Gesellschaft mit einer Pluralität von Modellen, z. B. Kirche als *Communio*, Kirche als Leib Christi usw., ersetzt wurde. Aber keines von diesen Modellen kann das Phänomen der Kirche ganz begreifen. So Massa: „No one metaphor could capture the entire truth of what the Church was, precisely because the metaphors were just that: humanly constructed models to explain a reality that was partially captured in all of them, but which also transcended all of them.“²⁵² Der Autor bevorzugt eine Pluralität von Modellen, aber bleibt unklar, ob diese Modelle oder Paradigmen gleichzeitig existieren (wie dies laut Gerhard Schurz in den Sozialwissenschaften der Fall ist) oder diese Paradigmen nur als Episode der Geschichte der Theologie zu bezeichnen sind, die, obwohl sie später ersetzt wurden, dennoch etwas Wahres für den Gegenwart haben. Ungeachtet davon, so argumentiert Massa, ist die Erfahrung größer als die menschlichen Konstrukte davon ist und deswegen ist es legitim, ein Paradigma mit einem anderen und hoffentlich besserem zu ersetzen.

Die Paradigmen ändern sich im Lauf der Zeit und dies gilt für jedes Paradigma. Kein Paradigma kann für sich allein die Totalität der Erkenntnis enthalten. In jeder Zeit, besonders aber wenn eine Krise entsteht, kann sich das herrschende Paradigma verändern. Jedes Paradigma begegnet einigen Anomalien, wie i Kuhn darlegt, die entweder vernachlässigt werden, um sich später mit ihnen zu beschäftigen und vielleicht eine Lösung zu finden, oder die Anomalien verbleiben und das herrschende Paradigma gerät in eine Krise, die nur durch ein neues Paradigma beendet werden kann. Es gibt für Massa kein definitives Paradigma, das die Wirklichkeit in seiner Totalität repräsentieren kann: „(...) no model of science or moral theology can ever claim to be the definitive and *final* model of a reality that transcends paradigms.“²⁵³ Es gibt immer einen Rest, der von einem Paradigma nicht erklärt wird. Auch für die Theologie ist der Zugang zur Wirklichkeit viel komplexer als ein einfaches Verhältnis Subjekt-Objekt. Das Objekt oder das untersuchte Phänomen wird vom Subjekt mitbestimmt, da es das Subjekt nur mit einem spezifischen Paradigma verstehen kann. Wenn sich das Paradigma ändert, ändert sich auch das Objekt, oder wie bei Kuhn, auch die Welt, in der der

²⁵² MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 92.

²⁵³ MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 94.

Wissenschaftler oder Theologe lebt. Bei Massa ist das alte Paradigma des Naturrechts nicht mehr imstande, gegenwärtige Erfahrung gut zu organisieren.

In diesem Zusammenhang erhebt sich eine theologisch-methodische Frage. Massa vertritt die Idee, dass in der Theologie die Erfahrung einen Primat in Bezug auf die Theorien oder Paradigmen hat. Statt einer deduktiven Methode bevorzugt Massa die induktive Methode, die dem Primat der Erfahrung treu bleibt. In der Theologie ist es nicht so selbstverständlich, dass hier auch die Erfahrung eine derart vorrangige Rolle wie z. B. in den Naturwissenschaften spielt, wo das Experiment höchste Wichtigkeit besitzt. Obwohl sich die Methode der Theologie von der Methode der Naturwissenschaften unterscheidet, gibt es eine Regel in der Theologie, die die Erfahrung auf der ersten Stelle in der theologisch-wissenschaftlichen Reflexion stellt. Es handelt sich um das Prinzip *lex orandi est lex credendi*: „(...) the methodological foundation of the discipline of theology – „*Lex orandi lex credenda*“ – articulates the explicitly experiential basis for the *science* of theology.“²⁵⁴ Die theologische Reflexion, die einen Anspruch auf die Wissenschaftlichkeit erhebt, muss irgendwie in der Erfahrung der gläubigen Gemeinschaft begründet sein. Insofern kann die Kuhnsche Theorie einen großen Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft leisten. Massa erklärt im Text weiter, dass die Theorie von Kuhn einen Paradigmenwechsel erlaubt, der nicht aufgrund ideologischer Auseinandersetzung zwischen den Liberalen und Konservativen entsteht, sondern weil das alte Paradigma die Erfahrung nicht mehr auf akzeptierbare Weise erklärt. Die Frage bleibt aber, warum das alte Paradigma, in diesem Fall das neoscholastische Paradigma des Naturrechts, so stark im Diskurs der Theologie verbleibt, auch wenn seine Schwäche offensichtlich geworden sind.

Die Erfahrung ohne Paradigmen wäre konfus und der Mensch könnte, ohne Paradigma, nicht gut mit seiner Umwelt umzugehen. Das Leben wäre unmöglich. Der Mensch braucht Paradigmen, um seine Erfahrung zu kategorisieren. Jene Paradigmen sind als „besser“ zu bezeichnen, die diese Funktion der Kategorisierung besser erfüllen, also mehr Erfahrung organisieren und verständlich machen. Es ist aber unmöglich, dass die Gesamtheit der Erfahrungen von dem Paradigma abgedeckt wird. Deswegen erlaubt das Paradigma nur ein „working understanding“ der Welt und jedes Paradigma ist „arbitrary“, da es von den Menschen konstruiert wird. Es bleibt letztlich „provisional“, da es nur für eine Zeit gültig ist und

²⁵⁴ MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 47.

in einer späteren Zeit von einem anderen Paradigma ersetzt werden kann.²⁵⁵ Die Vorläufigkeit der Paradigmen und ihre Begrenztheit hängen zusammen. Ein Paradigma, wie das Paradigma des Naturrechts kann nicht den Bereich der Erfahrung in jeder Zeit und immer erklären, weil die Erfahrung, auf die sich das Paradigma bezieht, immer größer ist als ihre Erklärung. Deswegen muss irgendwann ein neues Paradigma entstehen, das die Erfahrung besser erklären oder mehr Erfahrung in Einklang bringen kann. Massa leistet dadurch einen Beitrag zur Theorie der Paradigmen von Kuhn, dass seiner Ansicht nach kein Paradigma die Welt in seiner Ganzheit erklärt: „Kuhn had asserted that no science (and I would include theology in that group) could offer anything like a „blueprint for reality“ that was totalistic: there would *always* be parts of the real world that eluded any paradigm’s ability to explain totally.“²⁵⁶ Folgt man dieser Argumentation, dass es auch in der Theologie keine Außenperspektive gibt, die einem Zuschauer erlaubt, die Welt in seiner Ganzheit zu verstehen. Es besteht keine Möglichkeit für den Menschen, die Welt *sub specie aeternitatis* zu schauen.

Eine Besonderheit der wissenschaftlichen Theorie von Kuhn ist, dass sie ihre Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Gemeinde schenkt. Für Kuhn ist es nicht unwichtig, wer die Wissenschaft treibt, weil ein Paradigma einen Konsens zwischen den Wissenschaftlern bildet; damit erlaubt sie ihnen, wissenschaftlich zu arbeiten. Eine Frage, wie die auch Küng stellt, ist: Wer ist die Gemeinde, die von einem Paradigma geleitet wird? Für Massa und sein Experiment mit der Mikrotradition des Naturrechts ist mehr oder weniger klar, wer die Gemeinde bildet. Überall in seinem Buch bezieht sich Massa auf die Gemeinde als „guild of theologians“, „guild of moral theologians“ oder einfach „Catholic theologians“ und „moral theologians“. Es ist zu vermuten, dass diese Gemeinde kleiner ist als Christentum selbst. Das Paradigma des Naturrechts, bzw. die Mikrotradition, ist nur ein Teil von einer größeren Makrotradition der katholischen Theologie. Deswegen ist auch die Gemeinde der Wissenschaftler, zwischen denen das Paradigma des natürlichen Gesetzes ein Konsens bildet, kleiner. Die Theologen, die sich primär mit der Moraltheologie beschäftigen, beziehen sich auf das Paradigma. Das macht auch das Lehramt, wenn es sich zu Problemen in der Moraltheologie äußert. Auch für die Gemeinde der Moraltheologen und für den Lehramt ist die Logik der Paradigmen wichtig. Es gibt keine Gemeinde von Theologen, die ein für immer geltendes Paradigma entdecken kann, aber das gilt auf die gleiche Weise für den Lehramt. Auch das

²⁵⁵ Vgl. MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 92.

²⁵⁶ MARK S. MASSA, *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, NY, 2018, S. 126.

kirchliche Lehramt ist vom herrschenden Paradigma geprägt. Ein Unterschied zwischen Theologie und Wissenschaft ist hier erwähnen. Während in der Naturwissenschaft ein Konflikt zwischen jenen Generationen, die einem altem, jetzt in Zweifel gezogenen Paradigma folgen, und jenen oft jüngeren Generationen, die ein neues Paradigma vertreten, viel leichter aufzulösen ist, da die beiden Generationen auf der gleichen Ebene stehen, ist in der Theologie der Konflikt viel größer, sobald jene, die zum Lehramt gehören, anders denken als jene, die einer Gemeinde der Theologen angehören. Das Lehramt und die Gemeinde der Theologen haben in der Theologie unterschiedliche Bedeutungen. Das Lehramt wird als viel gewichtiger verstanden als eine Gilde von Theologen. Aus der Logik der Paradigmen aber ist dieses Verständnis nicht mehr haltbar, da beide Seiten vor dem gleichen Problem stehen: Das Lehramt und die Gilde der Theologen sind von Paradigmen abhängig. Das ergibt sich aus der Argumentation von Guarino und von Massa.

5. Giorgio Agamben – Figuren und Paradigmen

Nachdem wir die Hauptmerkmale des Begriffs des Paradigmas im ersten Kapitel dargestellt und im zweiten Kapitel die Rezeption des Begriffs im Bereich der Theologie nachgezeichnet haben, wenden wir uns jetzt einem Autor zu, der sich auch mit dem Paradigmenbegriff beschäftigt hat, aber dies auf eine andere Weise macht. Es handelt sich um den zeitgenössischen italienischen Philosophen Giorgio Agamben. Nunmehr bewegen wir uns mehr im Feld der Philosophie und Humanwissenschaften als im Fall Kuhns, der seinen Diskurs im Bereich der Naturwissenschaften führte. Die Beschäftigung mit Agamben im Rahmen unserer Dissertation ist aus zwei Gründen berechtigt. Erstens, der Autor selbst, Giorgio Agamben, hat als Hauptbegriff seiner philosophischen Ausführungen den Begriff des Paradigmas ins Zentrum gestellt: „Im Verlauf meiner Forschungen bin ich auf Figuren gestoßen – den *homo sacer*, den Muselmann, den Ausnahmezustand, das Konzentrationslager –, die an sich, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, positive historische Phänomene sind, in meiner Analyse aber als Paradigmen behandelt werden (...).“²⁵⁷

Das Paradigma, wie schon in den vorherigen Kapiteln sichtbar wurde, wird auf mehrere Weisen verstanden und in diesem Kapitel wollen wir uns dem Verständnis des Paradigmas von Agamben zuwenden, um zu sehen, ob sein Begriff des Paradigmas für unser Hauptanliegen, nämlich den Paradigmenbegriff auf geeignetere Weise in die Theologie zu übernehmen, fruchtbar sein kann. Giorgio Agamben selbst folgt Foucault in seinem philosophischen Verfahren. Aus einer zweiten Aussage Agambens folgt der zweite Grund, warum wir uns mit ihm an dieser Stelle beschäftigen wollen. Agamben benutzt den Begriff des Paradigmas, um seine philosophischen Figuren zu beschreiben, was aber Foucault zu vermeiden versucht hat. Bei Foucault ging es um die Verlegung des Paradigmas aus der Epistemologie in die Politik. Aus diesem Grund wollte sich Foucault in seinem Verfahren von Kuhn unterscheiden.²⁵⁸ Nach der Lektüre des Buchs von Agamben aber erscheinen einige Merkmale des Paradigmas als Ergänzungen zu dem, was wir im ersten und zweiten Kapitel bedacht haben. Deswegen werden wir auch in der folgenden Analyse des Begriffs des Paradigmas bei Agamben die Ähnlichkeiten und Unterschiede betonen und dann im weiteren Schritt die beiden Begriffe zu einer Synthese zusammenfügen, wenn die Begriffe es selbst erlauben.

²⁵⁷ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 11.

²⁵⁸ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 17.

Weil sich Foucault von Kuhn unterscheiden wollte, müssen wir uns zuerst mit dem Verhältnis von Kuhn und Foucault beschäftigen. Es ist herauszuarbeiten, warum sich Foucault sich Kuhn nicht einfach angeschlossen hat. Nachher widmen wir uns den Agambenschen Figuren und Paradigmen.

5.1 Michel Foucault und Thomas Kuhn – Ein Vergleich

Dreyfus und Rabinow haben eine Studie veröffentlicht, die sich mit den verschiedenen Phasen des Foucaultschen Denkens beschäftigen, wobei sie auch versucht haben, sein Denken innerhalb des Strukturalismus und der Hermeneutik zu positionieren.²⁵⁹ Uns aber interessiert hier aber mehr jener Teil, in dem die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Kuhn und Foucault zur Sprache kommen. Primär geht es den Autoren Dreyfus und Rabinow um den Vergleich zwischen den Kuhnschen Paradigmen im Sinne von Exemplar und Foucaults Modellen sowie zwischen der normalen Wissenschaft Kuhns und der normalisierenden Gesellschaft Foucaults. Aus dieser Analyse werden einige Ergebnisse herausgegriffen, um das Verhältnis zwischen Agamben und Kuhn besser verstehbar zu machen, da sich Agamben mit seinen Figuren, die er als Paradigmen bezeichnet, als Nachfolger Foucaults versteht.

Foucault verhält sich gegenüber Kuhn sehr reserviert, obwohl Kuhn eine Antwort auf ähnliche Probleme wie Foucault, konkret geht es um die Einheit des Wissenskörpers inmitten der Diskontinuitäten, zu geben versucht hat. Ein Grund dafür, so Dreyfus und Rabinow, liegt in einer Auffassung des Paradigmas durch Foucault als die von Kuhn im Post Scriptum beschriebenen Disziplinarmatrix: „Vielleicht geht das darauf zurück, daß Foucault wie viele Leser Kuhns ein Paradigma als Reihe von Überzeugungen oder als einen allgemeinen Begriffsrahmen, der den Praktikern einer bestimmten Disziplin gemeinsam ist, verstanden hat.“²⁶⁰ Diesem Phänomen, nämlich einer Reduktion des Paradigmas auf die Bedeutung als Disziplinarmatrix, sind wir schon im ersten und im zweiten Kapitel begegnet und es scheint, dass man eine solche Reduktion auch Foucault vorwerfen kann. Wir haben auch gesehen,

²⁵⁹ Vgl. HURBERT L. DREYFUS und PAUL RABINOW, *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987.

²⁶⁰ HURBERT L. DREYFUS und PAUL RABINOW, *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987., S. 84-85.

dass Kuhn selbst das Paradigma als Exemplar für wichtiger als das Paradigma im Sinne der, Disziplinarmatrix, besonders im philosophischen Sinn, gehalten hat.

Bei allen Unterschieden und Ähnlichkeiten zwischen Kuhn und Foucault lässt sich fragen, warum sich nicht alle Strategien oder Diskurse der Humanwissenschaften realisiert haben. Foucaults Antwort auf diese Frage richtet sich auf die Politik der Aussagen, die zu erklären hat, dass sich die Diskurse selbst begrenzen. Für Kuhn aber liegt die Antwort in den konkreten wissenschaftlichen Leistungen, die als Paradigma für die Wissenschaftler gilt: „Ein Exemplar oder Paradigma beschränkt die möglichen Strategien, die ernsthaft in Frage kommen, ohne selber der theoretischen Analyse zugänglich zu sein.“²⁶¹ Bei den Kuhnschen Paradigmen geht es eigentlich um die wissenschaftlichen Leistungen, die, wenn sie einmal angenommen wurden und die Anomalien noch nicht als Anomalien auftauchen oder zumindest als unwichtig bezeichnet, werden die normale Wissenschaft leiten können, ohne irgendwann bezweifelt zu werden. Der Glaube an das Paradigma und seine Richtigkeit bildet ein wichtiges Merkmal der Wissenschaftler, wie vorher im ersten Kapitel beschrieben wurde. Diese Paradigmen bilden nach Kuhn keine expliziten Diskurse und Regeln, während solche für die Foucaultsche Antwort von großer Bedeutung sind. Die Kuhnschen Paradigmen können nicht einfach als „spezifische Diskurskonstellationen“ im Sinne von Foucault bezeichnet werden. Tut man dies, unterschätzt man Kuhns Antwort. Mit den Worten unserer Autoren: „Erkennt man die Wichtigkeit konkreter Modelle an und faßt sie aber als relativ spezifische Diskurskonstellationen auf, dann, so scheint es, hält man den Primat des Diskurses und seiner Regeln aufrecht um den Preis, Kuhns überzeugende Lösung zu ignorieren.“²⁶² Darin, im Wert der wissenschaftlichen Leistung, unterscheiden sich Kuhn und Foucault am stärksten, da Kuhn nur für die Phase der normalen Wissenschaft in den Naturwissenschaften solchen Glauben beanspruchen kann. Foucault hat im Gegensatz zu Kuhn seine Theorie im Bereich der Humanwissenschaften entworfen, die für Kuhn keine normalen Wissenschaften sind, da es keine einheitliche Überzeugung darüber gibt, was als gute wissenschaftliche Leistung gelten kann.

Für Foucault sind wiederum die Regeln wichtiger als die wissenschaftlichen Leistung, die den Praktikern unbekannt sind, aber „die einen bestimmten Diskurs während einer

²⁶¹ HURBERT L. DREYFUS und PAUL RABINOW, *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987, S. 102.

²⁶² HURBERT L. DREYFUS und PAUL RABINOW, *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987, S. 102.

bestimmten Periode lenken und somit das Spektrum der Strategietypen bestimmen, die ernstgenommen, das heißt von manchen Schulen akzeptiert und von anderen ernsthaft bestritten werden können.“²⁶³ Wir haben aber gesehen, dass man auch bei Kuhn einige Elemente finden kann, die erklären, dass es auch in verschiedenen Schulen, sogar in vorparadigmatischer Zeit, ein Paradigma geben muss, das sich aber vom Paradigma der normalen Wissenschaft wesentlich unterscheiden muss.²⁶⁴ Die Entwicklung Kuhns, die in seinem *Post Scriptum* zu finden ist, und die weitere Geschichte des Begriffs bei einigen Autoren, die den Begriff des Paradigmas in der Sozialwissenschaften anzuwenden versucht haben, lassen den obengenannten Unterschied zwischen Kuhn und Foucault minimalisieren. Können nicht auch verschiedene Schulen, wenn man sie in ihrer Besonderheit anschaut, verschiedene Vorstellungen einer exemplarischen wissenschaftlichen Leistung, eben des Paradigmas, haben? Der Unterschied wäre lediglich, dass man in den Humanwissenschaften von keinem einheitlichen Paradigma sprechen kann, was aber in den Naturwissenschaften der Normalfall ist.

Dennoch gibt es in den Humanwissenschaften eine Tendenz, die Methode der Naturwissenschaften zu kopieren. Ein einheitliches Paradigma in den Humanwissenschaften, die in ihre Betrachtung auch andere Elemente aufnehmen muss, die in den Naturwissenschaften weggelassen werden können, würde bedeuten, „daß eine Orthodoxy entstanden ist, und zwar nicht kraft wissenschaftlicher Anstrengung, sondern durch Außerachtlassen des Hintergrunds und Ausschaltung aller Alternativen.“²⁶⁵ Man könnte sagen, dass es in den Humanwissenschaften, was sie von den Naturwissenschaften unterscheidet, um einen viel komplexeren Gegenstand handelt, da der Objekt gleichzeitig auch Subjekt der Wissenschaft ist und die gesellschaftliche Problematik mehr von dem anscheinenden Willkür der Menschen beherrscht wird. Die Humanwissenschaften können nicht den gleichen Stand wie die Naturwissenschaften erreichen, da es nicht möglich ist, alle gesellschaftlichen Ereignisse im Voraus zu bestimmen, was aber die Naturwissenschaften in hohem Grad beanspruchen. Der Grund für diesen Unterschied muss bereits in der Komplexität des Gegenstands liegen, da es sich, wie schon Barbour für die Theologie aufgezeigt hat, nur um einen Unterschied des

²⁶³ HURBERT L. DREYFUS und PAUL RABINOW, *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987, S. 102.

²⁶⁴ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, Chicago Press, Chicago, 2012, S. 178.

²⁶⁵ HURBERT L. DREYFUS und PAUL RABINOW, *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987, S. 194.

Grades und nicht des Wesens zwischen den Naturwissenschaften und Humanwissenschaften handelt.

Dreyfus und Rabinow argumentieren, dass es eine große Ähnlichkeit zwischen dem gibt, was Kuhn als Exemplar bezeichnet, und dem, was Foucault Normalisierungstechnologie genannt hat. Diese Technologien „wirken durch die Festlegung einer gemeinsamen Definition von Zielen und Verfahren, die die Form von Grundsatzerklärungen, und – durchschlagender noch – von übereinstimmend akzeptierten Beispielen dafür, wie ein wohlgeordneter Bereich menschlicher Aktivität organisiert sein soll, annahmen.“²⁶⁶ Dies ist sehr ähnlich zum Kuhnschen Verständnis der Rolle des Paradigmas, das die normale Wissenschaft leitet. Durch das Paradigma wird festgestellt, was als wissenschaftlich und was als unwissenschaftlich gelten soll. Im Fall von Foucault sind die Figuren wie ein Panopticon oder der Beichtstuhl, jene also, die das, was als Normales gelten soll, bestimmen. Es gibt doch einen Unterschied, der von Dreyfus und Rabinow als ein Unterschied „politischer Art“ bezeichnet wurde: „Während die normale Wissenschaft grundsätzlich darauf zielt, am Ende alle Anomalien zu assimilieren, arbeitet die Disziplinartechnologie an der Aufstellung und Erhaltung einer zunehmend differenzierten Reihe von Anomalien, denn auf diese Weise dehnt sie ihr Wissen und ihre Macht auf breitere Bereiche aus.“²⁶⁷ Unsere Autoren bezeichnen deswegen die Kuhnsche normale Wissenschaft als ein Mittel, wodurch das Wissen über die Natur vermehrt wird, während die Foucaultsche normalisierende Gesellschaft eine Form der Beherrschung darstellt. Die Disziplinartechnologie dient einer normalisierenden Gesellschaft dazu, das Anormale zu messen, zu kontrollieren und zu verbessern, wie es Foucault selbst in Überwachen und Strafe ausgedrückt hat.²⁶⁸ Die normale Wissenschaft arbeitet mit dem funktionierenden Paradigma, die seine Funktion daran zeigt, dass es immer mehrere Bereiche gibt, wo man dieses Paradigma erfolgreich anwenden kann. Dagegen wird mit der Disziplinartechnologie eine Art der Beherrschung bezeichnet, wobei die verschiedenen Diskurse miteinander um das Monopol bekämpfen. Die Wahrheit selbst wird in diesen zwei Konzeptionen anders verstanden. Während die Wahrheit in der Naturwissenschaft, wie es Kuhn verstanden hat, eine ganz andere Wahrheit ist als jene der Korrespondenz-Theorie, so ist auch bei

²⁶⁶ HURBERT L. DREYFUS und PAUL RABINOW, *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987, S. 230.

²⁶⁷ HURBERT L. DREYFUS und PAUL RABINOW, *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987, S. 230.

²⁶⁸ Vgl. MICHEL FOUCAULT, *Die Hauptwerke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2013, S. 905.

Foucault die Wahrheit in der Gesellschaft untrennbar mit Macht verbunden. Gerade in diesem Aspekt, im Verständnis des Verhältnisses von Wissen und Macht, war Foucaults Ansatz für die Sozialwissenschaften attraktiver, obwohl allgemein der Begriff des Paradigmas viel populärer geworden ist als z. B. die „episteme“ von Foucault.²⁶⁹

Es lohnt sich auch ein Beispiel einer Figur von Foucault, die später Agamben als Paradigma bezeichnet, darzulegen, um zu klären, ob es weitere Ähnlichkeiten zum Kuhnschen Paradigma gibt. Dieses Beispiel soll noch näher die oben dargestellte Diskussion veranschaulichen und konkretisieren, was auch für die weitere Analyse des Paradigmas bei Giorgio Agamben wichtig sein wird. Die Figur, die wir darstellen wollen, ist das Panopticon, das eine zentrale strategische Funktion im Erklären der Macht besitzt, die Disziplinen auf den Menschen ausüben. Das Panopticon wurde von Jeremy Bentham als ein architektonisches Projekt mit dem Ziel von der Überwachung von vielen Personengruppen wie Sträflingen, Irren oder Schülern ermöglicht. Es handelt sich um ein ringförmiges Gebäude inmitten dessen ein Turm ist, von dem aus alle Wohnzellen in dem Gebäude, die isoliert sind und wo es keinen Kontakt zwischen den Gefangenen gibt, überwacht werden können, aber nicht müssen, da der Gefangener nie weiß, ob er gerade überwacht wird oder nicht. Die Pest, die Foucault auch als ein Beispiel für den Einfluss der Gesellschaft auf die Körper der Menschen heranzieht, war nur eine Ausnahmesituation. Im Fall des Panopticons ist die Transformation der von der Gesellschaft angewendeten Disziplin sichtbar. So kann Foucault schreiben: „Das Panopticon hingegen ist als ein verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell zu verstehen, das die Beziehungen der Macht zum Alltagsleben der Menschen definiert.“²⁷⁰ Das Projekt Panopticon kann auf verschiedenste Situationen angewendet sein: für die Sträflinge, Kranke, Schüler, Wahnsinnige, Arbeiter, Bettler usw. Wege dieses weiten Spektrums der Anwendung ist das Panopticon als Modell verallgemeinerungsfähig. Wie dieses Modell funktioniert, hat Foucault auch im folgenden Satz angedeutet: „Es handelt sich um einen bestimmten Typ der Einpflanzung von Körpern im Raum, der Verteilung von Individuen in ihrem Verhältnis zueinander, der hierarchischen Organisation, der Anordnung von Machtzentren und -kanälen.“²⁷¹ In dieser Satz ist auch sichtbar, dass es einige Ähnlichkeiten zum Kuhnschen Paradigma im Sinn von Exemplar gibt. Das Panopticon ist ein Modell, ein

²⁶⁹ PAULO PIROZELLI, *The grounds of knowledge – a comparison between Kuhn's paradigms and Foucault's epistemes*, in: KRITERION, Vol. 62, Num. 148 (2021), S. 301-302.

²⁷⁰ MICHEL FOUCAULT, *Die Hauptwerke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2013, S. 911.

²⁷¹ MICHEL FOUCAULT, *Die Hauptwerke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2013, S. 911.

konkretes Phänomen, das auf verschiedene Situationen angewendet werden kann, wodurch die Beziehungen der Menschen untereinander auf eine besondere Weise in ihrer Gesamtheit bestimmt werden. Um die Bedeutung des Panopticons zusammenzufassen, soll Agamben zitiert werden, dem wir uns in nächstem Abschnitt zuwenden: Es ist eine epistemologische Figur. „die, indem sie das Disziplinaruniversum der Moderne definiert, zugleich die Schwelle bezeichnet, über die hinweg dieses sich in eine Kontrollgesellschaft verwandeln wird.“²⁷²

5.2 Die Logik der Paradigmen

Der Paradigmenbegriff spielt eine zentrale Rolle in der Philosophie von Agamben. Dies hat Agamben selbst in seinem Buch „*Signatura rerum*“ bekundet. Agamben wollte über seine Methode nachzudenken und dies nicht vor, sondern nachdem er sie schon praktiziert hat. Wenn man der dreiteiligen Gliederung folgt, besteht seine Methode aus drei Hauptbegriffen, die alle von Foucault stammen: Paradigma, Signatur und Archäologie. In unserer Analyse werden wir uns auf den Begriff des Paradigmas, d. h. auf das erste Kapitel seines Buchs, konzentrieren. Es ist nicht auf den ersten Blick ersichtlich, dass Agamben den Paradigmen eine wesentliche Rolle zugeschrieben hat. Es scheint, als ob der von Agamben bevorzugte Begriff eher jener der Figur ist. Auch im Zitat am Anfang dieses Kapitels aus *Signatura rerum* fügt er den *homo sacer*, den Muselmann, den Ausnahmezustand und das Konzentrationslager zuerst unter der Kategorie der Figur zusammen, um dann später diese Figuren als Paradigmen zu bezeichnen. Wenn man noch beispielsweise in Agambens Buch *Homo sacer* zum ersten Mal dem Begriff *homo sacer* begegnet, wird er durch den Begriff der Figur beschrieben: „Eine obskure Figur des archaischen römischen Rechts (...).“²⁷³ Kurz später wird dieselbe Figur als „das erste Paradigma des politischen Raumes im Abendland“²⁷⁴ bezeichnet. In beiden Fällen werden die Phänomene, mit denen sich Agamben beschäftigt, zuerst

²⁷² GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer – Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002, S. 21.

²⁷³ GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer – Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002., S. 18.

²⁷⁴ GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer – Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002., S. 19.

als Figuren bezeichnet und dann später auch als Paradigmen. Ausgehend davon können wir mit Sicherheit feststellen, dass die beiden Begriffe für Agamben austauschbar verwendet werden.

Unser Ziel aber ist herauszuschälen, welche Funktion das Paradigma in Agambens Philosophie spielt und welche Rolle Agamben selbst den Paradigmen zugeschrieben hat. Das ist einfach zu klären, weil Agamben selbst sich in seinem Buch *Signatura rerum* das gleiche Ziel gesetzt hat: nämlich „der Frage nach dem Sinn und der Funktion von Paradigmen und ihrem Gebrauch in der Philosophie und den Humanwissenschaften nachzugehen.“²⁷⁵ Wir haben schon gesehen, dass es verschiedene Möglichkeiten der Anwendung der wissenschaftstheoretischen Rahmen, die hinter der Paradigmenlogik stehen, nicht nur in den Naturwissenschaften gibt, sondern auch in anderen. Bei Agamben müssen wir uns mit der Anwendung in der Philosophie und in den Humanwissenschaften beschäftigen. Da Agamben primär ein Philosoph ist, können wir auch eine tiefere philosophische Auslegung erwarten. Aus diesem Grund scheint uns die Beschäftigung mit Agamben noch dringender, da Kuhn selbst, obwohl er kein Philosoph im strengen Sinne war, bejaht, dass „philosophically, at least, this second sense of ‘paradigm’ is the deeper of the two.“²⁷⁶ Die zweite Bedeutung ist das Paradigma als Exemplar, das ein Teil des Paradigmas im Sinne von Gesamtkonstellation oder Disziplinarmatrix bildet. Genau an diesem Punkt, denken wir, kann die Analyse der Funktion des Paradigmas bei Agamben auch für ein tieferes philosophisches Verständnis als bei Kuhn, wenn dieser mit dem Begriff des Exemplars arbeitet, hilfreich sein. Trotz einigen Unterschieden können Agambens philosophische Ausführungen über den Begriff des Paradigmas als eine philosophische Vertiefung und Ergänzung des Kuhnschen Paradigmas verstanden werden.

Agamben beginnt mit dem Panopticon, einer Figur, die eine strategische Funktion im Buch von Foucault „Überwachen und Strafen“ spielt. In der Erklärung von dessen Funktion begegnen uns schon einige Elemente des Paradigmas. So schreibt Agamben: „Kurz, es funktioniert als Paradigma im strengen Sinn des Wortes: ein einzelnes Objekt, das, gültig für alle anderen Objekte seiner Klasse, die Intelligibilität des Ensembles definiert, dem es zugehört und es zugleich konstituiert.“²⁷⁷ Es ist nützlich die verschiedenen Elemente aus der oben

²⁷⁵ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 11.

²⁷⁶ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, Chicago Press, Chicago, 2012, S. 174.

²⁷⁷ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 20.

zitierten Aussage, die als eine Art der Definition genommen werden kann, näher zu bedenken.

Zuerst wird das Paradigma als ein einzelnes Objekt bezeichnet. Das Panopticon, das Agamben von Foucault als Beispiel eines Paradigmas übernimmt, ist ein historisches Phänomen, ein Modell aus der Architektur. Foucault aber benutzt auch andere Paradigmen wie die Beichte, die Gewissenserforschung oder Sorge um das Selbst. Alle diese Phänomene, die Foucault in seinen Werken benutzt, historische und wie einzelne Phänomene, die, wie Agamben es zusammenfasst, „über einen viel weiteren Problemkontext entscheiden, einen Problemkontext, den sie zugleich konstituieren und intelligibel machen.“²⁷⁸ Für Foucault und Agamben spielen die einzelnen historischen Phänomene, die sie in der Geschichte antreffen, in ihren philosophischen Ausführungen eine strategische Rolle. Das Panopticon hat Foucault dazu verholfen, den Punkt der Veränderung der Gesellschaft zu einer Kontrollgesellschaft zu bestimmen. Die einzelnen Phänomene sind jene, die eine Schaffung des Problemkontexts überhaupt erst ermöglichen. Das Verhältnis zwischen der Einzelheit und dem Universellen gehört wesentlich zur Logik der Paradigmen. Auch die von Agamben benutzten Paradigmen können als historischen Phänomenen bezeichnet werden und wurden von Agamben selbst auch als solche bezeichnet: *homo sacer*, Muselmann, Ausnahmezustand und Konzentrationslager. Aber es muss sich nicht nur um die historischen Phänomene handeln, sondern um irgendein Phänomen, da alle Phänomene die Möglichkeit der Schaffung eines Problemkontexts in sich tragen.

Die einzelnen Phänomene dienen dazu, einen umfassenden Problemkontext zu konstituieren. Damit sind wir zu dem zweiten Punkt in der oben genannten Definition gekommen. Was ist eigentlich dieser Problemkontext, den die Paradigmen konstituieren und mehrere andere einzelne Phänomene verständlich machen? Ein Problemkontext oder auch ein Ensemble besteht aus einer Serie von Phänomenen, die von einem Forscher zu erklären sind. Das Besondere bei Foucault und Agamben ist das Verfahren mit den Paradigmen, da eines von diesen Phänomenen, wenn es als Paradigma betrachtet wird, dazu dient, die Gesamtheit oder eine ganze Reihe von anderen Phänomenen zu erklären. Dieser Problemkontext wird aber nicht vorgefunden, sondern wird erst durch das Paradigma konstituiert. Agamben erklärt diesen Aspekt des Funktionierens des Paradigmas, wenn er zu verstehen versucht, was Kant in seiner Analyse über die Notwendigkeit des ästhetischen Urteils ausgearbeitet

²⁷⁸ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 21.

hat. Kant hat in seiner Kritik der Urteilskraft die sogenannte Notwendigkeit des ästhetischen Urteils nicht als theoretische oder praktische Notwendigkeit erklärt, sondern als exemplarische. Es handelt sich um ein besonderes Verhältnis zwischen der Einzelheit und der Regel, die man in ästhetischen Fällen nicht theoretisch oder praktisch explizieren kann. Vielmehr ist es die Beispielhaftigkeit, die auf eine Regel hinweist, wobei aber die Regel selbst nicht formulierbar ist. Die Regel ist dann „keine Allgemeinheit, die den einzelnen Fällen vorausgeht und sich auf sie bezieht; sie ergibt sich auch nicht aus der exhaustiven Aufzählung der einzelnen Fälle. Es ist vielmehr die Präsentation des paradigmatischen Falls allein, die eine Regel konstituiert (...).“²⁷⁹ Vor der Herstellung eines Paradigmas ist keine Regel vorhanden. Sie wird erst durch das Paradigma erzeugt und ist nur in Verbindung mit diesem Paradigma verstehbar.

Was man darunter verstehen kann, soll mit einem Beispiel von Agamben weiter vertieft werden. Dieses Mal geht es um ein einfaches Beispiel aus der lateinischen Grammatik. Agamben benutzt das Wort „rosa“, um zu zeigen, wie ein Paradigma funktioniert und wie das Paradigma gleichzeitig ein Ensemble konstituiert und intelligibel macht: „Der Terminus *rosa* ist, wo er als paradigmatische Exhibition fungiert (...), von seiner Bezeichnungsqualität und seinem gewöhnlichen Gebrauch suspendiert und genau dadurch befähigt, die Konstitution und Intelligibilität des Ensembles ‘weibliches Nomen der ersten Deklination’, zu zeigen, eines Ensembles, zu dem es sich zugleich als Glied und Paradigma verhält.“²⁸⁰ Das Wort *rosa*, wenn es als Paradigma behandelt wird, verliert seine Bezeichnung als Rose und wird von ihrem Normalgebrauch, wie Agamben sagt, suspendiert. Wenn es auf diese Weise suspendiert ist, ist es fähig, ein ganzes Ensemble der anderen ähnlichen Wörter zu erklären. Dies Ensemble ist aber nicht einfach da, es wird erst durch das Paradigma erzeugt und das Paradigma ist gleichzeitig ein Glied dieses Ensembles, das es konstituiert. In diesem Fall kann das Ensemble auch als Kategorie oder Klasse bezeichnet werden, nur ist es wichtig, dass diese Klasse erst dann erkennbar ist, wenn sie von dem Paradigma gezeigt wird. Und nur durch dieses Zeigen können alle anderen Glieder der Klasse verständlich gemacht werden. Die beiden Elemente sind wichtig, *rosa* als ein Glied der Klasse und die Klasse selbst, die *rosa* in der Rolle des Paradigmas zugleich konstituiert und erklärt. Interessanterweise entsteht das Ensemble oder die Klasse nur durch das Paradigma: „(...) das Ensemble entsteht

²⁷⁹ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 27.

²⁸⁰ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 28.

ja aus nichts anderem als aus der paradigmatischen Exposition der Einzelfälle.“²⁸¹ Neuerlich begegnet uns hier das Verhältnis zwischen dem Partikularen und dem Universalen wieder. Das Ensemble repräsentiert hier das Universelle und die Glieder des Ensembles und das Paradigma selbst das Partikulare.

Ein Phänomen kann dadurch ein Paradigma werden, indem es von seinem üblichen Gebrauch suspendiert wird. Nur durch diese Suspendierung wird ein Phänomen zum Beispiel. Das Beispiel ist aber eines von den wichtigsten Begriffen in der Philosophie von Agamben. Es spielt aber eine umgekehrte Rolle im Vergleich zum Ausnahmezustand: „während die Ausnahme in dem, wovon sie sich ausnimmt, als Ausnahme eingeschlossen ist, ist das Beispiel ausgeschlossen, da es sein Eingeschlossensein zeigt.“²⁸² Das Phänomen, das als Beispiel oder Paradigma betrachtet wird, wird sozusagen auf eine andere Ebene gestellt. Auf dieser Ebene ist es fähig, eine ganze Reihe von anderen Phänomenen, zu denen es selbst gehört, zu erklären. Das Phänomen als Beispiel steht gleichzeitig außerhalb und innerhalb der Reihe der Phänomene, die das Beispiel verständlich zu machen versucht.

Auf die Frage, um welche Ebene es sich handelt, wenn das Phänomen als Paradigma betrachtet wird und damit außerhalb und innerhalb einer Reihe, die sie zugleich konstituiert und erklärt, steht, antwortet Agamben auf die folgende Weise: „Das Phänomen, sobald es im Medium seiner Erkennbarkeit präsentiert wird, zeigt das Ensemble, dessen Paradigma es ist.“²⁸³ Das Phänomen kann einerseits als solches betrachtet werden, andererseits auch auf der Ebene der Erkennbarkeit oder Intelligibilität. Damit wird das Phänomen zu einem Paradigma und erhält die Fähigkeit, die anderen Phänomene zu erklären. Etwas Ähnliches haben wir auch bei Barbour gefunden, insofern er über die zwei Weisen gesprochen hat, wie man die einzelnen Phänomene betrachten kann. Eine Weise ist, das Phänomen in seiner Einzelheit zu betrachten, aber andererseits können einige Aspekte des Phänomens zum Grad des Universalen gehoben werden und dadurch bekommen die so betrachteten Aspekte des Phänomens die Charakteristiken des Gesetzes.²⁸⁴

Was bedeutet aber diese Ebene der Intelligibilität? Ist sie etwas anderes als das Phänomen selbst oder begründet sich die Intelligibilität nur in der Weise, wie das Subjekt das

²⁸¹ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 33.

²⁸² GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 29.

²⁸³ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 33.

²⁸⁴ Vgl. IAN BARBOUR, *Issues in science and religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966, S. 194.

Phänomen betrachtet? Die Antwort findet sich durch die etymologische Analyse des Wortes Paradigma. Agamben ist einer von den wenigen, der auch die etymologische Seite des Begriffs des Paradigmas genutzt haben. Das Wort Paradigma besteht etymologisch aus zwei Teilen: *para-* was „neben“ oder „bei“ bedeutet, und *deiknymi*, dessen Hauptbedeutung das „Zeigen“ ist. Damit erweist sich das Paradigma als „neben Zeigen“ oder im Passiv als „neben sich zeigen.“ Wenn man dann die Phänomene betrachtet, die als Paradigmen benutzt werden, ist die Intelligibilität, die kraft des Paradigmas entsteht, eine Intelligibilität, die in den Phänomenen selbst ist, oder neben ihnen: „Im Paradigma ist die Intelligibilität nicht vor den Phänomenen da, vielmehr befindet sie sich sozusagen ‘bei’ oder ‘neben’ (pará) den Phänomenen.“²⁸⁵ Damit hängt die philosophische Analyse des Verhältnisses zwischen der Idee und dem Wahrnehmbaren eng zusammen, die Agamben ausgehend von Goldschmidt dar gestellt hat. Das Problem war, dass man bei Platon zwei gegensätzlichen Behauptungen finden kann. Auf der einen Seite ist die Idee das Paradigma des Wahrnehmbaren und auf der anderen Seite kann man auch solche Stellen finden, wo das Wahrnehmbare als Paradigma der Idee bezeichnet wird.²⁸⁶ Die Auseinandersetzung Agambens mit diesem Problem, hat zum folgenden Ergebnis geführt: „Weder ist die Idee ein anderes Seiendes, das dem Wahrnehmbaren unterlegt wird, noch koinzidiert sie mit ihm: sie ist das Wahrnehmbare, sofern es als Paradigma behandelt wird, das heißt im Medium seiner Intelligibilität.“²⁸⁷ Im Begriff des Paradigmas wird das Verhältnis der Ideen und des Wahrnehmbaren begründet. Die Idee ist nichts anderes als das Wahrnehmbare, das im Medium seiner Intelligibilität, oder auch in der Rolle des Beispiels, betrachtet wird. Dadurch konnte auch diese Ebene der Intelligibilität von dem Wahrnehmbaren selbst getrennt und ihr eine besondere Art des Seins zugeschrieben werden. Aber das paradigmatische Verhältnis erlaubt, das Wahrnehmbare als Wahrnehmbares zu betrachten, zugleich aber auch das Wahrnehmbare als Paradigma, wodurch das Wahrnehmbare oder ein Phänomen die Fähigkeit bekommt, andere Phänomene verständlich zu machen, was der Rolle der Idee zugeschrieben wird.

Jedes Phänomen kann als Paradigma betrachtet werden. Jedes Phänomen kann eine Fähigkeit bekommen, eine Serie der anderen Phänomene intelligibel zu machen. Diese Einsicht und wie das funktioniert, erklärt Agamben in Bezug auf einen anderen Begriff, den er bei Goethe gefunden hat. Es geht um den Begriff des Urphänomens. Mit diesem Begriff wollte

²⁸⁵ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 33.

²⁸⁶ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 27.

²⁸⁷ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 31.

sich Goethe von anderen Forschern seiner Zeit unterscheiden, da die anderen sich immer der Methode der einzelnen Fälle und allgemeiner Hypothesen bedienten. Goethe schlägt eine andere Methode durch die Erfahrung höherer Art vor, in der man entdeckt, dass die Phänomene schon irgendwie verknüpft sind und ein Licht aufeinander werfen. Zwei Zitate, die Agamben benutzt, sind besonders erleuchtend. Einer besagt, dass jedes Phänomen mit den anderen verbunden ist: „wie wir von einem freistehenden Punkte sagen, daß er seine Strahlen auf allen Seiten aussendet.“²⁸⁸ Der andere ist: „Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft.“²⁸⁹ Jedes Phänomen kann ein Paradigma für die anderen sein, weil es schon mit den anderen in Verbindung steht und, wenn man die Lichtmetapher im Sinne vom Verstehen oder Erklären versteht, kann das Phänomen auf die anderen Phänomene Licht werfen und sie damit verständlich machen. Im zweiten Zitat tritt dieser Aspekt noch deutlicher hervor. Alles Einzelne, das existiert, ist ein Analogon alles anderen Existierenden. Auf analogische Weise zeigt jedes Phänomen die anderen. Die Ebene des Paradigmas wandelt sich wieder in das Verhältnis des Partikularen zum Universalen, wobei das Paradigma selbst anscheinend nicht von den beiden her erklärbar ist. In Agambens Interpretation vom Urphänomen und von dieser höheren Art der Erfahrung, wird das Urphänomen als Paradigma erklärt und ist „in diesem Sinn der Ort, an dem die Analogie in perfektem Gleichgewicht lebt, jenseits der Opposition zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen.“²⁹⁰ Die Phänomene sind gleichzeitig einzeln oder partikular, haben aber doch eine Fähigkeit, universal zu werden, wenn sie eben als Paradigmen betrachtet werden. Da das Paradigmatische schon neben den Phänomenen ist, kann man mit Agamben, von Goethe inspiriert sind, formulieren: „Als Paradigmen sind die Phänomene selbst die Lehre.“²⁹¹

Wir haben schon mehrmals im Verlauf dieser Arbeit gesehen, dass der Begriff des Paradigmas eng mit dem Verhältnis des Partikularen und des Universalen verbunden ist. Auch Agamben greift in diese Thematik ein. Schon bei Aristoteles kommt der Begriff des Paradigmas vor. Agamben benutzt die Texte von Aristoteles, um genauer zu erklären, was er unter dem Begriff des Paradigmas versteht. Wir werden nicht seine Analyse wiederholen, sondern nur zwei Aspekte des Paradigmas erwähnen, die in Agambens Analyse von

²⁸⁸ JOHANN WOFLGANG VON GOETHE, *Sämtliche Werke*, Band 16, Artemis Verlag, Zürich, 1952, S. 852.

²⁸⁹ JOHANN WOFLGANG VON GOETHE, *Sämtliche Werke*, Band 17, Artemis Verlag, Zürich, 1952, S. 706.

²⁹⁰ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 36.

²⁹¹ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 36.

Aristoteles vorkommen. Erstens wird das Paradigma in Zusammenhang mit zwei anderen Weisen der Erkenntnis in Verbindung gebracht: Induktion und Deduktion. Im Vergleich zu diesen bildet das Verfahren mit Paradigmen eine dritte Erkenntnisform: „Während die Induktion also vom Partikularen zum Universalen fortschreitet und die Deduktion vom Universalen zum Partikularen, ist das, was das Paradigma definiert, eine dritte und paradoxe Art der Bewegung, das Fortschreiten vom Partikularen zum Partikularen.“²⁹² Die Bewegung vom Partikularen zum Partikularen gehört wesentlich zur Logik der Paradigmen, nicht nur für Agamben, sondern auch für das Paradigma im Kuhnschen Sinn. Die Paradigmen, wie sie Agamben versteht, sind einzelne historische Phänomene, die eine ganze Reihe anderer Phänomene verständlich machen. Es handelt sich um eine Bewegung, die vom einzelnen Phänomen zu anderen auf die Weise des Beispiels vorangeht.

Wie das Paradigma überhaupt zustande kommt, ist die Frage, der wir uns jetzt widmen werden. Die Paradigmen sind in den Philosophien von Agamben und Foucault einzelne Phänomene, die eine ganze Reihe der Phänomene verständlich machen. Zum Paradigma gehört auch das Konstituieren des Ensembles der Phänomene. Dies gilt es näher zu erläutern. Für Agamben sind zwei Phasen wichtig, die im folgenden Zitat zur Sprache kommen: „Ein Beispiel wählen ist darum ein komplexer Akt, der voraussetzt, daß der Terminus, der als Paradigma fungiert, deaktiviert wird, daß man ihn also aus seinem normalen Gebrauch abzieht (...), um die Regelordnung gerade dieses normalen Gebrauchs zu zeigen, die anderswie nicht gezeigt werden kann.“²⁹³ Die erste Phase ist also die Deaktivierung, oder auch Isolierung, vom normalen Gebrauch. Man versucht nicht ein Phänomen auf den weiteren Bereichen anzuwenden, sondern es zu deaktivieren und auf der Ebene der Intelligibilität zu betrachten. Auf diese Weise wird aber dieser Gebrauch sichtbar und gerade so auf andere Phänomene anwendbar, um die anderen Phänomene verständlich zu machen. Die Anwendung des Paradigmas auf andere Phänomene erzeugt ein Ensemble, zu dem alle Elemente, auch das Phänomen, das als Paradigma betrachtet wird, gehören.

In der Entstehung der Paradigmen sind dann zwei verschiedene Ebene zu unterscheiden. Auf einer Ebene ist das historische Phänomen als solches. Im Fall des Panopticon, das von Foucault benutzt wird, um die Transformation der Disziplinen in die Kontrollgesellschaft verständlich zu machen, handelt sich um ein architektonisches Projekt, welches aber nie

²⁹² GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 23.

²⁹³ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 22.

wirklich realisiert wurde. Dieses Projekt ist aber nicht ein einfaches architektonische Projekt geblieben, da in diesem Projekt, wie in einem Paradigma im Sinne von Kuhn, einige Aspekte implizit gegeben sind. Diese implizite Gegebenheit, die das Phänomen in sich trägt, wurde von Foucault aufgedeckt und auf explizite Weise artikuliert und in eine Theorie gewandelt. Dies ist die zweite Ebene der Entstehung des Paradigmas. Auf dieser Ebene wirkt der Forscher und entdeckt die Phänomene, die als Paradigmen fungieren können, und er benutzt sie, um eine ganze Serie von Phänomenen zu erklären. Wenn der Forscher ein Phänomen als Paradigma betrachtet, konstituiert er jenes Ensemble, zu dem das Phänomen als Paradigma gehört. Das Ensemble war schon da, aber nur auf implizite Weise, und das Ziel des Forschers ist das Erforschen der impliziten Verhältnisse, die ein Paradigma hergestellt hat, und es für ein besseres Verständnis der weiteren Phänomene und ihren Verhältnissen zu benutzen. Das Paradigma erzeugt die Verhältnisse auf implizite Weise, die der Forscher entdeckt und dann auch artikulieren kann.

Das Paradigma definiert sich durch das Fortschreiten vom Besonderen zum Besonderen. Das ist ein Weg zwischen der Induktion (vom Besonderem zum Allgemeinen) und der Deduktion (vom Allgemeinen zum Besonderem). Das kann man als Analogie bezeichnen. Die Logik der Paradigmen ist dann die Logik der Singularität und Analogie. Auch diese Logik kann zu Erkenntnis führen.

Agamben ist methodisch und nicht inhaltlich hilfreich. Obwohl die Figuren wie der Muselmann, der Ausnahmezustand oder *homo sacer* wahrscheinlich auch für die Theologie nützlich sein können: Uns hat hier mehr die methodische Seite der Philosophie von Agamben interessiert. Damit kehren wieder zurück zu dem, was Toulmin während des Symposiums für ein neues Paradigma in Tübingen über die Paradigmen gesagt hat. Man kann aus der Naturwissenschaft, im Fall von Agamben aus der Philosophie, in Bezug auf die Paradigmen mehr Methodologisches erlernen als Kosmologisches.²⁹⁴ Die Theologie muss ihre eigenen Paradigmen suchen, die für ihre Zwecke funktionieren. Bei Agamben sind die Paradigmen wirklich Exemplare, einzelne Phänomene, die einen größeren Kontext erzeugen und verständlich machen. Sie sind Zugänge zum Verständnis der Wirklichkeit und im Zentrum stehen die kleineren Paradigmen, die das Verständnis der größeren Zusammenhänge ermöglichen. Im Unterschied zu Kuhn, oder zumindest von dem, was dieser selbst oft gemacht hat

²⁹⁴ Vgl. *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 17.

und was seine Interpretatoren am häufigsten betont haben, geht es hier nicht um die Disziplinarmatrix oder um einen Rahmen des Wissens, der das Erkennbare einer geschichtlichen Periode bestimmt. Hier geht es vielmehr um die Politik der Aussagen, wie Agamben sagt, und um die Verlegung des Paradigmas aus der Epistemologie in die Politik. Es handelt sich um einen logischen Schritt von dem, was Kuhn selbst mit seinem Begriff des Paradigmas gemacht hat. Er hat schon zeitlich parallel zu Foucault anerkannt, dass das Wissen nicht von dem Subjekt und der wissenschaftlichen Gemeinde, die die Wissenschaft betreiben, getrennt werden kann und damit wurde das Paradigma mit der Soziologie und ihren Forschungen verbunden. Agamben aber hat zusammen mit Foucault diese Verlegung in dem Sinne weiterentwickelt, dass sie anerkannt haben, dass es auch unabhängig von der Gemeinde so etwas wie eine Politik der Aussagen gibt. Es herrscht ein Machtssystem, in dem einige Aussagen bevorzugt und die andere vernachlässigt werden. Ob das von der Sprache selbst oder von der Gemeinde bestimmt wird, ist eine irrführende Frage, da es keine Sprache oder Institutionen ohne Menschen gibt.

5.3 Thomas Kuhn und Giorgio Agamben – ein Vergleich

Wir versuchen nunmehr einen Vergleich zwischen dem, was wir im ersten Kapitel über den Begriff des Paradigmas bei Kuhn konstatiert haben, und dem, was auf einer anderen Weise Agamben in seinen Ausführungen über seinen Umgang mit den verschiedenen Figuren oder Paradigmen beschrieben hat. Wenn man diese zwei sehr unterschiedlichen Autoren vergleicht, müssen einige Aspekte berücksichtigt werden.

Erstens gilt, dass man nicht alle Aspekte von jeweiligen Theorien vergleichen kann. Dies begründet sich in unterschiedlicher Motivation der Autoren, die sich nicht auf gleiche Inhalte beziehen und aus gleicher Perspektive an die Sache herangehen. Kuhn wollte mit dem Begriff des Paradigmas den speziellen Erfolg der Naturwissenschaften und den besonders starken Konsens zwischen den Wissenschaftler erklären. Agamben, auf der anderen Seite, wollte zeigen, dass es einige Phänomene in der Geschichte gibt, die gleichzeitig die Vergangenheit, aus der sie entstammen, und die Gegenwart des Forschers zu erklären fähig sind. Deswegen kann man diese zwei Begriffe nicht direkt vergleichen, vielmehr ist hauptsächlich nach der Logik hinter dem Begriff, die erst dem Begriff seine Nützlichkeit verleiht, zu

suchen. Es wird sich zeigen, dass es ähnliche Aspekte im Gebrauch des Begriffs gibt, aber auch wesentliche Unterschiede, die nicht vernachlässigt werden sollen.

Zweitens gilt, dass man die Begriffe bearbeiten muss, um sie zu vergleichen. Beispielsweise muss man den strikt wissenschaftlichen Begriff von Thomas Kuhn der tieferen philosophischen Analyse unterwerfen, oder den humanistisch-philosophischen Begriff des Paradigmas bei Agamben im Bereich der Naturwissenschaften anzuwenden versuchen. Die Bearbeitungen sollen im Geist der jeweiligen Autoren durchgeführt werden. Aus diesem Grund werden die folgenden Ausführungen etwa kreativ bleiben und sind der Kritik, die unserer Interpretation von Kuhn oder Agamben nicht zustimmen können, überlassen. Wir werden, so gut es geht, unsere Ausführungen hinreichend argumentieren, um zu zeigen, dass es nicht, um einen zufälligen oder willkürlichen Vergleich handelt.

Giorgio Agamben hat sich in seinem schon erwähnten Buch „*Signatura rerum*“ gegen die Reduktion seiner Figuren und Paradigmen auf die wissenschaftlichen Paradigmen von Kuhn geäußert. Die Zurückhaltung von Foucault und Agamben gegenüber Kuhn begründet sich in ihrem Verständnis von dem, was ihrer Ansicht nach Kuhn mit seinem Begriff des Paradigmas gemeint hat. Die ausdrücklichste Gegenüberstellung von Agamben zu Kuhn zeigt sich an der folgenden Stelle: „Anders als das Kuhnsche Paradigma definiert Episteme nicht das zu einem bestimmten Zeitpunkt Wißbare, sondern das im Faktum der Existenz eines bestimmten Diskurses oder einer bestimmten epistemologischen Figur implizit Gegebene (...).“²⁹⁵ An dieser Stelle benutzt Agamben den von Foucault eingeführten Begriff der Episteme, um den Unterschied zum Begriff des Paradigmas von Kuhn zu zeigen. Unter der Episteme werden solche Beziehungen verstanden, die unter anderen die Entstehung einer Wissenschaft ermöglichen. In diesem Punkt muss man offensichtlich Kuhn und Agamben unterscheiden, da das Ziel von Kuhn das Konsensbildende Element innerhalb einer wissenschaftlichen Gemeinde ist. Agamben hingegen will zusammen mit Foucault den Grund erforschen, warum ein besonderer Diskurs überhaupt entsteht. Im Hinblick auf die Ziele der beiden Autoren Kuhn und Agamben unterscheiden sich ihre Begriffe wesentlich. In diesem Bereich wäre es schwierig, sie zu vergleichen, da es sich um zwei verschiedene Kontexte handelt, die besonderer Beachtung bedürfen.

Deswegen ist es sinnvoller zu fragen, welche Gemeinsamkeiten und/oder Unterschiede zu finden sind, wenn man die zwei Begriffe und die Logik hinter den Begriffen untersucht.

²⁹⁵ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 19.

Unserer Meinung nach gibt es viele solche Ähnlichkeiten, die sich nur dann zeigen, wenn man vom konkreten Gebrauch der Paradigmen abstrahiert, wo ihre theoretische Struktur am deutlichsten erscheinen. Solche Abstrahierung ist aus noch einem Grund erforderlich. Obwohl nämlich für das Kuhnsche Paradigma gilt, dass in einem Zeitpunkt das Wissbare von dem Paradigma selbst definiert wird, indem es das Wissenschaftliche vom Unwissenschaftlichen zu unterscheiden lässt, kann der Begriff selbst nicht nur auf diese Funktion reduziert werden. Wie das Kuhnsche Paradigma funktioniert, kann durch einige Aussagen Agambens über seine eigenen Paradigmen erläutert werden. Agambens Gedanken dienen einer philosophischen Vertiefung der Gedanken Kuhns trotz der offensichtlichen Unterschiede zwischen beiden Autoren.

Am Ende des Teils über das Paradigma beschreibt Agamben thesenhaft das, was er unter dem Begriff des Paradigmas versteht. Die erste These verdient mehr Aufmerksamkeit: „Das Paradigma ist eine Erkenntnisform, die weder induktiv, noch deduktiv, sondern analogisch ist, somit von einem Besonderen zu einem anderen Besonderen fortschreitet.“²⁹⁶ In diesem Punkt scheint eine Ähnlichkeit zwischen dem, was wir bei Kuhn im ersten Kapitel beschrieben haben, und dem, was Agamben unter dem Begriff des Paradigmas gemeint hat, zu bestehen. Die Epistemologie vom Paradigma bleibt auf der Ebene der Besonderheit und ist nicht durch die Dichotomie des Universellen und Partikularen erklärbar. Diese Erkenntnisform bewegt sich weder vom Universellen zum Partikularen (Deduktion) noch vom Partikularen zum Universellen (Induktion). Sie bleibt auf der Ebene der Besonderheit, indem die Erkenntnis von einer Singularität zu anderen fortschreitet. Es handelt sich um einen dritten Weg, der auch für die Erklärung des Paradigmas bei Kuhn dienen kann. Das Paradigma von Kuhn im Sinne von Exemplar, bzw. als eine besondere wissenschaftliche Leistung, die als Beispiel für die Lösung der anderen problematischen Situationen hilfreich ist, schreitet auf die gleiche Weise voran. Die wissenschaftliche Leistung ist eine Singularität, die auf eine andere Singularität angewendet wird und wer die paradigmatische wissenschaftliche Lösung kennt, kann auch andere ähnliche Probleme lösen. Die Kenntnis von der besonderen wissenschaftlichen Leistung ermöglicht andere Erkenntnisse. Die Weise, wie die Wissenschaftler arbeiten, mindestens für jene Zeit, in der sie wirklich mit den Paradigmen arbeiten, ist weder Deduktion noch Induktion. Die Regeln, die später während der Zeit der normalen Wissenschaft artikuliert werden, können dann nicht als universelle Gesetze verstanden werden, da

²⁹⁶ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 37.

sie aus den Paradigmen entstehen. Trotzdem wurden die Regeln und die große Theorie, die aus den Paradigmen entstanden sind, als universelle und unveränderliche Elemente betrachtet. Genau gegen diese Vorstellung der Wissenschaft wendet sich Kuhn., indem er die Historizität des Denkens in der Wissenschaft eingeführt hat. Wenn auch die Kuhnschen Paradigmen als diese dritte Form der Erkenntnis bezeichnet werden können, erscheint die Möglichkeit des Paradigmenwechsels als eine notwendige Schlussfolgerung. Die wissenschaftlichen Theorien, die aus den wissenschaftlichen Paradigmen entstehen, bleiben wesentlich partikulär, weil die Anwendung der Paradigmen auf andere Probleme nicht grenzenlos ist.

Diese Erkenntnisform überwindet die übliche Polarität zwischen dem Partikularen und Universellen und folgt die Logik der Analogie bzw. ist analogisch. Die besondere wissenschaftliche Leistung oder das Paradigma, wird auf andere Situationen angewendet und in der Lösung der anderen Probleme zeigt sich der wissenschaftliche Erfolg. Die Leistung kann man nicht einfach unverändert auf die beliebige Situation anwenden. Das Paradigma bedarf, um auf verschiedenste Probleme angewendet zu sein, einiger Korrekturen. Deswegen passt die Anwendung nicht durch einfache Replikation, sondern auf analogische Weise. Das Paradigma muss etwa überarbeitet werden, sodass es auf die andere Situation anwendbar ist. Es gibt keine strenge und explizite Regel zur Anwendung, sondern das Paradigma wird auf analogische Weise benutzt und der Wissenschaftler muss sein „Sehen“ korrigieren, sodass er unterschiedliche Situationen als ähnlich sehen kann. Wie ist es aber möglich, eine konkrete wissenschaftliche Leistung als solche ohne eine explizite Theorie auf die anderen Situationen anwenden? Dies ist möglich, weil die wissenschaftliche Leistung nicht einfach als wissenschaftliche Leistung betrachtet wird. Die wissenschaftliche Leistung wird vielmehr im Modus des Paradigmas betrachtet. Es ist interessant, dass, was Agamben über die Weise, wie ein Paradigma zustande kommt, mit dem Kuhnschen Paradigma zu vergleichen, dessen Entstehung vielleicht nicht genug philosophisch durchdacht ist. Der gewöhnliche Gebrauch z. B. eines lateinischen Terminus wie *rosa*, wird, sobald der Terminus als Paradigma funktionieren soll, suspendiert. Der gewöhnliche Gebrauch ist nicht so mehr wichtig, sondern der Terminus wird als Paradigma betrachtet, sodass er ein neues Ensemble, jenes der ersten lateinischen Deklination, zugleich konstituiert und verständlich macht.²⁹⁷ Der Terminus ist gleichzeitig ein Glied vom Ensemble sowie ein Paradigma, das das Ensemble erst konstituiert. Ähnliches kann auch von der besonderen wissenschaftlichen Leistung gesagt

²⁹⁷ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 28-29.

werden. Die wissenschaftliche Leistung wird von seinem normalen Gebrauch suspendiert, um im Modus des Paradigmas auf andere Bereiche oder Situationen anwendbar zu sein. Die wissenschaftliche Leistung kann als solche kein Ensemble konstituieren. Erst wenn eine wissenschaftliche Lösung als paradigmatisch betrachtet wird, erwirbt sie die Möglichkeit, ein neues Ensemble zu konstituieren und intelligibel machen.

Von Agamben kann für das Kuhnsche Paradigma gelernt werden, dass das Paradigma eine besondere Form der Erkenntnis ist, wodurch etwas Konkretes in seiner Intelligibilität betrachtet wird. Dadurch entsteht eine Möglichkeit der Anwendung dieses Konkreten auf die anderen Situationen. Durch das Paradigma werden einige Beziehungen offensichtlich, die vorher nicht wahrnehmbar waren und genau darin zeigt sich die erfolgreiche Arbeitsleistung eines Paradigmas. Das Verhältnis zwischen diesem Konkreten und den Gliedern des Ensembles wird von Agamben als paradigmatisch bezeichnet. Er beschreibt dieses Verhältnis auf folgende Weise: „Das paradigmatische Verhältnis ist somit nicht zwischen einzelnen wahrnehmbaren Objekten oder zwischen ihnen einerseits und einer wahrnehmbaren Regel andererseits, sondern zwischen der Singularität (die damit zum Paradigma wird) und ihrer Exposition (d. h. ihrer Intelligibilität).“²⁹⁸ Eine Singularität oder ein Phänomen bezieht sich auf andere Phänomene nur durch einen Vermittler, nämlich das Paradigma, das die Exposition oder Verständlichkeit eines Phänomens ermöglicht. Es handelt sich nicht einfach darum, ein Phänomen auf ein anderes anzuwenden. Zuerst muss man den normalen Gebrauch von einem Phänomen suspendieren, sodass dieses konkrete Phänomen fähig wird, die anderen Phänomene zu erklären. Durch diese Suspendierung des normalen Gebrauchs wird der normale Gebrauch erst verständlich oder intelligibel, aber damit erwirbt ein Phänomen die Möglichkeit, einen neuen Problemkontext zu konstituieren, zu dem es gleichzeitig als ein Glied gehört. Durch die Exposition oder Präsentation des Paradigmas entsteht aus etwas Ähnlichem eine Regel, die aber nicht explizit ist und die es ohne das Paradigma überhaupt nicht geben kann.²⁹⁹ Das wissenschaftliche Paradigma funktioniert auf ähnliche Weise und hier kann man auch diese drei Elemente unterscheiden, nämlich, eine wissenschaftliche Leistung, die paradigmatische Exposition der Leistung und andere Probleme, die zu einem neuen durch das Paradigma entstandenen Ensemble gehören.

²⁹⁸ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 28.

²⁹⁹ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 26.

Wir haben gesehen, dass es ähnliche Weisen gibt, wie ein Paradigma funktioniert. Es gibt aber einen Unterschied, der wir nicht übersehen dürfen. Es handelt sich, um die Freiheit, Paradigmen zu wählen. Bei Agamben ist es selbstverständlich, dass man die Paradigmen wählen kann. Wie gut die Paradigmen sind, hängt vom Forscher ab: „In diesem Sinn ist eine Archäologie stets eine Paradigmatologie, und die Fähigkeit, Paradigmen zu erkennen, und zu artikulieren, definiert den Stellenwert eines Forschers nicht weniger als seine Fähigkeit, die Dokumente des Archivs zu prüfen.“³⁰⁰ Zum Wesen der philosophischen Archäologie, der Methode Agambens und Foucaults, gehört, einige Phänomene aus der Geschichte zu wählen und sie als Paradigmen zu artikulieren. Hier kann der Forscher die Paradigmen frei wählen, obwohl nicht jedes Phänomen als gleichwertiges Paradigma artikuliert werden kann. Bei Kuhn auf der anderen Seite, kann man die Paradigmen überhaupt nicht wählen, da sie als eine Art des Sehens funktionieren: „(...) the scientist does not preserve the gestalt subject's freedom to switch back and forth between way of seeing.“³⁰¹ Die Paradigmen von Kuhn werden erlernt und damit wird jemand zu einem Wissenschaftler, wobei die Paradigmen so einen starken Einfluss auf den Menschen haben, dass sie die Welt nicht mehr anders als durch diese Paradigmen sehen können. Bei Agamben geht es um die impliziten Beziehungen, die nur durch ein Paradigma entdeckt werden können. Der Forscher sucht diese Paradigmen und wenn er sie einmal gefunden hat, werfen sie ein neues Licht auf die Gegenwart des Forschers. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass man auch bei Kuhn die Unmöglichkeit des Wahls relativieren kann. Besonders während der Zeit des Paradigmenwechsels, während sogenannten revolutionären Wissenschaft, wird über ein neues Paradigma entschieden und obwohl eine Entscheidung für das Paradigma als eine Erfahrung der religiösen Bekehrung beschrieben wird, entsteht diese Entscheidung in Freiheit. Wenn ein Paradigma zu einem dominanten Paradigma wird, muss es von der jeweiligen Gemeinde der Wissenschaftler angenommen werden und dies könnte nicht geschehen, wenn sich niemand für dieses Paradigma auf diese oder andere Weise entscheiden kann.

Der Unterschied zwischen Agamben und Kuhn besteht letztendlich in einer anderen Akzentuierung bezüglich der Rolle des Paradigmas. Dies ist sichtbar in einem Vergleich, den Agamben in seinen Ausführungen zwischen den beiden Begriffen *exemplum* und *exemplar* macht. Ein *exemplar* ist etwas sinnlich Wahrnehmbares und soll nachgeahmt werden. Ein

³⁰⁰ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 38.

³⁰¹ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 85.

exemplum hingegen ist etwas viel Komplexeres und von theoretischer Art. Agamben fasst den Unterschied zwischen Foucault und Kuhn mit Hilfe dieser zwei Begriffe zusammen: „Foucaults Paradigma ist beides in einem: nicht nur das von der Konstitution einer normalen Wissenschaft verlangte Exemplar und Modell, sondern auch das Exempel, das erlaubt, Aussagen und diskursive Praktiken in ein neues intelligibles Ensemble und einen neuen Problemkontext zu bringen.“³⁰² In diesem Zitat bestätigt Agamben, dass Kuhn mit seinem Begriff des Paradigmas etwas Wichtiges berührt hat, da Foucaults Paradigma auch im Sinne vom Exemplar oder Modell, wie das Kuhnsche Paradigma, benutzt werden kann, obwohl Foucault und Agamben dem Begriff des Paradigmas auf einen noch weiteren Bereich anwenden. Deswegen muss gesagt werden, dass die Agambensche und Kuhnsche Paradigma zumindest verwandte Begriffe sind, wobei beobachtet werden muss, dass die Autoren den Begriff für verschiedene theoretische Zwecke verwendet haben. Dieser Zweck istg aber für den Begriff entscheidend. Kuhn ist mit seinem Begriff im Bereich der Naturwissenschaften, bzw. Epistemologie verblieben, und für Foucault und Agamben war die Beziehung zwischen den Begriffen eines Diskurses viel wichtiger. Auf folgender Weise beschreibt Agamben, was für Foucault entscheidend war: „Worum es ihm ging, war die Verlegung des Paradigmas aus der Epistemologie in die Politik.“³⁰³ Es ist aber zu erwähnen, dass etwas Ähnliches auch für Kuhn gilt. Er wollte zeigen, dass es nicht nur theoretische Gründe für die Annahme des dominanten Paradigmas innerhalb einer Wissenschaft gibt, sondern die Annahme wird durch persönliche und geschichtlich bedingte Elemente beeinflusst. In diesem Sinne ging es auch Kuhn darum, auf seine Weise eine Politik der Aussagen zu beschreiben, obwohl die theoretische und philosophische Vertiefung Kuhn selber nicht leisten konnte. Trotzdem darf man das Potential des Kuhnschen Paradigmas nicht leicht unterschätzen. Es kann sein, dass die zwei Paradigmen, trotz des verschiedenen Gebrauchs durch Kuhn und Agamben viel mehr Gemeinsamkeiten haben.

³⁰² GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 22.

³⁰³ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 17.

6. Paradigma in der Theologie

Bis jetzt wurden die verschiedenen Definitionen, Interpretationen und Anwendungen des Begriffs des Paradigmas in Bereichen der Wissenschaften, Theologie und Philosophie dargestellt. Jetzt aber sollen die eigentlichen Fragen dieser Dissertation aufgegriffen werden: Ist der Begriff des Paradigmas nützlich für Theologie? Was kann als Paradigma oder Paradigmen in der Theologie gelten, damit der Begriff nützlich bleibt? Es wurde gezeigt, dass der Begriff selbst in der Wissenschaftstheorie uneinheitlich verstanden und je nach Interesse des einzelnen Forschers rezipiert wurde. Eine ähnliche Situation haben wir auch in der Theologie vorgefunden. In der Theologie herrscht das gleiche Problem wie in der Wissenschaftstheorie. Die Vielfältigkeit des Gebrauchs des Begriffs des Paradigmas erschwert das Verständnis nicht nur des Begriffs selbst, sondern auch dessen konsequente und für eine Wissenschaft nützliche Anwendung.

Aus einem solchen Problem gibt es drei Auswege. Erstens kann man den Begriff des Paradigmas ohne Regel und spontan verwenden, was auch oft tatsächlich passiert. Die Anwendung des Begriffs ist nicht nur in der Wissenschaftstheorie oder in unserem Fall in der Theologie, sondern ganz allgemein populär geworden. Gibt man den Begriff Paradigma in eine beliebige Suchmaschinen ein, wird Treffern geradezu überflutet. Von dem Inhalt und den verschiedensten Weisen der Anwendung kann man sich kaum eine Übersicht verschaffen. Ähnlich kann es einem in der Theologie gehen. Der Begriff wird auf spontane Weise für jedes zentrale Thema, Anliegen oder Theorie benutzt. Auf diese Weise kann man die wirkliche Funktion oder die Definition des Begriffs nicht klar begrenzen, was fragwürdig macht, ob der Begriff überhaupt und in welcher Weise nützlich wäre. Bei dieser Anwendung wird der Begriff selbst verwässert, sodass das Paradigma seine wesentliche Funktion des Konsens-Bildens nicht übernehmen kann. Genau diese grundlegende Funktion wurde aber von Thomas Kuhn dem Begriff zugeschrieben. Wie kann der Begriff diese so wichtige Rolle spielen, wenn alles oder nichts als Paradigma oder Paradigmen bezeichnet wird? Für uns ist eine solche Art und Weise der Verwendung des Begriffs unzureichend, um die Rezeption des Begriffs des Paradigmas in die Theologie zu legitimieren.

Eine andere Umgangsart mit dem Begriff des Paradigmas wäre die Entscheidung, den Begriff zu ignorieren und auf seine eventuelle Nützlichkeit zu verzichten. Der Begriff des Paradigmas ist ein jüngerer Begriff. Insofern die Theologie bis jetzt ohne diesen Begriff auf befriedigender Weise ausgekommen ist, sieht man keine Notwendigkeit, den Begriff in den

Bereich der Theologie aufzunehmen. Man könnte auch den Begriff des Paradigmas mit einem anderen Begriff aus der Geschichte der Theologie vergleichen und zeigen, dass die Funktion, die dem Paradigma zugeschrieben wird, von einem anderen Begriff erfüllt werden kann. In diese Richtung wurde auf dem Symposium aus dem Jahr 1983 vereinzelt argumentiert. In diesem Fall ist dann besser zu sagen, dass trotz der Nützlichkeit des Begriffs in der Wissenschaftstheorie oder in den anderen Wissenschaften, die Theologie auf den Begriff verzichten kann, da sie schon einen eigenen Begriff mit gleicher oder ähnlicher Funktion verwendet. Der Vergleich aber benötigt eine klare Definition des Begriffs und ein einheitliches Verständnis von der Rolle, die das Paradigma spielen soll. Da es keine einheitliche Definition des Paradigmas gibt, lässt sich die Ablehnung des Begriffs kaum argumentativ begründen. Es gibt, wie wir im zweiten Kapitel gesehen haben, mehrere Versuche, den Begriff des Paradigmas in die Theologie zu rezipieren, aber diese sind so verschieden, dass sich die Frage stellt, ob die Autoren überhaupt den gleichen Begriff anwenden wollten.

Der dritte Weg zwischen einer spontanen, uneinheitlichen Verwendung und einer unbegründeten Ablehnung des Begriffs wäre ein Versuch der klaren Definierung des Begriffs des Paradigmas und seiner Funktion, und zwar zuerst in dem ursprünglichen Bereich der Wissenschaftstheorie, worauf im zweiten Schritt die Überprüfung folgen würde, um abzuklären, ob die Theologie den Begriff des Paradigmas überhaupt fruchtbar anwenden kann. Das erste Kapitel war ein Versuch, die grundlegenden Aspekte des Begriffs des Paradigmas in den wissenschaftstheoretischen Diskussionen darzustellen. In diesem Kapitel wurde aufgezeigt, dass auch in Wissenschaftstheorie das Paradigma eine für die Epistemologie wertvolle Rolle spielen kann, aber es war immer noch nicht klar, was genau unter dem Begriff zu verstehen ist. Das gleiche Problem wurde auch bei Thomas Kuhn angedeutet, der den Begriff in zwei Bedeutungen, oder wir wie es bezeichnet haben, in zwei Ebenen verteilt hat: das Paradigma als Disziplinarmatrix und das Paradigma als Exemplar. Die Situation wird noch komplexer, wenn man zudem die verschiedensten späteren Interpretationen im Bereich der Wissenschaftstheorie berücksichtigen will. Die Sache wird im Fall der Theologie ein weiteres Mal verkompliziert, insofern anhand dieser außertheologischen Überlegungen viele theologische Ansätze und Anwendungen möglich sind. Besonders schwierig ist es, aus der Perspektive der Rezeptionen klar zu definieren, ob das Paradigma für die Theologie oder das Christentum gelten soll. Im zweiten Kapitel haben wir aufgedeckt, wie diese zwei Möglichkeiten angedacht wurden, wie sie aber auch leicht verwechselt werden konnten.

Den Grund für diese Schwierigkeiten kann man in der Unklarheit des Begriffs des Paradigmas suchen. Aus diesem Grund wäre hilfreich klarzustellen, welche Aspekte des Paradigmas sind grundlegend sind, bevor wir uns fragen, ob der Begriff des Paradigmas in die Theologie oder das Christentum rezipiert werden soll und schließlich, was dieses Paradigma sein sollte. Die wesentlichen Aspekte des Paradigmas sollen zeigen, wie der Begriff funktioniert und erst danach kann man sich fragen, wie das in der Theologie aussehen kann. Wenn es in der Theologie ein Paradigma oder Paradigmen gibt, sollte es nicht schwierig sein, diese zu finden, besonders wenn man von der Aussage Kuhns im Ohr hat: „Despite occasional ambiguities, the paradigms of a mature scientific community can be determined with relative ease.“³⁰⁴

6.1. Das Paradigma – ein wissenschaftliches Werkzeug

Im Mittelpunkt von Kuhns Theorie der Wissenschaft ist ohne Weiteres der Begriff des Paradigmas. Dieser Begriff wurde benutzt, um eine andere Art von Entwicklung der Wissenschaft und vom Erwerben des Wissens in der Wissenschaft zu zeigen. Folgend Kuhn gibt es zwei Hauptdefinitionen von Paradigma: das Paradigma als Exemplar, das ein Teil von dem größeren Paradigma, d. h. von Disziplinarmatrix. Im ersten Kapitel haben wir versucht zu zeigen, dass genau das Paradigma als Exemplar, als Beispiel für Kuhn wichtiger war. Und es wurde offensichtlich, dass genau das Paradigma als Exemplar eine fruchtbare Rolle in der Wissenschaft spielt. Leider wurde das Paradigma als Exemplar von vielen Interpretatoren, nicht nur in der Theologie, sondern allgemein, vernachlässigt. Das ist dadurch bedingt, dass viele, die sich mit Kuhnschen Theorie beschäftigt haben, nur die Wissenschaft im hochentwickelten Punkt vor Augen hatten. Dies hat dazu geführt, dass das Paradigma nur dem Paradigma als Disziplinarmatrix gleichgesetzt geworden ist. Dabei war die Bedeutung des konkreten Paradigmas verloren und das Paradigma ist ein Synonym für eine Theorie oder ein Modell geworden. Genau aber an dieser Stelle wollte Kuhn zu zeigen, dass ein Paradigma den Konsens in der wissenschaftlichen Gemeinde auch ohne Bezug auf eine explizite Theorie führen kann. Ein wissenschaftliches Paradigma für Kuhn ist ein Werkzeug für die Gemeinde der Wissenschaftler, welches eine breite Anwendung hat und an ihrer

³⁰⁴ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 43.

Fruchtbarkeit wird der Erfolg der Wissenschaft gemessen. Dieser Erfolg ist aber in den Naturwissenschaften nicht kontinuierlich, sondern durch Revolutionen gebrochen und die Gemeinde muss nach jeder wissenschaftlichen Revolution mit einem neuen Paradigma neu anfangen. Der Punkt war der interessanteste für Kuhn: der Punkt wo in der Wissenschaft noch keine erarbeitete oder explizierte Theorie vorhanden ist, sondern die Wissenschaftler müssen mit einem konkreten Paradigma arbeiten. Das Paradigma ist ein konkretes wissenschaftliche Werkzeug.

In erster Linie ist das Paradigma eine konkrete wissenschaftliche Leistung. Als solche ist sie alles sonst als eine entwickelte Theorie, die erst in späterer Periode, in fortgeschrittene Periode der normalen Wissenschaft, zu finden ist. Bevor man eine Theorie hat, hat man ein Paradigma, ein konkretes wissenschaftliche Werkzeug oder eben eine konkrete wissenschaftliche Leistung, die die Rolle der Theorie auf implizite Weise spielt und die Arbeit einer wissenschaftlichen Gemeinde begleitet. Als eine konkrete wissenschaftliche Leistung hat das Paradigma eine Priorität gegenüber expliziten Regeln. Das Paradigma muss nicht erklärt werden, um als Werkzeug der Wissenschaft zu fungieren. Alle Interpretationsversuche, alle Rationalisierungen des Paradigmas sind möglich, aber nicht nötig. Auf der Interpretationsebene sind die Wissenschaftler nicht mehr einig und auf dieser Ebene erwirkt das Paradigma keinen Konsens. Den wissenschaftlichen Konsens, den Paradigma bildet, ist eine anderer Art, nämlich der impliziten Art. Die Regeln, Theorien oder Interpretationen des Paradigmas sind nur Explikationen des impliziten Wissens des Paradigmas, die aber nicht eindeutig sein müssen und deswegen kann es geben, dass mehrere, auch gegensätzlichen Interpretationen des Paradigmas möglich wären, aber das hindert nicht, dass das Paradigma die konkrete wissenschaftliche Arbeit weiterhin führt. Das Paradigma begleitet die Wissenschaft, besonders an ihren Anfängen und nach der Periode der Revolutionen und dies auf implizite Weise, auch ohne eine ausdrückliche Interpretation oder Rationalisierung des Paradigmas.

Das Paradigma vermittelt auf implizite Weise alles, was ein Wissenschaftler für seine Arbeit braucht. Zu dieser Vermittlung gehört wesentlich die Vermittlung von Ähnlichkeitsrelationen. Die Ähnlichkeitsrelationen, die eine Grundlage für Analogie bilden, ermöglichen verschiedene Situationen, mit denen der Wissenschaftler beschäftigt ist, als ähnlich anzusehen. Dieser Aspekt des Paradigmas ist das, wodurch das Paradigma der Weltanschauung, aber auf begrenzter Weise, ähnelt. Ein wissenschaftliches Paradigma ist eine Art des Sehens, die dem Wissenschaftler ermöglicht, die Welt auf wissenschaftlicher Weise zu sehen. Am

Anfang einer Wissenschaft ist eine besondere wissenschaftliche Leistung, die mit Hilfe der Beispielhaftigkeit, ermöglicht, verschiedene Probleme in Bezug auf die originäre Situation der wissenschaftlichen Leistung als ähnlich zu sehen und zu lösen. Die konkrete wissenschaftliche Leistung ist nicht einfach eine wissenschaftliche Leistung, sondern wird zu einem Paradigma erhoben, wenn diese Leistung auf andere Probleme oder Situationen anwendbar ist. Deswegen gründet sich die Wissenschaft in den besonderen konkreten Leistungen, die die wissenschaftliche Arbeit auf implizite Weise begleiten können.

Die Quelle der berühmten Universalität der Wissenschaft begründet sich in der theoretisch unendlichen Beispielhaftigkeit des Paradigmas. Der Bereich der Anwendung des Paradigmas ist nicht nur die originäre Situation der besonderen wissenschaftlichen Leistung, sondern auch andere Situationen oder Probleme werden einbezogen, sobald sie als ähnlich angesehen werden. Der Bereich der Anwendung wird durch die „normale“ wissenschaftliche Arbeit erweitert bis das herrschende Paradigma seine Beispielhaftigkeit erschöpft und immer mehrere Anomalien entstehen, die sich dem Paradigma entziehen. Die Grenze der Beispielhaftigkeit des Paradigmas sind die Anomalien die nicht als ähnlich zu dem Paradigma und damit lösbar angesehen werden können. In diesem Sinn ist die Universalität eines Paradigmas am Anfang einer Wissenschaft nur eine potenzielle Universalität, die erst durch die Arbeit der Wissenschaftler, durch Erweiterungen des Anwendungsbereichs des Paradigmas, expliziert werden kann. Theoretisch ist diese potenzielle Universalität des Paradigmas unendlich und mit dieser Vermutung arbeiten die Wissenschaftler. Keine Wissenschaft bezweifelt das Paradigma und in keinem Moment, solange das Paradigma als Werkzeug funktioniert, wird gezweifelt, dass der Universalität des Paradigmas eine Grenze zu setzen ist. Die Geschichte der Wissenschaft zeigt aber, dass die Universalität des Paradigmas eine begrenzte Universalität. Jedes Paradigma stößt irgendwann an seine Grenze, wenn die Ähnlichkeitsrelationen nicht mehr als ähnlich bezeichnet werden können, da sich die Anomalien als zu unähnlich zeigen und der Beispielhaftigkeit des Paradigmas entziehen. Die Universalität des Paradigmas ist erstens eine potenzielle und letztlich eine begrenzte Universalität.

Die Universalität des Paradigmas lässt sich auch an seinem sogenannten holistischen oder global-normativen Charakter zeigen. Obwohl eine wissenschaftliche Leistung konkret und begrenzt ist, sie ordnet sie auf besondere Weise die sonst konfuse Erfahrung. Und dies geschieht nicht teilweise, sondern holistisch. Große Bereiche der Erfahrung werden mit Hilfe des Paradigmas anders angesehen und damit wird konfuse Erfahrung, bleiben wir am Beispiel von Wissenschaft, zu einer wissenschaftlichen Erfahrung. Mit Erwerb des Paradigmas

ist es dem Wissenschaftler möglich, verschiedene Bereiche der Erfahrung als ähnlich zu sehen. Aus diesem Grund wird die Funktion des Paradigmas dem Sehen verglichen. Das Sehen beim Menschen funktioniert, weil es ermöglicht, das gesamte Bild und nicht nur ein paar Einzelheiten oder Details darzustellen. Ein Paradigma ordnet, potenziell oder wirklich, gleichzeitig mehrere Bereiche der Erfahrung.

Es gibt etwas wie die Evolution des Paradigmas. Von einem „kleinem“ Paradigma als Exemplar, als Beispiel, entsteht durch „normale“ wissenschaftliche Arbeit ein Paradigma im Sinne von Disziplinarmatrix. Ein Disziplinarmatrix entsteht durch verschiedene Erweiterungen des originären Bereiches der besonderen wissenschaftlichen Leistung. Diese Entwicklung kann man als Evolution, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, bezeichnet werden. Erst in späterer Periode der Wissenschaft kann man von einer Tradition der Wissenschaft reden. Ein Paradigma kann sogar mehrere Traditionen der Wissenschaften begleiten, da das Paradigma für Anhänger einer Tradition etwas anderes bedeuten kann als für eine andere Tradition. Die zwei Bedeutungen des Paradigmas, Paradigma als Exemplar und Paradigma als Disziplinarmatrix oder Tradition der Wissenschaft sind theoretisch voneinander zu halten. Der originellste Aspekt des Kuhnschen Paradigmas ist die Konkretheit des Paradigmas insofern ein Paradigma eine besondere wissenschaftliche Leistung ist.

Die unbegründete Gleichsetzung des Paradigmas und einer expliziten Theorie oder Weltanschauung begrenzt die Schätzung der Funktion, die hauptsächlich ein Paradigma erfüllen soll. Für viele Autoren, die den Begriff in verschiedenen Wissenschaften rezipiert haben, spielt das Paradigma primär eine historiographische Funktion. Es ermöglicht eine Periodisierung ihrer Disziplin, wobei das Paradigma nur als eine Disziplinarmatrix oder Tradition betrachtet wird. Dabei wird die viel wichtigere epistemologische Rolle vergessen. Wenn man das Paradigma der Theorie gleichsetzt, spielt das Paradigma gleiche epistemologische Funktion wie eine Theorie im von Kuhn kritisierten Positivismus. Für Kuhn war dagegen wichtig, dass die Wissenschaft auf eine andere Art funktioniert, als man es im Positivismus dargestellt hat. Aus diesem Grund ist die epistemologische Funktion des Paradigmas hervorzuheben, und wie Agamben es passend ausgedrückt hat, als eine besondere Art der Erkenntnisform zwischen Deduktion und Induktion, die im Grunde genommen analogisch ist.

Zum wesentlichen Aspekt des Paradigmas gehört die Inkommensurabilität. Es besagt, dass verschiedene Paradigmen verschiedenes implizite Wissen vermittelt und die Ähnlichkeitsrelationen oder Analogien, die durch ein Paradigma vermittelt werden, sind

inkommensurabel. Verschiedene Paradigmen kann man nicht vergleichen, da es keine Metasprache oder Metakriterien für Paradigmen gibt, die eine epistemologische Unterscheidung der Paradigmen ermöglichen würde. Jedes Paradigma ist eine Quelle der anwendbaren Beispielhaftigkeit, die sich auf die Beispielhaftigkeit eines anderen Paradigmas nicht übertragen oder reduzieren kann. Hier handelt sich um die berühmte Inkommensurabilität der Paradigmen, wie man es bei Thomas Kuhn finden kann.

6.2. Christentum oder Theologie?

Im zweiten Kapitel haben wir einer Vielfalt von Theologen begegnet, die nicht auf gleiche Weise den Begriff des Paradigmas benutzt haben. Es gibt aber eine wesentliche Entscheidung, die alle Autoren treffen mussten, um erst überhaupt den Begriff des Paradigmas anwenden zu können. Diese Entscheidung betrifft die Antwort auf die Frage, wo der Begriff des Paradigmas angewendet soll: Christentum oder Theologie? Die ganze nachher entstandene Diskussion um den Begriff hängt von dieser Entscheidung ab. Auch in diesem Sinn waren die Autoren nicht einstimmig und in dieser Entscheidung begründet sich viele Unterschiede oder Gemeinsamkeiten zwischen den beschriebenen Theologen. Der Begriff selbst ist fähig, beide Richtungen zu legitimieren, obwohl Kuhn selbst, von dem unser Verständnis des Paradigmas wesentlich geprägt ist, hat es nur für die Naturwissenschaften gedacht, aber auch seine Gedanken erlauben eine erweiterte Interpretation des Begriffs, wo das Paradigma von einem in der Wissenschaft benutzten Artefakt zu einem allgemein gültigen epistemologischen Element werden kann. Auch das Agambensche Paradigma, obwohl es als ein philosophisches Artefakt benutzt wird, kann in einem unwissenschaftlichen Kontext einen Gebrauch finden. Es ist nicht aber gleichgültig, ob wir den Begriff des Paradigmas für Christentum oder Theologie verwenden, da es um zwei sehr unterschiedliche Wirklichkeiten handelt. Christentum ist eine Religion und das Paradigma im Kontext der Religion kann nicht das gleiche bedeuten, wie wenn es um ein theologisches und wissenschaftliches Paradigma geht. Das Christentum darf nicht als Theologie behandelt werden und umgekehrt.

In der Rezeption des Paradigmas in Theologie war das Verständnis des Begriffs mehrheitlich um die Ebene der von Kuhn sogenannten Disziplinarmatrix konzentriert. Von den jüngeren Publikationen kann man Dominikus Kraschl erwähnen, der zwischen drei Ebenen des Paradigmas unterscheidet, nämlich des Paradigmas als Problemlösung, als

besondere Theorie innerhalb einer Wissenschaft und schließlich als eine Gesamtkonstellation, wie man es bei Thomas Kuhn findet. Er bezieht sich aber im weiteren Text nur auf die hier zweite Bedeutung des Paradigmas als fundamentale Theorie.³⁰⁵ Als eine große Konstellation von Werten, Methoden usw., wurde dieser Begriff leicht mit dem Begriff der Weltanschauung verwechselt. Obwohl die Disziplinarmatrix in ihrem Zustand eine Ähnlichkeit mit der Weltanschauung trägt, die Originalität des Kuhnschen Paradigmas besteht aus etwas Anderem, nämlich aus dem Paradigma, das als wissenschaftliches Artefakt verstanden werden soll. Paradigma als wissenschaftliches Artefakt oder Exemplar funktioniert auf eine andere Weise als das, was später als Disziplinarmatrix artikuliert wird. Vieles, was im Exemplar auf implizite Weise gegeben ist, wird in Disziplinarmatrix explizit beschrieben. Die Disziplinarmatrix ist eine hochentwickelte Theorie, die ihre Entstehung, folgend Kuhn, nur dem Paradigma als Exemplar verdanken kann. Aus diesem Grund ist die Weise wie die Wissenschaftler erst mit dem Exemplar oder später Disziplinarmatrix arbeiten nicht dieselbe. Da die Akzentuierung der Theologen, die den Begriff in die Theologie rezipiert haben, stark auf Disziplinarmatrix gesetzt ist, konzentriert sich ihre Antwort auf die Frage, was als Paradigma in der Theologie gelten kann, auf das ganze Christentum oder auf größere oder auch kleinere Theorien aus der theologischen Schatztruhe.

Eng mit der Entscheidung, was als Paradigma gelten soll, verknüpft sich noch die Motivation, warum jemand überhaupt den Begriff des Paradigmas rezipiert. Allgemein gesagt, gibt es drei Hauptgründe, warum sich einige Theologen für den Begriff selbst entschieden, haben: Verteidigung der Wissenschaftlichkeit der Theologie, Verteidigung der Legitimität des Christentums in Kreis der Religionen und Verteidigung der eigenen Position innerhalb der Theologie.

Als Thomas Kuhn sein Buch über die wissenschaftlichen Revolutionen geschrieben hat, hat es nicht lang gedauert, bis die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen ein Standard für die Wissenschaftlichkeit überhaupt geworden ist. Es ist nicht der einzige Standard, da nicht alle Theoretiker der Wissenschaft seinen Ansatz über die Wissenschaft angenommen haben, aber seine Beschreibung der Wissenschaft hat vielen Autoren, die aus anderen Wissenschaften stammen, eine Gelegenheit gegeben, die Wissenschaftlichkeit ihrer Disziplinen auf neue Weise zu artikulieren. Dies war besonders, wie wir am Ende des ersten

³⁰⁵ Vgl. DOMINIKUS KRASCHL, *Indirekte Gotteserfahrung – Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2017, S. 168-170.

Kapitels gesehen haben, für die Sozialwissenschaften wichtig. Für die Sozialwissenschaften hat Kuhn selbst die Wissenschaftlichkeit, mindestens jene der reifen Wissenschaften, in Frage gestellt. Es ist keine große Überraschung, dass auch einige Theologen die Frage über die Wissenschaftlichkeit der Theologie neu zu formulieren versuchten. Das Muster ist einfach. Wenn die Naturwissenschaften mit den Paradigmen arbeiten, dann müssen auch andere Wissenschaften, wenn sie den Anspruch auf die Wissenschaftlichkeit haben wollen, eine ähnliche Struktur haben. Seit langem gelten die Naturwissenschaften als Vorbild der Wissenschaftlichkeit allgemein.

Die Theologie hat einen langen Weg erfahren, wo sie von einer Königin der Wissenschaften zu einer fast Pseudowissenschaft geworden ist. Aus diesem Grund nutzten die Theologen jede Gelegenheit, die Wissenschaftlichkeit ihrer Disziplin zu verteidigen. Besondere Aufmerksamkeit hat Kuhns Unterscheidung zwischen vorparadigmatischen und paradigmatischen oder reifen Wissenschaften geweckt. Jede Wissenschaft musste sich jetzt verteidigen, um zu zeigen, dass auch sie zu den reifen Wissenschaften gehört. Sicherlich in Richtung der Bewahrung des wissenschaftlichen Status der Theologie zielen die Bemühungen am Paradiagsymposium, das wir im zweiten Kapitel dargestellt haben. Auch der Ansatz von Ian Barbour, bei dem das Christentum manchmal gleichgesetzt mit der Theologie wird, spielt die Verteidigung der Wissenschaftlichkeit eine große Rolle. Bei ihm handelt es im Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften nur um einen Unterschied des Grads der Wissenschaftlichkeit.

Die begrifflichen Rahmen von Kuhn ermöglichen ein Verständnis der Theologie, das ihre Besonderheit bewahren und gegenüber anderen Wissenschaften verteidigen kann. Nämlich, die Inkommensurabilität der Paradigmen besagt, dass jedes Paradigma eigene Logik folgt und sein Erfolg kann nur vom Innen legitimiert werden. Dies hat dazu geführt, dass man für Theologie oder Christentum eine eigene Logik beanspruchen kann, die von der Logik der Naturwissenschaften nicht bestritten werden kann, da es um verschiedene Paradigmen geht. So denken viele Autoren, unter denen auch Kutschera, der den Begriff des Paradigmas hauptsächlich auf das Christentum als Religion angewendet hat: „Ein Paradigma lässt sich nur immanent beurteilen, es gibt keine neutralen Maßstäbe dafür, denn Beobachtungen, Argumentationen, Rationalitätskriterien sind selbst immer Teile eines Paradigmas.“³⁰⁶

³⁰⁶ FRANZ VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1990, S. 116.

Ähnliche Motivation befindet sich auch bezüglich der Verteidigung des Christentums selbst in Kreis der Religionen, besonders gegenüber dem Judentum. In diese Kategorie kann der Ansatz von Dirk-Martin Grube gezählt werden, aber es geht um eine allgemeine Motivation, die überall zu finden ist. Wenn man die Legitimität eines Novums gegenüber der alten Autorität verteidigen will, kommt der Begriff des Paradigmas zu Sprache. Es kann sich um eine neue Disziplin innerhalb einer Wissenschaft handeln, aber auch um eine Religion, wie der Fall ist bei Grube, wo sich das Christentum gegenüber dem Judentum legitimieren musste. Das Paradigma hat das *Novum* des Christentums auf wissenschaftstheoretische Weise zu formulieren erlaubt, aber dadurch wurde das ganze Christentum als ein neues Paradigma bezeichnet.

Im ersten Fall, wenn es um die Verteidigung der Wissenschaftlichkeit der Theologie geht, wurden verschiedene Ansätze innerhalb der Theologie als Paradigmen definiert. In solchem Fall funktionieren die geschichtlichen Paradigmenwechseln sehr gut, da die Veränderung der aktuellen und die Entstehung der neuen Ansätze wahrscheinlich sind und aus der Perspektive der Logik des Paradigmenwechsels legitim. Jetzt aber wird das Christentum selbst als Paradigma bezeichnet, wobei die Möglichkeit der Veränderung viel beschränkter ist als im ersten Fall.

Die Rezeption des begrifflichen Apparats mit Paradigma im Zentrum dient noch einem Zweck, nämlich, der Verteidigung eigener Positionen innerhalb der Theologie und gegen einen anderen Ansatz. Die revolutionäre Weise der Durchsetzung eines neuen Paradigmas oder der Paradigmenwechsel in einer Wissenschaft besagt, dass das herrschende Paradigma vorläufig und begrenzt ist und deswegen muss es Zeit kommen, wenn ein neues Paradigma das alte ersetzt. Die Zeichen der Zeit, wenn ein Paradigma ersetzt werden muss, kann aber nicht streng definiert werden. Diese Zeit wird von wichtigen Anomalien gekennzeichnet, die zeigen, dass das herrschende Paradigma die Welt nicht mehr auf zufriedene Weise erklären kann. Wenn ein Paradigma nicht mehr im Zustand ist, die Welt zu erklären, wird das Paradigma selbst bezweifelt und ein neues Paradigma wird gesucht. Die Vertreter des alten Paradigmas können aber diesen Paradigmenwechsel nicht annehmen, da sie zu lange mit diesem alten Paradigma gearbeitet haben. Aus diesem Grund betonen sie die Nützlichkeit des herrschenden Paradigmas und leisten einen Widerstand gegen die Entstehung eines neuen Paradigmas. Es ist dann nicht überraschend, dass sich viele Theologen auf den Begriff des Paradigmas berufen konnten, wenn ihre Ideen innerhalb der Gemeinde der

Theologen einen Widerstand erfahren haben. Exemplarisch dafür sind Küngs Versuchungen ein neues Paradigma gegenüber das „mittelalterliche-römische“ Paradigma durchzusetzen.

Nicht alles kann aber als Paradigma bezeichnet werden, hat selbst Hans Küng gesagt.³⁰⁷ Da es um verschiedene Argumentationsstrategien geht, wenn man das Christentum oder Theorien innerhalb der Theologie bezeichnet, müssen wir eine andere Weise einer Definition des Paradigmas suchen, um im weiteren Schritt sagen zu können, was als Paradigma in der Theologie gelten kann. Wir haben auch gesehen, dass der Begriff des Paradigmas selbst, beginnend mit Kuhn und dann auch in der Wirkungsgeschichte des Begriffs, ein sehr offener Begriff ist und erlaubt eine Vielfalt der Interpretationen, manchmal auch widersprüchliche, abhängig davon, welchen Aspekt des Begriffs die verschiedenen Autoren mit unterschiedlicher Motivation betonen wollen. Aus diesem Grund haben wir in letztem Unterkapitel kurz zusammengefasst, wie wir den Begriff des Paradigmas neu formulieren können und was die wichtigsten Aspekte des so verstandenen Begriffs des Paradigmas sind. Dies wird uns ein besseres Verständnis davon erlauben, was eigentlich als Paradigma in der Theologie gelten kann und hoffentlich wird uns klarer werden, warum der Begriff für die Theologie und nicht für das Christentum nützlich sein kann.

Aus unserer Zusammenfassung ist klar, dass ein Paradigma primär konkret und partikulär ist. Ein Paradigma kann man nicht mit einer großen Theorie oder ganzen Weltanschauung gleichsetzen. Ein Paradigma ist für beide unseren Hauptautoren, die sich mit dem Begriff des Paradigmas auf wissenschaftliche und philosophische Weise auseinandersetzt haben, nämlich Kuhn und Agamben, konkret und partikulär. Bei Kuhn handelt es sich um eine besondere wissenschaftliche Leistung und bei Agamben um ein partikuläres geschichtliches Phänomen. Dieser Konkretheit des Paradigmas widersprechen die Ansichten, die das Christentum dem Paradigma angleichen. Obwohl es einige Ähnlichkeiten gibt zwischen dem, wie das Christentum als Religion aus dem Judentum entstanden ist und der Weise, wie sich ein neues Paradigma nach einer wissenschaftlichen Revolution durchsetzt, ist es angebracht den Begriff des Paradigmas in erster Linie innerhalb des wissenschaftlichen Kontextes zu suchen. Das Christentum als Religion ist etwa breiter zu verstehen als Theologie. Theologie kann als ein Teil des Christentums bezeichnet werden, der den Anspruch auf

³⁰⁷ Vgl. HANS KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 207.

Wissenschaftlichkeit erhebt. Im Fall vom Christentum wird eher auf Vernünftigkeit als auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhoben.

Das Christentum selbst kann aber einigermaßen als Paradigma verstanden werden, da es ein umfassendes Glaubenssystem, Werte, Praktiken und eine Weltanschauung umfasst, die die Art und Weise prägt, wie seine Anhänger die Welt wahrnehmen und verstehen. Das Christentum bietet einen Rahmen für die Interpretation der Realität, das Verständnis der Beziehung der Menschheit zu Gott und die Bereitstellung von Leitlinien zu ethischen und moralischen Grundsätzen. Es bietet eine besondere Perspektive, durch die die Gläubige die Natur Gottes, den Zweck der menschlichen Existenz und den Weg zur Erlösung betrachten. Als Paradigma umfasst das Christentum verschiedene theologische Perspektiven, Konfessionen und Interpretationen, jede mit ihren eigenen Schwerpunkten und Nuancen. Das Christentum beeinflusst die Art und Weise, wie seine Anhänger Fragen im Zusammenhang mit Moral, sozialer Gerechtigkeit, Spiritualität und dem Sinn des Lebens angehen. Es bietet einen Rahmen für das Verständnis von Konzepten wie Sünde, Erlösung, Gnade und ewigem Leben. Auch wenn es innerhalb christlicher Überzeugungen und Praktiken Unterschiede geben kann, dienen die zentralen Lehren des Christentums oft als Grundlage und verbindende Faktoren innerhalb eines Paradigmas. In diesem Sinne kann auch das Christentum als Paradigma bezeichnet werden, was oft bei den Theologen der Fall war, wenn sie den Begriff des Paradigmas verwendet haben.

In dieser Dissertation wird der Unterschied zwischen Christentum als Religion und Theologie als Wissenschaft gemacht, und auch bei anderen Theologen kann man unter Christentum eigentlich die christliche Theologie verstehen. Aus diesem Grund konzentrieren wir uns auf das wissenschaftliche Werkzeug innerhalb einer Disziplin, die sich als Wissenschaft verstehen will, nämlich innerhalb der Theologie. In dieser Arbeit geht es darum, die Wissenschaftlichkeit der christlichen Theologie mittels des Begriffs des Paradigmas verständlich zu machen. Dabei aber gilt, dass das Paradigma in der allgemeinen und nicht nur in der wissenschaftlichen Epistemologie relevant sein kann, wie es Kuhn selber in seinem Hauptwerk schon angedeutet hat: „(...) both scientists and layman sort out whole areas together from the flux of experience.“³⁰⁸

³⁰⁸ Z. B.: THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 128.

6.3. Paradigma und Paradigmen in der Theologie

Widmen wir uns jetzt der eigentlichen Frage dieser Dissertation: Was ist überhaupt ein Paradigma in der Theologie? Zu dieser Frage gehören auch folgende ähnliche Fragen, die unsere Forschungsfrage in eine besondere Richtung lenken: Was ist allen Theologien gemeinsam? Gibt es das Wesentliche in der Theologie? Gibt es etwas in der Theologie, das fähig ist, einen Konsens in der Theologie zu erreichen, was das Paradigma in den Naturwissenschaften leistet. Wenn man die Frage so gestellt hat, schnell findet man eine Antwort, die vielleicht auch Selbstverständlichkeit erscheinen kann.

Unsere Antwort auf die Frage, was als Paradigma in der Theologie gelten kann, anhand der in den ersten drei Kapiteln vorgenommenen Untersuchungen, lässt sich auf folgende Weise als These formulieren: Das Paradigma in der Theologie ist die Person Jesu Christi. Das Ziel dieses Teils der Dissertation ist zu zeigen, in welchem Sinn Jesus Christus als Paradigma der christlichen Theologie gelten kann und welche Argumente dafür sprechen. Es muss auch argumentiert werden, warum diese Antwort geeigneter und fruchtbarer für Theologie ist als die Versuche von den Autoren aus dem zweiten Kapitel.

Die häufigste Kritik an dem Paradigmenbegriff und Paradigmenwechsel im Kontext der Theologie war, dass wenn die Logik der Paradigmen in der Theologie angenommen wird, auch die Diskontinuität in die Theologie eingeführt wird. Müller hat in seinem Artikel, anhand des Kriteriums der Kontinuität der Prinzipien von John Henry Newman, die Möglichkeit des Paradigmenwechsels in der Kirche abgelehnt.³⁰⁹ Diese Diskontinuität zwischen den Paradigmen lässt kein Verständnis zwischen den Perioden zu, da die Paradigmen im Wesen inkommensurabel sind. Der Begriff des Paradigmas, zumindest jener von Kuhn, wird mit einem anderen Begriff eng verbunden, nämlich mit dem Begriff der Entwicklung. Die Entwicklung kann aber nicht mehr als eine Kontinuität eines immer wachsenden Wissens erklärt werden, sondern als verschiedene Perioden, die von Revolutionen gebrochen werden. So kann die Entwicklung der Wissenschaft nicht mehr als kontinuierlich betrachtet werden. Deswegen ist es wichtig die Frage über die Paradigmen in der Theologie mit noch einer ergänzen: Gibt es etwas, was in der Theologie in allen ihren geschichtlichen Perioden daselbe bleibt? Auch Müller hat in seinem Artikel, obwohl er den Begriff des

³⁰⁹ GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Development or corruption*, URL <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/02/development-or-corruption> (Zugriffsdatum 06.01.2024)

Paradigmenwechsels abgelehnt hat, dafür plädiert, Jesus Christus als das Paradigma der Kirche und Garantie der Kontinuität anzunehmen: „Jesus Christ is the same yesterday, today, and forever“ (Heb 13:8) - this is, in contrast, our paradigm, which we will not exchange for any other.“³¹⁰

Unsere Antwort ist in dem Sinn auch affirmativ: Christus selbst soll als Paradigma der christlichen Theologie bezeichnet werden und er ist die Garantie, dass es in der Theologie etwas gibt, dass die Kontinuität der Entwicklung ermöglicht. Aber es ist auch anzunehmen, dass es gewisse Diskontinuität in der Theologie gibt, denn wie könnte man zwischen so verschiedenen Theorien in der Geschichte der Theologie unterscheiden, wenn sie immer das gleiche auszudrücken versucht haben. Was ist der Unterschied zwischen Theologien von Luther und Thomas von Aquin, oder von Augustinus und Paulus, sodass man unterschiedliche Paradigmen und Perioden in der Geschichte der Theologie behaupten muss? Sogar die Bibel, einer von den Orten der theologischen Erkenntnis (Melchior Cano), bestätigt, dass es eine Vielfalt von Interpretationen eines Ereignisses gibt. Aus diesem Grund konnte der evangelische Exeget Ernst Käsemann in dem neutestamentlichen Kanon die Begründung einer Vielfalt der Konfessionen und nicht die Einheit der Kirche sehen.³¹¹

6.3.1. Theologische Paradigmen

Ein Paradigma, wie wir gesehen haben, bezieht sich auf einen Rahmen oder ein Modell, das die Art und Weise prägt, wie wir die Welt um uns herum wahrnehmen, verstehen und interpretieren. Es umfasst auf einer Seite eine Reihe von Überzeugungen, Annahmen, Werten und Praktiken, die unser Denken und Verhalten in einem bestimmten Bereich oder einer bestimmten Disziplin leiten. Dieses Paradigma hat Kuhn als Disziplinarmatrix bezeichnet. Paradigmen bilden dann eine grundlegende und Konsensbildende Grundlage für wissenschaftliche Theorien, soziale Normen, kulturelle Perspektiven und sogar persönliche Weltanschauungen. Sie können beeinflussen, wie wir Probleme angehen, Daten sammeln und analysieren und Schlussfolgerungen ziehen. Paradigmenwechsel treten auf, wenn sich

³¹⁰ GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Development or corruption*, URL <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/02/development-or-corruption> (Zugriffsdatum 06.01.2024)

³¹¹ Vgl. ERNST KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen, 1960, S. 214-223; zitiert nach: C. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg, 2022, S. 165.

die zugrunde liegenden Annahmen und Perspektiven erheblich ändern und die Art und Weise verändert, wie wir verschiedene Phänomene verstehen und interpretieren. Auf der anderen Seite bezeichnet ein Paradigma eine konkrete wissenschaftliche Leistung, die fähig ist, wie wir gesehen haben, Ähnlichkeitsrelationen zu vermitteln. Diese beide Ebene des Paradigmas ist zu berücksichtigen, wenn uns um den Begriff des Paradigmas in der Theologie interessieren.

In der Theologie kann sich ein Paradigma auf einen bestimmten Rahmen oder eine Reihe von Annahmen beziehen, die das Verständnis und die Interpretation religiöser Überzeugungen, Lehren und Praktiken leiten. Es bietet eine Linse, durch die Theologen und Religionswissenschaftler theologische Konzepte angehen und analysieren. Ein Paradigma in der Theologie kann Elemente wie die Natur Gottes, die Rolle der Heiligen Schrift, die Beziehung zwischen Glauben und Vernunft und das Verständnis der Erlösung oder des Lebens nach dem Tod umfassen. Unterschiedliche religiöse Traditionen und theologische Schulen haben oft ihre eigenen unterschiedlichen Paradigmen, die ihre theologischen Perspektiven und Ansätze zur religiösen Forschung prägen. Paradigmenwechsel in der Theologie können dann eintreten, wenn sich die Interpretation religiöser Texte, das Verständnis göttlicher Offenbarung oder Veränderungen in religiösen und kulturellen Kontexten erheblich ändern.

In der Theologie können Paradigmen auf der Grundlage verschiedener Faktoren benannt werden, beispielsweise der vorherrschenden theologischen Tradition oder damit verbundenen Denkrichtung, den wichtigsten Befürwortern oder einflussreichen Persönlichkeiten innerhalb dieses Paradigmas oder den zentralen Konzepten oder Ideen, die es hervorhebt. Capra und Steindl-Rast unterscheiden in der Theologie mehrere Paradigmen in Sinne vom Disziplinarmatrix: „Die Geschichte der christlichen Theologie umfaßt zumindest vier oder vielleicht mehr bedeutende Zeitalter theologischer Lehrgebäude, mit jeweils eigenen innerer Stimmigkeit und eigenen Regeln, bei dennoch erheblichen Unterschieden.“³¹² Man kann einige Paradigmen, bzw. Perioden, aus der Geschichte der Theologie als Beispiele erwähnen.

Ein erstes christliche Paradigma, wie man es z. B. bei Hans Küng findet, ist das paulinische Paradigma. Bei Küng ist die Person von Paulus nicht nur mit dem ersten Paradigma des Christentums, sondern auch mit dem ersten Paradigmenwechsel verbunden, vom

³¹² FRITJOF CAPRA und DAVID STEINDL-RAST, *Wendezeit im Christentum – Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2015, S. 71.

„Judenchristentum zum hellenistischen Heidenchristentum“.³¹³ Dieser Wechsel vollzieht sich auf verschiedener Ebene des kirchlichen Lebens. Die Akzentuierung verschiebt sich vom Juden zu den Heiden, vom Hebräischen und Aramäischen zum Griechischen, von Jerusalem zu Rom usw.³¹⁴ Mit diesem ersten Paradigmenwechsel ist auch Kritik verbunden, dass der Paradigmenwechsel von Paulus auch das Christentum geändert hat, und seine Theologie hat wenig zu tun mit der Person Jesu Christi. Hans Küng argumentiert, dass das nicht wahr sein kann, da es Paulus in seiner Theologie um den Auferstandenen ging. Was Paulus aus der Botschaft von Jesus gemacht hat, lässt sich mit der folgenden Aussage von Küng beschreiben: „Ja, die «Substanz» der Verkündigung Jesu ist durch den Paradigmenwechsel hindurch in der Verkündigung des Paulus durchaus kongenial transformiert worden.“³¹⁵ In einer neuen Konstellation, wo Paulus tätig war, ist es ihm gelungen die Botschaft Christi auf einen neuen Bereich angewendet, damit neue Erkenntnisse erworben werden konnten. An der eben zitierten Stelle finden wir eine Unterscheidung, dass bei Küng öfters zu finden ist, zwischen Substanz oder Wesen und die paradigmatische Entwicklung, die von einem bestimmten Kontext abhängt. Das Problem mit diesem Verständnis vom Paradigmenbegriff ist die Vermutung, dass es ein Wesen der frohen Botschaft gibt, das auf verschiedener Weise, durch Paradigmen, verstanden wird. Dies wurde zum großen Missverständnis führen als die Person Jesu Christi einfach ein Objekt der Theologie ist und in der Geschichte der Theologie entwickelt sich verschiedene Paradigmen, die diese Substanz immer wieder anders verstehen. Küng aber selber versteht es nicht auf diese Weise, wenn wir dem Text und seiner Argumentation, dass Paulus in keinem Gegensatz zu Jesus Christus steht, weiterfolgen: „Letztlich also geht es in der Verkündigung des Paulus um ein radikaliertes Verständnis Gottes im Lichte Jesu Christi!“³¹⁶ Die Grundlage von Paulus ist die Person Jesu Christi, der gekreuzigte und auferweckte. In diesem Sinne scheint uns sinnvoller diese Grundlage als Paradigma in erster Linie zu bezeichnen, da aus dieser Perspektive treibt Paulus seine Theologie und aus diesem „kleinem“ Paradigma oder Paradigma als Exemplar kann so etwas wie eine Disziplinarmatrix oder „größeres“ Paradigma entstehen. Da Paulus diese bestimmte Anwendung des Christus Paradigma ausgeführt hat, darf man diese Disziplinarmatrix als paulinisches Paradigma bezeichnen, obwohl in Grunde dieses Paradigmas steht das

³¹³ Vgl. HANS KÜNG, *Große christliche Denker*, Piper Verlag, München/Berlin, 2011, S. 20.

³¹⁴ Vgl. HANS KÜNG, *Das Christentum*, Piper Verlag, München, 1999, S. 165.

³¹⁵ HANS KÜNG, *Große christliche Denker*, Piper Verlag, München/Berlin, 2011, S. 25.

³¹⁶ HANS KÜNG, *Große christliche Denker*, Piper Verlag, München/Berlin, 2011, S.27-28.

Paradigma Jesu Christi. Deswegen gilt der Paulus nicht als Gründer des Christentums, sondern als christlicher Theologe: „Paulus wird damit nicht zum Gründer des Christentums, wohl aber zum ersten christlichen Theologen, der kongenial theologisch explizierte und praktizierte, was Jesus faktisch tat und nur implizit sagte.“³¹⁷

Man könnte es aber auch umgekehrt verstehen. Man könnte sagen, dass Paulus ein neues Verständnis der Person und Wirkung Jesu Christi entwickelt. In diesem Sinne wird die Person Jesu Christi nicht mehr epistemologisch wahrgenommen, sondern wird ein von Paulus entwickeltes Paradigma als Grundlage für das Verständnis des Lebens Jesu aufgenommen. Solche Logik würde zum Missverständnis führen, dass sich auch die Substanz oder das Prinzip der christlichen Theologie geändert hat, und man müsste in die christliche Theologie eine wesentliche Diskontinuität einführen. Wenn wir aber das Verhältnis zwischen Jesus und Paulus als Paradigma als Exemplar und Paradigma als Disziplinarmatrix verstehen. Lässt sich die Kontinuität und Diskontinuität in der Theologie einfach begründen. Das Paradigma Jesus Christus bleibt Grundlage für jede Theologie und garantiert die Kontinuität der christlichen Theologie in ihren geschichtlichen Entwicklungen. Trotzdem man kann nicht verneinen, dass dieses Paradigma auf verschiedenste Weise angewendet sein kann. In verschiedenen geschichtlichen Kontexten wird das Paradigma Jesu Christi unterschiedlich angewendet und es erlaubt die Entwicklung unterschiedlicher Paradigmen im Sinne von Disziplinarmatrix. Wenn wir zulassen würden, dass es wirklich Paradigmenwechsel in der christlichen Theologie geben kann, sie würde einfach zu einer Theologie werden und den Namen „christlich“ konnte man weglassen.

Ein anderes Beispiel für die Paradigmen in der Theologie wäre das Paradigma einer frühen theologischen Schule, z.B.. der Alexandriner. Dieses Paradigma gilt als erster wissenschaftlicher Versuch Theologie zu treiben.³¹⁸ Mit der alexandrinischen Schule ist der Name eines Theologen, der als erste eine Synthese der Theologie und Philosophie ausgeführt hat: Origenes. Mit seiner Synthese ist eine besondere Problematik verbunden, die für unser Thema von Wichtigkeit sein kann. Den frühen Theologen, unter denen auch dem Origenes, wurde vorgeworfen, dass sie das Christentum hellenisiert hätten. Wenn wir es in den begrifflichen Rahmen der Kuhnschen Wissenschaftstheorie, man könnte diesen Vorwurf gegen Theologie auch als einen unerwünschten Paradigmenwechsel definieren. Die Theologie hat

³¹⁷ HANS KÜNG, *Das Christentum*, Piper Verlag, München, 1999, S. 149.

³¹⁸ Vgl. LEO SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, 1979, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, S. 396.

anstelle ihrer eigenen Prinzipien die Prinzipien der Philosophie oder des Hellenismus gestellt. Auf diese Weise wäre das Christentum in etwas anderes transformiert, oder, wie die Kritik, hellenisiert oder sogar philosophiert. Eine Expertin in Orgines-Forschung hat die Kritik auf folgende Weise beschrieben: „Indeed, the notion of “philosophisation” and “Hellenisation” of Christianity is old, and was already implicit in the point of view of authors such as Tertullian, Hippolytus, and Epiphanius, who saw in Greek philosophy a denaturing of Christianity and the germ of all heresies.“³¹⁹ Kern der Kritik, dass das Christentum hellenisiert wurde, besteht aus der Aussage, dass das Christentum auf philosophische Weise transformiert wurde. Wenn das so geschehen ist, dann wurde die Person Jesu Christi nicht mehr epistemologisch wahrgenommen und das Christentum wurde einfach zu einem Objekt eines philosophischen Paradigmas. Dieser Wechsel wurde eine philosophische Transformation des Christentums bedeuten, was als Hellenisierung bezeichnet werden kann.

Eine andere Perspektive auf die Origenes-Problematik wäre genauer zu untersuchen, ob wirklich das philosophische Paradigma auf das Christentum angewendet war, oder war es umgekehrt: Das Paradigma des Christentums war auf die Probleme der Philosophie angewendet. Die neueren Forschungen können diese Sichtweise unterstützen. So wird bei der Autorin Ramelli betont, dass es im Fall von Origenes genau um das Gegenteil von der Hellenisierung des Christentums handelt: „J. Daniélou, too, substantially denies that Christianity was really ever Hellenised, (...) rather than a “Hellenisation” or “philosophisation” of Christianity, he sees a Christianization of philosophy.“³²⁰ Der Gleichen Meinung ist auch Peter W. Martens, der in seinem Artikel zu dieser Schlussfolgerung kommt: „(...) it would be more accurate to consider Origen’s version of pre-existence as yet another episode in the larger phenomenon of the “Christianization of Hellenism,” where it was Plato who was remodeled according to the standards of Christian orthodoxy in the third century.“³²¹ So verstanden, wäre die Synthese von Origenes, ein Versuch, das Paradigma des Christentums auf die Probleme der damaligen Philosophie anzuwenden. Natürlich kann es auch sein, dass in einzelnen Problemen, das Paradigma des Christentums die Grundlage der theologischen

³¹⁹ ILLARIA L. E. RAMELLI, *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism – Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, in: Vigillae Christianae 63 (2009), S. 252-253.

³²⁰ ILLARIA L. E. RAMELLI, *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism – Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, in: Vigillae Christianae 63 (2009), S. 254.

³²¹ PETER W. MARTENS, *Embodiment, Heresy, and the Hellenization of Christianity – The Descent of the Soul in Plato and Origen*, in: The Harvard Theological Review, Vol. 108, No. 4, 2015, S. 620.

Forschung war, aber in anderen kam mehr das philosophische Paradigma zum Ausdruck. Von dieser Analyse hängt eng die Antwort auf die Frage, ob z. B. Origenes ein christlicher Theologe war, der die philosophischen Probleme aus der Perspektive des Christentums erklären wollte, oder war er eher ein platonischer Philosoph, der das Christentum auf philosophische Weise verstehen wollte.

Man könnte verschiedene theologischen Schulen, wie jene der Alexandrinischen Schule, oder auch wichtige Persönlichkeiten, wie des Paulus oder Origenes, in der Geschichte der Theologie benennen und bei jedem könnte man analysieren, wie sie ihre Theologie betrieben haben. Diese Schulen oder die großen Synthesen, die sie entwickelt haben, gelten in der Literatur als Paradigmen. Wenn man alle diese Denkschulen innerhalb der Theologie als Paradigmen bezeichnet, kann man offensichtlich nicht sagen, dass es in der Theologie ein einziges herrschende Paradigma gibt, das die ganze Arbeit der Theologen begleiten kann. Theologie ist ein vielfältiges Feld mit unterschiedlichen Perspektiven, Überzeugungen und Interpretationen. Unterschiedliche Gelehrte, Theologen und religiöse Traditionen vertreten häufig unterschiedliche Paradigmen oder theologische Rahmenbedingungen, anhand derer sie theologische Konzepte angehen und verstehen. Diese Paradigmen können sich hinsichtlich ihrer Grundüberzeugungen, Methoden und der Betonung, die sie auf bestimmte theologische Ideen oder Lehren legen, unterscheiden. Einige Paradigmen stimmen möglicherweise eng mit bestimmten religiösen Traditionen überein, während andere möglicherweise eher interdisziplinär sind oder Einflüsse aus anderen Studienbereichen einbeziehen. Das Vorhandensein mehrerer Paradigmen in der Theologie ermöglicht eine umfassende und differenzierte Erforschung religiöser Überzeugungen und Praktiken. Man kann und soll aber einwenden, dass trotz dieser Vielfalt, alle verschiedene Theologien, oder wie es Scheffszyk passend ausgedrückt hat, alle der „Genitivtheologien“ („Theologie der Welt“), der „Bindesstrichtheologien“ („Prozess-Theologie“) und der „Adjektivtheologien“ („politische Theologie“)³²² als Teil von oder eine Disziplin innerhalb der christlichen Theologie bezeichnet werden müssen. Deswegen stellt sich die Frage, ob diese Theologien trotzdem etwas Gemeinsames haben, das ihre Methodologien und Perspektiven bestimmt oder mitbestimmt.

³²² LEO SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, 1979, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, S. 327.

6.3.2. Das Paradigma der Theologie

Will man diese Theologien oder die Geschichte der Theologie allgemein näher untersuchen, kommt man schnell zur Einsicht, dass das gemeinsame Thema verschiedener Paradigmen in der christlichen Theologie die Person Jesu Christi und der Glaube an den dreieinigen Gott ist. Unabhängig vom spezifischen theologischen Rahmen oder der spezifischen theologischen Perspektive dreht sich die christliche Theologie im Allgemeinen um die Person, die Lehren, das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Dazu gehört, Christus als den Erlöser, die göttliche Offenbarung Gottes und die Verkörperung der Liebe und Gnade Gottes zu verstehen. Zur christlichen Theologie gehört auch die Erforschung von Themen wie Erlösung, der Natur Gottes, der Rolle der Kirche, Ethik und der Beziehung zwischen Glauben und Werken. Auch wenn es zwischen verschiedenen Paradigmen Unterschiede in der Betonung und Interpretation geben kann, bleibt der Kernfokus auf Christus und dem dreieinigen Gott grundlegend im christlich-theologischen Denken. Ein wichtiger Aspekt des Kuhnschen Paradigmas ist eben, dass das Paradigma ohne eine Interpretation oder Rationalisierung funktionieren kann. Dies spricht dafür, dass es legitim sein kann, dass die verschiedenen Paradigmen, Theologien, im Sinne von Disziplinarmatrix verstanden, eben ein Paradigma als ihre Grundlage haben können. Hinter der Vielfalt der Paradigmen als Disziplinarmatrix verstanden, steckt dahinter ein Paradigma im Sinne vom Exemplar, das alle Paradigmen oder Forschungstraditionen leiten kann.

Das Problem der Einheit der wissenschaftlichen Theologie bleibt ein Thema auch heute noch. Dieses Problem kann man auf verschiedenste Weisen versuchen zu bewältigen. Es ist nicht nur ein Thema der wissenschaftlichen Theologie, sondern auch der Wissenschaft allgemein, wie es treffend Scheffczyk gemerkt hat: „Die Wissenschaften haben sich entsprechend ihren Gegenständen und ihren Methoden so differenziert, daß die den verschiedenen Bereichen eigentümlichen Merkmale faktisch nicht mehr unter eine einheitliche geistige Wesensvorstellung gebracht werden können.“³²³ Wenn man unter den Naturwissenschaften, die als Ideal der Wissenschaft gelten, von keinen ganzheitlichen Wissenschaft sprechen kann, wie kann die Einheit einer wissenschaftlichen Theologie begründet werden. Auch bei Kuhn sind solche Aussagen zu finden, dass es keine einheitliche wissenschaftliche

³²³ LEO SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, 1979, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, S. 44.

Gemeinde gibt. Was es gibt, sind kleinere Gruppen der Wissenschaftler, von denen jede Gruppe von einem dominanten Paradigma geleitet wird. Deswegen ist die Frage nach einer Wissenschaft nicht mehr eine verallgemeinerte Frage über das Wesen der Wissenschaftlichkeit. Diese Frage besteht grundsätzlich aus zwei Momenten: die wissenschaftliche Gemeinde und das herrschende Paradigma, das diese Gemeinde zu einer Gemeinde macht. Gemäß Kuhn beginnt man in der Forschung bei der wissenschaftlichen Gemeinde zuerst: Any study of paradigm-directed or of paradigm-shattering research must begin by locating the responsible group or groups.³²⁴ Die wissenschaftlichen Gemeinden, die Kuhn betrachtet hat, waren kleinere Gemeinden von ungefähr hundert Wissenschaftler, die nur ein Teil einer globalen Wissenschaft ausmachen.³²⁵ Diese Tendenz der Vereinzelung der Disziplinen, mit denen sich kleinere Gruppen der Experten beschäftigen, ist auch in der Theologie sichtbar und wird als problematisch zur Einheit der Theologie bezeichnet: „Die Ausdifferenzierung als Wissenschaft steht in Spannung zur Einheit der Theologie.“³²⁶

Die Frage nach der Einheit der Theologie lässt sich auch nicht eindeutig vom Gegenstand her antworten. Thomas von Aquin begründet die Einheit der Theologie, indem er zwischen primären und sekundären Gegenstand der Theologie unterscheidet. Primär handelt die Theologie von Gott und sekundär von den Geschöpfen, da sie in Beziehung zu Gott, Schöpfer stehen.³²⁷ Wolfgang Pannenberg hat letztens versucht die Einheit der Theologie in ihrem Gegenstand zu begründen: „Und in diesem Sinne, also zunächst als Problembegriff, aber so zugleich auch als thematischer Bezugspunkt aller ihrer Untersuchungen, lässt sich Gott im Kontext gegenwärtigen Problembewußtseins als Gegenstand der Theologie verstehen.“³²⁸

Die Methoden der Theologie erlauben auf den ersten Blick auch kein einheitliches Verständnis der Theologie, da verschiedene Disziplinen der Theologie die unterschiedlichen Methoden benutzen, die manchmal auch aus anderen Wissenschaften stammen, wie

³²⁴ THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 179

³²⁵ Vgl. THOMAS KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012, S. 176-177.

³²⁶ JOACHIM SCHMIEDL, *Theologie zwischen Einheit und Vielfalt*, in: Gerhard Krieger (Hrsg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche*, Universität und Gesellschaft, Herder, Freiburg, 2017, S. 170.

³²⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988, S. 5. (ST I, q. 1, art. 3, ad primum)

³²⁸ WOLFHART PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, S. 301.

Sozialwissenschaften, Geschichte, Linguistik usw. An dieser Stelle könnte man aber die Frage nach der Einheit der christlichen Theologie im Sinne von Kuhn umformulieren: gibt es ein Paradigma, das die verschiedenen wissenschaftlichen Gemeinden in der Theologie, auch wenn sie als vereinzelt betrachtet werden müssen, verbindet? Unter den wissenschaftlichen Gemeinden der Theologie kann man die heutigen wissenschaftlichen Gruppen verstehen, nämlich verschiedene Theologien mit den unterschiedlichsten Methoden im Sinne von Scheffczyk, aber auch die verschiedenen Paradigmen im Sinne von Disziplinarmatrix, die in der Geschichte der Theologie zu finden sind. Die Antwort auf diese Frage lässt sich im Sinne von Hypothese folgend formulieren: die verschiedenen wissenschaftlichen Gruppen innerhalb der Theologie haben ein einziges Paradigma als etwas Gemeinsames, das die Einheit einer wissenschaftlichen Gemeinde begründet, aber verbindet auch die wissenschaftlichen Gemeinden miteinander. Das Paradigma der christlichen Theologie kann nichts anderes sein als die Person Jesu Christi selbst.

Als ein Beispiel eines Paradigmas in den Disziplinen der Theologie kann man die biblische Theologie nehmen. Die biblische Theologie erforscht die Grundlage der Kirche, nämlich der Heiligen Schrift als ein Ganzes vom Alten und Neuen Testament und ihre Auslegung in der Verkündigung der Kirche. Wenn man die verschiedensten Methoden der biblischen Theologie, wie historisch-kritische, kontextuelle, literaturwissenschaftliche, sozialwissenschaftliche oder sogar theologische, anschaut, man darf fragen, was ist die letzte Grundlage aller Wissenschaftler, die sich mit der biblischen wissenschaftlichen Arbeit beschäftigen. Die biblische Theologie, wie andere Theologien, können schwierig ihre Einheit durch die Methode begründet werden. Besonders wenn das Verhältnis vom alten und neuen Testament nicht eindeutig ist. Der Heilige Schrift kann als eine Ganze angesehen werden, weil die beiden Testamente grundsätzlich aus der Perspektive eines Ereignisses gesehen werden können: „Die Apostel sehen nachösterlich die alttestamentlichen Verheißungen im Auferstandenen erfüllt, weshalb sie nun im Licht des Christus-Kerygma die Hl. Schrift zu interpretieren beginnen.“³²⁹ Das hindert nicht, dass in der Bibelwissenschaft viele Methoden des Bibelforschens möglich ist, aber was allen Methoden gemeinsam ist, ist die Grundlage oder das Paradigma Jesus Christus. Diese Art das Alte Testament zu lesen ist nur eine von vielen.

³²⁹ CRISTOPH BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg, 2022, S. 185.

Man kann das Alte Testament für sich lesen und das Neue Testament vom Alten her lesen.³³⁰ Aber die christliche biblische Theologie, trotz der vielfältigen Methoden, kann als eine Einheit nur durch die Person und Leben Jesu Christi als Einheit gesehen werden, die Grundlage oder das Paradigma jeder christlichen Theologie allgemein ist. In diesem Sinn kann biblische Theologie als eine Disziplin der christlichen Theologie angesehen werden, die das Paradigma-Christus mithilfe besonderen Perspektiven ihrer jeweiligen vielfältigen Methoden anwendet. Die Perspektive der christlichen Theologie lässt sich in Bezug auf das Alte Testament als eine Perspektive neben der z. B. jüdischen Perspektive unterscheiden.

In diesem Sinne ergibt sich in der Forschung der christlichen wissenschaftlichen Gemeinden schnell ein einziges Paradigma für die ganze christliche Theologie, nämlich die Person Jesu Christi. Die Vielfalt in der Theologie begründet sich in der Einheit eines Paradigmas, das das Leben Christi ist. So sieht auch Thomas Pröpper am Anfang seiner theologischen Anthropologie in Jesus Christus die Grundlage aller theologischen Aussagen: „Die als Selbstoffenbarung Gottes erkannte Geschichte Jesu ist die Wahrheit, welche die Vielzahl der theologischen Einzelaussagen zusammenhält und trägt, sie also als theologische letztlich begründet oder doch endgültig bestimmt, den Maßstab für ihre Beurteilung bildet und sie zur Einheit eines Gegenstandes und Themas, zu *einer* Wissenschaft verbindet.“³³¹ Jesus Christus kann in dem Sinne als das Paradigma der christlichen Theologie angesehen werden. Er dient als zentrale Figur, Vorbild und Grundlage des christlich-theologischen Denkens und Verständnisses. Das Leben, die Lehren, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi bilden den Kern des christlichen Glaubens und prägen den theologischen Rahmen innerhalb des Glaubens. Verschiedene Paradigmen innerhalb der christlichen Theologie mögen verschiedene Aspekte der Identität und des Wirkens Christi erforschen und interpretieren, aber die Anerkennung Jesu als Sohn Gottes, Erlöser und Quelle der Erlösung ist ein verbindender Faktor in allen christlich-theologischen Perspektiven. In diesem Sinne kann Jesus Christus als das Paradigma angesehen werden, das den theologischen Diskurs innerhalb des Christentums begründet und prägt. In der christlichen Theologie gilt Jesus Christus als die endgültige Offenbarung Gottes an die Menschheit.

³³⁰ Vgl. TOBIAS NICKLAS, *Das Studium der Schrift ist die Seele der Theologie*, in: Thomas Söding (Hg.), *Die Rolle der Theologie in der Kirche – Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission*, Herder, Freiburg, 2015, S. 94-96.

³³¹ THOMAS PRÖPPER, *Theologische Anthropologie I*, Herder, Freiburg, 2015, S. 75.

Das Leben und Wirken Jesu, wie es im Neuen Testament beschrieben wird, dient als Vorbild für christliche Jüngerschaft und ethisches Leben, aber das kann man auch auf die theologische Epistemologie erweitern, wenn man das Leben Jesu als paradigmatisch bezeichnet. Scheffczyk hat es treffend auf folgender Weise ausgedrückt: „Deshalb ist Theologie wesentlich die «gläubige Wirklichkeitsinterpretation» in der Sprache unter Bezugnahme auf das paradigmatische Leben Jesu, in welchem der Sinn des menschlichen Daseins vollendet zum Ausdruck kam.“³³²

Hans Urs von Balthasar hat in seiner Theologie der Geschichte einen Begriff für Jesus Christus benutzt, dass eine Überwindung zwischen konkret Geschichtlichen und Universalen ermöglicht hat. So beschreibt Hans Urs von Balthasar Jesus Christus: „Er selber ist konkrete, persönliche und historische Idee, universale concretum et personale.“³³³ Jesus Christus als eine konkrete geschichtliche Person, steht mitten in der Geschichte, aber gleichzeitig übersteigt er diese Geschichte und kann diese Geschichte verständlich machen. So kann man sich der Lösung des Problems der Universalien, gemäß Balthasar, annähern, da Jesus als *universale in re* bezeichnet werden kann. Jesus als *universale in re* überwindet die Trichotomie in der traditionellen Unterscheidung zwischen *universale ante rem*, die Begriffe oder Ideen im Sinne von Plato in göttlicher Vernunft, *universale in re*, wie das Allgemeine in den Einzeldingen existiert, und *universale post rem*, die Begriffe im menschlichen Verstand. Jesus als *universale in re* fasst die anderen Universalien in sich fast und so wird das Geschichtliche, ein Sonderfall, das Vergängliche wird zu einem Mittelpunkt der Geschichte, zur Regel oder Norm: „(...) weil der Sonderfall, - und dies von der Einmaligkeit Christi her – so beschaffen ist, daß er in seiner geschichtlichen Einzelheit zur konkreten Norm der abstrakten Norm geworden ist.“³³⁴ Dieses Zusammenfallen vom Sonderfall und Norm in Person Jesu Christi hat eine Auswirkung auf die Rolle und Methode der Theologie. Deswegen kann Balthasar in den Mittelpunkt der Theologie die Person und das Leben Christi stellen, was man auch im methodologischen Sinne verstehen kann: „Denn nicht im Seitenblick auf Philosophie sollte die Theologie sich darstellen, sondern im Gehorsamsblick auf Jesus Christus,

³³² LEO SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, 1979, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, S. 207.

³³³ HANS URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte – Ein Grundriss*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2004, S. 69.

³³⁴ HANS URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte – Ein Grundriss*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2004, S. 20.

dessen Stehen in Zeit und Geschichte sie unmittelbar zu beschreiben hat als Kern und Norm aller Geschichtlichkeit.“³³⁵ Diese geschichtliche Zentralität des Lebens und der Person Jesu Christi haben auch andere Theologen nachzuweisen versucht. Unter anderen hat Peter Hünermann, bezogen auf die Religionsphilosophie von Bernhard Welte und seinem zentralen Begriff der Geschichtlichkeit, in der Person Jesu Christi die Vollendete Ganzheit der Geschichte gesehen: „In Jesus Christus, diesem Menschen, dem Gekreuzigten und Erhöhten sei die Geschichte in ihrer vollendeten Ganzheit da.“³³⁶

Was Balthasar für die Geschichte versucht hat, könnte man im methodologischen Sinne auf die ganze Theologie übertragen. Das Zusammenfallen des Einzelnen und des Allgemeinen war die Rede bei Giorgio Agamben. Bei ihm überwindet der Begriff des Paradigmas und die Methode, die sich des Paradigmas bedient, die Dichotomie zwischen Partikularen und Universalen, indem das Paradigma „eine dritte und paradoxe Art der Bewegung, das Fortschreiten vom Partikularen zum Partikularen“³³⁷ definiert. So wie das Universalienproblem bei Balthasar durch einen Hinweis auf die Alternative, nämlich auf Jesus Christus als *concretum universale*, umformuliert werden kann, wird das Problem der Deduktion und Induktion in der Methode auf eine Alternative, dritte Möglichkeit, hingewiesen, nämlich auf die Logik der Paradigmen. Ein Phänomen, das als Paradigma fungiert, funktioniert als Paradigma nur dann, wenn es von seinem normalen Gebrauch suspendiert wird und dadurch entsteht ein Problemkontext, der erst das Paradigma konstituiert und verstehbar macht.³³⁸ Für christliche Theologie kann dieses Paradigma im Sinne von Agamben, wie aber auch im Kuhnschen Sinn, hauptsächlich nichts anderes sein als die Person Jesu Christi. Jesus Christus ist das Phänomen für christliche Theologie, das einfach als Paradigma fungiert, wodurch ein Problemkontext konstituiert und verstehbar gemacht wird. Wenn wir diese beiden Ansätze, Balthasars und Agambens, mit dem Ansatz vom Thomas Kuhn verbinden wollen, es ist darauf hinzuweisen, dass die Ähnlichkeitsrelationen, die zum Wesen des Begriffs des Paradigmas von Kuhn gehören, erst durch „eine Operation“ entstehen und sind nicht schon vorgegeben: „(...) so geht es im Paradigma nicht einfach darum, eine wahrnehmbare Ähnlichkeit

³³⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte – Ein Grundriss*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2004, S. 22.

³³⁶ PETER HÜNERMANN, *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2016, S. 39.

³³⁷ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 23.

³³⁸ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 29.

zu registrieren, sondern darum, sie durch eine Operation erst herzustellen. Das Paradigma ist nie schon gegeben, es muß generiert und produziert werden (...) durch ‚Danebenstellen‘ und ‚Zusammenfügen‘, und vor allem durch ‚Vorzeigen‘ und ‚Ausstellen‘ (...).“³³⁹

Jesus Christus kann als Untersuchungsobjekt verstanden werden, könnte aber auch als erkenntnistheoretische Grundlage für theologisches Wissen verstanden werden. Im ersten Fall ist die Person Jesu Christi und seine Geschichte ein Objekt der Wissenschaft und im zweiten Fall wird Jesus Christus als ein Paradigma verstanden, da mit Hilfe der Beispielhaftigkeit, als epistemologisch relevant wahrgenommen wird. Der Unterschied liegt in der Perspektive, aus der sich Jesus Christus im theologischen Wissenskontext nähert. Wenn Jesus Christus als Untersuchungsobjekt betrachtet wird, bedeutet dies, dass er Gegenstand von Untersuchungen und Studien im Rahmen der Theologie ist. Wissenschaftler und Theologen analysieren das Leben, die Lehren und die Bedeutung Jesu Christi mithilfe verschiedener Methoden, historischer und textlicher Analysen sowie theologischer Interpretation. In diesem Sinne steht Jesus Christus im Mittelpunkt der theologischen Untersuchung, und das Ziel besteht darin, ein tieferes Verständnis seiner Person, seiner Mission und seines Einflusses auf das religiöse Denken zu erlangen. Wir haben im zweiten Kapitel bei Dirk-martin Grube gesehen, dass Jesus Christus ein Gegenstand einer Theologie ist, und sein Leben war, im Lichte des Paradigmas der Auferstehung rekonstruiert: Given that this reconstruction of Jesus as Jesus the Christ is the crucial event for the emergence of Christianity as a new religious paradigm – in whatever rudimentary form – it suggests itself to take this reconstruction as the basis for Christological theorizing.”³⁴⁰ Diese Rekonstruktion des Lebens Jesu Christi ist nur dann richtig zu verstehen, wenn man Jesus von dem Ereignis der Auferstehung nicht trennt und als Paradigma sein ganzes Leben bezeichnet. Wenn Jesus nicht einfach ein Gegenstand der Theologie ist, die ihn zum Christus macht, sondern auch als Paradigma einer solchen Theologie, man könnte sagen, dass Jesus nur mittels Jesus als Christus verstanden werden kann.

Wenn andererseits Jesus Christus als erkenntnistheoretische Grundlage für theologisches Wissen betrachtet wird, bedeutet dies, dass er die Grundlage und Quelle dieses Wissens ist. Anstatt sich Jesus Christus als einem Gegenstand zu nähern, erkennt diese Perspektive ihn als das wichtigste Mittel an, durch das theologische Wahrheiten offenbart und erfasst

³³⁹ GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 28.

³⁴⁰ DIRK-MARTIN GRUBE, *Christian theology emerged by way of a Kuhnian Paradigm Shift*, in: International Journal of Philosophy and Theology, Vol 79 1-2, 2018, S. 184.

werden. Es erkennt an, dass das Wissen über Gott und göttliche Angelegenheiten durch Jesus Christus vermittelt wird. Aus dieser Sicht ist Jesus Christus nicht nur eine historische Figur oder Gegenstand akademischer oder religiöser Forschung, sondern die Verkörperung göttlicher Weisheit und Wahrheit. Die erkenntnistheoretische Grundlage für theologisches Wissen beruht auf dem Glauben, dass man durch die Begegnung und das Kennenlernen von Jesus Christus Zugang zu grundlegenden Wahrheiten über Gott, die Erlösung und die Natur der Realität, oder anders gesagt, über die wichtigsten Fragen der Menschheit, erhalten und diese durch ihn verstehen kann. Während also beide Perspektiven das Studium und die Untersuchung von Jesus Christus innerhalb der Theologie beinhalten, liegt der Unterschied im Zweck und Ansatz. Indem Jesus Christus als erkenntnistheoretische Grundlage betrachtet wird, wird seine Rolle als primäre Quelle und Offenbarer theologischen Wissens betont, während sich das Verständnis von ihm als Untersuchungsobjekt auf die wissenschaftliche Untersuchung und Analyse seines Lebens und seiner Lehren konzentriert.

Wenn wir Jesus Christus epistemologisch wahrnehmen, indem wir ihn und sein Leben als paradigmatisch oder auch als Paradigma der Theologie bezeichnen, wird Jesus Christus zur wesentlichen Quelle theologischen Wissens. Durch sein Leben, seine Lehren und seine Erlösungsarbeit bietet er Einblick in die Natur Gottes, den Sinn des menschlichen Lebens und den Weg zur Erlösung. Die Evangelien und andere biblische Texte dokumentieren seine Worte und Taten und dienen auch als Quellen theologischen Wissens, indem sie sich auf Jesus Christus als ihren epistemologischen Ursprung beziehen. Wenn wir als Beispiel das erste große theologische System des Christentums, die Theologie von Origenes, nehmen, es ist tiefgründig, dass er am Anfang von seinem Hauptwerk *De principiis* gerade aufzeigen wollte, dass Jesus nicht nur in den Evangelien, sondern auch im Alten Testament gesprochen hat. Auch vorher war das Wort Christi in Mose und in den Propheten wirksam: „et prius namque Christus Dei verbum in Mose atque prophetis erat.“³⁴¹ Es besagt, dass für Origenes Jesus Christus, als Wort Gottes, für seine Epistemologie wesentlich war. Als Paradigma setzt Jesus Christus den Maßstab und die Grundlage für theologisches Verständnis und prägt die Art und Weise, wie theologische Konzepte interpretiert und angewendet werden.

Das Verständnis von Jesus Christus als Paradigma im erkenntnistheoretischen Kontext der Theologie erkennt seine zentrale Rolle bei der Gestaltung des theologischen Wissens

³⁴¹ ORIGENES, *De principiis*, Origenis opera omnia, tomus XXI., Carol. Henric. Eduard. Lommatzsch (edit), Berolini, 1847, S. 15.

an, indem er eine Grundlage für das Verständnis Gottes und des göttlichen Plans liefert, ethisches Verhalten leitet und eine transformative Begegnung mit dem Göttlichen ermöglicht. Jesus Christus als Paradigma der Theologie formuliert die epistemologische Relevanz dieses geschichtlichen Ereignisses für die christliche Theologie. In diesem Sinne gilt es, was Martin Luther in seiner Heidelberger Disputation für Theologie gesagt hat: „in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei.“³⁴² In Jesus eröffnet sich für die Theologie ein neues Verständnis Gottes und neues Verständnis der Wirklichkeit. Wenn man Jesus Christus als Paradigma der Theologie bezeichnet, man darf sagen: „Christliche Theologie ist deshalb fundamental Theologie des Gekreuzigten.“³⁴³

6.4. Gefahr des Paradigmas in der Theologie

Man könnte noch die folgende, unvermeidliche Frage stellen: Was spricht gegen die Anwendung des Begriffs des Paradigmas in der Theologie? Und dies noch dazu mit unserem Verständnis vom Paradigma: Was spricht gegen die Anwendung des Begriffs des Paradigmas auf die Person Jesu Christi? Wir haben in den letzten Abschnitten gesehen, wie nützlich der Begriff eigentlich sein könnte, indem man den Begriff auf etwas Konkretes, im Sinne vom Exemplar, bzw. auf die Person Jesu Christi bezieht. Manchmal werden aber mit einem Begriff ohne Absicht auch seine problematischen Aspekte übernommen. So sollen problematische Aspekte des Begriffs des Paradigmas thematisiert und danach evaluieren werden, ob es sich trotzdem lohnt, den Begriff in der Theologie anzuwenden.

Wir haben im Verlauf dieser Arbeit schon öfter darauf hingewiesen, dass der Begriff des Paradigmas konsensbildend ist, insofern er für eine wissenschaftliche Gemeinde nützlich ist. Das Kriterium der Nützlichkeit des Paradigmas in der Wissenschaftstheorie, mindestens so wie es Kuhn verstanden hat, wird an seiner Fähigkeit, die Probleme zu lösen, gemessen. Insofern ein Paradigma die Probleme auf befriedende Weise lösen kann, wird ein Paradigma als richtig angenommen. Wenn das Paradigma nicht mehr imstande ist, die Probleme zu

³⁴² WA 1, 362, 18 f. (= BoA 5, 388, 29 f.); zitiert nach: EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt – Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, S. 47.

³⁴³ EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt – Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, S. 15.

lösen und wenn sich die Anomalien mehren, wird nach einem anderen Paradigma gesucht, und wenn das neue Paradigma seine Nützlichkeit erweisen kann, wird das alte durch das neue Paradigma völlig ersetzt. Wenn man sich noch dazu die Kuhnschen Überlegungen zur Entwicklung der Wissenschaft noch einmal vor Augen hält, es wird klar, wie sich der Begriff des Paradigmas von dem Begriff der Wahrheit entfernt hat. Man fragt sich nicht mehr, ob diese oder jene Theorie wahr, sondern wie nützlich sie ist. Dadurch ist die Wissenschaftstheorie von Kuhn unter den Verdacht des Relativismus gefallen und wurde von vielen Autoren diesbezüglich heftig kritisiert. Obwohl man sich vom Wahrheitsanspruch eines Paradigmas nicht völlig verabschieden kann, ist dennoch die Entfernung von ihm mit wesentlichen Aspekten der Theologie nur schwer zu vereinbaren. Besonders angesichts der Aussage von Jesus: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6) erhebt sich die Schwierigkeit, den Begriff des Paradigmas gerade auf die Person Jesu Christi zu beziehen. Die ganze Geschichte der Theologie ist vom Thema der Wahrheit nicht zu trennen.

Kurz vorher haben wir sogar die Tatsache, dass es mehrere Paradigmen im Sinne von Disziplinarmatrix geben könne, als Argument für Fruchtbarkeit des Paradigmas Jesu im Sinne vom Exemplar erläutert. Wenn das stimmt, würden die oft widersprüchlichen wissenschaftlichen Traditionen in der christlichen Theologie bzw. die theologischen Schulen des Christentums, die zwar von einem Paradigma Jesu Christi her entstanden sind, die eine Wahrheit des Christentums relativieren. Wenn mehrere Traditionen innerhalb des Christentums berechtig sind, welche ist dann die „wahre“ Tradition? Es scheint, als ob man sich auch in der Theologie von dem Begriff der Wahrheit verabschieden muss, wenn man den Begriff des Paradigmas übernimmt.

Aus der Perspektive dieser Arbeit könnte eine möglich Antwort darin bestehen: Wenn man Jesus als das Paradigma der christlichen Theologie bezeichnet, würde die Person Jesu nur auf bestimmte Weise als Paradigma bezeichnet werden. Jesus ist ein Paradigma der Theologie als Wissenschaft, da durch Jesus Christus dem Theologen ein neues Verständnis über Gott, den Menschen und Welt ermöglicht wird. Die Theologie selbst wäre ein Versuch, die Person Jesu Christi zwar als Paradigma wahrzunehmen, aber die theologischen Ausführungen wären dann nur als Annäherung zur Wahrheit zu verstehen, auch wenn verschiedene theologische Traditionen möglicherweise widersprüchliche logische Implikationen beinhalten würden. Letztendlich ist die Wahrheit Gottes unaussprechlich und bleibt ein Geheimnis und dies wird auch durch das Paradigma Jesu Christi impliziert. In dem Sinne konnte Karl Rahner sagen: „Jede ausdrückliche Gotteserkenntnis in Religion und Metaphysik ist so in

dem, was sie meint, darum auch immer nur verständlich und echt vollziehbar, wenn alle Worte, die wir dabei machen, Verweise auf die unthematische Erfahrung unserer Verwiesenheit in das unsagbare Geheimnis hinein sind.“³⁴⁴ Für Theologie wäre es daher angebracht, sich vom dogmatischen Charakter ihrer Rede zu verabschieden, um innerhalb dieser Vielfalt der Traditionen nach Wahrheit, die durch das Paradigma Jesu Christi zugänglich wird, zu suchen. Deswegen wäre eine Theologie, welche die Person Jesu Christi im Sinne eines Paradigmas wahrnimmt, notwendigerweise eine „dialogische“ Theologie, welche die Wahrheit nie besitzt, sondern die Wahrheit immer wieder im Lichte ihres Paradigmas neu und vertieft versteht. Die neue Weise würde dann nicht unbedingt in Gegensatz zu dem, was vorher gedacht war, stehen, wenn die Transformation des Wissens sich auf das Paradigma Jesu Christi stützt. Das theologische Wissen in Bezug auf die Person Jesu Christi entsteht dadurch, dass er als konkrete und geschichtliche Person als Paradigma für die Theologie fungiert. Da das Paradigma Jesu Christi ein konkretes geschichtliches Paradigma ist, sind alle Anwendungen des Paradigmas, oder die Traditionen, die aus diesem Paradigma entstehen, geschichtlich bedingt.

Verbunden mit der Betonung der Nützlichkeit des Paradigmas im Gegensatz zur Wahrheit des Paradigmas ist ein anderes Problem, dass das Jesus-Paradigma nicht nur auf verschiedenste Weise verstanden, sondern auch unterschiedlich angewendet werden kann. So lassen sich epistemologisch die unterschiedlichen und vielfältigen theologischen Schulen als Anwendungen des gleichen Paradigmas, bzw. der Person Jesu Christi verstehen. Wie kann man dann zwischen einer wahre und einer falschen Anwendung des Paradigmas in der Theologie unterscheiden? Wo kann man die Wahrheit und das Kriterium für die Wahrheit finden? An dieser Stelle muss man nochmal, ohne die Frage endgültig zu beantworten, auf die Wichtigkeit der Person Jesu Christi verweisen. Jesus als Paradigma ist epistemologisch gesehen wichtiger als alle theologischen Ausführungen und Traditionen, die aus diesem Paradigma entstanden und von diesem abhängig sind. Wir können an dieser Stelle wieder auf die Beziehung zwischen einer thematischen und einer unthematischen Gotteserfahrung bei Karl Rahner verweisen: „Von Jesus Christus her, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, ist daher ein Kriterium für die Unterscheidung in der konkreten Religionsgeschichte gegeben zwischen dem, was menschliches Mißverständnis der transzentalen Gotteserfahrung ist, und dem, was deren legitime Auslegung ist.“³⁴⁵ So erweist sich das Paradigma Jesu Christi ein

³⁴⁴ KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2008, S. 57.

³⁴⁵ KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2008, S. 155.

Mechanismus der Korrektur, insofern alle theologischen Traditionen oder Schulen die Richtigkeit der Anwendung des einen Paradigmas neu prüfen müssen.

7. Zusammenfassung

Im Zentrum dieser Dissertation steht ein einziger Begriff: das Paradigma. Wir haben versucht herauszufinden, was der Begriff in seinem ursprünglichen wissenschaftlichen, von Kuhn geprägten Kontext bedeutet, damit auf die Forschungsfrage, was in der Theologie als Paradigma bezeichnet werden kann, eine begründete Antwort möglich wird. Dieser Schritt, diente dazu, die Kuhnsche Unterscheidung zwischen den zwei Hauptbedeutungen seines Begriffs des Paradigmas, nämlich zwischen dem Paradigma als Disziplinarmatrix und dem Paradigma als Exemplar, als epistemologisch relevant wahrzunehmen. Es hat sich herausgestellt, dass für Kuhn das Paradigma als Exemplar eine entscheidende Rolle spielt und eine Fähigkeit besitzt, Ähnlichkeitsrelationen zu vermitteln. Diese Fähigkeit ist das, was zur Entstehung des wissenschaftlichen Wissens führt und letztendlich zur Entstehung einer bestimmten wissenschaftlichen Tradition beiträgt. Der Kuhnsche Begriff hat in der Theologie eine längere Rezeptionsgeschichte: Bei den Theologen, aber auch bei vielen Interpretatoren der Kuhnschen Wissenschaftstheorie, hat die Bevorzugung der Bedeutung des Paradigmas als Disziplinarmatrix, oder auch als ein der Weltanschauung vergleichbares wissenschaftliches Konstrukt das Verständnis der Funktion und der philosophischen Wichtigkeit des Begriffs in mehrfacher Hinsicht erschwert. Wird die Evolution eines Paradigmas als Exemplar zum Paradigma als Disziplinarmatrix, vom impliziten zum expliziten Wissen nicht berücksichtigt, kann Theologie entweder als Diskontinuität der nacheinander folgenden theologischen Paradigmen oder als die Kontinuität eines einzigen christlichen Paradigmas aufgefasst werden. Die beiden Vorstellungen von Theologie sind aber, wenn man sie mit der tatsächlichen Entwicklung der Theologie vergleicht, einseitige und vereinfachte Versionen einer christlichen Theologie.

Theologie als eine Reihe von nacheinander folgenden Paradigmen kann keine Antwort darauf geben, ob etwas Beständiges in ihrer Geschichte aufzufinden ist. Davon hängt die Einheit der Theologie nicht nur im Sinne von geschichtlicher Kontinuität ab, sondern auch die Frage, ob sich Theologie einer einheitlichen Methode bedient. Besonders in der christlichen Theologie ist diese Frage der Kontinuität von zentraler Bedeutung, besonders wenn man diese Frage im Lichte des Spezifikums einer christlichen Theologie betrachtet. Wenn ein Paradigma immer wieder von einem anderen ersetzt wird, ändert sich mit jedem Paradigmenwechsel entsprechend die Grundlage der Theologie. Das Wesen der christlichen Theologie geht dabei verloren, da man keine grundlegende Substanz für Theologie

beanspruchen kann. Nimmt man zudem noch den Aspekt der Inkommensurabilität der Paradigmen wahr, wie es Thomas Kuhn für die Naturwissenschaften proklamiert hat, erscheint die Diskontinuität zwischen Anhängern verschiedener Paradigmen innerhalb der Theologie noch grösser und wird tatsächlich unüberwindbar. Ein solches Verständnis von Theologie und ihrer Geschichte ermöglicht keine Einheitlichkeit der christlichen Theologie als einer Disziplin, in deren Zentrum ein Begriff Gottes steht, der ganz wesentlich vom Leben einer geschichtlichen Person geprägt ist, nämlich von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen.

Wenn man auf der einen Seite die Kontinuität eines Paradigmas in der Theologie vertritt, es ist schwierig zu erklären, warum man so viele Unterschiede zwischen verschiedenen theologischen Ansätzen oder theologischen Schulen in der Geschichte der Theologie antrifft. Es wird noch komplizierter, wenn man den heutigen Pluralismus in der Theologie anhand eines einzigen Paradigmas zu erklären versucht.

Diese Dissertation ist ein Versuch, dem Begriff des Paradigmas eine Rolle zuzuschreiben, die fähig ist, auf die Frage über Diskontinuität und Kontinuität in Theologie eine taugliche Antwort zu bieten. Eine Rezeption des Begriffs des Paradigmas in der Theologie, die die Betonung auf den weltanschaulichen Aspekt des Paradigmas setzt, ist trotz der Unterschiede der Ansätze unfähig, den Konsens zwischen den Theologen zu begründen. Wenn man aber die wissenschaftliche und philosophische Relevanz des Begriffs des Paradigmas in seiner Rolle als Exemplar oder konkrete wissenschaftliche Leistung sieht, was Thomas Kuhn mehrmals in seinem Hauptwerk vorschlägt, wird das Verhältnis zwischen Substanz oder dem Bleibenden und dem Veränderlichen in der Theologie auf neue Weise definiert. Jesus Christus als Paradigma einer wissenschaftlichen christlichen Theologie im wissenschaftstheoretischen Sinne von Thomas Kuhn erlaubt eine epistemologische Einschätzung der sonst selbstverständlichen Zentralität seiner Person für die Theologie. Das Leben und die Person Jesu Christi ist nicht einfach ein Objekt der theologischen Forschung, sondern gehört wesentlich zur Methode einer Theologie, die sich als Wissenschaft betrachtet. Es ist das Bleibende, das wissenschaftliche Exemplar für christliche Theologie. Jede der vielfältigen christlichen Theologien, die auf Jesus Christus verzichtet, hört auf, christlich zu sein. Jesus Christus ist das Paradigma im Sinne vom wissenschaftlichen Exemplar und alle wissenschaftlichen Traditionen oder theologischen Schulen und Ansätze sind Paradigmen im breiteren Sinn des Paradigmas als Disziplinarmatrix.

Aus den Überlegungen dieser Dissertation hat sich ergeben, dass man gleichzeitig die Kontinuität und Diskontinuität in der Theologie annehmen muss. Die Kontinuität der christlichen Theologie besteht in der Abhängigkeit der Theologie von Person Jesu Christi, der als Paradigma im Sinne von Exemplar epistemologisch verstanden wird, und die Diskontinuität begründet sich in den vielfältigen Möglichkeiten der Explikation dessen, was im Exemplar Jesu Christi mitgegeben und vermutet wird.

Dass Jesus Christus das Paradigma der christlichen Theologie ist, darin besteht der spezifische Ertrag dieser Dissertation für die Theologie. Eine Antwort auf diese Frage war ohne vorbereitende Schritte nicht möglich. Deswegen war eine detaillierte Analyse des Begriffs des Paradigmas, wie es Kuhn verstanden hat, notwendig. Es hat sich ergeben, dass die Betonung des Paradigmas als Weltanschauung zu Missverständnissen geführt hat, die eine einheitliche Rezeption des Begriffs in die Theologie erschwert hat. Die philosophische Relevanz des Begriffs des Paradigmas liegt laut Kuhn in dessen Fähigkeit, den wissenschaftlichen Konsens unter den Wissenschaftlern zu ermöglichen und das gerade in seiner Rolle als Exemplar und nicht primär als Weltanschauung. Wie auch Kuhn mehrmals betont, hat der Begriff des Paradigmas eine Anziehungskraft und Potenzialität, weil er eine wissenschaftliche Arbeit ohne ausdrückliche Regeln oder Interpretationen ermöglicht. Die Paradigmen sind besondere wissenschaftliche Leistungen, die eine Analogie ermöglichen, wodurch verschiedene Problemsituationen als ähnlich angesehen werden können. Die Anwendung der Paradigmen auf verschiedenen Situationen geschieht nicht durch explizite Regeln, sondern durch die Ähnlichkeitsrelationen, die vom Paradigma selbst vermittelt werden. Das erste Kapitel war ein Versuch diese einseitige Betonung des Paradigmas als Weltanschauung zu überwinden und neue Möglichkeiten der Erfassung des Begriffs des Paradigmas im Sinne vom Exemplar zu ermöglichen.

Im nächsten Schritt haben wir versucht, die verschiedene Rezeptionen des Begriffs des Paradigmas in der Theologie zu erläutern. Das Ergebnis des zweiten Kapitels war, dass die Rezeption fast ausschließlich die Bedeutung des Paradigmas als Disziplinarmatrix oder Weltanschauung betont hat. Zu den Autoren, deren Ansätze in diesem Kapitel dargestellt wurden, gehören Autoren wie Hans Küng, Ian Barbour und Mark S. Massa. Es war nicht immer klar, ob der Begriff des Paradigmas auf das Christentum, die Theologie oder verschiedene theologische Schulen oder Traditionen innerhalb der Theologie angewendet werden soll. Wie man den Begriff des Paradigmas anwendet, hängt natürlich von dem ab, was man unter den Begriff letztlich versteht. Paradigma im Sinne von Weltanschauung scheint

als ein passender Begriff für alle oben genannten Autoren. Ian Barbour hat aber in seiner Analyse des Begriffs des Paradigmas auch andere Möglichkeiten der Interpretation eröffnet, indem er die Person Jesu Christi als Exemplar des Christentums bezeichnet hat. Dieser Zugang zum Begriff des Paradigmas, zusammen mit der Aussage von Gerhard Ludwig Müller, dass Jesus Christus das Paradigma der Kirche ist, hat uns dazu veranlasst, die Forschungsfrage mit der These zu beantworten: Jesus Christus ist das Paradigma einer wissenschaftlichen Theologie.

Eine philosophische Vertiefung des Begriffs des Paradigmas konnte in der methodischen Selbstreflexion des italienischen Philosophen Giorgio Agamben gefunden werden. Agamben wollte sich, mit seinem Lehrer Michel Foucault, vom Kuhnschen Begriff des Paradigmas distanzieren. Dennoch hat sich im dritten Kapitel gezeigt, dass es Ähnlichkeiten zwischen den Figuren bei Agamben, die auch als Paradigmen bezeichnet werden, und dem Paradigma bei Thomas Kuhn (nun als Exemplar verstanden) gibt. Wenn man die Bedeutung des Begriffs des Paradigmas auf seine Funktion als Exemplar legt, dann werden die Ähnlichkeiten zwischen dem Kuhnschen und Agambenschen Verständnis des Paradigmas sichtbarer und genug begründbar. So wie eine wissenschaftliche Leistung nicht mehr als einfache wissenschaftliche Leistung betrachtet wird, sobald sie als Paradigma fungiert, so werden auch die konkreten Phänomene von ihrem normalen Gebrauch suspendiert, damit sie als Paradigmen einen Problemkontext konstituieren und verständlich machen können. Die Logik des Paradigmas als ein epistemologischer dritter Weg zwischen Deduktion und Induktion, erhellt das Verhältnis zwischen Partikulären und Universellen auf eine neue Art und Weise. Agambens Beschäftigung mit dem Begriff des Paradigmas in den Humanwissenschaften hat auch eine Rezeption in die Theologie erleichtert, die nicht einfach als Wissenschaft im gleichen Sinne wie Naturwissenschaft betrachtet werden kann.

Im letzten, vierten, Kapitel wurde ein Versuch gemacht, aufgrund von verschiedensten Aussagen einiger Theologen (wobei gewisse Beliebigkeit zugelassen werden muss) aufzuzeigen, dass die Person Jesu Christi nicht einfach ein inhaltlicher Gegenstand oder Objekt der Theologie werden kann. Vielmehr gehört er zum Wesen der christlichen Theologie. Diese Zugehörigkeit eines geschichtlichen und konkreten Phänomens des Lebens und der Person Jesu Christi zum Wesen der Theologie kann in begrifflichen Rahmen von Thomas Kuhn und Giorgio Agamben aufgezeigt werden. In der Suche auf ein Paradigma, wo vieles als Paradigma bezeichnet wurde, hat sich ergeben, dass das Gemeinsame in allen Theologien und theologischen Denkschulen nichts anderes ist als die Person Jesu Christi. In diesem

Kontext wird ein geschichtliches, konkretes und partikuläres Phänomen zum einen Paradigma und dadurch für die christliche Theologie epistemologisch unentbehrlich. Der Begriff des Paradigmas erlaubt eine Formulierung der epistemologischen und methodologischen Relevanz der Person Jesu Christi, der für den christlichen Glauben unverzichtbar ist. Die Interpretationen von seinem Leben und seiner Person sind zahlreich und die vier kanonischen Evangelien sind nur ein Beispiel wie sich diese Interpretationen unterscheiden können. Dennoch eignet sich sein Leben dazu, im Modus des Paradigmas den Konsens einer wissenschaftlichen Gemeinde, die sich als christliche Theologen verstehen, zu begründen: und das unabhängig davon, wie man das Phänomen Jesu Christi interpretiert.

Jesus Christus ist das Paradigma der christlichen Theologie. Es ermöglicht die besondere wissenschaftliche Leistung in der Theologie, es begleitet die wissenschaftliche Arbeit einer Gruppe. Durch Jesus Christus als Paradigma werden Ähnlichkeitsrelationen vermittelt, die erlauben, verschiedene Problemsituationen als ähnlich anzusehen und dazu befähigen, diese Problemsituationen zu lösen. Epistemologisch das Leben und Person Jesu Christi wahrzunehmen, heißt ins Zentrum der Theologie das Partikuläre, das Kontingente, das Geschichtliche und das Konkrete zu stellen, das aber eine erkenntnistheoretische Bewegung vom Partikulären zum Partikulären ermöglicht, ein Weg der Erkenntnis, der zwischen Deduktion und Induktion steht. Jesus Christus ist das *universale concretum* nicht nur der Geschichte, sondern auch der Theologie und der Erkenntnis. Gegen ein solches Verständnis von Jesus Christus könnte man einwenden, dass es dabei um eine unrechtfertigte Reduzierung handelt, aber auf diese Weise kann man die Zentralität der Person Jesu Christi epistemologisch formulieren und als Grundlage einer Wissenschaft beschreiben.

8. Literatur

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer – Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio, *Signatura rerum – Zur Methode*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009.
- AQUIN, Thomas von, *Summa theologiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Theologie der Geschichte – Ein Grundriss*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2004.
- BARBOUR, Ian, *Issues in science and religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966.
- BARBOUR, Ian, *Myths, models and paradigms – The nature of scientific and religious language*, SCM Press, London, 1974.
- BLANK, Josef, *Secundum scripturas – Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im neuen Testament*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.
- BOFF, Leonardo, *Der Beitrag der Befreiungstheologie zum neuen Paradigma*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg, 2022.
- BUBNER, Rüdiger, *Paradigmawechsel – Einige kontinentale Perspektiven*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.

- CAPRA, Fritjof, und STEINDL-RAST, David, *Wendezeit im Christentum – Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2015
- CARR, Anne E., *Feministische Theologie in einem neuen Paradigma*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.
- DIETZE, Erich von, *Hans Küng's paradigm theology and some educational implications*, in: *Religios education*, Vol. 93, No 1 (1998), S. 65-80.
- DREYFUS, Hubert L., und RABINOW, Paul, *Michael Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1987.
- FOUCAULT, Michel, *Die Hauptwerke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2013.
- FRANZISKUS, *Ad theologiam promovendam*, 1. November 2023, URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (Zugriffsdatum 02.01.2024)
- FRANZISKUS, *Fratelli tutti*, 3. Oktober 2020, URL: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (Zugriffsdatum 02.01.2024)
- FRANZISKUS, *Laudato si'*, 24. Mai 2015, URL: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Zugriffsdatum 02.01.2024)
- FRANZISKUS, *Lumen fidei*, 29. Juni 2013, URL: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (Zugriffsdatum 02.01.2024)

- GEFFRÈ, Claude, *Die politische Dimension eines neuen theologischen Paradigmas*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.
- GILKEY, Landon, *Der Paradigmenwechsel in der Theologie*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.
- GOETHE, Johann Wolfgang, *Sämtliche Werke*, Band 16, Artemis Verlag, Zürich, 1952.
- GOETHE, Johann Wolfgang, *Sämtliche Werke*, Band 17, Artemis Verlag, Zürich, 1952.
- GRUBE, Dirk-Martin, *Christian theology emerged by way of a Kuhnian Paradigm Shift*, in: *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol 79 1-2, 2018, S. 178-193.
- GRUBE, Dirk-Martin, *Ostern als Paradigmenwechsel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012.
- GUARINO, Thomaso, *Rosmini, Ratzinger, and Kuhn: observations on a note by the doctrinal congregation*, in: *Theological Studies* 64 (2003), S. 43-68.
- HOYNINGEN -HUENE, Paul, *Einleitung, in: Paradigmen: Facetten einer Begriffskarriere*, Hrsg. M. Fischer und P. Hoyningen-Huene, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997.
- HOYNINGEN-HUENE, Paul, *Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns – Rekonstruktion und Grundlagenprobleme*, Springer, Wiesbaden, 1989.
- HÜNERMANN, Peter, *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2016.

- JOSSUA, Jean-Pierre, *Eine Krise des Paradigmas oder eine Krise der Wissenschaftlichkeit der Theologie?*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.
- JÜNGEL, Eberhard, *Antwort an Josef Blank*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.
- JÜNGEL, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt – Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.
- KNOLL, R., *Paradigm lost*, in: *Paradigmen: Facetten einer Begriffskarriere*, Hrsg. M. Fischer und P. Hoyningen-Huene, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997.
- KORNMESSER, Stephan, *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, in: *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014.
- KORNMESSER, Stephan und SCHURZ, Gerhard, *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften: Einleitung und Übersicht*, in: *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Hrsg. S. Kornmesser und G. Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014.
- KRASCHL, Dominikus, *Indirekte Gotteserfahrung – Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2017.
- KUHN, Thomas, *Second thoughts on paradigms*, in: *The essential tension – Selected studies in scientific tradition and change*, Chicago Press, Chicago, 1977.

- KUHN, Thomas, *The road since Structure*, in: PSA, *Proceedings of the biennial meeting of philosophy of science association*, Vol. 1990, Volume Two: Symposia and invited papers, 1990.
- KUHN, Thomas, *The structure of scientific revolutions*, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2012.
- KÜNG, Hans und TRACY, David (Hrsg.), *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Benzinger, Zürich, 1986.
- KÜNG, Hans, *Das Christentum – Die religiöse Situation unserer Zeit*, Piper Verlag, München, 2014.
- KÜNG, Hans, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.
- KÜNG, Hans, *Große christliche Denker*, Piper Verlag, München/Berlin, 2011.
- KÜNG, Hans, *Theologie im Aufbruch – eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München, 1987.
- KUTSCHERA, Franz von, *Vernunft und Glaube*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1990.
- LAMB, Matthew L., *Paradigmen als Imperative zu kritischer Zusammenarbeit*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986, S. 231.
- LEMKE, Matthias, und SCHAAAL, Gary S., *Paradigmenpluralität in der Politikwissenschaft*, in: *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014.
- LUCAS, Gavin, *The paradigm concept in archeology*, in: *World Archaeology* 49(3833), 2016, S. 1-11.

- MARTENS, Peter W., *Embodiment, Heresy, and the Hellenization of Christianity – The Descent of the Soul in Plato and Origen*, in: *The Harvard Theological Review*, Vol. 108, No. 4, 2015, S. 594-620
- MASSA, Mark S., *The structure of theological revolutions*, Oxford university press, New York, 2018.
- MASTERMAN, Margaret, *The nature of a paradigm*, in: *Criticism and the growth of knowledge*, Hrsg. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- METZ, Johann Baptist, *Theologie im neuen Paradigma: politische Theologie*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986.
- MEYNELL, Hugo, *Science, the truth, and Thomas Kuhn*, in: *Mind, New Series*, Vol. 84, Issue 333 (Jan., 1975), S. 79-93.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Development or corruption*, URL: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/02/development-or-corruption> (Zugriffsdatum 06.01.2024)
- NICKLAS, Tobias, *Das Studium der Schrift ist die Seele der Theologie*, in: Thomas Söding (Hg.), *Die Rolle der Theologie in der Kirche – Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission*, Herder, Freiburg, 2015.
- OGDEN, Schubert, *Antwort an Josef Blank*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986
- ORIGENES, *De principiis, Origenis opera omnia, tomus XXI.*, Carol. Henric. Eduard. Lommatzsch (edidit), Berolini, 1847
- PANNENBERG, Wolfgang, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977

- PATRY, Jean-Luc, *Rivalisierende Paradigmen in der Erziehungswissenschaft*, in: *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*, Hrsg. Kornmesser und Schurz, Springer, Wiesbaden, 2014
- PIROZELLI, Paulo, *The grounds of knowledge – a comparison between Kuhn's paradigms and Foucault's epistemes*, in: *KRITERION*, Vol. 62, Num. 148 (2021), S. 277-304.
- PROPPER, Karl, *Logik der Forschung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005
- PRÖPPER, Thomas, *Theologische Anthropologie I*, Herder, Freiburg, 2015
- RAHNER, Karl, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2008
- RAMELLI, Illaria L. E., *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism – Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, in: *Vigillae Christianae* 63 (2009), S. 217-263
- SCHEFFCZYK, Leo, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, 1979
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benziniger, Zürich, 1986, S. 75.
- SCHMID, Michael, *Zum Verhältnis soziologischer und ökonomischer Handlungstheorie. Paradigmawechsel in der Sozialtheorie?*, in: *Paradigmen: Facetten einer Begriffskarriere*, Hrsg. M. Fischer und P. Hoyningen-Huene, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997
- SCHMIEDL, Joachim, *Theologie zwischen Einheit und Vielfalt*, in: Gerhard Krieger (Hrsg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Herder, Freiburg, 2017

- SCHURZ, Gerhard, *Koexistenzweisen rivalisierender Paradigmen. Eine begriffserklärende und problemtypologisierende Studie*, in: *Koexistenz rivalisierender Paradigmen. Eine post-kuhnsche Bestandsaufnahme zur Struktur gegenwärtiger Wissenschaften*, hrsg. G. Schurz und P. Weinhardt, Opladen/Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, S. 1-51
- SISMONDO, Sergio, *The Structure Thirty Years Later: Refashioning a Constructivist Metaphysical Program*, in: *PSA: Proceedings of the biennial meeting of the Philosophy of science Association*, Vol. 1992, Volume 1, the university of Chicago Press.
- TOULMIN, Stephen, *Die Historisierung der Naturwissenschaft: ihre Implikationen für die Theologie*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986
- TRACY, David, *Abschliessende Gedanken zur Konferenz: Einigkeit mittten in Verschiedenheit und Konflikt*, in: *Das neue Paradigma von Theologie – Strukturen und Dimensionen*, Hrsg. Hans Küng/David Tracy, Benzinger, Zürich, 1986
- WERNER, Max, und LUTZ, Bornmann, *How accurately does Thomas Kuhn's model of paradigm change describe the transition from the static view of the universe to the big bang theory in cosmology?*, in: *Scientometrics* 84(2), 2010., S. 441–464
- WRAY, K. Brad, *Paradigms in Structure: finally, a count*, in: *Scientometrics* (2020) 125, S. 823–828.

9. Abstracts

• Deutsch

Diese Dissertation ist ein Versuch, die Frage über Paradigma, einen umstrittenen Begriff in der Theologie, zu beantworten. Der Begriff des Paradigmas im Kontext der Wissenschaftstheorie wurde von Thomas Kuhn eingeführt und seit der Veröffentlichung seines Hauptwerkes „The structure of scientific revolutions“ ist der Begriff des Paradigmas ubiquitär geworden. Nicht nur in die Wissenschaft, sondern auch in den Alltag hat sich dieser Begriff verortet. Die Problematik des Begriffs zeigt sich in seiner Unbestimmtheit. Aus diesem Grund war es notwendig, noch einmal zu untersuchen, was Thomas Kuhn mit der Verwendung des Begriffs Paradigma bezweckte und warum sich gerade der Begriff Paradigma für seine Wissenschaftstheorie als nützlich erwies.

Es stellte sich heraus, dass auch bei Thomas Kuhn der Begriff des Paradigmas recht vage ist, obwohl er versuchte, die Bedeutungen des Begriffs auf zwei zu reduzieren: Paradigma als Exemplar und Paradigma als Disziplinarmatrix. Trotz des Versuchs, den Begriff in zwei Ebenen zu trennen: Da für Thomas Kuhn das Exemplar Teil der Disziplinarmatrix ist, betonte die weitere Rezeption des Begriffs im Allgemeinen das Paradigma als Disziplinarmatrix oder Weltanschauung. Dies führte zu einem einseitigen Verständnis des Begriffs selbst, der eigentlich, wie einige Autoren bemerkt haben, aus einem anderen Grund interessant und fruchtbar ist. Der Paradigmenbegriff half Kuhn nämlich dabei zu zeigen, wie die Wissenschaft in ihren Anfängen und nach großen Veränderungen, also wissenschaftlichen Revolutionen, funktioniert. Das Konzept eines Paradigmas als Exemplar ist von anderer Natur als das Paradigma als Disziplinarmatrix, da die Art und Weise, wie ein Wissenschaftler arbeitet, grundlegend anders ist. Das Paradigma als Exemplar ist die Quelle von Ähnlichkeitsrelationen und das auf implizite Weise, ohne dass es einer Rationalisierung bedarf, während die Disziplinarmatrix die explizite Form all jener für die Wissenschaft wesentlichen Dinge ist, also metaphysischer und methodologischer Bindungen. Wenn man diesen Unterschied zwischen Exemplar und Disziplinarmatrix berücksichtigt, wird deutlich, dass es eine gewisse Entwicklung zwischen dem Paradigma als Exemplar, dem Haupttreiber wissenschaftlicher Erkenntnisse und Konsensquelle unter Wissenschaftlern, und entwickelten wissenschaftlichen Traditionen gibt, d.h. Disziplinarmatrix.

Die Einseitigkeit der Interpretation bzw. der Betonung des Paradigmas in seiner entwickelten und expliziten Bedeutung als Disziplinarmatrix ist auch in der Rezeption des

Begriffs in der Theologie präsent. Am Beispiel von Theologen, die sich direkt mit dem Paradigmenbegriff auseinandersetzen, wurde gezeigt, dass der Schwerpunkt meist auf der entwickelten paradigmatischen Theorie liegt und nicht auf der Bedeutung des Paradigmas als Exemplar. Bestimmte Elemente, die das Paradigma als Exemplar schätzen, etwa bei Ian Barbour und Dirk-Martin Grube, sind Indikatoren dafür, dass Paradigma auch in der Theologie anders verstanden werden kann.

Häufige Vergleiche zwischen Thomas Kuhn und Michel Foucault führten uns zum Denken von Foucaults Schüler, Giorgio Agamben, der sich in besonderer Weise mit dem Begriff des Paradigmas auseinandersetzte. Als Paradigmen bezeichnete der italienische Philosoph die Figuren, die er in seinen philosophischen Analysen verwendete. Seine Selbstreflexion über die Methode war nützlich für eine zusätzliche philosophische Artikulation der Bedeutung des Begriffs des Paradigmas als Exemplars oder Beispiel. In seinem Sinne ist die Logik des Paradigmas ein Beispiel für den dritten Weg zwischen Deduktion und Induktion. Agambens Paradigmenbegriff bleibt der Konkretheit treu, die Thomas Kuhn seinem Paradigmenbegriff beimaß.

Basierend auf der Analyse des Paradigmenbegriffs durch Thomas Kuhn und Giorgio Agamben, motiviert durch die bisherige Einseitigkeit der Rezeption des Begriffs in der Theologie, wurde in dieser Dissertation versucht, die Frage zu beantworten, was in der Theologie als Paradigmenbegriff verstanden werden kann. Die These dieser Arbeit lässt sich in folgender Aussage zusammenfassen: Jesus Christus ist das Paradigma der christlichen Theologie. Dieses konkrete historische Ereignis, sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung sind grundlegend für die Theologie. Auch wenn dies auf den ersten Blick selbstverständlich erscheint, ist es das im erkenntnistheoretischen Sinne nicht. Der Paradigmenbegriff ermöglicht die Formulierung der epistemologischen Zentralität der Person Jesu Christi für die christliche Theologie. Es ermöglicht auch ein Verständnis verschiedener theologischer Schulen in der Geschichte der Theologie oder verschiedener theologischer Richtungen in der heutigen pluralistischen Theologie, die als Paradigmen im Sinne von Disziplinarmatrix verstanden werden können, aber abhängig sind von dem Exemplar Jesu Christi. Die erkenntnistheoretische Grundlage der Theologie als paradigmabasierte Wissenschaft ist die Person Jesu Christi, er ist das universale Konkretum, das die Entstehung unterschiedlicher theologischer Traditionen ermöglicht. Dies erlaubt nicht zuletzt, Kontinuität und Diskontinuität in der Theologie gleichzeitig zu bekräftigen.

- **English**

This dissertation is an attempt to answer the question about paradigm, a controversial term in theology. The concept of paradigm in the context of scientific theory was introduced by Thomas Kuhn and since the publication of his main work “The structure of scientific revolutions” the concept of paradigm has become ubiquitous. This term has found its place not only in science, but also in everyday life. The problem with the term is evident in its vagueness. For this reason, it was necessary to re-examine what Thomas Kuhn intended by using the term paradigm and why the term paradigm in particular proved to be useful for his philosophy of science.

It turned out that Thomas Kuhn's concept of paradigm is also quite vague, although he tried to reduce the meaning of the term to two: paradigm as an exemplar and paradigm as a disciplinary matrix. Despite the attempt to separate the term into two levels, since for Thomas Kuhn the exemplar is part of the disciplinary matrix, further reception of the term generally emphasized the paradigm as a disciplinary matrix or worldview. This led to a one-sided understanding of the term itself, which is, as some authors have noted, interesting and fruitful for a different reason. The concept of paradigm helped Kuhn to show how science works in its beginnings and after major changes, i.e. revolutions in science. The concept of a paradigm as an exemplar is of a different nature than the paradigm as a disciplinary matrix because the way a scientist works is fundamentally different. The paradigm as an example is the source of similarity relations and does so in an implicit way, without the need for rationalization, while the disciplinary matrix is the explicit form of all those things essential to science, i.e. metaphysical and methodological commitments. Considering this difference between exemplar and disciplinary matrix, it becomes clear that there is some evolution between the paradigm as exemplar, the main driver of scientific knowledge and source of consensus among scientists, and developed scientific traditions, i.e. disciplinary matrix.

The one-sidedness of the interpretation or emphasis on the paradigm in its developed and explicit meaning as a disciplinary matrix is also present in the reception of the term in theology. Using the example of theologians who dealt directly with the concept of paradigm, it was shown that the focus is usually developed on the paradigmatic theory and not on the meaning of the paradigm as an example. Certain elements that value the paradigm as an example, for example in Ian Barbour and Dirk-Martin Grube, are indicators that paradigm can also be understood differently in theology as well.

Frequent comparisons between Thomas Kuhn and Michel Foucault introduced us to the thinking of Foucault's student, Giorgio Agamben, who dealt in a special way with the concept of paradigm. The Italian philosopher referred to the figures he uses in his philosophical analyses as paradigms. His self-reflection on the method was useful for an additional philosophical articulation of the meaning of the concept of paradigm as exemplar or example. In his sense, the logic of the paradigm is an example of the third way between deduction and induction. Agamben's concept of paradigm remains true to the concreteness that Thomas Kuhn attached to his concept of paradigm.

Based on the analysis of the concept of paradigm by Thomas Kuhn and Giorgio Agamben, motivated by the previous one-sided reception of the concept in theology, this dissertation attempted to answer the question of what can be defined as a concept of paradigm in theology. The thesis of this work can be summarized in the following statement: Jesus Christ is the paradigm of Christian theology. This concrete historical event, his life, his death, and his resurrection are fundamental to theology. Even if this seems self-evident at first glance, it is not so in an epistemological sense. The concept of paradigm enables the formulation of the epistemological centrality of the person of Jesus Christ for Christian theology. It also enables a different understanding of different theological schools in the history of theology or different theological directions in today's pluralistic theology, which can be understood as paradigms in the sense of a disciplinary matrix but are dependent on the exemplar of Jesus Christ. The epistemological basis of theology as a paradigm-based science is the person of Jesus Christ, the universal concrete that enables the emergence of different theological traditions. This allows one to simultaneously affirm continuity and discontinuity in theology.